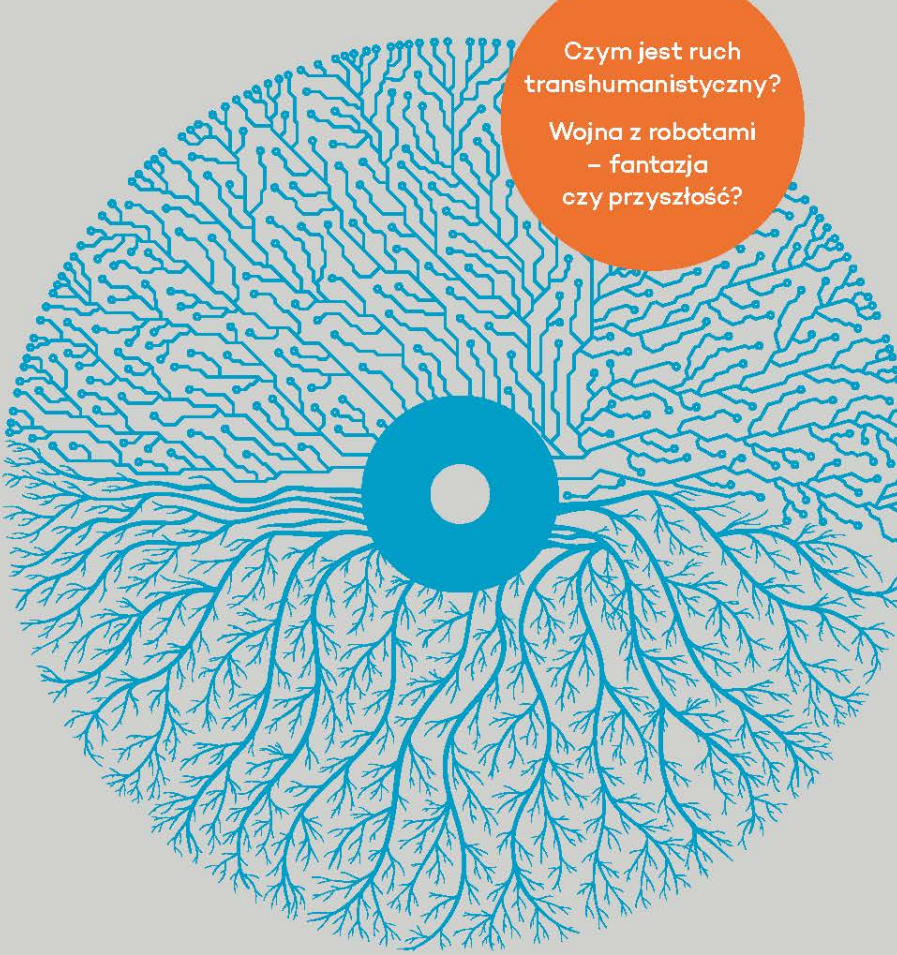




Czym jest ruch
transhumanistyczny?

Wojna z robotami
– fantazja
czy przyszłość?

JENNIFER
HUBERMAN
**TRANSHUMANIZM
OD PRZODKÓW
DO AWATARÓW**



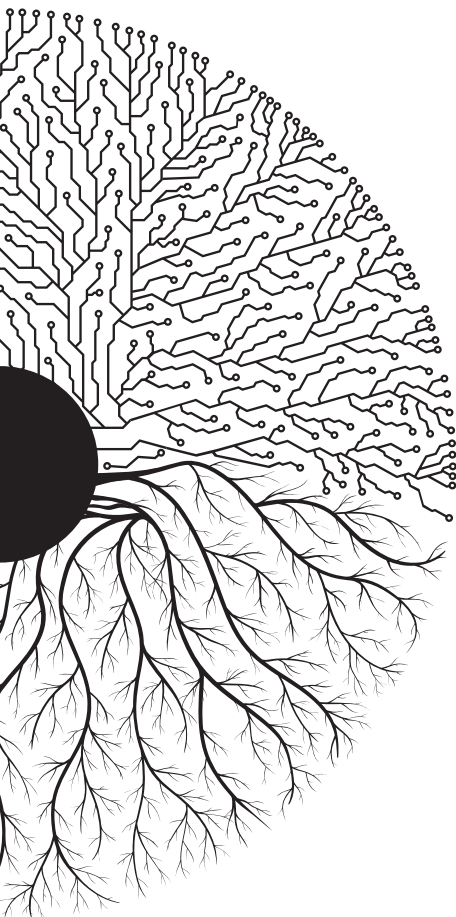
JENNIFER
HUBERMAN
**TRANSHUMANIZM
OD PRZODKÓW
DO AWATARÓW**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU



**JENNIFER
HUBERMAN
TRANSHUMANIZM
OD PRZODKÓW
DO AWATARÓW**

w tłumaczeniu
Tomasza Sieczkowskiego

**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2023

[Kup książkę](#)

Tytuł oryginału: Jennifer Huberman, *Transhumanism:
From Ancestors to Avatars* Huberman

RADA NAUKOWA SERII W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU
*Paweł Grabarczyk, Irena Grochowska, Katarzyna de Lazari-Radek
Stanisław Obirek, Janusz Pyda, Tomasz Sieczkowski*

REDAKTOR INICJUJĄCY SERII W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU
Natasza Koźbiał

RECENZENT
Paweł Grabarczyk

TŁUMACZENIE
Tomasz Sieczkowski

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Teresa Margańska

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA
Anna Jakubczyk

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH
Marcin Przybyłko, Pracownia Teren Prywatny

© Copyright by Jenny Huberman, 2021
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023
© Copyright for Polish translation by Tomasz Sieczkowski, 2023

<https://doi.org/10.18778/8331-212-5>

Publikacja sfinansowana ze środków Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego

ISBN 978-83-8331-212-5
e-ISBN 978-83-8331-213-2

*Dla moich synów oraz dla moich studentek i studentów.
Niech w waszej przyszłości zawsze będzie miejsce dla ludzi.*

Spis treści

Podziękowania	11
Wprowadzenie. Myślenie przez pryzmat transhumanizmu	15
„Powrót do przyszłości” jako podejście do transhumanizmu	18
Technologia, wyobrażenia i przyszłość	21
Antropologia transhumanizmu	28
Przegląd treści rozdziałów	33
Uwagi o metodach	37
 1. Czy transhumanizm jest ruchem rewitalizacyjnym?	43
1.1. Rewitalizacja	46
1.1.1. Transhumanizm i zimnowojenne zniekształcenia kulturowe w Stanach Zjednoczonych	50
1.1.2. Faza I: Przeformułowanie labiryntów poznawczych	54
1.1.3. Faza II: Komunikacja	58
1.1.4. Faza III: Organizacja	60
1.1.5. Faza IV: Adaptacja	63
1.1.6. Faza V: Transformacja kulturowa	68
1.1.7. Faza VI: Rutynizacja	70
1.2. Wniosek: Ruchy rewitalizacyjne i modele	71

2. Przodkowie i awatary. Przekształcona nieśmiertelność	77
2.1. Tworzenie przodków	81
2.2. Tworzenie awatarów	88
2.3. Wniosek: Poszukiwanie postludzkiej nieśmiertelności jest bardzo ludzkie	102
3. I żyli długo i szczęśliwie. Transhumanizm i imperatyw hedonistyczny	105
3.1. Imperatyw hedonistyczny	109
3.1.1. Światopogląd transhumanistyczny	111
3.2. Kultura i osobowość postdarwinowska	120
3.2.1. Zastąpienie cierpienia gradientami błogości	120
3.2.2. Wydajność biochemiczna	124
3.2.3. Wzmocniony instynkt społeczny	126
3.2.4. Biologia jako źródło cierpień: Od wyparcia i sublimacji do wykorzenia	128
3.2.5. Biochemiczna kreatywność i piękno „na żądanie”	131
3.2.6. Wybory, euforia i wydajność	134
3.2.7. Niekończąca się ekspansja, ciągła dynamika i całkowita kontrola	136
3.3. Imperatyw hedonistyczny, wyobrażenia technologiczne i reżim elastycznej akumulacji	137
3.4. Wniosek: Plastyczność i postęp	140
4. Skóra społeczna, skóra antyspołeczna i dążenie do wolności morfologicznej	143
4.1. Kayapo i skóra społeczna	147
4.2. Współcześni pierwotni i skóra antyspołeczna ...	150
4.3. Transhumanistyczne dążenie do wolności morfologicznej	153

4.3.1. Od skóry społecznej do implantu pod skórą	154
4.3.2. Wolność gatunkowa	162
4.3.3. Ektogeneza i postludzka reprodukcja społeczna	164
4.3.4. Jak uwolnić mózg i stać się niezwykłym	167
4.3.5. Usprawnianie ciała: Wolność i „poprawki”	174
4.4. Wniosek: Skóra suwerenna, wolność morfologiczna i technonormatywność	178
5. Dekodowanie jaźni	183
5.1. Jaźń u Odżibwe i jej środowisko behawioralne	187
5.2. Jaźń transhumanistyczna i jej środowisko behawioralne	193
5.2.1. Osobowość tkwi w umyśle	193
5.2.2. Jaźń ucieleśniona i ilościowa	196
5.2.3. Rozszerzanie kategorii bycia osobą w postludzkim świecie	201
5.2.4. Potęga inteligencji	205
5.2.5. Życzliwość czy wrogość?	212
5.3. Wniosek: Jaźnie i podobieństwa	217
6. Ponowne przemyślenie systemów pokrewieństwa	221
6.1. Amerykańskie pokrewieństwo w XX wieku	223
6.2. Pokrewieństwo w postludzkiej przyszłości	228
6.2.1. Od tego, co biologiczne, do tego, co witologiczne: Tworzenie cyfrowych krewnych	228
6.2.2. Troskliwi towarzysze: Robotyczni krewni	234
6.2.3. Nowa biologia pokrewieństwa: Dzieci na zamówienie i selektywna reprodukcja	238
6.2.4. Społeczeństwo postpokrewieństwa	246
6.2.5. Życie bez ojców, matek, mężów i żon: Rodzina w społeczeństwie postpłciowym	249
6.3. Wniosek: Krytyka pokrewieństwa	253

7. Od pierwotnego dobrobytu do postludzkiej obfitości	257
7.1. Dobrobyt bez obfitości	259
7.2. Społeczeństwo radykalnej obfitości: Nanotechnologia i produkcja postindustrialna	263
7.3. Śmiała ścieżka do obfitości	270
7.3.1. Przyszłość jest lepsza niż myślisz: Przewyższanie błędów poznawczych i myślenia liniowego	274
7.3.2. Siły na rzecz obfitości	279
7.3.2.1. Innowator DIY i przedsiębiorca społeczny	279
7.3.2.2. Technofilantropi	283
7.3.2.3. Wschodzący miliard	287
7.4. Transhumanizm demokratyczny i zapewnienie dostępu do środków utrzymania	289
7.4.1. Siły na rzecz równości	293
7.4.1.1. Obietnica technologii	293
7.4.1.2. Siła rządów demokratycznych	295
7.4.2. Zapewnienie środków utrzymania: Od drogi zen do zamożności do drogi cyborga	297
7.5. Wniosek: Radykalna obfitość czy wszechobecne nierówności?	300
 Wniosek. Powrót do przyszłości: Refleksje na temat dyscypliny i ruchu	303
Badania porównawcze ludzkości	304
Wartość przodków	309
Ruch Transhumanistyczny	311
Potęga technologii, technolodzy i wyobrażenia technologiczna	320
 Bibliografia	327
Indeks	357

Podziękowania

Uwielbiam wykładać antropologię. Studenci i studentki z University of Missouri – Kansas City (UMKC) nieustannie inspirowują mnie swoją rozważą i pasją. Obserwowanie, jak uczą się patrzeć na świat przez soczewkę antropologii, daje mi niezwykłą satysfakcję i sprawia dużo radości! Dziękuję im za to, że dzięki nim moja praca jest tak przyjemna. W trakcie pisania tej książki byliście moimi najważniejszymi rozmówcami i możliwość prowadzenia z wami zajęć jest dla mnie zaszczytem. Zawsze pamiętajcie, że jedynym ograniczeniem dla „wody” na antropologiczny „młyn” jest wasza wyobraźnia, więc myślcie odważnie i miejcie wiarę, że wasza ciekawość i wasz instynkt poprowadzą was ku nieoczekiwanym badaniom i ekscytującym odkryciom.

Na UMKC miałam też to szczęście, że zarówno współpracowałam, jak i zaprzyjaźniłam się z Michelle Smirnovą. Michelle jest niewyczerpanym źródłem intelektualnego wsparcia i inspiracji. Odegrała ona kluczową rolę w napisaniu wniosku grantowego, który umożliwił nam udział w konwencjach BDYHAX w Austin w Teksasie w 2018 i 2019 roku oraz przeprowadzenie wywiadów z ponad czterdziestoma osobami związanymi ze społecznością transhumanistów DIY i osób zafascynowanych biohakingiem i hakowaniem ciała. Co najważniejsze, Michelle sprawia, że przychodzenie do pracy jest przyjemnością. Deborah Smith, była dziekanka naszego

wydziału, umożliwiła mi wzięcie semestralnego urlopu naukowego, abym dokończyła tę książkę. Doceniam liczne wysiłki, jakie podjęła, aby pomóc mi w kontynuowaniu moich badań. Chociaż Clara Irazábal-Zurita pracuje na innym wydziale i zajmuje się inną dyscypliną, nieustannie zachęcała mnie, wysyłając rozmaite artykuły, gdy uważała, że są one istotne dla mojego tematu. Jej postawa jest przykładem tego, czym powinna być zbiorowa praca akademicka.

Chciałabym podziękować Andrew Winnardowi i Isabel Collins z Cambridge University Press za przeprowadzanie mojego rękopisu przez proces wydawniczy. Praca z nimi była przyjemnością. Anonimowi recenzenci, którzy przeczytali mój rękopis, przedstawili opinie, które były zarówno konstruktywne, jak i zabawne – jestem im wdzięczna za uwagę, jaką poświęcili mojej pracy.

Chociaż James Hughes może nie zgadzać się z niektórymi ideami przedstawionymi w tej książce, okazał mi wielkie wsparcie i pomoc. Odpowiadał na wszystkie moje nieznosnie natarczywe e-maile i pytania dotyczące transhumanistycznej społeczności w Stanach Zjednoczonych. Jego opinie były pomocne i wnikliwe.

Przede wszystkim jednak chcę podziękować moim przyjaciółom i rodzinie. Codziennie wzbogacie moje życie. Wasza miłość, inteligencja, humor i towarzystwo nieustannie przypominają mi, jak niezwykłym doświadczeniem jest bycie człowiekiem. Na koniec specjalne podziękowania kieruję do Jima i Cheryl Wattersów za sprawienie, że poczuliśmy, iż w Kansas City również mamy rodzinę; Jeffa Bennetta, najlepszego męża na świecie; Christophera Bennetta, niesamowitego dzieciaka (a teraz niesamowitego mężczyzny), którego przebieierałam w „sportowe garnitury”, gdy był młodym chłopakiem, oraz moich synów, Jonaha i Sammy’ego, którzy wnoszą w moje życie równowagę i piękno. Jonah i Sammy, mam

nadzieję, że pewnego dnia będziecie mogli spojrzeć wstecz na ten okres swojego życia – i kto wie, może nawet przeczytać tę książkę – i dojdziecie do wniosku, że są na świecie gorsze rzeczy niż „mieć antropologów za rodziców”. Wiem, że w tej chwili wydaje się to niemożliwe, ale pamiętajcie, kocham was zawsze i na zawsze.

WPROWADZENIE

Myślenie przez pryzmat transhumanizmu

Transhumanizm to zagadnienie, którego nie zaczęłam badać celowo, ale raczej takie, na które natknęłam się przypadkiem. Kilka lat temu zaczęłam pisać o tym, jak w erze cyfrowej zmieniają się doświadczenia utraty, żałoby i upamiętniania. Badając ten temat, natknęłam się na książkę Martine Rothblatt, *Virtually Human: The Promise and Peril of Digital Immortality*. Książka ta zawiera przegląd transhumanistycznych prób osiągnięcia nieśmiertelności poprzez technologię klonowania umysłu i omawia niektóre z „rewolucyjnych” implikacji, jakie technologia ta może mieć dla przyszłości naszego gatunku. Przeczytałam tę książkę z zainteresowaniem, ale jednocześnie miałam problem, żeby dobrze zrozumieć, co proponuje Rothblatt. Transhumanistyczna wizja przyszłości, którą opisywała, wydawała mi się zupełnie obca i, szczerze mówiąc, nieco przerażająca. Czy naprawdę chciałam żyć w świecie, w którym cyfrowy awatar mojej praprababci towarzyszyłby mi podczas obiadu w Święto Dziękczynienia? Albo w którym moimi dziadkami opiekowałyby się „cyberświadome” roboty? Albo w którym moje cyfrowe potomstwo, zwane „bemanami”¹,

15

¹ Neologizm utworzony przez Martine Rothblatt z wyrażen **bio-electronic human** [człowiek bioelektroniczny] oraz ze słów **bemes** [bemy] and **human** [człowiek] (przyp. tłum.).

powstałe ze sklonowania mojego umysłu, „zorganizowałoby ruch na rzecz swych praw obywatelskich”, aby zapewnić im „ten sam status, jakim cieszą się ludzie z krwi i kości” (Rothblatt 2014, 166)? Czytałam kilka stron, odkładałam książkę, a potem mówiłam do siebie: „Przecież to jest jakieś kompletne szaleństwo!”.

Jak lubią mówić moje dzieci: „To była prawdziwa walka”. Jako antropolożka kulturowa zostałam wyszkolona, by rozumieć i wyjaśniać idee, przekonania i praktyki innych grup ludzi. Rzeczywiście, jest to podstawowa lekcja, której udzielałam moim studentom w każdym semestrze, kiedy prowadzę zajęcia z „Wprowadzenia do antropologii kulturowej”. Jednak z powodów, które mam nadzieję przeanalizować w tej książce, moje pierwsze spotkania z transhumanizmem zaowocowały głównie gorączkową krytyką i jednoznacznym potępieniem. Bardzo trudno było mi patrzeć przez „okulary antropolożki”.

Z perspektywy czasu wydaje się, że krył się też w tym pewien urok. Kiedy przedzierałam się przez moje pierwsze spotkania z transhumanizmem oraz wywołanymi przez niego oszołomieniem i wrogością, wyczułam pojawiające się wyzwanie. Jak mogłabym wykorzystać narzędzia mojej profesji, aby transhumanistyczna wizja świata stała się bardziej zrozumiała? Czy mogłabym potraktować transhumanistów tak, jak innych „tubylców”, których antropologowie zazwyczaj starają się badać i zrozumieć?

Po przeczytaniu większej ilości literatury na temat transhumanizmu doszłam do wniosku, że nie jestem odosobniona w swojej reakcji. Podczas gdy sami transhumaniści stworzyli masę tekstów wychwalających zalety i obietnicę ich prób wykorzystania nauki i technologii do przeprojektowania gatunku ludzkiego i zapoczątkowania postludzkiej przyszłości, większość uczonych piszących o transhumanizmie ujawniała ten

sam rodzaj wrogości, która początkowo pojawiła się w mojej reakcji. Transhumanizm był potępiany jako „najbardziej niebezpieczna idea” w historii, a celem większości badań nad transhumanizmem wydawało się być zamierzone wykazanie, że transhumanistyczne koncepcje natury ludzkiej są „błędne” lub „wadliwe”.

Okazuje się, że prowadzenie co semestr zajęć z „Wprowadzenia do antropologii kulturowej” było niezwykle przydatne i pomogło mi na nowo założyć „antropologiczne okulary”. Kiedy zaczęłam poznawać Ruch Transhumanistyczny i różne inicjatywy promowane przez transhumanistów, zdałam sobie sprawę, że interesuje ich wykorzystanie nauki i technologii do rekonfiguracji koncepcji osoby, ciała, pokrewieństwa, kosmologii, porządku społecznego i politycznego oraz środowisk fizycznych, w których będą mieszkać nasi przyszli potomkowie. Innymi słowy, uświadomiłam sobie, że transhumanistyczne inicjatywy dotyczą tych samych dziedzin, na których antropolodzy tradycyjnie skupiali swoje wysiłki służące przeanalizowaniu i zrozumieniu ludzkiego życia w możliwie szerokim wachlarzu kontekstów; są to w gruncie rzeczy dokładnie te dziedziny, których analiza kształtuje organizację mojego kursu „Wprowadzenie do antropologii kulturowej”. Kiedy zdałam sobie z tego sprawę, celem nie było już pokazanie, jak i dlaczego transhumaniści są „szaleni” lub „nie mają racji”, ale raczej pytanie, w jaki sposób transhumanistyczne rozumienie świata, ludzkiej natury, osoby, pokrewieństwa, kosmologii, dobrego życia itd., da się *porównać* i *skontrastować* ze sposobem, w jaki istoty ludzkie żyjące w innych czasach i miejscach pojmowały takie rzeczy. Zaczęłam podejrzewać, że podejście do transhumanizmu – i transhumanistów – z perspektywy porównawczej może zaowocować ciekawymi spostrzeżeniami na temat tego ruchu i ludzi, którzy go promują, spostrzeżeniami, które w innym razie łatwo byłoby pominąć.

„Powrót do przyszłości” jako podejście do transhumanizmu

Jeśli antropologia to rzeczywiście badania porównawcze ludzkości, to coś może być lepszą „wodą” na antropologiczny „młyn” niż grupa ludzi, którzy są wyraźnie oddani zapoczątkowaniu nowego rodzaju człowieka, czy raczej postczłowieka? W ciągu ostatnich trzydziestu lat transhumanizm stał się ważnym ruchem społeczno-kulturowym. Ruch ten opiera się na założeniu, że istoty ludzkie mogą wykorzystywać naukę i technologię do znacznego zwiększania swoich możliwości i przewyższania wielu ograniczeń ludzkiej biologii. Transhumaniści wierzą, że technologia wyposaży nas w zdolności intelektualne, fizyczne i psychologiczne, które znacznie przewyższają to, co znają współcześni ludzie. Jak dowodzą, przekształci to nasz gatunek i nasze społeczeństwo w bardzo znaczący sposób, ostatecznie zapoczątkowując „postludzką” przyszłość. Jak wyjaśnia Max More, jeden z założycieli The World Transhumanist Association (obecnie *Humanity* +), „[d]zięki przemyślanemu, ostrożnemu, a jednocześnie odważnemu zastosowaniu technologii wobec samych siebie, możemy stać się czymś, co nie da się już nazwać człowiekiem – możemy stać się postludźmi” (More 2013, 4)². Niektóre z inicjatyw realizowanych obecnie przez transhumanistów to: radykalne wydłużenie życia, kolonizacja kosmosu, osiągnięcie nieśmiertelności poprzez technologię klonowania umysłu, opracowanie robotów, które będą wykazywać pełen zakres ludzkich zdolności poznawczych, oraz wykorzystanie technologii do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości, jak również

² More pisze również: „Kiedy transhumaniści odwołują się do «technologii» jako głównego narzędzia wprowadzania zmian w ludzkiej kondycji, należy to rozumieć szeroko, jako coś obejmującego projektowanie organizacji, gospodarek, polityk oraz stosowanie metod i narzędzi psychologicznych” (More i Vita-More 2013, 4).

rozwijania nowych form ulepszania ciała. Innymi słowy, transhumaniści są zainteresowani wykorzystaniem nauki i technologii jako części całościowej próby stworzenia radykalnie ulepszonej przyszłości, w której istoty postludzkie zdobędą potężne zdolności i będą odporne na starzenie się, choroby i śmierć³.

Transhumanizm jest zjawiskiem tak popularnym, że wydaje się być obecnie wszędzie. Jego wpływ można dostrzec w serialach telewizyjnych, takich jak *Westworld*, w programie SpaceX i autonomicznych pojazdach Elona Muska, a także w próbach wykorzystania przez wojsko nowych technologii do zwiększenia zdolności poznawczych żołnierzy na polu walki. Innymi słowy, jasne jest, że projekty transhumanistyczne już teraz aktywnie przetwarzają społeczne, materialne i wyobrażeniowe światy, w których żyjemy. A jednak transhumanizmowi, jako antropologicznemu przedmiotowi badań, poświęcono zaskakująco mało uwagi.

Cel tej książki jest dwojaki. Po pierwsze, przedstawiam w niej antropologiczne badanie transhumanizmu jako współczesnego ruchu społeczno-kulturowego. W kolejnych rozdziałach analizuję wizje, wartości i praktyki, które ożywiają projekty transhumanistyczne, oraz ich, służące zapoczątkowaniu udoskonalonej postludzkiej przyszłości, próby zawłaszczenia nauki i technologii. Po drugie, książka ta wykorzystuje badanie transhumanizmu jako narzędzie służące wprowadzeniu nowego pokolenia studentów w dziedzinę antropologii kulturowej. W duchu klasycznej antropologii twierdzę, że transhumanizm

- 3 W eseju zatytułowanym *Why I Want to be Posthuman* Nick Bostrom pisze: „Definiuję *postczłowieka* jako istotę, która ma przynajmniej jedną *postludzką zdolność*. Przez *zdolność postludzką* rozumiem ogólną zdolność znacznie przekraczającą maksimum osiągalne przez jakąkolwiek współczesną istotę ludzką bez uciekania się do nowych środków technologicznych”. Zdolności te odnoszą się do dziedzin „długości życia w zdrowiu”, „poznania” i „emocji” (Bostrom 2013, 28–29).

można zrozumieć lepiej, jeśli umieści się go w perspektywie porównawczej. Pokazuję, w jaki sposób transhumanistyczne wysiłki zmierzające do zmiany przyszłości naszego gatunku odnoszą się do stałego zestawu przedmiotów zainteresowania tej dyscypliny. Z tego powodu niniejsza książka zaczyna się od paradoksu. Pod względem etnograficznym koncentruje się ona na futurystycznym ruchu społecznym, oddanym idei wiecznej transcendencji. Z akademickiego punktu widzenia dowodzi jednak, że wracając do przeszłości możemy osiągnąć wielką mądrość. Wsłuchiwanie się w słowa protoplastów naszej dyscypliny może nadal dostarczać ważnych spostrzeżeń na temat światów i ludzi XXI wieku. Dlatego w tej książce przyjmuję podejście do transhumanizmu, które nazywam „powrotem do przyszłości”⁴.

Takie podejście do transhumanizmu może wydać się niektórym czytelnikom sprzeczne z intuicją; sama jako pierwsza przyznaję, że jest ono szalenie niemodne. Ale w czasie, kiedy po raz kolejny wszystko, co „znieruchomiałe” wydaje się „znikać” (Marks 1848), mam nadzieję wykazać, że znajomość przeszłości, niezależnie od tego, czy chodzi o przodków, historię czy dyscyplinę, posiada wartość. Posiada ją *nie dlatego*,

- ⁴ Rzeczywiście, w niedawnym artykule zatytułowanym *The Tribe that Eats Its Ancestors* wybitny antropolog Richard Wilk ubolewa: „[T]ak wiele pracy i pasji naszych przodków, całe życiorysy pełne wysiłków i mądrości, wszystko zniknęło (...). Ich pisma są pogrzebane pod ciężarem późniejszych dzieł i są utrzymywane przy życiu jedynie przez małą społeczność ich uczniów i wnuków. (...) Czuję, jakbyśmy skutecznie zabili i pochowali naszych intelektualnych przodków, naszych starszych braci i nasze starsze siostry. (...) Zapraszamy naszych studentów do zacieklej rywalizacji intelektualnej, zmuszając ich do zdobycia tytułu lub specjalności, jednocześnie nadążając za najnowszymi trendami aktualnej teorii. W żaden natomiast sposób nie nagradzamy ich za to, że pozostają osadzeni w historii antropologii lub utrzymują kontakt z pełnym zakresem tej dyscypliny” (Wilk 2018, 2).

że umożliwia wyrzucanie z siebie informacji lub nazwisk, których większość ludzi już nie zna, ale raczej dlatego, że znajomość przeszłości poszerza nasze spojrzenie. Pomaga nam rozpoznać, że to, co wydaje się nowe, niekoniecznie jest nowe, i że to, co nowe, niekoniecznie jest bardziej wartościowe. Bez wątplenia istnieją dobre argumenty przemawiające za wpręgnięciem transhumanizmu w dialog z bardziej współczesnymi „zwrotami” w antropologii. Próby rozwinięcia „antropologii cyborga” (Downey, Dumit i Williams 1995; Haraway 1991), antropologii „postludzkiej” (Kohn 2013; Latour 2010; Rees 2018; Tsing 2015; Valentine 2016, 2017; Whitehead 2009) czy antropologii opartej na „nowym materializmie” (Bennett 2010) oferują cenne perspektywy, z których można badać projekt transhumanistyczny, i nie mogę się doczekać nadchodzących badań, które popchną studia nad transhumanizmem w takich kierunkach. Jednak z powodów, które starałam się wyjaśnić, nie jest to kierunek, w którym zdecydowałam się podążać w tej książce. Mam nadzieję, że zarówno studenci, jak i badacze antropologii i transhumanizmu są w stanie dostrzec, że obie orientacje mają zarówno swoje zalety, jak i nieuniknione ograniczenia.

Technologia, wyobraźnia i przyszłość

Chociaż ta książka opowiada się za podejściem do transhumanizmu, które nazwałam „powrotem do przyszłości”, porusza również trzy aktualne pytania współczesnej antropologii: W jaki sposób nowe formy technologii przekształcają ludzkie życie w XXI wieku? W jaki sposób technolodzy odgrywają coraz większą rolę w kształtowaniu przyszłości naszego gatunku? I bardziej konkretnie: W jaki sposób „wyobraźnia technologiczna” (Balsamo 2011; De Lauretis i in. 1980) staje się potężną siłą w kształtowaniu życia społecznego i przyszłości?

Istnieje szeroki zakres literatury antropologicznej badającej powiązania między technologią a społeczeństwem.

Antropolodzy wykazali, w jaki sposób nowe formy biotechnologii kształtują rozumienie życia i śmierci (Franklin i Lock 2003) czy reprodukcji i rodzicielstwa (Grayson 2000; Taylor 2000), a nawet zmieniają pojęcie osoby (Csordas 2000; Dumit 1997). Rosnące zainteresowanie technologiami cyfrowymi i komputerowymi skłoniło antropologów do stawiania kolejnych pytań dotyczących sposobu, w jaki technologia rodzi nowe formy podmiotowości i społecznienia (Boellstorff 2008; Coleman 2012; Horst i Miller 2012; Schüll 2014; Turkle 2005, 2017). Również rozwój w dziedzinie robotyki i sztucznej inteligencji skłonił antropologów do postawienia ważnych pytań dotyczących roli, jaką kultura odgrywa w pośredniczeniu w reakcjach ludzi na technologię i w jej wykorzystaniu (Robertson 2017; Vidal 2007).

22

Literatura ta znacznie poszerzyła nasze zrozumienie tego, w jaki sposób innowacje technologiczne, w różnych kontekstach, fundamentalnie zmieniają to, jak żyją i odczuwają ludzie w XXI wieku. Tym, co wyróżnia tę książkę, jest jednak przede wszystkim to, że koncentruje się ona na grupie aktorów, którzy są ewidentnie zaangażowani w wykorzystywanie innowacji technologicznych w ramach *całościowej* próby radykalnego przeobrażenia przyszłości naszego gatunku. Transhumanizm wiąże się z niemal każdym aspektem ludzkiego życia – od komórkowego po pozaziemskie. Sugeruję, że właśnie dlatego szczególnie dobrze nadaje się do tego, by „myśleć przez jego pryzmat”.

Po drugie, podczas gdy transhumanizm zapewnia trafną perspektywę, przez którą można badać wpływ nowych technologii, główny nacisk w tej książce położony jest na badanie transhumanistycznej „wyobraźni technologicznej” i sposobów, w jakie transhumaniści wyobrażają sobie postludzką przyszłość, która jeszcze się nie urzeczywistniła. Mówiąc dokładniej, nacisk położony jest przede wszystkim na analizę

wyobraźni technologicznej transhumanistów mieszkających w Stanach Zjednoczonych. Jak wskazuje Anya Bernstein, „amerykański technoutopizm” ma swój własny, specyficzny zestaw intelektualnych i kulturowych genealogii i niekoniecznie jest reprezentatywny dla orientacji transhumanistycznych w innych miejscach świata (Bernstein 2019, 22). To spostrzeżenie szerzej analizują Anne Balsamo i inni, argumentując, że samo pojęcie wyobraźni technologicznej zachęca nas do badania dialektycznej interakcji między kulturą a technologią (Balsamo 2011; De Lauretis i in. 1980). Sugeruje się, że „technologia kształtuje samą treść i formę naszej współczesnej wyobraźni” (De Lauretis i in. 1980, vii), ale przypomina nam się również, że „używanie wyobraźni technologicznej na każdym kroku reprodukuje rozumienia kulturowe” (Balsamo 2011, 7). Jak argumentuje Balsamo, zbadanie, w jaki sposób „przyszłość jest najpierw wytwarzana w naszej wyobraźni”, nie tylko dostarcza użytecznego punktu wyjścia do badania obecnych konfiguracji kulturowych, ale także umożliwia nam poznanie tego, w jaki sposób sama wyobraźnia staje się potężną siłą w tworzeniu życia społecznego i przyszłości (Balsamo 2011, 52)⁵. Nawet jeśli dzisiaj niektóre transhumanistyczne wizje przyszłości wydają się naciągane, zdolność transhumanistów do szerokiego rozpowszechniania tych wizji może odegrać wpływową rolę w kształtowaniu świata, który odziedziczymy.

- ⁵ Jak zauważył Stuart McLean, „wyobraźnia została dodana do leksykonu nauk społecznych” (McLean 2007, 5). W ciągu ostatnich kilku lat antropologowie podejmowali liczne próby postulowania wyobraźni jako kategorii analitycznej i etnograficznej oraz badania efektów różnych „technologii wyobraźni” (Sneath, Holbraad i Pedersen 2009). Inne artykuły na temat pojęcia wyobraźni to między innymi: Gaonkar, Dillip i Benjamin Lee (2002), Gibson (2014), Humphrey (2009), Lohmann (2010), Leach, Nafus i Krieger (2009), Lee i LiPuma (2002), Robbins (2010), Stankiewicz (2016), Taylor (2002) i Wormald (2005).

Rzeczywiście, ponieważ obecnie nauka i technologia przekształcają kondycję ludzką w niespotykanym w historii tempie, jako przedmiot zainteresowania antropologii wyłania się sama przyszłość. Jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że antropologia zrodziła się z prób udokumentowania i „ocalenia” ginących kultur przed ich zniknięciem, warto zauważyć tę reorientację i nacisk na badanie form społecznych, *które nie zostały jeszcze urzeczywistnione*. Podejrzewam, że po części jest to odpowiedź na zbliżające się zagrożenia związane z antropocenem. Zamiast pracować nad ratowaniem ginących kultur, co już dawno stało się niemożliwe z powodów teoretycznych, historycznych i etnograficznych (Stocking 1983), antropolodzy coraz bardziej troszczą się o ratowanie *jakiejś* przyszłości naszego gatunku⁶. Zegar planetarny tyka i jasne jest, że jeśli mamy zamiar zapewnić trwanie naszego gatunku w głębokiej przyszłości, konieczne będą pewne adaptacje i interwencje. A jednak antropolodzy uznają również, że to, co wyróżnia nasz gatunek, to nie tylko zdolność wyobrażania sobie i przewidywania przyszłości, ale także umiejętność kształtowania jej zgodnie z określonymi wizjami i wartościami, czyli „zorganizowania przyszłości jako horyzontu kulturowego” (Appadurai 2013, 5). Dlatego w tej książce zadaję następujące pytanie: Jaką dokładnie przyszłość chcą stworzyć transhumaniści i co mówi ona o wizjach i wartościach, które ożywiają ich wysiłki? Jak przekonywał wybitny i niestety nieżyjący już socjolog John Urry: „Przyszłość jest zbyt ważna, by pozostawić ją w rękach państw, korporacji czy technologów. Wizje przyszłości mają potężne konsekwencje, a nauki społeczne muszą odgrywać centralną rolę w ich rozwikływaniu, dyskutowaniu i przedstawianiu” (Urry 2016, 7).

⁶ Ta troska o przyszłość potwierdza obserwację, którą Claude Levi-Strauss poczynił dawno temu w *Smutku Tropików* (1955), kiedy zauważył, że zjawiska stają się przedmiotem zainteresowania naukowców właśnie wtedy, gdy postrzegane są jako końcowe.

Koncentrując się na tej szczególnej grupie technofuturystów, łączę wysiłki z innymi antropologami, którzy zadają pytania o to, jak i przez kogo tworzona jest przyszłość (Appadurai 2013; Farman 2012a; Miyazaki 2013; Valentine 2012). Chociaż komentatorzy często żartobliwie nazywają transhumanizm „uniesieniem nerdów”, transhumaniści są wpływowymi interesariuszami przyszłości⁷. Transhumanizm to dzisiaj bardzo potężna grupa znanych naukowców, inżynierów i przedsiębiorców, którzy aktywnie promują transhumanistyczne wizje i programy, pracując za pośrednictwem szeregu instytucji sponsorowanych przez korporacje i rządy. W gruncie rzeczy podejrzewam, że owa władza i wpływ są właśnie częścią tego, co wywołuje tak wiele niepokoju i obaw oraz utrudnia naukowcom patrzenie przez ich „antropologiczne okulary” podczas badania poglądów transhumanistów.

Podobnie jak Urry, zgadzam się, że „przyszłość jest zbyt ważna, by pozostawić ją w rękach państw, korporacji czy technologów”, i że nauki społeczne powinny odgrywać rolę w „rozwikływaniu i dyskutowaniu” możliwych wersji tej przyszłości. Jednak pierwszym krokiem w takiej rozmowie czy „dyskusji” powinno być *zrozumienie*. Dane etnograficzne obfitują w zbyt wiele przykładów nieudanych interwencji, ponieważ impuls krytyczny wyparł impuls analityczny. Jeśli mamy zamiar krytycznie zająć się transhumanistycznymi próbami tworzenia przyszłości, wypada nam najpierw je zrozumieć.

⁷ Jak zauważają R. U. Sirius i Jay Cornell w swojej książce *Transcendence: The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and of the Singularity*, „[t]o osobiwe i często używane potępienie singulatarian zostało po raz pierwszy sformułowane publicznie przez Kena MacLeoda w jego powieści z 1998 roku, *The Cassini Division*... W 2012 roku dwaj ulubieni pisarze wszystkich nerdów, Charlie Stross i Cory Doctorow, połączyli siły, aby napisać fantastycznonaukową satyrę zatytułowaną *Rapture of the Nerds* (Sirius i Cornell 2015, 195).

Oznacza to również uwzględnienie „różnic ideologicznych” i „wewnętrznych napięć” w ruchu transhumanistycznym oraz uznanie faktu, że takie „ruchy rzadko mówią jednym głosem” (Escobar 1992, 421)⁸. Chociaż transhumaniści stali się potężnymi interesariuszami przyszłości, nie oznacza to, że wszyscy transhumaniści podzielają wspólną jej wizję lub zgadzają się co do tego, jak najlepiej tę przyszłość wprowadzić. Na przykład, w przeciwieństwie do transhumanizmu w Rosji, gdzie „futoryści mają różnorodne poglądy polityczne, a społeczności, które tworzą, na ogół nie opierają się na tradycyjnej polityce” (Bernstein 2019, 23), w Stanach Zjednoczonych najbardziej zdeklarowanymi i wpływowymi postaciami Ruchu Transhumanistycznego są dobrze wykształcone, przeważnie białe męskie elity, które wyznają poglądy libertariańskie i zdobyły sławę i majątek w Dolinie Krzemowej, łącząc swoją wiedzę na temat branży zaawansowanych technologii z równie silnym zaangażowaniem w kapitalizm podwyższonego ryzyka⁹. Na przykład inwestor-miliarder Peter Thiel, założyciel SpaceX Elon Musk, dyrektor generalny Amazon Jeff Bezos i słynny futurysta Ray Kurzweil, który obecnie kieruje działem Google ds. sztucznej inteligencji,

- 8 Jak zauważa Marc Edelman, „różnice ideologiczne” i „wewnętrzne napięcia” są „prawie wszędzie cechami ruchów społecznych” (Edelman 2001, 309). Zob. także Arturo Escobar (1992).
- 9 Bernstein pisze: „Równie etnocentryczna krytyka transhumanizmu, a co za tym idzie, całego technofuturyzmu, wskazuje na jego rzekomo libertariańską politykę, często powiązaną z tak zwaną kalifornijską ideologią Doliny Krzemowej, odmianą «dotkomowego neoliberalizmu»” (Barbrook i Cameron [1995] 1996), jak również do faktu, że jego zwolennicy to w przytłaczającej większości biali mężczyźni. W przypadku Rosji futoryści mają różnorodne poglądy polityczne, a tworzone przez nich społeczności na ogół nie opierają się na tradycyjnej polityce. Podczas gdy poglądy polityczne w obrębie dowolnej grupy mogą się bardzo różnić, przebiegając przez całą gamę, od prawicowych do lewicowych, a czasami łącząc te dwa elementy, libertarianizm jest wyraźnie stanowiskiem mniejszości” (Bernstein 2019, 23).

odegrali kluczową rolę w przekształcaniu transhumanistycznych wizji w lukratywne przedsięwzięcia biznesowe. A jednak, podczas gdy Dolina Krzemowa dostarczyła głównego impulsu do rozwoju i popularności idei transhumanistycznych, ruch ten przyciąga również grupę technoentuzjastów ze znacznie mniejszym kapitałem, finansowym i innym, którzy są równie zaangażowani w wykorzystywanie nauki i technologii do rozszerzania granic tego, co to znaczy być człowiekiem, i którzy znacznie bardziej popierają politykę i rozwiązania socjalistyczne niż wolnorynkowy kapitalizm.

Ci samozwańczy „hakerzy ciała”, „biohakerzy”, „grinderzy” lub „transhumaniści-złomiarze” stoją na czele rozwijającego się Ruchu Transhumanistycznego DIY. Nie tylko wykorzystują szeroko dostępne technologie i zasoby, takie jak chipy śledzące, magnesy i centra ruchu, aby zwiększyć swoje zdolności sensoryczne i spełnić swoje aspiracje zostania stworzonymi przez samych siebie cyborgami, ale także stają na czele rozwijającego się obywatelskiego ruchu naukowego i angażują się w projekt odzyskania badań naukowych z oficjalnych instytucji akademickich¹⁰. Podobnie jak hakerzy, grinderzy opowiadają się za technologią open source (Coleman 2012; Kelty 2008). W jaskrawym przeciwieństwie do inwestorów venture capital z Doliny Krzemowej, wyraźnie odrzucają też pomysł, że modyfikacje ciała i technologie biogenetyczne, w pogoni za zyskiem, powinny być utowarowione lub zarezerwowane dla tych, którzy posiadają „laboratoria i ogromne konta bankowe”¹¹. Wyczerpująca analiza Ruchu Transhumanistycznego wykracza oczywiście poza zakres tej książki. Mam jednak nadzieję pokazać,

¹⁰ Dalsze omówienie ruchu nauki obywatelskiej można znaleźć w: Curry 2014; Delfanti 2013; Ikemoto 2017 i Wildschut 2017.

¹¹ Słowa te padły podczas przedstawionego przez Lepht Anyonem wykładu „Cybernetics for the Masses”. Zob. www.youtube.com/watch?v=PiR3WhtYl8g

że transhumanistyczne wizje przyszłości ani nie stanowią monolitu, ani nie są niekwestionowane. Rzeczywiście, jednym z moich celów jest tyleż zbadanie napięć i sprzeczności, które ożywiają ruch transhumanistyczny w Stanach Zjednoczonych, co uwypuklenie wspólnych wartości i wizji.

Antropologia transhumanizmu

W ciągu ostatnich piętnastu lat literatura dotycząca transhumanizmu gwałtownie się rozrosła. Znaczna jej część jest tworzona przez samych transhumanistów, którzy chętnie objaśniają swoje wizje przyszłości i dzielą się nimi z szerszą publicznością. Na przykład religioznawca Robert Geraci bada to, w jaki sposób transhumanistyczne wizje i wartości „wkroczyły do współczesnego życia” poprzez nowo powstały popularnonaukowy gatunek „apokaliptycznej sztucznej inteligencji”. Twierdzi on, że postacie takie jak Ray Kurzweil, Hans Moravec, Marvin Minsky, Kevin Warwick, Hugo de Garis i inni wykorzystują swoje artykuły popularnonaukowe jako „strategię społeczną”, aby przyciągnąć uwagę opinii publicznej i zdobyć „fundusze badawcze” na swoje transhumanistyczne inicjatywy (Geraci 2010, 38). W podobnym duchu James Herrick sugeruje, że zdolność do tworzenia i rozpowszechniania retorycznie przekonujących mitów i narracji o przyszłej transcendencji technologicznej jest kluczem do rozwoju Ruchu Transhumanistycznego w tym samym stopniu, co rzeczywisty postęp technologiczny, który transhumaniści rozwijają i promują. „Tworzenie i propagowanie przekonującej wizji przyszłości”, argumentuje, „jest przedsięwzięciem, które, jeśli wykonywane jest w sposób umiejętny retorycznie, zapewnia zwolennikom (transhumanizmu) stopień wpływu kulturowego nieproporcjonalny do ich faktycznej liczby” (Herrick 2017, 4).

Chociaż transhumaniści odegrali ważną rolę w propagowaniu literatury na temat transhumanizmu, literatura ta wyrosła

również dzięki wkładowi ich samozwańczych „krytyków”. Uczeni pracujący w różnych dziedzinach, od filozofii po religioznawstwo, bioetykę czy politologię, wylali mnóstwo atramentu próbując udowodnić, że transhumanisci „mylą się” lub że ich idee są z natury „niebezpieczne”. Na przykład politolog Francis Fukuyama określił transhumanizm jako „najniebezpieczniejszą ideę na świecie”¹². Filozof Gary Elkins przekonuje, że „transhumanizm (...) charakteryzuje wadliwe rozumienie natury ludzkiej, ponieważ błędnie zakłada on, że istotę człowieka można sprowadzić do informacji” (Elkins 2011, 16). Inni uczeni, piszący z niepokojem, a czasem po prostu krytycznie, starali się „na nowo ukierunkować debatę na temat transhumanizmu”, próbując przewidzieć implikacje różnych transhumanistycznych inicjatyw. Jak pytają Hava Tirosh-Samuelson i Kenneth Mossman: Czy transhumanizm doprowadzi do „budowania lepszych ludzi?” (Tirosh-Samuelson i Mossman 2012). A może doprowadzi do świata, w którym nie da się już odnaleźć życia ludzkiego, jakie znamy? Innymi słowy, znaczna część literatury naukowej na temat transhumanizmu obraca się wokół pytania: Czy transhumanizm jest dobry czy zły, słuszny czy nie?

Antropolodzy, jako zwolennicy relatywizmu kulturowego, zazwyczaj nie zadają *takich* pytań. Większość antropologów uznałaby za dość osobliwe, gdyby jakiś ich kolega postanowił wykazać, że koncepcje natury ludzkiej Nuerów lub Illongotów są „błędne” lub „wadliwe”, więc pewnej refleksji wymaga fakt, że takie słowa padają w badaniach nad transhumanizmem. Rzeczywiście, właśnie wybierając różne pytania, które mają

¹² Jak piszą More i Vita-More: „W szeroko cytowanym, pochodzącym z 2004 roku artykule w «Foreign Policy», politolog i neokonserwatysta Francis Fukuyama opisał transhumanizm jako «najbardziej niebezpieczną ideę na świecie». Rozwinął to twierdzenie w książce *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*” (More i Vita-More 2013, 419).