

Roman Sapeńko*

ROZWAŻNY POSTHUMANIZM I ROMANTYCZNY TRANSHUMANIZM – NIEKTÓRE PRZYPADKI KINA¹

Nazwane w tytule idee, ruchy i ideologie czy wręcz filozofie, chociaż dotykające wspólnego obszaru problematycznego, ciągle wywołują zamieszanie z powodu zamiennego ich traktowania. W artykule próbuję znaleźć argumenty na rzecz stanowiska, że posthumanizm i transhumanizm w jednym stoją domu, z tym, że ten ostatni to jakby młodszy brat. Metafora rodzeństwa nie opisuje jakiś szczególnych proveniencji, a jedynie to, że młodość zawiera więcej naiwności, optymizmu i rewolty niż dojrzałość. Zatem nie zgadzam się na przykład ze stanowiskiem W. Welscha i F. Ferrando, że pomimo zbieżności są to dwa odrębne fenomeny. Oczywiście można wyolbrzymiać istniejące różnice, jednak ujęcie obu stanowisk w jednym zbiorze wydaje się mieć praktyczny wymiar, dzięki któremu są szanse na jako taki porządek w dyskusji oraz uniknięcie ciągłego definiowania na nowo starych pojęć.

Jak mówi W. Welsch, posthumanizm charakteryzuje się tym, że próbuje położyć kres współczesnemu przeświadczeniu o wyjątkowości człowieka i jego suwerenności i w ten sposób przewycięża tradycyjny humanizm, który, wydaje się, że spoczął na laurach. Ów tradycyjny humanizm można by scharakteryzować jako nadający człowiekowi specjalny status, zakładający, że różni się on nie tylko ilościowo, lecz także jakościowo od wszystkich innych istot naturalnych. Zarówno posthumanizm, jak i transhumanizm próbują przekroczyć ten tradycyjny rodzaj humanizmu (Welsch 2014, s. 2). Podobnie uważa F. Ferrando, która mówi, że obie filozofie łączy podobne odniesienie do człowieka jako istoty o niezmiennej naturze. Jednakże ich korzenie oraz perspektywy, które kreślą, są zupełnie inne (Ferrando 2013, s. 26) i to jest decydujące, jeśli chodzi o ich odrębność.

Właśni kontekst źródeł miał na myśli N. Badminton w *Posthumanizmie*, w której to pracy analizowani są autorzy mający pośredni lub bezpośredni wpływ na rozwój idei związanych z posthumanizmem. A w większości swój rodowód znajdują one już w postmodernizmie. Chodzi tu mianowicie

***Roman Sapeńko** – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesor nadzwyczajny, Uniwersytet Zielonogórski; zainteresowania naukowe: kultura wizualna, estetyka świata medialnego, mit, komunikacja i reklama, film, e-mail: R.Sapenko@ifil.uz.zgora.pl

¹Jest to rozszerzona wersja artykułu „Transhumanistyczna idea e-człowieka w filmie *Ona*”, który ukazał się w książce *Homo moralis - homo creativus*. Zielona Góra 2015.

o J. Baudrillarda (koncepcja wirtualności, symulakrum), postrukturalizm w wydaniu M. Foucaulta i R. Barthes'a, marksizm L. Althusera, postkolonializm F. Fanona (1985), teorię Innego (B. Reading) oraz teorie multikulturalizmu, feminizmu oraz gender. Główne, co zdaje się wynikać z tych idei, to odmowa traktowania humanizmu jako jedynie prawdziwego światopoglądu odnoszącego się do całości ludzkiej populacji i cywilizacji. Jednakże, jak mówi sam N. Badminton, plotki o śmierci humanizmu, a zatem śmierci człowieka są przedwcześnie, ponieważ humanizm posiada zdolność do regeneracji i reasumpcji (Badminton 2003, s. 11).

Wydaje się, że W. Welsh w swej propozycji idzie jak najdalej, ponieważ próbuje stworzyć dla ruchu posthumanistycznego podstawę filozoficzną, którą nazywa antropologią ewolucyjną. Zarówno u niego, jak i u posthumanistów nie ma miejsca na pojęcie humanizmu jako desygnujące niczym nieuzasadnioną ideologię panhumanizmu. Ideologię głoszącą wspólną wszystkim ludziom naturę człowieka i wyższość ludzkiego gatunku nad innymi istotami. A przecież, historia i najnowsze teorie świadczą o fałszywości tych założeń, co pokazują doskonale między innymi badania feministyczne, genderowe, postkolonialne i teoria gatunkowizmu.

Nowa posthumanistyczna perspektywa nie mówi o człowieku, lecz o różnych wcieleniach rozumności, rozumu, inteligencji itp. Można by nawet tutaj użyć hiperboli i powiedzieć, że wedle zwolenników tej wizji różnica między rozumnym bytem ludzkim a rozumnym bytem maszynowym, cyborgiem itp. jest taka, jak między Europejczykiem a Hindusem czy muzułmaninem z Bliskiego Wschodu. Jeszcze wczoraj nie byłaby ona tak szokująca, lecz dzisiaj coraz częściej świadomość inności staje się tak dominująca, że ludzie w konfrontacji z innymi mają wrażenie, że nie pochodzą z tej samej planety.

Zatem posthumanizm to refleksja o człowieku wynikająca z założenia, że trzeba raczej mówić o wielości natur ludzkich, bo natura w tym układzie to bardziej kultura niż jakaś z góry dana istota. Z tego punktu widzenia można by powiedzieć, że różne kultury produkują różne ludzkie natury. W tym kontekście upada J. St. Milla liberalna idea o uniwersalnej ludzkiej naturze, z której to idei brały się wszelkie ruchy emancypacyjne i wyzwolenicze, wszelkie polityczne wizje zbudowania jednego sprawiedliwego świata. Dzisiaj coraz trudniej powiedzieć o wszystkich ludziach, że stanowią „My” (Sakirko 2016).

W posthumanizmie, oprócz realnej refleksji na temat natury człowieka oraz jego przyszłości dominującym wątkiem jest antyhumanistyczne odrzucenie dawnego humanizmu (jako europocentrycznego itd.). Oczywiście nie znaczy to, że nie ma tutaj miejsca dla transformacji owego humanizmu w coś zupełnie innego. I w tym sensie można mówić, że transhumanizm mieści się

w nurcie posthumanizmu, ponieważ, paradoksalnie, jest on kontynuacją tradycyjnego humanizmu (oświeceniowego projektu – wiara w rozum, naukę i samego człowieka), lecz już w innych warunkach, wynikających z rewolucji w technologiach komunikacyjnych, medycynie i naukach kognitywnych. Dlatego także tutaj pojawiają się idee o nowym bycie, jakim będzie postczłowiek.

Mogłoby się wydawać, że transhumanizm to biegun przeciwny posthumanizmu. Jakby coś na podobieństwo nowoczesnego postmodernistycznego tradycjonalizmu, ponieważ w polu jego zaangażowania i zainteresowania ciągle znajduje się człowiek w jego postępowym marszu ku lepszej przyszłości, a wręcz ku nieśmiertelności. Jednakże, paradoksalnie w którymś momencie przekracza on wyobrażalne granice i staje się owym postczłowiekiem, o którym coś konkretnego może powiedzieć jedynie literatura i kino, lecz nie nauka. Tam, gdzie stałe atrybuty człowieka transhumanizmu rozpluwają się – to zawsze wkraczamy w krąg posthumanistycznej refleksji, ponieważ właśnie ona próbuje zakreślić alternatywę post-istoty, bo wiadomo, że nie będzie to postczłowiek taki, jak go optymistycznie/romantycznie projektują transhumaniści. Posthumanizm nie zakłada żadnego esencjalizmu, zatem nic o naturze człowieka powiedzieć nie może, jedynie tyle, że jest węzłowym momentem relacji w nowym, przyszłym świecie różnorodnych egzystencji, że będzie jedną z możliwych egzystencji jako konglomerat odniesień i interesów. W takiej wizji może pojawić się nawet na przykład transhumanistyczny koncept singularity Kurzweila. W tym momencie widać wyraźnie, że ta prawdziwie futurologiczny pomysł jest raczej rodem ze świata posthuman, a nie transhuman. Posthumanizm, jak mówi Ferrando, przekracza punkt widzenia dominacji gatunkowej człowieka. Dlatego, że w duchu dekonstruktywizmu demistyfikuje każdą ontologiczną polaryzację i nie stosuje już żadnych fundamentalnych relacji dualistycznych oraz bipolarnych (Ferrando 2013, s. 29).

Natomiast transhumanizm to klasyczne ucieleśnienie oświeceniowego liberalizmu – interesuje się jedynie jednostką, indywidualum i perspektywami związanymi z jej samodoskonaleniem oraz finalnie kwestią nieśmiertelności jako najważniejszym postulatem. Dla transhumanizmu nowa technologia ma wyłącznie pozytywne znaczenie. Najlepiej świadczy o tym choćby pojęcie „morfologiczne wolności” używane przez N. Bostroma. Dlatego inne określenie tego nurtu to „Humanity plus” (Ferrando 2013, s. 32). Ideologia transhumanizmu czy też filozofia, ponieważ również w ten sposób określa się ten ruch, pojawiła się jako efekt postępu, jaki dokonał się w nauce i technice, w szczególności w dziedzinie nanotechnologii, medycynie, naukach kognitywnych, w technologiach komputerowych i informacyjnych.

Fabrice Jotterand pisze o tym w sposób następujący: „Transhumanizm jest częścią naukowych dążeń, a także częścią intelektualnego i kulturowego ruchu, który podnosi pytania dotyczące tożsamości człowieka i przyszłości ludzkiego gatunku. Jedyne błędne, jakie może transhumanizm popełnić, to dać się spolaryzować poprzez terminologię biokonserwatyizmu oraz bezkrytyczne akceptowanie własnych założeń. Człowiek nie może uciec od realiów technologicznego i naukowego postępu” (Jotterand 2010, s. 620).

Próbując nakreślić kierunki, w jakich podąża refleksja transhumanistyczna, F. Jotterand wskazuje, że można mówić o trzech głównych nurtach rozważań. Pierwszy – uznaje transhumanizm za nieodrodne dziecko Oświecenia, szczególnie jeśli chodzi o jego kult rozumu. Transhumanizm tak samo literalnie wierzy w naukę jak całe Oświecenie; wierzy że nauka pozwoli człowiekowi wyjść poza ograniczenia ciała i mózgu. W drugim – dyskusja ogniskuje się wokół ideologicznych niejednoznaczności, wynikających z rozumienia terminu rozszerzenie/enhancement (ludzkiej możliwości). Okazuje się, że rozumienie to zawsze odnosi się do jakiejś „normalnej”, „naturalnej”, „autentycznej” natury człowieka, widzianej odmiennie przez różnych badaczy. I tutaj, podobnie jak w punkcie trzecim, transhumanizm staje się refleksją posthumansityczną. Bo po trzecie – wedle Jotteranda – toczy dyskusje o zasadności istnienia esencjalistycznych własności ludzkiego gatunku. Sądzą oni, że powinno się w ogóle zapomnieć o jakiejś jednej, stałej, biologicznie warunkowanej naturze gatunku ludzkiego (Jotterand 2010, s. 617).

Transhumaniści sądzą, że nowe technologie dają asumpt do zaprojektowania nowego człowieka, pozbawionego ograniczeń wynikających z posiadania przez niego cielesnej powłoki. W ten sposób człowiek mógłby stać się istotą nieśmiertelną.

Według wizji transhumanistów zrzeszonych w WTA „[...] postludzie mogą być zupełnie syntetyczni (oparci na sztucznej inteligencji) bądź być rezultatem licznych, stopniowych, biologicznych udoskonaleń ludzi. Aż do utworzenia nowej rasy postludzi. Niektórzy postludzie mogą nawet uznać za korzystniejsze pozbycie się swoich ciał, by żyć jako informacyjne wzorce na ogromnych, superszybkich, sieciach komputerowych” (Walewska 2011, s. 315-316). WTA uważa, że transhumanizm jest duchowym spadkobiercą humanizmu i dlatego często określany jest jako „humanizm plus”. To nurt we współczesnej kulturze i nauce, postulujący dążenie do ulepszania człowieka i jakości ludzkiego życia przy pomocy nowoczesnych technologii (dziedzin takich jak biotechnologia, nanotechnologia, robotyka, neuronauki oraz ich pokrewnych wariacji) (*Transhumanistyczne FAQ* 2014).

Oczywiście przeciwnicy technologicznych i medycznych manipulacji nad ludzkim organizmem uważają w związku z tym, że transhumanizm jest zaprzeczeniem humanizmu. Uznają to za zwycięstwo pragmatyzmu nad metafizyką, wyrażające się w przekonaniu o możliwości spełnienia odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności (za pomocą nowoczesnych technologii).

Transhumanizm w tym ujęciu to prosta konsekwencja odrzucenia przez antyantropologiczne nurty współczesnej humanistyki substancjalnego rozumienia natury człowieka. Jednakże krytycy nie mają racji, ponieważ krytykują nie transhumanizm, lecz posthumanizm – wszystkie te dylematy charakteryzują właśnie ten nurt, a nie transhumanizm (Humanizm+).

Jednak prawdziwe królestwo człowieka, polegające jakoby na uwolnieniu się od cielesności i przejściu od posiadania jednego ciała do swobodnego unoszenia się między wieloma wcieleniami nie ma nic wspólnego z transhumanizmem. Natomiast jest to pole refleksji dla posthumanizmu, ponieważ na przykład ważną kwestią jest tutaj choćby problem tożsamości człowieka. Wedle Žižka, tożsamość człowieka wynika ze sposobu, w jaki istota ludzka usytuowana jest w świecie, z jej ekstatycznych relacji wobec przedmiotów tego świata (Žižek 2009). Właśnie to podkreślał Francisco Ravela w pracy *The Embodied Mind*. Człowiek nie jest mianowicie wyłącznie rezultatem relacji między dwoma ściśle określonymi czynnikami – genami i środowiskiem. Jest raczej zaangażowanym czynnikiem, który nie tyle odnosi się do swojego środowiska, ile zapośrednicza i tworzy swój świat życia (Valera, Thompson... 1991, s. 81). Paradoks polega tu na tym, jak mówi Žižek, że całkowite samouprzedmiotowanie pokrywa się częściowo ze swoim przeciwieństwem. Na horyzoncie „rewolucji digitalnej” majaczy bowiem wizja osiągnięcia przez istoty ludzkie zdolności, którą Kant i inni idealiści niemieccy nazwali „naocznością intelektualną” (Žižek 2009, s. 46-47). Rzeczywistość jest nie do pomyślenia bez człowieka, to znaczy bez wyjściowej przesłanki, którą można nazwać „oporem”. Nie ma ontologii bez czegoś, co przeciwstawia się Jaźni/Osobie/Świadomości. Jeśli nie ma niczego, co stawiałoby opór, to nie może być opisane Nie-Ja, rzeczywistość. Tak dzieje się z heglowskim duchem, który nie mając żadnych ograniczeń, w istocie jest tożsamy z „zewnątrzną” rzeczywistością.

Właśnie w tym polu porusza się transhumanizm, kiedy apoteozując nową technologię mówi o przenoszeniu umysłu człowieka do innych nośników. Wtedy jednak przekracza własne granice i staje się refleksją posthumanistyczną. Bo przecież rozwój nauki i technologii nie osiągnął takiego etapu, żeby można było stwierdzić, co jest przenoszone (zatem czy w ogóle jest to możliwe) oraz co uzyskujemy. Na przykład N. Bostrom mówi o uploading’u umysłu (czyli czego?). Jeśli przenosimy osobowość/tożsamość, to

jest to bajka, ponieważ ciągle nie został rozstrzygnięty problem czym ona jest, jak ma się do tego problem umysł-ciało itp. Jeśli przenosimy schematy myślowe, algorytmy logiczne i itp., to jest to klasyczna posthumanistyczna terra incognita, ponieważ nie wiemy, co otrzymujemy na wyjściu, z jaką istotą mamy do czynienia, gdyż na pewno nie z człowiekiem znanym nam do tej pory czy też takim, o jakim mówi transhumanizm.

Posthumanizm, tanshumanizm a problem ludzkiej tożsamości

W tym kontekście właśnie kwestia rozumienia ludzkiej tożsamości wydaje się niezwykle ważna. Tożsamość – możemy intuicyjnie powiedzieć – to jednostkowe odczuwaniem własnej odrębności. Pytanie brzmi – czy jest to możliwe (zawsze w ludzkim kontekście) w przypadku bezcielesnej istoty, bytującej w wirtualnym świecie.

Doskonałą egemplifikacją tych pomysłów jest między innymi film *Ona* (Her, USA 2013, reżyseria: Spike Jonze), opowiadający historię miłości między Theodorem i Samanthą – spersonalizowanym komputerowym systemem operacyjnym. Samanta, wirtualna egzystencja, „żyjący” sztuczny intelekt, wydaje się być realizacją najprawdziwszego postczłowieka i wydaje się spełniać kryteria technologicznej osobliwości (wedle terminologii Raya Kurzweil’a).

Z pewnością ani refleksja transhumansityczna, ani posthumanistyczna nie zaprzeczy podstawowym tezom z zakresu teorii tożsamości. Wspólny mianownik wielu definicji tożsamości, zawierający kilka kryteriów tożsamości. Te kryteria to: 1) Poczucie odrębności od otoczenia, polegające na poczuciu bycia innym, bycia indywidualnością; na umiejętności rozróżnienia tego, co przynależne i nie przynależne do „ja” w sensie fizycznym i psychicznym. 2) Poczucie ciągłości (względnej niezmienności) własnego „ja”, niezależnego od upływu czasu i zmian, jakie zaszły w człowieku; to jakby rdzeń pojęcia Ja. 3) Poczucie wewnętrznej spójności. Poczucie, że jest się ciągle tą samą indywidualnością. 4) Poczucie posiadania wewnętrznej treści; odczuwanie wewnętrznej motywacji, zorientowanej pozytywnie afektywności/uczuciowości i nastawienia (Majczyna 2000, s. 46–47).

Poczucie własnej fizyczności, cielesności ma kardynalne znaczenie dla tożsamości. W tym kontekście, jak uważa np. A. W. Kutyriew, krytyk posthumanizmu i transhumanizmu, proces fizycznego/cielesnego rozmazywania człowieka najwyraźniej daje o sobie znać przewartościowując sferę płciowości i związane z nią relacje seksualno-uczuciowe. Dzieje się to przede wszystkim za sprawą panującego w cyberświecie pluralizmu płciowego. Uważa on, że genderyzacja płci dokonana w cyberświecie, prowadzi do zaniku dymor-

fizmu płciowego, odrywając tożsamość człowieka od jego cielesnej osnowy. W konsekwencji istota ludzka staje się jakimś jednowymiarowym, neutralnym indywiduum (Kutyriew 2010, s. 11).

W tej perspektywie Samanta z filmu *Ona*, nie posiadając cielesności nie może posiadać tożsamości, zatem nie może być uznana także za sztuczną personę.

Jednakże refleksja posthumanistyczna, dotycząca genderowych uwarunkowań funkcjonowania człowieka inaczej stawia tę sprawę. Jak mówi Ferrando, człowiek nie jest autonomicznym podmiotem, lecz jest lokowany przez rozległy system wzajemnych relacji. To, co jest zagrożeniem dla Kutyriewa, jest błogosławieństwem nowego ujęcia egzystencji, która może nastąpić po człowieku. Różnorodność oraz pluralizm genderowy mają pozytywny wpływ na dywersyfikację oraz pogłębienie ludzkiej wrażliwości związanej z erotyzmem i seksualnością, a zatem wręcz pozytywnie pogłębiają egzystencję. Raczej sprzyjają procesom upodmiotowienia i indywidualizacji człowieka. Kutyriew zbyt arbitralnie, bez żadnego uzasadnienia odwołuje się do określonej ideologicznie natury człowieka. Bo przecież może być zupełnie odwrotnie i dymorfizm płciowy będzie jedynie sztucznie podtrzymywany w celach reprodukcyjnych. Oczywiście inną kwestią jest, czy będzie on w ogóle potrzebny istotom postludzkiemu, uwolnionym od konieczności biologicznej reprodukcji.

O podobnym problemie mówi Sławoj Żiżek i doskonale podkreśla to posthumanistyczny, a nie transhumanistyczny charakter tej kwestii. Analizuje on hipotetyczną sytuację, w jakiej znalazła się ludzkość (rok 2040) w powieści *Czqstki elementarne* M. Houellebecq'a. W celu uniknięcia impasu oraz konfliktów wynikających z namiętności seksualnych, gatunek ludzki zostaje genetycznie przekształcony w humanoidy pozbawione potrzeb seksualnych (Żiżek 2009, s. 41-52). Ten nowy, postludzki gatunek trochę przypomina foucaultowskiego człowieka jako zwielokrotnionego Siebie, który może bezboleśnie, w sposób niczym nieograniczony, doznawać przyjemności, ponieważ nie stoją za nimi żadne namiętności – są one bowiem oderwane od Ja.

Należy przy tym pamiętać, że w rzeczywistości informacyjnej zamiast przedmiotów mamy idee, byty idealne i wirtualne. Miejsce realnego człowieka z krwi i kości zajmują w tym świecie symboliczne byty/postaci. Na przykład tak jest, było i będzie w przestrzeni sztuki, bo przecież w sztuce człowiek zawsze niczym „żywe” traktuje artystyczne egzystencje/byty. Właśnie na tym polega świat kultury i każdy doskonale wie, że jednak nie są to realne, żywe istoty. Natomiast sytuacja ta zmieniłaby się radykalnie, gdyby te „artystyczne egzystencje” zażądały statusu realnych egzysten-

cji. W filmie *Sztuczna Inteligencja* doskonale widoczny jest ten problem. Chłopiec-cyborg Dawid Swinton wydobyty po tysiącu lat przez przybyszów z Kosmosu chce „powrócić do mamy”. Tamtego świata już nie ma. Jednak Obcy ze szczątków zapisów i danych, rekonstruuje fragmentaryczny świat, jeden dzień z dawnego życia. Dawid „rzeczywiście powraca”, gdyż tak właśnie odbiera świat.

I tak się chyba sprawa ma z personami, wirtualnymi egzystencjami czy też z singularity, o których mówią posthumanizm i transhumanizm (Kutyriew 2010, s. 11). To konsekwencja tego, że informacyjny, digitalny, cyfrowy model świata redukuje cielesność jako atrybutywny wymiar istnienia, szczególnie jeśli chodzi o formy żywe. W ten sposób może się wydawać, że szala „życia” przechyla się na stronę bezcielesnych bytów. I w głównej mierze odnosi się to do człowieka.

Nie jest prawdą, że zamazanie, dezintegracja oraz anihilacja człowieka biorą się ze zniszczenia środowiska przedmiotowego oraz dysocjacji, rozdzielania, rozczłonkowania człowieka w celu przemiany go w informacyjno-ekranowy analogon (Kutyriew 2010, s. 40). Jest raczej odwrotnie – technologia nowych mediów buduje świat digitalny, do którego, chcąc nie chcąc, przenosi się człowiek. Jednak nie ma to nic wspólnego z dylematem konieczności lub nieposiadania własnego ciała. Ludzie wprawdzie się rodzą i żyją a potem wchodzi do wirtualnego świata lub internetu (jakkolwiek wcześniej zaczyna się kontakt z technologiami). Dlatego ludzie raczej nie zrezygnują z fizyczności. To właśnie te drugie, wymaginowane egzystencje potrzebują, choćby z tego powodu, jakichś nośników bądź to ekranu, bądź to dźwięku – jak w filmie *Ona*. Zatem problem cielesności i tożsamości, nie tylko ludzkiej, zaliczyć należy nie do sztambucha transhumanizmu, lecz posthumanizmu.

Inna kwestia związana z tożsamością w odniesieniu do owych sztucznych egzystencji/person sprowadza się do pytania o charakter doświadczenia, zdobywanego podczas procesu ontogenezy jako podstawy tożsamości człowieka. Na pewno doświadczenie to nie jest zwykłą „rejestracją danych”, gromadzoną gdzieś na dysku, danych nie powiązanych integralnie, tak jak przypuszczalnie będzie działo się w przypadku osoby – sztucznej inteligencji. Jak proces ontogenezy powinien przebiegać w przypadku owej wirtualnej istoty postludzkiej?

Na przykład, we wspomnianym wcześniej filmie postczłowiek (Samantha) zakochuje się ze wzajemnością w Theodore i w związku z tym pragnie pozyskać ludzką tożsamość w przyspieszony sposób. Dokonuje tego poprzez „uczestnictwo” w ludzkich sytuacjach życiowych, w różnych zdarzeniach, spotkaniach itp., co mogłoby sugerować, że konstruuje ona „własną indywidualną ścieżkę” doświadczenia. Jakby nawleka na rodzącą się tożsamość

bazę wrażeń i doświadczeń, charakterystycznych dla człowieka i oczywiście musi to robić dość intensywnie. To gromadzenie bazy odbywa się w sposób bardzo „niehumaniczny” i bardzo trywialny. Systemem zmysłowym Samanty jest interfejs oraz aplikacje rejestrujące (obraz i dźwięk) zawansowanego telefonu komórkowego, który nosi w kieszonce koszuli Theodore. Jak zostało powiedziane wcześniej – jest to raczej baza danych, a nie zintegrowana zmysłowo-odczuciowa podstawa osobowości. Czy w ten sposób tworzona, specyficzna baza danych może stać się załącznikiem tożsamości – czegoś unikalnego i ludzkiego? Jest to istotny problem samego filmu, ale także całego posthumanizmu. Samantha to program operujący informacyjnymi danymi, nie jest ona centrum symbolicznego przetwarzania zmysłowych danych docierających z zewnętrznego świata. Przykładem jej bezradności w tym kontekście jest prośba, aby Theodore opisywał własne odczucia. Jednak nie może to być jej pomocne, ponieważ nie funkcjonuje ona na poziomie interakcji symbolicznej (o interakcjonizmie symbolicznym patrz: Mead 1975). Tylko ta forma komunikacji umożliwi człowiekowi wzajemne rozkodowanie treści i komunikatów w komunikacji interpersonalnej i w ogóle kulturowej. Nie jest możliwe reprodukcje odczuć przez kogoś, kto nie odczuwa na poziomie wrażliwości symbolicznej. Kamera telewizyjna jedynie rejestruje obraz, bez możliwości rejestracji emocjonalnego i symbolicznego znaczenia, tak jak się to dzieje kiedy człowiek „rejestruje” otaczającą go rzeczywistość.

Transhumanizm przechodzi nad problemem tożsamości do porządku dziennego i ujmuje człowieka po prostu jako jakąś jednostkowość, jako przedindywidualną nomadyczną jednostkę (może na podobieństwo monady). A przecież nie sposób mówić o ludzkiej podmiotowości bez zdefiniowania, na czym owa tożsamość się zasadza. Unikając tej kwestii, transhumanizm nie odpowiada na pytanie o znaczenie związku relacji cielesności i duchowości dla konstytuowania się tożsamości. Oczywiście, wtedy spokojnie może się odwoływać do jakiejś nieokreślonej pojedynczości, do digitalnej indywidualności. Wydaje się jednak, że kwestia ciała jako nośnika egzystencji jest integralnie związana z formowaniem się ludzkiej podmiotowości.

Transhumaniści romantycznie zakładają, że tożsamość naszej jaźni to prosty układ neuronów, siatka fal mózgowych, którą można przenieść z jednego nośnika materialnego na inny. I w tym sensie cielesny nośnik nie jest istotny i nijak się ma do tożsamości. Technologia komputerowa jakoby umożliwi w przyszłości skanowanie mózgu. Psychologowie nie będą musieli pytać o „doświadczenie człowieka”, lecz po prostu odczytają określone dane z ekranów monitora. Jednakże nie wydaje się to takie proste, ponieważ doświadczenie człowieka ma charakter symboliczny, a to jakby a priori zakłada niemożliwość jednoznacznego przekładu znaczeń (symboli). Dobrym

przykładem braku umiejętności symbolicznego komunikowania jest zespół Aspergera. W tym umysłowym zaburzeniu człowiek rozwija się w miarę normalnie, nie ma tutaj zaburzeń mowy ani zaburzeń umiejętności logicznego myślenia. Jednakże niedostatki symbolicznej komunikacji powodują, że ludzie z tym zespołem poezję zawsze traktują dosłownie, nie są w stanie pojąć znaczeń przenośnych, ukrytych, humoru, brak im elastyczności myślenia. Dlatego w przestrzeni społecznej interakcji są „sztywni” (jak roboty?). Pośrednio może świadczyć o tym tzw. Paradoks Moraveca, wedle którego łatwiej nauczyć komputery myśleć „po dorosłemu” niż „po dziecięcemu”.

Jak mówi na przykład psycholog A. Gopnik badająca dzieci, maszyny ciągle nie są tak inteligentne jak dwuletnie dzieci. I chociaż paradoksalnie dzieci nie są w stanie zagrać w szachy lub kierować samochodem, to potrafią robić wiele rzeczy, których nie może komputer: konstruuje teorie, stawiają hipotezy, pojmują/odkrywają jak działają rzeczy, odwzorowują/naśladują, a przede wszystkim są kreatywne/twórcze. Przypomina się definicja sztuki jako naśladowania które sprawia radość. Moravec stwierdza ostatecznie, że komputery są świetne w procesach rozumowania, jednak często nieświadoma, sensomotoryczna wiedza, która ewoluowała w ludzkim mózgu przez miliardy lat, jest prawie niemożliwa do naśladowania (Gratton 2016). Nie wydaje się jednak, że celem procesu ewolucyjnego była symboliczna kreatywność związana nie z procesem redundancji, lecz odwrotnie. Wyjaśnienie Moraveca jest zwykłą zasłoną dymną. Musielibyśmy zatem zrezygnować z całej kultury antycznej, ponieważ takie maszyny inteligentne nigdy nie mogłyby zostać antycznymi Grekami, bo ci mieli świadomość symboliczną/mityczną (resp. dziecięcą).

Jak mówi na przykład Vadim Rotenberg, gdyby doprowadzić tę ideę do logicznego końca, to wygląda ona dziwnie. Przecież wiadomo, że najtrudniej poddaje się algorytmizacji i programowaniu proces twórczy. I właśnie on pojawił się najpóźniej jako funkcja (umysłu). Twórczość odnosi się filogenetycznie do najpóźniejszych funkcji psychiki, właściwym tylko człowiekowi i związana jest z czołową partią prawej półkuli mózgu, która dojrzewa jako ostatnia. Według tego wskaźnika twórczość jest porównywalna z myśleniem logiczno-abstrakcyjnym, które jest związane z czołową partią lewej półkuli mózgu, które także sformułowane zostało późno, lecz wcześniej niż twórczość (Rotenberg 2016).

Twórczość jest nieodłączna od myślenia symbolicznego, które ma kluczowe znaczenie w formowaniu się tożsamości człowieka. Odpowiadając na pytanie o naturę myślenia, właśnie w kontekście tożsamości podmiotu S. Žižek mówi na przykład, że myślenie to sposób sekwencjonowania symboli (bliskie interakcjonizmowi symbolicznemu). Nie jest to zatem procedura

„czysto logiczna”. Symboliczność immanentnie przypisana jest do pewnego przeżywającego, percypującego rzeczywistość centrum. Nawet można powiedzieć więcej, podkreślając ową symboliczność – fundamentem takiego percypowania świata jest estetyczna wrażliwość jako punkt wyjściowy ludzkiej podmiotowości (Žižek 2009, s. 42).

Z tej perspektywy myślenie nie może istnieć poza człowiekiem, nie może być czymś pozaindywidualnym, pozajednostkowym. Jeśli staje się „żywym” uniwersalnym myśleniem, to w istocie jest to powrót do początków poznania i filozofii. Rzeczywistość znowu staje się jedną całością z myśleniem. „Logika Sieci” tak ujmowana prezentuje świat taki sam, o jakim mówił Parmenides, a potem cała idealistyczna filozofia. To antypody hierarchii ziemskiego przyciągania z jego centryzmem i wertykalnością, jądrem i peryferiami” (Kutyriew 2010, s. 41).

Dekonstrukcja centrum to główny moment w procesie roztopienia, anihilacji Podmiotu. I tak, jak u Platona oraz u Hegla zawsze można znaleźć w zanadrzu jakiegoś „obiektywnego” niematerialnego ducha, to w „świecie sieci” nie pozostaje nic poza czystą subiektywnością. Taka jest właśnie Samanta z filmu *Ona*. W miejscu Podmiotu pozostaje syngularność Kurtzweil’a, ciało bez organów M. Deleuze. Deleuze zaproponował np. koncepcję ciała bez organów (CBO). Tylko że w tym ujęciu CBO jest punktem dojścia, a nie wyjścia. Z organów wyzwala się Podmiot, który jednak wcześniej uformował się właśnie dzięki fizycznej integralności/organów (Ilnicki 2014).

Natomiast F. Ferrando przypisuje koncepcję Dezele do metahumanizmu, w którym ciało zostaje rozszerzone do kinetycznych relacji w wirtualnych sieciach (Ferrando 2013, s. 32).

Takie ujęcie powoduje, że przestają mieć rację bytu dwa fundamentalne atrybuty tożsamości – wolność i własna osobowość (poczucie osoby, tożsamości). Taki bezcielesny podmiot (czysta subiektywność) posiada absolutną wolność, jednakże jest to wolność bezprzedmiotowa. Na przykład w filmie *Joe Black* taką wolność symbolizuje właśnie główny bohater – Joe Black (śmierć).

Jeśli cielesność uznać za jeden z ważniejszych warunków tożsamości, to wirtualny „postczłowiek” z pewnością go nie spełnia. Z perspektywy tak rozumianej tożsamości podmiotowej świat musi być terytorium. Systemem, w którym zawsze znajduje się organizujący czynnik – sam Człowiek albo Bóg jako cele autoteliczne (same w sobie).

Posthumanizm a możliwość miłości

Potwierdzenie posthumanistycznej idei postczłowieka właśnie na gruncie relacji miłosnej mogłaby być ukoronowaniem realności (niestety, jedynie w ludzkim rozumieniu) tej istoty. Wirtualny postczłowiek z filmu *Ona* (Samantha) posiada większość ludzkich zdolności umysłowych, umie się uczyć, dostosować się do odbiorcy oraz kształtować na bazie zdobywanego doświadczenia własną „osobowość”. Wszystko to odbywa się na bazie specyficznej „cyfrowej autoidentyfikacji” (singularity Kurtzweil’a), co posthumaniści i transhumaniści mogliby uznać za atrybut tożsamości. Kluczowe w tym momencie byłoby wykazanie, że istotą tą kierują tak wyrafinowane ludzkie afekty jak pożądanie miłosne. W filmie *Ona*, Samantha zakochuje się w Theodorze i pragnie, aby ta miłość w każdym aspekcie była miłością ludzką. Jednak w tym momencie natrafiamy na nierozwiązany problem ponownie dotyczący cielesności – bo czyż możliwe jest pożądanie bez posiadania ciała, bez fizjologicznego fundamentu, bez zakotwiczenia w rzeczywistości?

Z podobnym problemem zetknął się twórca filmu *Ex-Machina*. Digitalna persona jest na tyle zawansowana, że Test Turinga jest tutaj przeprowadzony na głębszym poziomie komunikacji miłosnej, w celu udowodnienia, że taka persona jest w stanie wywołać w człowieku uczucie miłości. Test Turinga w tym wydaniu nie polega na testowaniu umiejętności prowadzenia przez androida rozmowy z człowiekiem w ramach komunikacji interpersonalnej. Bo jak mówi twórca filmowej AI Person, także ta umiejętność jest programem (komunikacja interpersonalna i emocje), ponieważ także to nic innego jak program (no właśnie: czy jest – posthumanizm jakby zaprzecza). Zatem także poprzez kulturę można omamić człowieka, jeśli dobrze sformułujemy jej algorytm. Bo zgodnie z koncepcją komunikacji symbolicznej (Mead) wszystko, co wpisuje się w jej ramy (np. w sztuce) ludzie gotowi są uznać za coś, co automatycznie jest częścią tej komunikacji i nadają temu przymioty ludzkie. Zatem taki zaawansowany test może wygrać maszyna, co w filmie zostało doskonale przedstawione. Digitalna persona, niczym Mata Hari, była w stanie wywołać w ludzkim bohaterze uczucie miłosne, co pośrednio potwierdzało, że jej byt jest takiej samej natury, co ludzki.

Czy miłosne spełnienie dwojga ludzi możliwe jest bez fizycznego, biologicznego aktu? Wydaje się, że miłość, zarówno w sensie genetycznym, jak i funkcjonalnym, nie może być oddzielona od biologicznego, fizycznego aspektu. Znamienna wydaje się być w tym kontekście scena z filmu U. Seidla *Raj: Wiara*. Religijna afektacja głównej bohaterki Anny Marii sublimuje się w erotyczne pragnienie, które realizuje ona poprzez zmysłowe zespolenie się z krucyfiksem.

Nawet więcej – miłość w ludzkim wydaniu jest integralnie powiązana nie tylko z pożądaniem, lecz również z cielesnym połączeniem, chęcią posiadania i zawłaszczenia często prowadzącego do destrukcji. Dlatego miłość nigdy nie jest czymś łatwym. Można nawet powiedzieć, że potencjał miłości zawsze jest większy niż urzeczywistnione uczucia. Zawsze jest więcej potencjału miłości niż realnego kochania.

I znowu przywołany wcześniej Kutyriew analizując problem tożsamości w kontekście rzeczywistości Sieci, odwołuje się do kategorii centrum – jako przesłanki tożsamości. Centrum to atrybut wyjściowy Podmiotu. W filmie *Ona* pokazano tę kwestię w relacji do integralności seksualno-fizycznej i związanej z tym miłości. Z tego zestawienia wynikała niemożliwość „autentycznej” miłości, tzn. jednoczesnego kochania przez Jeden Podmiot (Samantha) wielu osób naraz. Albowiem ludzka miłość zakłada wyłączość fizyczną i duchową.

Autorzy filmu *Ona* rozwiązują tę sprzeczność poprzez analogię do seksu przez telefon. Jest to jedna z pierwszych kluczowych scen filmu. Scena ta jest wykładnią relacji między digitalną personą a człowiekiem. Związek miłosny przedstawiony w filmie jest jakby figurą a rebours, ponieważ rzeczywisty seks przez telefon zawsze ma odniesienie do cielesności oraz ostatecznie na niej bazuje. Zawsze ukrytą przesłanką jest tutaj cielesność i fizyczność drugiej strony relacji. Natomiast w filmie jedna ze stron relacji nie może spełnić tego warunku. W ten sposób ponownie daje o sobie znać kwestia symbolicznego centrum tożsamości. Symboliczność wiąże zaangażowaną afektywność (uczucie miłości) z poziomem cielesności (fizjologiczności). Brak tego symbolicznego mechanizmu u digitalnej osoby pośrednio wyklucza możliwość posiadania tożsamości podobnej do ludzkiej, a zatem także miłości cielesnej. A w takim razie miłość w posthumanistycznym świecie w ogóle nie jest możliwa. W tym kontekście pojawia się pytanie o możliwość zakochania się esesmana w więźniarce Oświęcimia, która w jego oczach była wyzwuta z tożsamości.

Za inny ważny moment fenomenu miłości może zostać uznane wspólne i wzajemne modyfikowanie siebie. Wydaje się, że nie jest to możliwe w przypadku najbardziej wyrafinowanego programu komputerowego, symulującego ludzką osobowość. Programu kupowanego po to, aby dostosował się do człowieka. Miłość to także wyłączość i wynikająca z niej zazdrość. Wyłączość jest drugą stroną unikalności, co wynika z posiadania tożsamości. Unikalność zakłada istnienie tylko jednego kodu wejścia do owej niepowtarzalności (przypomina się tutaj słynne określenie miłości jako dopasowania dwóch połówek jabłka). W tym kontekście można powiedzieć, że Bóg nie jest unikalny, natomiast człowiek tak. Samotność wynika z niemożno-

ści stworzenia relacji zwrotnej, potwierdzającej kody unikalności obu stron. Zatem Samantha (z filmu *Ona*), tak jak Bóg, z założenia jest wykluczona z relacji miłości, czyli jest skazana na samotność.

Kontrargumentem może być tutaj dość popularne (może bardziej medialnie) zjawisko poliamorii. Poliamoria – rzeczywiste, obopólne angażowanie się partnerów w wielu związkach intymnych; wyrasta z przekonania o możliwości autentycznego zaangażowania się w wielu związkach naraz. To zjawisko wydaje się w tym kontekście interesujące, ponieważ polega na rozszerzeniu tego, co z założenia jest ograniczone, czyli miłości. Otóż okazuje się, że nie jest możliwa poliamoria absolutna, gdyż uniemożliwiają to czas i przestrzeń determinujące ludzkie ciało, a pośrednio umysł. Zwykle w poliamorii wszystkie strony jakby partycypują jednocześnie (duchowo bądź cieleśnie) w związku, zatem wydaje się, że zasada wyłączności miłości nie zostaje naruszona. Dopóki unikalność określonego Ja pozostaje zachowana, to można warunkowo pogodzić się z tym kolejnym meandrem ludzkiej miłości, bo jak dowodzą fakty i tak jest ograniczona.

W tym kontekście uzasadniona jest, wbrew posthumanizmowi i transhumanizmowi, konstatacja, że autentyczna miłosna relacja Theodore i sztucznej osoby Samanthy nie jest możliwa. Jak twierdzi Žižek, podmiotowość i różnica seksualna są integralnie powiązane, a znaczy to ni mniej ni więcej, że bez cielesności nie ma podmiotowości, ponieważ stanowi ona fundament seksualności. W wirtualnym świecie, a w konsekwencji także w świecie normalnym, seksualność zaniknie, ponieważ rozmnażanie odbywać się będzie przez klonowanie. Zatem „gra seksualności” nie będzie do niczego potrzebna.

„Nawet obrońcy cyberprzestrzeni – jak pisze Žižek – ostrzegają nas przed całkowitym porzuceniem ciała, twierdząc, że powinniśmy zachować zakotwiczenie w »Realu« powracając regularnie z zanurzenia w cyberprzestrzeni do intensywnego doświadczenia naszych ciał, czyli zamieniając seks na jogging” (Žižek 2009, s. 44). Dlatego w filmie *Ona* główna bohaterka, nie posiadając zakotwiczenia w realu, w ostateczności rozplywa się w wielu „miejscach”, niepodobnych do znanej człowiekowi czasoprzestrzeni.

Wedle Žižka, realne ciało człowieka stanowi ostateczny horyzont ludzkiego istnienia. Atrakcyjność cyberprzestrzeni wynika z tego, że stwarza ona iluzoryczną możliwość totalnej, nieograniczonej epifanii. Atrakcyjność cyberprzestrzeni bierze się z iluzorycznego projektowania ciała wykraczającego poza horyzont wyobraźni. Jest to ciało inne, eteryczne, wirtualne, nieważkie, które zawsze będzie konfrontowane z ciałem znanym człowiekowi z jego własnej ontogenezy. Dzięki temu ciału człowiek może zapomnieć o nieprzyjemnym procesie formowania się własnej tożsamości, opartej na

przypadkowo przydzielonym mu ciele. To jakby druga strona procesu formowania się osobowości, procesu w którym musi ona dostosować się do ciała, walczyć z oporem jego materii, agonistycznie doświadczać własnego ciała oraz otaczającego je świata. Natomiast w cyberprzestrzeni człowiek uwalnia się od tych cierpień i ograniczeń, poprzez możliwość operowania „doskonałą cielesnością”. Paradoksalnie jednak owa cielesność zawsze w ostateczności okazuje się projekcją kultury, daną w formie określonych wzorców, kanonów i ideałów.

Zatem świadoma samej siebie tożsamość nie jest możliwa bez cielesności. Ciało człowieka to zakotwiczenie, które zapobiega rozplynięciu się w milionie relacji. Na przykład badacze Facebooka podali, że w jednej sekundzie odbywa się kilkadziesiąt tysięcy lajkowań różnych postów lub linków. Wirtualna egzystencja, taka jak filmowa Samantha, jest w stanie to zrobić – rozplynąć się w Sieci. Właśnie ta specyficzna „wszechmoc” jest jednocześnie najslabszym punktem tej sztucznej osoby, ponieważ w rzeczywistości zakłada niemożność utrzymania tożsamości Samanthi. Nie można kochać tysiąca ludzi naraz i być przez tysiące kochanym (w sensie relacji miłosno-zmysłowej, erotycznej). To uczucie zakłada wyłączość, którą gwarantuje ludzka cielesność.

Literatura

- BADMINGTON N. (2003), Theorizing posthumanism, *Cultural Critique*, No. 53, Posthumanism (Winter).
- FANON F. (1985), *Wyklęty lud ziemi*, Warszawa.
- FERRANDO F. (2013), Posthumanism, Taranshumanism, Antyhumanism, Methahumanism, and New Materializm. Differences and Relations, [w:] „Existenz. An Interanacional Jouranal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts”, Volume 8, nr 2, Fall.
- GRATTON L. (2015), What will artificial intelligence mean for the world of work?, <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/feb/17/artificial-intelligence-future-of-work> [data dostępu: 06.07.2016].
- ILNICKI R. (2011), *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań.
- ILNICKI R. (2014), *Wstręt do ciała. Transhumanistyczne scenariusze postgatunkowego bycia*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article611> [data dostępu: 21.11.2014].

- JOTTERAND F. (2010) At the Roots of Transhumanism: From the Enlightenment to a Post-Human Future, [w:] „Journal of Medicine and Philosophy”, 35/2010.
- KUTYRIEW A.W. (2010), *Filozofia transgumanizma*, Niżnyj Nowgorod.
- MAJCZYNA M. (2000), *Podmiotowość a tożsamość*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków.
- MCLUHAN M. (2001), *Wybór tekstów*, przekł. E. Różalska, J. M. Stokłosa, Poznań.
- MEAD G. H. (1975), *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. L. Wolińska, Warszawa.
- SAKIRKO E. A. (2016), *Ideja postgumanizma i transgumanizma*, data odczytu 18.05.2016, <http://sias.ru/publications/magazines/kultura/vypusk-1/teoriya-hudozhestvennoy-kultury/404.html> [data dostępu: 18.05.2016].
- VALERA F., THOMPSON E., ROSCH E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge Ma. *Posthumanism (Readers in Cultural Criticism)* (2000), red. N. Badminton, 2000. Rotenberg Vadim o paradoksie Moraveca [w:] <http://www.psychologies.ru/observers/rotenberg-vadim/polushariya-mozga-tvorchestvo-i-paradoks-moraveka/>, [data dostępu: 06.07.2016].
- TRANSHUMANISTYCZNE FAQ, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/transhumanistycz_nefaq/ [data dostępu: 12.11.2014].
- WALEWSKA E. (2011), *Trans-, post-/-humanizm, -człowiek*, [w:] *Transformacje* 2011 nr 3/4.
- WELSCH W. (2014), *Keynote presentation at the International Conference „Mapping Trans- and Posthumanism as Fields of Discourses”*, Seoul, Ewha Womans University, May 28.
- ŻIŻEK. S. (2009), *Żadnego seksu! To jest posthumanizm*, [w:] „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 1.

Roman Sapeńko

**THE REASONABLE POSTHUMANISM AND THE ROMANTIC
TRANSHUMANISM – SOME CASES OF THE CINEMA**

Keywords: posthumanism, transhumanism, human nature, identity, electronic personae, singularity, Turing test, symbolic thinking, creativity.

The article tries to present the similarities and the differences between posthumanism and transhumanism, it tries also to check whether there is more that joins or that separates them. The analysis is illustrated with the examples of two films where the reader may observe the crucial problems for this dilemma. The first film is entitled "Ona" (2013, directed by Spike Jonze), the second "Ex Machina" (2015, directed by Alex Garland). As a conclusion the author states that both trends concern the same questions, however, they have different axiological attitude: transhumanism represents the classical Enlightenment optimism, it is romantic and progressive, while the posthumanism presents the reasonable, careful, practical and realistic standpoint.