

Jakub Chustecki

# TRANSHUMANIZM

W stronę biopolityki ponowoczesnej



# TRANSHUMANIZM

Jakub Chustecki

# TRANSHUMANIZM

W stronę biopolityki ponowoczesnej



Recenzenci

*Janusz Golinowski*

*Jarosław Nocoń*

Redaktor prowadząca

*Małgorzata M. Przybyszewska*

Redakcja, korekta

*Kamil Dźwiniel*

Indeksy

*Jakub Chustecki, Kamil Dźwiniel*

Projekt okładki i stron tytułowych

*Anna Gogolewska*

Ilustracja na okładce

*HobbitArt/Shutterstock*

Skład i łamanie

*Beata Stelęgowska. Usługi Wydawniczo-Poligraficzne*

Publikacja dofinansowana przez Wydział Nauk Politycznych  
i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego



Wydział Nauk Politycznych  
i Studiów Międzynarodowych  
Uniwersytet Warszawski

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2024

Jakub Chustecki, ORCID 0000-0003-0323-346X

ISBN 978-83-235-6356-3 (druk)

ISBN 978-83-235-6364-8 (pdf online)

ISBN 978-83-235-6372-3 (e-pub)

ISBN 978-83-235-6380-8 (mobi)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7

e-mail: [wuw@uw.edu.pl](mailto:wuw@uw.edu.pl)

księgarnia internetowa: [www.wuw.pl](http://www.wuw.pl)

Wydanie 1, Warszawa 2024

Druk i oprawa Totem.com.pl

# Spis treści

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| Wprowadzenie .....                                                  | 7  |
| ROZDZIAŁ 1. Transhumanizm – pojęcie i klasyfikacje .....            | 15 |
| Trudności definicyjne transhumanizmu .....                          | 15 |
| Klasyczne definicje transhumanizmu .....                            | 17 |
| Próba definicji opisowej .....                                      | 19 |
| Od humanizmu do posthumanizmu .....                                 | 20 |
| Transhumanizm a posthumanizm – wzajemne relacje .....               | 22 |
| ROZDZIAŁ 2. Subsystemy transhumanizmu .....                         | 25 |
| Immortalizm – radykalne przedłużenie życia .....                    | 26 |
| Ekstropianizm – libertariańska wersja transhumanizmu .....          | 33 |
| Singularitarianizm – nadludzka inteligencja .....                   | 37 |
| Abolicjonizm bioetyczny – likwidacja trosk .....                    | 40 |
| Postgenderyzm – postpłciowy świat .....                             | 47 |
| Technogajанизm – transhumanizm ekologiczny .....                    | 52 |
| Polityczne subsystemy transhumanizmu .....                          | 55 |
| ROZDZIAŁ 3. Korzenie transhumanizmu w filozofii polityki .....      | 61 |
| Prefiguracja transhumanizmu – filozofia i religie starożytne .....  | 61 |
| Średniowieczna alchemia i filozoficzne koncepcje Rogera Bacona .... | 66 |
| Prototranshumanizm w epoce renesansu .....                          | 69 |
| Ulepszanie człowieka jako projekt oświeceniowy .....                | 74 |
| Filozofia technologiczna – transhumanizm w myśli XIX-wiecznej ....  | 79 |

|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Transhumanizm w świetle XIX-wiecznych teorii ewolucyjnych .....                                                        | 82  |
| Transhumanizm – nowa eugenika? .....                                                                                   | 84  |
| <br>ROZDZIAŁ 4. Transhumanizm a biopolityka .....                                                                      | 91  |
| Biopolityczne motywy badań nad rekonfiguracją człowieka – teorie<br>organicystyczne .....                              | 91  |
| Transhumanizm a klasyczne teorie biopolityczne .....                                                                   | 93  |
| Transhumanizm a biopolityczne „Imperium” .....                                                                         | 95  |
| Transhumanizm jako ponowoczesna forma biopolityki .....                                                                | 98  |
| <br>ROZDZIAŁ 5. Posthumanistyczny porządek biopolityczny – trans-<br>humanizm a problem (nie)równości społecznej ..... | 111 |
| Nierówność jako problem społeczny – przyczyny nierówności .....                                                        | 112 |
| Biologia molekularna i robotyka a równość szans .....                                                                  | 115 |
| Transhumanizm a problem nierównej konkurencji .....                                                                    | 118 |
| Stosunki władzy-wiedzy i nowe hierarchie społeczne .....                                                               | 121 |
| <br>ROZDZIAŁ 6. Posthumanistyczny porządek biopolityczny – trans-<br>humanizm a problem wolności i autonomii .....     | 127 |
| Transhumanizm i problem „projektowania” dzieci .....                                                                   | 128 |
| Biopolityka i zjawisko „wtórnej deautonomizacji” .....                                                                 | 133 |
| Biopolityczne metody kontroli świadomości .....                                                                        | 135 |
| Klonowanie ludzi jako projekt biopolityczny .....                                                                      | 139 |
| <br>Epilog .....                                                                                                       | 143 |
| Podsumowanie .....                                                                                                     | 147 |
| Bibliografia .....                                                                                                     | 151 |
| Indeks rzeczowy .....                                                                                                  | 163 |
| Indeks nazwisk .....                                                                                                   | 165 |

# Wprowadzenie

W 1957 roku angielski biolog ewolucyjny Julian Huxley opublikował esej *New Bottles for New Wine*, który stanowił kamień węgielny rozwoju współczesnej myśli transhumanistycznej. Huxley poszukiwał sposobów na poprawę jakości życia zarówno poszczególnych jednostek, jak i całych społeczeństw. Wedle jego założeń transhumanizm był szansą na całkowitą zmianę środowiska społecznego, a także na przyspieszenie duchowego i intelektualnego rozwoju ludzi<sup>1</sup>. Motywacją angielskiego biologa do podjęcia rozważań na ten temat było przede wszystkim jego zainteresowanie rozwojem ówczesnych strategii eugenicznych. Uważał, że konieczna jest ingerencja państw w celu usunięcia niepożądanych wariantów z puli genetycznej człowieka. W kontrze do praktyk eugeniki negatywnej, która opierała się na ograniczaniu rozrodu osób o „gorszych” i niepożądanych przez władze cechach, Huxley postulował zupełnie inny model eugeniki – poprawę warunków i standardów życia najuboższych oraz wyrównywanie szans w dostępie do edukacji<sup>2</sup>. Transhumanizm jawił się w tym kontekście jako kolejny krok ku zrównaniu perspektyw i możliwości, jakie stoją przed ludźmi. Zamiast sterylizacji najsłabszych możliwa byłaby poprawa ich cech wrodzonych, aby następnie – przekazując

---

<sup>1</sup> R. Ranisch, S.L. Sorgner, *Introducing Post- and Transhumanism*, [w:] R. Ranisch, S.L. Sorgner (red.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang, New York 2014.

<sup>2</sup> Zob. J. Huxley, *Man in the Modern World*, Chatto & Windus, London 1947.

geny w procesie dziedziczenia – poprawiali oni, a nie osłabiali pulę genetyczną społeczeństwa.

W latach 60. XX wieku futurysta Fereidoun M. Esfandiary przeddefiniował pojęcie transhumanizmu, odrzucając społeczno-polityczne motywy Huxleya i nadając mu charakter moralno-etyczny. Od tego czasu idea ta zaczęła rozwijać się w zupełnie innym kierunku. Głównym bodźcem rozkwitu tego nurtu intelektualnego było poszukiwanie możliwości przekroczenia biologicznych barier: przewyższenia śmierci, poprawy zdolności kognitywnych, przeprowadzenia transferu świadomości czy uzyskania ponadludzkiej siły. Transhumanizm od tego momentu nie miał na celu usprawnienia naturalnego procesu ewolucji, tylko uzyskanie transludzkiej bądź postludzkiej kondycji. Takie ujęcie problemu przez Esfandiary'ego i wielu współczesnych transhumanistów spowodowało, że nurt ten jako przedmiot refleksji naukowej stał się przede wszystkim domeną etyków, teologów, filozofów oraz – co oczywiste – biologów czy genetyków. Położenie tak silnego nacisku na poszukiwanie technologicznych możliwości transcendencji sprawiło, że debata na temat transhumanizmu wśród przedstawicieli nauk politycznych ma charakter marginalny.

W literaturze naukowej ostatnich lat transhumanizm był analizowany z dwóch zasadniczych perspektyw. Jedna z nich – przyrodnicza – syntetyzowała wiedzę z zakresu genetyki, biotechnologii, nanotechnologii czy robotyki, która pozwoliłaby na implementację rozwiązań transhumanistycznych w praktyce. Druga – społeczno-humanistyczna – koncentrowała się głównie na etycznym wymiarze transhumanizmu i wynikającym zeń problemie godności ludzkiej. Sporadyczne analizy politologiczne skupiały się natomiast bezpośrednio na zagadnieniach legislacyjnych, pomijając tym samym znaczenie biopolityki czy mikrowładzy. W XXI wieku, czyli w epoce niezwykle dynamicznego rozwoju technologicznego, transhumanizm jest jednak tą ideą, która może okazać się jednym z najpoważniejszych wyzwań społeczno-politycznych. Bardzo istotne staje się więc, aby przedstawiciele nauk społecznych i humanistycznych pochyłali się nad tą tematyką i analizowali jej potencjalne konsekwencje z różnych perspektyw. Dla cało-

ściowej analizy skutków rozwoju transhumanizmu, i w konsekwencji ukonstytuowania się posthumanistycznego porządku, konieczna byłaby synteza wyników badań filozofów, politologów, kulturoznawców, ekonomistów, etyków czy teologów, ponieważ każda z dyscyplin zwraca uwagę na inne aspekty rzeczywistości, które mogą zostać całkowicie przedefiniowane z powodu dynamicznego postępu technologicznego.

Przyjęta w tej publikacji perspektywa biopolityczna pozwala na uzupełnienie pewnej niszy w społecznych badaniach nad transhumanizmem. Dzięki obserwacjom poczynionym w XX wieku przez Michela Foucaulta zaczęliśmy bowiem dostrzegać to, co dotychczas pozostawało niedostrzegalne. Biopolityka opisywana przez filozofa pokazywała zupełnie inny model władzy – władzy konstruowanej na podstawie niejawnych, niepisanych systemów norm i preskrypcji, władzy, która kontroluje ludzi, determinuje ich decyzje i wybory oraz kształtuje ich życie, działając w sposób niesformalizowany, wreszcie władzy, która jest zakodowana w ludzkiej świadomości i pozwala tę świadomość skutecznie kształtować. Sprzężenie pomiędzy nowoczesnymi technologiami a biopolityką może pokazać inną, nieznaną dotąd perspektywę i zwrócić uwagę na zagrożenia dotychczas niewskazywane. Biowładza, która zdaniem Foucaulta starała się ukształtować człowieka „pożytecznego”, aby efektywnie nim „administrować”, dzięki rozwojowi nowoczesnych technologii zyskała bowiem zupełnie nowe narzędzia. Obok oddziaływań kulturowych, społecznych czy ekonomicznych biopolityka ponowoczesna może korzystać z odkryć w dziedzinie biotechnologii, nanotechnologii, genetyki czy robotyki. Poszerzenie wachlarza narzędzi pozwala na skuteczniejsze zarządzanie człowiekiem, a kreowanie duszy może zostać uzupełnione kreowaniem genomu.

Spojrzenie na transhumanizm z perspektywy biopolitycznej, a zatem z uwzględnieniem technik stosowanych zarówno przez tzw. biowładzę nowoczesną, jak i ponowoczesną, pozwala dostrzec wiele zagrożeń oraz szans, jakie niesie za sobą dynamiczny rozwój technologii. Badanie tytułowego problemu, oprócz wypełnienia niszy, jest

więc również niezwykle istotne poznawczo. Biopolityka nowoczesna oraz ponowoczesna mogą nie tylko stanowić podstawę do ukonstytuowania się posthumanistycznego porządku politycznego, lecz także w znacznym stopniu go kształtować. W wymiarze aksjologicznym, obok szeroko komentowanej w literaturze naukowej godności, perspektywa biopolityczna pozwala nam zauważyć potencjalne przemiany w zakresie równości czy autonomii i wolności człowieka. Wykorzystanie nowoczesnych technologii w celu poprawy indywidualnych możliwości fizycznych i intelektualnych może okazać się działaniem prorównościowym, ale też antyrównościowym. Modyfikacje mogą zostać spożytkowane i do tzw. wyrównywania szans, i do uzyskania przewagi przez posiadaczy wiedzy oraz kapitału – prowadzić do poważnego zwiększenia społecznego dystansu. Analogicznie transhumanizm może służyć zwiększaniu zakresu ludzkiej wolności lub ograniczaniu autonomii człowieka i zacieśnianiu kontroli nad nim. Analiza sprzężenia pomiędzy biopolityką a transhumanizmem pozwala dostrzec owe zagrożenia, a co za tym idzie – skutecznie kreować politykę wdrażania technologii transhumanistycznych.

Celem prezentowanego opracowania jest analiza procesu transformacji biopolityki nowoczesnej w jej współczesną molekularno-transhumanistyczną formę oraz wskazanie potencjalnych tego skutków. Została przyjęta hipoteza, że transhumanizm będzie coraz powszechniejszą metodą oddziaływania zarówno biopolityki nowoczesnej, jak i ponowoczesnej, a zatem, że może stać się jednym z głównych obszarów wpływu biowładzy. Podstawowym problemem badawczym jest pytanie o potencjalne konsekwencje owego procesu: jakie zmiany natury aksjologicznej oraz społeczno-politycznej przyniesie dynamiczny rozwój technologii transhumanistycznych i ewolucja klasycznej biopolityki w tzw. biopolitykę ponowoczesną? Aby osiągnąć założone cele badawcze, zostały postawione pytania o to, czym jest transhumanizm i jakie są jego podstawowe subsystemy, jaki jest jego związek z eugeniką, jak będzie wyglądał posthumanistyczny porządek oraz jak będzie przebiegał proces transformacji biopolityki nowoczesnej w jej ponowoczesny wariant. Możliwości modyfikacji

transhumanistycznych, a zatem także oddziaływań biopolitycznych z nimi powiązanych zwiększają się wprost proporcjonalnie do prędkości rozwoju biotechnologii, nanotechnologii, medycyny czy robotyki. To z kolei oznacza, że w czasach niezwykle dynamicznego rozwoju tych dziedzin problem biopolityki i transhumanizmu będzie bardzo realnym wyzwaniem.

Książka została podzielona na sześć rozdziałów. Pierwsze cztery strukturyzują wiedzę z zakresu transhumanizmu i biopolityki, dwa ostatnie omawiają potencjalne społeczno-polityczne konsekwencje sprzężenia pomiędzy biopolityką a transhumanizmem. Pierwszy rozdział został poświęcony zagadnieniom definicyjnym, bowiem przede wszystkim należało ustalić, co jest przedmiotem badania. Omówiono – wynikające z różnorodnych uwarunkowań społecznych i kulturowych – trudności definicyjne transhumanizmu, a następnie przedstawiono najważniejsze definicje tego pojęcia przywoływane w literaturze naukowej. Z uwagi na ich fragmentaryczny bądź nakierowany ideologicznie charakter została też podjęta próba stworzenia nowej, możliwie zobiektywizowanej i szerokiej definicji transhumanizmu, którą wykorzystano w dalszej części pracy. Wskazane zostały także różnice definicyjne między transhumanizmem a posthumanizmem.

Ponieważ jednak transhumanizm zarówno jako nurt filozoficzny, jak i ruch społeczny jest niezwykle zróżnicowany, rozdział drugi poświęcono wskazaniu jego subsystemów – każdy z nich formułuje inne cele i inne propozycje ich realizacji. Omówione zostały podstawowe założenia immortalizmu, ekstropianizmu, singularitariizmu, abolicjonizmu bioetycznego, postgenderyzmu oraz technogajizmu. Oprócz tego przedstawiono rozmaite polityczne subsystemy transhumanizmu, gdyż transhumaniści będący zwolennikami podobnych rozwiązań mogą różnić się co do sposobów ich realizacji. W środowiskach transhumanistycznych od wielu lat obecna jest debata o roli państwa we wdrażaniu technologii transhumanistycznych oraz na temat społecznych przemian, jakie powinny zostać osiągnięte dzięki nowoczesnym technologiom.

W rozdziale trzecim zostało pokazane, że podstawowe założenia i postulaty transhumanistów mają charakter ahistoryczny, wszak poszukiwanie nieśmiertelności, a także próby ulepszania jednostek bądź całych społeczeństw były przedmiotem zainteresowania ludzi od zarania dziejów. Transhumanizm nie jest więc *de facto* nową ideą, a raczej oferuje przeniesienie starożytnych czy oświeceniowych teorii na grunt politycznej *praxis* dzięki odkryciom z dziedziny genetyki, biotechnologii czy medycyny. Aby ukazać rozwój myśli prototranshumanistycznej na przestrzeni dziejów, przywołano poglądy filozofów z różnych epok, a także liczne mity czy wierzenia. Oprócz tego został tu omówiony związek pomiędzy ideami transhumanistycznymi a teoriami ewolucyjnymi czy eugeniką.

W dalszej części pracy przedstawiono schemat rozwoju biopolityki i potencjał, jakim dysponuje biowładza w zakresie kreowania modelu implementacji technologii transhumanistycznych. Punktem wyjścia były rozmaite teorie organicystyczne, które możemy traktować jako swoistą determinantę XX-wiecznych praktyk eugenicznych, których rozszerzeniem może być z kolei transhumanizm. Następnie m.in. na podstawie prac Michela Foucaulta pokazano, jaki potencjał oddziaływania ma klasyczna biowładza (nowoczesna). W kontekście transhumanizmu jest to o tyle istotne, że spojrzenie na problem wdrażania nowoczesnych technologii przez pryzmat oddziaływań mikropolitycznych pozwala na zbudowanie precyzyjnej linii interpretacyjnej dla omawianych zjawisk. W rozdziale czwartym zostało także wyartykułowane pojęcie biopolityki ponowoczesnej, a zatem takiej, która uzupełnia tradycyjne schematy funkcjonowania biowładzy o technologiczne narzędzia, intensyfikując w ten sposób mechanizmy oddziaływania.

Rozdziały piąty i szósty poświęcono analizie skutków współzależności transhumanizmu i biopolityki, w odniesieniu do dwóch podstawowych obszarów: równości oraz wolności i autonomii. W kontekście równości zostały przedstawione potencjalne konsekwencje transhumanizmu zarówno dla tzw. równości szans, jak i dla całkowitej egalitaryzacji systemów społeczno-politycznych. Co trzeba pod-

kreślić, etyczno-moralna ocena imperatywów aksjologicznych, np. równości, pozostaje nierozstrzygnięta tak wśród badaczy z zakresu nauk społecznych, jak też bezpośrednich aktorów życia społeczno-politycznego. Toteż opisanych w rozdziale piątym antyegalitarnych tendencji ruchów transhumanistycznych nie należy traktować jako kategorii pejoratywnych. Potencjalne przemiany mogą być bowiem uzasadnione dla osób o liberalnym bądź libertariańskim światopoglądzie, a jednocześnie niepokoić osoby o wrażliwości lewicowej. Oczywiście transhumanizm wdrażany odpowiednio może dekonstruować różnice społeczne, choćby przez eliminację pewnych chorób bądź niepełnosprawności, jednakże analiza oddziaływań biopolitycznych i mikropolitycznych prowadzi raczej do konstatacji, że ma on charakter antyegalitarny. Kwestia zależności między transhumanizmem a równością społeczną jest w ostatnich latach przedmiotem wielu debat toczonych przez technoentuzjastów i biokonserwatyistów. Kontekst ów i stosowane przez przedstawicieli obu nurtów argumenty także zostały omówione z perspektywy biopolitycznej.

Zagadnienie wolności i autonomii poruszone w rozdziale szóstym jest tematem stosunkowo często podnoszonym w debatach dotyczących rozwoju transhumanizmu. Wielu autorów porusza jednak ów problem z perspektywy etycznej bądź prawnej – ci zaś, którzy patrzą nań z pozycji filozoficzno-politologicznej zwykle koncentrują się na tematyce autonomii dzieci. Ujęcie tego problemu z perspektywy biopolitycznej pozwala znacznie poszerzyć pole badawcze. Techniki nowoczesnej biowładzy i metody ponowoczesnej kontroli świadomości umożliwiają kształtowanie indywidualnych wyborów, pozwalają na ograniczenie autonomii rodziców. Powstaje w ten sposób nieznaný dotychczas mechanizm wtórnej deautonomizacji – struktura decyzyjna przyjmuje postać hierarchicznie ustrukturyzowaną, gdzie władza przez kontrolę i bezpośredni wpływ na decyzję rodzica ogranicza wolność oraz autonomię zarówno jego, jak i jego potomstwa. Kwestia autonomii została przedstawiona w tym rozdziale na przykładzie oddziaływań z zakresu humano-genetyki i przekształceń kognitywnych czy ulepszeń farmakologicznych.

Ponieważ jednak problematyka równości i autonomii nie wyczerpuje katalogu zagadnień, które mogą podlegać całkowitej redefinicji za sprawą dynamicznego rozwoju technologii transhumanistycznych, w epilogu nakreślono obszary dalszych badań i refleksji w tym zakresie: kwestia bezpieczeństwa, problem religii i kultów oraz niezwykle ważny z perspektywy politologicznej wątek dotyczący podmiotowości politycznej i potencjalnych przemian ustroju demokratycznego.

W publikacji została wykorzystana przede wszystkim literatura naukowa skupiająca się na transhumanizmie oraz biopolityce. Szczególnie istotna okazała się książka *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji* Michała Klichowskiego, która znakomicie porządkuje informacje o transhumanizmie. Dla analizy transformacji biopolitycznej bardzo ważne były prace Michela Foucaulta oraz *Biopolityka* Thomasa Lemkego. Warto też wspomnieć o książkach *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej* Michaela Sandela oraz *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* Francisa Fukuyamy, ponieważ wskazują one na wiele potencjalnych społeczno-politycznych konsekwencji transhumanizmu. Oprócz prac filozoficznych i politologicznych wykorzystano także literaturę z zakresu genetyki czy medycyny.

Publikacja ma charakter refleksji normatywnej, wykorzystującej rozmaite, transdyscyplinarne pojęcia i kategorie w celu rekonstrukcji oraz interpretacji omawianych zjawisk. Synteza różnych stanowisk umożliwiła naszkicowanie pola badawczego i wyartykułowanie poszczególnych pojęć o kluczowym dla pracy znaczeniu. Dzięki rekapitulacji kategorii analitycznych takich jak biopolityka możliwe było zaś zsyntetyzowanie wiedzy, a co za tym idzie – logiczne wyprowadzenie twierdzeń i sądów dotyczących potencjalnych konsekwencji rozwoju transhumanizmu z perspektywy społeczno-politycznej. Założenia ideowe reprezentowane przez technoentuzjastów i biokonserwatystów zostały więc zestawione z podstawowymi aksjomatami biopolityki, co pozwoliło nakreślić linię interpretacyjną dla analizowanych zagadnień.

## ROZDZIAŁ 1

# Transhumanizm – pojęcie i klasyfikacje

### Trudności definicyjne transhumanizmu

Transhumanizm jest pojęciem niezwykle złożonym i interdyscyplinarnym. Używają go zarówno przedstawiciele nauk społeczno-humanistycznych, jak i reprezentanci nauk ścisłych, ze szczególnym uwzględnieniem badaczy w dziedzinie biotechnologii, nanotechnologii oraz medycyny. Nie powinno więc dziwić, że pojęcie to ma charakter rizomatyczny<sup>3</sup> i nieustrukturyzowany. Owa rizomatyczność i interdyscyplinarność jest pierwszą trudnością w wypracowaniu spójnej, jednoznacznej definicji. Podejście ściśle zakłada bowiem ujęcie zagadnienia przez *praxis*, a zatem widzialne formy zastosowania nowoczesnych technologii do przekraczania barier biologicznych. Przykładami mogą być soczewki kontaktowe, aparaty słuchowe, protezy czy środki antydepresyjne<sup>4</sup>. Wszystkie one spełniają kryterium wykorzystania nowych technologii dla udoskonalenia człowieka oraz jego możliwości poznawczych. Nurt badań humanistyczno-

---

<sup>3</sup> Termin „rizomatyczny” wywodzi się z teorii krytycznej i oznacza skomplikowaną, nieustrukturyzowaną figurę, której system korzeni przypomina kłącze. Do teorii krytycznej wprowadzili go Gilles Deleuze i Félix Guattari. Zob. M. Mikołajczyk, *Niektóre pojęcia i słowa klucze teorii krytycznej*, „Teoria Polityki” 2018, nr 2, s. 77.

<sup>4</sup> J. Łepkowski, „Transhumanizm – nowa religia?”, praca magisterska przygotowana na UW pod kierunkiem M. Prejsa, Warszawa 2018, s. 9.

-społecznych kładzie natomiast większy nacisk na refleksje o przyszłości modyfikacji biotechnologicznych oraz ich szerokim zastosowaniu w kulturze, społeczeństwie i polityce.

Kolejny problem definicyjny wynika z faktu, że transhumanizm jest pojęciem stosunkowo nowym i niezrozumiałym. To zaś sprawia, że wywołuje skrajne emocje oraz rodzi wiele teorii spiskowych. Na portalach internetowych możemy znaleźć informacje, że transhumaniści to „globalni eugenicy” mający na celu zatruwanie ludzi, czy też rozmaite teorie dotyczące zamiarów wprowadzenia ery postludzkiej przez pandemię COVID-19<sup>(5)</sup>. Temat transhumanizmu bardzo często łączy się także z popularną wśród przedstawicieli spiskowych teorii agendą New World Order<sup>6</sup>. To wszystko sprawia, że badania nad zagadnieniem transhumanizmu spotykają się ze społeczną krytyką i dużą nieufnością.

Odrzucając jednak ideologiczną niechęć i posługując się elementami wspólnymi, spajającymi różnorodne koncepcje i dziedziny badawcze, możemy stwierdzić, że celem transhumanizmu z pewnością jest modyfikowanie człowieka za pomocą nowoczesnych technologii. Możemy także śmiało orzec, że „transhumanizm” oznacza zarówno prąd filozoficzny, który redefiniuje pojęcie natury oraz porządku naturalnego, jak i ruch społeczno-polityczny z konkretnymi celami i postulatami. Najpełniejszą i najbardziej uniwersalną definicję prezentuje *Encyclopedia Britannica*, łącząc w sobie oba te elementy:

Transhumanizm, ruch społeczny i filozoficzny poświęcony promowaniu badań i rozwoju nowoczesnych technologii ulepszających człowieka. Takie technologie miałyby rozszerzać lub zwiększać ludzką percepcję zmysłową, zdolności emocjonalne lub poznawcze, a także radykalnie poprawiać zdrowie człowieka i wydłużać jego życie. Tego rodzaju modyfikacje wynikające

---

<sup>5</sup> A. Lantian, M. Rose, *Conspiracy Belief and Transhumanism*, artykuł w trakcie recenzji, <https://psyarxiv.com/pt8j7/download?format=pdf>, dostęp: 24.05.2022 r.

<sup>6</sup> Teoria NWO (Nowy Porządek Świata) zakłada utworzenie autorytarnego rządu światowego przez nieznaną, globalną elitę władzy. Jednym z elementów kontroli nad człowiekiem, który miałby być przez nich stosowany, jest właśnie transhumanizm.

z zastosowania technologii biologicznych lub fizycznych byłyby mniej lub bardziej trwale i zintegrowane z ludzkim ciałem<sup>7</sup>.

Warto jednak przytoczyć również nieco inną definicję z tzw. *Transhumanist FAQ*, gdzie publikowane i aktualizowane są odpowiedzi na podstawowe pytania związane z tytułowym pojęciem:

Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości, który opiera się na założeniu, że gatunek ludzki w swojej obecnej formie nie reprezentuje końca naszego rozwoju, ale raczej stosunkowo wczesną fazę<sup>8</sup>.

Wykładnia stosowana przez członków stowarzyszenia Humanity+ wydającego *Transhumanist FAQ* opiera się przede wszystkim na fundamencie filozoficznym (intelektualnym). Transhumanizm w ich rozumieniu nie jest praktycznym projektem politycznym, tylko pewnego rodzaju ideologicznym fantazmatem. Prezentowana przez Humanity+ definicja ma przez to niezwykle wąski charakter i nie oddaje szerokiego zakresu denotacyjnego, jaki ma pojęcie transhumanizmu.

## Klasyczne definicje transhumanizmu

Aby możliwie precyzyjnie wyartykułować pojęcie transhumanizmu, należy prześledzić jego historyczną genezę oraz ewolucję. Nick Bostrom w artykule *A History of Transhumanist Thought*<sup>9</sup> sięga aż do starożytnych korzeni tego zjawiska. Powołując się m.in. na *Epos*

---

<sup>7</sup> *Transhumanism*, [w:] Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/transhumanism>, dostęp: 8.01.2022 r. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie cytatów pochodzi ode mnie.

<sup>8</sup> *Transhumanist FAQ*, Humanity+, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>, dostęp: 8.01.2022 r.

<sup>9</sup> N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution & Technology” 2005, t. 14, nr 1.

o *Gilgameszu*<sup>10</sup> czy mit o Prometeuszu, wskazuje, że ludzie od zawsze zastanawiali się, jak przekroczyć granice biologiczne. Przypomina też, że na przestrzeni wieków pracowano nad różnymi rozwiązaniami (np. alchemia) mającymi na celu zapewnić człowiekowi lepsze i dłuższe życie bądź nawet nieśmiertelność<sup>11</sup>.

Sięgając jednak do bardziej współczesnych idei ulepszania człowieka, warto wspomnieć o Julianie Huxleyu, który jest uważany za intelektualnego prekursora transhumanizmu<sup>12</sup>. Ów angielski biolog użył tego terminu po raz pierwszy w eseju z 1957 roku. Charakterystyczne dla jego rozumienia transhumanizmu było bezpośrednie wiązanie go z eugeniką. Huxley sądził bowiem, że niższe warstwy społeczne są biologicznie gorsze, a transhumanizm jest ideą, która może poprawić „pulę genetyczną” społeczeństwa<sup>13</sup>. Ponadto autor w swoim eseju ogłosił człowieka „dyrektorem zarządzającym największego przedsiębiorstwa ze wszystkich – ewolucji”<sup>14</sup>, tym samym torując drogę przyszłym transhumanistom chcącym przekraczać granice biologii.

Od momentu publikacji eseju Huxleya koncepcje transhumanistyczne coraz częściej są łączone z posthumanistycznym porządkiem. Z tego względu za definicję transhumanizmu w jego współczesnym rozumieniu przyjmuje się najczęściej tę pochodzącą z eseju Maxa More’a *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*<sup>15</sup>:

Transhumanizm jest gałęzią filozofii, która stara się skierować nas w stronę kondycji postludzkiej. Transhumanizm przejmuje wiele momentów huma-

---

<sup>10</sup> *Epos o Gilgameszu* to sumeryjskie opowiadanie z ok. 1700 roku p.n.e. Nick Bostrom doszukuje się w nim idei nieśmiertelności, czyli głównego postulatu nurtu immortalistycznego (zostanie on opisany szerzej w dalszej części pracy). Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> G. Wolbring, *Why NBIC? Why Human Performance Enhancement?*, „European Journal of Social Sciences” 2008, t. 21, nr 1, s. 31.

<sup>13</sup> Zob. J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957.

<sup>14</sup> M. Soniewicka, *Transhumanizm. Kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 2015, t. 6, nr 1, s. 38.

<sup>15</sup> K. Szymański, *Transhumanizm*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 134.

nizmu: szacunek dla rozumu oraz nauki, nacisk na postęp oraz nastawienie na człowieczeństwo (transludzi), a nie na nadprzyrodzoną wiarę w przyszłe życie. Postuluje wykorzystywanie nauki oraz technologii – głównie neurobiologii, biotechnologii i nanotechnologii – w celu przezwyciężenia ludzkich ograniczeń oraz polepszenia kondycji ludzkiej<sup>16</sup>.

Propozycja More'a – podobnie jak przedstawiona wyżej definicja sporządzona przez organizację Humanity+ – ma jednak charakter jednoznacznie pozytywny. Posługiwanie się więc tą formułą sprawia, że irracjonalne byłoby pisanie o zagrożeniach, jakie niesie za sobą transhumanizm. Aby jak najobiektywniej opisać jego polityczne konsekwencje, należy przyjąć definicję, która nie zawiera w sobie oceny całego zjawiska.

## Próba definicji opisowej

Próba stworzenia definicji, która w całkowicie zobiektywizowany sposób oddałaby wszystkie istotne elementy transhumanizmu, byłaby niezwykle trudnym zadaniem. Z tego powodu definicja utworzona na potrzeby tej pracy koncentruje się na społeczno-politycznych aspektach transhumanizmu i nie zawiera w sobie oceny, która z góry pozwalałaby skategoryzować to zjawisko jako pozytywne bądź negatywne. Na podstawie syntezy różnych prób scharakteryzowania pojęcia transhumanizmu proponuję poniższą definicję.

Transhumanizm oznacza nurt badawczy, który zajmuje się konsekwencjami zastosowania nowych technologii dla modyfikowania człowieka. Jego przedstawiciele, obserwując przemiany zachodzące w dziedzinie biotechnologii, nanotechnologii, neurobiologii czy medycyny, badają, jakie mogą mieć one zastosowanie oraz śledzą ich konsekwencje zarówno dla podmiotów indywidualnych, jak i dla całego społeczeństwa. Transhumanizm oznacza także ruch społeczno-

---

<sup>16</sup> M. More, *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy” 1990, nr 6, s. 6–12.

-polityczny, który promuje rozwiązania zmierzające do rozwoju i upowszechnienia tych badań.

## Od humanizmu do posthumanizmu

Posthumanizm jest pojęciem, które niekoniecznie musi być związane z transhumanizmem. Monika Bakke, definiując posthumanizm, wskazała jego dwa podstawowe nurty: posthumanizm krytyczny, wyrażający nieufność wobec zbyt entuzjastycznych postaw protechnologicznych i jednoznacznie krytykujący postawę antropocentryczną<sup>17</sup>, oraz transhumanizm, który postuluje przeprowadzenie technorewolucji ku postczłowiekowi<sup>18</sup>.

Pojęcie posthumanizmu zostało użyte po raz pierwszy przez Ihaba Hassana w 1977 roku. W swoim wykładzie *Prometheus as Performer. Toward a Posthumanist Culture?* zauważył on, że obserwujemy koniec humanizmu, ponieważ model antropocentryczny, a zatem taki, który człowieka stawia w centrum świata natury, dobiega końca<sup>19</sup>. Zdaniem Elaine L. Graham ów kryzys jest związany z zacieraniem się granic pomiędzy człowiekiem a naturą oraz człowiekiem a technologią, co w konsekwencji prowadzi do upadku wyjątkowości ludzi jako gatunku<sup>20</sup>. Model antropocentryczny został jednak odrzucony już nieco wcześniej, za sprawą Edwarda Wilsona, który stworzył pojęcie socjobiologii<sup>21</sup>. Autor ten analizował człowieka jako jeden

<sup>17</sup> M. Bakke, *Posthumanizm. Człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] J. Sokolski (red.), *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, Neriton, Warszawa 2010, s. 338.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Zob. I. Hassan, *Prometheus as Performer. Toward a Posthumanist Culture?*, „Georgia Review” 1977, t. 31, nr 4.

<sup>20</sup> E.L. Graham, *Representations of the Post/Human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 2002, s. 11.

<sup>21</sup> Za datę powstania socjobiologii uznaje się rok 1975, kiedy to została opublikowana praca Edwarda Wilsona *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

z wielu gatunków. Prowadził m.in. badania na owadach (mrówkach, osach, pszczołach, termitach) i obserwował, w jaki sposób tworzą one grupy społeczne i przystosowują się do otoczenia. Wilson tym samym zaprzeczył podstawowym tezom humanizmu, który człowieka uznaje za wyjątkowy gatunek i sytuuje go w centrum świata. Niektórzy badacze posthumanizmu zwracają jednak uwagę, że o ile humanizm koncentrował się na pytaniu, jak traktować człowieka<sup>22</sup>, o tyle posthumanizm stwierdza: „ludzkość to nie tylko ludzie”<sup>23</sup>. W tym sensie posthumanizm stanowiłby płynną kontynuację humanizmu, włączając inne byty jedynie do obszaru jego zainteresowań. Należy zadać sobie jednak pytanie: czy odrzucając antropocentryzm, humanizm dalej nim pozostaje? Neil Badmington konstatował, że posthumanizm, mimo iż uważa humanistyczną wizję świata za nieaktualną, to nie postuluje odrzucenia całego jej dziedzictwa, a raczej jej aktualizację<sup>24</sup>. Przyjęcie więc założenia, że posthumanizm „przepracowuje humanistyczną wizję człowieka”<sup>25</sup> i jest pewną kontynuacją idei humanistycznych, wymaga zmiany definicji człowieka.

Nancy K. Hayles w swojej książce *How We Became Posthuman* przedstawiła cztery założenia składające się na posthumanistyczne rozumienie człowieka<sup>26</sup>. Według niej (post)człowiek jest redukowany do umysłu jako nośnika informacji – przy czym ów umysł nie musi mieć swojej „materialnej konkretyzacji”<sup>27</sup>, a zatem nie musi wiązać

---

<sup>22</sup> M. Hoły-Łuczaj, *Posthumanizm. Między metafizyką a etyką*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 1 (11), s. 46–47.

<sup>23</sup> S. Herbrechter, *Posthumanism. A Critical Analysis*, Bloomsbury Publishing, London–New York 2013, s. 3, 34.

<sup>24</sup> N. Badmington, *Cultural Studies and the Posthumanities*, [w:] G. Hall, C. Birchall (red.), *New Cultural Studies. Adventures in Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, s. 263.

<sup>25</sup> Zob. A. Krupa, *Filozoficzna koncepcja człowieka na gruncie posthumanizmu*, „Analiza i Egzystencja” 2021, nr 56, s. 77–80.

<sup>26</sup> Zob. N.K. Hayles, *How We Became Posthuman*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

<sup>27</sup> Eadem, *W stronę ucieleśnionej wirtualności*, tłum. J. Matyja, „Sztuka i Filozofia” 2012, nr 41, s. 129.

się z komponentem biologicznym. Zdaniem Hayles owo ciało może zostać zastąpione przez protezę, która nie zaburzy procesów mentalnych. Postczłowiek ma także możliwość połączenia i współdziałania z inteligentnymi maszynami, ponieważ to świadomość, a nie biologiczne komponenty, jest traktowana jako siedlisko ludzkiej tożsamości<sup>28</sup>. Jeżeli więc przyjąć, że dla idei humanistycznych kluczowa pozostaje ludzka tożsamość, to zgodnie z teorią Hayles posthumanizm można by uznać za zaktualizowaną wersję humanizmu.

## Transhumanizm a posthumanizm – wzajemne relacje

Podjmując refleksję nad politycznymi konsekwencjami transhumanizmu, należy wskazać jego korelację z posthumanizmem. Z pewnością oba te terminy można powiązać z twierdzeniem, że współczesne możliwości ludzkiego organizmu stanowią jedynie pewien etap ewolucji<sup>29</sup>. Podstawowa różnica wynika jednak z tego, że transhumanizm to etap przejściowy, między człowiekiem a bytem całkowicie postludzkim<sup>30</sup>. Transczłowiek oznacza bowiem cyborga przejściowego, istotę znajdującą się pomiędzy światem biologicznym a postbiologicznym. Postczłowiek oznacza natomiast istotę, która zostanie całkowicie odłączona od gatunku *homo sapiens*, stając się bytem nieludzkim<sup>31</sup>.

W dalszej części książki podjęta zostanie próba analizy zjawiska transhumanizmu w perspektywie biopolitycznej. Posthumanizm jako potencjalna konsekwencja transhumanistycznej rewolucji zostanie przedstawiony jedynie jako skutek nadchodzącej rewolucji

---

<sup>28</sup> A. Krupa, *Filozoficzna koncepcja człowieka*, s. 79.

<sup>29</sup> P. Filarska, *Zmiany rozumienia pojęcia podmiotu i przedmiotu w ujęciu posthumanizmu, transhumanizmu oraz filozofii zorientowanej na przedmiot*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne” 2018, nr 21 (2), s. 13.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 110–111.

technologicznej oraz przemian politycznych bezpośrednio z nią powiązanych. Pojęcia te są bowiem niekiedy używane także jako kategorie przeciwstawne<sup>32</sup> (m.in. ze względu na antropocentryczny charakter transhumanizmu)<sup>33</sup>, stąd nie mogą ani stanowić przedmiotu wspólnej analizy, ani być stosowane zamiennie.

---

<sup>32</sup> M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015, s. 12.

<sup>33</sup> Wyjątkiem jest subsystem zwany technogajaniem – jako jedyny reprezentuje on postawę antyantropocentryczną.

# Subsystemy transhumanizmu

Transhumanizm jako nurt filozoficzny jest mocno zróżnicowany. Chcąc ukazać złożoność zagadnienia, należy wskazać, jakie najważniejsze stanowiska i postulaty pojawiają się wśród jego przedstawicieli. Pisząc o politycznym tudzież biopolitycznym wymiarze transhumanizmu, niezwykle istotne jest nakreślenie podstawowych nurtów, bowiem implementacja każdego z nich będzie wiązać się z zupełnie innymi skutkami społeczno-politycznymi. Teoretycy transhumanizmu formułują niekiedy całkowicie rozbieżne cele i tym samym widzą inne metody ich realizacji.

Michał Klichowski w książce *Narodziny cyborgizacji* wyróżnił pięć elementarnych subsystemów transhumanizmu: immortalizm, ekstropianizm, singularitarianizm, abolicjonizm bioetyczny oraz postgenderyzm<sup>34</sup>. Wraz z postępem technologicznym oraz z rozwojem filozofii transhumanistycznej ta lista będzie stawać się jednak coraz mniej całościowa i wyczerpująca. Wśród najważniejszych i politycznie najistotniejszych subsystemów – obok już wymienionych – należy wskazać także wąski subsystem zwany technogajanizmem (transhumanizmem ekologicznym). Włączenie go do katalogu transhumanistycznych subsystemów może wydawać się kontrowersyjne, ponieważ w odróżnieniu od pozostałych odrzuca antropocentryczny model świata. Jednakże technogajanizm spełnia podstawowe,

---

<sup>34</sup> Zob. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*.

wskazane w pierwszym rozdziale kryterium transhumanistyczne – postuluje wykorzystanie technologii do ulepszania człowieka, a zatem analizowanie go wraz z pozostałymi subsystemami wydaje się uzasadnione.

Proponowany podział na immortalizm, ekstropianizm, singulitarianizm, abolicjonizm bioetyczny, postgenderyzm i technogajinizm wydaje się więc bardziej uzasadniony i wyczerpujący. Oczywiście owa klasyfikacja to jedynie pewien uproszczony schemat, bowiem każdy z subsystemów ma również swoje różne rozgałęzienia.

## Immortalizm – radykalne przedłużenie życia

Immortalizm jest bardzo szczególnym nurtem transhumanizmu. Idea nieśmiertelności pojawiała się już w pierwszych cywilizacjach i stała się ważnym elementem różnych religii oraz kultur. Nurt immortalistyczny opiera się na twierdzeniu, że „dotychczas w biologii nie wykryto nic, co wskazywałoby na nieuchronność śmierci”<sup>35</sup>. Oznacza to, że transhumanistyczne ujęcie immortalizmu zakładałoby wyłączenie mechanizmu autodegradacji człowieka poprzez zastosowanie inżynierii genetycznej, komórek macierzystych czy nanotechnologii<sup>36</sup>. Wcześniejsze wierzenia zostały więc przekształcone w idee technoanulacji śmierci.

Mimo śmiałych tez technoentuzjastów twierdzących, że śmierć nie jest biologicznym imperatywem, wielu badaczy zajmujących się biogerontologią wskazuje na nieuchronność procesu starzenia, zwińczonego śmiercią organizmu. Chcąc uzyskać potwierdzenie teorii o możliwym uniknięciu naturalnej śmierci biologicznej, należałoby sfalsyfikować współczesne teorie dotyczące procesu starzenia i śmierci, ze szczególnym uwzględnieniem prowadzonych od wielu lat

<sup>35</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 315.

<sup>36</sup> M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3 (111), s. 35.

badan nad biomarkerami. Badacze trudniący się ową problematyką próbują odtworzyć stopień zmian starczych niepowodowanych chorobami, tylko naturalną autodegradacją organizmu<sup>37</sup>.



Schemat 1. Immortalizm w świetle teorii starzenia

Źródło: opracowanie własne na podstawie M. Jurgowiak, R. Oliński, *Proces starzenia. Przegląd aktualnych teorii i poglądów*, „Kosmos” 1998, t. 47, nr 1 (238)

Oczywiście kontrargumentem, który wskazuje na znaczenie czynnika ludzkiego oraz technologicznego w procesie przedłużania życia, są wyniki badań dotyczących średniej długości życia ludzi. Około 5 tysięcy lat temu wynosiła ona blisko 20 lat. Na początku XX wieku w Stanach Zjednoczonych wzrosła zaś do 47 lat. W roku 1990 wynosiła tam 75,4 lat<sup>38</sup>, a dziś (w 2022 roku) oscyluje wokół 79 lat<sup>39</sup>. Oznacza to, że wykreowana rzeczywistość społeczno-polityczna, poziom

<sup>37</sup> M. Jurgowiak, R. Oliński, *Proces starzenia. Przegląd aktualnych teorii i poglądów*, „Kosmos” 1998, t. 47, nr 1 (238), s. 8.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 1.

<sup>39</sup> *U.S. Life Expectancy 1950–2022*, <https://www.macrotrends.net/countries/USA/united-states/life-expectancy>, dostęp: 1.11.2022 r.

rozwoju technologicznego oraz postęp w dziedzinie medycyny pozwalają na modyfikowanie procesu starzenia i tym samym na opóźnienie śmierci człowieka. Niemniej z uwagi na biologiczne komponenty degradacji organizmu dziś uzyskanie nieśmiertelności jawi się jako projekt utopijny.

Radykalne przedłużenie życia człowieka jest więc obecnie nie-realne z biologicznego punktu widzenia<sup>40</sup>. Część immortalistów naukowych stwierdza jednak, że aktualne ograniczenia człowieka będą możliwe do przezwyciężenia dzięki postępowi technologicznemu, a tym samym w pewnej perspektywie czasowej możliwe stanie się zapewnienie ludziom nieśmiertelności<sup>41</sup>. Z uwagi na to, że przekroczenie biologicznych barier jest zdaniem immortalistów naukowych bezpośrednio powiązane z rozwojem technologicznym – część z nich ustawia się w antagonistycznej pozycji do wszelkich wierzeń, mitologii, religii. Marvin L. Minsky przekonuje nawet, że gdyby ludzkość odpowiednio wcześniej odrzuciła religie i zastąpiła wierzenia poszukiwaniem wiedzy naukowej, nieśmiertelność osiągnęlibyśmy już dawno temu<sup>42</sup>. Jednak niektórzy teoretycy podkreślają, że idee immortalistyczne nie stoją w sprzeczności z wierzeniami religijnymi, a są ich naturalnym rozszerzeniem. Technologia mogąca radykalnie zwiększyć długość życia człowieka bądź zapewnić mu ziemską nieśmiertelność zrealizowałaby bowiem obietnice różnych wierzeń, religii oraz kultów<sup>43</sup>.

Za jednego z głównych teoretyków idei immortalistycznej uważa się rosyjskiego filozofa Nikołaja Fiodorowa. Jego teoria mówi o tym,

---

<sup>40</sup> Zob. B.A. Carnes, S.J. Olshansky, D. Grahn, *Biological Evidence for Limits to the Duration of Life*, „Biogerontology” 2003, nr 4 (1), s. 31–45.

<sup>41</sup> J. Odorčák, *Scientific Immortalism and the Problematic Future of Technocentric Immortality*, „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2020, t. 19, nr 55, s. 54–55.

<sup>42</sup> M.L. Minsky, *Why Freud Was the First Good AI Theorist*, [w:] M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Malden 2013, s. 170.

<sup>43</sup> Zob. A. Schussler, *Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development. In the Framework of a Future Technological Spirituality*, „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2019, t. 18, nr 53.

że źródłem wszelkiego nieszczęścia na świecie jest śmierć, a zatem przezwyciężenie jej to projekt racjonalny i moralnie konieczny. Nie-sprawiedliwe jest wszak to, że starsze pokolenia muszą umrzeć, aby młode mogły żyć<sup>44</sup>. Antytanatyczny projekt Fiodorowa jest kontynuowany przez wielu współczesnych teoretyków, jak np. Raymond Kurzweil czy Martine Rothblatt.

Wśród ogólnej idei immortalizmu możemy natomiast wyróżnić dwie główne ścieżki, które mają prowadzić ludzkość ku nieśmiertelności. Pierwszą z nich jest metoda powszechnie nazywana „krionicą”. To praktyka kriokonserwacji przez schłodzenie ciała prawie martwej osoby do temperatury ciekłego azotu ( $-196^{\circ}\text{C}$ ), aby przebudzić ją, gdy technologia medyczna pozwoli na wyleczenie wszelkich dolegliwości oraz likwidację konsekwencji kriokonserwacji. Jako pierwszy eksperymenty krioniczne przeprowadził w 1962 roku autor książki *The Prospect of Immortality*, Robert Ettinger<sup>45</sup>. Obecnie dostęp do praktyk krionicznych zapewniają fundacje w rodzaju Cryonics Institute: Technology for Life czy Alcor: Life Extension Foundation. Wymienione organizacje w celu zabezpieczenia ciała pacjenta dokonują witryfikacji, czyli ochładzają organizm w taki sposób, aby powstrzymać fizyczny proces formowania się lodu<sup>46</sup>. Następnie zamykają ciało w hermetycznym pojemniku wykonanym ze stali nierdzewnej<sup>47</sup>. Co istotne – współcześnie nie zostały opracowane metody „wskrzeszenia” skriokonserwowanego ciała, jednakże immortalizm zakłada, że taka możliwość pojawi się w niedalekiej przyszłości.

---

<sup>44</sup> K. Całus, *Transhumanizm – wizja nowego człowieka*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 4 (9), s. 237–238.

<sup>45</sup> B. Best, *Cryonics – Frequently Asked Questions (FAQ)*, <https://benbest.com/cryonics/CryoFAQ.html>, dostęp: 25.01.2022r.; M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, s. 136–138.

<sup>46</sup> K. Nowaczyk-Basińska, *Wizja nieśmiertelności Nikołaja Fiodorowa i współczesne projekty technologicznego uobecnienia po śmierci*, „Kultura – Media – Teologia” 2017, nr 28, s. 81–82.

<sup>47</sup> Ibidem.

Drugim znaczącym nurtem w obrębie immortalizmu jest praktyka nazywana *mind uploading*. W odróżnieniu od krioniki nie zakłada ona zachowania ciała w biologicznej postaci, a raczej skupia się na transcendencji umysłu. Badacze *mind uploadingu* zwracają uwagę, że ta idea postrzega umysł jako zbiór informacji, które można by wgrać do systemu lub robota. Tak rozumiany umysł mógłby być stale kopiowany i aktualizowany<sup>48</sup>. W tym przypadku nieśmiertelnym komponentem człowieka staje się jego świadomość. Dzięki zapisaniu umysłów w komputerze nasze istnienie zostałoby przeniesione na trwalsze i nieograniczone barierami biologicznymi substraty<sup>49</sup>. Zdaniem Andersa Sandberga i Nicka Bostroma tego rodzaju transfer polegałby na zeskanowaniu struktury danego mózgu, a następnie skonstruowaniu jego modelu programowego, który po uruchomieniu na odpowiednim sprzęcie będzie zachowywał się zasadniczo tak samo jak oryginalny mózg. W tym sensie – przekonywali Sandberg i Bostrom – mózg wytworzy fenomenologiczne efekty konkretnego umysłu<sup>50</sup>. Analogicznie jak w przypadku krioniki – badacze zajmujący się immortalizmem eksperymentują ze zjawiskiem *mind uploadingu*. W realizowanym przez École Polytechnique Fédérale de Lausanne w Szwajcarii projekcie Blue Brain naukowcy dążą do zbudowania szczegółowych cyfrowych rekonstrukcji i symulacji mózgu gryzonia, a docelowo także człowieka<sup>51</sup>.

Gruntowna różnica wśród ideologów immortalizmu dotyczy więc stosunku do biologicznego substratu istnienia – ciała. Jest to niejako

---

<sup>48</sup> Zob. K. Owczarek, *Mind uploading. Transhumanistyczna wizja umysłu*, „Amor Fati” 2017, nr 1 (7), s. 138–156.

<sup>49</sup> M. Hauskeller, *My Brain, my Mind, and I. Some Philosophical Assumptions of Mind-Uploading*, „International Journal of Machine Consciousness” 2012, t. 4, nr 1, s. 188–189.

<sup>50</sup> A. Sandberg, N. Bostrom, *Whole Brain Emulation. A Roadmap*, Future of Humanity Institute, Oxford 2008, s. 7.

<sup>51</sup> R. Benedikter, K. Siepmann, A. Reymann, „Head-Transplanting” and “Mind-Uploading”. *Philosophical Implications and Potential Social Consequences of Two Medico-Scientific Utopias*, „Review of Contemporary Philosophy” 2017, t. 16, s. 39.

stary filozoficzny spór „umysł–ciało”. Możemy zaobserwować z jednej strony dualizm fizycznej i materialnej podstawy ludzkiego ciała oraz нефizycznej, a zarazem idealnej natury ludzkiego umysłu, które są uznawane za radykalnie różne byty<sup>52</sup>. Immortaliści nie sformułowali zatem jednoznacznej definicji nieśmiertelności. Dla części oznacza ona bowiem zatrzymanie mechanizmu autodegradacji ciała i osiągnięcie dzięki temu nieśmiertelności organizmu, a dla pozostałych tym, co stanowi o istocie człowieczeństwa, jest jego umysł i świadomość, toteż nieśmiertelność pojmują oni w perspektywie niematerialnej.

Immortalistyczne wizje mogą być także bezpośrednio powiązane z zastosowaniem egzo- i endorozszerzeń, czyli z przemianą ludzi w cyborgi. Takie strategie nieśmiertelności nie będą więc opierały się na eliminacji przyczyn śmierci ciała, a raczej skoncentrują się na technonieżmiertelności umysłu (podobnie jak *mind uploading*). Ideolodzy cyborgizacji zakładają, że tkanki i komórki organizmu podlegające naturalnemu rozkładowi można zastąpić przez endo- i egzorozszerzenia. W ten sposób powstaje postbiologiczna istota, która zachowuje świadomość przy jednoczesnym odrzuceniu biologicznych substratów podlegających naturalnemu rozkładowi<sup>53</sup>.

Warto zaznaczyć, że immortalizm nie jest tylko pewnym projektem intelektualnym, który nie znajduje odzwierciedlenia w badaniach naukowych. Poza współczesnymi projektami realizowanymi przez wiele niezależnych placówek był on przedmiotem zainteresowania państw narodowych. W Rosji państwowe programy mające zapewnić ludziom nieśmiertelność realizowano już od końca XIX wieku<sup>54</sup>. Abou Farman wskazuje nawet, że stanowiły one istotny element naukowego wyścigu między największymi mocarstwami<sup>55</sup>. Powody, dla

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Więcej na temat idei cyborgizacji zob. J. Łepkowski, „Transhumanizm”, s. 18–22.

<sup>54</sup> A. Bernstein, *The Future of Immortality. Remaking Life and Death in Contemporary Russia*, Princeton University Press, Princeton 2019.

<sup>55</sup> Zob. A. Farman, *On Not Dying. Secular Immortality in the Age of Technoscience*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2020.

których z perspektywy władzy idee transhumanistyczne są pożądane, zostaną szczegółowo omówione w kolejnych rozdziałach. Teraz chciałbym tylko zarysować najważniejsze potencjalne konsekwencje natury politologicznej, które wynikają z rozwoju idei immortalizmu. Z perspektywy tej nurt ów stwarza bowiem liczne problemy.

Droga ku nieśmiertelności w systemie kapitalistycznym spowoduje, że idee unieśmiertelniania będą dostępne jedynie dla najbogatszych. Dziś chcąc dokonać kriokonserwacji całego ciała w Alcor<sup>56</sup>, trzeba zapłacić 200 tysięcy dolarów<sup>57</sup>. To, że nieśmiertelność, a zatem także transfer zasobów wiedzy i informacji będą w zasięgu tylko nielicznych, może wytworzyć znaczne nierówności społeczne. Obecnie bowiem tym, co zapewnia względną równość szans, jest to, że wszyscy rodzimy się jako *tabula rasa* – bez bagażu wiedzy i doświadczeń. Błędne wydaje się więc twierdzenie: „nieśmiertelność będzie dostępna dla wszystkich”<sup>58</sup>. Elity posiadające kapitał zdobędą – dzięki przekroczeniu granic biologicznych i uzyskaniu nieśmiertelności – nieograniczoną i bezterminową władzę. Ponadto zagadnienie nierówności nie ma natury wyłącznie ekonomicznej – o dostępności materialnej i niematerialnej nieśmiertelności oprócz kapitału może decydować zasób wiedzy. Dostęp do modyfikacji w pierwszej kolejności uzyskają prawdopodobnie naukowcy, badacze zajmujący się tą problematyką oraz posiadacze kapitału. Immortalizm może więc okazać się jedną z najbardziej antyegalitarnych ideologii.

Przyjmując jednak, że procedura unieśmiertelniania będzie powszechnie dostępna (na co zwraca uwagę wielu teoretyków immortalizmu), z całą pewnością spowoduje ona znaczne przeludnienie. Jeden z czołowych przedstawicieli idei immortalizmu – Nikołaj Fiodorow twierdził, że nie należy jedynie zapewnić nieśmiertelności

---

<sup>56</sup> Założona w 1972 roku w Arizonie, jedna z najważniejszych organizacji promujących krionikę.

<sup>57</sup> Alcor, <https://www.alcor.org/membership/#toggle-id-1>, dostęp: 25.01.2022 r.

<sup>58</sup> A.L. Dobrokhoto, *The Tradition of Immortality*, „Russian Studies in Philosophy” 2010, t. 49, nr 2, s. 60–62.

już żyjącym, ale także wskrzesić wszystkich zmarłych<sup>59</sup>. Nawet bez wskrzeszania zmarłych rozwój demograficzny zostałby jednak wyraźnie zaburzony przez radykalne zmniejszenie bądź wyzerowanie współczynnika zgonów.

Ziszczenie się idei immortalizmu mogłoby oznaczać również społeczny marazm. Richard H. Nethe stwierdził, że nieśmiertelność będzie miała dla ludzi konsekwencje antystymulujące<sup>60</sup>, czyli społeczeństwo nieśmiertelnych nie będzie miało potrzeb dążenia do czegokolwiek, co w konsekwencji może doprowadzić do regresu. Postęp technologiczny zwieńczony uzyskaniem przez ludzi nieśmiertelności może więc paradoksalnie przyczynić się do dewaluacji społeczeństwa, kultury, nauki, a nawet dalszego rozwoju technologii.

Na marginesie rozważań politologicznych pozostaje także wiele innych pytań i wątpliwości. Niektóre z nich dotyczą kwestii etycznych. Czy immortalizm (jeśli będzie egalitarny) stanie się społecznym obowiązkiem?<sup>61</sup> Czy śmierć w swej istocie zawsze jest zła? Jakie będzie znaczenie religii w posthumanistycznym świecie nieśmiertelnych istot? Kto ma decydować o ludzkim „życiu wiecznym”?

## Ekstropianizm – libertariańska wersja transhumanizmu

Nieco inne spojrzenie na idee transhumanistyczne prezentują ekstropianiści. Termin „ekstropia” stworzono jako antonim entropii – twierdzenia, że wszystko podlega śmierci i rozkładowi<sup>62</sup>. Twórca pierwotnego znaczenia tego pojęcia Tom Morow rozumiał je jako nieprzerwane dążenie ku pozyskiwaniu i możliwości przetwarzania większej ilości informacji, czyli w zasadzie jako poszerzanie horyzontów

---

<sup>59</sup> K. Całus, *Transhumanizm*, s. 237–238.

<sup>60</sup> R.H. Nethe, *Transhumanism and Immortality*, „Humanist” 2004, t. 64, nr 4, s. 44.

<sup>61</sup> O tym, że zjawisko technoniesmiertelności dotknie wszystkich ludzi, pisał m.in. Raymond Kurzweil. Zob. P. García-Barranquero, *Transhumanist Immortality. Understanding the Dream as a Nightmare*, „Scientia et Fides” 2021, nr 9 (1).

<sup>62</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, s. 116–117.

poznawczych, które pozwolą zdynamizować tempo rozwoju technologicznego<sup>63</sup>. Przedstawiciele ekstropianizmu wierzą w technoprzekształcenie torów ewolucji ku egzystencji pozbawionej znamion jakiegokolwiek regresu<sup>64</sup>. Co istotne, ekstropianiści nie dążą do stworzenia postludzkiej utopii. Rzeczywistość ich zdaniem nie może być statyczna, tylko musi nosić znamiona ciągłego postępu<sup>65</sup>. Ekstropianizm jako nurt w obrębie transhumanizmu charakteryzuje się więc ewolucyjną, a nie rewolucyjną formą. Jego przedstawiciele nie dążą do radykalnej rekonstrukcji świata poprzez nowoczesne technologie, a zamiast tego dostrzegają szansę na ulepszenie człowieka w stopniowym rozwoju nauki i technologii<sup>66</sup>. George Dvorsky wskazywał, że dla ekstropianistów każdy nowy wynalazek techniczny oraz zasób wiedzy stanowi krok ku postludzkiej kondycji<sup>67</sup>. Autorzy prezentujący założenia ekstropianistyczne są też świadomi zagrożeń, jakie niesie za sobą transhumanizm. Przekonują oni wprawdzie, że ten ostatni może rozwiązać dzisiejsze problemy ludzi w rodzaju głodu czy chorób, ale zauważają także, iż transformacja w postczłowieka i ciągły rozwój zrodzi nowe, obecnie nieznane i nieprzewidywalne wyzwania<sup>68</sup>.

Za twórców owej koncepcji uznaje się Toma Morowa i Maxa More'a. Aby móc rozpowszechniać swoje idee, stworzyli oni w roku 1992 Extropy Institute, którego działalność doprowadziła w 1994 roku do zorganizowania w kalifornijskim mieście Sunnyvale konferencji Extro 1<sup>(69)</sup>. Korzenie myśli ekstropianistycznej sięgają jednak po-

---

<sup>63</sup> S. Bour, *On Max More's Extropianism*, [w:] P. Jorion (red.), *Humanism and its Discontents. The Rise of Transhumanism and Posthumanism*, Palgrave Macmillan, Cham 2022.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Zob. K. Szymański, *Transhumanizm – utopia czy ekstropia?*, „IDEA. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2015, nr 27.

<sup>66</sup> G. Dvorsky, *Better Living through Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology” 2008, nr 19, s. 5.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> E. Maciejowski, *Libertariańska droga do postczłowieka. Ekstropianizm Maxa More'a*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3 (111), s. 267.

czątku lat 80. XX wieku. Wówczas More opublikował tzw. pryncypia ekstropii, które pozwoliły zaklasyfikować ów subsystem do nurtu idei libertariańskich. Jej podstawowe zasady to:

- Idea wiecznego progresu (*Perpetual Progress*) – oznacza ciągłe dążenie do poszerzenia możliwości poznawczych człowieka, zwiększenia jego poziomu żywotności oraz przekroczenia barier biologicznych, psychologicznych i kulturowych. Według More’a idea wiecznego progresu powinna być realizowana zarówno na poziomie jednostkowym, jak i społecznym.
- Samotransformacja (*Self-Transformation*) – oznacza ulepszanie swoich zdolności i ciała za pomocą najnowszych technologii, a także intelektualną oraz fizyczną poprawę kondycji poprzez działania proaktywne czy krytyczne myślenie.
- Praktyczny optymizm (*Practical Optimism*) – oznacza postawę wobec życia i świata, która charakteryzuje się odrzuceniem wiary, pesymizmu i stagnacji na rzecz promowania działań opartych na optymizmie i proaktywności.
- Inteligentna technologia (*Intelligent Technology*) – oznacza technologię, której celem ma być poprawa warunków życia i umożliwienie przekroczenia barier natury biologicznej, społecznej czy kulturowej.
- Otwarte społeczeństwo (*Open Society*) – oznacza transformację porządku społeczno-politycznego w taki sposób, aby nie ograniczał on wolności wypowiedzi czy swobody działania i podejmowania decyzji jednostkom. Państwo i społeczeństwo powinny zostać zorganizowane tak, by promować innowacyjność, poszukiwanie (czasem nieoczywistych) rozwiązań oraz eksperymentowanie. Idea otwartego społeczeństwa oznacza też jednoznaczny sprzeciw wobec scentralizowanej, opartej na przymusie i kontroli władzy państwowej.
- Samokierowanie (*Self-Direction*) – oznacza promowanie postaw indywidualistycznych opartych na niezależnym, krytycznym myśleniu, wolności jednostki oraz ponoszeniu przez nią

pełnej odpowiedzialności za własne decyzje. To także możliwość podejmowania niezależnych decyzji życiowych i tym samym dowolnego kształtowania swojej drogi życiowej.

- Racjonalne myślenie (*Rational Thinking*) – oznacza odrzucenie dogmatów, które ograniczają zdolność do krytycznego myślenia i poszerzania swoich horyzontów poznawczych. Według More'a, aby mogły ziścić się idee transhumanistyczne, muszą zostać zlikwidowane religie, które hamują postęp i zdolność do krytycznego, racjonalnego myślenia<sup>70</sup>.

W powyższych pryncypiach ekstropii Max More położył silny nacisk na zasady wolności i samostanowienia. Ekstropianizm wiąże się zatem z radykalnym sprzeciwem wobec władzy autorytarnej i odgórznej państwowej kontroli nad procesami ulepszania człowieka<sup>71</sup>. Nie ma doktryny ani dogmatycznego zestawu reguł, za pomocą których można kontrolować i zniewalać innych oraz manipulować nimi. Jednym ze znamion postępu jest dla ekstropianistów odrzucenie wszelkiego rodzaju wyimaginowanych, transcendentalnych fikcji, takich jak religie i mistycyzmy. Przedstawiciele tego nurtu uznają więc za właściwe jedynie te twierdzenia, które obronią się przed nauką i filozoficzną krytyką<sup>72</sup>. More określił wręcz filozofię ekstropii jako eupraksofię<sup>73</sup>. Religie odrzucał on jednak nie tylko dlatego, że hamują

---

<sup>70</sup> Powyższe zasady pochodzą z *The Extropian Principles. Version 3.11*. Poprzednie wersje miały znacznie bardziej libertariańsko-anarchistyczny charakter. M. More, *Principles of Extropy*, <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>, dostęp: 27.01.2022 r.

<sup>71</sup> E. Maciejowski, *Libertariańska droga*, s. 267.

<sup>72</sup> R.F. Harle, *Cyborgs, Uploading and Immortality. Some Serious Concerns*, „Sophia” 2002, t. 41, s. 73–74.

<sup>73</sup> Eupraksofia to neologizm stworzony w 1988 roku przez Paula Kurtza. W dosłownym tłumaczeniu oznacza on „dobrą praktykę” lub „aktywną mądrość”. Jest to w rzeczywistości stanowisko filozoficzne, które charakteryzuje krytyczne podejście do dogmatów – zwłaszcza religijnych. W odrzuceniu religii Kurtz widział szansę na dynamiczny rozwój nauki, który dzięki „humanistycznemu ateizmowi” nie byłby skrzepowany żadnymi transcendentalnymi barierami. Zob. ibidem.

postęp naukowy i tym samym ograniczają tempo rozwoju technologicznego, ale także z uwagi na to, że stanowią skuteczny mechanizm kontroli i manipulowania społeczeństwem<sup>74</sup>. Sprawia to, że zarówno dla Paula Kurtza, jak i Maxa More'a, których cechowało stanowisko jednoznacznie indywidualistyczne, religie podważają wszelkie kluczowe wartości. Aksjologiczną podstawą są bowiem dla badaczy wolność, autonomia, prywatność oraz zasada samostanowienia.

Polityczne przekonania ekstropianistów zdają się zatem najbliższe idei libertariańskiej, a momentami niemal anarchistycznej. Przedstawiciele tego nurtu wraz z odrzuceniem religijnych dogmatów oraz sprzeciwem wobec jakiegokolwiek przymusu państwowego stoją w opozycji do teoretyków, którzy uważają, że modyfikacje przy użyciu najnowszych technologii powinny być nadzorowane, kontrolowane bądź w swej szczególnie radykalnej formie wymuszane przez instytucje władzy. Z punktu widzenia analizy biopolitycznej nurt ekstropianistyczny będzie więc mało istotny. Postulaty, które koncentrują się na autoinżynierii, a zatem na zasadzie wolności decydowania, nie mogą być przedmiotem interwencji (bio)politycznej. Warto jednak zdawać sobie sprawę, że problem ingerencji i zaangażowania państw oraz różnorodnych instytucji w procesy modyfikowania człowieka stanowi jedną z płaszczyzn konfliktu w obrębie ruchu transhumanistycznego. Zupełnie inną rolę państwa widzą bowiem tzw. technoprogresywiści (transhumaniści demokratyczni), którzy poddanie nowoczesnej technologii kontroli i nadzorowi uznają za absolutną konieczność.

## Singularitarianizm – nadludzka inteligencja

W odróżnieniu od immortalizmu i ekstropianizmu, które postulują wykorzystanie technologii dla przedłużenia życia człowieka, singularitarianizm opiera się na założeniu, że epoka ludzka zakończy się

---

<sup>74</sup> M. More, *Transhumanism*.

wraz z nadejściem „osobliwości” (*singularity*)<sup>75</sup>, a zatem – z nastaniem ponadludzkiej superinteligencji.

Termin *singularity* stworzył w 1993 roku Vernor S. Vinge. Zaczepił go z astronomii, gdzie oznacza on punkt, w którym przyspieszenie grawitacyjne lub gęstość masy jest nieskończona<sup>76</sup>. Amerykański matematyk, informatyk i pisarz *science fiction* stwierdził, że za 30 lat będziemy mieć techniczne możliwości, które pozwolą nam na stworzenie nadludzkiej inteligencji<sup>77</sup>. Jego zdaniem zakończy się wówczas epoka ludzka, a rozpocznie epoka światowej osobliwości (*singularity*)<sup>78</sup>.

Zwolennicy singularitarianizmu dążą do technowyzwolenia z oków biologii. Uważają, że osobliwość powstanie niezależnie od ich działań, lecz postulują jej przyspieszenie przez dynamiczny rozwój nanotechnologii, biotechnologii i nauk kognitywnych<sup>79</sup>. Antropolog Abou Farman stwierdził jednak, że superinteligencja osobliwości jest niemożliwa do przewidzenia przez człowieka, stąd obawa, że owo dążenie ma charakter technodeterministycznej podróży w nieznanne<sup>80</sup>. Niektórzy przedstawiciele nurtu nie podzielają obaw Farmana i dlatego np. w odniesieniu do przyszłości owego systemu Eliezer Yudkowsky wyróżnił trzy podejścia:

- osobliwość niemożliwa do przewidzenia,
- osobliwość jako przewidywalna faza ludzkiej ewolucji,
- osobliwość jako szalona, lecz przewidywalna eksplozja superinteligencji na świecie<sup>81</sup>.

---

<sup>75</sup> Dokładniej pochodzenie i znaczenie terminu „osobliwość” wyjaśnia Kamil Szymański. Autor przybliży także teorie Raymonda Kurzweila dotyczące rozwoju GNR w XXI wieku. Zob. K. Szymański, *Osobliwość Raymonda Kurzweila jako wizja dziejów*, „Hybris” 2019, nr 46.

<sup>76</sup> G. Dvorsky, *Better Living*.

<sup>77</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, s. 123.

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> G. Wolbring, *Why NBIC?*, s. 25.

<sup>80</sup> Zob. A. Farman, *Re-Enchantment Cosmologies. Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe*, „Anthropological Quarterly” 2012, t. 85, nr 4.

<sup>81</sup> Cyt. za M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, s. 126.

Kurzweil stworzył ponadto teorię dychotomicznego podziału na ciało i umysł. Jego zdaniem ciało (w tym mózg) jest potrzebne umysłowi jedynie do czasu nastania technorewolucji. Ów pozbawiony biologicznych ograniczeń ciała umysł miałby być wgrywany do robotów lub innych technosystemów w taki sam sposób, jak obecnie instaluje się oprogramowanie na komputerach<sup>82</sup>. Należy więc zadać sobie pytanie: czy jesteśmy w stanie utrzymać życie bez żadnego komponentu biologicznego? O ile immortaliści i ekstropianiści postulują ulepszenie biologii człowieka bądź jej częściowe zastąpienie przez technozamienniki, o tyle singularitarianizm dopomina się stworzenia ponadludzkiej superinteligencji i zastąpienia świata ludzi światem postbiologicznym.

Z perspektywy politologicznej analiza singularitarianizmu jest kluczowa. Alan Turing wskazywał, że w pewnym momencie utracimy kontrolę nad rzeczywistością. Ponadludzka inteligencja zdaniem naukowca przejmie nad nami kontrolę<sup>83</sup>. Ta chwila może być końcem prowadzonej przez człowieka polityki, rozumianej jako „zespół działań podjętych przez ośrodek decyzyjny, zmierzających do osiągnięcia zamierzonych celów za pomocą odpowiednio dobranych środków”<sup>84</sup>. W wyniku przejścia władzy przez postbiologiczne istoty ośrodek decyzyjny przesunie się w zupełnie inne miejsce. Nick Bostrom stwierdził ponadto, że ta osobliwość w pewnym momencie zyska możliwość samoulepszenia, a nawet autonomii<sup>85</sup>. Uzyskanie przez nią autonomii mogłoby z kolei oznaczać podporządkowanie słabszego człowieka władzy posthumanistycznych maszyn.

Zgodnie z tzw. prawem Moore’a, czyli empirycznie zaobserwowaną tendencją do regularnego podwajania liczby tranzystorów

---

<sup>82</sup> Zob. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*.

<sup>83</sup> A.M. Turing, *Intelligent Machinery. A Heretical Theory*, [w:] S. Shieber (red.), *The Turing Test. Verbal Behavior as the Hallmark of Intelligence*, Bradford Books, London 2004.

<sup>84</sup> M. Chmaj, *Przyczynek do wyjaśnienia pojęcia: polityka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K” 1995/1996, t. 2/3, s. 205.

<sup>85</sup> N. Bostrom, *A History*, s. 9.

w układzie elektrycznym<sup>86</sup>, nadejście osobliwości Kurzweil datuje na około 2045 rok<sup>87</sup>. Według teorii wzrostu wykładniczego Gordona Moore'a mierzymy więc ku osiągnięciu tempa zmian, którego człowiek nie będzie w stanie zrozumieć, a zatem i kontrolować<sup>88</sup>. Ponadludzka inteligencja może stać się poważnym problemem politycznym najbliższych lat. Z tego powodu singularitarianizm będzie ważnym elementem tej analizy.

## Abolicjonizm bioetyczny – likwidacja trosk

Abolicjonizm bioetyczny to subsystem transhumanizmu, który koncentruje się na zapewnieniu gatunkowi ludzkiemu wiecznego i nieskrępowanego granicami biologicznymi szczęścia. W dalszej perspektywie celem takiego abolicjonizmu jest minimalizacja cierpienia i maksymalizacja szczęścia pozostałych świadomych istot<sup>89</sup>. Niekiedy nurt ten nazywa się także imperatywem hedonistycznym, z uwagi na jego głównego przedstawiciela Davida Pearce'a, który w 1995 roku opublikował w internecie manifest abolicjonistyczny *The Hedonistic Imperative*<sup>90</sup>. Autor przekonuje tam, że „nanotechnologia i inżynieria genetyczna wyeliminują awersyjne doświadczenie ze świata żywego”<sup>91</sup>.

---

<sup>86</sup> P. Sienkiewicz, *Ontologia cyberprzestrzeni*, „Zeszyty Naukowe WWSI” 2015, nr 13, t. 9, s. 100.

<sup>87</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, s. 134.

<sup>88</sup> J. Łepkowski, „Transhumanizm”, s. 25.

<sup>89</sup> *Abolitionism (Bioethics)*, Transhumanism Wiki, [https://transhumanism.fandom.com/wiki/Abolitionism\(bioethics\)](https://transhumanism.fandom.com/wiki/Abolitionism(bioethics)), dostęp: 3.02.2022 r.

<sup>90</sup> J. Łepkowski, „Transhumanizm”, s. 29.

<sup>91</sup> „Imperatyw hedonistyczny określa, w jaki sposób nanotechnologia i inżynieria genetyczna wyeliminują awersyjne doświadczenie ze świata żywego. W ciągu następnego tysiąca lat biologiczne substraty cierpienia zostaną całkowicie wykorzenione. Zarówno ból «fizyczny», jak i «psychiczny» mają zniknąć w historii ewolucji. Biochemia codziennego niezadowolenia również zostanie genetycznie wycofana”. Powyższe słowa pochodzą ze wstępu do *The Hedonistic Imperative* Pearce'a. Pokazują one podstawowy

Argumentacja Pearce'a opiera się w znacznej mierze na hipotezach socjobiologów, którzy twierdzą, że ludzie ukształtowani przez procesy ewolucyjne nie mają żadnego celu poza przetrwaniem i reprodukcją<sup>92</sup>. Prowadzi to do konstatacji, że dla gatunku ludzkiego biologicznie istotniejsza będzie maksymalizacja reprodukcji niż maksymalizacja szczęścia. Robert Wallace utrzymywał nawet, że systemy moralne istnieją, ponieważ ostatecznie promują ludzkie przetrwanie i reprodukcję<sup>93</sup>. To jednak zdaniem abolicjonistów bioetycznych nie jest atrakcyjną propozycją. Postęp technologiczny i modyfikacje transhumanistyczne będą wszakże mogły zapewnić likwidację bólu, trosk i cierpienia, jednocześnie nie hamując w żaden sposób naturalnych procesów ewolucyjnych.

Przyjmując perspektywę socjobiologiczną tudzież ewolucyjną, należy wskazać, że ziszczenie się idei abolicjonizmu bioetycznego mogłoby pozytywnie oddziaływać na kwestie reprodukcyjne. Likwidacja cierpienia psychicznego w postaci niepokoju egzystencjalnego, smutku, lęku czy depresji, która stanowi jeden z postulatów tego systemu, mogłaby znacząco poprawić reprodukcję, gdyż to czynnik psychologiczny w wielu przypadkach decyduje w kwestii niepłodności<sup>94</sup>. Wdrożenie założeń abolicjonizmu bioetycznego może mieć jednak także zgoła inne skutki.

Patrick D. Hopkins określił, że celem owego systemu jest stworzenie świata bez trosk i frustracji oraz z powszechnym dobrobytem<sup>95</sup>. Zastanawiając się nad potencjalnymi negatywnymi efektami

---

cel abolicjonizmu bioetycznego – za pomocą technologii zlikwidować cierpienie. Zob. D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, <https://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm>, dostęp: 3.02.2022 r.

<sup>92</sup> R. Bohlin, *Sociobiology: Evolution, Genes and Morality. A Christian Perspective*, „Probe for Answers”, <https://probe.org/sociobiology-evolution-genes-and-morality/>, dostęp: 7.01.2023.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> M. Makara-Studzińska, A. Wdowiak, *Problemy psychologiczne w niepłodności*, [w:] M. Makara-Studzińska, G. Iwanowicz-Palus (red.), *Psychologia w położnictwie i ginekologii*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2009, s. 149.

<sup>95</sup> P.D. Hopkins, *Moral Vision for Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology” 2008, t. 19, nr 1, s. 3.

społeczno-politycznymi teorii abolicjonistycznej, warto przywołać eksperyment Johna B. Calhouna zwany „mysią utopią”. Badacz w latach 1968–1972 stworzył dla czterech par myszy idealne warunki do życia. Gryzonie otrzymały nieograniczony dostęp do pożywienia, wody i niezbędnych do budowy gniazd materiałów, a z ich środowiska usunięto wszystkie drapieżniki. Myszy otrzymały także dostęp do opieki medycznej, aby nie zagroziły im żadne choroby. Początkowo zaaklimatyzowały się w nowych warunkach, jednak po 560 dniach rozpoczął się tzw. okres wymierania, kiedy to odnotowano ujemny wskaźnik przyrostu naturalnego, ponieważ myszy zamiast się reprodukować, skupiały się wyłącznie na zaspokajaniu swoich potrzeb naturalnych i czyszczeniu futra. W 1588 dniu eksperymentu wymarła ostatnia mysz. Calhoun po zakończeniu całej próby sformułował hipotezę, że w analogicznych warunkach społeczność ludzi również podlegałaby podobnym procesom<sup>96</sup>. Mimo że „mysia utopia” jest jedynie eksperymentem, to zmusza ona do refleksji nad słusznością abolicjonizmu bioetycznego. Warto w tym kontekście zastanowić się, na ile realne jest twierdzenie Pearce’a, że motywacją do działania genetycznie zmodyfikowanych postludzi nie będzie oś cierpienie–przyjemność czy kara–nagroda, ale raczej stale pogłębiające się doznawanie szczęścia<sup>97</sup>.

Jeśli chodzi o praktyczne implikacje technologiczne abolicjonizmu bioetycznego, szczególnie istotne są trzy obszary: farmakologia, neurologia i inżynieria genetyczna. Zwalczanie negatywnych doświadczeń, uśmierzanie bólu psychicznego i fizycznego czy choćby celowa zmiana świadomości występują w społeczeństwach od zarania dziejów. Ludzie, aby uporać się z problemami życia codziennego, sięgali po alkohol, środki psychoaktywne oraz inne używki. Pearce jako przykłady tymczasowych psychostymulatorów, które nie powodują trwałej poprawy samopoczucia, wskazuje kokainę i amfetaminę.

---

<sup>96</sup> Zob. J.B. Calhoun, *Death Squared. The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine” 1973, nr 66, s. 80–88.

<sup>97</sup> D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*.

W krótkiej perspektywie ich przyjęcie wpływa na aktywację współczulnego układu nerwowego, co z kolei podnosi nastrój, motywację i energię<sup>98</sup>. Ich efekty są jednak chwilowe, a skutki długotrwałego używania mogą być bardzo poważne. Innym ciekawym przykładem poszerzenia ludzkiej świadomości, wzmocnienia doznań duchowych czy momentów ekscytacji są substancje psychodeliczne (m.in. lizergamidy, tryptaminy oraz fenetyloaminy). Doznania wywołane przez tego rodzaju specyfiki mogą być bardziej długotrwałe niż te powodowane przez amfetaminę, kokainę, alkohol czy THC, lecz nie zapewniają one trwałego dobrostanu psychicznego, a u osób chorujących na depresję czy neurotyków mogą powodować niezwykle poważne skutki uboczne<sup>99</sup>. Dodatkowo „utopijne leki” Pearce’a mają umożliwić normalne (choć w pełni szczęśliwe) codzienne funkcjonowanie. Trudno jednak wyobrazić sobie, aby pod wpływem substancji psychodelicznych możliwe było wykonywanie rutynowych czynności, takich jak praca, zakupy czy prowadzenie pojazdów.

Postulat farmakologicznej korekty świadomości człowieka w taki sposób, aby ten nie odczuwał negatywnych emocji ma być więc jedynie rozszerzeniem funkcjonującej od tysięcy lat „terapii lekowej”<sup>100</sup>. Proponowane przez abolicjonistów bioetycznych projektowanie utopijnych leków, które stale dostarczałyby przyjemności, wzmacniały pozytywne doznania, redukowały pierwotne popędy wynikające z imperatywów ewolucyjnych, umożliwiały pełną funkcjonalność organizmu przez całe życie czy usprawniały procesy uczenia się i myślenia, nie wywołując przy tym efektów ubocznych, wydaje się jednak utopijne i niebezpieczne z perspektywy (bio)politycznej<sup>101</sup>. Jednym bowiem z podstawowych zadań tychże leków byłoby zdaniem Pearce’a

---

<sup>98</sup> Zob. idem, *The Good Drug Guide*, <http://www.biopsychiatry.com/>, dostęp: 8.01.2023 r.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> P. Litwin, A. Gunia, *Permanenentny uśmiech. Analiza środków i narzędzi wzmocnienia afektywnego*, „Avant” 2022, t. 13, nr 2, s. 3.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 7.

eliminowanie traum z przeszłości, czyli selektywne wymazywanie ludzkiej pamięci<sup>102</sup>.

W transhumanistycznej farmakoterapii możemy zaobserwować co najmniej dwa poważne zagrożenia biopolityczne. Pierwszym z nich jest oczywiście kwestia sterowanego przez władzę dostępu do środków wzmacniających możliwości poznawcze i niwelujących cierpienie. Wątpliwość ta jest tym bardziej uzasadniona, że w przeszłości tymczasowe stymulatory (np. narkotyki i substancje psycho-deliczne) były kontrolowane i ograniczane przez władze państwowe. Biorąc więc pod uwagę rezultat, który miałyby oferować utopijne leki Pearce'a, zakaz ich użycia skutkujący dalszym doznawaniem cierpienia bądź, przeciwnie, zezwolenie na ich użycie prowadzące do osiągnięcia wiecznego szczęścia mogłyby okazać się najdoskonalszą ilustracją zasady „nadzorować i karać”<sup>103</sup>. Drugie zagrożenie takiej farmakoterapii odnosi się już bezpośrednio do kwestii selektywnego wymazywania pamięci. Jest to projekt, który oferuje władzy niemal pełną kontrolę nad ludzką świadomością – zarządzanie pamięcią, świadomością i myślami ludzkimi jest bowiem jednym z pierwotnych zagadnień nowoczesnej biopolityki.

Innym przykładem projektu mającego zapewnić ludziom szczęście i minimalizować cierpienia jest tzw. *wireheading*, czyli stymulacja ośrodków przyjemności w mózgu przy użyciu wszczepionych elektrod. Oprócz możliwości przerywania bólu psychicznego i fizycznego metoda ta ma pomóc w odpowiednim wyborze informacji po to, aby człowiek nie pozostawał pod wpływem zbyt wielu negatywnych bodźców<sup>104</sup>. Badania nad stymulacją mózgu w celu otrzymania „nagrody” zapoczątkowali w 1954 roku James Olds i Peter Milner. Badacze wszczepili elektrody w mózgi szczurów, a następnie umieścili zwierzęta w klatce Skinnera, w której mogły one same aplikować

<sup>102</sup> Zob. D. Pearce, *The Good Drug*.

<sup>103</sup> *Nadzorować i karać* to fragment tytułu jednej z najpopularniejszych prac francuskiego teoretyka biopolityki – Michela Foucaulta. Więcej na temat klasycznej teorii biopolitycznej sprzężonej z transhumanizmem zob. rozdział czwarty.

<sup>104</sup> P. Litwin, A. Gunia, *Permanenty uśmiech*, s. 7.

sobie impulsy elektryczne. Ów eksperyment doprowadził do zidentyfikowania w mózgu obszaru odpowiedzialnego za „nagrodę”. Olds i Miner zaobserwowali, że elektryczna stymulacja konkretnych okolic mózgu może być celem samym w sobie, dla którego szczury uczą się wykonywać określone czynności. Gryzonie, które mogły kontrolować elektryczną stymulację tego ośrodka przez naciśnięcie dźwigni w swojej klatce, koncentrowały się na tej czynności całkowicie, nawet kosztem innych aktywności życiowych, np. odżywiania, kopulacji czy picia<sup>105</sup>. Podobne eksperymenty powtarzano na ludziach i ich wyniki były analogiczne. Ponadto zauważono, że elektryczna stymulacja mózgu ma charakter przyjemności nienasyconej – jej działanie z każdą kolejną dawką ładunku elektrycznego nie zostaje osłabione<sup>106</sup>.

Tego rodzaju obserwacje, sprzężone z niezwykle dynamicznym rozwojem neurobiologii i nauk kognitywnych pozwalają domniemywać, że *wireheading* jest projektem technorealistycznym. Powstaje jednak pytanie, czy skoro elektryczna stymulacja mózgu uodparnia na wszelkie inne bodźce (w tym informacyjne), to nie przyniosłaby ona ogromnych szkód poznawczych i socjalizacyjnych. Argumentem przemawiającym na korzyść *wireheadingu* jest fakt, że przyjemność i dobre samopoczucie pobudzają ludzką kreatywność, wzmagają postawy altruistyczne oraz poprawiają motywację<sup>107</sup>. To zaś prowadzi do wniosku, jakoby postulowane przez abolicjonistów bioetycznych osiągnięcie powszechnego szczęścia miało poprawić niemal wszystkie sfery naszego życia.

Pearce, opisując zjawisko *wireheadingu*, wskazywał jednak, że użycie metalowych drutów pod napięciem nie jest ewolucyjnie stabilnym rozwiązaniem, bowiem istniałaby presja selekcyjna przeciwko

---

<sup>105</sup> H. Ogińska, *Przyjemność. Od neuronauki do ergonomii emocji*, „Formy” 2019, nr 0, <https://formy.xyz/artukul/przyjemnosc-od-neuronauki-do-ergonomii-emocji/>, dostęp: 8.01.2023 r.

<sup>106</sup> S. Grossman, *Reinforcing Effects of Electrical Brain Stimulation*, <https://www.wireheading.com/brainstim/index.html>, dostęp: 8.01.2023 r.

<sup>107</sup> H. Ogińska, *Przyjemność*.

jego powszechnemu przyjęciu<sup>108</sup>. Ponadto przyjmując podstawowe założenie hedonizmu, czyli uznanie przyjemności za nadrzędny cel życia, jaki byłby sens wykonywania jakichkolwiek innych czynności niż samostymulacja elektryczna, a tym samym – jaki byłby sens wchodzenia w jakiekolwiek interakcje społeczne lub dążenia do samorozwoju? Z perspektywy biopolitycznej najistotniejszy jest jednak fakt nie tyle potencjalnego marazmu społecznego, ile selektywnego odrzucenia złych bodźców i informacji, które miałyby być uzupełnieniem mechanizmu elektrostymulacji. Tak jak w przypadku utopijnych leków mających wymazywać traumy ludzie nie byłiby w stanie dostrzec zła czynionego przez ośrodki zewnętrzne. O ile więc *wireheading* mógłby zabezpieczyć wewnętrzną sferę „nagrody”, o tyle z dużą dozą prawdopodobieństwa okazałby się on całkowicie przeciwnie skuteczny wobec wszechobecnego zła zewnętrznego, niesprawiedliwości i systemów kontroli.

Trzecim sposobem na wykorzystanie technologii w celu maksymalizacji szczęścia jest zdaniem Pearce’a inżynieria genetyczna. Rekonfiguracja ludzkiego genomu wydaje się projektem niezwykle powszechnym w myśleniu transhumanistycznym, gdyż terapia zarodkowa pozwala uzyskać pożądane efekty od początku życia człowieka (tudzież transczłowieka). Dodatkowo zastosowanie inżynierii genetycznej gwarantuje następnie rozpowszechnienie zmodyfikowanych cech w procesie rozmnażania. Pearce w inżynierii genetycznej dostrzega szansę m.in. na wyeliminowanie depresji i innych schorzeń psychicznych. Wyniki badań jednoznacznie wskazują, że przy chorobie afektywnej dwubiegunowej i schizofrenii konstrukcja fenotypowa ma niebagatelne znaczenie dla rozwoju schorzenia<sup>109</sup>. Sytuacja wygląda analogicznie w przypadku depresji. Z przeglądu badań, których dokonał Elliot Gershon, można wywnioskować, że w kontekście depresji jednobiegunowej odsetek osób chorujących na nią

---

<sup>108</sup> D. Pearce, *The Abolitionist Project*, <https://www.abolitionist.com/>, dostęp: 8.01.2023 r.

<sup>109</sup> E. Gershon i in., *Closing in on Genes for Manic-Depressive Illness and Schizophrenia*, „*Neuropsychopharmacology*” 1998, nr 18.

jest znacznie wyższy, gdy krewny pierwszego stopnia także chorował, niż wtedy, kiedy tego rodzaju problemy nie pojawiały się w rodzinie (odsetek zapadalności na depresję u krewnych pierwszego stopnia osoby chorej wynosi 7%–30%)<sup>110</sup>.

Fenotypowe podłoże wymienionych chorób psychicznych oznacza jednak, że oprócz predyspozycji genetycznych istotnym elementem warunkującym zachorowanie na jedną z nich są również czynniki środowiskowe. Próba zmiany – wciąż niezidentyfikowanych – genów warunkujących choroby psychiczne gwarantowałaby więc jedynie ich ograniczenie, a nie – jak twierdził Pearce – eliminację. Dodatkowo autor postulował, aby inżynierię genetyczną zastosować także do implementacji genetycznej hipertymii<sup>111</sup>. Owa hipertymia jest zaburzeniem emocjonalnym, które cechuje się wzmożoną ekspresją i nadmiernym poziomem entuzjazmu<sup>112</sup>. Abolicjoniści bioetyczni proponują zatem rekonfigurację genomu w celu kontroli stanu emocjonalnego człowieka, a w zasadzie po to, by zaimplementować jednolity, pożądany przez nich model współcześnie uznawany za zaburzenie. Z perspektywy politologicznej owa jednolita konstrukcja emocjonalno-charakterologiczna zwiększa możliwości manipulacyjnego oddziaływania na duże masy społeczne, czyli stanowi poważne zagrożenie.

## Postgenderyzm – postpłciowy świat

Postgenderyzm jest bardzo szczególnym nurtem myśli transhumanistycznej, bowiem koncentruje się na problemach postpłciowości i postseksualności. Teoretycy postgenderyzmu opierają się na badaniach z zakresu *gender studies*, *queer studies* oraz niektórych

---

<sup>110</sup> C. Hammen, *Depresja*, tłum. M. Trzebiatowska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006, s. 74.

<sup>111</sup> D. Pearce, *The Abolitionist Project*.

<sup>112</sup> Przytoczona definicja jest parafrazą tej pochodzącej ze *Słownika języka polskiego* PWN, który definiuje hipertymię jako: „długotrwałe występowanie wzmożonego stanu psychicznego”. Zob. <https://sjp.pwn.pl/szukaj/hipertymia.html>, dostęp: 18.01.2023 r.

nurtów feminizmu<sup>113</sup>. Podstawową ideą owego subsystemu jest twierdzenie, że płeć to forma politycznego ucisku. Jak zauważyła Judith Butler: „określenie płci jest aktem dominacji i przymusu – zinstytucjonalizowanym performatywem”<sup>114</sup>. Jacek Kochanowski stwierdzał z kolei, że „męskość i kobiecość są kategoriami politycznymi [...] służącymi ustanowieniu przestrzeni dominacji płciowej”<sup>115</sup>. W kontekście seksualności formułowano podobne tezy. Michel Foucault w książce *Historia seksualności* opisywał cały mechanizm uJArzmienia<sup>116</sup> ludzkiej seksualności przez biopolityczne systemy opresji<sup>117</sup>.

Postgenderyzm jest więc próbą rekonfiguracji zastanego porządku społeczno-politycznego. Likwidacja kategorii stanowiących przestrzeń biopolitycznej interwencji powinna mieć charakter wyzwolenczy i w pełni egalitarny. George Dvorsky i James Hughes wskazywali, że w kontekście społecznym upłciwienie mózgów doprowadziło do znaczącego binarnego rozwarstwienia w społeczeństwie. Ich zdaniem płeć i tożsamość płciowa wpływają na wszystkie elementy rzeczywistości, determinują m.in. długość życia przez przypisanie do płci stereotypowych modeli zachowań czy stanowisk pracy. Dokonująca się od 200 lat rewolucja, mająca obalić zastany, patriarchalny system, winna zostać zdaniem autorów przyspieszona przez postęp technologiczny i rozwój transhumanizmu. Kategorie binarnego podziału na męskość–kobiecość czy homoseksualność–heteroseksualność mają wytracić ostrość i ostatecznie zaniknąć na rzecz postpłciowego

---

<sup>113</sup> J. Lępkowski, „Transhumanizm”, s. 30.

<sup>114</sup> J. Butler, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 216.

<sup>115</sup> J. Kochanowski, *Socjologia seksualności – marginesy*, PWN, Warszawa 2013, s. 67.

<sup>116</sup> uJArzmienie (fr. *assujettissement*): „Ujarzmić człowieka to znaczy wytworzyć w nim ja”. Słowo *sujet*, rozumiane jako podmiot wiedzy, wywodzi się z *assujettissement* władzy. W polskim tłumaczeniu Tadeusza Komendanta analogicznie „JA” bierze się z „uJArzmienia”.

<sup>117</sup> Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

i postseksualnego świata transludzi<sup>118</sup>. W tym sensie postgenderyzm ma stanowić kolejne stadium społecznego rozwoju w zakresie płci i seksualności.

Na podobnych założeniach opiera się uważana za twórczynię owego subsystemu Donna Haraway, która w swoim eseju *Manifest cyborga (A Cyborg Manifesto)*<sup>119</sup> skonstruowała wizję świata androgynicznych postludzi. Jest więc ona autorką koncepcji zakładającej przekroczenie barier płciowych za pomocą postępu technologicznego<sup>120</sup>. Według niej trzeba dążyć do technoliquidacji normatywnych kategorii płciowych, a nie propagować idee mające na celu zrównanie pozycji społeczno-politycznej mężczyzn i kobiet<sup>121</sup>. Oznacza to, że celem postgenderystów nie jest promocja kobiet (co stanowi postulat środowisk feministycznych), tylko stworzenie świata, gdzie płeć nie będzie miała znaczenia. Co jednak niepodważalne, mężczyźni i kobiety różnią się od siebie na poziomie biologicznym, stąd jedyną szansą na prawdziwie egalitarne społeczeństwo jest stworzenie postpłciowych cyborgów, a więc likwidacja różnic biologicznych za pomocą nowoczesnych technologii.

Ponadpłciowy cyborg to istota, która poza odrzuceniem płci biologicznej odrzuca też wszelkie wzorce genderowe<sup>122</sup>. Świat egalitarny według postgenderystów oznacza zatem nie tylko likwidację różnic na poziomie biologicznym, ale także głęboką zmianę kulturową. Należy postawić w tym miejscu pytanie: czy procesy likwidacji tożsamości płciowej i płci biologicznej nie będą występowały

---

<sup>118</sup> Zob. G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism. Beyond the Gender Binary*, „IIEET White Papers” 2008, March.

<sup>119</sup> W owym manifestie autorka wielokrotnie powołuje się m.in. na przywołaną powyżej koncepcję biopolitycznego ustanawiania płci i seksualności Michela Foucaulta. Zob. D. Haraway, *Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*, „Socialist Review” 1985, nr 80, s. 65–108.

<sup>120</sup> G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism*, s. 5–6.

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> M. Kamińska, *Niečne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Galeria Miejska Arsenal, Poznań 2011, s. 144.

komplementarnie? Wszelkie kategorie genderowe naturalnie wytracą sens wraz z likwidacją biologicznych różnic pomiędzy płciami, ponieważ tożsamość płciowa jest sumą biologicznych cech płci i ich kulturowej interpretacji. Brak któregośkolwiek z tych składników sprawia, że owa tożsamość płciowa całkowicie traci swój sens.

Postgenderysty skupiają się ponadto na problemie posthumanistycznej reprodukcji. Zgodnie z propagowaną przez nich strategią *artificial wombs* (ideą sztucznych łon) rozmnażanie będzie mieć charakter technokonstrukcyjny, a zatem owa reprodukcja okaże się w pełni aseksualna<sup>123</sup>. Przyczyny takiego stanowiska postgenderystów można wskazać przynajmniej dwie. Po pierwsze nierówności między płciami – jak twierdzą Hughes i Dvorsky – są również nieuniknionym rezultatem większego obciążenia kobiet, czyli ciężaru rodzenia przez nie dzieci<sup>124</sup>. Po drugie zaś owo sztuczne łono jest projektem, który może stanowić skuteczną alternatywę dla ryzyka i obciążeń związanych z ciążą i porodem, a także – umożliwić wyższy poziom kontroli, czystości i optymalizacji środowiska macicy niż ten, który da się osiągnąć w ciele kobiety<sup>125</sup>. Niemniej cyborgi mimo całkowicie pozabiologicznej formy reprodukcji mają zdaniem postgenderystów doznawać przeżyć seksualnych. Z uwagi jednak na dokonane technoprzeksztalcenia będą one miały charakter ściśle umysłowy<sup>126</sup>.

Tematem często pomijanym, a niezwykle istotnym z perspektywy społeczno-politycznej jest potencjalny wpływ postgenderyzmu na instytucję rodziny. Z całą pewnością przy zastosowaniu *artificial wombs* normatywny tudzież tradycyjny model rodziny zostanie zlikwidowany. Artur Kudlatz wskazywał, że wraz z likwidacją płci utracą sens

<sup>123</sup> G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism*, s. 9–10.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>125</sup> J. Thweatt-Bates, *Artificial Wombs and Cyborg Births. Postgenderism and Theology*, [w:] R. Cole-Turner (red.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington 2011, s. 104–105.

<sup>126</sup> Zob. A. Kudlatz, *Życie seksualne cyborga*, <http://neurobot.art.pl/03/teksty/cyborg/cyborg.html>, dostęp: 4.02.2022 r.

kategorii takie jak matka czy ojciec<sup>127</sup>. Problem wydaje się jednak nieco bardziej złożony. Pozapłciowe rozmnażanie oznacza bowiem, że dziecko nie będzie musiało mieć dwojga rodziców. Jeśli biologiczna reprodukcja zostanie zastąpiona replikacją kodów źródłowych umysłu, czyli klonowaniem cyborgów<sup>128</sup>, materiał genetyczny podlegający procesowi replikacji będzie pochodził od jednej (postludzkiej) istoty. Jeżeli ponadto rozmnażanie będzie polegało – jak wskazywali Hughes i Dvorsky – na klonowaniu, to wyłączony zostanie naturalny mechanizm rozwoju człowieka, a stworzone w ten sposób istoty będą „rodzić się” od razu jako dorośli. Postgenderystyczna wizja rodziny nie oznacza więc jedynie wykluczenia idei matki i ojca – wiąże się ona w praktyce z likwidacją instytucji rodziny, jaką obecnie znamy.

Mimo że postgenderyzm dotyczy stosunkowo wąskiego obszaru zainteresowań w kontekście całej myśli transhumanistycznej, jest on niezwykle istotny dla refleksji nad korelacją polityki z transhumanizmem. Płeć i seksualność są však obszarami, które podlegają interwencji biowładzy, a zatem projekt postpłciowego świata cyborgów stanowi jeden z elementów przekroczenia jej nakazów. Ponadto jest to subsystem, który wdrożony w życie fundamentalnie redefiniowałby zastaną rzeczywistość społeczną. Oprócz likwidacji systemu patriarchalnego sprawiłby, że sens utraciłby takie nurty jak feminizm czy *gender studies*. Doprowadziłby on do całkowitej zmiany modelu rodziny bądź wprost do likwidacji jej idei. Nie jesteśmy także w stanie przewidzieć, jakie znaczenie miałyby androgenizacja dla budowania indywidualnej tożsamości – płeć i seksualność są przecież jej składnikami. Pozostaje oczywiście pytanie, czy postpłciowe cyborgi będą posiadały indywidualną tożsamość, skoro rozmnażanie ma polegać na replikacji kodów źródłowych umysłu. Postgenderyzm jest więc niewątpliwie subsystemem istotnym dla analizy socjologicznej i politologicznej.

---

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism*, s. 9–10.

## Technogajанизm – transhumanizm ekologiczny

Podobnie jak dwa opisane wyżej subsystemy technogajанизm skupia się na wąskim obszarze badań transhumanistycznych. Słowo to powstało jako połączenie rzeczownika „technologia” z mitologiczną Gają<sup>129</sup>. Przedstawiciele tego nurtu postulują wykorzystanie najnowszych technologii w celu polepszenia kondycji środowiska<sup>130</sup>. Formułowane przez nich propozycje koncentrują się więc wokół wykorzystania transhumanizmu dla ochrony klimatu. Idee technogajанизmów trafiają na podatny grunt współczesnych nauk politycznych z uwagi na wzrost znaczenia ekologizmu w XXI wieku. Bezpośredni związek technogajанизmu z ekologizmem wyraża się choćby w tym, że oba nurty odrzucają antropocentryczny model świata i starają się wprowadzić nowy model relacji człowieka z przyrodą<sup>131</sup>. Z perspektywy politologicznej niebagatelne znaczenie ma ekologizm fundamentalistyczny, który przyjmuje zazwyczaj niezwykle radykalną formę – idee propagowane są za pomocą tzw. ekoterroryzmu<sup>132</sup>. Oznacza to, że wszelkie odkrycia technologiczne i modyfikacje transhumanistyczne mogą być obligatoryjnie narzucone przez ruchy ekologiczne bądź w pewnej mierze również przez władzę. Zdaniem radykalnych technogajанизmów korzystne byłyby takie zmiany jak: modyfikacja człowieka, by odczuwał on niechęć do spożywania mięsa, ponieważ spowodowałoby to spadek emisji dwutlenku węgla, czy zapewnienie ludziom możliwości widzenia w ciemności, co ograniczyłoby zużycie energii elektrycznej<sup>133</sup>.

Ideologiczna destrukcja idei antropocentrycznej i postawienie interesów środowiskowych w centrum działań politycznych może

---

<sup>129</sup> Gaja to w mitologii greckiej jedno z najstarszych bóstw. Uważana za matkę Ziemi, twórczynię gór i mórz.

<sup>130</sup> J. Łepkowski, „Transhumanizm”, s. 37.

<sup>131</sup> S. Zięba, *Status epistemologiczno-metodologiczny ekologii*, „Kosmos” 2000, nr 1/2, s. 288.

<sup>132</sup> K. Bonenberg, R. Gryglewski, *Ekologizm w ujęciu prof. Juliana Aleksandrowicza*, „Przegląd Lekarski” 2018, nr 75, s. 362.

<sup>133</sup> Ibidem.

nie tylko mieć znaczący wpływ na ograniczenie komfortu życia ludzi (co jest niekiedy wskazywane przez przeciwników ekologizmu), ale także nieść poważne zagrożenie ludzkiej wolności i autonomii. Jeżeli bowiem tym, co będzie decydowało o przemianach transhumanistycznych będzie chęć zabezpieczenia planety, to jaka będzie ludzka podmiotowość i wolność decydowania? Jeśli dziś państwa realizujące programy zrównoważonego rozwoju wydają określone zakazy i nakazy ograniczające ludzką autonomię, czy technologia transhumanistyczna nie będzie jedynie kolejnym potencjalnym sposobem na ograniczenie „szkodliwości człowieka”?

Technogajанизm z perspektywy politologicznej oznacza jednak przede wszystkim podporządkowanie człowieka naturze. Propagowanie tego rodzaju ideologii może być usprawiedliwieniem dla władzy do krzewienia transhumanizmu bądź nawet wymuszania jego poszczególnych elementów na obywatelach, stąd także ten wąski subsystem jest istotny w refleksji politologicznej. Trzeba jednakże w tym kontekście wyróżnić dwa rodzaje przymusu: z jednej strony bezpośredni, który mogą wymuszać państwa narodowe bądź organizacje międzynarodowe na obywatelach, z drugiej natomiast pośredni – społeczny. Jaki będzie w społeczeństwie odbiór osoby, która nie zechce dokonać tego rodzaju modyfikacji i tym samym zabezpieczyć wspólnej przestrzeni – Ziemi?

Innym istotnym politycznie postulatem przedstawicieli technogajанизmu jest terraformacja ciał niebieskich oraz tworzenie sztucznych biosfer dostosowanych do starych i nowych – technologicznie bądź ewolucyjnie wytworzonych – form życia<sup>134</sup>. Martyn J. Fogg – brytyjski fizyk i geolog zajmujący się problematyką terraformacji kosmosu – wskazywał, że model antropocentryczny nie wyklucza kolonizacji ciał niebieskich, ale aby mogła ona zaistnieć, wartość instrumentalna

---

<sup>134</sup> Pierwsza koncepcja terraformacyjna pojawiła się w 1930 roku za sprawą książki *Last and First Men* Olafa Stapledona. Termin „terraformacja” został natomiast po raz pierwszy użyty przez Jacka Williamsona w opowiadaniu *Collision Orbit* opublikowanym w 1942 roku. Więcej o projektach terraformacyjnych i ich ekologicznym uzasadnieniu zob. M.J. Fogg, *The Ethical Dimensions of Space Settlement*, „Space Policy” 2000, t. 16 (3).

terraformowanego ciała niebieskiego musi być wyższa dla człowieka po procesie kolonizacji, aniżeli była przed nim<sup>135</sup>. Dla technogajani-  
stów odrzucających ów antropocentryczny model zastąpienie wyja-  
łowionych terenów (np. Marsa) sztuczną, wykreowaną za pomocą  
nowoczesnych technologii biosferą, która umożliwi powstanie życia  
w kosmosie, wydaje się imperatywem moralnym<sup>136</sup>.

Eksperymenty z zamkniętymi systemami ekologicznymi prowa-  
dzono już w wieku XX. W latach 1987–1991 w Arizonie został zbu-  
dowany kompleks Biosfera 2 mający imitować warunki życia oraz  
rozwoju flory i fauny na Ziemi. Celem przedsięwzięcia było przy-  
gotowanie ludzi do procesu terraformacji Marsa<sup>137</sup>. W omawianym  
projekcie naukowcy stworzyli wiele różnych biomów i pomieszczeń,  
aby możliwie precyzyjnie odwzorować ziemską biosferę. Oprócz  
przestrzeni mieszkalnej dla ludzi zorganizowano także obszary rol-  
nicze, aby ów system pozostał w pełni samowystarczalny<sup>138</sup>. Pierwsza  
misja rozpoczęła się 26 września 1991 roku. W eksperymencie wzięło  
udział ośmiu naukowców, którzy w kombinezonach wzorowanych na  
tych noszonych przez kosmonautów NASA zgodzili się zamieszkać  
w owym zamkniętym systemie na dwa lata. Chcieli oni sprawdzić,  
czy sztuczna biosfera może działać, rozrastać się i czy jest możliwe  
ustabilizowanie wody, gleby i atmosfery w taki sposób, aby zacho-  
wać bioróżnorodność organizmów oraz by ludzie w niej mieszkający  
mogli żyć i pracować, zachowując zdrowie<sup>139</sup>. Mimo że eksperyment  
ostatecznie zakończył się niepowodzeniem – wewnątrz kompleksu  
zaczęło brakować tlenu – tego rodzaju projekty są stale powtarzane  
w różnych miejscach na Ziemi.

---

<sup>135</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> F. Sabry, *Zamknięte Systemy Ekologiczne. W jaki sposób zasoby dostępne dla życia mogą być wykorzystywane w kółko?*, One Billion Knowledgeable, 2021.

<sup>138</sup> Ibidem.

<sup>139</sup> E. Klećkowska, *Biosfera 2, czyli hipisi myślą o podboju kosmosu*, <https://zwyklezy-cie.pl/2020/12/biosfera-2-czyli-hipisi-mysla-o-podboju-kosmosu/>, dostęp: 22.01.2023 r.

## Polityczne subsystemy transhumanizmu

Abstrahując od wymienionych powyżej subsystemów, które w obrębie myśli transhumanistycznej formułują rozmaite cele i odmienne metody służące ich osiągnięciu, środowisko transhumanistyczne jest także niezwykle zróżnicowane pod względem wyznawanych ideologii politycznych. Choćby krótkie wspomnienie o nich jest istotne, ponieważ po pierwsze pokazuje, jak rizomatyczny charakter ma transhumanizm, po drugie zaś pozwala zaobserwować, jak w rzeczywistości jego przedstawiciele odnoszą się do szans i zagrożeń związanych z postępem technologicznym oraz jaka wizja państwa i społeczeństwa pozwoli ich zdaniem na maksymalizację zysków i minimalizację strat wynikających z realizacji założeń trans- bądź posthumanistycznych. Wśród podstawowych „politycznych subsystemów transhumanizmu” wyróżnia się: transhumanizm demokratyczny, transhumanizm libertariański, anarchotranshumanizm, a niekiedy także wskazuje się na marginalny, choć będący zarzewiem poważnego konfliktu wewnątrz całego ruchu na przełomie XX i XXI wieku – transhumanizm faszystowski.

Transhumanizm demokratyczny (zwany technoprogresywizmem) pojawił się po raz pierwszy w literaturze przedmiotu w 2002 roku za sprawą Jamesa Hughesa. Odrzucał on skrajnie libertariański oraz anarchistyczny stosunek do roli państwa w kształtowaniu polityki transhumanistycznej, a w zamian opowiadał się za modelem socjaldemokratycznym<sup>140</sup>. Podstawę aksjologiczną przyszłego systemu społeczno-politycznego miała stanowić zasada solidaryzmu społecznego. Postulatem Hughesa było stworzenie w ramach ruchu transhumanistycznego zupełnie nowego modelu państwa i społeczeństwa, które będzie w stanie zapewnić wszystkim obywatelom równy dostęp do najnowszych technologii. Ponadto uważał on, że tego rodzaju egalitarna polityka powinna mieć charakter ponadnarodowy,

---

<sup>140</sup> J. Hughes, *Democratic Transhumanism*, „The Journal of Geoethical Nanotechnology” 2006, t. 1, nr 2, s. 7.

a konieczność zapewnienia dostępu do najnowszych technologii miałyby objąć wszystkich obywateli świata<sup>141</sup>. W swojej książce *Citizen Cyborg* przekonywał on do modelu socjaldemokratycznego i argumentował, że tylko w ten sposób możliwe będzie zaradzenie kryzysom związanym z implementowanymi stopniowo nowymi technologiami, że wyłącznie przez instytucje państwa da się przekonać ludzi do zasadności wprowadzanych zmian i zapobiegać pogłębianiu się nierówności społecznych oraz że jedynie państwo o modelu socjaldemokratycznym będzie w stanie zapobiec praktykom monopolistycznym, które mogłyby stosować korporacje technologiczne<sup>142</sup>.

Bezpośrednio w kontrze do postulatów formułowanych przez technoprogresyistów znajdują się założenia transhumanizmu libertariańskiego. Ów nurt wywodzi się z myśli ekstopianistycznej, a zatem jego podstawę aksjologiczną stanowi wolność wyboru oraz założenie o racjonalności i etyczności postaw egoistycznych. W przeciwieństwie do transhumanistów demokratycznych libertarianie uważają, że jedynym sposobem na skuteczną i zarazem bezpieczną implementację założeń transhumanistycznych jest minimalizacja ingerencji państwowej oraz dominacja wolnego rynku nad interwencjonizmem w gospodarce<sup>143</sup>. Krytycy tego nurtu zwracają uwagę na poważne problemy społeczne, jakie może wywołać całkowite odrzucenie kontroli ze strony państwa. Richard Barbrook i Andy Cameron w eseju z 1995 roku *The Californian Ideology* przekonywali, że koncepcja transhumanizmu libertariańskiego może oznaczać pełną likwidację mobilności społecznej<sup>144</sup>. Klaus-Gerd Giesen zauważał natomiast, że ziszczenie się owej idei doprowadziłoby do pogłębia-

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> Zob. J. Hughes, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Basic Books, New York 2004.

<sup>143</sup> J. Mazarakis, *The Grand Narratives of Democratic and Libertarian Transhumanism. A Lyotardian Approach to Transhumanist Politics*, „Confero. Essays on Education, Philosophy and Politics” 2016, t. 4 (2), s. 11–12.

<sup>144</sup> Zob. R. Barbrook, A. Cameron, *The Californian Ideology*, „Science as Culture” 1995, t. 6 (1).

nia inegalitaryzmu. Należy także zwrócić uwagę na niezwykle istotny w refleksji nad korelacją biopolityki z transhumanizmem fakt, że w późnym kapitalizmie ośrodek władzy znacznie przesunął się w stronę międzynarodowych, głównie technologicznych korporacji. Skoro więc – jak twierdził Foucault – władza jest sprzężona z wiedzą, to obawy krytyków transhumanizmu libertariańskiego wydają się wysoce zasadne.

Anarchotranshumanizm jest z kolei nurtem, który został powszechnie wprowadzony do debaty publicznej na początku XXI wieku. Czołowy przedstawiciel owego subsystemu – William Gillis jego korzeni poszukiwał w pracach Williama Godwina, który powiązał dążenie do wiecznego ulepszania naszych relacji społecznych z dążeniem do wiecznego doskonalenia siebie, naszych warunków materialnych oraz naszych ciał<sup>145</sup>. Pozornie mogłoby się zdawać, że elementarne założenia anarchotranshumanizmu są zbieżne z tymi prezentowanymi przez transhumanistów libertariańskich, wszak oba nurty za podstawę ideologiczną uznają wolność. Owo pozorne twierdzenie nie jest jednak zasadne, ponieważ anarchotranshumaniści sądzą, że osiągnięcie wolności społecznej i wolności morfologicznej będzie możliwe tylko wtedy, kiedy całkowicie zlikwidowane zostaną instytucje kontroli – państwa<sup>146</sup>. Ich zdaniem będzie to naturalny proces, gdyż stworzenie istot transludzkich bądź postludzkich sprawi, że „nowi ludzie” o znacznie poprawionych możliwościach fizycznych, psychicznych i intelektualnych nie będą potrzebowali instytucji władzy czy sztucznie narzuconych hierarchii<sup>147</sup>.

Ostatnim istotnym nurtem jest tzw. transhumanizm faszystowski. W odróżnieniu od pozostałych to subsystem, od którego odżegnują

---

<sup>145</sup> W. Gillis, *Anarchy and Transhumanism*, [w:] G. Chartier, Ch. Van Schoelandt (red.), *The Routledge Handbook of Anarchy and Anarchist Thought*, Routledge, New York 2020, s. 416.

<sup>146</sup> P. Malendowicz, *Non-Anarchist Anarchisms and Anarchisms of Non-Anarchist Origin in Contemporary Political Thought*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2022, nr 75, s. 80.

<sup>147</sup> Ibidem, s. 81.

się niemal wszyscy wyznawcy innych ideologii transhumanistycznych. Podstawowy problem stworzony przez wariant faszystowski, z którym musieli zmierzyć się członkowie ruchu transhumanistycznego, wynikał z faktu, że ideę postczłowieka, czyli ulepszonej formy życia biologicznego, łączono niekiedy z nazistowskim nadczłowiekiem. Max Rasmussen podczas konferencji Transvision w 1999 roku przekonywał, że w pewnych aspektach transhumanizm może przypominać nazizm. Rolą transhumanistów miała być jego zdaniem odpowiednio szybka reakcja na tego rodzaju poglądy i przeciwdziałanie próbom adaptacji założeń transhumanistycznych przez faszystów<sup>148</sup>. Przykładem transhumanisty, który idee ulepszania człowieka wiązał bezpośrednio z reżimem nazistowskim, był Lyle Burkhead. Przekonywał on, że demokracja jest zaprzeczeniem transcendencji, a jedynym państwem, które możemy określić jako „państwo transhumanistyczne”, była III Rzesza<sup>149</sup>. Ponadto w 2000 roku ujawniono, że strona internetowa Xenith.com podłączona do transhumanistycznej sieci zawierała treści o charakterze neonazistowskim, rasistowskim i eugenicznym. Jej autorzy, powołując się na Adolfa Hitlera czy George’a Rockwella, wzywali do realizacji nowoczesnego, rasistowskiego projektu eugenicznego, który miałby się ziścić dzięki wykorzystaniu najnowszych technologii umożliwiających hodowlę selektywną oraz inżynierię genetyczną<sup>150</sup>. Ostatecznie poglądy te spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem Światowego Stowarzyszenia Transhumanistycznego (World Transhumanist Association), które 25 marca 2002 roku w wyniku głosowania podjęło uchwały potępiające rasizm i ideologie neonazistowskie.

Zarówno klasyczne subsystemy transhumanizmu, jak i tzw. subsystemy polityczne pokazują nam, jak niejednorodny jest ruch trans-

---

<sup>148</sup> Zob. J. Hughes, *The Politics of Transhumanism. Version 2.0*, <http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumPolitics.htm>, dostęp: 2.04.2023 r.

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> Ibidem.

---

humanistyczny. W jego obrębie występują bowiem zupełnie rozbieżne cele, strategie i katalogi etyczno-moralne. Różnice na poziomie aksjologicznym powodują, że wewnątrz ruchu transhumanistycznego nie ma jednej, dominującej wizji państwa i społeczeństwa, w którym realizacja tego rodzaju idei byłaby skuteczna, bezpieczna i etyczna.

## ROZDZIAŁ 3

# Korzenie transhumanizmu w filozofii polityki

Wspólnym elementem wszystkich opisanych w rozdziale drugim subsystemów transhumanizmu jest konieczność zastosowania nowoczesnych, zaawansowanych technologii. Sprawia to, że poszukując bezpośrednich źródeł politycznych idei tego nurtu, należy cofnąć się do czasów, gdy nauka zajmowała się projekcją przekształceń człowieka, a zatem nie dalej niż do wieku XX. Warto jednak przedstawić filozoficzne inspiracje, które powstawały jeszcze przed uzyskaniem technologicznych możliwości rekonfiguracji człowieka. Pokazują one bowiem, że podstawowe idee transhumanizmu mają charakter ahistoryczny – kształtowały się i rozwijały wraz z postępem społecznym, kulturalnym czy naukowym niezależnie od epoki. Ponadto to właśnie filozoficzne projekty z minionych wieków stanowią inspirację dla wielu współczesnych teoretyków transhumanizmu oraz dla polityków postulujących wprowadzenie takich idei w życie.

### Prefiguracja transhumanizmu – filozofia i religie starożytne

Starożytność może być postrzegana jako okres niezwykle płodny dla prototranshumanizmu, ponieważ idee, które dziś stanowią aksjologiczną podstawę ruchów transhumanistycznych, były przedmiotem zainteresowania zarówno ówczesnych filozofów, jak i mas chłonących je za sprawą antycznych wierzeń czy mitologii. Próba

przyporządkowania ówczesnych poglądów do jednego z opisanych wcześniej subsystemów pokazuje, że najważniejszy ku temu wydaje się immortalizm, gdyż to właśnie różne formy przedłużania życia oraz uzyskania nieśmiertelności były szczególnie interesujące dla ludzi żyjących w starożytności. Przy czym nie każda postać antycznego immortalizmu ma jednak charakter nieśmiertelności w rozumieniu transhumanistycznym. Istotne z perspektywy transhumanistycznej są tylko takie projekty intelektualne, które obejmowały próby przedłużenia życia i autowzmocnienia jednostek w ramach bytności na Ziemi, nie zaś te, które odnoszą się do nieśmiertelności duszy i religijnie uzasadnionego życia pozaziemskiego.

Poszukując archetypicznych modeli immortalizmu, Bostrom wskazywał m.in. na pochodzący z mitologii sumeryjskiej *Epos o Gilgameszu*. Badacz zestawiał go z późniejszymi fantazmatami o fontannach młodości czy ze średniowieczną alchemią, która to miała za zadanie opracować tzw. eliksir młodości<sup>151</sup>. Gilgamesz niezwykle bał się śmierci i za wszelką cenę chciał stać się nieśmiertelny. Aby osiągnąć ten cel, udał się do swojego przodka Utnapisztima, by ten zdradził mu sekret nieśmiertelności – okazała się nim roślina zwana potocznie „stary człowiek staje się młodym”<sup>152</sup>. Bohater, żeby ją zdobyć, zanurkował głęboko pod wodę, lecz gdy się wynurzał, zasnął, a z zarośli wypłynął wąż, który zjadł mu roślinę. Według mitologii sumeryjskiej to dzięki niej węże mają moc zrzucania skóry<sup>153</sup>. Podobną analogię do poszukiwania życia wiecznego możemy także odnaleźć w mitologii greckiej, według której Syzyf podkradał bogom nektar i ambroję, czyniące go nieśmiertelnym. Z obawy przed gniewem Olimpijczyków i utratą życia uwięził boga śmierci Tanatosa, co sprawiło, że przez pewien czas cała ludzkość stała się nieśmiertelna<sup>154</sup>. Temat

---

<sup>151</sup> N. Bostrom, *A History*, s. 1.

<sup>152</sup> Zob. *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapeliś, Agade, Warszawa 2002.

<sup>153</sup> *Gilgamesz*, <https://mityczne.pl/gilgamesz/>, dostęp: 14.04.2023 r.

<sup>154</sup> Zob. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Puls, Londyn 1992.

przedłużania egzystencji i zapewnienia nieśmiertelności ciała był też wszechobecny w mitologii starożytnych Chin – tam powszechnie utożsamiano tego rodzaju idee z alchemią i magicznymi eliksirami. W micie o długowieczności *P'eng-tsu* bohater miał dożyć prawie 850 lat za sprawą stosowanej diety i ziół oraz dzięki energii kobiecej przekazywanej mu podczas kontaktów intymnych<sup>155</sup>. W pochodzącym z IV wieku n.e. dziele Ko Hunga *Biografie Świętych Nieśmiertelnych* możemy natomiast odnaleźć przepis na magiczny eliksir nieśmiertelności, będący w istocie specjalnie wytworzonym złotem. Jeden jego funt miał zdaniem autora wyleczyć wiele chorób, trzy funty zapewnić długowieczność „tak długą jak sama natura”, a jedna pigułka umieszczona w ustach martwego człowieka, wraz z odrobiną plwociny z ust żyjącego, zapewnić natychmiastowy powrót do życia<sup>156</sup>.

Równie często jak na starożytne mity o nieśmiertelności przedstawiciele transhumanizmu powoływali się także na te, które dotyczyły projektów ulepszania człowieka. Marcin Garbowski zwrócił uwagę na występującą w mitologii żydowskiej postać golema, czyli sztucznie stworzonego człowieka, który dziś może stanowić archetyp robota<sup>157</sup>. Nick Bostrom jako przykłady mitologicznych postaci utożsamianych współcześnie z ideami transhumanistycznymi wskazał zaś Dedala i Ikara. W tym greckim micie Dedal – zdolny inżynier oraz artysta za pomocą „niemagicznych” środków starał się rozszerzyć możliwości ludzi i umożliwić im latanie<sup>158</sup>. Szczególnie ważny wydaje się mit o Prometeuszu, którego Jerzy Łepkowski określił jako personifikację i patrona ruchu transhumanistycznego<sup>159</sup>. Prometeusz – jeden z greckich tytanów postanowił zaludnić ziemię, toteż z gliny i łez ulepił ciało człowieka, a z ognia niebieskiego stworzył jego duszę. Ponieważ jednak był on kruchy i słaby, Prometeusz ofiarował ludziom ogień,

<sup>155</sup> A. Birrell, *Chinese Mythology. An Introduction*, Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1993, s. 187–188.

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> M. Garbowski, *Transhumanizm*, s. 27.

<sup>158</sup> N. Bostrom, *A History*, s. 1.

<sup>159</sup> J. Łepkowski, „Transhumanizm”, s. 52.

a następnie nauczył z niego korzystać. Trijsje Franssen w swojej pracy *Prometheus Redivivus. The Mythological Roots of Transhumanism*, analizując znaczenie mitu o Prometeuszu dla narracji transhumanistycznej, wskazała trzy podstawowe obszary jego oddziaływania: panowanie, kreacja oraz boski status człowieka<sup>160</sup>. Badaczka argumentuje, że ofiarowanie ognia ludziom nie gwarantowało im jedynie możliwości przetrwania, ale oprócz tego był on darem inteligencji, który w dłuższej perspektywie pozwalał na kontrolowanie świata i siebie samego. Tym, co jednak wydaje się najbardziej jaskrawym sprzężeniem pomiędzy mitem o Prometeuszu a współczesnymi ideami transhumanistycznymi, jest stwierdzenie, że człowiek to istota niedoskonała, którą trzeba ulepszać. W tym sensie mit prometejski jawi się jako bezpośredni archetyp transhumanizmu.

Jeśli zaś mowa o odniesieniach współczesnych transhumanistów do idei reprezentowanych przez starożytnych filozofów, należałoby w tym miejscu wyróżnić dwie postaci: Platona i Arystotelesa – to do nich wszak odwołują się oni najczęściej<sup>161</sup>. Paradoksalnie w przypadku Platona nie chodzi o jego koncepcję ogólnej i „zdobytej” nieśmiertelności<sup>162</sup>. Bostrom, powołując się na jego twierdzenia, zwraca uwagę na ideę platońskiej jaskini, która miałaby wskazywać na niewystarczające możliwości poznawcze ludzkiego mózgu. Według tej metafory w głębokiej i ciemnej jaskini zostali uwięzieni ludzie, którzy odwróceniem tyłem do wyjścia widzą jedynie cienie powstające na oświetlonej pochodnią ścianie. To one i niezidentyfikowane

---

<sup>160</sup> T. Franssen, *Prometheus Redivivus. The Mythological Roots of Transhumanism*, [w:] E. Sampanikou (red.), *Audiovisual Posthumanism*, Cambridge Scholars Publishing, 2017.

<sup>161</sup> S. Levin, *Antiquity's Missive to Transhumanism*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2017, t. 42, s. 280.

<sup>162</sup> Takich określeń na dwie formy nieśmiertelności duszy występujące w dialogach platońskich używali m.in. David Sedley czy Suzanne Obdrzalek. Zob. S. Obdrzalek, *The Philosopher's Reward. Contemplation and Immortality in Plato's Dialogues*, [w:] A. Long (red.), *Immortality in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2021, s. 66–67.

głosy z zewnątrz stanowią dla więźniów rzeczywisty obraz świata<sup>163</sup>. Zdaniem Bostroma pochodząca z Platońskich dialogów metafora pokazuje, jakie skutki ma odrzucenie projektów wzmocnienia poznawczego proponowanych przez transhumanistów. Jeżeli bowiem – argumentuje autor – zdajemy się tylko na ograniczone barierami biologicznymi możliwości ludzkiego mózgu, to sami zamykamy się w platońskiej jaskini, w której możemy wyłącznie „teoretyzować o cieniach”, czyli tworzyć uproszczone modele rzeczywistości, na które pozwala ludzki mózg w swej naturalnej, biologicznej formie<sup>164</sup>.

W kontekście Arystotelesa jest natomiast przywoływana jego wizja etyki. Stagiryta uważał, że celem człowieka jest życie w eudajmoniach<sup>165</sup>. Postrzeganie rozumu jako podstawy ludzkiej egzystencji i szczęścia jako najwyższego jej celu sprawia, że koncepcja eudajmonii może stanowić moralno-etyczne uzasadnienie projektów transhumanistycznych. Patrząc na założenia abolicjonistów bioetycznych, których ambicją jest osiągnięcie maksymalnego szczęścia za pomocą nowoczesnych technologii, można stwierdzić, że skoro zapewnienie sobie szczęścia oraz dobrego życia jest etycznie uzasadnionym dążeniem, to technoprzekształcenia służące jego realizacji wydają się naturalnym elementem ludzkiego działania. Bostrom dodatkowo powołuje się na racjonalny esencjalizm Arystotelesa, który uważa za kompatybilny z jego ideami transhumanistycznymi. Sądzi on, że dążenie do technoprzekształconej formy postczłowieka bardziej kompleksowo realizowałoby telos racjonalności, gdyż powiększenie

<sup>163</sup> Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, s. 220–224.

<sup>164</sup> N. Bostrom, *Transhumanist Values*, „Journal of Philosophical Research” 2005, t. 30, suplement: F. Adams (red.), *Ethical Issues for the Twenty-First Century*.

<sup>165</sup> „Eudajmonia” to greckie słowo, które zwykle tłumaczy się jako „szczęście”, „rozkwit” lub „dobre samopoczucie”. W zależności od szkoły filozoficznej ów termin miał jednak zróżnicowane znaczenie. Epikurejczycy utożsamiali ją przede wszystkim z przyjemnością, natomiast stoicy z cnotą. Arystoteles wiązał eudajmonię z racjonalizmem i uważał jednocześnie, że kierowanie się rozumem to droga ku dobremu i cnotliwemu życiu. Zob. M. Doig, *A Rationalist Approach to Transhumanism and the Singularity*, „Issues” 2012, <http://www.issuesmagazine.com.au/article/issue-march-2012/rationalist-approach-transhumanism-and-singularity.html>, dostęp: 16.04.2023 r.

zdolności poznawczych pozwoliłoby na podniesienie naszej racjonalnej natury na wyższy stopień rozwoju<sup>166</sup>.

Tak powszechne odwołania do antyku występujące we współczesnej literaturze transhumanistycznej mają jeden zasadniczy cel: pokazać, że idee tego nurtu, np. przedłużanie życia, wzmocnienie fizyczne i poznawcze czy ostatecznie uzyskanie nieśmiertelności, są intelektualnie projektami ahisterycznymi – występują w umysłach ludzi niezależnie od czasów i stopnia rozwoju technologicznego danej cywilizacji. Z analizy przedstawionych mitów i starożytnych filozofii wynika, że rzeczywiście tematy takie jak nieśmiertelność czy ulepszanie człowieka były przedmiotem zainteresowania starożytnych. Mimo pewnych dostrzegalnych analogii pojawiają się jednak badacze, którzy jednoznacznie krytykują tego rodzaju zestawienia. Susan Levin niezwykle krytycznie ocenia powoływanie się transhumanistów na starożytną filozofię i mitologię, uznając, że odniesienia te rozważone w odpowiednim kontekście prowadzą do radykalnie odmiennych wniosków. Jej zdaniem pozbawienie starożytnych idei otoczenia historycznego przybliży do ich deformacji, której celem jest nadinterpretacja zawartych w nich tez i uznanie obecnych poglądów<sup>167</sup>. Levin wysnuwa tezę, że rygorystycznie rozważone i umieszczone we właściwym kontekście poglądy antycznych religii i filozofów są całkowicie sprzeczne z ideami transhumanistycznymi<sup>168</sup>.

## Średniowieczna alchemia i filozoficzne koncepcje Rogera Bacona

Przez niektórych teoretyków średniowiecze jest wskazywane jako okres, w którym wartości i idee transhumanistyczne zostały odrzu-

---

<sup>166</sup> N. Bostrom, *Why I Want to Be a Posthuman when I Grow Up*, [w:] B. Gordijn, R. Chadwick (red.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, Dordrecht 2009, s. 130.

<sup>167</sup> Zob. S. Levin, *Antiquity's Missive*.

<sup>168</sup> Ibidem.

cone za sprawą wzrostu znaczenia religii<sup>169</sup>. Inni, np. Roberto Manzocco czy Kurmo Konsa, przekonują natomiast, że wieki średnie kontynuowały spuściznę starożytności w kwestii pogoni za nieśmiertelnością, czego dowodem ma być niezwykle dynamiczny rozwój alchemii. Manzocco średniowieczne projekty poszukiwania kamienia filozoficznego czy eliksiru młodości określił nawet jako intelektualną spuściznę starożytnych projektów immortalistycznych<sup>170</sup>.

Alchemia średniowieczna polegała pierwotnie na łączeniu ze sobą różnych cennych składników naturalnego pochodzenia, które mieszano w określonych proporcjach, aby otrzymać ciecz lepszą i bardziej wartościową. W rzeczywistości podstawowym zadaniem tej dziedziny było tworzenie ulepszeń rozmaitych ciał i metali poprzez produkcję eliksirów. Początkowo więc była ona nauką zajmującą się uczynieniem mniej cennych przedmiotów cenniejszymi<sup>171</sup>. W roku 1268 Roger Bacon ukończył swoje *Opus Tertium* (Trzecie dzieło), w którym dokonał rozróżnienia na dwa rodzaje alchemii: spekulatywną i operacyjną. Operacyjna polegała na przeprowadzaniu eksperymentów i w zasadzie w kontekście celów nie różniła się niczym od pierwotnej – za pomocą łączenia danych składników alchemicy operacyjni starali się uzyskać lepsze materiały. Dla myśli transhumanistycznej istotniejsza jest natomiast druga odmiana wyróżniona przez filozofa – alchemia spekulatywna, praktykowana tylko przez kilku znających się na tym alchemików, którzy potrafili używać jej zarówno wobec substancji nieożywionych, jak i ciał żywych. W rzeczywistości więc głównym obiektem badawczym wariantu spekulatywnego stało się ciało człowieka<sup>172</sup>.

Cały projekt filozoficzny Bacona został skonstruowany na podstawie twierdzenia, że można przedłużyć życie człowieka i poprawić

<sup>169</sup> Zob. N. Bostrom, *A History*, s. 1–2.

<sup>170</sup> R. Manzocco, *Transhumanism. Engineering the Human Condition*, Springer, Chichester 2019, s. 1.

<sup>171</sup> K. Konsa, *Technology Creating a New Human. The Alchemical Roots of Transhumanist Ideas*, „Folklore. Electronic Journal of Folklore” 2021, t. 81, s. 20.

<sup>172</sup> Ibidem, s. 20–22.

jego zdrowie, jeśli użyje się odpowiednich narzędzi (w domyśle: eliksirów). Poglądy franciszkańskiego filozofa opierały się w znacznej mierze na Biblii, gdzie napisano, że przed wielką powodzią ludzie żyli znacznie dłużej. Bacon uważał, że naturalnie ludzie byli nieśmiertelni, a po wygnaniu z raju mogli dożywać nawet tysiąca lat. Skoro – jak sądził – skrócenie życia jest efektem grzechów i przypadkowości świata, to możliwe byłoby odwrócenie tego procesu i sztuczne przedłużenie życia za pomocą alchemii<sup>173</sup>. Projekt Rogera Bacona w swych założeniach teoretycznych nie jest więc daleki od idei transhumanistycznych. Ów angielski alchemik i franciszkanin podobnie jak współcześni transhumaniści przypuszczał, że obecne stadium rozwoju człowieka nie jest formą ostateczną i należałoby je poprawić poprzez zastosowanie dostępnych technologii. Jego koncepcja *prolongevity* jest niewątpliwie ilustracją protoimmortalizmu, a może i prototranshumanizmu.

W przypadku Bacona warto zaznaczyć jeszcze jeden wątek. Część transhumanistów (szczególnie przedstawicieli ekstrapianizmu) odżegnuje się od różnego rodzaju religii i kultów, twierdząc, że są one zaprzeczeniem naukowego i technologicznego postępu. Przykład *doctora mirabilis* pokazuje jednak, że nawet w klasycznych tekstach religii chrześcijańskiej możemy odnaleźć argumenty przemawiające za rozwojem transhumanizmu i sztucznym przedłużaniem życia człowieka. Świadczy o tym nie tylko powoływanie się na Biblię przez Bacona, ale także cały kontekst społeczno-religijny, w którym tworzył. W jego epoce powszechnie uważano, że zbliża się czas nadejścia antychrysta i końca świata. W swoim liście do papieża przekonywał on, że antychryst do walki z chrześcijaństwem z pewnością posłuży się nauką i magicznymi eliksirami – projekt ulepszenia człowieka i przedłużenia życia był więc według filozofa konieczny dla przetrwania ludzkości i chrześcijaństwa<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Zob. R. Bacon, *The Cure of Old Age and Preservation of Youth by Roger Bacon*, tłum. R. Browne, Printed for Tho, Flesher and Edward Evets, London 1693.

<sup>174</sup> K. Konsa, *Technology Creating a New Human*, s. 24–25.

Innym niezwykle ciekawym myślicielem chrześcijańskim doby średniowiecza, który pojawia się w pismach transhumanistycznych, jest Albert Wielki (Albertus Magnus). Pochodzącemu z Kolonii dominikaninowi przypisuje się niekiedy odkrycie kamienia filozoficznego oraz stworzenie androida – prototypu sztucznej inteligencji, który miałby odpowiadać na wszystkie zadane pytania<sup>175</sup>. Kamień filozoficzny, utożsamiany z magicznym eliksirem mogącym odmłodzić człowieka oraz zapewnić mu nieśmiertelność, był jednym z najistotniejszych celów starożytnej i średniowiecznej alchemii. Problem z powoływaniem się na Alberta Wielkiego przez transhumanistów wynika jednak z tego, że żadne z jego rzekomych odkryć nie zostało opisane w rzetelnych źródłach bądź choćby w księgach samego autora. Dominikanin nie potwierdził, że odkrył kamień filozoficzny, ale odnotował, że był świadkiem tworzenia złota przez „transmutację”<sup>176</sup>. Legendy o Albercie są však niezwykle ciekawe dla badaczy transhumanizmu, gdyż niezależnie od tego, czy owe projekty istniały naprawdę oraz czy były jego dziełem, pokazują, że idee przedłużania życia, uzyskania nieśmiertelności, a nawet tworzenia urządzeń technologicznych o pewnych umiejętnościach poznawczych i intelektualnych pozostawały przedmiotem zainteresowania ludzi w średniowieczu. Twierdzenia więc, że był to okres, kiedy nie rozwijały się idee prototranshumanistyczne, wydają się nieuzasadnione.

## Prototranshumanizm w epoce renesansu

Okresem najczęściej wskazywanym jako intelektualne źródło transhumanizmu jest epoka renesansu. Najważniejsi przedstawiciele myśli transhumanistycznej, np. Max More czy Nick Bostrom, w modelu

---

<sup>175</sup> *The Temptingly Transhuman Android of Albertus Magnus*, 2015, <https://esoterix.com/2015/03/25/the-temptingly-transhuman-android-of-albertus-magnus/>, dostęp: 18.04.2023 r.

<sup>176</sup> *Albertus Magnus*, [https://www.chemeurope.com/en/encyclopedia/Albertus\\_Magnus.html#\\_note-2/](https://www.chemeurope.com/en/encyclopedia/Albertus_Magnus.html#_note-2/), dostęp: 18.04.2023 r.

humanizmu renesansowego dostrzegają analogiczne sposoby myślenia do tych reprezentowanych przez transhumanistów<sup>177</sup>. Szczególnym obszarem wspólnoty intelektualnej ma być zdaniem Zofii Magrian rozumowanie krytyczne i odrzucenie dotychczasowych wpływów autorytetów religijnych<sup>178</sup>. Oprócz wyeksponowania wartości w rodzaju racjonalizmu czy krytycznego myślenia renesans jest jednak przede wszystkim okresem, w którym powstawało wiele koncepcji filozoficznych dotyczących ulepszania człowieka i pokonywania biologicznych ograniczeń.

Postacią, którą zarówno Bostrom, jak i More sytuują w roli prekursora prototranshumanizmu renesansowego, jest Giovanni Pico della Mirandola. Ten żyjący w XV wieku włoski filozof zasłynął głównie dziełem *Oratio de hominis dignitate*, w którym to – opisując proces stworzenia człowieka – wskazywał, że Bóg wytworzył jedynie pewną ogólną, podstawową koncepcję, a resztę pozostawił do wykreowania człowiekowi. Mirandola w swoim traktacie o godności ludzkiej przekonywał, że tym, co decyduje o pozycji poszczególnych jednostek, jest ich własny wybór i podjęte działania. Zdaniem filozofa Bóg stworzył człowieka jako istotę niedookreśloną – między bestią a aniołem, lecz to właśnie taka pozycja w świecie pozwala na osiągnięcie stanu boskiego, wszystko zależy wszakże od indywidualnych decyzji<sup>179</sup>. Argumentował też, że ludzie zostali obdarzeni wyjątkową wolnością i mocą kształtowania własnego losu. Mogą oni wybrać zejście do niższych form egzystencji lub wznieść się na wyższe poziomy bytu, które mają boską naturę. Prezentowana przez włoskiego myśliciela idea ludzkiego potencjału i samotransformacji jest niezwykle istotna dla transhumanistów. To twierdzenia o nieskończonym potencjale człowieka i możliwości wyzwolenia się z okowów biologii możemy

<sup>177</sup> Zob. N. Bostrom, *A History*, s. 2.

<sup>178</sup> Z. Magrian, *Transhumanizm – nowy etap dla ludzkości czy szkodliwa utopia?*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2021, nr 22 (2/3), s. 126.

<sup>179</sup> Zob. G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010.

bowiem uznać za wspólne wszystkim współczesnym teoretykom transhumanizmu. Idea samotransformacji nie jest natomiast w obrębie ruchu transhumanistycznego tak powszechnie akceptowana, jednakże dla niektórych stanowi ideowy i etyczny trzon<sup>180</sup>.

Drugim bardzo ważnym przedstawicielem epoki renesansu był Francis Bacon, uważany za twórcę metody naukowej. Na jego pisma (w szczególności *Nową Atlantydę*) powołują się zarówno klasyczni teoretycy transhumanizmu, np. Bostrom, jak i polityczni działacze reprezentujący ten ruch, choćby Zoltan Istvan (kandydat na prezydenta USA z ramienia Partii Transhumanistycznej). *Nowa Atlantyda* jest opowiadaniem o utopijnej wyspie, na której mieszkańcy skupiają się na rozwoju nauki, aby odkryć nieznane dotychczas wynalazki. Tamtejsi konstruktorzy mogli wytwarzać sztuczne metale, a także nowe smaki oraz zapachy. Potrafili wynaleźć nowe rodzaje muzyki i dźwięki nieznane dotąd innym ludziom. Umieeli również tworzyć hologramy przy zastosowaniu sztucznego światła, budując tym samym rozległe sceny i przeprowadzając doświadczenia, które były nie do odróżnienia od rzeczywistości<sup>181</sup>. Szczególne zainteresowanie miejscowych obejmowały jednak nowoczesne metody leczenia i przedłużania życia, stąd tak duży nacisk położono tam na rozwój medycyny. Przybyłych na wyspę w pierwszej części opowiadania chorych marynarzy uzdrowiono w tzw. boskiej sadzawce, w której miała znajdować się „rajska woda” – lek wytworzony przez naukowców z Domu Salomona<sup>182</sup>. Mieszkańcy stworzyli też żywność, która miała właściwości lecznicze, a także pozwalała na ulepszanie konsumujących – jej spożycie mogło zwiększyć siłę lub nawet uodpornić na głód na bardzo długi czas<sup>183</sup>, co dziś wydaje się niezwykle ciekawym projektem dla technogajanistów. Działalność Domu

---

<sup>180</sup> Zob. M. More, *Principles*.

<sup>181</sup> Zob. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, PAX, Warszawa 1954.

<sup>182</sup> D. Whitney, *Salvation through Science? Bacon's New Atlantis and Transhumanism*, „Voegelin View” 2018, [https://voegelinview.com/salvation-science-bacons-new-atlantis-transhumanism/#\\_edn16](https://voegelinview.com/salvation-science-bacons-new-atlantis-transhumanism/#_edn16), dostęp: 21.04.2023 r.

<sup>183</sup> Francis Bacon, *Christian Transhumanist*, <https://www.micahredding.com/blog/francis-bacon-christian-transhumanist/>, dostęp: 21.04.2023 r.

Salomona nie ograniczała się jednak do produkcji leków i środków przedłużających życie. Jego naukowcy potrafili m.in. tworzyć genetycznie zmodyfikowane gatunki zwierząt i ptaków oraz maszyny naśladujące określone elementy aktywności człowieka<sup>184</sup>. Zarówno poszczególne projekty mieszkańców Nowej Atlantydy, jak i protechnologiczny wydźwięk całego dzieła<sup>185</sup> możemy bez wątpienia uznać za inspirujący dla współczesnych ruchów transhumanistycznych. Oprócz modyfikacji genetycznych, które są jednym z podstawowych środków osiągania celów przez transhumanistów, ważny jest również aspekt aksjologiczny. Bacon w swojej utopii sugeruje bowiem, że dynamiczny rozwój medycyny, idea przedłużania życia czy możliwość technologicznej rekonfiguracji materiału genetycznego i stosowania różnego rodzaju ulepszeń są moralne, a nawet pożądane, stąd nie powinny dziwić powszechne odwołania do tego autora w pismach transhumanistów.

Przykładem filozofa okresu renesansu, którego myśli wydają się bardzo powiązane ze współczesnymi ruchami transhumanistycznymi, jest także René Descartes. W przeciwieństwie jednak do Giovanniego Pico della Mirandoli czy Francisa Bacona jego nazwisko rzadko występuje w pismach współczesnych transhumanistów. To zaskakujące, ponieważ dziedzictwo myśli kartezjańskiej jest istotne dla tego nurtu z co najmniej kilku powodów. Kartezjusz przede wszystkim odseparował w swojej filozofii duszę ludzką od ludzkiego ciała, uznając tym samym, że ciało ma własną siłę życiową niezależną od aktów duszy<sup>186</sup>. Nie oznacza to jednak, że ciało i dusza nie oddziałują na siebie wza-

---

<sup>184</sup> Ibidem.

<sup>185</sup> Niezwykle istotne w kontekście wydźwięku technoutopii Bacona jest to, że opowiadanie kończy się listą kilku „cudów”, które udało się wytworzyć mieszkańcom wyspy, a które są niezwykle podobne do tych postulowanych przez współczesne ruchy transhumanistyczne. Chodzi m.in. o przedłużenie życia, opóźnienie procesu starzenia, łagodzenie bólu i wyleczenie dotychczas nieuleczalnych chorób, powiększenie intelektualnych zdolności mieszkańców wyspy, sztuczne stworzenie nowych gatunków czy przyspieszenie czasu dojrzewania. Zob. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*.

<sup>186</sup> J. Kopania, *René Descartes jako prekursor ideologii transhumanizmu*, „Studia z Historii Filozofii” 2019, nr 1 (10), s. 84.

jennie. Bynajmniej, zdaniem filozofa to kondycja i sprawność ciała determinuje to, jak długo dusza w nim pozostanie. Takie spojrzenie na relację duszy i ciała odwraca *de facto* jej dotychczasowe rozumienie. To już nie dusza ożywia ciało, tylko ciało pozwala na ziemskie trwanie duszy<sup>187</sup>. Tego rodzaju ujęcie determinuje z kolei drugi istotny z perspektywy transhumanistycznej aspekt myśli kartezjańskiej. Ciało, które określa długość życia duszy i wpływa bezpośrednio na jej kondycję, powinno podlegać ulepszeniom i modyfikacjom. W myśli Kartezjusza ciało jest bowiem traktowane jako organiczna maszyna. Część ruchów transhumanistycznych skupionych wokół idei przedłużania życia i cyborgizacji ów aspekt myśli kartezjańskiej może niewątpliwie uznać za inspirujący. Niektórzy jednak (np. zwolennicy *mind uploadingu*) mogą natomiast uznać, że poglądy autora *Rozprawy o metodzie* rzeczywiście oznaczałyby przedłużenie życia człowieka bądź nawet jego ulepszenie, lecz tak duży nacisk położony na udoskonalenie ciała, nie zaś na zapewnienie długowieczności umysłu (samoświadomości człowieka), prowadzi oczywiście do postępującej degradacji. Tym wszakże, co dostarczyło wiedzy na temat nieuchronności śmierci ciała, były odkrycia z zakresu genetyki i biotechnologii dokonane na przełomie XX i XXI wieku, a zatem kartezjańska idea ulepszania ciała i zapewnienia mu długowieczności wydaje się uzasadniona z uwagi na czas, w którym tworzył. Tym, co może być również inspirujące dla współczesnych transhumanistów, są zaś poglądy Kartezjusza na rozwój wiedzy i powiązane z nim procesy doskonalenia człowieka. W swoim dziele *Medytacje o pierwszej filozofii* stwierdzał:

Nie mogę się też uskarżać, że otrzymałem od Boga wolę, czyli wolność decyzji o niedostatecznym zasięgu i doskonałości, bo wiem z doświadczenia, że nie posiada ona żadnych granic. I wydaje mi się rzeczą ze wszech miar godną uwagi, że wszystko inne, co jest we mnie, nie jest ani tak wielkie, ani tak doskonałe, bym nie mógł pomyśleć, że mogłoby być jeszcze większe czy doskonalsze<sup>188</sup>.

<sup>187</sup> Ibidem.

<sup>188</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewiczowa, <https://sady.up.krakow.pl/fil.descartes.medytacje.htm>, dostęp: 23.04.2023 r.

Kartezjusz przekonywał, że człowiek jest istotą niedoskonałą, która jednakże ze względu na możliwości dane przez Boga (w tym: wolną wolę) potrafi wznieść się na wyższy poziom rozwoju. Filozof proces doskonalenia człowieka rozumiał przy tym niezwykle szeroko – nie ograniczał się jedynie do ulepszania ciała, ale postulował także ulepszanie psychiki czy moralności<sup>189</sup>.

Epoka renesansu jest więc bardzo ważna dla analizy współczesnej ideologii transhumanistycznej. To jej aksjologiczna spuścizna, umiślowanie nauki i wiedzy czy wreszcie pojawiające się w wielu pismach filozoficznych postulaty ulepszania człowieka zbudowały grunt pod współczesne teorie tego rodzaju. W kontekście rozwoju myśli transhumanistycznej należy też zaznaczyć, że renesans jest tak naprawdę pierwszą epoką, w której postulat ulepszania człowieka oraz zapewnienia długowieczności ma swój komponent medyczny oraz technologiczny. W starożytności i średniowieczu owe koncepcje raczej wywodziły się z wierzeń, przesądów i religii. W dobie renesansu, mimo równie częstych odwołań do religii czy kultury, występuje także silny kult nauki, wiedzy i nowych (jak na tamte czasy) technologii.

## Ulepszanie człowieka jako projekt oświeceniowy

W epoce oświecenia wielu myślicieli rozwijało idee humanizmu renesansowego, wzbogacając je o dodatkowe komponenty. Jedną z najistotniejszych kategorii dla analizy związków oświecenia z ideami transhumanistycznymi wydaje się koncepcja nieskończonej doskonałości rodzaju ludzkiego (*perfectibilité indéfinie*). Termin ten pochodzi od Jeana-Jacques'a Rousseau, który jednakże potencjał ludzkiej doskonałości postrzegał jednoznacznie negatywnie. Uważał, że to cecha, która rozbudza zgubne namiętności i prowadzi do zabu-

---

<sup>189</sup> Na temat różnych wymiarów ulepszania człowieka w myśli kartezjańskiej oraz ich związków ze współczesnymi ideami transhumanistycznymi zob. J. Kopania, *René Descartes jako prekursor*.

zenia naturalnego stanu spokoju i harmonii człowieka<sup>190</sup>. Mimo to recepcja tej kategorii przez niektórych teoretyków oświeceniowych nadawała jej zupełnie inne znaczenie.

Przykładem filozofa francuskiego oświecenia, który również posługiwał się koncepcją *perfectibilité indéfinie*, traktując ją jednak (w przeciwieństwie do Rousseau) pozytywnie, jest Nicolas de Condorcet. Zmodyfikowana, afirmatywna idea doskonałości człowieka zbudowała podwaliny pod jego teorię postępu. Zdaniem francuskiego filozofa idea *perfectibilité indéfinie* stanowi cel oraz środek prowadzący do postępu społecznego. Co istotne, według teorii Condorceta owa doskonałość może zarówno wynikać z naturalnej kondycji człowieka, jak i zostać osiągnięta dzięki odpowiednim instrumentom zwiększającym jego możliwości ponad te wyznaczone przez biologię<sup>191</sup>. W swojej książce *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* myśliciel przekonywał, że doskonałość może zostać osiągnięta przez rozwój nauki. Przywołując różnorodne odkrycia wielu ludów i cywilizacji, pokazywał, jak wpłynęły one na ogólną kondycję człowieka i świata. Condorcet w swoich pismach nie ograniczał się jednak tylko do afirmacji tzw. nauk przyrodniczych (fizyka, medycyna czy mechanika). Doskonałość człowieka mogła zostać osiągnięta dzięki współdziałaniu różnych obszarów wiedzy<sup>192</sup>. Postęp naukowy był więc jego zdaniem podstawą postępu ludzkości. To wszak odkrycia zarówno z dziedziny nauk społecznych, jak i przyrodniczych oddalały ludzi od transcendentalnych fikcji, np. religii, a tym samym nakierowywały ich na tory postępu. Prognozując dalszy postęp ludzkości, pytał:

Na jakich drogach rodzaj ludzki będzie się doskonalić? Czy poprzez nowe odkrycia w dziedzinie sztuk i nauk, a zatem dzięki wynalezieniu nowych środków zapewniających dobrobyt jednostkom i szczęście ogółowi, czy

---

<sup>190</sup> Zob. J.J. Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, tłum. D.A. Cress, Hackett Publishing, Indianapolis 1992.

<sup>191</sup> Zob. N. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957.

<sup>192</sup> Ibidem, s. 198.

poprzez udoskonalenie się zasad postępowania i moralności praktyczne, czy wreszcie dzięki realnemu udoskonaleniu się intelektualnych, moralnych i fizycznych zdolności człowieka, które może być wynikiem udoskonalenia przyrządów zwiększających siłę tych zdolności i kierujących ich używaniem, bądź udoskonalenia samej naturalnej konstytucji człowieka<sup>193</sup>.

Condorcet dostrzegał duży potencjał także w rozwoju wspomagany przez środki nienaturalne (techniczne). Francuski teoretyk stwierdzał, że najistotniejszymi problemami stojącymi przed ludzkością, które miałyby (choć częściowo) pomóc rozwiązać postęp naukowy, są obalenie nierówności pomiędzy narodami, zmniejszenie dysproporcji społecznych w obrębie mniejszych wspólnot oraz rzeczywiste doskonalenie człowieka<sup>194</sup>. To ostatnie (zresztą charakterystyczny postulat transhumanistów) było jego zdaniem pierwotne wobec pozostałych wyzwań. Filozof uznawał bowiem, że człowiek powinien podlegać ciągłym ulepszeniom, aby móc kreować postęp oraz przystosować się do nowej, zmodyfikowanej za jego pomocą rzeczywistości<sup>195</sup>. Idea ulepszania człowieka i osiągnięcia ostatecznej doskonałości gatunku ludzkiego była więc – podobnie jak w przypadku wielu współczesnych transhumanistów – podstawą filozofii Condorceta. Istotnym elementem jego teorii był też postulat wykorzystania najnowszych odkryć z zakresu medycyny dla przedłużania życia, co z kolei bezpośrednio koresponduje z ideami immortalitycznymi. Doskonalenie naturalnych zdolności człowieka oraz rozwój nauk medycznych dawał zdaniem Condorceta nadzieję, że pewnego dnia ludzkość technicznie odsunie ograniczenie śmierci<sup>196</sup>.

Innym ciekawym filozofem francuskiego oświecenia, który może być uznany za intelektualnego prefiguratora transhumanizmu, jest

---

<sup>193</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>194</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>195</sup> Ibidem, s. 225.

<sup>196</sup> N. Le Dévédec, *Unfit for the Future? The Depoliticization of Human Perfectibility, from the Enlightenment to Transhumanism*, „European Journal of Social Theory” 2018, t. 21 (4), s. 7–8.

Julien Offray de La Mettrie. Podobnie jak Condorcet dostrzegął on znaczenie nauki i racjonalizmu w kształtowaniu rzeczywistości społeczno-politycznej. Taką naukę określał „skarbem niewyczerpanym”<sup>197</sup>. Według teorii La Mettriego odkrycia naukowe w dziedzinie medycyny dowiodły, że człowiek jest jedynie zbiorem mechanizmów i sprężyn oddziałujących na siebie wzajemnie i automatyzujących ruchy ciała materialnego. Człowiek, wyposażony w duszę, która stanowi największą i najważniejszą sprężynę w całym ciele, może zostać za pomocą rozwiązań technologicznych naprawiony i ulepszony, przez co przyjmie formę nowoczesnej i bardziej wydajnej maszyny. La Mettrie w swoim dziele *Człowiek-maszyna* pisał:

Nie będziemy twierdzili, że każda maszyna lub każde zwierzę musi z czasem całkowicie obrócić się w nicłość [...]. Wszakże utrzymywać, iż maszyna nieśmiertelna jest urojeniem [...], znaczy rozumować równie nedorzecznie, jak owe gąsienice, które, widząc zrzucone skóry innych towarzyszek, opłakiwałyby gorzko los swego gatunku, mniemając, że jest skazany na zagładę. [...] Najmądrsza z gąsienic nie mogłaby sobie nigdy wyobrazić, że kiedyś powstanie z niej motyl. Tak samo dzieje się i z nami<sup>198</sup>.

Analogia poczyniona przez francuskiego filozofa sugeruje po pierwsze, że możliwe jest osiągnięcie przez człowieka nieśmiertelności, po drugie zaś – że ulepszanie jednostek i całego gatunku jest rzeczą naturalną. Dodatkowo autor zauważa, że człowiek nie jest w stanie przewidzieć kierunku rozwoju całego gatunku. Myśl La Mettriego jest więc tożsama ze współczesnymi teoriami dotyczącymi transhumanizmu zarówno na poziomie aksjologicznym (dążenie do doskonalenia, racjonalizm, nadrzędność wiedzy i nauki), jak i na poziomie formułowanych celów. La Mettrie podobnie jak współcześni transhumaniści ulepszanie człowieka przez wykorzystanie dostępnych metod technologicznych uznawał za coś naturalnego i pożądanego.

---

<sup>197</sup> J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/mettrie-czlowiek-maszyna.html>, dostęp: 30.04.2023 r.

<sup>198</sup> Ibidem.

Ciekawym przykładem amerykańskiego polityka i filozofa epoki oświecenia, do którego także odwołują się współcześni transhumaniści, jest Benjamin Franklin. Określa się go niekiedy jako prekursora ruchu krionicznego, gdyż jako jeden z pierwszych prowadził tego typu eksperymenty na istotach żywych – zamrażał żywe muchy, aby następnie odmrozić je i przywrócić do życia. Co ciekawe, te doświadczenia przynosiły efekty, a odmrożone istoty często przeżywały<sup>199</sup>. Z jego obserwacji wynikało, że część much, które utonęły w winie, po wystawieniu na działanie promieni słonecznych odzyskiwała zdolności życiowe<sup>200</sup>. W liście do swojego przyjaciela Jacques'a Dubourga Franklin przedstawił wyniki tych eksperymentów i napisał, że także chciałby zostać zakonserwowany w alkoholu, a następnie przywrócony do życia, żeby móc zobaczyć Amerykę przyszłości. Amerykański uczony miał świadomość, że ówczesna nauka nie była na tyle zaawansowana, aby możliwe stało się skuteczne przeprowadzenie tego rodzaju operacji, jednakże sugerował rozwijanie badań w tym kierunku przez eksperymentowanie m.in. na drobie<sup>201</sup>.

Oświecenie podobnie jak renesans możemy uznać za epokę przełomową dla kształtowania idei transhumanistycznych. Zbieżność wartości oraz dążenie do ciągłego postępu wyrażającego się m.in. w projektach ulepszania człowieka bez wątpienia stanowią intelektualne źródło transhumanizmu. Propagowany przez wielu ówczesnych filozofów kult nauki oraz pojawiające się postulaty wykorzystania jej możliwości do podniesienia statusu człowieka w połączeniu z odkryciami technologicznymi tamtych czasów (szczególnie z zakresu medycyny) pokazują, że im wyższe stadium rozwoju technologicznego, tym poważniejsze teorie i postulaty w dziedzinie ulepszania człowieka formułowali filozofowie.

---

<sup>199</sup> K. Nadolski, *Marzenia o nieśmiertelności*, 2018, <http://historicon.net/nauka/marzenia-o-niesmiertelnosci/>, dostęp: 4.05.2023 r.

<sup>200</sup> A *Time Machine*, 2013, <https://www.futilitycloset.com/2013/04/10/a-time-machine/>, dostęp: 4.05.2023 r.

<sup>201</sup> J. Łepkowski, „Transhumanizm”, s. 14.

## Filozofia technologiczna – transhumanizm w myśli XIX-wiecznej

Wiek XIX był momentem, w którym wcześniej formułowane idee, sprzężone bezpośrednio z transhumanistycznymi aksjomatami zyskały swój rzeczywisty, technologiczny komponent. Dokonany wówczas postęp w naukach przyrodniczych przyczynił się do tego, że filozofia, której podstawą były wierzenia bądź pewne założenia natury aksjologicznej, transformowała w tzw. filozofię praktyczną, skupioną nie tylko na pytaniu: jak powinno być?, ale także na kolejnym: jak to realnie osiągnąć? Analizując filozoficzne inspiracje transhumanizmu pochodzące z XIX wieku, należy wskazać ich trzy główne obszary: filozofia technologiczna, teorie ewolucyjne oraz literatura *science fiction*<sup>202</sup>.

Filozofem XIX-wiecznym, którego prace wywarły największy wpływ na współczesne idee transhumanistyczne, jest bez wątpienia przedstawiciel rosyjskiego kosmizmu – Nikołaj Fiodorow. Uważał on, że mimo stopniowej ewolucji gatunku człowiek posiada pewne komponenty zarówno natury psychicznej, jak i fizycznej, które przyczyniają się do zła i nierówności. Największą słabością była według niego śmiertelność. Próba przezwyciężenia śmierci miała w jego opinii zjednoczyć wszystkich ludzi, zakopać podziały społeczne i klasowe oraz doprowadzić do wykształcenia się niezwykle istotnego dla myśli Fiodorowa powszechnego braterstwa<sup>203</sup>. Idea nieśmiertelności była więc podstawą tej filozofii i determinowała pozostałe aspekty funkcjonowania społeczeństwa i państwa. Aby jednak owa

---

<sup>202</sup> W XIX wieku pojawiło się wiele tekstów kultury dotyczących możliwości przekraczania biologicznych barier przez ludzi, zapewniania nieśmiertelności czy scalania człowieka z maszyną. Można w tym kontekście wspomnieć choćby o *Drakuli* Brama Stokera czy *Frankensteinie* Mary Shelley. Więcej na temat wątków transhumanistycznych w XIX-wiecznej literaturze *science fiction* zob. B. Trocha, *Transhumanizm i posthumanizm w literaturze fantastycznej w perspektywie kliszy kulturowej i futurologicznej spekulacji*, „Rocznik Lubuski” 2016, nr 42 (2).

<sup>203</sup> H. Rarot, *Religia techniki Mikołaja Fiodorowa*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, nr 2 (118), s. 135–136.

antytanatyczna koncepcja mogła się ziszczyć, należało całkowicie zredefiniować cele i metody badań naukowych. Skupiona wcześniej na osiągnięciu indywidualnych, egoistycznych interesów, powinna przekształcić się w powszechną, zorientowaną na wspólny cel całej ludzkości naukę o „fizyce” człowieka i potencjałach jej zmiany. Fiodorow uważał, że ludzka śmiertelność jest determinowana przez dwa czynniki: materialną formę ciała, która uniemożliwia ciągłe samoodnawianie się organizmu, oraz niekontrolowalną, destrukcyjną działalność środowiska zewnętrznego (przyrody). Formułując zadania stojące przed nauką, stwierdzał on, że konieczne jest z jednej strony wytworzenie technologicznych możliwości do psychofizjologicznej regulacji organizmu człowieka (m.in. przez tworzenie sztucznych narządów), z drugiej zaś – opanowanie natury i pozyskanie umiejętności regulacyjnych względem niej<sup>204</sup>.

Fiodorow w swoich rozważaniach był momentami nawet bardziej radykalny od współczesnych immortalistów. W jego opinii zapewnienie nieśmiertelności obecnie żyjącym ludziom i przyszłym pokoleniom okazywało się projektem niewystarczającym. Myśliciel jako ostateczny cel ludzkiej autokreacji determinowanej odkryciami technologicznymi wskazywał wskrzeszenie zmarłych<sup>205</sup>. Nie oznacza to jednak, że postulował on wznowienie funkcji życiowych w zwłokach przodków. Bynajmniej, jego wizję wskrzeszania możemy raczej przyrównać do projektów *mind uploadingu* (transferu świadomości do komputera), a nie do motywu Frankenstein’a z powieści Mary Shelley<sup>206</sup>. Fiodorow uważał, że wskrzeszenie zmarłych powinno odbywać się poprzez przywrócenie im ich dawnego umysłu i osobowości. Realizacji owej idei doszukiwał się przede wszystkim w projekcie obrazów radialnych, które funkcjonowałyby niezależnie od materialnej formy ciała<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>205</sup> K. Calus, *Transhumanizm*, s. 237–238.

<sup>206</sup> Zob. M. Shelley, *Frankenstein*, tłum. H. Goldmann, Muza, Warszawa 1998.

<sup>207</sup> H. Rarot, *Religia techniki*, s. 138.

W licznych opracowaniach dotyczących transhumanizmu jako jego XIX-wieczne źródło intelektualne podaje się także ideę nietzscheańskiego nadczłowieka<sup>208</sup>. Owo odwołanie jest jednak całkowicie nieuzasadnione. Na poziomie semantycznym łączenie nadczłowieka z ideami transhumanistycznymi wydaje się naturalne, lecz w rzeczywistości nietzscheański pierwowzór niewiele ma wspólnego z przekształconym i zmodyfikowanym technologicznie trans- bądź postczłowiekiem. Zdaniem Friedricha Nietzschego nadczłowiek to istota, która posiada lepsze od przeciętnego człowieka cechy i zostaje wyniesiona ponad prawa obowiązujące resztę ludzkości. Założeniem niemieckiego filozofa nie było więc umożliwienie przejścia od człowieka do transczłowieka<sup>209</sup>. O tym, kto zostanie nadczłowiekiem mają decydować jego predyspozycje biologiczne, nie zaś możliwość ich przekroczenia. Choć Nietzsche oparł swoją koncepcję *Übermenscha* na predyspozycjach biologicznych, to w jego pracach możemy doszukać się fragmentów, które zgodnie z ideą transhumanistyczną zakładają, że człowiek nie jest skończoną formą<sup>210</sup>.

Chcąc spojrzeć na wiek XIX jako na początek praktycznego myślenia o ulepszaniu człowieka i wydłużaniu życia, musimy jednak przede wszystkim przyrzeć się powstającym wówczas teoriom ewolucyjnym i eugenicznym. To one całkowicie przeddefiniowały ówczesne przekonania na temat ludzkiej biologii i możliwości jej rzeczywistej korekty. O ile więc XIX-wieczne projekty filozoficzne, takie jak idea Fiodorowa, czy ówczesna literatura *science fiction* kontynuowały

---

<sup>208</sup> Zob. S.L. Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology” 2008, t. 20, nr 1.

<sup>209</sup> Michał Klichowski w książce *Narodziny cyborgizacji* przekonuje, że Zaratustra śnił o nauczaniu transludzi. Koncepcja Nietzschego zakłada jednak, że nadczłowiekiem mogą być pojedyncze, wybitne jednostki, a zatem nie jest to idea zbieżna z założeniami transhumanistów. Technoprzekształcenia pozwoliłyby bowiem na stworzenie całego gatunku nadludzi, a nie na wyniesienie do tej rangi jedynie kilku biologicznie predestynowanych osób.

<sup>210</sup> Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 6.

spuściznę poprzednich epok i wzbogacały wcześniejsze idee o pewne komponenty technologiczne, o tyle teorie ewolucyjne i eugeniczne pokazały realny obraz funkcjonowania i rozwoju człowieka jako gatunku oraz potencjał jego ulepszenia/zmiany.

## Transhumanizm w świetle XIX-wiecznych teorii ewolucyjnych

Teorie ewolucyjne mające wytłumaczyć stopniowy proces rozwoju gatunku i pozwolić na projektowanie jego późniejszych przekształceń powstawały już na przełomie XVIII i XIX wieku. W 1809 roku przełomową koncepcję dziedziczenia cech nabytych przedstawił Jean-Baptiste de Lamarck. Francuski uczony uważał, że jednostki przystosowują się do warunków, w których żyją, i w ten sposób rozwijają się. Równocześnie twierdził, że nabyte w procesie adaptacyjnym cechy zostają następnie przekazane potomstwu<sup>211</sup>. Sekwencyjny charakter aspektu adaptacyjnego oraz pangenetycznego (dziedzicznego) miał prowadzić do ciągłego postępu społecznego i rozwoju gatunku. Niektórzy badacze doszukują się pewnych analogii między teorią ewolucyjno-adaptacyjną Lamarcka a współczesnymi ideami transhumanistycznymi. Filip Bardziński zauważył, że ideowym czynnikiem spajającym lamarkizm z transhumanizmem jest skupienie się na jednostce jako głównym aktorze procesów ewolucyjnych. Autor zaznaczył również, że w teorii Lamarcka to indywidualizm adaptacyjny stanowi podstawę procesu ewolucji<sup>212</sup> – analogicznie w przypadku transhumanizmu to właśnie indywidualne interwencje na poziomie genotypowym mają przyczyniać się do korekty jednostki i tym samym pangenetycznej poprawy całego gatunku.

---

<sup>211</sup> R.W. Burkhardt, *Lamarck, Evolution, and the Inheritance of Acquired Characters*, „Genetics” 2013, t. 194, s. 796.

<sup>212</sup> Zob. F. Bardziński, *Transhumanism and Evolution. Considerations on Darwin, Lamarck and Transhumanism*, „Ethics in Progress” 2014, t. 5, nr 2, s. 111.

Przełomowym momentem dla idei transhumanistycznych była jednak publikacja Charlesa Darwina. Angielski biolog w wydanej w 1859 roku pracy *O powstawaniu gatunków* przedstawił alternatywną względem Lamarcka teorię ewolucji. Zgodnie z jego obserwacjami podstawę ewolucyjną stanowi nieprzerwana konkurencja gatunkowa, a szansę na przetrwanie mają najsilniejsi<sup>213</sup>. Bostrom, wskazując Darwina jako jednego z intelektualnych prekursorów myślenia transhumanistycznego, przekonywał, że teoria angielskiego przyrodnika w praktyce oznacza, że człowiek nie osiągnął swej ostatecznej formy, czyli ludzkość jest dopiero we wczesnej fazie rozwoju<sup>214</sup>. Skoro zaś rozwija się ona dzięki konkurencji między- i wewnątrzgatunkowej (tzw. walce o byt), to racjonalne byłoby przyspieszenie procesu ewolucji przez poprawienie zdolności ludzi. Wykorzystanie technologii postulowane przez transhumanistów wiązałoby się w tym kontekście nie z zaprzeczeniem naturalnym procesom biologicznym, a raczej z ich przyspieszeniem i uzupełnieniem. Z perspektywy jednostki twierdzenie Darwina o „przetrwaniu najsilniejszych” oznaczałoby ponadto, że modyfikacje transhumanistyczne są racjonalne i uzasadnione, bowiem zwiększają szansę na przetrwanie i tym samym dalsze przekazanie materiału genetycznego potomstwu. Charles Rubin, zestawiając ze sobą teorię ewolucji i współczesne idee transhumanistyczne, wskazał na jeszcze jeden istotny element darwinizmu, który możemy uznać za przełomowy dla myślenia transhumanistycznego. Otóż uważał, że teoria ta stanowi moralne uzasadnienie twierdzeń o konieczności ulepszania/modyfikowania. Argumentował on, że etyczną motywacją dla wielu współczesnych transhumanistów jest m.in. wskazana przez Darwina przypadkowość ewolucji, która może być interpretowana jako niesłuszna i niesprawiedliwa<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> Zob. K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, tłum. S. Dickstein i in., Wydawnictwa UW, Warszawa 2009.

<sup>214</sup> N. Bostrom, *A History*, s. 3.

<sup>215</sup> A. Keiper, *Darwin Among the Transhumanists*, „The New Atlantis” 2015, <https://www.thenewatlantis.com/futurisms/darwin-among-transhumanists>, dostęp: 9.05.2023 r.

Oczywiście powoływanie się przez transhumanistów na teorię Charlesa Darwina możemy uznać za nieco naciągane, ponieważ nie sformułował on żadnych postulatów dotyczących wykorzystania technologii do przyspieszenia bądź przewyciężenia naturalnych procesów ewolucyjnych. Jego badania dzięki wyjaśnieniu procesów zachodzących w biologii zbudowały jednakże naukowy grunt pod późniejsze teorie transhumanistyczne. Analogicznie – teorie ewolucyjne stworzyły podstawę XIX- i XX-wiecznych koncepcji eugenicznych, które wielu badaczy łączy z kolei bezpośrednio ze współczesnym transhumanizmem.

## Transhumanizm – nowa eugenika?

Z perspektywy analizy politycznych źródeł transhumanizmu eugenika ma zasadnicze znaczenie. Choć idee eugeniczne egzystowały w umysłach ludzi od zarania dziejów<sup>216</sup>, to dopiero w wieku XIX sformułowano pojęcie, które określiłoby działania zmierzające do „ulepszenia” gatunku ludzkiego. Jako pierwszy termin ten wprowadził Francis Galton, który badał korelację czynników genetycznych i środowiskowych z posiadanymi przez ludzi predyspozycjami intelektualnymi<sup>217</sup>. Jego zdaniem:

Eugenika jest nauką, która zajmuje się wszystkimi czynnikami doskonalącymi wrodzone cechy rasy, również tymi, które rozwijają te cechy w najwyższym stopniu. Poprawa wrodzonych cech, czyli pochodzenia, będzie tutaj przedmiotem osobnych rozważań<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> Postulaty dotyczące problemów eugenicznych możemy odnaleźć już w pismach Platona i Arystotelesa. Obaj autorzy opowiadali się za porzucaniem dzieci urodzonych przez obywateli „gorszej krwi” oraz postulowali odgórną, państwową kontrolę rozrodczości i prokreacji.

<sup>217</sup> J. Binnebesel, D. Baczała, P. Błajet, *Eugenika – aspekty historyczne, biologiczne i edukacyjne*, „Studia Edukacyjne” 2019, nr 52, s. 140.

<sup>218</sup> F. Galton, *Eugenika: jej definicja, zakres, cele*, tłum. K. Marulewska, „Dialogi Polityczne. Polityka, Filozofia, Społeczeństwo, Prawo” 2008, nr 10, s. 19.

Z perspektywy transhumanistycznej eugeniczna koncepcja Galtona oznacza przede wszystkim uznanie możliwości kontroli i poprawy wrodzonych cech ludzkich. Postulowana przez uczonego idea eugeniki negatywnej, zmierzającej do ograniczenia możliwości rozmnażania przez osoby o „gorszym” materiale biologicznym, a także idea eugeniki pozytywnej, polegającej na zachęcaniu do rozplodu osoby o pożądanym przez dane państwo cechach, zmaterializowały się w wielu krajach już na początku XX wieku.

Przed II wojną światową, którą niekiedy określa się jako „szczyt działań eugenicznych”, przedefiniowano jednak pojęcie eugeniki, nadając jej silnie rasistowski charakter. Powołując się na prawa stworzone przez Gregora J. Mendla<sup>219</sup>, a następnie interpretując je zgodnie z własnymi założeniami ideologicznymi<sup>220</sup>, Charles B. Davenport założył Eugenics Record Office, które gromadziło i przetwarzało dane genetyczne Amerykanów, aby wypracować skuteczne strategie „ulepszenia” gatunku. Zdaniem Davenporta kontrola rozrodczości była jednakże ideą niewystarczającą. Największym błogosławieństwem rasy pozostawała według niego śmierć, a zatem usprawiedliwiał on ideę ludobójstwa z pobudek eugenicznych. Biolog ten uznawał, że wymierzanie kary śmierci zdegenerowanym jest jedynie zabiegiem medycznym służącym zapewnieniu higieny społecznej i dobra społeczeństwa<sup>221</sup>. Praktyki eugeniczne tego rodzaju zostały zastosowane

---

<sup>219</sup> Gregor J. Mendel prowadził badania nad procesem dziedziczenia. W opublikowanym w 1866 roku artykule *Versuche über Pflanzen-Hybriden* (Badania nad mieszańcami roślin) opisał eksperyment polegający na krzyżowaniu grochu. Badacz zauważył, że możliwe jest wyznaczenie cechy dominującej oraz recesywnej i tym samym określenie cech przyszłego potomstwa. Odkrycie Mendla oznaczało dla eugeników możliwość kontroli rozrodczości „osób zdegenerowanych” i w perspektywie – wyeliminowanie cech uznanych społecznie za negatywne.

<sup>220</sup> Teorie pochodzące z nauk przyrodniczych były wielokrotnie nadinterpretowane oraz używane do celów politycznych. Analogicznie do praw Mendla wykorzystano teorię Darwina, która także – odpowiednio zmodyfikowana – stanowiła zaplecze ideowe dla teoretyków eugeniki.

<sup>221</sup> E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2004, s. 62.

na szeroką skalę w reżimach totalitarnych XX wieku<sup>222</sup>. To spowodowało, że po II wojnie światowej poparcie społeczne dla idei eugenicznych znacznie spadło. Amerykański genetyk i autor prac z zakresu eugeniki Hermann J. Muller w 1935 roku twierdził, że koncepcja ta stała się wypaczona, że została domeną faszyzujących reakcjonistów, którzy wykorzystali ją jako fasadę rasowych i klasowych uprzedzeń, a tym samym skompromitowali jej podstawowe idee<sup>223</sup>. Najistotniejsza różnica między opisanymi ideami eugenicznymi a transhumanizmem polega na tym, że eugenika zajmowała się „ulepszaniem rasy”, a zatem odnosiła się do pewnych zbiorowości, natomiast transhumanizm zasadza się na modyfikacjach indywidualnych. Pierwotne teorie eugeniczne możemy jednak traktować jako ideowe źródła myślenia transhumanistycznego, gdyż oba nurty zakładają genetyczną bądź technologiczną rekonfigurację człowieka.

W drugiej połowie XX wieku obserwujemy nawrót idei eugenicznych pod postacią tzw. nowej eugeniki. Jej charakter jest jeszcze silniej powiązany z ideami transhumanistycznymi, ponieważ za głównego decydenta nie uznaje się państwa, tylko jednostkę<sup>224</sup>. Nicholas Agar możliwość podjęcia autonomicznej decyzji interpretował właśnie jako podstawową różnicę między tymi zjawiskami<sup>225</sup>. Niekompatybilność pierwotnych teorii eugenicznych z transhumanizmem, polegająca na zróżnicowanym sposobie decydowania o modyfikacji człowieka wydaje się więc zlikwidowana. Oba nurty, wbrew opinii wielu autorów, nie mają jednak formy apolitycznej. Pozornie autonomiczna decyzja

---

<sup>222</sup> Praktyki eugeniczne oraz biopolityczne w XX-wiecznych reżimach totalitarnych zostały dokładnie opisane w moim artykule J. Chustecki, *Biopolityka jako szczególna forma terroru w XX-wiecznych reżimach totalitarnych – III Rzesza, ZSRR, ChRL*, „Colloquium” 2022, t. 14, nr 3.

<sup>223</sup> D. Kevles, *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*, Harvard University Press, Cambridge 1985, s. 164.

<sup>224</sup> P. Madajczyk, *Marzenie o narodzie doskonałym – między biopolityką a etnopolityką*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Neriton, Warszawa 2017, s. 338.

<sup>225</sup> N. Agar, *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Oxford 2004, s. 5.

oznacza potencjalne oddziaływanie na poziomie dyskursywnym czy kulturowym, które są jednymi z naczelných sposobów oddziaływania biowładzy<sup>226</sup>. Logiczne zdaje się zatem twierdzenie, że zarówno eugenika, jak i transhumanizm mają charakter polityczny.

Drugi element różnicujący starą eugenikę od transhumanizmu również wydaje się nieaktualny. Idea nowej eugeniki zakłada bowiem transformację z klasyfikacji fenotypowej w genotypową<sup>227</sup> i tym samym jako główne narzędzie segregacyjne uznaje strukturę DNA. Momentem przełomowym dla zmiany sposobu myślenia o eugenicie była praca Francisa Cricka i Jamesa Watsona z 1953 roku, zatytułowana *Molecular Structure of Nucleic Acids*<sup>228</sup>. Badacze opisali w niej strukturalne podstawy replikacji DNA, wskazując na mechanizm kodowania informacji w genach. Autorzy raportu *Human Genome Editing* podkreślali, że to odkrycie całkiem zmieniło sposób myślenia o eugenicie, bowiem mechanizm ulepszania społeczeństwa nie musiał się odtąd opierać na prawnej kontroli doboru partnerów w celu przekazania odpowiednich genów, a zamiast tego możliwa była chemiczna ingerencja na każdym etapie życia<sup>229</sup>. Robert Sinsheimer stwierdził natomiast:

---

<sup>226</sup> Pojęcia biopolityki oraz biowładzy będą tu używane zamiennie. Nie mają one swej jednoznacznej definicji. W książce przyjęta została sformułowana przez Helmuta Jurosa definicja stworzona na podstawie prac Michela Foucaulta: „Pod nazwą biopolityka rozumie się społeczną tendencję do coraz mocniejszego włączania naturalnego życia człowieka, jego organizmu i ciała, w mechanizmy i kalkulacje władzy, będącej wyrazem politycznej woli społeczeństwa, aby kształtować swą własną odpowiedzialność genetyczną”. H. Juros, *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003, s. 243.

<sup>227</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, s. 62.

<sup>228</sup> Zob. J. Watson, F. Crick, *Molecular Structure of Nucleic Acids*, „Nature” 1953, nr 171 (4356), s. 737–738.

<sup>229</sup> Zob. National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, National Academy of Medicine, National Academy of Sciences, & Committee on Human Gene Editing: Scientific, Medical, and Ethical Considerations, *Human Genome Editing. Science, Ethics, and Governance*, National Academies Press, Washington 2017.

Stara eugenika wymagałaby ciągłej selekcji w celu wyhodowania nadających się i uboju nienadających się. Nowa eugenika pozwoliłaby w zasadzie na konwersję wszystkich niezdolnych do najwyższego poziomu genetycznego, ponieważ mielibyśmy potencjał do tworzenia nowych genów i nowych cech, o których jeszcze nie śniliśmy [...] <sup>230</sup>.

Wszystkie dalsze odkrycia w dziedzinie genetyki (w tym: izolacja i replikacja fragmentów DNA, jego sekwencjonowanie czy odkrycie możliwości selekcji embrionów) rozwijały idee myślenia nowoeugenicznego. Odkrycia te stanowiły jednak także kamień milowy w rozwoju transhumanizmu, gdyż jako idea łączy się on bezpośrednio z ustaleniami genetyki, biotechnologii czy nanotechnologii. To z kolei oznacza, że podstawowe oddziaływania zarówno w obrębie nowej eugeniki, jak i transhumanizmu będą wiązały się z ingerencją genetyczno-biotechnologiczną.

Czy uzasadnione jest zatem twierdzenie, że transhumanizm to pewna forma „nowej eugeniki”? Krzysztof Adamski, opisując wzajemne związki obu idei, wskazywał, że transhumanizm aspiruje do wyższej pozycji niż eugenika, ponieważ głosi zmianę natury ludzkiej na postludzką, a więc w swej ostatecznej formie ma wytworzyć postczłowieka. Toteż zasadnicze cele obu idei są *de facto* rozbieżne. Kolejną różnicą między transhumanizmem a eugeniką jest to, że system nowoeugeniczny ogranicza się w założeniach do oddziaływań genetycznych, zaś transhumanizm sięga po wszelkie zdobycze technologiczne, a zatem stanowi pojęcie o szerszym zakresie. Politycznie – jak już zostało wspomniane – transhumanizm skupia się na modyfikacjach jednostkowych (w założeniu autonomicznych), eugenika natomiast jest odgórnym działaniem aparatu państwowego. Ta różnica traci jednak ostrość, gdy przyjmujemy perspektywę biopolityczną. Oddziaływania w kontekście transhumanizmu okazują się wówczas również regulowane i kontrolowane przez władzę.

Eugenikę można więc uznać za jedno z podstawowych źródeł ideowych transhumanizmu, lecz trudno przy tym sklasyfikować trans-

<sup>230</sup> Cyt. za ibidem.

humanizm jako formę „nowej eugeniki”. Genotypowa transformacja idei eugenicznych sprawia jednak, że niemożliwe jest całkowite odseparowanie obu nurtów. Jako polityczne źródło transhumanizmu należy zatem wskazać – zmierzającą do poprawy: rasy, gatunku, człowieka – eugenikę.

# Transhumanizm a biopolityka

W kontekście transhumanizmu biopolityka ma ogromne znaczenie. Z jednej strony spojrzenie na idee transhumanistyczne z perspektywy klasycznych teorii biopolitycznych pozwala pogłębić badania w zakresie korzeni transhumanizmu w filozofii polityki, z drugiej zaś umożliwia pełniejsze spojrzenie na potencjalne skutki ziszczenia się owej idei. Biopolityka zarówno w swej klasycznej (nowoczesnej) formie, jak i jej technologicznie przededefiniowana postać ponowoczesna będzie determinowała polityczne metody i skutki implementacji założeń transhumanistycznych na poziomie jednostkowym oraz ogólnospołecznym. Ewolucja biopolityki będzie więc bezpośrednio sprzężona z ewolucją transhumanizmu.

## Biopolityczne motywy badań nad rekonfiguracją człowieka – teorie organicystyczne

Biopolityka jako kategoria analityczna została wyodrębniona na początku XX wieku za sprawą szwedzkiego teoretyka Rudolfa Kjelléna. Jak twierdził badacz, państwo funkcjonuje analogicznie jak człowiek, z tym wyjątkiem, że zostaje wyniesione na wyższy etap ewolucyjny i tym samym jest większe i potężniejsze od jednostki<sup>231</sup>. Postrzeganie państwa

---

<sup>231</sup> T. Lemke, *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Sic!, Warszawa 2010, s. 17.

jako ponadjednostkowej istoty żywej ma jednak znacznie dłuższą historię. Angielski filozof epoki średniowiecza Jan z Salisbury w traktacie *Policraticus* przeprowadził paralelę między ludzkim ciałem a ustrojem monarchicznym<sup>232</sup>. Kilka wieków później Thomas Hobbes, konstruując swoją teorię suwerenności państwa, określił je jako „sztucznego człowieka”<sup>233</sup>. Tym, co jednakże decydowało o innowacyjnym charakterze organicystycznej teorii Kjelléna, był jej aspekt etniczny. Uczony sądził, że ów żywy organizm państwowy wyraża swą „indywidualność etniczną”<sup>234</sup>, a zatem wszelkie teorie eugeniczne pojawiające się na przełomie XIX i XX wieku, które zmierzają do „oczyszczenia etnicznego” narodu, były uzasadnione z perspektywy biologii państwa.

Sprężenie pomiędzy biopolityką organicystyczną a rasizmem i eugeniką, do jakiego doszło w pierwszej połowie XX wieku doprowadziło do wytworzenia się zupełnie nowego pojęcia biopolityki. Narodowi socjaliści uważali bowiem, że zapewnienie zdrowia ciału narodu (*Volkskörper*) oblige władze państwowe do aktywnego kreowania procesów biologicznych<sup>235</sup>. Państwo i naród, które w III Rzeszy stały się nadrzędne wobec jednostki, rozwijały się zdaniem nazistów dzięki poprawie puli genetycznej społeczeństwa. Z racji ograniczeń technologicznych ówczesna *praxis* polityczna zmierzająca do osiągnięcia opisanych celów koncentrowała się na prawnych nakazach i zakazach, które dotyczyły mieszania się krwi „wartościowej” z tą „bezwartościową”, lecz to właśnie chęć zapewnienia zdrowia państwu była poważnym motorem napędowym badań nad możliwościami poprawy cech wrodzonych i modyfikacji człowieka. Łączenie idei transhumanistycznych z eugenicznymi praktykami XX-wiecznych reżimów totalitarnych czy z narodowo-socjalistycznym rozumieniem biopolityki byłoby jednak dużym nadużyciem. Organicystyczne teorie państwa należy w tym aspekcie

---

<sup>232</sup> Zob. Jan z Salisbury, *Policraticus*, tłum. M. Kruk, Verba, Lublin 2008.

<sup>233</sup> Zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005.

<sup>234</sup> T. Lemke, *Biopolityka*, s. 17.

<sup>235</sup> Ibidem, s. 19.

traktować jedynie jako skuteczny pretekst do prowadzenia badań nad możliwością ulepszenia człowieka.

Biopolityka organicystyczna jest wszak istotna dla politycznej analizy transhumanizmu z jeszcze jednego powodu. Wykorzystanie przez XX-wieczne reżimy niedemokratyczne twierdzeń o nadrzędności państwa nad jednostką jest ważnym elementem refleksji transhumanistów nieantropocentrycznych. O ile większość nurtów transhumanizmu sytuuje człowieka w centrum, o tyle choćby technogajaniści głoszą, że wykorzystanie technologii dla określonych modyfikacji człowieka powinno mieć formę obligatoryjną wówczas, gdy przyczyni się to do poprawy dobrostanu planety. Zepchnięcie jednostki, jej praw i autonomii decyzyjnej na margines rozważań o modyfikacjach technologicznych człowieka może prowadzić do bardzo niebezpiecznych procesów. Niezależnie bowiem od tego, czy ludzka autonomia zostanie ograniczona na rzecz idei czystości rasy, czystości narodu lub też czystości planety, przymusowa korekta jednostki będzie miała charakter działania eugenicznego i antyliberalnego.

## Transhumanizm a klasyczne teorie biopolityczne

Biopolitykę w klasycznej, nowoczesnej postaci bez wątpienia możemy uznać za jeden z fundamentów ideowych transhumanizmu. W odróżnieniu od jej organicystycznej formy, która oprócz antyanthropocentrycznych subsystemów jest silniej powiązana z eugeniką aniżeli z transhumanizmem, biopolityka nowoczesna determinuje niemal każdy aspekt współczesnego transhumanizmu: od motywów podejmowania określonych działań i decyzji na poziomie jednostkowym, po ich późniejszą realizację i wynikające z niej konsekwencje. Jeden z podstawowych aksjomatów współczesnej biowładzy, czyli twierdzenie Foucaulta o transformacji przednowoczesnej władzy nad śmiercią w nowoczesną władzę nad życiem<sup>236</sup>, determinuje

---

<sup>236</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 115.

bowiem sposób, w jaki jednostki będą decydowały o realizacji założeń transhumanistycznych, jeżeli państwa narodowe i organizacje międzynarodowe na poziomie legislacyjnym pozostawią im w tym zakresie pełną autonomię. Analiza biopolityki nowoczesnej w kontekście politycznych konsekwencji transhumanizmu pozwala wszakże na dostrzeżenie praktyk pozornie niedostrzegalnych, określanych przez Foucaulta mikrowładzą<sup>237</sup>.

Skoro celem nowoczesnej biopolityki – jak twierdził Foucault – stało się administrowanie ciałem, a zatem takie urządzenie rzeczywistości, w którym człowiek zostaje wpisany w wiele mechanizmów produkcyjnych, to odkrycie nowoczesnych technologii może stanowić kolejny etap biopolitycznego wytwarzania społeczeństwa. Zdaniem autora biowładza – w przeciwieństwie do przednowoczesnej władzy suwerennej – zezwala na śmierć i nakazuje żyć<sup>238</sup>. Ów nakaz życia oznacza w praktyce, że człowiek stał się dla władzy produktem wartym inwestycji (fr. *investissement*)<sup>239</sup>. Skoro zaś biowładza stara się ukształtować człowieka, aby nim administrować, to musi poddawać go ciągłym zabiegom korekcyjnym. W kontekście transhumanizmu teza filozofa o ciągłej, przymusowej korekcji ma zasadnicze znaczenie. Modyfikacje, których miała dokonywać biowładza według Foucaulta koncentrowały się przede wszystkim na ukształtowaniu duszy<sup>240</sup>. Katalog praktyk biowładzy stosowanych w celu „stworzenia” człowieka posłusznego i pożytecznego ograniczał się więc głównie

---

<sup>237</sup> Zdaniem Foucaulta w epoce nowoczesnej – oprócz władzy jawnej i łatwo dostrzegalnej – wykształciły się instytucje władzy dyscyplinarnej, która przyjmuje postać władzy nieostrej, ukrytej. Mikrowładza oznacza więc w tym kontekście taki sposób zarządzania człowiekiem, który objawia się w najdrobniejszych codziennych praktykach, a jednocześnie ma charakter władzy utajonej. Badanie owych ukrytych praktyk francuski filozof określał „mikrofizyką władzy”. Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, 1976, tłum. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998.

<sup>238</sup> Idem, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 238.

<sup>239</sup> Blokowanie – zdaniem Foucaulta blokada i lokata to dwie strony blokowanego przez władzę ciała, a zatem kontrola i ograniczenie są powiązane z inwestycją.

<sup>240</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 122.

do oddziaływań dyskursywnych, społecznych i kulturowych. Poprzez kreowanie mechanizmów socjalizacyjnych, promowanie pewnych postaw społecznych czy zarządzanie procesem wytwarzania przymusu społecznego oraz wewnętrznego biowładza mogła ustanowić określone sposoby myślenia i działania jednostek. Owa „anatomopolityczna władza nad ciałem” była (i jest) związana z biopolityczną inwestycją i utrzymywaniem biopolitycznej dominacji.

Jeżeli władza nowoczesna stawia sobie za cel ukształtowanie człowieka „pożytecznego”, to będzie ona gotowa wykorzystać do tego zadania wszelkie dostępne środki. Toteż katalog foucaultowskich praktyk korekcyjnych może zostać poszerzony, o ile uda się wynaleźć nowe metody oddziaływania i dyscyplinowania. Upowszechnienie dostępu do nowych technologii, które mają ulepszać człowieka, a zatem zwiększać jego potencjał siłowy i intelektualny, mogłoby z kolei służyć przesunięciu granicy oddziaływania biowładzy z „urządzenia duszy” do genetyczno-molekularnej transformacji w transczłowieka.

W praktyce więc biopolityczna teoria Foucaulta oznacza, że autonomia decyzyjna w odniesieniu do modyfikacji transhumanistycznych może zostać wyrażnie ograniczona oddziaływaniami mikrowładzy i kreowaniem określonych postaw na poziomie jednostkowym przy użyciu klasycznych technik dyscyplinarnych (kultura, dyskurs, społeczeństwo, ekonomia). Odkrycia technologiczne z zakresu humano-genetyki, biologii molekularnej, medycyny czy nanotechnologii, które *de facto* przeddefiniują klasyczną biopolitykę i nadają jej ponowoczesny charakter, nie zastępują jednak owych klasycznych technik dyscyplinarnych. Bynajmniej, stanowią wszakże ich uzupełnienie. Analiza sprzężenia pomiędzy biopolityką a transhumanizmem wymaga zatem uwzględnienia praktyk biopolityki nowoczesnej.

## Transhumanizm a biopolityczne „Imperium”

Zdaniem Gilles’a Deleuze’a koncepcja Foucaulta dotycząca biopolitycznego społeczeństwa dyscyplinarnego zdezaktualizowała się.

Dzisiejszy model władzy – twierdził Deleuze – opiera się na kontroli sprawowanej przez cybernetyczne sieci<sup>241</sup>. W rzeczywistości więc techniki dyscyplinarne zostają uzupełnione o wszechogarniające człowieka techniki kontroli biopolitycznej. Model władzy wskazany przez Foucaulta prowadził do wytwarzania określonych typów podmiotowości w obrębie małych, zamkniętych przestrzeni, które Deleuze nazywał „odrębnymi formami odlewniczymi”<sup>242</sup>. Społeczeństwo kontroli – w przeciwieństwie do społeczeństwa dyscyplinarnego – działa nieustannie i na wielu poziomach równocześnie. Biopolityczny nadzór i biopolityczna kontrola nie są więc skrępowane żadnymi barierami społecznymi tudzież geograficznymi – stanowią władzę ciągłą i wielowarstwową<sup>243</sup>.

Revolucja biopolityczna opisywana przez Deleuze’a wiąże się bezpośrednio z przemianą XIX-wiecznego kapitalizmu opartego na produkcji w model z XX i XXI wieku oparty na usługach i handlu akcjami<sup>244</sup>. Michael Hardt i Antonio Negri rozwinęli koncepcję francuskiego filozofa w swoim antykapitalistycznym i antyglobalistycznym manifestie *Imperium*. Ich zdaniem struktury polityczne zaczynają ząbać się ze strukturami ekonomicznymi jeszcze mocniej niż kiedykolwiek przedtem<sup>245</sup>. To oznacza, że polityka jest coraz bardziej podporządkowana interesom ekonomicznym. Ów proces prowadzi do kapitalistycznego uspołecznienia, które obejmuje nie tylko siłę roboczą, ale także produkcję ciał i umysłów<sup>246</sup>. W ten sposób zdaniem autorów powstaje zupełnie nowy model biopolityki. Splot eko-

---

<sup>241</sup> G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/gilles-deleuze-postscriptum-o-spolesczenstwach-kontroli>, dostęp: 23.03.2022 r.

<sup>242</sup> Ibidem.

<sup>243</sup> M. Ratajczak, *Wielość: produkcja wspólnotowości*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, s. 163.

<sup>244</sup> G. Deleuze, *Postscriptum*.

<sup>245</sup> M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, W.A.B., Warszawa 2005, s. 29.

<sup>246</sup> T. Lemke, *Biopolityka*, s. 80.

nomii z polityką, o którym pisali w *Imperium*, jest niezwykle ważny dla analizy transhumanizmu. Modyfikacje zmierzające do ulepszenia człowieka spowodowałyby maksymalizację zysków podmiotów rywalizujących na kapitalistycznym rynku. Z tego właśnie powodu w zglobalizowanym, opartym na technologii i podporządkowanym ekonomii świecie pewne modyfikacje transhumanistyczne mogą stać się nie tylko pożądane, lecz również obowiązkowe – i tym samym można traktować je jako element ponowoczesnej biopolityki (instrumentarium władzy w biopolitycznym imperium).

Jednocześnie autorzy manifestu zwracają uwagę, że biopolityczna produkcja, która zatarła granice między strukturami politycznymi a ekonomią, wyznacza też zupełnie nowy typ relacji między naturą a kulturą. Natura pierwotnie oznaczała bowiem wszystko, co znajdowało się na zewnątrz procesu produkcyjnego. Ówczesnie – stwierdzali – życie w rozumieniu biologicznym staje się przedmiotem technologicznych interwencji, ponieważ natura została podporządkowana globalnej władzy kapitału<sup>247</sup>. Owe napięcia na linii polityka–ekonomia–natura–kultura prowadzą w ostateczności do immanentnego panowania biopolitycznego imperium i ciągłego zacierania granic pomiędzy poszczególnymi obszarami życia społeczno-politycznego. Hardt i Negri swoimi rozważaniami nad zglobalizowanym, kapitalistycznym światem współczesnym w kontekście biopolitycznym uzupełniają *de facto* katalog oddziaływań biowładzy wyartykułowanych przez Foucaulta, a jednocześnie unaoczniają jej złożony, wielowarstwowy charakter. Człowiek nie podlega ich zdaniem wyłącznie dyscyplinie instytucji „wychowawczych”, a zamiast tego zostaje wcielony do powszechnego i uniwersalnego systemu kontroli, który oprócz wchodzenia we wcześniejsze interakcje społeczno-kulturowe podlega władzy kapitału – nadrzędnego wobec życia i natury ludzkiej.

Obserwując proces postępującego sprzężenia pomiędzy polityką a ekonomią, możemy dojść do jeszcze jednego istotnego wniosku. Bez wątpienia – jak zauważali Hardt i Negri – kapitał jest jednym

---

<sup>247</sup> Ibidem, s. 83.

z ważnych narzędzi, którym posługuje się nowoczesna biowładza. Oprócz tego jednak, że to sprzężenie doprowadziło do poszerzenia katalogu oddziaływań biopolitycznych, zmieniło także charakter społeczeństwa. Niektórzy współcześni badacze zaznaczają, że kapitalizm w XXI wieku spowodował wykształcenie się modelu społeczeństwa konsumpcyjnego. Francuski socjolog Jean Baudrillard ową konsumpcję określał jako „totalną organizację codzienności”<sup>248</sup>. Jacek Kochanowski dostrzegł natomiast, że podtrzymywanie ciągłych potrzeb konsumpcyjnych stało się nowym celem kulturowego warunkowania ciała<sup>249</sup>. Biopolitycznie determinowane poczucie szczęścia i spełnienia nie opiera się już na przestrzeganiu sztywnie narzuconych norm i preskrypcji – to podświadomie podsycane przez rynek i reklamę potrzeby, które należy realizować, aby jednostka nie pozostała na marginesie społeczeństwa. Tak rozumiana współczesna biopolityka rodzi jednak wiele problemów związanych z rozwojem nowoczesnych technologii i transhumanizmem. Jeśli bowiem mowa o metodach podświadomego kształtowania potrzeb konsumpcyjnych, technologie informacyjne, media społecznościowe i reklamy profilowane całkowicie przeddefiniują klasyczne, foucaultowskie zależności władzy-wiedzy. Kontrola nad informacją i normatywnymi scenariuszami władzy staje się zdecydowanie bardziej rozproszona, lecz siła ich oddziaływania w tym zakresie zostaje zwielokrotniona. Wszechogarniające człowieka, konsumpcyjne imperium kontroli wpływa więc na świadomość jednostek stale i silniej niż dotychczas.

## Transhumanizm jako ponowoczesna forma biopolityki

Wskazana przez Foucaulta i rozwijana następnie przez wielu autorów teza o transformacji biopolityki z przednowoczesnej władzy

---

<sup>248</sup> J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 14.

<sup>249</sup> J. Kochanowski, *Socjologia seksualności*, s. 71.

nad śmiercią w nowoczesną władzę nad ciałem jest bez wątpienia przełomowa. Zakłada ona jednak, że kapilarne techniki biowładzy są pewnym konstruktem społeczno-polityczno-kulturowym. Wobec upowszechnienia biotechnologii, transplantologii i robotyzacji należy však wskazać kolejny moment przełomu. Biowładza, uzyskawszy większy dostęp do bezpośredniej ingerencji biologicznej, zmieniła swój charakter z nowoczesnej władzy nad życiem do ponowoczesnej władzy molekularnej. Niemiecki socjolog Wolfgang van den Daele definiował współczesną biopolitykę następująco:

W polu zainteresowania tejże polityki znajduje się przede wszystkim medycyna reprodukcyjna i humano-genetyka, ale i w coraz większym stopniu neurobiologia, a w dalszej kolejności także obszar chirurgii kosmetycznej [...]. Biopolityka reaguje na przekraczanie granic. Reaguje na to, że granice ludzkiej natury, które do tej pory obowiązywały w sposób niebudzący wątpliwości, ponieważ znajdowały się poza naszymi umiejętnościami technicznymi, są teraz do dyspozycji człowieka<sup>250</sup>.

Przyjmując, że cele ponowoczesnej biowładzy pozostają tożsame z tymi, które były przedmiotem zainteresowania biopolityki nowoczesnej, możemy zaobserwować, że zasadniczo ponowoczesna władza molekularna stanowi odpowiedź na wynalezienie technologicznych możliwości zarządzania człowiekiem i populacją. Jej działanie nie wpływa zatem na przemianę charakteru tejże władzy, a jedynie na przesunięcie granicy jej oddziaływania. Co istotne, o ile narzędzia biopolityki nowoczesnej wskazywały na społeczno-polityczne metody kontroli i tylko w ten sposób łączyły się z ideami transhumanistycznymi, o tyle ukazane przez Daelego instrumentarium ponowoczesnej władzy molekularnej jest tożsame z tym transhumanistycznym, co bezpośrednio włącza transhumanizm w obszar działań biopolitycznych.

Pierwszym ważnym narzędziem biowładzy, na które wskazał niemiecki socjolog, jest medycyna reprodukcyjna. Może być ona

---

<sup>250</sup> Cyt. za J. Szczęch, *Odpowiadając współczesności. Analityka biopolityki i biowładzy*, „Prace Etnograficzne” 2016, t. 44/2, s. 95.

z przyczyn naturalnych traktowana jako technologiczne rozszerzenie foucaultowskiej biowładzy wykorzystującej kategorii naukowe w celu regulowania życia i reprodukcji podmiotu<sup>251</sup>. Owa przemiana związana z rozwojem medycyny reprodukcyjnej ma dwojaki charakter. Z jednej strony poszerza możliwości kontroli na poziomie populacyjnym (w tym sensie stanowi rozszerzenie biopolityki populacji), z drugiej natomiast uzupełnia katalog oddziaływań na poziomie jednostkowym (w tym sensie rozszerza wcześniejszy potencjał anatomicznej władzy nad ciałem).

Pierwotnie opisywana przez Foucaulta biopolityka populacji opierała się na gromadzeniu i przetwarzaniu ogromnej ilości danych statystycznych, aby następnie za pomocą działań legislacyjnych oraz metod pośrednich (kreowania norm i preskrypcji) m.in. sprawować kontrolę urodzeń oraz wdrażać odpowiednią politykę w tym zakresie<sup>252</sup>. Tego rodzaju działanie było bezpośrednim wynikiem sprzężenia pomiędzy władzą a wiedzą, do którego w znacznym stopniu doprowadziły badania z dziedziny ekonomii społecznej. U schyłku XVIII wieku swoją pracę zatytułowaną *Prawo ludności* opublikował Thomas Malthus. Angielski ekonomista przedstawił tam ogromne ilości danych dotyczących urodzeń, zgonów, macierzyństwa oraz czynników ekonomicznych sprzyjających długowieczności<sup>253</sup>. Na ich podstawie Malthus sformułował dwa prawa, które następnie przyczyniły się m.in. do wprowadzenia w 1800 roku w Wielkiej Brytanii ustawy o spisie powszechnym<sup>254</sup>. Z jego obserwacji wynikało po pierwsze, że ludność przyrasta w tempie geometrycznym, natomiast

---

<sup>251</sup> E. Bińczyk, *Nieklasyczna socjologia medycyny Michela Foucaulta. Praktyki medykacji jako praktyki władzy*, [w:] W. Piątkowski, A. Titkow (red.), *W stronę socjologii zdrowia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 183.

<sup>252</sup> Zob. M. Podniewski, *Prawda i władza. Myśl Michela Foucaulta w latach 1956–1977*, Universitas, Kraków 2012, s. 277–280.

<sup>253</sup> Zob. T. Malthus, *Prawo ludności*, tłum. K. Stein, De Agostini, Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2003.

<sup>254</sup> Zob. *An Act for Taking an Account of the Population of Great Britain, and of the Increase or Diminution thereof*, 1800, HL/PO/PU/1/1800/41G3n28.

produkcja żywności w tempie arytmetycznym, a zatem postępujący proces powiększania wskaźnika urodzeń w pewnej perspektywie czasowej doprowadzi społeczeństwo do głodu. Po drugie konsekwencją dynamicznego wzrostu populacji miała być też zdaniem badacza zwiększona podaż siły roboczej i tym samym zwiększony poziom ubóstwa. Poglądy Malthusa oprócz tego, że przyczyniły się do rozwoju debaty nad populacją i możliwościami jej kontroli, były także *de facto* ideowym korzeniem XIX- i XX-wiecznej eugeniki oraz biopolityki populacji. Co istotne, angielski ekonomista wskazywał jedynie na pewien ogólny, określony kierunek społeczeństwa związany z brakiem kontroli nad niezwykle dynamiczną reprodukcją, a zarówno eugenika, jak i biopolityka populacji uszczegółowiły cele państw w tym zakresie. Analizując politykę społeczną i reprodukcyjną współczesnych państw, możemy zaobserwować, że jest ona bardzo zróżnicowana. Tam gdzie występuje ujemny wskaźnik przyrostu naturalnego, władze często decydują się na wprowadzenie konkretnych programów społecznych lub łagodzenie polityki migracyjnej, aby ów spadek zatrzymać. Tam gdzie liczba ludności rośnie zbyt szybko, władze decydują się natomiast na rozmaite ograniczenia praw reprodukcyjnych. Jednym z najbardziej jaskrawych przykładów współczesnej, dynamicznej i zróżnicowanej biopolityki populacji są rozstrzygnięcia rządu Chińskiej Republiki Ludowej w zakresie liczby potomstwa. Wprowadzona w 1977 roku przez władze chińskie tzw. polityka jednego dziecka miała przez znaczne ograniczenie liczby urodzeń (ok. 250 milionów do 2000 roku) złagodzić niektóre problemy społeczne, ekonomiczne i środowiskowe<sup>255</sup>. W roku 2015 rząd ChRL zapowiedział jednakże rezygnację z tego rozwiązania, gdyż tak drastyczne ograniczenie współczynnika urodzeń doprowadziło w konsekwencji do starzenia się społeczeństwa. Następnie przepisy były kolejno korygowane na politykę „dwojga dzieci” i „trojga

---

<sup>255</sup> Zob. J. Zhang, *The Evolution of China's One-Child Policy and its Effects on Family Outcomes*, „Journal of Economic Perspectives” 2017, t. 31, nr 1.

dzieci”<sup>256</sup>. Biopolityka populacji w klasycznym rozumieniu nie odnosi się jednak wyłącznie do ogólnej kontroli liczby urodzeń. Obejmuje ona także zachęcanie do reprodukcji osoby o pożądanych przez władzę cechach oraz ograniczenia w rozmnażaniu określonych grup społecznych (co było zresztą podstawą praktyk eugenicznych na przełomie XIX i XX wieku).

Przechodząc do analizy ponowoczesności w odniesieniu do biopolityki populacji, należy prześledzić możliwości, jakie oferuje tu rozwój medycyny reprodukcyjnej. Wskazane powyżej techniki kontroli obejmowały normy, preskrypcje i akty prawne. Wykorzystanie technik wspomaganego rozrodu, w tym: inseminacji wewnątrzmacicznej, zapłodnienia *in vitro* czy mikromanipulacji, sprawia, że zakresy kontroli nad populacją i zarządzania nią zwiększają się. Po pierwsze władza zyskuje nowy obszar polityki reprodukcyjnej, którym może zarządzać przez bezpośrednie (legislacyjne) bądź pośrednie (mikropolityczne) nakazy i zakazy, promując tym samym zwiększanie lub ograniczanie współczynnika urodzeń (temu służy choćby metoda sztucznego zapłodnienia *in vitro*). Po drugie zaś możliwość bezpośredniej ingerencji w proces zapłodnienia pozwala na wybór potencjalnych cech dziecka, co z kolei wprost koresponduje z założeniami niektórych teoretyków transhumanizmu i stanowi jednocześnie poważne rozszerzenie klasycznej, anatomopolitycznej władzy nad ciałem<sup>257</sup>. Dla transhumanistów biopolityczne zastosowanie medycyny reprodukcyjnej oznacza więc sposobność wyeliminowania niektórych niepożądanych cech oraz upowszechnienia tych, które według nich powinny być promowane.

Możliwości, jakie w zakresie „kreowania” dzieci oferuje medycyna reprodukcyjna, są bardzo duże. Jedną z najczęściej podnoszonych przez biokonserwatystów kwestii jest potencjalny wybór płci dziecka dzięki m.in. zastosowaniu cytometrii przepływowej. Rzeczywiście,

---

<sup>256</sup> Ibidem.

<sup>257</sup> Ten wątek zostanie rozszerzony w rozdziale szóstym, gdzie poruszono kwestie politycznych zagrożeń transhumanizmu i posthumanistycznego porządku.

istnieją metody pozwalające na skuteczne wyizolowanie materiału biologicznego, aby następnie dobrać taki, który będzie gwarantował płć wybraną przez rodziców. Ta sprawa nabiera szczególnego znaczenia w społeczeństwach silnie patriarchalnych, gdzie część osób po wykonaniu badań prenatalnych decyduje się na usunięcie ciąży, gdyż miałyby się urodzić dziewczynka (w danej strukturze społecznej zajmująca niższą pozycję aniżeli chłopiec). Ów proces na przykładzie Indii opisywał Michael Sandel w książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*<sup>258</sup>. Nowoczesne badania nad dziedzicznością ujawniają jednak, że obejmuje ona znacznie więcej kwestii, niż dotychczas sądzono. Charles Murray oraz Richard Herrnstein w 1994 roku opublikowali rezultaty badań, z których wynikało, że m.in. inteligencja jest cechą w dużej mierze dziedziczną<sup>259</sup>. Analogicznie proces dziedziczenia obejmuje określone cechy charakteru i – co za tym idzie – wzory zachowań. Wcześniej konkretne cechy promowano opisywanymi wyżej działaniami mikropolitycznymi, lecz za sprawą medycyny reprodukcyjnej może się to dokonywać już na poziomie chromosomalnym. Oczywiście w państwach demokratycznych to nie władza będzie bezpośrednio ingerowała w proces technologicznej reprodukcji. Wszystko pozostanie (pozornie) autonomiczną decyzją rodziców. W zestawieniu z działaniami społeczno-kulturowymi biopolityki nowoczesnej ta autonomia będzie jednak bardzo wątpliwa<sup>260</sup>. Jeżeli bowiem dziedziczność regulowana przez medycynę reprodukcyjną zostanie sprzężona z nowoczesną biowładzą społeczno-kulturową, to władza uzyskuje możliwość niemal nieograniczonej ingerencji w cechy czło-

---

<sup>258</sup> Zob. M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, PWN, Warszawa 2020.

<sup>259</sup> Zob. C. Murray, R. Herrnstein, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, Free Press, New York 1995.

<sup>260</sup> Powstające w wyniku sprzężenia pomiędzy biopolityką nowoczesną a medycyną reprodukcyjną zjawisko „wtórnej deautonomizacji” zostało szczegółowo omówione w rozdziale szóstym, gdzie przedstawiono konsekwencje splotu transhumanizmu z biopolityką.

wieka. W tym kontekście możemy także mówić o ponowoczesnej formie eugeniki pozytywnej.

Kolejnym elementem ponowoczesnej biopolityki, na który wskazał Wolfgang van den Daele, jest wykorzystanie neurobiologii. Naukowcy zajmujący się neurologią oraz biologią molekularną od wielu lat prowadzą badania nad rekonfiguracją ludzkiego genomu, aby znacząco poprawić jakość organizmu człowieka. Jednym z podstawowych działań podejmowanych przez naukowców jest próba wytworzenia genetycznej odporności na różnego rodzaju choroby. Chińscy badacze z Uniwersytetu im. Sun Jat-sena w 2015 roku w celu wyeliminowania genetycznie uwarunkowanej choroby krwi – beta-talasemii poddali modyfikacji genomu 86 ludzkich zarodków<sup>261</sup>. To wydarzenie wywołało ogromną dyskusję wśród przedstawicieli organizacji zajmujących się ochroną praw człowieka oraz organizacji bioetycznych. Część z nich potępiła działania chińskich naukowców i uznała, że ingerencja w ludzki materiał genetyczny jest nieakceptowalna<sup>262</sup>. Niektórzy, w tym bioetycy z Uniwersytetu Oksfordzkiego i Uniwersytetu w Melbourne: Julian Savulescu, Jonathan Pugh, Thomas Douglas i Christopher Gyngell, stwierdzili jednak:

Zaawansowane i precyzyjne techniki edycji genów mogą praktycznie wyeliminować genetyczne wady wrodzone, co przyniesie korzyści prawie 8 milionom dzieci każdego roku. [...] Ponadto 35% zgonów, w przypadku osób poniżej 70 roku życia, spowodowana jest chorobami przewlekłymi, takimi jak rak i cukrzyca. Edycja genów może znacząco zmniejszyć szkodliwy wpływ tych chorób, co przyniesie korzyści miliardom ludzi na całym świecie. [...] Badania nad edycją genów to nie opcja, to moralna konieczność<sup>263</sup>.

Eksperymenty prowadzone w obrębie inżynierii genetycznej, których celem jest radykalne przedłużenie życia, są powiązane z trans-

---

<sup>261</sup> O. Nawrot, *Zakres dopuszczalności ingerencji wobec ludzkiego genomu*, [w:] A. Białek, M. Wróblewski (red.), *Prawa człowieka a wyzwania bioetyczne związane z nowymi technologiami*, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2018, s. 124.

<sup>262</sup> Ibidem, s. 124–125.

<sup>263</sup> Ibidem.

humanistycznym subsystemem immortalizmu. Podejmując w tym zakresie wątek biopolityczny, należy zwrócić uwagę na dwa aspekty. Eliminacja chorób przez ingerencje na poziomie molekularnym wydaje się postulatem niekontrowersyjnym. Zapewne zdecydowana większość rodziców skorzystałaby z możliwości wyeliminowania wad wrodzonych swoich dzieci jeszcze w okresie płodowym, aby „znormalizować” życie potomstwa. Problem z tego rodzaju projektami pojawia się jednak przy definicji choroby: co miałyby być eliminowane? O ile modyfikacja genetyczna w celu usunięcia beta-talasemii, wielotorbielowatości nerek czy zespołu Retta mogłaby tylko pozytywnie wpłynąć na życie potomstwa, o tyle możliwość genetycznej reprodukcji organizmów przez wyeliminowanie cech posiadających podłoże genetyczne lub epigenetyczne, nieklasyfikowanych jako choroby (np. homoseksualizm) stanowiłaby poważne naruszenie autonomii dziecka i miałyby bezpośrednie konotacje biopolityczne. To bowiem kreowanie świadomości społecznej przez mikrowładzę mogłoby prowadzić do tego rodzaju działań. Drugim aspektem, któremu należałoby się przyjrzeć w tym kontekście, jest także związek pomiędzy biologią molekularną a biopolityką organicystyczną. Model organicystyczny zakładał, że państwo, aby funkcjonowało skutecznie, musi być „zdrowe na ciele i duszy”. Przyjmując założenia organicystów, musimy uznać, że zaburzenia genetyczne będą traktowane jako zagrożenie dla państwa, choćby z powodu ich potencjalnej transmisji pokoleniowej. Inżynieria genetyczna zastosowana w celu ich eliminacji może więc naturalnie stać się społeczną i polityczną koniecznością. W tym sensie będzie to narzucanie określonych norm i wartości etycznych oraz rozszerzenie praktyk eugenicznych z początków XX wieku.

Oprócz modyfikacji mających wyraźnie zwiększyć odporność i wydłużyć życie mamy także do czynienia z bezpośrednim ulepszaniem cech organizmów. Amerykański biolog Joe Tsien, który prowadził eksperymenty na myszach, zauważył, że pamięć jest warunkowana przez kilka genów oznaczonych jako NR1, NR2A oraz NR2B. W jednym z doświadczeń postanowił wyhodować mysz z dodatkowym

genem NR2B i okazało się, że otrzymał zwierzę ze znacznie lepszą pamięcią<sup>264</sup>. W ten sposób Tsien stworzył supermysz o zdolnościach poznawczych przewyższających jej biologiczne możliwości. Ponadto badacz stwierdził, że eksperymenty, które przy wykorzystaniu receptora NR2B mają poprawiać pamięć, powinny zostać przeprowadzone na bardziej skomplikowanych gatunkach, w tym na ludziach<sup>265</sup>. Eksperyment Tsiena potwierdza, że dzięki molekularnej ingerencji istnieje możliwość znacznej poprawy zdolności poznawczych. Potencjał działań prokognitywnych dostrzegał też rumuński chemik Corneliu Giurgea – twórca leków nootropowych. W przeciwieństwie do Tsiena zajmował się on projekcją farmakologicznego wzmocnienia funkcji poznawczych, w tym poprawy pamięci oraz przyswajania wiedzy, a także rozwoju mózgu<sup>266</sup>. Stwierdzał: „człowiek nie zamierza czekać przez miliony lat, zanim ewolucja zaoferuje mu lepszy mózg”<sup>267</sup>. Efektem jego badań było wynalezienie piracetamu, czyli leku, którego długotrwałe stosowanie poprawia pamięć i koncentrację. Postulat stworzenia nadludzkiej inteligencji, która będzie abstrahować od biologicznych barier, formułują przedstawiciele singularitariizmu. Modyfikacje w obszarach takich jak pamięć czy inteligencja stanowią więc jeden z trzonów idei transhumanistycznej. Jednocześnie badania z zakresu medycyny oraz biologii molekularnej potwierdzają, że jest to realny postulat – istnieje możliwość trwałej poprawy zdolności poznawczych dzięki inżynierii genetycznej, jak również doraźnej, tymczasowej przez farmakoterapię.

O tym, że molekularyzacja biopolityki polegająca na korektach ludzkiego genomu stanowi jej ponowoczesną formę, pisała m.in. Lily Kay. W swojej pracy *The Molecular Vision of Life* dowodziła, że bio-

---

<sup>264</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004, s. 41.

<sup>265</sup> I. Redlińska, *Znamy przepis na geniusza*, <https://www.rp.pl/nauka/art7478751-znamy-przepis-na-geniusza>, dostęp: 6.04.2022 r.

<sup>266</sup> Zob. C. Giurgea, *The Nootropic Concept and its Prospective Implications*, „Drug Development Research” 1982, t. 2, nr 5.

<sup>267</sup> Cyt. za *Human Genome Editing*.

logia molekularna, a w szczególności sfera studiów nad korektą ludzkiego genomu ma moc dyscyplinarną<sup>268</sup>. Jej zdaniem znaczący rozwój badań nad genetyką jest kreowany przez instytucje władzy dążące do uzyskania większej kontroli nad społeczeństwem<sup>269</sup>. Michael Flower i Deborah Heath stwierdzali ponadto, że *Human Genome Project*, czyli realizowany od 1990 roku program naukowy zmierzający do poznania i stworzenia mapy ludzkiego genomu, jest miejscem splotu biopolityki z anatomopolityką oraz przekształcenia tej drugiej w politykę makromolekularną<sup>270</sup>. Zdaniem amerykańskich badaczy wraz z upowszechnieniem technologii molekularnej dochodzi do silniejszego sprzężenia władzy i wiedzy<sup>271</sup>. Ta korelacja jest zaś zdaniem Foucaulta podstawą stosunków rządzenia biopolitycznego.

*Human Genome Project* okazał się dla Flowera i Heath ważny z jeszcze jednego powodu. Istotnym elementem nowoczesnej biowładzy było hierarchizowanie ludzi za pomocą określonych kategorii socjopolitycznych, etnicznych, medycznych czy seksualnych. Ponowoczesna biopolityka molekularna, która dysponuje wiedzą na temat genomu ludzkiego, może lokować jednostkę wewnątrz tzw. puli genowej<sup>272</sup>. To oznacza, że genetyczne uwarunkowania człowieka stały się kolejnym elementem decydującym o społecznej pozycji i wymiarze dyscypliny. Nikolas Rose sklasyfikował takie praktyki jako podstawę naukowego odrodzenia rasizmu<sup>273</sup>.

Zdaniem Rose'a współczesna biowładza molekularna opiera się jednak na zupełnie innych założeniach niż jej nowoczesna forma zmierzająca do wytworzenia zdrowego ciała narodu poprzez korekcję

---

<sup>268</sup> L. Kay, *The Molecular Vision of Life. Caltech, the Rockefeller Foundation and the Rise of the New Biology*, Oxford University Press, New York 1993, s. 282.

<sup>269</sup> Ibidem.

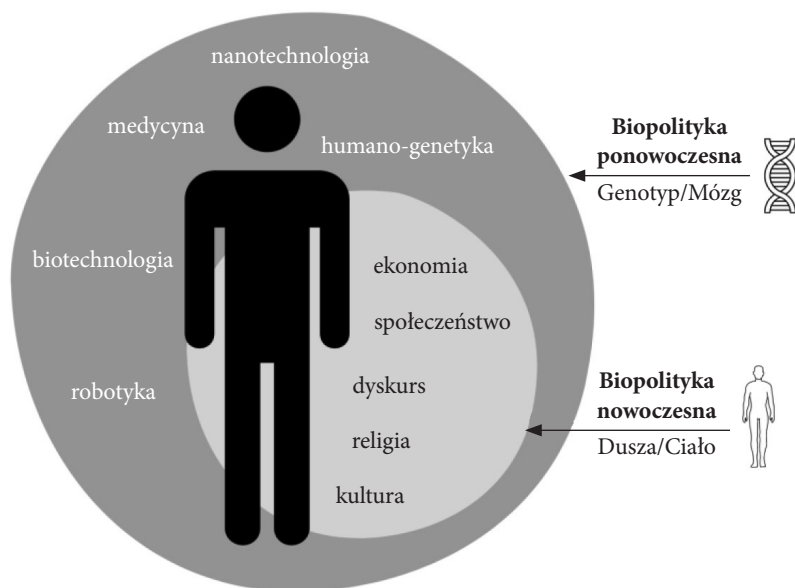
<sup>270</sup> M. Flower, D. Heath, *Micro-Anatomo Politics. Mapping the Human Genome Project*, „Culture, Medicine and Psychiatry” 1993, nr 17, s. 29.

<sup>271</sup> Ibidem.

<sup>272</sup> T. Lemke, *Biopolityka*, s. 109.

<sup>273</sup> N. Rose, *Polityka życia samego*, tłum. A. Kowalczyk, M. Szlinder, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 3, s. 188.

jednostek. Podstawową zmianą jest reorientacja jej celów. Dla biopolityki ponowoczesnej głównym założeniem jest wzmocnienie i utrzymanie wzrostu ekonomicznego<sup>274</sup>. Poprawa biologicznych cech jednostek może ograniczyć bowiem koszty hospitalizacji, zmniejszyć liczbę opuszczonych dni w pracy oraz zwiększyć wydajność pracowników. Konkurencja międzypaństwowa nie odbywa się już zatem na płaszczyźnie geopolitycznej, tylko na gruncie polityki zdrowotnej<sup>275</sup>.



**Schemat 2.** Potencjał oddziaływań biopolitycznych

Źródło: opracowanie własne

Rose stwierdził jednak, że wieloletnia praktyka państw neoliberalnych, w których kluczowymi elementami są odpowiedzialność i samostanowienie, doprowadziła do wykształcenia się etopolityki. Etopolityka – w przeciwieństwie do biopolityki – koncentruje się

<sup>274</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>275</sup> Ibidem.

zdaniem Rose'a na indywidualnych praktykach jednostek zmierzających do ulepszania siebie<sup>276</sup>. Ów indywidualizm jest podstawową zasadą ekstropianizmu. Jedna z siedmiu najważniejszych reguł ekstropii według Maxa More'a mówi bowiem właśnie o samotransformacji.

Ponowoczesna forma biopolityki jest bezpośrednio powiązana z przekraczaniem biologicznych barier za pomocą nowoczesnych technologii. Jej cele oraz narzędzia, z których korzysta, są tożsame z tymi postulowanymi przez transhumanistów. Wskazane korekty na poziomie molekularnym stanowią więc zgodnie z teorią Wolfganga van den Daelego obszar oddziaływania biopolitycznego. Transhumanizm możemy zatem określić jako ponowoczesną formę biopolityki.

Skoro charakter i zakres oddziaływania biowładzy zmienił się, to konieczna jest analiza potencjalnych szans i zagrożeń zeń wynikających. Ponowoczesna biopolityka molekularna będzie bowiem w przyszłości jednym z podstawowych czynników kształtujących posthumanistyczny porządek. Należy zastanowić się, jakie będą tego konsekwencje dla ludzkiej równości, wolności oraz autonomii.

Transhumanizm sprzężony z ponowoczesną biopolityką mogą wszakże sprzyjać ukonstytuowaniu się posthumanistycznego porządku, który doprowadzi do ogromnych przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych. Zmianie może ulec także stosunek do etyki czy religii, a zatem owa transformacja może z kolei oznaczać całkowitą redefinicję rzeczywistości.

---

<sup>276</sup> N. Rose, *The Politics of Life Itself*, „Theory, Culture and Society” 2001, t. 18, s. 18.

## Posthumanistyczny porządek biopolityczny – transhumanizm a problem (nie)równości społecznej

Konsekwencje wynikające ze sprzężenia, do którego doszło pomiędzy biopolityką a biotechnologią, należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Jedną z nich, która najczęściej pojawia się w pracach o charakterze teologicznym bądź bioetycznym, jest właśnie szeroko pojęta etyka. Drugą jest transhumanistyczna praktyka polityczna, a zatem wymiar społeczno-kulturowy oraz ekonomiczny. Obie płaszczyzny mają jednak swoje korzenie aksjologiczne, ponieważ wartości takie jak równość, wolność, godność czy autonomia, które niewątpliwie zostają zachwiane przez interwencję biotechnologiczną w ciało i umysł człowieka, mają swój aspekt zarówno etyczny, jak i polityczny.

Ze względu na to, że wpływ molekularyzacji biopolityki oraz transhumanizmu na etykę i politykę jest oceniany różnie, oprócz technoutuzjastów wykształcił się także ruch intelektualny zwany biokonserwatyzmem. Jest on alternatywnym stanowiskiem, które postuluje zaniechania ingerencji w sferę biologiczną człowieka przy wykorzystaniu odkryć genetycznych oraz nowych technologii<sup>277</sup>. Biokonserwatyści zwracają uwagę na zagrożenia płynące z zastosowania nowych technologii do ulepszania człowieka. Jeden z czołowych przedstawicieli tego nurtu – Francis Fukuyama stwierdzał, że rewolucja

---

<sup>277</sup> G. Hołub, P. Duchliński, *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, [w:] G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ulepszanie człowieka – perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018, s. 14.

biotechnologiczna oznacza redefinicję natury ludzkiej, a zatem prowadzi też do całkowitej przemiany aksjologicznej społeczeństwa:

Zjawiska te [rozwój biotechnologii – przyp. J. Ch.] wywołają mnóstwo sporów, ponieważ zagrożą ideałom równości oraz swobodzie wyborów moralnych; społeczeństwa uzyskają nowe techniki kontrolowania zachowań swoich obywateli, zmieni się nasze spojrzenie na ludzką osobowość i tożsamość, podważone zostaną istniejące hierarchie społeczne, zmianie ulegnie tempo postępu intelektualnego, materialnego i politycznego, również polityka światowa nie będzie taka sama<sup>278</sup>.

### Nierówność jako problem społeczny – przyczyny nierówności

Francuski filozof Jean-Jacques Rousseau stwierdzał, że równość jest naturalnym stanem ludzkiego rodzaju<sup>279</sup>. Niewątpliwie jednak ludzie różnią się między sobą na bardzo wielu poziomach, co w konsekwencji musi prowadzić do powstawania naturalnych nierówności społecznych. Współcześnie nie możemy wszakże mówić o prostej hierarchii społecznej skupionej wokół jakiejś cechy lub płaszczyzny podziału. O ile w wiekach poprzednich struktura społeczna miała charakter uproszczony (jednoczynnikowy) i tym samym o pozycji jednostki w społeczeństwie decydowała jedna zmienna: pokoleniowo zdeterminowana przynależność do którejś z klas społecznych bądź wartość rozporządzanego kapitału, o tyle obecnie rozwarstwienie społeczne i nierówności mają charakter rozproszony – możliwe jest posiadanie wysokiego statusu społecznego zdeterminowanego jedną z cech, a przy tym znajdowanie się na samym dole drabiny społecznej determinowanej przez inną cechę. Nierówności nie mają już zatem wymiaru jedynie klasowego bądź ekonomicznego. Współcze-

---

<sup>278</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 107.

<sup>279</sup> A. Kubicz, *Zjawisko nierówności społecznych*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego” 2014, nr 2, s. 9.

śnie o dysproporcjach w drabinie społecznej decyduje wiele czynników społeczno-kulturowych, np. wykształcenie, sytuacja materialna czy styl życia<sup>280</sup>, ale także uwarunkowania genetyczne, choćby predyspozycje intelektualne oraz siłowe, genetycznie uwarunkowana odporność organizmu na rozmaite choroby oraz kwestie biologiczne, w rodzaju płci czy seksualności<sup>281</sup>. Niezależnie jednak od tego, który z wymiarów analizy nierówności przyjmiemy, należy zauważyć, że pierwotną przyczyną powstawania każdej z nich są różnice biologiczne. Wykształcenie czy sytuacja materialna – klasyfikowane naturalnie jako płaszczyzny nierówności społeczno-kulturowych – mają też *de facto* podłoże biologiczne. Zdobywanie wykształcenia czy wypracowanie wysokiego statusu materialnego jest bowiem bezpośrednio powiązane z posiadaniem odpowiednich predyspozycji intelektualnych bądź siłowych, a zatem to genetyczny i kognitywny potencjał zadecyduje ostatecznie o pozycji w niemal wszystkich drabinach społecznych.

Jacek Czerny jako główne źródła nierówności wskazywał zjawisko egoizmu biologicznego (występujące u wszystkich typów zwierząt) oraz charakterystyczną dla ludzi świadomość, która naturalnie pcha ich do bogacenia się i zwiększania pozycji w społeczeństwie<sup>282</sup>. To z kolei prowadzi do konstatacji, że nie tylko jesteśmy różnicowani na podstawie predyspozycji biologicznych, ale także – iż społeczne konstruowanie nierówności to proces uwarunkowany biologicznie.

---

<sup>280</sup> H. Domański, *Struktura społeczna*, Scholar, Warszawa 2007, s. 12–13.

<sup>281</sup> O nierównościach społecznych w kontekście płci i seksualności pisała m.in. Gayle Rubin. Stworzyła ona tzw. piramidę skryptów seksualnych, czyli schemat ukazujący z jednej strony społecznie aprobowane i wspierane przez państwo modele życia intymnego, a z drugiej modele wypchnięte na margines i poddane (bio)politycznej korekcji. Zob. G. Rubin, *Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, [w:] *Culture, Society and Sexuality. A Reader*, red. R. Parker, P. Aggleton, Routledge, London–New York 2007, s. 175.

<sup>282</sup> J. Czerny, *Źródła nierówności społecznych*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2014, nr 39 (3).

W filozofii społecznej i politycznej funkcjonują trzy podstawowe stanowiska dotyczące nierówności społecznych, które określają zasadność i metody ich niwelowania. Libertarianie przyjmują założenie, że źródłem wszelkich nierówności społecznych są indywidualne decyzje jednostek, a zatem to za ich pomocą sami sytuujemy się na poszczególnych szczeblach drabiny społecznej<sup>283</sup>. Liberałowie klasyczni podobnie jak libertarianie uznają, że nierówności są pochodną wyborów jednostek, ale dostrzegają oni konieczność równania szans, aby zapewnić wszystkim stabilną podstawę do budowania własnej pozycji społecznej. Trzecie stanowisko – marksizm zakłada z kolei, że niższe klasy nie będą w stanie zaspokoić swoich potrzeb, toteż konieczne jest wyrównywanie warunków życiowych, nie zaś równanie szans<sup>284</sup>. Te trzy perspektywy pokazują, że z jednej strony nie ma zgody co sposobów radzenia sobie z nierównościami, z drugiej natomiast nie istnieje konsensus co do pozytywnego bądź negatywnego charakteru nierówności. Wszelkie przemiany w tym zakresie, które mogą zostać spowodowane przez rozwój nowych technologii i transhumanizmu, także należy więc traktować jako subiektywne z perspektywy aksjologicznej.

Problem (nie)równości jest jednym z najpoważniejszych wyzwań i jednocześnie jedną z płaszczyzn sporu pomiędzy technoentuzjastami a biokonserwatystami. Zwolennicy transhumanizmu – opowiadający się za wprowadzeniem określonych mechanizmów mających wyrównywać dysproporcje w drabinie społecznej lub choćby wpływać na wyrównywanie szans – zauważają, że nierówności mają podłoże biologiczne, a zatem interwencja technologiczna w tym aspekcie może skutecznie przyczynić się do ich niwelowania. Inni – zwolennicy modelu libertariańskiego sądzą natomiast, że nawet jeśli odkrycia z zakresu biotechnologii, nanotechnologii czy robotyki wytworzą dodatkowe nierówności, będzie to proces naturalny. Biokonserwatyści

---

<sup>283</sup> Zob. J. Wisman, J. Smith, *Legitimizing Inequality. Fooling Most of the People All of the Time*, „American Journal of Economics and Sociology” 2011, t. 70, nr 4.

<sup>284</sup> A. Kubicz, *Zjawisko nierówności*, s. 9–10.

zwracają zaś uwagę na to, że ulepszanie człowieka i sztuczne zwiększanie jego potencjału może prowadzić do wytworzenia kolejnych przestrzeni segregacyjnych i hierarchizujących, więc możliwe, że wytworzone w ten sposób nierówności nie tylko poszerzą te funkcjonujące obecnie, ale także stworzą zupełnie nowe kategorie podziałów.

## Biologia molekularna i robotyka a równość szans

Jednym z przykładów zastosowania nowoczesnych technologii, który bez wątpienia wpłynie na kwestie równości społecznej, jest wykorzystanie biologii molekularnej oraz robotyki w celu niwelowania naturalnych różnic biologicznych. Ów proces należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich, obecna i rozwijana od wielu lat, polega na minimalizacji defektów jednostek poprzez korektę zewnętrzną (np. w postaci endo- i egzozroszerzeń). Dzięki ograniczaniu skutków niepełnosprawności człowieka ma to *de facto* prowadzić do zrównania szans. Druga, znacznie bardziej radykalna płaszczyzna analityczna to projekt stworzenia świata postludzkiej istoty, nieskrępowanych żadnymi barierami biologicznymi, ze swej technoprzekształconej natury – idealnych. Wówczas zdaniem technoentuzjastów tym, co decydowałoby o pozycji jednostki w drabinie społecznej, nie byłyby predyspozycje biologiczne, tylko indywidualny wkład pracy. To jednak trzeba traktować w kategoriach dalszej przyszłości i większego stopnia zaawansowania technologii aniżeli dzisiaj.

Ograniczenie niepełnosprawności bądź minimalizacja jej skutków bez wątpienia będą miały proróżnościowy charakter. Małgorzata Obrycka, analizując potencjał transhumanizmu z perspektywy osób z niepełnosprawnościami, zwracała uwagę, że próby przewyciężenia różnego typu defektów fizycznych i intelektualnych stanowią jeden z trzonów myśli transhumanistycznej<sup>285</sup>. Projekty takie jak soczewki

---

<sup>285</sup> M. Obrycka, *Niepełnosprawność w świetle najnowszych nurtów transhumanistycznych*, „Niepełnosprawność i Rehabilitacja” 2022, nr 3, s. 13.

kontaktowe poprawiające wzrok u osób niedowidzących, aparaty słuchowe pozwalające na lepsze słyszenie przez osoby niedosłyszące, protezy zastępujące lub wspomagające uszkodzone kończyny czy wreszcie środki antydepresyjne normujące stany psychiczne człowieka i jego funkcjonowanie wydają się niekontrowersyjne, ponieważ nie oferują ich użytkownikom przewagi nad ludźmi „niezcyborgizowanymi”, a jedynie pozwalają na choćby częściowe wyrównanie szans w obszarach ich oddziaływania. Analogicznie wykorzystanie możliwości oferowanych przez biologię molekularną w zakresie eliminacji nieuleczalnych chorób genetycznych ma charakter prorównościowy, gdyż nie oferuje przewagi nad innymi ludźmi niekorzystającymi z tego rodzaju „ulepszeń”.

Należy jednak pamiętać (co podkreślają biokonserwatyści), że transhumanizm nie postuluje jedynie eliminacji naturalnych defektów. Bynajmniej, podstawowym założeniem tego nurtu jest ulepszanie człowieka, a zatem poprawa jego naturalnej, biologicznej kondycji. Analizując zastosowanie biologii molekularnej oraz inżynierii genetycznej w celu poprawy zdolności poznawczych i siłowych organizmu, warto zwrócić uwagę na niezwykle istotny z perspektywy (nie)równości kontekst ekonomiczny. Aby bowiem możliwe było zaprowadzenie pełnej równości społecznej przez transformację w postludzi, musiałoby to być projektem powszechnym i uniwersalnym, dostępnym dla wszystkich. Owo założenie wydaje się jednak utopijne, z uwagi na dominujący w państwach rozwiniętych system kapitalistyczny oraz potencjalną kosztowność tego rodzaju modyfikacji. Monika Łątka-Płachta zauważyła, że może to prowadzić do głębokiej polaryzacji społeczeństwa – na tych, którzy zostali wzmocnieni technologicznie, oraz tych, „których możliwości wyznacza biologiczne ciało”<sup>286</sup>. Ponadto autorka podkreśliła, że niepoddanie się modyfikacjom – niezależnie, czy powodowane indywidualną decyzją, czy też brakiem odpowiednich środków finansowych – może być skutecznym pretekstem do usprawiedliwiania nierówności społecznych<sup>287</sup>.

<sup>286</sup> M. Łątka-Płachta, *Cyborgizacja a zasada równości, prawo do samostanowienia o sobie oraz zasada godności*, „Progress. Journal of Young Researchers” 2022, nr 11, s. 136.

<sup>287</sup> Ibidem, s. 137.

Amerykański filozof Allen Buchanan – świadom potencjalnych ograniczeń w dostępie do inżynierii genetycznej – stwierdził, że nawet jednostkowe ulepszenia służą ogółowi społeczeństwa, a więc mają wymiar równościowy. Jego zdaniem interwencje transhumanistyczne cechują się swoistymi „efektami sieciowymi”<sup>288</sup>, a zatem dobra jednostkowe zainicjują powstanie większego dobra wspólnego. Filozof jako przykład podał ulepszenia polegające na wzmocnieniu układu immunologicznego poszczególnych jednostek, co wpływałoby na zwiększenie odporności stadnej i poprawiło *de facto* odporność ogółu społeczeństwa<sup>289</sup>. Grzegorz Hołub, odwołując się do tezy Buchanana, zauważył, że w perspektywie pokoleniowej rezultaty modyfikacji genetycznych staną się sprawą dziedziczną, a zatem nawet w obrębie interwencji immunologicznych wytworzą się grupy genetycznie uprzywilejowane i te, których przodków nie było stać na zapewnienie lepszego materiału genetycznego<sup>290</sup>.

Problem nierówności nie ogranicza się zresztą do modyfikacji immunologicznych zwiększających odporność jednostki i tym samym także całego społeczeństwa. Transhumaniści postulują choćby zastosowanie endo- i egzozoszerzeń (w tym m.in. bionicznych kończyn), które będą stanowić jedynie zysk indywidualny. John Niman, opierając się na teorii wykładniczego wzrostu postępu technologicznego, stwierdził, że nowoczesna proteza kończyny w 2012 roku może być o połowę mniej wydajna niż kończyna stworzona w roku 2022, w jednej czwartej jak kończyna z 2024 roku oraz tylko w jednej trzydziestej drugiej jak ta z 2030 roku<sup>291</sup>. To z kolei oznacza, że w perspektywie kilku lat kończyny bioniczne staną się silniejsze, bardziej sprawne

---

<sup>288</sup> A. Buchanan, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press, New York 2011, s. 48.

<sup>289</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018, s. 90.

<sup>290</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>291</sup> J. Niman, *Prosthetic Technology and Human Enhancement. Benefits, Concerns and Regulatory Schemes*, cz. 1, Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2013, <https://ieet.org/index.php/EET2/more/Niman20130502>, dostęp: 24.05.2022 r.

i wydajne od kończyn naturalnych. Nierówny dostęp do tego rodzaju modyfikacji stworzy więc zupełnie nowe, niespotykane dotychczas dysproporcje w drabinie społecznej<sup>292</sup>.

## Transhumanizm a problem nierównej konkurencji

Michael Sandel jako przykład powstających w wyniku inżynierii genetycznej nierówności podał konkurencję sportową. Jak bowiem mógłby konkurować zwykły człowiek ze zmodyfikowanym, bionicznym zawodnikiem o większej sile i precyzji?<sup>293</sup> Dylemat związany z wykorzystaniem bionicznych kończyn w zawodach sportowych pojawił się na dobre w dyskursie publicznym w 2008 roku za sprawą pochodzącego z RPA Oscara Pistoriusa. Mężczyzna, który z wszczepionymi protezami obu nóg odnosił ogromne sukcesy na paraolimpiadach, w biegach krótkodystansowych uzyskiwał podobne czasy do tych kwalifikujących go potencjalnie do występu na igrzyskach olimpijskich<sup>294</sup>. Sprawą niepełnosprawnego sportowca zajęło się wówczas Międzynarodowe Stowarzyszenie Federacji Lekkoatletycznych (IAAF), które w raporcie sporządzonym na potrzeby organizowanych w 2008 roku igrzysk w Pekinie wykluczyło możliwość startu Pistoriusa, stwierdzając, że używane przez niego protezy dałyby mu znaczną przewagę nad pełnosprawnymi biegaczami<sup>295</sup>. Z badań przeprowadzonych przez Petera Bruggemana, w których porównano niepełnosprawnego biegacza z RPA z pięcioma innymi, sprawnymi sportowcami o zbliżo-

---

<sup>292</sup> Zob. R. Mirkes, *Transhumanist Medicine. Can We Direct its Power to the Service of Human Dignity?*, „The Linacre Quarterly” 2019, nr 86 (1).

<sup>293</sup> M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*, s. 33.

<sup>294</sup> J. Weiner, *Cyborg Athletes? Bionic Olympics? High-Tech Prosthetics Case Raises the Prospect of a Potential Sci-Fi Sports World*, <https://www.minnpost.com/politics-policy/2008/01/cyborg-athletes-bionic-olympics-high-tech-prosthetics-case-raises-prospect-p/>, dostęp: 28.06.2023 r.

<sup>295</sup> J. Mehaffey, *Amputee Pistorius Barred from Beijing Games*, <https://www.reuters.com/article/us-athletics-pistorius-idUSL1418482020080114>, dostęp: 28.06.2023 r.

nych zdolnościach, wynikało, że protezy Pistoriusa pozwalają mu biec z podobną prędkością co pozostałym zawodnikom, przy jednoczesnym ograniczeniu zużycia energii o około 25%<sup>296</sup>. Przy czym do opisanego przypadku doszło ponad 15 lat temu, co oznacza, że dzisiejsze kończyny bioniczne oferowałyby jeszcze większą przewagę w konkurencji sportowej. Sport należy oczywiście traktować tylko jako jedną z przestrzeni, w której zasada równej konkurencji zostałaby zachwiana przez zastosowanie transhumanistycznych modyfikacji.

Tego rodzaju ulepszenia doprowadziłyby także do ogromnych nierówności na rynku pracy. Z perspektywy pracodawcy, którego celem jest maksymalizacja zysków przedsiębiorstwa, bardziej opłacalne byłoby zatrudnienie pracownika poddanego licznym modyfikacjom, a zatem takiego, który dysponuje ponadludzką siłą czy mądrością, aniżeli słabszego, którego możliwości warunkowane są biologicznie. Niemiecki socjolog Ulrich Bröckling wskazywał, że życie ludzkie zostaje podporządkowane ekonomicznemu nakazowi wzrostu wartości<sup>297</sup>, co oznacza, że system kapitalistyczny i rynek pracy mogą niejako wymusić dokonywanie określonych ulepszeń, aby móc sprawnie funkcjonować i osiągać sukcesy zawodowe. John Keynes zauważał, że postęp technologiczny jest związany z przyspieszeniem tempa wzrostu ekonomicznego, ale jednocześnie stanowi pośredni przymus do samodoskonalenia przez pracownika<sup>298</sup>. Rozwój nowoczesnych technologii powoduje bowiem, że zastępowane są miejsca pracy podstawowej, polegającej na wykonywaniu powtarzalnych czynności (np. sprzątanie, sprzedaż), natomiast pojawia się coraz więcej zawodów wymagających wysokich kwalifikacji (np. obsługa maszyn, robotów, komputerów)<sup>299</sup>. To z kolei może oznaczać, że część ludzi pozbawiona odpowiednich możliwości siłowych bądź intelektualnych bez korekty własnego ciała oraz umysłu nie będzie w stanie sprawnie funkcjonować na rynku pracy.

---

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> Zob. T. Lemke, *Biopolityka*, s. 122.

<sup>298</sup> M. Kobosko, *Ginące zawody jako konsekwencja zmian technologicznych na polskim rynku pracy*, „Studia z Polityki Publicznej” 2021, nr 8 (4), s. 79.

<sup>299</sup> Ibidem.

Nierówna konkurencja między człowiekiem a transzcłowiekiem oraz problem zawyżonych kompetencji nie są jednak jedynymi zagrożeniami w tym obszarze, które wiążą się z rozwojem nowoczesnych technologii. Jeżeli bowiem człowiek nie będzie miał równych szans w starciu z transzcłowiekiem, to jakie będą jego perspektywy w starciu z ostatecznymi cyborgami (postludźmi), robotami czy algorytmami? Podstawowym powodem, dla którego przedsiębiorstwa decydują się zastępować pracę ludzkich rąk robotami lub algorytmami, jest większa wydajność tego rozwiązania. Robot, wykonując te same czynności co człowiek, jest w stanie pracować dłużej (nawet do 24 godzin na dobę) oraz co do zasady popełnia mniej błędów, obniżając tym samym straty przedsiębiorstwa, a zatem jest on bardziej opłacalny z punktu widzenia pracodawcy aniżeli człowiek. Oczywiście (jak już zostało wspomniane) roboty częściej wykonują tzw. prace podstawowe, tworząc tym samym stanowiska dla pracowników wysoko wykwalifikowanych. Możemy jednak znaleźć przykłady zastępowania stanowisk bardziej specjalistycznych przez roboty i algorytmy. Rosyjscy inżynierowie Vladimir Sveshnikov i Alexander Uraksin w 2016 roku stworzyli robota Vera, który przejmując obowiązki rekruterów (specjalistów do spraw HR). Robot skraca czas i koszty rekrutacji o mniej więcej jedną trzecią. W przeciwieństwie do człowieka pracuje 24 godziny na dobę, co pozwala mu m.in. kontaktować się z osobami poszukującymi pracy, które mieszkają w różnych strefach czasowych (to szczególnie przydatna funkcja dla firm globalnych). Ponadto Vera obsługuje 68 języków, co nie jest możliwe w przypadku zwykłego człowieka. Twórcy robota wskazują jednak, że ma on pewne mankamenty: jest mniej skuteczny niż człowiek przy rekrutacji na wysokie stanowiska kierownicze, gdzie oprócz klasycznych kompetencji twardych poszukiwane są także określone kompetencje miękkie. Cały projekt jest stale ulepszany, np. obecnie inżynierowie szkolą robota, aby rozpoznawał podczas wywiadów emocje, stres czy sarkazm. W dłuższej perspektywie istnieje więc też ryzyko zastąpienia pracy wysoko wykwalifikowanej robotami i sztuczną inteligencją<sup>300</sup>.

<sup>300</sup> R. Umoh, *Meet the Robot that's Hiring Humans for some of the World's Biggest Corporations*, <https://www.cnn.com/2018/04/20/this-robot-hires-humans-for-some-major-corporations.html>, dostęp: 2.07.2023 r.

Rozwój robotyki, algorytmów i sztucznej inteligencji powoduje, że na rynku pracy będą ze sobą konkurować *de facto* człowiek i maszyna. Biologiczne ograniczenia już dziś sprawiają, że w wielu przypadkach ludzie okazują się mniej efektywni aniżeli roboty. Aby człowiek mógł jakkolwiek konkurować z robotem, musiałby podlegać określonym ulepszeniom, które pozwoliłyby przynajmniej na zrównanie ich potencjałów. Transhumanizm może zatem okazać się nie przywilejem, a koniecznością.

Transhumanistyczne modyfikacje mogą także stanowić zagrożenie dla równej i sprawiedliwej konkurencji politycznej. Analogicznie jak w przypadku wskazanego przez Sandela bionicznego sportowca: jak miałby konkurować w wyborach polityk ograniczony barierami biologicznymi z politykiem mającym w wyniku dokonanych modyfikacji niewspółmiernie większą wiedzę czy iloraz inteligencji (możliwości intelektualne)? Należy również zastanowić się, czy nie oznaczałoby to zmonopolizowania rynku politycznego. Osoby sprawujące władzę miałyby bowiem dostęp do modyfikacji w pierwszej kolejności, a tym samym jako pierwsze uzyskiwałyby nadludzkie możliwości oraz mogłyby kontrolować wdrażanie ulepszeń u reszty społeczeństwa. Skoro zaś konkurencja między nimi a potencjalnie niezmodyfikowaną opozycją nie byłaby równa, to czy możliwe stałoby się dokonanie procesu zmiany władzy?

Obecne nierówności ekonomiczne mogą w posthumanistycznym świecie wytworzyć permanentne rozwarstwienie społeczne, którego nie będzie można zlikwidować ze względu na interesy klasy posiadającej (obecnie kapitał, a w przyszłości „naturę” postbiologiczną). Transhumanizm może więc znacząco zagrozić równej konkurencji.

## Stosunki władzy-wiedzy i nowe hierarchie społeczne

Problem nierówności wynikającej z posthumanistycznych rekonfiguracji biopolityki wyraża się także w dostępie do wiedzy transhumanistycznej. Zrozumienie zasad działania nowoczesnych technologii nie będzie równomiernie rozłożone wśród ludzi, toteż wiedza w tym

zakresie niekoniecznie musi przynieść korzyści wszystkim. Analizując proces rozwoju nauki i jego korelacje z poziomem dobrobytu z perspektywy historycznej, należy zauważyć, że prowadził on zarówno do poprawy warunków życia, jak i do cierpienia przez wojny czy niewolnictwo<sup>301</sup>. Ten rozwój nauki może zatem doprowadzić do zniewolenia i podporządkowania osób, których zasoby wiedzy będą ograniczone. O stosunkach władzy-wiedzy tak pisał Michel Foucault:

Wypada raczej uznać, że władza produkuje wiedzę [...]; że władza i wiedza wprost ze sobą się wiążą; że nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy. [...] Krótko mówiąc – to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania<sup>302</sup>.

Francuski filozof dostrzegł, że władza tworzy się na gruncie wiedzy oraz że ową wiedzę produkuje. Skoro zaś rozwój modyfikacji transhumanistycznych będzie wiązał się z nierównym dostępem do wiedzy, to będzie on także oznaczał nierówny dostęp do władzy. Na wynikające z ograniczonego dostępu do wiedzy zagrożenia wskazywał m.in. Jeremy Rifkin. Jak twierdził, rozwój biotechnologii sprawi, że dominującą siłą w społeczeństwie stanie się wąska grupa naukowców pracujących nad rozwojem technologii transhumanistycznych. To oni dzięki posiadanym zasobom wiedzy będą potrafili kontrolować całe społeczeństwo i stworzyć molekularne rozwarstwienie<sup>303</sup>. Drugą grupą, która zdaniem Rifkina zyska znaczącą przewagę dzięki rewolucji biotechnologicznej, są właściciele firm z branży *life sciences*, którzy przez odkrycia z zakresu humano-genetyki uzyskają pełne informacje na temat funkcjonowania człowieka. Zdaniem

<sup>301</sup> K. Alfvång, *Transhumanism, Truth and Equality. Does the Transhumanist Vision Make Sense?*, „Theofilos” 2015, t. 7, nr 3, s. 262.

<sup>302</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 28–29.

<sup>303</sup> J. Rifkin, *The Biotech Century. Harnessing the Gene and Remaking the World*, Penguin, New York 1998, s. 140.

badacza omawiany wyżej *Human Genome Project* jest bezprecedensowym przedsięwzięciem, które doprowadzi do tego, że „plany rasy ludzkiej” staną się intelektualną własnością jednej firmy, dając jej tym samym możliwości komercyjnego kształtowania procesu rozwoju całego gatunku<sup>304</sup>. Problem władzy-wiedzy jest zatem bezpośrednio powiązany z opisywanym wcześniej kontekstem ekonomicznym. Wysoka pozycja w ponowoczesnej strukturze społecznej będzie bowiem wymagać współlistnienia obu tych czynników (wiedzy i kapitału) równocześnie.

Obecnie w socjologii konfliktu uznaje się, że jedną z najistotniejszych przestrzeni różnicowania struktury społecznej jest właśnie dostęp do techniki (*material access*)<sup>305</sup>. To on – jak wskazywał Tadeusz Drabowicz – konstytuuje i utrwała mechanizmy społecznego podporządkowania i dominacji<sup>306</sup>. Michał Klichowski przekonywał, że splot władzy i wiedzy z kapitałem w epoce dynamicznego postępu technologicznego doprowadzi do wykształcenia się nowych klas społecznych: digitariatu i technoproletariatu<sup>307</sup>. Modyfikacje genetyczne, które będą uzależnione od posiadania wyżej wspomnianych zasobów, doprowadzą więc do ogromnej eskalacji rozwarstwienia społecznego oraz do pogłębienia przepaści klasowych. Jak trafnie zauważał badacz, nierówności radykalnie spotęgują nierówności<sup>308</sup>.

Twierdzenie o wytworzeniu się zupełnie nowej drabiny społecznej wydaje się w tym kontekście zasadne. Klichowski powstałe w wyniku rozwoju technologii molekularnej klasy społeczne określał jako GenRichów (bogaczy genetycznych) oraz Naturalsów (gorszych, zmodyfikowanych). Co istotne, autor sytuował obie klasy w pozycji

---

<sup>304</sup> Idem, *The Biotech Century*, <http://thecslewis-studygroup.org/wp-content/uploads/2014/07/The-Biotech-Century.pdf>, dostęp: 4.07.2023 r.

<sup>305</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*.

<sup>306</sup> T. Drabowicz, *Nierówności cyfrowe – nowy wymiar zróżnicowania społecznego*, [w:] J. Klebaniuk (red.), *Fenomen nierówności społecznych. Nierówności społeczne w refleksji humanistycznej*, Wydawnictwo Psychologii Kultury Eneteia, Warszawa 2007, s. 233.

<sup>307</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*.

<sup>308</sup> Ibidem.

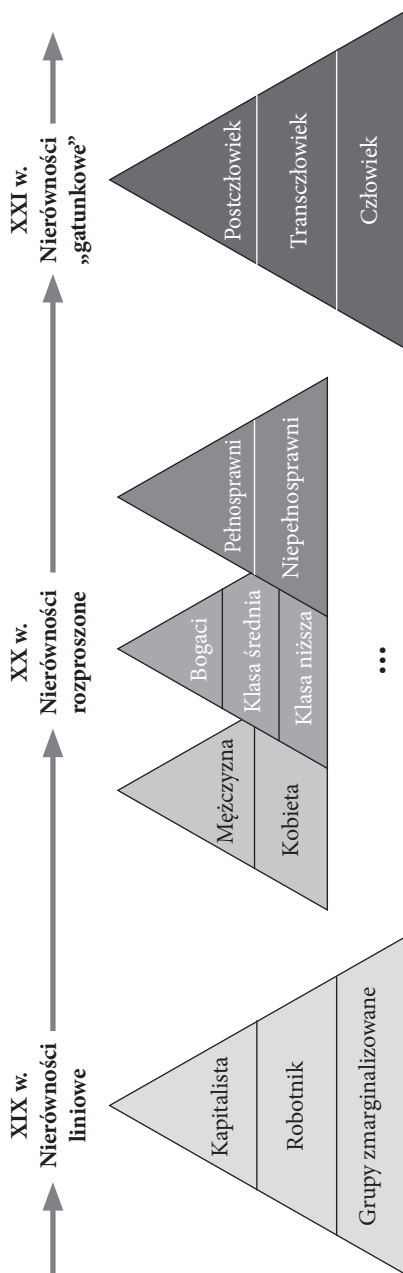
antagonistycznej. Rozwój biotechnologii miałby jego zdaniem wskrzesić i przedefiniować tradycyjną marksistowską koncepcję walki klas<sup>309</sup>. Zaproponowany przez Klichowskiego podział wydaje się jednak niewystarczający. Transhumanizm opiera się na rozwoju wielu nauk, nie zaś jedynie na postępie technologicznym w zakresie genetyki czy biologii molekularnej. Ujęcie tego problemu wymagałoby zatem nieco innej, szerszej i bardziej kompleksowej interpretacji zjawiska.

Nierówności, które staną się podstawą nowej struktury społecznej, nie będą miały charakteru rozproszonego, tak jak dzieje się to obecnie. Przewaga, jaką oferuje transhumanizm, wydaje się istotniejszym czynnikiem różnicującym niż jakikolwiek inny czynnik natury biologicznej tudzież społeczno-kulturowej. Rozwój transhumanizmu przywróci więc zapewne znany z wieku XIX model nierówności liniowej. Należy zgodzić się z autorami, którzy twierdzą, że ów liniowy podział będzie konstruowany w odniesieniu do modyfikacji transhumanistycznych. Z tego powodu, że różnicujący charakter będą miały zarówno biologia molekularna, jak i zewnętrzna cyborgizacja (endo- i egzorozszerzenia) czy też farmakologiczne lub technologiczne wzmocnienie kognitywne, nie można jednak sprowadzać podziału do kategorii genetycznych (GenRiche i Naturalsi). Nowy podział społeczny będzie raczej obejmował trzy kategorie rozumiane szerzej: człowiek, transczłowiek (pół człowiek, pół cyborg) oraz postczłowiek (cyborg ostateczny). Podstawowym elementem różnicującym będzie więc ogólnie pojmowany stopień technoprzekształcenia genomu, umysłu i ciała.

Biopolityka ponowoczesna prowadząca do ukonstytuowania się posthumanistycznego porządku może znacząco zagrozić idei równości między ludźmi. Niektórzy technoentuzjaści (szczególnie przedstawiciele technoprogresywizmu) argumentują jednak, że transhumanistyczne modyfikacje posłużą do zasypania ekonomicznych różnic między ludźmi oraz doprowadzą do pełnego i rzeczywistego zrównania szans<sup>310</sup>. Aby owa idea mogła się ziścić, konieczne

<sup>309</sup> Ibidem.

<sup>310</sup> D. Misztal, *Transhumanizm polityczny – przyszłość bez kryzysu?*, „Hybris” 2018, nr 42, s. 103–104.



**Schemat 3.** Ewolucja nierówności społecznych

Źródło: opracowanie własne

byłoby przedłożenie ideałów takich jak równość czy sprawiedliwość społeczna nad interesy ekonomiczne.

Rozwój transhumanizmu doprowadzi więc do pogłębienia nierówności i wytworzenia zupełnie nowej drabiny społecznej. Biologiczne i społeczno-kulturowe aspekty nierówności zostaną zastąpione przez płaszczyznę odnoszącą się do stopnia modyfikacji. Powstaną zatem trzy kategorie: człowiek, transczłowiek i postczłowiek.

## Posthumanistyczny porządek biopolityczny – transhumanizm a problem wolności i autonomii

Kolejną płaszczyzną, na której należy rozpatrywać konsekwencje rozwoju transhumanizmu i posthumanistycznych rekonfiguracji biopolityki, jest problem wolności i autonomii człowieka. W epoce rewolucji biotechnologicznej i reprodukcyjnej warto patrzeć na to zagadnienie dwojako. Z jednej strony trzeba poddać analizie sytuację dzieci i ich prawo do autonomii (w tym: cielesnej), z drugiej natomiast – zastanowić się, czy sprzężenie pomiędzy biopolityką a transhumanizmem nie zaburzy wolnej i autonomicznej decyzji osób dorosłych w odniesieniu do procesów reprodukcyjnych, tworząc tym samym zjawisko nazwane przeze mnie „wtórną deautonomizacją”. Oprócz tego rozwój neuronauk i biotechnologii zmusza do refleksji nad potencjalnym zwiększeniem metod kontroli świadomości ludzkiej, aby w ten sposób móc już nie tylko od strony społeczno-kulturowej kreować nasze decyzje, wybory, działania, ale przede wszystkim czynić to poprzez bezpośrednie ingerencje neurologiczne bądź farmakologiczne w ludzki organizm. Powstaje więc pytanie: czy w posthumanistycznym świecie wolność nie zostanie zastąpiona przymusowym, dynamicznym postępowaniem technologicznym?

W kontekście autonomii ludzkiej należy także zastanowić się nad klonowaniem ludzi, które pośrednio związane jest z ideami transhumanistycznymi. Kopiowanie materiału genetycznego w celu zwielokrotnienia liczby osób o pożądanym przez instytucje władzy zestawie cech możemy przecież traktować jako pewną formę nowej („pozy-

tywnej”) eugeniki. Jednocześnie możliwość wyboru całego materiału genetycznego do powielenia wydaje się całkowitym ograniczeniem autonomii, gdyż nie oznacza sztucznego narzucenia jednostce poddanej modyfikacjom jednej z cech, ale genetyczną determinację wszystkich aspektów wyglądu i zachowania.

## Transhumanizm i problem „projektowania” dzieci

Grupą społeczną, której autonomia może zostać szczególnie zagrożona, są dzieci. Przedstawiciele biokonserwatyzmu zwracają uwagę, że wraz z upowszechnieniem dostępu do genetycznej kontroli populacji rodzice będą mogli niejako projektować własne potomstwo zgodnie z przyjętym przez siebie schematem. Joel Feinberg na początku lat 80. XX wieku sformułował „prawo dziecka do otwartej przyszłości” (CROF). Stwierdzał on, że moralnym obowiązkiem rodziców jest ochrona przyszłej autonomii dzieci oraz zapewnienie im jak najszerszego wachlarza możliwości samorealizacji<sup>311</sup>. Dena Davis pod koniec lat 90. prawo to zastosowała do etycznej oceny wykorzystania technologii reprodukcyjnych w celu poprawy cech potomstwa<sup>312</sup>. Badaczka zauważała, że selekcja zarodków zgodnie z pożądanymi przez rodziców cechami genetycznymi może na zawsze ograniczyć możliwości (życiowe, zawodowe etc.) przyszłego dziecka, ponieważ dobór niektórych z nich powoduje, iż nie będzie ono mogło prowadzić życia opartego na wartościach znacznie różniących się od tych, które wyznawali jego rodzice<sup>313</sup>. Michael Sandel, analizując etyczny wymiar inżynierii genetycznej, podał za przykład parę lesbijek (Sharon Duchesneau i Candy McCullough), które były głuche i ową głu-

---

<sup>311</sup> Zob. J. Feinberg, *The Child's Right to an Open Future*, [w:] W. Aiken, H. LaFollette (red.), *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Rowman & Littlefield, Totowa 1980.

<sup>312</sup> D. Battisti, *Genetic Enhancement and the Child's Right to an Open Future*, „Phenomenology and Mind” 2020, nr 19.

<sup>313</sup> Ibidem.

choćę traktowały jako element tożsamości kulturowej. Matki chciały, aby ich dziecko także urodziło się głuche, w związku z czym wybrały dawcę spermy, u którego głuchota występowała od pięciu pokoleń. Plan kobiet się powiódł i dziecko urodziło się niesłyszące<sup>314</sup>. To doskonale obrazuje, że „ulepszanie” ma charakter subiektywny – rodzice dokonują określonych modyfikacji na dzieciach w odniesieniu do własnej wizji „dobra”. Ponadto przez tego rodzaju modyfikację narzucają konkretny model funkcjonowania dziecka w dorosłym życiu i zamykają mu pewne drogi samorealizacji. Odchodząc jednak od tak kontrowersyjnych działań jak pozbawienie dziecka jednego ze zmysłów w imię wyznawanych przez siebie zasad kulturowych, możemy też zaobserwować omawiany proces na przykładzie wyboru płci oraz innych genetycznie uwarunkowanych cech przyszłego potomstwa.

Przedimplantacyjna diagnostyka genetyczna pozwala na umieszczenie jajek w szalce Petriego, a następnie zbadanie płci wczesnych zarodków<sup>315</sup>. Rodzice dokonujący wówczas zabiegu *in vitro* wybierają, jakiej płci dziecko ma im się urodzić<sup>316</sup>. W przyszłości przedimplantacyjna diagnostyka genetyczna może jednak zostać rozszerzona o kwestie genetycznych predyspozycji do otyłości, koloru skóry czy orientacji seksualnej. Wtedy rodzice korzystający z tej metody wpływaliby znacząco na cechy dziecka, które zdeterminują jego przyszłość, a zatem ograniczą również autonomię. Obecnie stosuje się także cytometrię przepływową<sup>317</sup>, która jest metodą wyraźnie

<sup>314</sup> M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*, s. 14.

<sup>315</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>316</sup> Kwestia wyboru płci dziecka przez rodziców pojawiała się już w czasach Hipokratesa. Wówczas rodzicom chcącym uzyskać określoną płeć zalecano odpowiednią dietę. Zob. F. Bourbon, *Predicting and Choosing Baby's Gender in the Hippocratic Corpus*, „Medicina Nei Secoli. Journal of History of Medicine and Medical Humanities” 2017, nr 29/1, s. 52–53.

<sup>317</sup> W przypadku cytometrii przepływowej nasienie jest znakowane barwnikiem fluorescencyjnym, który wiąże się z DNA każdego plemnika. Ponieważ chromosom X jest większy (tzn. zawiera więcej DNA) niż chromosom Y, plemniki „żeńskie” (posiadające chromosom X) będą absorbować większą ilość barwnika niż ich „męskie” (posiadające chromosom Y) odpowiedniki. W związku z tym, po wystawieniu na działanie

tańszą i mniej inwazyjną<sup>318</sup>. Autorzy raportu *Sex Selection for Daughters. Demographic Consequences of Female-Biased Sex Ratios* wskazują, że to metoda dozwolona na całym świecie, a ponadto stale zyskująca na popularności.

Henry Greely konstatował, że w niedalekiej przyszłości technologie biomedyczne staną się na tyle powszechne, że w zasadzie każde dziecko będzie „zaprojektowane”<sup>319</sup>. W swojej książce *The End of Sex* opisywał sytuację, w której przed umieszczeniem zarodków w macicy rodzice będą mogli zapoznać się z kompletem informacji na ich temat. W ten sposób dzięki wiedzy o implikacjach tego DNA dla wyglądu, zachowań i potencjalnych chorób poznają „szkic” przyszłego potomstwa. Na tej podstawie – przekonywał Greely – wybiorą, które dziecko najbardziej im odpowiada i które w związku z tym ma zostać umieszczone w macicy, a następnie urodzone<sup>320</sup>.

Kontrargumentem przywoływanym niekiedy przez zwolenników transhumanistycznych modyfikacji dzieci jest to, że z natury podlegamy loterii genetycznej opartej na krzyżowaniu alleli rodziców. Wówczas geny są losowane z puli, jaką zapewniają biologiczni rodzice, a zatem dobór partnera także wpływa na przyszłe cechy potomstwa. Wybór cech dziecka pozwoliłby zdaniem transhumanistów na dokonanie odpowiedniej selekcji i wybranie takiego materiału genetycznego, który zapewni dziecku jak najlepsze możliwości. Francis Fukuyama wskazywał jednak, że modyfikacja genetyczna jest jak naznaczenie tatuażem, którego nie można usunąć, a ponad-

---

promieniowania UV, plemniki „żeńskie” fluoryzują jaśniej niż „męskie”. Gdy plemniki przechodzą przez cytometr przepływowy w pojedynczym pliku, każdy plemnik jest otoczony przez pojedynczą kroplę płynu i przypisuje się mu ładunek elektryczny odpowiadający jego statusowi chromosomowemu. Zob. M. Kolk, K. Jebari, *Sex Selection for Daughters. Demographic Consequences of Female-Biased Sex Ratios*, „Population Research and Policy Review” 2022, nr 41, s. 4–5.

<sup>318</sup> Ibidem.

<sup>319</sup> H. Greely, *The End of Sex and the Future of Human Reproduction*, Harvard University Press, New York 2016.

<sup>320</sup> Ibidem.

to trzeba będzie przekazać go wszystkim potomkom w następnych pokoleniach<sup>321</sup>.

Problem „projektowania dzieci” nie ogranicza się wszak do okresu przed narodzinami. Technologie transhumanistyczne, np. egzo- i endo-rozszerzenia, wszczepiane do mózgu elektrody czy sztuczne implanty, mogą być elementami ponowoczesnej formy rodzicielskiej presji wywieranej na dzieciach. Michael Eisenberg, analizując kwestię dostępu dzieci do nowoczesnych technologii, zauważał, że kulturowa granica wiekowej dostępności stale przesuwana się w dół<sup>322</sup>. Autor przekonywał, że w kontekście rozwoju technologii transhumanistycznych ma to niebagatelne znaczenie. Istnieje bowiem powszechne, społeczne przekonanie, że niektóre umiejętności należy ćwiczyć od bardzo młodego wieku, aby osiągnąć w nich poziom mistrzowski. Eisenberg sądził, że analogiczne mechanizmy rodzicielskiej presji jak te obecnie stosowane do zachęcenia dziecka, by np. rozpoczęło ćwiczenia w wybranej dyscyplinie za młodu, mogą zostać wykorzystane przez rodziców do skłaniania go, aby poddało się różnego rodzaju modyfikacjom poprawiającym zdolności siłowe i intelektualne<sup>323</sup>. Dodatkowo badacz odnotował, że niektóre technologie (np. manipulowanie zrobotyzowanym egzozoszkieletem) również będą wymagać opanowania (tak samo jak nauka gry na skrzypcach czy w piłkę lub nauka logicznego myślenia), a zatem presja na ich jak najwcześniejszą implementację może być niezmiernie duża<sup>324</sup>.

Sztuczne poprawianie zdolności dzieci spowodowane ambicjami rodziców możemy także dostrzec w formie tzw. farmaceutycznego wzmocnienia poznawczego. Sebastian Sattler badający to zjawisko przedstawił we wstępie swojego artykułu *Cognitive Enhancement in*

---

<sup>321</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 130.

<sup>322</sup> M. Eisenberg, *The Binding of Fenrir. Children in an Emerging Age of Transhumanist Technology*, [w:] *Proceedings of the 2017 Conference on Interaction Design and Children (IDC '17)*, red. P. Blikstein, D. Abrahamson, Association for Computing Machinery, New York 2017, s. 330.

<sup>323</sup> Ibidem.

<sup>324</sup> Ibidem.

*Children by Using Prescription Drugs* bardzo istotny problem. Opisał mianowicie hipotetyczną sytuację, w której niezadowoleni z wyników swojego dziecka rodzice decydują się na zdobycie środków poprawiających jego zdolności poznawcze – postanawiają bowiem wykorzystać specyfiki farmakologiczne, aby ich dziecko uzyskiwało lepsze oceny w szkole<sup>325</sup>. Powołując się na badania amerykańskich rodzin, Sattler zauważał, że rodzice o charakterze „makiawelicznym” wykazują wyraźną tendencję do wykorzystywania wszelkich środków, aby ich dziecko było „najlepsze” i osiągało najwyższe wyniki. Brendan Maher, opisując potencjalne konsekwencje tych procesów, wskazywał, że niemożliwe byłoby utrzymanie farmakologicznych wzmocnień poznawczych na poziomie jednostkowym, gdyż owe modyfikacje stałyby się „zaraźliwe”<sup>326</sup>. Tezę tę potwierdzają badania prowadzone na amerykańskich i kanadyjskich rodzinach. Wynika z nich, że około jedna trzecia respondentów odczuwałaby presję, aby podawać swoim dzieciom leki na receptę w celu wzmocnienia, gdyby koledzy z klasy również je przyjmowali<sup>327</sup>. Fakt ten wydaje się uzasadniony, ponieważ przyjmowanie jedynie przez część dzieci preparatów stymulujących kreatywność, pamięć czy koncentrację powodowałoby poważne nierówności. To z kolei oznacza, że w kontekście poprawy cech dziecka po narodzinach mógłby zadziałać mechanizm zdublowanej presji: presja społeczna zmuszałaby rodziców do stosowania określonych środków wzmacniających na dzieciach, zaś presja rodzicielska zmuszałaby bezpośrednio dzieci do przyjmowania tego rodzaju preparatów. Autonomia dzieci zostałaby w ten sposób wyraźnie zagrożona.

Z perspektywy politologicznej istotne są więc tutaj dwa zagadnienia. Pierwszym z nich jest kwestia praw człowieka – w tym prawa

---

<sup>325</sup> S. Sattler, *Cognitive Enhancement in Children by Using Prescription Drugs*, [w:] T. Burns, F. Gottschalk (red.), *Education in the Digital Age. Healthy and Happy Children*, OECD Publishing, Paris 2020.

<sup>326</sup> B. Maher, *Poll Results. Look Who's Doping*, „Nature” 2008, t. 452, s. 674–675.

<sup>327</sup> S. Sattler, *Cognitive Enhancement*.

do wolności<sup>328</sup>, które zostało ujęte w pierwszym artykule *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*<sup>329</sup>. Drugim natomiast okazują się wszelkie oddziaływania biopolityczne na poziomie społeczno-kulturowym, których konsekwencją będzie zmiana określonych cech dziecka. Biopolityka ponowoczesna, czyli jej molekularno-transhumanistyczna odmiana, nie abstrahuje bowiem od narzędzi biopolityki nowoczesnej, a jedynie uzupełnia je nowymi odkryciami technologicznymi.

## Biopolityka i zjawisko „wtórnej deautonomizacji”

Oprócz problemu subiektywnej oceny cech pożądanых należy przeanalizować kwestię biopolitycznej kontroli społeczeństwa. Jeżeli model biopolityki nowoczesnej opierał się na kodowaniu świadomości, które miało uJARzmić ciało, a zatem regulować i kontrolować ludzkie wybory za pomocą technik kapilarnych, to biopolityka ponowoczesna będzie zasadzała się na kodowaniu świadomości zmierzającym do wyznaczenia cech z punktu widzenia władzy korzystnych. Skoro za pomocą oddziaływań społeczno-kulturowych możliwe będzie promowanie określonych rekonfiguracji na poziomie molekularnym, to w konsekwencji może dojść do procesu wtórnej deautonomizacji<sup>330</sup>.

---

<sup>328</sup> Wolność i autonomia oznaczają w tym kontekście możliwość realizacji planów życiowych na podstawie własnych pragnień. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* gwarantuje więc możliwość podjęcia decyzji, które pragnienia zostaną zrealizowane, a które odrzucone, które zdolności będą kultywowane, a które pozostaną niezbadane etc. Zob. J. Gumbis, V. Bacińskaite, J. Randakeviciute, *Do Human Rights Guarantee Autonomy?*, „Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol” 2008, nr 62/63, s. 84.

<sup>329</sup> Zob. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 10 grudnia 1948 r., Paryż, 217 A (III).

<sup>330</sup> Pojęcie wtórnej deautonomizacji zostało użyte jako określenie praktyk biopolitycznych zmierzających do kontrolowania i wpływania na decyzje rodziców dotyczące wyboru cech dzieci. Wówczas mamy bowiem do czynienia z sytuacją, gdy decyzja o odebraniu autonomii dzieciom przez określenie pożądanых cech nie jest *de facto* autonomiczną decyzją rodziców. Biowładza dokonuje więc podwójnego odebrania autonomii – zarówno dzieciom, jak i ich rodzicom.

Wtórna deautonomizacja oznacza, że problem projektowania dzieci jest znacznie bardziej skomplikowany, niż mogłoby się wydawać. Rodzice, którzy decydują się na wybór określonych cech swojego potomstwa, nie funkcjonują przecież w próżni. Ich kodeks etyczny, system wartości czy poglądy polityczne są kreowane za pomocą oddziaływań społecznych i kulturowych, toteż ich decyzje zależą od wielu czynników determinowanych przez struktury władzy formalnej i nieformalnej. Pozornie autonomiczna decyzja rodzica może być więc sztucznie wytworzona na podstawie mody bądź obowiązujących w danym społeczeństwie norm kulturowych. Jeżeli na gruncie politycznym byłyby premiowane osoby wyższe, osoby o określonym kolorze skóry, o danej orientacji seksualnej bądź o konkretnym kolorze oczu, to wówczas część rodziców decydowałaby się na dobór „odpowiednich” genów dla potomstwa. Tezę tę potwierdza fakt, że w krajach, gdzie wyżej ceni się synów niż córki, często dokonuje się aborcji żeńskich płodów po rozpoznaniu płci podczas USG<sup>331</sup>, a zatem w imię zasad hegemonicznej kultury rezygnuje się z niepożądanego potomstwa.

Podporządkowywanie rodzicielskich decyzji dotyczących wyboru cech potomstwa strukturom biopolitycznym jest potęgowane przez rozwój mediów społecznościowych. Według Piotra Grabowca elementem kapilarnej biowładzy współczesnej okazuje się Facebook, który silniej niż jakiekolwiek narzędzia pozatechnologiczne potrafi kształtować tożsamość i wpływać na zachowania ludzi<sup>332</sup>. Marcin Tomaszewicz zauważał natomiast, że nowoczesne technologie (szczególnie w odniesieniu do młodego pokolenia) są składnikiem kształtowania świadomości. Przywołując koncepcję Gary’ego Smalla przekonywał, że poprzez obcowanie od najmłodszych lat z cyfrową rzeczywistością mózgi osób z młodego pokolenia funkcjonują

<sup>331</sup> Przykładem takiego kraju są Indie, gdzie liczba dziewczynek w stosunku do liczby chłopców drastycznie spada. Zob. M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*, s. 27.

<sup>332</sup> P. Grabowiec, *Biotechnologia jako narzędzie biowładzy*, [w:] A. Czajowski i in. (red.), *Zjawiska polityczne w perspektywie teoretycznej. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi W. Jabłońskiemu*, Instytut Politologii UW, Wrocław 2017.

zupełnie inaczej – możliwości kreowania wyborów przez struktury mikrowładzy zyskują więc swój komponent technologiczny<sup>333</sup>. Media społecznościowe i technologie informacyjne wzmacniają dominujący przekaz oraz promują zhegemonizowane w danym społeczeństwie i w danej kulturze wzorce, czym potęgują niebezpieczeństwo, jakim jest wtórna deautonomizacja.

Chcąc zatem opisać mechanizm, który łączy się z podwójną utratą autonomii związaną z reprodukcyjnymi projektami transhumanistów, musimy wyróżnić dwa elementy. Po pierwsze biopolityka nowoczesna – rozumiana jako ogół oddziaływań społecznych, kulturowych i dyskursywnych dodatkowo wzmocnionych przez technologie informacyjne i media społecznościowe – może wpływać na moralność, poglądy i decyzje rodziców, a tym samym kształtować proces wyboru cech potomstwa (i w ten sposób za pomocą mikrowładzy ograniczać autonomię rodziców). Po drugie zaś owe pozornie autonomiczne decyzje rodziców, które w rzeczywistości są zdeterminowane przez kapilarne oddziaływania mikropolityczne, znacząco ograniczają autonomię dzieci, a w przypadku niektórych modyfikacji nawet całych pokoleń. Ostatecznie wytwarza się więc hierarchicznie skonstruowana struktura decyzyjna, na czele której znajduje się władza, a na samym dole osoba, której owe decyzje dotyczą – dziecko.

## Biopolityczne metody kontroli świadomości

Oprócz oddziaływań na poziomie molekularnym znaczący wpływ na autonomię człowieka może mieć także rozwój neurobiologii. Potencjalnym oddziaływaniem mającym bezpośredni związek z biowładzą oraz rzutującym na wolność poszczególnych jednostek jest zdolność przeprowadzenia transferu świadomości. Amerykański filozof Timothy Leary stwierdzał, że świadomość jest ulokowana w ludzkim

---

<sup>333</sup> M. Tomasiewicz, *Biowładza – jej charakter i fundament filozoficzny*, „Pedagogika Katolicka” 2010, nr 7, s. 285.

układzie nerwowym, a mózg jako jego centrum stanowi formę możliwego do zachowania biokomputera<sup>334</sup>. Tym samym za pomocą oddziaływań takich jak opisana w pracy krionika czy *mind uploading* niewykluczone byłoby wytwarzanie określonej tożsamości oraz kontrola zasobów wiedzy społeczeństwa. Podobnie jak w przypadku programów, które służą poznaniu struktury ludzkiego genomu, prowadzone są też badania dotyczące globalnej symulacji mózgu. W USA jest realizowany projekt *Brain Activity Map*, natomiast w Europie *Human Brain Project*, które mają na celu utworzenie cyfrowej kopii wszystkich neuronów oraz sieci połączeń pomiędzy nimi<sup>335</sup>. Analogicznie jak w przypadku *Human Genome Project* wyniki eksperymentów – oprócz pogłębienia wiedzy w zakresie neurobiologii – mogą posłużyć biowładzy do poszerzenia katalogu potencjalnych oddziaływań. Jeżeli będzie możliwy transfer wiedzy, świadomości lub nawet tożsamości ludzkiej, to człowiek może stać się produktem o określonych, jednolitych cechach, które odpowiadałyby schematowi narzuconemu przez władzę.

Warto w tym kontekście wspomnieć także o farmakologicznych możliwościach kreowania ludzkiej świadomości. Jeden z czołowych przedstawicieli myśli transhumanistycznej – David Pearce dostrzega ogromny potencjał poszerzania granic ludzkiej świadomości przez substancje psychodeliczne. Stwierdza, że dostępne obecnie dwa stany świadomości (jawa i sen) odsłaniają przed nami jedynie niewielki wycinek prawdy o rzeczywistości, wyznaczając w ten sposób bardzo wąskie granice zmysłowego poznania:

Okazuje się, że zwykła świadomość jawy i snienia to tylko dwie spośród wielu całkowicie lub częściowo niewspółmiernych sfer odczuwania. To, co nazywamy jawną świadomością, było bez wątpienia adaptacją poprawiającą

---

<sup>334</sup> B. Olszewski, *Transhumanistyczna topografia podróży świadomości*, [w:] A. Całek (red.), *Perspektywy ponowoczesności*, t. 10, Facta Ficta, Wrocław 2020, s. 449–450.

<sup>335</sup> G. Osiński, *Transfer umysłu*, <https://transhumanizm.edu.pl/?p=10761>, dostęp: 16.05.2022 r.

sprawność fizyczną w rodowym środowisku adaptacji. Zajmuje jednak tylko niewielki ułamek empirycznej przestrzeni stanów<sup>336</sup>.

Sam termin „psychodeliczny” został ukuty w 1957 roku przez brytyjskiego lekarza Humphry’ego Osmonda, który prowadził badania nad wykorzystaniem LSD do leczenia uzależnień i schizofrenii. Owo pojęcie przyjęło taki kształt, ponieważ opierało się na syntezie dwóch greckich słów: *psyche*, czyli „umysł” i *delos*, czyli „manifestujący” – słowo „psychodeliczny” w dosłownym tłumaczeniu oznacza więc „manifestujący umysł”<sup>337</sup>. W latach 60. substancje psychodeliczne wykorzystywano coraz powszechniej za sprawą ruchu kontrkulturowego (do którego należało wielu zwolenników transhumanizmu, choćby wspomniany Timothy Leary czy Aldous Huxley). Władze amerykańskie z obawy o zdrowie publiczne zdecydowały się w 1973 roku zakazać używania takich substancji<sup>338</sup>. Joshua Falcon zauważył, że w rzeczywistości walka z psychodelikami w ramach tzw. wojny z narkotykami (*War on Drugs*) miała swój poważny wymiar biopolityczny. Autor przekonywał, że ów zakaz był pewną formą biopolitycznego zarządzania ludzkimi myślami, uczuciami, percepcją i zdolnościami afektywnymi poprzez farmakologiczne zarządzanie świadomością<sup>339</sup>. Ponadto zwracał uwagę, że w wielu mezoamerykańskich cywilizacjach psylocybina znajdująca się w grzybach halucynogennych służyła do zdobywania specjalnych form wiedzy – zakaz użycia owych substancji

---

<sup>336</sup> M. Griffes, *David Pearce on Understanding Psychedelics*, <https://forum.effectivealtruism.org/posts/oEDoC7nFH9tk835TN/link-david-pearce-on-understanding-psychedelics>, dostęp: 8.07.2023 r.

<sup>337</sup> W. Thoricatha, *What is the Meaning of Psychedelic? Different Terms for Entheogens and What They Mean*, <https://psychedelictimes.com/what-is-the-meaning-of-psychedelic-the-difference-between-psychedelics-hallucinogens-and-entheogens/>, dostęp: 8.07.2023 r.

<sup>338</sup> W. Smith, P. Appelbaum, *Two Models of Legalization of Psychedelic Substances*, „JAMA” 2022, t. 326 (8).

<sup>339</sup> J. Falcon, *Situating Psychedelics and the War on Drugs within the Decolonization of Consciousness*, „An International Journal for Critical Geographies” 2021, t. 20 (2), s. 152–153.

ograniczył więc możliwości poznania i pełnego oglądu rzeczywistości<sup>340</sup>. Co istotne, zakazy wprowadzone przez rząd amerykański nie obejmowały tylko zażywania substancji psychodelicznych, wzbraniały też badań naukowych w tym zakresie. Terence McKenna postrzegał psychodeliki jako „katalizatory intelektualnego sprzeciwu”:

Psychodeliki są nielegalne nie dlatego, że kochający rząd obawia się, że możesz wyskoczyć z okna trzeciego piętra. Psychodeliki są nielegalne, ponieważ rozpuszczają struktury opinii oraz kulturowo ukształtowane modele zachowań i przetwarzania informacji. Otwierają cię na możliwość, że wszystko, co wiesz, jest nieprawdziwe<sup>341</sup>.

Współczesne badania nad substancjami psychodelicznymi pokazują, że mają one ogromny potencjał w przekraczaniu klasycznych ram ludzkiej świadomości. Pozwalają dostrzec procesy, które pozostają niedostrzegalne w tzw. stanach podstawowych (jawy i snu). Mark Fisher wskazywał ponadto na występującą korelację między zażywaniem środków psychodelicznych a aktywizmem społeczno-politycznym<sup>342</sup>. Przekroczenie klasycznych norm poznania, poszerzenie świadomości oraz odkrycie zupełnie nowych wymiarów i form własnej tożsamości możemy bez wątpienia uznać za działania istotne z perspektywy transhumanistycznej. Jednocześnie ograniczanie substancji psychodelicznych możemy uznać za projekt biopolityczny służący ograniczeniu form poznania. W tym więc przypadku to kontrola i zarządzanie dostępem przez struktury władzy sformalizowanej stanowi poważne naruszenie ludzkiej wolności, transhumaniści zaś postulują pełną autonomię w uwolnieniu potencjału ludzkiego mózgu.

---

<sup>340</sup> Ibidem.

<sup>341</sup> Cyt. za C. Reinertz, *Legalize Nature. An Idea Worth Growing*, <https://today.rtl.lu/your-luxembourg/opinion/a/2028034.html>, dostęp: 8.07.2023 r.

<sup>342</sup> Cyt. za M. Tvorun-Dunn, *Acid Liberalism. Silicon Valley's Enlightened Technocrats, and the Legalization of Psychedelics*, „International Journal of Drug Policy” 2022, t. 110.

## Klonowanie ludzi jako projekt biopolityczny

W nawiązaniu do narzucania spójnego modelu człowieka w posthumanistycznym świecie należy także wspomnieć o klonowaniu<sup>343</sup>. Próby sklonowania zwierząt podejmowano już w latach 50. i 60. XX wieku. Początkowo były to eksperymenty na żabach oraz myszach, lecz już w latach 80. przeprowadzono doświadczenia na zygotach końskich, bydłęcych, świńskich i owczych<sup>344</sup>. W roku 1938 niemiecki biolog Hans Spemann zaproponował wykorzystanie techniki zwanej „transferem jądra” w celu sklonowania organizmu. Pierwszym udanym tego rodzaju eksperymentem było sklonowanie żaby gatunku *Xenopus laevis* przez Johna B. Gurdoną w 1958 roku. W roku 1963 analogiczne doświadczenie na karpie przeprowadził chiński embriolog Tong Dizhou<sup>345</sup>. Najbardziej przełomowym eksperymentem było jednak sklonowanie w 1996 roku – przez zespół Iana Wilmuta z ośrodka Agriculture Research Centre w Cambridge – owcy, której nadano imię Dolly<sup>346</sup>. Szkockim naukowcom również udało się skopiować materiał genetyczny za pomocą techniki „transferu jądra”, lecz tym razem eksperyment rozniósł się szerokim echem nie tylko w środowiskach naukowych, ale także wśród opinii publicznej. Po sprawdzeniu struktury DNA sklonowanej owcy okazało się, że całość materiału genetycznego pochodziła od klonowanej owcy rasy białej – żaden element DNA nie pochodził od owcy matki, w której macicy rozwijała się Dolly<sup>347</sup>.

---

<sup>343</sup> Klonowanie jest techniką pozwalającą otrzymać identyczne pod względem zawartości informacji genetycznej i zdolne do jej powielania struktury kwasów nukleinowych. J. Perliński, *Inżynieria komórkowa, klonowanie – szanse i zagrożenia dla medycyny XXI wieku*, „Studia Elbląskie” 2006, nr 7.

<sup>344</sup> Ibidem, s. 187.

<sup>345</sup> Czy klonowanie ludzi będzie możliwe? Mamy do tego narzędzia i wiedzę, <https://www.focus.pl/artykul/czy-klonowanie-ludzie-bedzie-mozliwe-mamy-do-tego-narzedzia-i-wiedze>, dostęp: 9.07.2023 r.

<sup>346</sup> A. Kurcek, *Klonowanie*, <http://www.e-biotechnologia.pl/Artykuly/Klonowanie/>, dostęp: 18.05.2022 r.

<sup>347</sup> F. Farmer, *The Story of Dolly*, <https://askabiologist.asu.edu/content/story-dolly>, dostęp: 9.07.2023 r.

W kolejnych latach podejmowano liczne próby sklonowania człowieka. W 1998 roku naukowcom z Korei Południowej udało się sklonować ludzki embryon, ale eksperyment przerwano na tyle wcześniej, że klon był jedynie grupą 4 komórek. W 2002 roku firma Clonaid, należąca do sekty religijnej, zorganizowała konferencję informacyjną, na której ogłosiła narodziny pierwszego sklonowanego człowieka – dziewczynki o imieniu Ewa. Mimo wielokrotnych próśb ze strony środowiska naukowego Clonaid nigdy nie przedstawił dowodów potwierdzających istnienie tego kлона ani innych rzekomo stworzonych przez firmę klonów ludzkich<sup>348</sup>. Choć dotychczas nie mamy wiarygodnych dowodów na udane sklonowanie człowieka, a wiele przepisów prawa krajowego i międzynarodowego zakazuje takich praktyk (w tym m.in. Europejska Konwencja Bioetyczna)<sup>349</sup>, wobec dynamicznego rozwoju biologii molekularnej i biotechnologii staje się to coraz bardziej realnym wyzwaniem.

Genetyk George W. Beadle, wskazując na potencjalne niebezpieczeństwa związane z klonowaniem ludzi, stwierdzał, że w przypadku doboru materiału genetycznego do sklonowania może decydować kontekst kulturowy. Jako przykład podał Adolfa Hitlera, który w pewnych specyficznych kręgach może być traktowany jako wielki człowiek<sup>350</sup>. Ponadto Beadle zauważył, że nie ma żadnego powodu, by oczekiwać, że z genomów osób obdarzonych doskonałymi cechami powstaną po sklonowaniu jednostki analogicznie doskonałe,

---

<sup>348</sup> B. Kumar Sarkar, *Cloning and its Ethical Queries*, „Journal of Positive School Psychology” 2022, t. 6, nr 4, s. 10.

<sup>349</sup> Pierwsze próby uporządkowania prawnego wymiaru klonowania człowieka zostały podjęte przez Organizację Narodów Zjednoczonych. Artykuł 11 *Powszechnej Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka* z 11 listopada 1997 roku zakazywał reprodukcyjnego klonowania ludzi. Podobne zapisy można odnaleźć w Raporcie z 16 grudnia 2014 roku przygotowanym przez Światową Organizację Zdrowia oraz w wielu dokumentach unijnych. Prawny status klonowania został dokładnie przedstawiony w artykule Andrzeja Bałabana i Ewy Michałkiewicz-Kądzieli, *Prawne aspekty klonowania człowieka*, „Teki Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 2019, t. 12, R. 1.

<sup>350</sup> B. Kumar Sarkar, *Cloning*, s. 10.

gdyż identyczne genomy dają w różnych środowiskach osobniki, które mogą być zupełnie inne<sup>351</sup>. Bijay Kumar Sarkar zwracał natomiast uwagę na dwa wymiary projektów klonowania człowieka. Pierwszym z nich miał być model „klonowania terapeutycznego”, które polega m.in. na powielaniu komórek embrionalnych w celu pozyskania narządów do przeszczepu. Drugim, bardziej kontrowersyjnym w środowiskach bioetycznych był model „klonowania reprodukcyjnego”, czyli taki, który skupia się na stworzeniu istot o ściśle określonym, wybranym materiale genetycznym<sup>352</sup>. Badacz nazywał te projekty utopijnymi, ponieważ ich makrocelem była poprawa puli genetycznej ogółu społeczeństwa dzięki powielaniu materiału genetycznego od osób szczególnie uzdolnionych<sup>353</sup>. Z perspektywy biopolitycznej jest to natomiast przede wszystkim biotechnologicznie przededefiniowany model biopolityki populacji z silnym komponentem eugenicznym. O ile bowiem klasyczna kontrola populacji sprzężona z eugeniką pozytywną koncentrowała się na prawno-kulturowych zachętach do rozplodu osób o pożądanych przez władzę cechach, o tyle ponowoczesny model biopolityki populacji może korzystać z narzędzi takich jak klonowanie w celu „poprawy” puli genetycznej ogółu społeczeństwa. Ulepszanie społeczeństwa przez powielanie „dobrego” materiału genetycznego jest więc bez wątpienia projektem biopolitycznym.

Klonowanie ludzi ujmowane jako pewien projekt biopolityczny generuje zatem dwojakie zagrożenie. Z jednej strony ogranicza autonomię jednostek poprzez przypisanie im określonych, niekoniecznie dobrych cech, a z drugiej – oderwane od kontroli środowiska, w którym sklonowana osoba będzie się wychowywać – oznacza eksperyment z niewiadomym skutkiem. O ile bowiem kultura i społeczeństwo podlegają regulacjom biowładzy, o tyle całościowe wytworzenie środowiska zewnętrznego i jego kontrola są niemożliwe.

---

<sup>351</sup> Ibidem.

<sup>352</sup> Ibidem.

<sup>353</sup> Ibidem.

Niezwykle szybki rozwój nowoczesnych technologii i ukonstytuowanie się posthumanistycznego porządku może ostatecznie prowadzić do znacznego ograniczenia wolności i autonomii ludzkiej. Oprócz bardzo często poruszanej w literaturze kwestii utraty autonomii dzieci, w wyniku doboru odpowiedniego materiału genetycznego przez ich rodziców, należy pamiętać i o tym, że oddziaływania społeczno-kulturowe ograniczają również autonomię rodziców dokonujących takiego wyboru. Czy więc w epoce ponowoczesnej biopolityki jakiejkolwiek modyfikacje na poziomie molekularno-transhumanistycznym można by uznać za autonomiczne?

## Epilog

Oprócz autonomii i równości, które są najpoważniejszymi kwestiami, z jakimi przyjdzie się zmierzyć w posthumanistycznym porządku, warto także nakreślić kilka innych potencjalnych skutków rozwoju transhumanizmu. Jednym z nich jest zagrożenie porządku społecznego, w tym zachowanie odpowiedniego współczynnika przyrostu naturalnego<sup>354</sup>. Przeludnienie, które wydaje się naturalną konsekwencją poszerzenia możliwości technoprzekształceń człowieka ku nieśmiertelności, zostało zasygnalizowane w podrozdziale poświęconym immortalizmowi. Oprócz przedłużania życia za pomocą nowoczesnych technologii należy jednak również zwrócić uwagę na rozszerzone możliwości reprodukcyjne, jakie gwarantuje rozwój biologii molekularnej i genetyki (w tym *in vitro*). To z kolei potęguje rosnący problem przeludnienia, ponieważ przedłużanie życia wiąże się z ograniczeniem współczynnika zgonów, natomiast dodatkowe techniki rozmnażania pozapłciowego oznaczają potencjalne zwiększenie współczynnika urodzeń. Poza kwestią przeludnienia ma to także bezpośredni związek z zarządzaniem biopolitycznym. Klasyczna biopolityka koncentrowała się zdaniem Foucaulta na dwóch aspektach: anatomopolitycznej władzy nad ciałem oraz na biopolityce populacji<sup>355</sup>. Upowszechnienie technik wspomaganych rozrodu oraz

---

<sup>354</sup> Współczynnik przyrostu naturalnego jest różnicą między współczynnikami urodzeń i zgonów.

<sup>355</sup> Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*.

możliwość regulacji długości życia za pomocą narzędzi biotechnologicznych może posłużyć do jeszcze silniejszej i bardziej kompleksowej realizacji przez władzę zasad tzw. biopolityki populacji.

Innym wymiarem życia politycznego, który może zostać całkowicie zmieniony przez rozwój transhumanizmu, jest kwestia bezpieczeństwa. Kamil Szymański zauważał, że rozwój nowoczesnych technologii (w tym bionicznych kończyn) musi prowadzić do stworzenia zupełnie nowego typu armii. Nawet gdyby państwa zachodnie w imię określonych zasad etyczno-moralnych zgodziły się na zwiększenie kontroli nad badaniami naukowymi w tym zakresie, to wysoce prawdopodobne jest, że inne kraje, takie jak np. Rosja czy Chiny, widząc w transhumanizmie szansę stworzenia potencjalnych „nadżołnierzy”, mogłyby nie mieć moralnych oporów co do prowadzenia tego rodzaju eksperymentów<sup>356</sup>. Należy jednak zastanowić się, czy ów proces nie będzie miał całkowicie odwrotnego skutku. Możliwe bowiem, że analogicznie jak w przypadku broni jądrowej cybernetyczni „nadżołnierze” będą stanowili niejako zabezpieczenie pokoju na świecie. Niezależnie zresztą od ostatecznych skutków posthumanistyczne bezpieczeństwo będzie miało kompletnie inny charakter niż obecnie.

Skutków posthumanistycznych rekonfiguracji biopolityki będzie oczywiście znacznie więcej. Tak szeroko zakrojona zmiana technologiczna będzie przecież oznaczać całkowitą zmianę społeczną, polityczną, ekonomiczną oraz aksjologiczną świata. Oprócz wspomnianych w pracy potencjalnych konsekwencji z całą pewnością zmieni się także etyka czy moralność. W jaki sposób odniosą się do tego rodzaju przemian największe religie świata? Czy postęp technologiczny nie spowoduje kryzysu religii i totalnej zmiany kodeksów moralnych? Jak będzie różniła się podmiotowość człowieka od podmiotowości transczłowieka? Czy umysł, który zostanie skopiowany, będzie dalej

---

<sup>356</sup> K. Szymański, *Czy od transhumanizmu można uciec?*, „Filozofuj!” 2017, nr 6 (18), s. 14–15, <https://filozofuj.eu/kamil-szymanski-transhumanizmu-mozna-uciec/>, dostęp: 22.05.2022 r.

tym samym nośnikiem, czy może zupełnie nowym, który jednakże będzie dysponował pamięciowymi zasobami poprzedniego? W jaki sposób do dystopijnych projektów ponowoczesnej biopolityki odniosą się przyszłe elity – jaki będzie ich stosunek do wzmocnienia współzależności między władzą a wiedzą w kontekście potencjału oferowanego przez transhumanizm? Jakie znaczenie dla procesów uniformizacyjnych będą miały najnowsze technologie? Tego rodzaju dylematy są nieuniknione. Mimo że nie jesteśmy w stanie precyzyjnie przewidzieć, jakie dokładnie konsekwencje będzie miało ukonstytuowanie się posthumanistycznego porządku, należy zaznaczyć obszary, gdzie może dojść do przewartościowania.

Rewolucja transhumanistyczna może także mieć wpływ na demokrację. Jaki bowiem sens będzie miała partycypacja w decydowaniu politycznym w epoce algorytmów i sztucznej inteligencji? Jak zmieni się podmiotowość polityczna? Jak modyfikacje genetyczne wpłyną na proces świadomego i racjonalnego podejmowania decyzji?

Wiele zmian, które wywoła dynamiczny rozwój transhumanizmu i ostateczne ukonstytuowanie się posthumanistycznego porządku, jest dziś nie do przewidzenia. Należy jednak podejmować refleksję nad przyszłością tej idei i potencjałem jej implementacji w ramach systemu społeczno-politycznego, ponieważ może okazać się ona jednym z najpoważniejszych wyzwań XXI wieku.

## Podsumowanie

Transhumanizm niewątpliwie jest ideą, która będzie miała znaczący wpływ na życie społeczno-polityczne w XXI wieku. Dynamiczny rozwój nowoczesnych technologii i ich coraz powszechniejsze stosowanie w życiu codziennym stanowią ogromne wyzwanie polityczne, gdyż rekonstruują dotychczas istniejącą rzeczywistość. Zmiana ta może dotyczyć niemal wszystkich obszarów życia społeczno-politycznego, takich jak kultura, ekonomia, bezpieczeństwo czy ład społeczny. Pojawiające się w dyskursie naukowym opinie, że transhumanizm, a zatem także konsekwencje posthumanistycznego porządku są „pieśnią dalekiej przyszłości”, należy uznać za nieprawdziwe. Na początku XXI stulecia oprócz bardzo dynamicznego rozwoju dziedzin naukowych, które mają bezpośrednie przełożenie na możliwości ulepszania człowieka, np. biotechnologii, genetyki, nanotechnologii, robotyki, cybernetyki czy medycyny, obserwujemy też rozwijający się w nad wyraz szybkim tempie transhumanistyczny ruch społeczno-polityczny. W wielu krajach powstają partie, które odwołują się do założeń idei transhumanistycznej (m.in. The U.S. Transhumanist Party w Stanach Zjednoczonych, której przewodniczący Zoltan Istvan, startował w wyborach prezydenckich 2016 roku, a także podobne partie w Wielkiej Brytanii, Kanadzie czy Niemczech)<sup>357</sup>. Oczywiście

---

<sup>357</sup> Zob. *Polityka transhumanistyczna – Transhumanist Politics*, [https://upwikipl.top/wiki/Transhumanist\\_politics#References](https://upwikipl.top/wiki/Transhumanist_politics#References), dostęp: 23.05.2022 r.

poparcie dla tych ugrupowań jest śladowe, jednakże nie należy na to zjawisko patrzeć jako na sumę pojedynczych ruchów, a raczej jako na pewien nowy wektor w polityce światowej.

W pracy zostało również wykazane, że transhumanizm jest niezwykle zróżnicowany. Można wyróżnić wiele subsystemów, które mają zupełnie inne cele i metody ich realizacji. Każdy z nich będzie się więc wiązał z całkowicie odmiennymi problemami politycznymi. Niektóre z nich – np. technogajанизm postulujący modyfikację człowieka, które służą *de facto* poprawie kondycji środowiska naturalnego, czy postgenderyzm, którego celem jest osiągnięcie w pełni postpłciowego, androgynicznego świata – koncentrują się na jednym konkretnym zagadnieniu. Wiele z nich – np. immortalizm postulujący radykalne przedłużenie życia i w konsekwencji osiągnięcie przez człowieka nieśmiertelności czy singularitarianizm, którego celem jest stworzenie ponadludzkiej inteligencji – mają znacznie bardziej skomplikowane z perspektywy politologicznej założenia. O ile ziszczenie się założeń postgenderyzmu będzie miało bezpośredni wpływ tylko na jeden wymiar życia społeczno-politycznego, o tyle stworzenie ponadludzkiej inteligencji postulowane przez singularitarianistów wyraźnie wpłynie na ustrój demokratyczny oraz wszystkie filary, na których się on opiera. Ponadludzka inteligencja może bowiem oznaczać kres deliberacji, która naturalnie zostanie zastąpiona algorytmami, a także upadek idei równości, gdyż niemożliwa będzie uczciwa konkurencja między człowiekiem a posthumanistyczną istotą o ponadbiologicznych zdolnościach poznawczych i intelektualnych.

Założeniem tej książki – oprócz pokazania, jak poważnym wyzwaniem politycznym będzie w XXI wieku transhumanizm – było też wskazanie współzależności występującej między transhumanizmem a biopolityką. W czwartym rozdziale zostało dowiedzione, że transhumanizm łączy się zarówno z biopolityką nowoczesną (tzw. władzą nad życiem), jak i ponowoczesną (tzw. molekularną). Biopolityka nowoczesna, korzystając z narzędzi społeczno-kulturowych i dokonując kodowania świadomości, może mieć ogromny wpływ na postawy oraz decyzje społeczeństwa w zakresie działań trans-

humanistycznych. Biopolityka ponowoczesna, a zatem taka, która uzupełnia katalog potencjalnych oddziaływań o narzędzia technologiczne (m.in. możliwość modyfikacji genetycznej, bionicznej i neurologicznej), jest już bezpośrednio powiązana z transhumanizmem. Korzysta ona z analogicznych narzędzi i – kontrolując ich użycie – może uzupełniać „kształtowanie duszy” realnym wpływem na każdą część ludzkiego organizmu. Transhumanizm niejako uzupełnia katalog oddziaływań biopolitycznych. Związek pomiędzy biopolityką a transhumanizmem jest więc niezaprzeczalny.

Jednym z celów pracy była także próba odpowiedzi na pytanie, jakie skutki mogą mieć posthumanistyczne rekonfiguracje biopolityki oraz ostateczne ukonstytuowanie się posthumanizmu jako porządku. W książce wskazano podstawowe zagrożenia, jakie niesie za sobą dynamiczny rozwój biotechnologii, nanotechnologii, robotyki i cybernetyki, a ponadto skorelowane z nim oddziaływania biopolityczne. Owe konsekwencje, jak pokazała analiza dokonana w pracy, będą koncentrować się wokół dwóch zasadniczych zagadnień: równości i autonomii. Niebezpieczeństwo polegające na wystąpieniu nowych, większych niż dotychczas nierówności społecznych wynika z faktu, że tym, co obecnie hierarchizuje ludzi w systemach społecznych, są czynniki społeczno-kulturowe oraz uwarunkowania biologiczne. Jednocześnie owa biologia stanowi nieprzekraczalną barierę, która gwarantuje utrzymywanie się nierówności na określonym pułapie. Możliwość przeprowadzania modyfikacji człowieka na poziomie molekularnym, która w systemie kapitalistycznym będzie dostępna tylko dla nielicznych, może spowodować wytworzenie różnic na poziomie genetycznym, czyli dających przewagę w każdym aspekcie życia. Dodatkowo szybki rozwój technologii oznacza nierównomierny dostęp do wiedzy transhumanistycznej – wiedzy, która zgodnie z ideą Foucaulta może posłużyć do wzmocnienia i podtrzymania struktur władzy. Niebezpieczeństwo utraty autonomii wiąże się zaś z tym, że w świecie potencjalnie powszechnej dostępności do usług w rodzaju cytometrii przepływowej, przedimplantacyjnej diagnostyki genetycznej czy nawet klonowania, o cechach przyszłego

potomstwa będą mogli niemal w pełni decydować rodzice, a nie jak dotychczas – loteria genetyczna. W kontekście biopolitycznym problem autonomii oznacza również, że owe decyzje rodziców mogą nie być całkowicie autonomiczne, ponieważ biowładza może wpływać na nie za pomocą narzędzi nowoczesnych, a zatem kultury, ekonomii etc.

Transhumanizm, choć opiera się na zastosowaniu najnowszych odkryć poczynionych w naukach przyrodniczych, musi być także przedmiotem refleksji przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych. Konieczna jest bowiem analiza jego potencjalnych skutków oraz wpływu, jaki będzie miał na społeczeństwo, kulturę, ekonomię i politykę.

# Bibliografia

## Materialy i dokumenty

*An Act for Taking an Account of the Population of Great Britain, and of the Increase or Diminution thereof*, 1800, HL/PO/PU/1/1800/41G3n28.

Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w dziedzinie zastosowania biologii i medycyny z 4 kwietnia 1997 r., Oviedo, CETS nr 164.

Międzynarodowa Deklaracja UNESCO w sprawie danych genetycznych z 16 października 2003 roku.

Powszechna Deklaracja o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka (UNESCO) z 11 listopada 1997 r.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r., Paryż, 217 A (III).

Raport WHO w sprawie reprodukcyjnego klonowania ludzi z 16 grudnia 2004 r., nr aktu EB115/INF.DOC./2.

## Publikacje zwarte

Agar N., *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Oxford 2004.

Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955.

Bacon F., *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, PAX, Warszawa 1954.

Bacon R., *The Cure of Old Age and Preservation of Youth by Roger Bacon*, tłum. R. Browne, Printed for Tho, Flesher and Edward Evets, London 1693.

Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015.

Baudrillard J., *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006.

Bernstein A., *The Future of Immortality. Remaking Life and Death in Contemporary Russia*, Princeton University Press, Princeton 2019.

Birrell A., *Chinese Mythology. An Introduction*, Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1993.

- Black E., *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2004.
- Buchanan A., *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press, New York 2011.
- Condorcet N. de, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, PWN, Warszawa 1957.
- Darwin K., *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, tłum. S. Dickstein i in., Wydawnictwa UW, Warszawa 2009.
- Domański H., *Struktura społeczna*, Scholar, Warszawa 2007.
- Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapeluś, Agade, Warszawa 2002.
- Farman A., *On Not Dying. Secular Immortality in the Age of Technoscience*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2020.
- Foucault M., *Historia Seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.
- Graham E.L., *Representations of the Post/Human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 2002.
- Greely H., *The End of Sex and the Future of Human Reproduction*, Harvard University Press, New York 2016.
- Hammen C., *Depresja*, tłum. M. Trzebiatowska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, W.A.B., Warszawa 2005.
- Hayles N.K., *How We Became Posthuman*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Herbrechter S., *Posthumanism. A Critical Analysis*, Bloomsbury Publishing, London–New York 2013.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005.
- Hołub G., *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
- Hughes J., *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Basic Books, New York 2004.
- Human Genome Editing. Science, Ethics, and Governance*, National Academies Press, Washington 2017.
- Huxley J., *Man in the Modern World*, Chatto & Windus, London 1947.
- Huxley J., *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957.
- Jan z Salisbury, *Policraticus*, tłum. M. Kruk, Verba, Lublin 2008.

- Juros H., *Europejskie dylematy i paradygmaty*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003.
- Kamińska M., *Nieczne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Galeria Miejska Arsenał, Poznań 2011.
- Kay L., *The Molecular Vision of Life. Caltech, the Rockefeller Foundation and the Rise of the New Biology*, Oxford University Press, New York 1993.
- Kevles D., *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*, Harvard University Press, Cambridge 1985.
- Klichowski M., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.
- Kochanowski J., *Socjologia seksualności – marginesy*, PWN, Warszawa 2013.
- Kurzweil R., *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
- Lemke T., *Biopolityka*, tłum. T. Dominiak, Sic!, Warszawa 2010.
- Łepkowski J., „Transhumanizm – nowa religia?”, praca magisterska przygotowana na UW pod kierunkiem M. Prejsa, Warszawa 2018.
- Madajczyk P., *Marzenie o narodzie doskonałym – między biopolityką a etnopolityką*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Neriton, Warszawa 2017.
- Malthus T., *Prawo ludności*, tłum. K. Stein, De Agostini, Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2003.
- Manzocco R., *Transhumanism. Engineering the Human Condition*, Springer, Chichester 2019.
- Murray C., Herrnstein R., *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, Free Press, New York 1995.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Tower Press, Gdańsk 2000.
- Niman J., *Prosthetic Technology and Human Enhancement. Benefits, Concerns and Regulatory Schemes*, cz. 1, Institute for Ethics and Emerging Technologies, 2013, <https://ieet.org/index.php/EET2/more/Niman20130502>, dostęp: 24.05.2022 r.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Puls, Londyn 1992.
- Pico della Mirandola G., *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003.
- Podniewski M., *Prawda i władza. Myśl Michela Foucaulta w latach 1956–1977*, Universitas, Kraków 2012.
- Rifkin J., *The Biotech Century. Harnessing the Gene and Remaking the World*, Penguin, New York 1998.
- Rousseau J.J., *Discourse on the Origin of Inequality*, tłum. D.A. Cress, Hackett Publishing, Indianapolis 1992.
- Sabry F., *Zamknięte Systemy Ekologiczne. W jaki sposób zasoby dostępne dla życia mogą być wykorzystywane w kółko?*, One Billion Knowledgeable, 2021.

- Sandberg A., Bostrom N., *Whole Brain Emulation. A Roadmap*, Future of Humanity Institute, Oxford 2008.
- Sandel M., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, PWN, Warszawa 2020.
- Shelley M., *Frankenstein*, tłum. H. Goldmann, Muza, Warszawa 1998.
- Wilson E., *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

### Artykuły

- Adamski K., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2012, t. 4 (59).
- Alfsvåg K., *Transhumanism, Truth and Equality. Does the Transhumanist Vision Make Sense?*, „Theofilos” 2015, t. 7, nr 3.
- Badmington N., *Cultural Studies and the Posthumanities*, [w:] G. Hall, C. Birchall (red.), *New Cultural Studies. Adventures in Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.
- Bakke M., *Posthumanizm. Człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] J. Sokolski (red.), *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, Neriton, Warszawa 2010.
- Bałaaban A., Michałkiewicz-Kądziała E., *Prawne aspekty klonowania człowieka*, „Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 2019, t. 12, R. 1.
- Barbrook R., Cameron A., *The Californian Ideology*, „Science as Culture” 1995, t. 6 (1).
- Bardziński F., *Transhumanism and Evolution. Considerations on Darwin, Lamarck and Transhumanism*, „Ethics in Progress” 2014, t. 5, nr 2.
- Battisti D., *Genetic Enhancement and the Child's Right to an Open Future*, „Phenomenology and Mind” 2020, nr 19.
- Benedikter R., Siepmann K., Reymann A., *“Head-Transplanting” and “Mind-Uploading”. Philosophical Implications and Potential Social Consequences of Two Medico-Scientific Utopias*, „Review of Contemporary Philosophy” 2017, t. 16.
- Binnebesel J., Baczała D., Błajet P., *Eugenika – aspekty historyczne, biologiczne i edukacyjne*, „Studia Edukacyjne” 2019, nr 52.
- Bińczyk E., *Nieklasyczna socjologia medycyny Michela Foucault. Praktyki medykalizacji jako praktyki władzy*, [w:] W. Piątkowski, A. Titkow (red.), *W stronę socjologii zdrowia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.
- Bonenberg K., Gryglewski R., *Ekologizm w ujęciu prof. Juliana Aleksandrowicza*, „Przegląd Lekarski” 2018, nr 75.
- Bostrom N., *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution & Technology” 2005, t. 14, nr 1.
- Bostrom N., *Transhumanist Values*, „Journal of Philosophical Research” 2005, t. 30, suplement: F. Adams (red.), *Ethical Issues for the Twenty-First Century*.
- Bostrom N., *Why I Want to Be a Posthuman when I Grow Up*, [w:] B. Gordijn, R. Chadwick (red.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, Dordrecht 2009.

- Bour S., *On Max More's Extropianism*, [w:] P. Jorion (red.), *Humanism and its Discontents. The Rise of Transhumanism and Posthumanism*, Palgrave Macmillan, Cham 2022.
- Bourbon F., *Predicting and Choosing Baby's Gender in the Hippocratic Corpus*, „Medicina Nei Secoli. Journal of History of Medicine and Medical Humanities” 2017, nr 29/1.
- Burkhardt R.W., *Lamarck, Evolution, and the Inheritance of Acquired Characters*, „Genetics” 2013, t. 194.
- Calhoun J.B., *Death Squared. The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine” 1973, nr 66.
- Całus K., *Transhumanizm – wizja nowego człowieka*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 4 (9).
- Carnes B.A., Olshansky S.J., Grahn D., *Biological Evidence for Limits to the Duration of Life*, „Biogerontology” 2003, nr 4 (1).
- Chmaj M., *Przyczynek do wyjaśnienia pojęcia: polityka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio K” 1995/1996, t. 2/3.
- Chustecki J., *Biopolityka jako szczególna forma terroru w XX-wiecznych reżimach totalitarnych – III Rzesza, ZSRR i CHRL*, „Colloquium” 2022, t. 14, nr 3.
- Czerny J., *Źródła nierówności społecznych*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2014, nr 39 (3).
- Dobrokhoto A.L., *The Tradition of Immortality*, „Russian Studies in Philosophy” 2010, t. 49, nr 2.
- Drabowicz T., *Nierówności cyfrowe – nowy wymiar zróżnicowania społecznego*, [w:] J. Klebaniuk (red.), *Fenomen nierówności społecznych. Nierówności społeczne w refleksji humanistycznej*, Wydawnictwo Psychologii Kultury Eneteia, Warszawa 2007.
- Dvorsky G., *Better Living through Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology” 2008, nr 19.
- Dvorsky G., Hughes J., *Postgenderism. Beyond the Gender Binary*, „IEET White Papers” 2008, March.
- Eisenberg M., *The Binding of Fenrir. Children in an Emerging Age of Transhumanist Technology*, [w:] *Proceedings of the 2017 Conference on Interaction Design and Children (IDC '17)*, red. P. Blikstein, D. Abrahamson, Association for Computing Machinery, New York 2017.
- Falcon J., *Situating Psychedelics and the War on Drugs within the Decolonization of Consciousness*, „An International Journal for Critical Geographies” 2021, t. 20 (2).
- Farman A., *Re-Enchantment Cosmologies. Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe*, „Anthropological Quarterly” 2012, t. 85, nr 4.
- Feinberg J., *The Child's Right to an Open Future*, [w:] W. Aiken, H. LaFollette (red.), *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Rowman & Littlefield, Totowa 1980.
- Filarska P., *Zmiany rozumienia pojęcia podmiotu i przedmiotu w ujęciu posthumanizmu, transhumanizmu oraz filozofii zorientowanej na przedmiot*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne” 2018, nr 21 (2).

- Flower M., Heath D., *Micro-Anatomo Politics. Mapping the Human Genome Project*, „Culture, Medicine and Psychiatry” 1993, nr 17.
- Fogg M.J., *The Ethical Dimensions of Space Settlement*, „Space Policy” 2000, t. 16 (3).
- Franssen T., *Prometheus Redivivus. The Mythological Roots of Transhumanism*, [w:] E. Sampanikou (red.), *Audiovisual Posthumanism*, Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Galton F., *Eugenika: jej definicja, zakres, cele*, tłum. K. Marulewska, „Dialogi Polityczne. Polityka, Filozofia, Społeczeństwo, Prawo” 2008, nr 10.
- Garbowski M., *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3 (111).
- García-Barranquero P., *Transhumanist Immortality. Understanding the Dream as a Nightmare*, „Scientia et Fides” 2021, nr 9 (1).
- Gershon E. i in., *Closing in on Genes for Manic-Depressive Illness and Schizophrenia*, „Neuropsychopharmacology” 1998, nr 18.
- Gillis W., *Anarchy and Transhumanism*, [w:] G. Chartier, Ch. Van Schoelandt (red.), *The Routledge Handbook of Anarchy and Anarchist Thought*, Routledge, New York 2020.
- Giurgea C., *The Nootropic Concept and its Prospective Implications*, „Drug Development Research” 1982, t. 2, nr 5.
- Grabowiec P., *Biotechnologia jako narzędzie biowładzy*, [w:] A. Czajowski i in. (red.), *Zjawiska polityczne w perspektywie teoretycznej. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi W. Jabłońskiemu*, Instytut Politologii UW, Wrocław 2017.
- Gumbis J., Bacianskaite V., Randakeviciute J., *Do Human Rights Guarantee Autonomy?*, „Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrigue Furió Ceriol” 2008, nr 62/63.
- Haraway D., *Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*, „Socialist Review” 1985, nr 80.
- Harle R.F., *Cyborgs, Uploading and Immortality. Some Serious Concerns*, „Sophia” 2002, t. 41.
- Hassan I., *Prometheus as Performer. Toward a Posthumanist Culture?*, „Georgia Review” 1977, t. 31, nr 4.
- Hauskeller M., *My Brain, my Mind, and I. Some Philosophical Assumptions of Mind-Uploading*, „International Journal of Machine Consciousness” 2012, t. 4, nr 1.
- Hayles N.K., *W stronę ucieleśnionej wirtualności*, tłum. J. Matyja, „Sztuka i Filozofia” 2012, nr 41.
- Hołub G., Duchliński P., *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, [w:] G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ulepszanie człowieka – perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
- Hoły-Luczaj M., *Posthumanizm. Między metafizyką a etyką*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 1 (11).
- Hopkins P.D., *Moral Vision for Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology” 2008, t. 19, nr 1.

- Hughes J., *Democratic Transhumanism*, „The Journal of Geoethical Nanotechnology” 2006, t. 1, nr 2.
- Jurgowiak M., Oliński R., *Proces starzenia. Przegląd aktualnych teorii i poglądów*, „Kosmos” 1998, t. 47, nr 1 (238).
- Kobosko M., *Ginące zawody jako konsekwencja zmian technologicznych na polskim rynku pracy*, „Studia z Polityki Publicznej” 2021, nr 8 (4).
- Kolk M., Jebari K., *Sex Selection for Daughters. Demographic Consequences of Female-Biased Sex Ratios*, „Population Research and Policy Review” 2022, nr 41.
- Konsa K., *Technology Creating a New Human. The Alchemical Roots of Transhumanist Ideas*, „Folklore. Electronic Journal of Folklore” 2021, t. 81.
- Kopania J., *René Descartes jako prekursor ideologii transhumanizmu*, „Studia z Historii Filozofii” 2019, nr 1 (10).
- Krupa A., *Filozoficzna koncepcja człowieka na gruncie posthumanizmu*, „Analiza i Egzystencja” 2021, nr 56.
- Kubicz A., *Zjawisko nierówności społecznych*, „Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego” 2014, nr 2.
- Kumar Sarkar B., *Cloning and its Ethical Queries*, „Journal of Positive School Psychology” 2022, t. 6, nr 4.
- Lantian A., Rose M., *Conspiracy Belief and Transhumanism*, artykuł w trakcie recenzji, <https://psyarxiv.com/pt8j7/download?format=pdf>, dostęp: 24.05.2022 r.
- Le Dévédec N., *Unfit for the Future? The Depoliticization of Human Perfectibility, from the Enlightenment to Transhumanism*, „European Journal of Social Theory” 2018, t. 21 (4).
- Leung K.-H., *The Technologisation of Grace and Theology. Meta-Theological Insights from Transhumanism*, „Studies in Christian Ethics” 2020, nr 33 (4).
- Levin S., *Antiquity's Missive to Transhumanism*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2017, t. 42.
- Litwin P., Gunia A., *Permanentny uśmiech. Analiza środków i narzędzi wzmocnienia afektywnego*, „Avant” 2022, t. 13, nr 2.
- Łątka-Płachta M., *Cyborgizacja a zasada równości, prawo do samostanowienia o sobie oraz zasada godności*, „Progress. Journal of Young Researchers” 2022, nr 11.
- Maciejowski E., *Libertariańska droga do postczłowieka. Ekstropianizm Maxa More'a*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3 (111).
- Magrian Z., *Transhumanizm – nowy etap dla ludzkości czy szkodliwa utopia?*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2021, nr 22 (2/3).
- Maier B., *Poll Results. Look Who's Doping*, „Nature” 2008, t. 452.
- Makara-Studzińska M., Wdowiak A., *Problemy psychologiczne w niepłodności*, [w:] M. Makara-Studzińska, G. Iwanowicz-Palus (red.), *Psychologia w położnictwie i ginekologii*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2009.
- Malendowicz P., *Non-Anarchist Anarchisms and Anarchisms of Non-Anarchist Origin in Contemporary Political Thought*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2022, nr 75.

- Mazarakis J., *The Grand Narratives of Democratic and Libertarian Transhumanism. A Lyotardian Approach to Transhumanist Politics*, „Confero. Essays on Education, Philosophy and Politics” 2016, t. 4 (2).
- Mikołajczyk M., *Niektóre pojęcia i słowa klucze teorii krytycznej*, „Teoria Polityki” 2018, nr 2.
- Minsky M.L., *Why Freud Was the First Good AI Theorist*, [w:] M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Malden 2013.
- Mirkes R., *Transhumanist Medicine. Can We Direct its Power to the Service of Human Dignity?*, „The Linacre Quarterly” 2019, nr 86 (1).
- Misztal D., *Transhumanizm polityczny – przyszłość bez kryzysu?*, „Hybris” 2018, nr 42.
- More M., *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy” 1990, nr 6.
- Nawrot O., *Zakres dopuszczalności ingerencji wobec ludzkiego genomu*, [w:] A. Białek, M. Wróblewski (red.), *Prawa człowieka a wyzwania bioetyczne związane z nowymi technologiami*, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2018.
- Nethe R.H., *Transhumanism and Immortality*, „Humanist” 2004, t. 64, nr 4.
- Nowaczyk-Basińska K., *Wizja nieśmiertelności Nikołaja Fiodorowa i współczesne projekty technologicznego uobecnienia po śmierci*, „Kultura – Media – Teologia” 2017, nr 28.
- Obdrzalek S., *The Philosopher's Reward. Contemplation and Immortality in Plato's Dialogues*, [w:] A. Long (red.), *Immortality in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2021.
- Obrycka M., *Niepełnosprawność w świetle najnowszych nurtów transhumanistycznych*, „Niepełnosprawność i Rehabilitacja” 2022, nr 3.
- Odorčák J., *Scientific Immortalism and the Problematic Future of Technocentric Immortality*, „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2020, t. 19, nr 55.
- Olszewski B., *Transhumanistyczna topografia podróży świadomości*, [w:] A. Całek (red.), *Perspektywy ponowoczesności*, t. 10, Facta Ficta, Wrocław 2020.
- Owczarek K., *Mind uploading. Transhumanistyczna wizja umysłu*, „Amor Fati” 2017, nr 1 (7).
- Perliński J., *Inżynieria komórkowa, klonowanie – szanse i zagrożenia dla medycyny XXI wieku*, „Studia Elbląskie” 2006, nr 7.
- Ranisch R., Sorgner S.L., *Introducing Post- and Transhumanism*, [w:] R. Ranisch, S.L. Sorgner (red.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Peter Lang, New York 2014.
- Rarot H., *Religia techniki Nikołaja Fiodorowa*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, nr 2 (118).
- Ratajczak M., *Wielość: produkcja wspólnotowości*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1.
- Rose N., *The Politics of Life Itself*, „Theory, Culture and Society” 2001, t. 18.
- Rose N., *Polityka życia samego*, tłum. A. Kowalczyk, M. Szlinder, „Praktyka Teoretyczna” 2011, nr 3.
- Rubin G., *Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, [w:] *Culture, Society and Sexuality. A Reader*, red. R. Parker, P. Aggleton, Routledge, London–New York 2007.

- Sattler S., *Cognitive Enhancement in Children by Using Prescription Drugs*, [w:] T. Burns, F. Gottschalk (red.), *Education in the Digital Age. Healthy and Happy Children*, OECD Publishing, Paris 2020.
- Schussler A., *Transhumanism as a New Techno-Religion and Personal Development. In the Framework of a Future Technological Spirituality*, „Journal for the Study of Religions and Ideologies” 2019, t. 18, nr 53.
- Sienkiewicz P., *Ontologia cyberprzestrzeni*, „Zeszyty Naukowe WWSI” 2015, nr 13, t. 9.
- Smith W., Appelbaum P., *Two Models of Legalization of Psychedelic Substances*, „JAMA” 2022, t. 326 (8).
- Soniewicka M., *Transhumanizm. Kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 2015, t. 6, nr 1.
- Sorgner S.L., *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology” 2008, t. 20, nr 1.
- Szczęch J., *Odpowiadając współczesności. Analityka biopolityki i biowładzy*, „Prace Etnograficzne” 2016, t. 44/2.
- Szymański K., *Czy od transhumanizmu można uciec?*, „Filozofuj!” 2017, nr 6 (18), <https://filozofuj.eu/kamil-szymanski-transhumanizmu-mozna-uciec/>, dostęp: 22.05.2022 r.
- Szymański K., *Osobliwość Raymonda Kurzeila jako wizja dziejów*, „Hybris” 2019, nr 46.
- Szymański K., *Transhumanizm*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13.
- Szymański K., *Transhumanizm – utopia czy ekstropia?*, „IDEA. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2015, nr 27.
- Thweatt-Bates J., *Artificial Wombs and Cyborg Births. Postgenderism and Theology*, [w:] R. Cole-Turner (red.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington 2011.
- Tomasiewicz M., *Biowładza – jej charakter i fundament filozoficzny*, „Pedagogika Katolicka” 2010, nr 7.
- Trocha B., *Transhumanizm i posthumanizm w literaturze fantastycznej w perspektywie kliszy kulturowej i futurologicznej spekulacji*, „Rocznik Lubuski” 2016, nr 42 (2).
- Turing A.M., *Intelligent Machinery. A Heretical Theory*, [w:] S. Shieber (red.), *The Turing Test. Verbal Behavior as the Hallmark of Intelligence*, Bradford Books, London 2004.
- Tvorun-Dunn M., *Acid Liberalism. Silicon Valley's Enlightened Technocrats, and the Legalization of Psychedelics*, „International Journal of Drug Policy” 2022, t. 110.
- Watson J., Crick F., *Molecular Structure of Nucleic Acids*, „Nature” 1953, nr 171 (4356).
- Wisman J., Smith J., *Legitimizing Inequality. Fooling Most of the People All of the Time*, „American Journal of Economics and Sociology” 2011, t. 70, nr 4.
- Wolbring G., *Why NBIC? Why Human Performance Enhancement?*, „European Journal of Social Sciences” 2008, t. 21, nr 1.
- Zhang J., *The Evolution of China's One-Child Policy and its Effects on Family Outcomes*, „Journal of Economic Perspectives” 2017, t. 31, nr 1.
- Zięba S., *Status epistemologiczno-metodologiczny ekologii*, „Kosmos” 2000, nr 1/2.

**Źródła internetowe**

- Abolitionism (bioethics), Transhumanism Wiki, [https://transhumanism.fandom.com/wiki/Abolitionism\(bioethics\)](https://transhumanism.fandom.com/wiki/Abolitionism(bioethics)), dostęp: 3.02.2022 r.
- Albertus Magnus, [https://www.chemeuropa.com/en/encyclopedia/Albertus\\_Magnus.html#\\_note-2/](https://www.chemeuropa.com/en/encyclopedia/Albertus_Magnus.html#_note-2/), dostęp: 18.04.2023 r.
- Alcor, <https://www.alcor.org/membership/#toggle-id-1>, dostęp: 25.01.2022 r.
- Best B., *Cryonics – Frequently Asked Questions (FAQ)*, <https://benbest.com/cryonics/CryoFAQ.html>, dostęp: 25.01.2022 r.
- Bohlin R., *Sociobiology: Evolution, Genes and Morality. A Christian Perspective*, „Probe for Answers”, <https://probe.org/sociobiology-evolution-genes-and-morality/>, dostęp: 7.01.2023.
- Czy klonowanie ludzi będzie możliwe? Mamy do tego narzędzia i wiedzę, <https://www.focus.pl/artykul/czy-klonowanie-ludzie-bedzie-mozliwe-mamy-do-tego-narzedzia-i-wiedze>, dostęp: 9.07.2023 r.
- Deleuze G., *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/gilles-deleuze-postscriptum-o-spoleczenstwach-kontroli>, dostęp: 23.03.2022 r.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewiczowa, <https://sady.up.krakow.pl/fil.descartes.medytacje.htm>, dostęp: 23.04.2023 r.
- Doig M., *A Rationalist Approach to Transhumanism and the Singularity*, „Issues” 2012, <http://www.issuesmagazine.com.au/article/issue-march-2012/rationalist-approach-transhumanism-and-singularity.html>, dostęp: 16.04.2023 r.
- Farmer F., *The Story of Dolly*, <https://askabiologist.asu.edu/content/story-dolly>, dostęp: 9.07.2023 r.
- Francis Bacon, *Christian Transhumanist*, <https://www.micahredding.com/blog/francis-bacon-christian-transhumanist/>, dostęp: 21.04.2023 r.
- Griffes M., *David Pearce on Understanding Psychedelics*, <https://forum.effectivealtruism.org/posts/oEDoC7nFH9tk835TN/link-david-pearce-on-understanding-psychedelics>, dostęp: 8.07.2023 r.
- Grossman S., *Reinforcing Effects of Electrical Brain Stimulation*, <https://www.wireheading.com/brainstim/index.html>, dostęp: 8.01.2023 r.
- Hipertymia, [hasło w:] *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/hipertymia.html>, dostęp: 18.01.2023 r.
- Hughes J., *The Politics of Transhumanism. Version 2.0*, <http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumPolitics.htm>, dostęp: 2.04.2023 r.
- Keiper A., *Darwin Among the Transhumanists*, „The New Atlantis” 2015, <https://www.thenewatlantis.com/futurisms/darwin-among-transhumanists>, dostęp: 9.05.2023 r.
- Klećkowska E., *Biosfera 2, czyli hipisi myślą o podboju kosmosu*, <https://zwyklezycie.pl/2020/12/biosfera-2-czyli-hipisi-mysla-o-podboju-kosmosu/>, dostęp: 22.01.2023 r.
- Kudlatz A., *Życie seksualne cyborga*, <http://neurobot.art.pl/03/teksty/cyborg/cyborg.html>, dostęp: 4.02.2022 r.

- La Mettrie J.O. de, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/mettrie-czlowiek-maszyna.html>, dostęp: 30.04.2023 r.
- Mehaffey J., *Amputee Pistorius Barred from Beijing Games*, <https://www.reuters.com/article/us-athletics-pistorius-idUSL1418482020080114>, dostęp: 28.06.2023 r.
- More M., *Principles of Extropy*, <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>, dostęp: 27.01.2022 r.
- Nadolski K., *Marzenia o nieśmiertelności*, 2018, <http://historicon.net/nauka/marzenia-o-niesmiertelnosci/>, dostęp: 4.05.2023 r.
- Ogińska H., *Przyjemność. Od neuronauki do ergonomii emocji*, „Formy” 2019, nr 0, <https://formy.xyz/artikul/przyjemnosc-od-neuronauki-do-ergonomii-emocji/>, dostęp: 8.01.2023 r.
- Osiński G., *Transfer umysłu*, <https://transhumanizm.edu.pl/?p=10761>, dostęp: 16.05.2022 r.
- Pearce D., *The Abolitionist Project*, <https://www.abolitionist.com/>, dostęp: 8.01.2023 r.
- Pearce D., *The Good Drug Guide*, <http://www.biopsychiatry.com/>, dostęp: 8.01.2023 r.
- Pearce D., *The Hedonistic Imperative*, <https://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm>, dostęp: 3.02.2022 r.
- Polityka transhumanistyczna – *Tanshumanist Politics*, [https://upwikipl.top/wiki/Transhumanist\\_politics#References](https://upwikipl.top/wiki/Transhumanist_politics#References), dostęp: 23.05.2022 r.
- Reinertz C., *Legalize Nature. An Idea Worth Growing*, <https://today.rtl.lu/your-luxembourg/opinion/a/2028034.html>, dostęp: 8.07.2023 r.
- Rifkin J., *The Biotech Century*, <http://thecslewis-studygroup.org/wp-content/uploads/2014/07/The-Biotech-Century.pdf>, dostęp: 4.07.2023 r.
- The Temptingly Transhuman Android of Albertus Magnus*, 2015, <https://esoterx.com/2015/03/25/the-temptingly-transhuman-android-of-albertus-magnus/>, dostęp: 18.04.2023 r.
- Thoricatha W., *What is the Meaning of Psychedelic? Different Terms for Entheogens and What They Mean*, <https://psychedelictimes.com/what-is-the-meaning-of-psychedelic-the-difference-between-psychedelics-hallucinogens-and-entheogens/>, dostęp: 8.07.2023 r.
- A Time Machine*, 2013, <https://www.futilitycloset.com/2013/04/10/a-time-machine/>, dostęp: 4.05.2023 r.
- Transhumanism*, [w:] *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/trans-humanism>, dostęp: 8.01.2022 r.
- Transhumanist FAQ*, Humanity+, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>, dostęp: 8.01.2022 r.
- Umoh R., *Meet the Robot that's Hiring Humans for some of the World's Biggest Corporations*, <https://www.cnn.com/2018/04/20/this-robot-hires-humans-for-some-major-corporations.html>, dostęp: 2.07.2023 r.
- U.S. *Life Expectancy 1950–2022*, <https://www.macrotrends.net/countries/USA/united-states/life-expectancy>, dostęp: 1.11.2022 r.

- Weiner J., *Cyborg Athletes? Bionic Olympics? High-Tech Prosthetics Case Raises the Prospect of a Potential Sci-Fi Sports World*, <https://www.minnpost.com/politics-policy/2008/01/cyborg-athletes-bionic-olympics-high-tech-prosthetics-case-raises-prospect-p/>, dostęp: 28.06.2023 r.
- Whitney D., *Salvation through Science? Bacon's New Atlantis and Transhumanism*, „Voegelin View” 2018, [https://voegelinview.com/salvation-science-bacons-new-atlantis-transhumanism/#\\_edn16](https://voegelinview.com/salvation-science-bacons-new-atlantis-transhumanism/#_edn16), dostęp: 21.04.2023 r.

# Indeks rzeczowy

## A

abolicjonizm bioetyczny (imperatyw  
hedonistyczny) 11, 25–26, 40–47, 65  
alchemia 18, 62–63, 66–69  
anarchotranshumanizm 55, 57  
anatomopolityka 95, 100, 102, 107, 143  
android 69  
*artificial wombs* 50  
autonomia 10, 12–14, 37, 39, 53, 86, 88,  
93–95, 103, 105, 109, 111, 127–129,  
132–135, 138, 141–143, 149–150

## B

biokonserwatyzm 13–14, 102, 111, 114,  
116, 128  
biopolityka nowoczesna 10, 44, 91, 93–95,  
99, 103, 107–108, 133, 135, 148  
biopolityka ponowoczesna 9–10, 12, 91,  
95, 97–99, 102, 104, 107–109, 124,  
133, 141–142, 145, 148–149  
Blue Brain 30

## C

cyborgizacja, cyborg 22, 31, 49–51, 73,  
116, 120, 124  
cytometria przepływowa 102, 129–130,  
149

## D

deautonomizacja wtórna 13, 103, 127,  
133–135  
DNA 87–88, 129–130, 139

## E

egzorozszerzenia 31, 115, 117, 124, 131  
ekologizm 52–53  
ekstropianizm 11, 25–26, 33–37, 39, 56,  
68, 109  
elkisir 62–63, 67–69  
endorozszerzenia 31, 115, 117, 124, 131  
etyka 8, 13, 33, 59, 65, 71, 83, 105, 109,  
111, 128, 134, 144  
eugenika 7, 10, 12, 16, 18, 58, 81–82, 84–  
89, 92–93, 101–102, 104–105, 128, 141

## G

godność 8, 10, 70, 111  
golem 63

## H

*Human Brain Project* 136  
*Human Genome Project* 107, 123, 136

## I

immortalizm 11, 18, 25–33, 37, 39, 62, 67,  
68, 76, 80, 105, 143, 148  
*in vitro* 102, 129, 143  
inżynieria genetyczna 26–27, 40, 42,  
46–47, 58, 104–106, 116–118, 128

## K

kamień filozoficzny 67, 69  
klatka Skinnera 44  
klonowanie 51, 127, 139–141, 149  
komórki macierzyste 26  
krionika 29–30, 32, 78, 136

**L**

leki nootropowe 106

**M**

*material access* 123

medycyna 11–12, 14–15, 19, 28–29, 42,  
71–72, 74–78, 85, 95, 99–100, 102–  
103, 106–108, 147

mikrowładza 8, 94–95, 105, 135

*mind uploading* 30–31, 73, 80, 136

mit, mitologia 12, 18, 28, 52, 61–64, 66

**N**

nadczłowiek 58, 81

New World Order 16

niepełnosprawność 13, 115, 118, 125

**P**

państwo 7, 11, 31, 35–37, 44, 53, 55–59,  
79, 84–86, 88, 91–94, 101, 103, 105,  
108, 113, 116, 144

Partia Transhumanistyczna 71

*perfectibilité indéfinie* 74–75

polityka zdrowotna 108

postczłowiek 20, 22, 34, 58, 65, 81, 88,  
124–126

postgenderyzm 11, 25–26, 47–51, 148

prawo Moore'a 39–40

projektowanie dzieci 128–134

*prolongevity* 68

prototranshumanizm 12, 61, 68–70

**R**

religia 14, 26, 28, 33, 36–37, 62, 66–68,  
70, 74–75, 108–109, 144

reprodukcja 41, 50–51, 99–103, 105,  
127–128, 135, 140–141, 143

robot 30, 39, 63, 119–121, 131

równość 10, 12–14, 32, 109, 111–112,  
115–117, 124, 126, 143, 148–149

**S**

samotransformacja 35, 70–71, 109

singularitarianizm 11, 25–26, 37–40, 106,  
148

socjobiologia 20, 41

substancje psychodeliczne 43–44, 136–138

sztuczna inteligencja 69, 120–121, 145

**Ś**

świadomość 8–9, 13, 22, 30–31, 42–44, 73,  
80, 98, 105, 113, 127, 133–138, 148

**T**

technogajanizm 11, 23, 25–26, 52–54, 71,  
93, 148

teorie ewolucyjne 12, 79, 81–84

teorie organicystyczne 12, 91–93, 105

terraformacja 53–54

tożsamość 22, 48–51, 112, 129, 134, 136,  
138

transhumanizm demokratyczny  
(technoprogresywizm) 37, 55–56, 124  
transhumanizm faszystowski 55, 57–58  
transhumanizm libertariański 33, 35, 37,  
55–57, 114

**U**

utopia 28, 34, 42–44, 46, 71–72, 116, 141

**W**

*wireheading* 44–46

władza-wiedza 98, 121–123

wolność 10, 12–13, 35–37, 53, 56–57, 70,  
73, 109, 111, 127, 133, 135, 138, 142

wzmocnienie 43, 62, 65–66, 106, 116–  
117, 124, 131–132, 145, 149

**Z**

zamknięte systemy ekologiczne 54

# Indeks nazwisk

## A

Abrahamson Dor 131  
Adams Frederick 65  
Adamski Krzysztof 88  
Agar Nicholas 86  
Aggleton Peter 113  
Aiken William 128  
Ajdukiewicz Maria 73  
Albert Wielki (Albertus Magnus) 69  
Alfsvåg Knut 122  
Appelbaum Paul 137  
Arystoteles 64–65, 84

## B

Bacianskaite Vytaute 133  
Bacon Francis 71–72  
Bacon Roger 67–68  
Baczała Ditta 84  
Badmington Neil 21  
Bakke Monika 20, 23  
Bałaban Andrzej 140  
Banasiak Bogdan 48  
Barbrook Richard 56  
Bardziński Filip 82  
Battisti Davide 128  
Baudrillard Jean 98  
Beadle George W. 140  
Benedikter Roland 30  
Berent Waław 81  
Bernstein Anya 31  
Best Ben 29

Białek Anna 104  
Binnebesel Józef 84  
Bińczyk Ewa 100  
Birchall Clare 21  
Birrell Anne 63  
Black Edwin 85  
Blikstein Paulo 131  
Błajet Piotr 84  
Bohlin Ray 41  
Bonenberg Kinga 52  
Bostrom Nick 17–18, 30, 39, 62–67,  
69–71, 83  
Bour Salomé 34  
Bourbon Florence 129  
Bröckling Ulrich 119  
Browne Richard 68  
Bruggeman Peter 118  
Buchanan Allen 117  
Burkhardt Richard W. 82  
Burkhead Lyle 58  
Burns Tracey 132  
Butler Judith 48

## C

Calhoun John B. 42  
Calek Anita 136  
Całus Krzysztof 29, 33, 80  
Cameron Andy 56  
Carnes Bruce A. 28  
Chadwick Ruth 66  
Chartier Gary 57  
Chmaj Marek 39

Chodkowska Eliza 26  
Chustecki Jakub 86  
Cole-Turner Ronald 50  
Condorcet Nicolas de 75–77  
Cress Donald A. 75  
Crick Francis 87  
Czajowski Andrzej 134  
Czerny Jacek 113

**D**

Daele Wolfgang van den 99, 104, 109  
Darwin Charles 83–85  
Davenport Charles B. 85  
Davis Dena 128  
Deleuze Gilles 15, 95–96  
Dickstein Szymon 83  
Dizhou Tong 139  
Dobrokhotov Alexander L. 32  
Doig Meredith 65  
Domański Henryk 113  
Dominiak Tomasz 91  
Douglas Thomas 104  
Drabowicz Tadeusz 123  
Dubourg Jacques 78  
Duchneau Sharon 128  
Duchliński Piotr 111  
Dvorsky George 34, 38, 48–51

**E**

Eisenberg Michael 131  
Esfandiary Fereidoun M. 8  
Ettinger Robert 29

**F**

Falcon Joshua 137  
Farman Abou 31, 38  
Farmer Faye 139  
Feinberg Joel 128  
Filarska Patrycja 22  
Fiodorow Nikołaj 28–29, 32, 79–81  
Fisher Mark 138

Flower Michael 107  
Fogg Martyn J. 53  
Foucault Michel 9, 12, 14, 44, 48–49, 57,  
87, 93–98, 100, 107, 122, 143, 149  
Franklin Benjamin 78  
Franssen Trijsje 64  
Fukuyama Francis 14, 106, 111–112,  
130–131

**G**

Galton Francis 84–85  
Garbowski Marcin 26, 63  
García-Barranquero Pablo 33  
Gershon Elliot 46  
Giesen Klaus-Gerd 56  
Gillis William 57  
Giurgea Corneliu 106  
Godwin William 57  
Goldmann Henryk 80  
Gordijn Bert 66  
Gottschalk Francesca 132  
Grabowiec Piotr 134  
Graham Elaine L. 20  
Grahm Douglas 28  
Greely Henry 130  
Griffes Milan 137  
Grossman Sebastian 45  
Gryglewski Ryszard 52  
Guattari Félix 15  
Gumbis Jaunius 133  
Gunia Artur 43–44  
Gurdon John B. 139  
Gyngell Christopher 104

**H**

Hall Gary 21  
Hammen Constance 47  
Haraway Donna 49  
Hardt Michael 96–97  
Harle Robert F. 36  
Hartleb Ewa 75

Hassan Ihab 20  
Hauskeller Michael 30  
Hayles Nancy K. 21–22  
Heath Deborah 107  
Herbrechter Stefan 21  
Herrnstein Richard 103  
Hipokrates 129  
Hitler Adolf 58, 140  
Hobbes Thomas 92  
Hołub Grzegorz 111, 117  
Hoły-Łuczaj Magdalena 21  
Hopkins Patrick D. 41  
Hughes James 48–51, 55–56, 58  
Hung Ko 63  
Huxley Aldous 137  
Huxley Julian 7–8, 18

**I**

Istvan Zoltan 71, 147  
Iwanowicz-Palus Grażyna 41

**J**

Jan z Salisbury 92  
Jankowska Hanna 85  
Jebari Karim 130  
Jorion Paul 34  
Jurgowiak Marek 27  
Juros Helmut 87

**K**

Kamińska Magdalena 49  
Kapełus Magdalena 62  
Kartezjusz (René Descartes) 72–74  
Kay Lily 106–107  
Keiper Adam 83  
Kevles Daniel 86  
Keynes John 119  
Kjellén Rudolf 91–92  
Klebaniuk Jarosław 123  
Kleckowska Ewelina 54  
Klichowski Michał 14, 22, 25, 29, 33, 38,  
81, 87, 123–124

Kobosko Monika 119  
Kochanowski Jacek 48, 98  
Kolk Martin 130  
Kołbaniuk Adam 96  
Komendant Tadeusz 48, 94  
Konsa Kurmo 67–68  
Kopania Jerzy 72, 74  
Kornatowski Wiktor 71  
Kowalczyk Agnieszka 107  
Kowalska Małgorzata 94  
Krasuska Karolina 48  
Królak Sławomir 98  
Kruk Magdalena 92  
Krupa Adrian 21–22  
Kubicz Anna 112, 114  
Kudlatz Artur 50  
Kumar Sarkar Bijay 140–141  
Kurcek Anna 139  
Kurtz Paul 36–37  
Kurzweil Raymond 26, 29, 33, 38–40

**L**

La Mettrie Julien Offray de 77  
LaFollette Hugh 128  
Lamarck Jean-Baptiste de 82–83  
Lantian Anthony 16  
Le Dévédec Nicolas 76  
Leary Timothy 135, 137  
Lemke Thomas 14, 91–92, 96, 107, 119  
Levin Susan 64, 66  
Litwin Piotr 43–44  
Long Alex 64

**Ł**

Łątka-Płachta Monika 116  
Łepkowski Jerzy 15, 31, 40, 48, 52, 63, 78  
Łyczkowska Krystyna 62

**M**

Maciejowski Eryk 34, 36  
Madajczyk Piotr 86

Magrian Zofia 70  
Maher Brendan 132  
Makara-Studzińska Marta 41  
Malendowicz Paweł 57  
Malthus Thomas 100–101  
Manzocco Roberto 67  
Marulewska Kinga 84  
Matuszewski Krzysztof 48  
Matyja Jakub 21  
Mazarakis John 56  
McCullough Candy 128  
McKenna Terence 138  
Mehaffey John 118  
Mendel Gregor J. 85  
Michałkiewicz-Kądziała Ewa 140  
Mikołajczyk Magdalena 15  
Milner Peter 44  
Minsky Marvin L. 28  
Mirkes Renée 118  
Misztal Dawid 124  
Moore Gordon 39–40  
More Max 18–19, 28, 34–37, 69–71, 109  
Morow Tom 33–34  
Muller Hermann J. 86  
Murray Charles 103

**N**

Nadolski Kamil 78  
Nawrot Oktawian 104  
Negri Antonio 96–97  
Nerczuk Zbigniew 70  
Nethe Richard H. 33  
Nietzsche Friedrich 81  
Niman John 117  
Nowaczyk-Basińska Katarzyna 29  
Nowosielska Anna 26

**O**

Obdrzalek Suzanne 64  
Obrycka Małgorzata 115

Odorčák Juraj 28  
Ogińska Halszka 45  
Olds James 44–45  
Oliński Ryszard 27  
Olshansky S. Jay 28  
Olszewski Bogusław 136  
Olszewski Mikołaj 70  
Osiński Grzegorz 136  
Osmond Humphry 137  
Owczarek Karolina 30

**P**

Parandowski Jan 62  
Parker Richard 113  
Pearce David 40–47, 136  
Perliński Jacek 139  
Piątkowski Włodzimierz 100  
Pico della Mirandola Giovanni 70, 72  
Pietrzyk Bartłomiej 106  
Pistorius Oscar 118–119  
Platon 64–65, 84  
Podniesiński Michał 100  
Prejs Marek 15  
Puchta Piotr 62  
Pugh Jonathan 104

**R**

Randakeviciute Jurgita 133  
Ranisch Robert 7  
Rarot Halina 79–80  
Rasmussen Max 58  
Ratajczak Mikołaj 96  
Redlińska Izabela 106  
Reinertz Carolina 138  
Reymann Alexander 30  
Rifkin Jeremy 122  
Rockwell George 58  
Rose Michael 16  
Rose Nikolas 107–109  
Rothblatt Martine 29

Rousseau Jean-Jacques 74–75, 112

Rubin Charles 83

Rubin Gayle 113

Rudniański Stefan 77

## S

Sabry Fouad 54

Sampanikou Evi 64

Sandberg Anders 30

Sandel Michael 14, 103, 118, 121, 128–129, 134

Sattler Sebastian 131–132

Savulescu Julian 104

Schussler Aura 28

Sedley David 64

Shelley Mary 79–80

Shieber Stuart 39

Siara Olga 103

Sienkiewicz Piotr 40

Siepmann Katja 30

Sinsheimer Robert 87

Small Gary 134

Smith James 114

Smith William 137

Sokolski Jacek 20

Soniewicka Marta 18

Sorgner Stefan L. 7, 81

Spemann Hans 139

Stapledon Olaf 53

Stein Kalman 100

Stoker Bram 79

Strzelecki Jan 75

Sveshnikov Vladimir 120

Szczęch Jakub 99

Szlinder Maciej 107

Szymański Kamil 18, 34, 38, 144

## Ś

Ślusarski Sergiusz 96

## T

Thoricatha Wesley 137

Thweatt-Bates Jeanine 50

Titkow Anna 100

Tomasiewicz Marcin 134–135

Trocha Bogdan 79

Trzebiatowska Małgorzata 47

Tsien Joe 105–106

Turing Alan 39

Tvorun-Dunn Maxim 138

## U

Umoh Ruth 120

Uraksin Alexander 120

## V

Van Schoelandt Chad 57

Vinge Vernor S. 38

Vita-More Natasha 28

## W

Wallace Robert 41

Watson James 87

Wdowiak Artur 41

Weiner Jay 118

Whitney David 71

Williamson Jack 53

Wilmot Ian 139

Wilson Edward 20–21

Wisman Jon 114

Witwicki Władysław 65

Wolbring Gregor 18, 38

Wróblewski Mirosław 104

## Y

Yudkowsky Eliezer 38

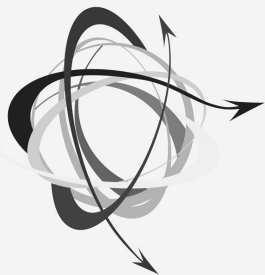
## Z

Zhang Junsen 101

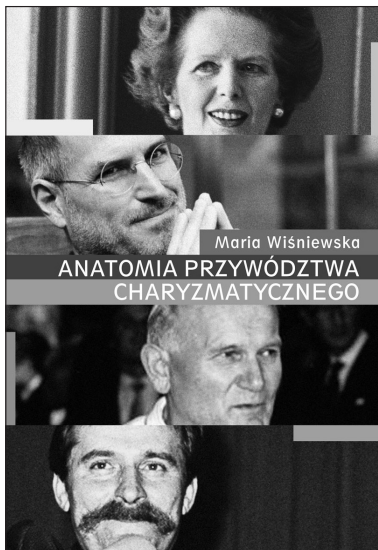
Zięba Stanisław 52

Znamierowski Czesław 92

redakcja naukowa  
Magdalena Lesińska  
Marek Okólski



**30** wykładów  
o migracjach



Maria Wiśniewska

**ANATOMIA PRZYWÓDZTWA  
CHARYZMATYCZNEGO**

Ivan Dimitrijević

# **IŚĆ I ZARAZEM DOJŚĆ**

Cztery eseje  
z krytyki polityki  
terapeutycznej



**Solidarność i egoizm  
we współczesnym  
dyskursie akademickim**

Redakcja naukowa  
Marcin Mazurek  
Karolina Zakrzewska



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7

tel. 22 55 31 333

[www.wuw.pl](http://www.wuw.pl)

# TRANSHUMANIZM

Transhumanizm znajduje się na styku różnorodnych dyscyplin naukowych (zarówno przyrodniczych, jak i społeczno-humanistycznych). Dotychczasowe prace z zakresu nauk społecznych poświęcone problemowi transhumanizmu koncentrowały się na jego wymiarze etyczno-moralnym. Prezentowana monografia oferuje nową perspektywę analityczną – zjawisko to zostało przedstawione w ujęciu biopolitycznym. Dzięki wskazaniu relacji między biopolityką a transhumanizmem autor zwrócił uwagę na nieobecne dotąd w badaniach naukowych dziedziny życia społeczno-politycznego, które w wyniku dynamicznego rozwoju technologii będą podlegać całkowitej redefinicji. Książka pokazuje, jak rozwój technologii transhumanistycznych i mechanizmów działania biowładzy (klasycznej oraz ponowoczesnej) wpłynie na takie obszary, jak równość, wolność oraz autonomia.

**Jakub Chustecki** (ur. 1999), absolwent studiów I stopnia z zakresu nauk o polityce i administracji, założyciel i prezes Interdyscyplinarnego Koła Naukowego „Myśl Politycznie” oraz redaktor naczelny studenckiego czasopisma naukowego o tej samej nazwie. Interesuje się biopolityką, współczesną filozofią polityki oraz teorią i praktyką państw niedemokratycznych. Opublikował artykuły naukowe poświęcone problematyce państw totalitarnych (w tym: biopolityce jako przedmiotowi oddziaływania władzy totalitarnej, systemowi politycznemu Korei Północnej czy też ewolucji idei obozu koncentracyjnego jako projektu politycznego), a także prace z zakresu metodologii politologii i biopolityki.