

FILOZOFIA I NAUKA  
Studia filozoficzne i interdyscyplinarne  
Tom 5, 2017

Paweł Ciniewski

## AMBIWALENCJA TRANSHUMANIZMU WOBEC CIELESNOŚCI

### *STRESZCZENIE*

Artykuł rozpatruje stosunek nurtu transhumanistycznego do cielesności człowieka. Autor w pierwszym rzędzie przedstawia sześć rozumień cielesności według Toma Ziemke'go, w tym również takie, które przybliżają transhumanistyczną człowieka przyszłości. Następnie analizuje rolę ciała w projekcie postczłowieka, aby w sekcji końcowej ukazać dwuznaczne, ambiwalentne nastawienie do cielesności, stanowiące centralny problemat artykułu.

**Słowa kluczowe:** transhumanizm, ambiwalencja, cielesność, ucieleśnienie organizmoidalne, ucieleśnienie organizmiczne.

### WPROWADZENIE

W czasach, kiedy implanty przywracają słuch i wzrok, protezy eliminują problem utraconych kończyn, oczekiwana długość życia stabilnie się wydłuża, zapłodnienie nie musi odbywać się w macicy, a ingerencja w geny człowieka zdaje się być nieuniknioną przyszłością, coraz trudniej jest określić granicę, gdzie kończy się ciało człowieka, a zaczyna technika. W świetle osiągnięć nauki utopie science-fiction zaczynają przypominać rzeczywiste prognozy zamiast fantazji. Zrozumiałe jest, że rychle przyspieszenie w rozwoju nauki i techniki będzie wzbudzać zarówno lęk, jak i entuzjazm wobec nowych perspektyw i wynalazków. Nie brak alarmistycznych proroctw co do postępu, jaki zwiastują technologie. Transhumanizm (nazywany też Humanity+, w skrócie H+) to nurt podchodzący zdecydowanie entuzjastycznie do możliwości, jakie stwarza i przed jakimi staje człowiek. Nie pozostaje on jednak naiwny wobec ewentualnych zagrożeń.

Niniejszy artykuł jest próbą zasygnalizowania dwuznacznego nastawienia transhumanizmu do ciała ludzkiego. Z jednej strony cielesność jest tu postrzegana jako ułomna i mało wartościowa, z drugiej zaś – pewne doznania i doświadczenia cielesne są wysoko cenione i jako takie – godne wzmacniania. Kluczowymi kategoriami organizującymi moją refleksję będą wobec tego ciało (ucieleśnienie), transhumanizm i ambiwalencja.

W pierwszej części artykułu przybliżone zostaną pojęcia cielesności i ucieleśnienia, w drugiej – światopogląd transhumanistyczny, a także status istoty ludzkiej według wizji transhumanistycznej. W części trzeciej podjęte zostanie zagadnienie relacji pomiędzy kluczowymi postulatami H+ a cielesnością; w szczególności rozważane będą dwa, wynikające z tych postulatów stanowiska wobec ciała, tj. stanowisko pozytywne i stanowisko negatywne. Czwarta część artykułu dotyczyć będzie tytułowej ambiwalencji, wynikającej z dwóch wyżej wspomnianych stanowisk. Również sama ambiwalencja ukaże swoje dwojakie oblicze jako ambiwalencja ciała i ambiwalencja cielesności. Ambiwalencja pierwszego typu kształtuje już samą optykę, w jakiej postrzegane jest ciało: jako wadliwy i anachroniczny obiekt ewolucyjny z jednej strony, z drugiej zaś – jako baza dla cyborgizacji. Ambiwalencja drugiego typu rodzi tendencję do ucieczki od cielesności w świat maszyn i wirtualnych rzeczywistości, przy jednoczesnej amplifikacji przyjemnych doznań zmysłowych, jakich źródłem jest ucieleśnienie.

## O CIELESNOŚCI

Ze względu na szczególny cel niniejszego artykułu, pojęcie cielesności przedstawiam w perspektywie ucieleśnienia. Ucieleśnienie należy pojmować w duchu nauk kognitywnych jako świadomość posiadania ciała lub bycia ciałem. Do tego celu dobrze nadają się prace Toma Ziemkego, który wyróżnia sześć poglądów, odnoszących się do cielesności.

Pierwsze i najszerze stanowisko, które wymienia Ziemke, za najważniejsze uznaje tzw. strukturalne sprzężenie (*structural coupling*) pomiędzy układem a środowiskiem. Według tego poglądu fizyczne ciało nie jest konieczne do uznania czegoś za „ucieleśnione”. Ciała mogą być całkowicie abstrakcyjne, jak np. program komputerowy sprzężony strukturalnie z wirtualnym środowiskiem komputerowym (czyli pewien ciąg symboli, wyodrębniony wewnątrz większego ciągu). Stanowisko takie można zawęzić poprzez wprowadzenie tzw. warunku historyczności lub fizyczności, co Ziemke ujmuje jako dwa odrębne, chociaż pokrewne stanowiska. Warunek historyczności głosi, iż układ jest ucieleśniony wówczas, gdy sprzężenie strukturalne stanowi rezultat umiejscowionego w czasie ciągu interakcji układ-środowisko. Przez interakcję rozumie się tutaj przede wszystkim proces adaptacji. Z kolei warunek fizyczności wymaga, aby układy posiadały rodzaj fizycznej konkretyzacji: wyklucza on zatem układy wirtualne i abstrakcyjne. Dwa przytoczone tutaj warunki nie wykluczają się nawzajem, a nawet można je ze sobą połączyć.<sup>1</sup>

Trzy powyższe stanowiska nie biorą jednak pod uwagę złożoności rozpatrywanych układów, na co odpowiedzią są dwa inne typy ucieleśnienia, zwa-

<sup>1</sup> T. Ziemke, *What Is That Thing Called Embodiment?*, w: Proceedings of the 25th Annual Conference of the Cognitive Science Society, R. Alterman, D. Kirsh (red.), Mahwah 2003, s. 1134–1139.

ne *organizmoidalnym* i *organizmicznym*. Odpowiednio, pogląd odnoszący się do pierwszego z typów (*organismoid embodiment*) postuluje, iż aby mówić o ucieleśnieniu, niezbędne jest pewne minimum strukturalne dla danego układu. Przez takie minimum należy rozumieć posiadanie kształtu i zdolności percepcyjno-motorycznych zbliżonych przynajmniej do tych najbardziej podstawowych, jakimi dysponują (proste) organizmy żywe. W ten sposób definicja cielesności zostaje zawężona w porównaniu z podejściem, które zakładało sprzężenie strukturalne.<sup>2</sup>

Z kolei podejście organizmiczne (*organismic embodiment*) ogranicza pojęcie cielesności jeszcze bardziej. Według tego stanowiska kluczowym wymogiem dla danego układu jest nie tylko posiadanie zdolności percepcyjno-motorycznych, ale przede wszystkim jakiś rodzaj funkcjonowania autonomicznego i autopoietycznego. Oznaczałoby to, że układ taki powinien (przynajmniej w jakiejś mierze) działać według własnych, wewnętrznych zasad bądź prawideł (autonomiczność), a także wykazywać się samoorganizacją i samoregeneracją, polegającą na odtwarzaniu swych części i reprodukcji z użyciem własnych elementów (co z kolei odpowiada pojęciu metabolizmu lub hemoestazy u żywych organizmów, które prowadzą nieustanną wymianę z otoczeniem – i to nie tylko na poziomie molekularnym). Podejście organizmiczne wymaga więc, by układ ucieleśniony jak najbliżej odwzorowywał cechy organizmów żywych, nie zaś tylko naśladował ich strukturę. Dla obu podejść, tj. organizmicznego i organizmoidalnego, posiadanie fizyczności (cielesności) wydaje się niezbywalne.<sup>3</sup>

Ostatnim podejściem wymienianym przez Ziemkego jest ucieleśnienie społeczne (*social embodiment*). W tym przypadku ciało traktowane jest z perspektywy jego usytuowania w świecie, postrzegania go przez inne podmioty i nadawania znaczenia jego poszczególnym stanom: ustawieniu kończyn, napinaniu mięśni, sekwencji ruchów stanowiących gesty, ekspresje itd. w kontekście społecznym. Stanowisko to w mniejszym stopniu interesuje się tym, czy i jakiego rodzaju ciało jest potrzebne do tego, by można było mówić o ucieleśnieniu.<sup>4</sup>

W innym artykule niż przywoływany powyżej Ziemke pisze o cielesności w podobnym duchu, aczkolwiek bierze pod uwagę również kontekst świadomości maszyn. Wskazuje przy tym na dwie grupy stanowisk: sensomotoryczne (*sensorimotor approaches*) oraz homeostatyczne. W świetle stanowisk należących do pierwszej ucieleśnienie polegałoby na dostatecznym opanowaniu zdolności percepcyjno-motorycznych: układ jest ucieleśniony (a co za tym idzie, świadomy), jeśli osiągnął pewien stopień biegłości w manipulowaniu środowiskiem i rozpoznawaniu jego stanu. Z kolei stanowiska należące do grupy homeostatycznych przyjmują, że układ jest uciele-

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

śniony, kiedy (podobnie jak w przypadku podejścia organizmicznego) zachowuje się autonomicznie i autopoietycznie, tzn. wykazuje zdolność do replikacji własnych części i samego siebie bez pomocy z zewnątrz, kierując się własnym, wewnętrznym zbiorem reguł.<sup>5</sup>

Stanowiska zaprezentowane przez Ziemkego różnią się co do tego, w jakim stopniu układ ma przypominać żywy organizm, by móc rozwinąć i posiadać świadomość cielesną, niemniej jednak każde z nich może być pomocne dla transhumanistów, którzy zamiast ciała biologicznego preferują syntetyczne.

### CZŁOWIEK TRANSHUMANISTÓW

Trudno o bardziej jaskrawy przykład potwierdzający hipotezę Jaya Boltera o tym, że człowiek patrzy na świat (w tym i na siebie samego) przez pryzmat *technologii definiującej*,<sup>6</sup> aniżeli właśnie transhumanizm. Oto przedstawia on człowieka jako biochemiczną maszynę liczącą, która wydaje się być słabo zoptymalizowana wobec sztuki i tempa pracy, jakie uosabiają współczesne komputery i roboty. Na *hardware* owej ludzkiej maszyny składają się tkanki (kostna, mięśniowa, nerwowa, itd.), białka, hormony, enzymy, płyny ustrojowe i wszystkie inne fizykalno-biochemiczne, a także procesualno-funkcjonalne znamiona tego, że mamy do czynienia z ciałem lub organizmem. Z kolei *software* to ludzki umysł, operujący na danych pozyskiwanych szlakami percepcji lub w inny, wspomagany technicznie sposób. Nick Bostrom, jeden z najsłynniejszych propagatorów transhumanizmu, określił go jako nurt czerpiący z tradycji humanizmu i Oświecenia.<sup>7</sup> Człowiek bowiem zajmuje w nim pozycję pierwszoplanową, jednostka ludzka ma wartość samą w sobie, a jej kondycję można, a nawet należy, ulepszać i usprawniać. Warto przywołać Davida Gellesa, który określił transhumanizm jako będący po trochu nauką, wiarą i filozofią jednocześnie.<sup>8</sup> W tym świetle człowiek, niczym przestarzały sprzęt, powinien zostać zaktualizowany i ulepszony do najnowszej możliwej wersji za pomocą zdobyczy nauki i techniki. Ból i cierpienie należy wyeliminować, a możliwości ludzkie zoptymalizować. Bostrom wymienia wiele środków, które mogą przybliżyć do

<sup>5</sup> T. Ziemke, *The Embodied Self*, Journal of Consciousness Studies, 14 (7), 2007, s. 167–179.

<sup>6</sup> Pojęcie *technologii definiującej* Jay Bolter ukuł na określenie techniki, która przenika daną epokę, jest jej znakiem rozpoznawczym. Wpływa ona na sposób życia, organizację społeczną, gospodarkę, naukę i sztukę w sposób zasadniczy. Taka technologia jest źródłem bujnej metaforyki, opisującej świat: technologia zegarmistrzowska stała się natchnieniem dla opisu świata u Kartezjusza, a technologia maszyn parowych pozwoliła spojrzeć na człowieka jako na maszynę termodynamiczną. Współcześnie przykładami *technologii definiującej* są technologia cyfrowa i Internet. Co za tym idzie, na człowieka można spojrzeć jak na biologiczny komputer, Boga zaś przyrównać do programisty wszechświata. Por. J. Bolter, *Człowiek Turinga*, przeł. T. Goban-Klas, PIW, Warszawa 1990, s. 45–80.

<sup>7</sup> N. Bostrom, *In Defense of Posthuman Dignity*, Bioethics, 19 (3), 2005, s. 202–214.

<sup>8</sup> D. Gelles, *Immortality 2.0*, The Futurist, 43 (1), 2009, s. 34.

tego celu: ich źródłem są biotechnologia, inżynieria genetyczna, potencjał komórek macierzystych i klonowania, nanotechnologia, sztuczna inteligencja i krionika; wszystkie mają sprzyjać osiągnięciu przez człowieka jego optimum.<sup>9</sup> Przez *optimum* rozumieć należy osiągnięcie stanu nadludzkiego, transformację człowieka najpierw w transczłowieka, a następnie – w postczłowieka.

Wspólne dla wszystkich transhumanistów jest przekonanie, że ludzkość znajduje się dopiero na początku drogi do własnej perfekcji. Rozwój człowieka charakteryzują, jak zauważa Klichowski, trzy fazy: ludzka, cyborgiczna i postludzka.<sup>10</sup> Wraz z nadejściem technik umożliwiających człowiekowi jego własną modyfikację dochodzi do przejścia z fazy ludzkiej (gdzie główną przyczyną progresu był przypadek i ewolucja biologiczna) do fazy cyborgicznej, gdzie kierunek postępu wyznaczany jest z rozmysłem przez człowieka. Sam *cyborg*, od którego pochodzi nazwa drugiej fazy, jest stworzeniem na wpół biologicznym i na wpół technicznym, unią natury i techniki. Kiedy cyborgi przestaną już być w jakimkolwiek stopniu zależne od przyrody, staną się postludźmi – pewnego rodzaju zwieńczeniem procesu realizacji ludzkiego potencjału. Rozwój bynajmniej się w tym miejscu nie kończy, ale poza ludzkim pojęciem są dalsze możliwości, przed jakimi staje postczłowiek. Parafrazując Bostroma można powiedzieć, że ludziom trudno jest zrozumieć postczłowieka podobnie, jak szympansom pojąć, jak to jest być człowiekiem<sup>11</sup>. Chodzi wszakże, jak zauważają Ilnicki<sup>12</sup> i Bishop<sup>13</sup> – a sam Bostrom<sup>14</sup> mówi o tym wprost – o transcendencję (ściślej: o transgresję w rozumieniu przekraczania granic) w stosunku do kondycji człowieka współczesnego. Postczłowiek bowiem może realizować za pomocą techniki znane z religii, mitów, utopii i marzeń obietnice nieśmiertelności, doskonałego życia i niczym nieograniczonych doznań; uosabia spełnienie pragnień żywionych przez ludzkość od zamierzchłych czasów, nieograniczonych do posługiwania się techniką w charakterze poręcznego i praktycznego narzędzia.

## TRANSHUMANIZM I CIAŁO

Ciało zdaje się być traktowane przez transhumanistów instrumentalnie; w cenie jest jego użyteczność w drodze do osiągnięcia ideału postczłowieka. Na podobieństwo *hardware* komputera pod uwagę bierze się jego żywotność, niezawodność, pojemność pamięci, szybkość przetwarzania informacji, estetykę wykonania, itp. Prawdziwym bohaterem jest jednak ludzki umysł

<sup>9</sup> N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, World Transhumanist Association, Oxford 2003.

<sup>10</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 110–112.

<sup>11</sup> N. Bostrom, *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, *The Journal of Value Inquiry*, t. 37 (4), 2004, s. 493–506.

<sup>12</sup> R. Ilnicki, *Bóg cyborgów*, PW UAM, Poznań 2011, s. 161–162.

<sup>13</sup> J. P. Bishop, *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, *Journal of Medicine and Philosophy*, t. 35 (6), 2010, s. 700–720.

<sup>14</sup> N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, op. cit., s. 44.

jako adresat wszelkich cielesnych doznań, twórca i uczestnik kultury oraz – co ma wyraźnie kartezjański, dualistyczny wydźwięk – jako posiadacz ciała. To on jest definitywnym beneficjentem postępu. Ludzkie, biologiczne ciało służy za przechowujący go pojemnik, a mózg – za jego nośnik.

Na nieszczęście dla umysłu, wydajność ludzkiego ciała spada w obliczu potrzeby wykonywania złożonych obliczeń i syntez skomplikowanych idei. Funkcjonujący z udziałem reakcji biochemicznych mózg, mimo ewolucyjnego zaawansowania jego struktury, nie jest niezawodny, a umysł – nieomylny. Niczym zbyt wymagający *software*, umysł podlega ograniczeniom, których źródłem jest fizyczna wydolność ciała. Nic dziwnego, że porównanie ciała do *hardware*, a umysłu do *software* jest tak nęcące dla transhumanistów, skoro to właśnie w cyborgu upatrują klucz do optymalizacji człowieka i jego transformacji w postczłowieka. Wydolność ludzkiego ucieleśnienia okazuje się w pewnym sensie mniej istotna aniżeli ludzkie zdolności mentalne, ponieważ te ostatnie mogą być odtworzone w odpowiednio zaawansowanej strukturze syntetycznej. Tym samym stanowisko transhumanistyczne zbliża się do tego, co Ziemke rozumie przez *sprzężenie strukturalne*, w powiązaniu z tzw. warunkiem historyczności.

Wszystkie bariery, jakie stawia człowiekowi jego własna cielesność, winny być zatem zniesione dzięki wynalazkom współczesności. Idealnymi narzędziami do tego wydają się być tzw. *biowzmocnienia* (*bioenhancements*). Michael Young sygnalizuje, że możliwości takich biowzmocnień w postaci implantów czy protez wykraczają daleko poza przywracanie zdrowia czy rehabilitację psychofizyczną, zwiększają one bowiem wydolność fizyczną i kognitywną<sup>15</sup> niezależnie od kontekstu terapeutycznego. Pojawiają się tu coraz częściej głosy takie, jak ten pochodzący od Michaela Bessa: że nie tylko powinniśmy pozwolić ludziom na korzystanie z biowzmocnień, ale wręcz (z pewną dozą ostrożności) – takowe rekomendować.<sup>16</sup> Ray Kurzweil wydaje się być zafascynowany pomysłem wszczepiania biowzmocnień, które usprawnią ludzkie zdolności kognitywne i kalkulacyjne do tego stopnia, że większość operacji wykonywanych do tej pory przez mózg przejęta zostanie przez mózg elektroniczny, ulokowany w tajemniczej chmurze informacji.<sup>17</sup>

Wzmocnienia nie muszą mieć wyłącznie charakteru zewnętrznego, jak protezy i (zazwyczaj scalone z organami, ale wciąż odrębne) implanty. Można także sięgnąć po modyfikację genetyczną. Modyfikacja genomu człowieka ma być odpowiedzią na wiele (o ile nie wszystkie) choroby i niewygody życia psychofizycznego, jak również doprowadzić do ilościowych i jakościowych

<sup>15</sup> M. Young, *Bioenhancements and the Telos of Medicine*, *Medicine, Health Care and Philosophy*, t. 18 (4), 2015, s. 515–522.

<sup>16</sup> M. Bess, *Enhanced Human versus "Normal Human": Elusive Definitions*, *Journal of Medicine and Philosophy*, t. 35 (6), 2010, s. 641–655.

<sup>17</sup> R. Kurzweil, *How to Make a Mind*, *The Futurist*, t. 47 (2), 2013, s. 14.



zmian w doświadczaniu nie tylko doznań zmysłowych, ale też emocji i uczuć.<sup>18</sup> Hopkins postuluje wręcz, że należy dążyć do takiego świata, w którym ludzie zażywać będą szczęścia i dostatku wspomaganego techniką: nikomu nie powinno niczego zabraknąć, nikomu też nie powinna dziać się krzywda.<sup>19</sup> Wzmacnianie na drodze modyfikacji genetycznych miałyby tę przewagę nad implantami, że mogłoby być aplikowane masowo jeszcze przed narodzinami, z wykorzystaniem możliwości *in vitro*. W rzeczy samej, mogłoby to przyczynić się do rozwiązania globalnych problemów, np. do kontroli rozrostu populacji.<sup>20</sup> Klichowski interpretuje powyższe postulaty transhumanizmu jako „abolicejonizm bioetyczny”, ponieważ ma to wyzwalać człowieka z jarzma ograniczeń biologicznych<sup>21</sup>, a ponadto; niwelować związane z nimi (a raczej z ich uświęcaniem) problemy etyczne. W jednym z artykułów wizję modyfikacji genetycznej na życzenie porównał on do przechadzki po supermarkecie celem wyboru i nabycia najlepszych cech dla potomstwa.<sup>22</sup>

Tym niemniej, celem bio-ulepszeń – podążając za myślą Bostroma – jest eksplorowanie możliwości poszerzających spektrum ludzkiego doświadczenia, przy czym poszerzane mają być wyłącznie doświadczenia najwyższe cenione przez transhumanistów. Należą do nich przyjemność zmysłowa i emocjonalna, efektywność i szybkość myślenia, zdolności percepcyjne, wpływ na otoczenie.<sup>23</sup> Innymi słowy, postczłowiek ma być trwalszy, bystrzejszy, szybszy i silniejszy od swojego ludzkiego poprzednika. Ma być wyposażony w dodatkowy potencjał zmysłowo–przeżyciowy, który otworzy go na zupełnie nowe doznania. Warto jednak zauważyć, że zdaniem niektórych badaczy stałe przebywanie w stanie uniesienia z czasem stanie się uciążliwie nudne.<sup>24</sup>

Zważmy, że samo poszerzanie ludzkich możliwości ma być jedynie przejściowym etapem. Ciało powinno zostać ostatecznie porzucone na rzecz znacznie bardziej wydolnych nośników umysłu, takich, jak roboty, komputery czy syntetyczne ciała przyszłości. Przeniesienie umysłu z biologicznego ciała do struktur syntetycznych określane jest jako *uploading*. Transhumaniści widzą kilka zalet takiego zabiegu, zmieniając je w postulaty: uniezależnienie od biologicznych procesów starzenia; możliwość stworzenia kopii zapasowej osobnika w razie utraty prototypu; uniezależnienie od potrzeb fizjologicznych; szybsze i klarowniejsze myślenie, przetwarzanie danych

<sup>18</sup> N. Bostrom, *Human Genetic Enhancements...*, op. cit.

<sup>19</sup> P. D. Hopkins, *A Moral Vision for Transhumanism*, *Journal of Evolution & Technology*, t. 19 (1), 2008, s. 3–7.

<sup>20</sup> N. Bostrom, *Human Genetic Enhancements...*, op. cit.

<sup>21</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, op. cit.

<sup>22</sup> M. Klichowski, *The End of Education, or What Do Trans-Humanists Dream of*, *Standard Journal of Educational Research and Essay*, t. 3 (6), 2015, s. 136–138.

<sup>23</sup> N. Bostrom, *Human Genetic Enhancements...*, op. cit.

<sup>24</sup> A. Bergsma, *Transhumanism and the Wisdom of the Old Genes: Is Neurotechnology a Source of Future Happiness?*, *Journal of Happiness Studies*, t. 1 (3), 2000, s. 401–417.

i komunikacja z innymi; wreszcie łatwiejsza implementacja nowych ulepszeń.<sup>25</sup> Widać zatem, że opuszczając biologiczną cielesność definitywnie, człowiek umknie najbardziej fundamentalnym determinizmom, wpisanym w jego naturalną kondycję: śmiertelności i zależności od genetycznej loterii. Taki „załadowany” umysł nie musi być jednak tylko wirtualnym zbiorem bitów, ponieważ ciało biologiczne można zastąpić ciałem syntetycznym, operowanym zdalnie, a nawet posiadającym większą liczbę kopii w różnych miejscach świata. Taka perspektywa radykalnie redefiniuje pojęcie tożsamości i osobowości, oferując jedno i drugie w wersji wielokrotnej.

Rzeczą, która w opisanych tutaj warunkach z pewnością straci na znaczeniu, będzie płęć. Umysł wyzwolony spod tyranii ciała może skonstruować się w całości jako zgodny z własnym projektem i wyobrażeniem. Podkreślają to zwłaszcza Hughes i Dvorsky, piszący o technologicznym postgenderyzmie.<sup>26</sup> Autorzy ci przewidują, że płęć i gender będzie można przymierzać, wypróbowywać i wymieniać niczym koszule w sklepie z odzieżą; można też będzie posiadać więcej niż jeden rodzaj płci lub nawet jej zupełnie nowe warianty. Co więcej, doznania zmysłowe, takie jak rozkosz podczas orgazmu czy smak wysmienitej potrawy będą mogły być zwielokrotnione do poziomu, jaki byłby niemożliwy do osiągnięcia dla współczesnego człowieka. Niektóre doznania okażą się zupełnie nowym doświadczeniem, analogicznie do ujrzenia kolorów lub odczucia smaków, na które ludzkie zmysły dotychczas pozostawały ślepe.

Podsumowując, proces, jakiemu transhumaniści chcieliby poddać człowieka, w pierwszej swojej fazie poszerza i wzmacnia wszystkie jego cielesne atrybuty, nasilając przy tym pozytywne (selektywnie preferowane) doświadczenia, a w fazie drugiej – opuszcza i porzuca ciało, aby żyć lepszym, pełniejszym i obfitującym w nieposmakowane jeszcze doznania życiem, poza okowami biologii.

## DWIE STRONY CIELESNEGO MEDALU

Na podstawie wizji człowieka oferowanej przez transhumanizm można odnieść wrażenie, że biologiczne ciało stanowi barierę dla rozwoju człowieka, że ogranicza go i przytłacza, w związku z tym należy się go jak najszybciej pozbyć. Odpowiada za to wszechobecne w myśli transhumanistycznej porównywanie możliwości ludzkich z maszynowymi. Komputer przewyższa człowieka w jego zdolnościach umysłowych, a robot – w wydolności fizycznej. Opracowania naukowe i publicystyka internetowa coraz częściej straszy

<sup>25</sup> N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, op. cit.

<sup>26</sup> G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism: Beyond the Gender Binary*, IEET White Papers, 03.2008.



wizją masowego bezrobocia, spowodowanego przez inteligentne maszyny.<sup>27</sup> Co więcej, jak wskazuje Sławomir Leciejewski, bez technologii komputerowych nie można dziś nawet prowadzić badań naukowych ani upowszechniać ich efektów.<sup>28</sup> Jeśli rzeczywiście człowiek jest niczym więcej, aniżeli przypadkowo wygenerowanym w drodze ewolucji oprogramowaniem, którego biologicznym nośnikiem (w sensie sprzętu) jest ciało, to rzeczywiście, zarówno ciało, jak i umysł wypadają blade w porównaniu ze współczesnymi komputerami. Naturalne w takiej perspektywie jest dążenie do pozbycia się nawet nie wadliwych, ale niewydolnych elementów, które dla maszyny stanowią przeszkodę na drodze do pełnej efektywności. Tymczasem ludzie mogliby pławić się w luksusach postczłowieczego rajy, wolni od wszelkich schorzeń, smutków i bólu, a jedyne, co staje im na drodze ku błogostanowi, to bariera mięsa.

Wszystko to unaocznia drugi aspekt tak nieprzychylniej oceny cielesności, która nie stanowi przeszkody na drodze do postępu, ale jest też źródłem cierpienia i problemów. Ludzkie ciało jest podatne na choroby i wyczerpanie; mózg starzeje się w miarę gromadzenia odpadów metabolicznych, skóra się marszczy, wzrok słabnie, mięśnie wiotczeją; letalne końcówki chromosomów skracają się z każdym kolejnym podziałem komórki. Ostatecznie ciało przestaje funkcjonować i człowiek umiera. Wszystkie te zjawiska, zwłaszcza choroba, niemoc i śmierć, przerażały ludzkość od zarania jej dziejów, przysparzając bólu i cierpienia.

Co więcej, życie ludzkie jest w dużej mierze zdeterminowane przez cielesność, pewne jej przyrodzone predyspozycje, płeć, kolor skóry, itd. Dotychczas, jeśli którakolwiek z tych cech komuś się nie spodobała lub przysparzała mu kłopotów, mógł nią manipulować w stopniu znikomym, a najczęściej musiał się z nią zwyczajnie pogodzić. Współcześnie ten stan rzeczy ulega zmianie. Zrozumiała jest też ludzka potrzeba wyzwolenia się od lęku, determinacji i przymusu, którego źródłem jest ciało. Równie zrozumiała wydaje się chęć porzucenia ciała.

Z drugiej strony, bez cielesności w ogóle nie sposób mówić o jakimkolwiek postępie, ciało bowiem stanowi warunek wstępny, kluczowy punkt odniesienia dla tego, co ma nadejść. Wszelki postęp techniczny wydaje się tym cenniejszy, im lepiej wypada na tle ciała – ale także tych najbardziej ludzkich jego funkcjonalności, do których należy poznanie, twórczość, korzystanie z wolności (którą poznała przecież i zdefiniowała ucieleśniona istota ludzka), czerpanie radości z życia. Wszakże nie każdy scenariusz transhumanistów kończy się porzuceniem cielesności. Wydaje się – i potwierdza to antropologia – że przynajmniej niektóre elementy kondycji cielesnej człowieka przy-

<sup>27</sup> C. G. P. Grey, *Humans Need Not Apply*, 13 sierpnia 2014. Plik wideo, pobrany z: <https://www.youtube.com/watch?v=7Pq-S557XQU> (pobrano 10.04.2017).

<sup>28</sup> S. Leciejewski, *Cyfrowa Rewolucja w badaniach eksperymentalnych*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013, s. 107–137.

roda rozwinęła w sposób relatywnie dobry: dla przykładu, wytworzyła mózg jako organ strukturalnie zdolny do tego, by być nośnikiem umysłu, a także rozwijać się w miarę treningu. Postęp techniczny wydaje się być skupiony na poprawianiu tych wrodzonych zdolności lub na dostarczaniu narzędzi, które stanowią ich przedłużenie: jeszcze innym efektem postępu jest zastępowanie pracy mięśni przez silniejsze maszyny, a pracy mózgu – przez procesory i cyfrowe nośniki informacji. Nie wszystko zatem, co pochodzi od ciała, jest co do swej koncepcji złe.

Podobnie transhumanizm nie ucieka od wszystkich doznań cielesnych. Niektóre z nich otwarcie gloryfikuje i pragnie potęgować ze względu na ich wartość mierzoną użytecznością lub przyjemnością. O ile doświadczania bólu, smutku, rozpacz, lęku itp. są przedmiotem oceny zdecydowanie negatywnej, o tyle odczucia takie, jak szczęście, rozkosz, uniesienie i wszelkiego rodzaju pozostałe przyjemności cielesne – a także, uwaga: intelektualne – są przez transhumanizm wartościowane nader pozytywnie. Nie należy ich unikać, przeciwnie: warto je wzmacniać, a nawet tworzyć nowe, lepsze i bardziej intensywne doznania. Postczłowiek różni się od człowieka między innymi pod tym względem, że ten pierwszy ma przed sobą zdecydowanie większą paletę znacznie bardziej intensywnych doświadczeń pozytywnych, których może zaznać w dowolnej chwili, na własne życzenie. Z kolei człowiek ma dostęp do przyjemności tylko w określonych, sprzyjających warunkach, częściowo zależnych od niego; ponadto, nieustannie narażony jest na ryzyko bólu i stresu. Oczywiście niektóre doznania mogą mieć charakter zupełnie nowy i niezwiązany ze zmysłowością, nie oznacza to jednak, że transhumaniści dążą do eliminacji zmysłowości w ogóle. Zmysły i emocje są źródłem wielu przyjemności i radości, nie ma więc potrzeby wyzbywania się ich.

### **PODSUMOWANIE. O AMBIWALENCJI RAZ JESZCZE**

Nie jest tajemnicą wśród transhumanistów, że projekt postczłowieka w pewien sposób przypomina religijne objawienia i prorocтва na temat doskonałego życia pośmiertnego (pod warunkiem zasłużenia sobie na zbawienie). W przeciwieństwie do religii, postczłowiek nie zaskarbił sobie jednak łask u żadnego bóstwa i nie musiał trzymać się zasad wyznaczonych przez boskie prawodawstwo. Raj i wymarzone życie zbudował sobie sam. Jednakże transhumanizm opisuje rozkosze przyszłego życia analogicznie do religii, odnosząc je do wyobrażeń, jakie są mu dostępne w życiu obecnym (przy tej okazji można retorycznie zapytać, czy postczłowiekowi dana będzie przyjemność oddawania się marzeniom).

Ostatecznie, cielesność wydaje się być, z jednej strony, obiektem politowania i lęku, a; z drugiej, ukrytą, niewypowiedzianą, a być może także nieuświadomioną, wartością transhumanizmu. Wartością, która jest głęboko

i nieredukowalnie ambiwalentna, skoro jednocześnie skłania do ucieczki od ciała, a z drugiej – nakłania do tego, by maksymalnie rozsmakować się w jego spotęgowanym potencjale, a zwłaszcza nowych możliwościach doświadczania i przeżywania. Można powiedzieć, że w tym sensie transhumanizm jest jak dziecko, które weszło do sklepu spożywczego i zapragnęło zjeść wszystkie słodczyce naraz, ale w taki sposób, by nie rozboleł je brzuch ani nie popsęły mu się zęby. W tych dwóch, równoczesnych i przeciwstawnych nastawieniach do ciała zawiera się tytułowa ambiwalencja. Bywa ono barierą w drodze do postępu, źródłem cierpień, od którego chce się uciec, a innym razem – punktem wyjścia dla przyszłych projektów technicznych i najlepszą inspiracją dla nowych, fantastycznych uniesień. Transhumanizm zdaje się głosić paradoksalny postulat: od cielesności należy uciec, gdyż ciało jest źródłem problemów i trosk, ale ucieczka taka prowadzi jedynie w świat nowej cielesności, która stanowi wyidealizowaną wersję wcześniejszej. Kwestią odrębnych badań pozostaje pytanie o to, jakie są źródła opisanej tu ambiwalencji i czy można ją przezwyciężyć.

#### BIBLIOGRAFIA

- A. Bergsma, *Transhumanism and the Wisdom of the Old Genes: Is Neurotechnology a Source of Future Happiness?*, *Journal of Happiness Studies*, t. 1 (3), 2000, s. 401–417.
- M. Bess, *Enhanced Human versus „Normal Human”: Elusive Definitions*, *Journal of Medicine and Philosophy*, t. 35 (6), 2010, s. 641–655.
- J. Bishop, *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, *Journal of Medicine and Philosophy*, t. 35 (6), 2010, s. 700–720.
- J. Bolter, *Człowiek Turinga*, tł. Tomasz Goban-Klas, PIW Warszawa 1990.
- N. Bostrom, *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, *The Journal of Value Inquiry*, t. 37 (4), 2004, s. 493–506.
- \_\_\_\_\_, *In Defense of Posthuman Dignity*, *Bioethics*, t. 19 (3), 2005, s. 202–214.
- \_\_\_\_\_, *The Transhumanist FAQ*, World Transhumanist Association, Oxford 2003.
- C. G. P. Grey, *Humans Need Not Apply*, 13 sierpnia 2014, plik wideo, pobrane z: <https://www.youtube.com/watch?v=7Pq-S557XQU>.
- W. Doroszewski, (red.), *Ciało*, w: *Słownik języka polskiego*, PWN, <http://sjp.pwn.pl/szukaj/ciało.html> (dostęp: 9 lutego 2017).
- G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism: Beyond the Gender Binary*, IEET White Papers 03.2008.
- D. Gelles, *Immortality 2.0*, *The Futurist*, t. 43 (1) 2009, s. 34.
- P. Hopkins, *Moral Vision for Transhumanism*, *Journal of Evolution & Technology*, t. 19 (1), 2008, s. 3–7.
- R. Ilnicki, *Bóg cyborgów*, PW UAM, Poznań 2011.
- M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, WN UAM, Poznań 2014.
- \_\_\_\_\_, *The End of Education, or What Do Trans-humanists Dream of*, *Standard Journal of Educational Research and Essay*, t. 3 (6), 2015, s. 136–138.
- R. Kurzweil, *How to Make a Mind*, *The Futurist*, t. 47 (2), 2013, s. 14.
- S. Leciejewski, *Cyfrowa Rewolucja w badaniach eksperymentalnych*, WN UAM, Poznań 2013.
- M. Young, *Bioenhancements and the Telos of Medicine*, *Medicine, Health Care and Philosophy*, t. 18 (4), 2015, s. 515–522.
- T. Ziemke, *The Embodied Self*, *Journal of Consciousness Studies*, t. 14 (7), 2007, s. 167–179.

---

\_\_\_\_\_, *What's That Thing Called Embodiment?*, w: Proceedings of the 25th Annual Conference of the Cognitive Science Society, Alterman R., Kirsh D. (red.), Mahwah 2003, s. 1134–1139.

### ***TRANSHUMANISM'S AMBIVALENT VIEW TOWARDS CORPOREITY***

#### ***ABSTRACT***

The article examines the relation between transhumanism and the notion of corporeity. The author presents six approaches to corporeity according to Tom Ziemke, including those which are favorable to the transhumanist vision of the future. Then the author examines the role of the human body in the transhumanist project of the posthuman. In the last, central section it is argued that transhumanism displays an ambivalent view towards corporeity.

**Keywords:** transhumanism, ambivalence, corporeity, organismoid embodiment, organismic embodiment.

O AUTORZE — dr, Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Szamarzewskiego 89 c, 60-568 Poznań (afiliacja).

E-mail: lorayanz@gmail.com