



**DAWID MISZTAL**  
UNIwersytet Łódzki

## **TRANSHUMANIZM POLITYCZNY – PRZYSZŁOŚĆ BEZ KRYZYSU?**

*– Kryzys polega dokładnie na tym, że  
stare umiera, a nowe nie może się  
narodzić –*

Antonio Gramsci

### **1. Wprowadzenie**

Ostatnie kilka lat było dla transhumanizmu czasem szczególnym. Definiowany dotychczas jako „filozofia życia, ruch intelektualny i kulturowy oraz obszar badań” (More, 2013, s. 21.) transhumanizm doczekał się reprezentacji politycznej. Właściwie zyskał ją już około 2014 roku, kiedy to w przeświadczeniu, że inicjatywy promujące idee transhumanizmu potrzebują jednorodnej, politycznej platformy, powołano w USA do życia Partię Transhumanistyczną (*Transhumanist Party*) (Twyman). Dwa lata później działania tego nowego ugrupowania przestały ograniczać się do budowy organizacyjnych struktur oraz pozyskiwania i mobilizowania zwolenników. Transhumaniści podjęli próbę zaistnienia w politycznym mainstreamie, wystawiając w wyborach prezydenckich swojego kandydata, Zoltana Istvana. W kampanii prezydenckiej ostatecznie zwyciężył w Donald Trump, a Istvan, jak można się było spodziewać, podzielił los kilku innych egzotycznych kandydatów, których medialna rozpoznawalność, poparcie społeczne, a przede wszystkim zaplecze polityczne i finansowe już w punkcie wyjścia zredukowały do roli politycznego planktonu. Nie oznacza to jednak, że jego start w wyborach należy postrzegać jedynie w kategoriach niepoważnego happeningu. Co prawda, w ramach swojej kampanii Istvan podróżował stylizowanym na wielką trumnę tzw. autobusem

nieśmiertelności (*Immortality Bus*), promując swoją kandydaturę za pomocą hasła wyborczego „głosuj na mnie i żyj wiecznie” (*Vote for Me and Live Forever*), jednak mimo tych osobliwych narzędzi marketingu politycznego, nie można go chyba posądzać o całkowity brak politycznego realizmu. W jednym z wywiadów Istvan przyznaje, że prawdziwym zamysłem jego kandydatury nie było wyniesienie go na urząd prezydenta, bo ten cel w obecnych realiach był po prostu nieosiągalny – chodziło raczej o promowanie transhumanizmu oraz upowszechnianie wiedzy o jego ideach (Neff) i politycznych postulatach, z których naczelnym – jak podkreśla w kolejnym wywiadzie – jest „wysunięcie nauki, zdrowia i technologii na czoło amerykańskiej polityki” (Iordache). W tym celu, podczas swojej kampanii Istvan m.in. dostarczył na Kapitol Transhumanistyczną Kartę Praw (*Transhumanist Bill of Rights*)<sup>1</sup>.

W Europie tego rodzaju działania póki co wydają się zakrojone na mniejszą skalę. Wrażenie, że polityczna agenda transhumanizmu realizowana jest – jeśli nie wyłącznie, to przede wszystkim – po drugiej stronie Atlantyku, może być jednak mylące. W tym samym roku, w którym założono Transhumanist Party w USA, jej odpowiedniczki powstały także w paru innych krajach (m.in. w Wielkiej Brytanii), zaś w kilku kolejnych (m.in. w Austrii i Niemczech) podjęto inicjatywy na rzecz ich stworzenia, wpisując się zarazem w projekt swego rodzaju „transhumanistycznej międzynarodówki” – Globalnej Partii Transhumanistycznej (*Transhumanist Party Global*) (Benedikter, Siepmann, McIntosh)<sup>2</sup>. Rosnąca aktywność tych organizacji oraz fakt, że stawiają one sobie za cel zmianę politycznej, społecznej i ekonomicznej rzeczywistości, skłaniają do bliższego przyjrzenia się propozycjom transhumanistów. W tym celu w niniejszym artykule naszkicowana zostanie najpierw ogólna polityczna charakterystyka transhumanizmu. Następnie wyróżnione i przybliżone zostaną dwie orientacje, które dominują w politycznym krajobrazie tego ruchu. Pozwoli to na ukazanie w kolejnym kroku funkcjonowania pojęcia kryzysu w retoryce i

---

<sup>1</sup> Pełną treść Transhumanistycznej Karty Praw znaleźć można na stronie: <http://www.transhumanistparty.org/TranshumanistBillOfRights.html>

<sup>2</sup> Informacje o projekcie Globalnej Partii Transhumanistycznej znaleźć można na stronie: <https://sites.google.com/site/transhumanistpartyglobal/>. Można się z nich m.in. dowiedzieć, że także polscy transhumaniści mają swoją partię.

postulatach politycznych transhumanizmu, oraz umożliwi odpowiedź na pytanie o atrakcyjność proponowanych rozwiązań.

## 2. Krajobraz polityczny transhumanizmu

Zdaniem przynajmniej niektórych ze swoich przedstawicieli, w perspektywie historycznej transhumanizm był przez większy czas swojego istnienia ruchem faktycznie apolitycznym (Twyman). Zwłaszcza w początkowym okresie, niewielu transhumanistów podejmowało pogłębioną refleksję na temat problemów złożonej rzeczywistości społecznej, zarówno w jej współczesnym kształcie, jak i w postaci, którą miałyby ona zyskać po urzeczywistnieniu technoutopijnych wizji (Hughes, 2014, s. 137). Nie oznacza to jednak oczywiście, że w obrębie transhumanizmu nie występowały jakiegokolwiek polityczne zainteresowania czy poglądy. Zaznaczają się one chociażby w rozwijanych już w połowie lat 60. XX wieku futurystycznych spekulacjach Ferejduna Esfandijarięgo, występującego pod zmienionym nazwiskiem FM-2030 i uznawanego za jednego z pierwszych antycypatorów najbardziej współczesnych wersji transhumanizmu. Co prawda, nękające ludzkość problemy, domagające się najrychlejszego rozwiązania, nie są według niego ze swej istoty społeczne, ekonomiczne ani polityczne (Ranisch & Sorgner, s. 10). Mimo to, proponuje on jednak rodzaj politycznej utopii, w której daleko posunięte reformy społeczne, połączone z automatyzacją oraz możliwością korzystania przez jednostki z transhumanistycznych modyfikacji, mają doprowadzić do wykształcenia się zupełnie nowych stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych właśnie. Miałyby one wykraczać zarówno poza paradygmat kapitalistyczny, jak i socjalistyczny, zaś demokrację przedstawicielską i rządy autorytarne zastąpiłyby elektroniczną demokracją bezpośrednią (Hughes, 2012, s. 762.).

Te rewolucyjne propozycje nie stanowią wyjątku. Tak naprawdę wątki polityczne są w transhumanizmie stale obecne, występując także w jego wcześniejszych, historycznych antycypacjach. Jeśli nawet w danym wypadku polityczny kontekst nie jest przywoływany *expressis verbis*, to odsyłają do niego z pewnością konsekwencje wizji rozwijanych przez transhumanistycznych autorów.

Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, wynika to z przyjętej definicji transhumanizmu. W świetle ogólnych

charakterystyk tego ruchu, jawi się on zazwyczaj jako kontynuacja ideałów humanizmu i oświecenia, czy też twórcze rozwinięcie ich programów (Bostrom, 2005, s. 202.). Transhumanizm ma być „oświeceniem na sterydach”, łącząc odwieczne pragnienie człowieka do przekraczania własnych ograniczeń z takimi oświeceniowymi ideałami, jak przekonanie o wartości naukowego poznania, racjonalizm oraz wolność jednostki (Hughes, 2014, s. 133). Obraz ten uzupełniają te nurty transhumanizmu, które nie stronią od treści religijnych, akcentując podobieństwo, zbieżność czy wręcz ciągłość między transhumanistycznymi celami a religijnymi wizjami zbawienia (Hughes, 2007, *passim*). Wszystkie te narracje zawierają jeden z kluczowych dla transhumanizmu wątków, mianowicie ideę tak lub inaczej pojętej, głębokiej transformacji istoty ludzkiej. Zapowiedzi i postulaty ulepszenia człowieka łączą się w nich jednak także z obietnicami równie radykalnych przekształceń społecznych. Nawiązując do tych tradycji (tj. oświecenia i humanizmu z jednej, oraz religijnych wizji zbawienia z drugiej strony), transhumanizm przejmuje i rozwija oba te wątki: modyfikację jednostek i transformację społeczną. W konsekwencji jego zwolennicy włączają do zestawu głoszonych przez siebie poglądów także te polityczne.

Po drugie, mniej lub bardziej jawna obecność rozmaitych politycznych stanowisk w transhumanistycznym dyskursie wyrasta ze świadomości jego uczestników, że ich ustalenia, nadzieje i postulaty dotyczące przyszłości mają polityczne konsekwencje, oraz że ich ewentualna realizacja jest w wysokim stopniu zależna od aktualnych realiów politycznych, jako że może być spowalniana, a nawet całkowicie zahamowana przez opcje ideologiczne, które obecnie dominują na scenie politycznej (Twyman).

Ta przypisywana całemu ruchowi świadomość nie powinna jednak przysłaniać jego ogromnego zróżnicowania. Mylące są proponowane przez niektórych autorów charakterystyki (Zob. np. Lilley, s. 22.), w świetle których polityczna orientacja całościowo ujmowanego transhumanizmu okazuje się jednorodna i zaskakująco umiarkowana. Z pewnością nie wszystkich transhumanistów da się określić jako pozytywnie nastawionych do współczesnego systemu społecznego, czy np. jako zwolenników jakiejś wizji państwa opiekuńczego (Por. np. Wood). Polityczny portret transhumanizmu, w którym nie mieszczą się nie tylko jego radykalne, ale nawet reformatorskie odmiany jest po

prostu portretem fałszywym. Skalę tego zróżnicowania uzmysłowić może ponowne nawiązanie do oświecenia jako jednego ze źródeł transhumanistycznych ideałów. Różne interpretacje i rozwinięcia oświeceniowych idei doprowadziły przecież do powstania niezwykle szerokiego wachlarza ideologii: „od anarchizmu, liberalizmu, czy socjaldemokracji, do marksizmu-leninizmu, i faszyzmu; od narracji postępu po ich ponowoczesne antytezy” (Hughes, 2012, s. 760.). Postulaty transhumanizmu mogą przy tym wchodzić w fuzję z większością z tych politycznych ideologii, jeśli nie ze wszystkimi (Hughes, 2004, s. 175.). Stąd też, choć James Hughes, jedna z wiodących postaci ruchu transhumanistycznego, stwierdza, że przeważająca większość transhumanistów to zagorzali obrońcy liberalnej demokracji, równości wobec prawa oraz swobód obywatelskich (Hughes, 2010, akapit 11.), to w innym miejscu nie waha się też dodać, że można „wierzyć w nieomylność *Biblii*, być fanatycznym nacionalistą, przeciwnikiem homoseksualizmu i aborcji, a zarazem z entuzjazmem popierać nasze prawo do wykorzystywania technologii ulepszających człowieka” (cyt. za: Hellekin).

Zwolenników tak egzotycznych światopoglądowych kolaży jest zapewne stosunkowo niewiele. Niemniej podkreślanie otwartości transhumanizmu na rozmaite polityczne opcje wskazuje na niezwykłą ideową pojemność i elastyczność ruchu. Pozwala ona pomieścić w jego ramach niezwykle szeroki wachlarz światopoglądowych propozycji, poczynając od anarcho-kapitalizmu wraz z bliskim mu i skoncentrowanymi na indywidualizmie oraz wolności jednostki extropianizmem i technoutopijnym libertarianizmem, przez bardziej umiarkowane stanowiska, jak bioliberalizm czy transhumanizm socjaldemokratyczny, wreszcie po nieco katastroficzny w swej wymowie singulitarianizm (Hughes, 2012, s. 758). Tradycyjny podział sceny politycznej na jej prawą oraz lewą stronę tylko z grubsza opisuje tę elastyczność, a jej szczególnie interesującym przejawem jest dość dwuznaczny stosunek do idei politycznych o religijnym rodowodzie. Z jednej strony transhumanizm chce być postrzegany jako obstająca przy naukowym racjonalizmie kontynuacja świeckich idei oświecenia, z drugiej uznaje swoje wielorakie zadłużenie wobec narracji religijnych, a oficjalne organizacje transhumanistyczne zawierają strategiczne sojusze

z przychylnymi im organizacjami i instytucjami religijnymi<sup>3</sup>. W konsekwencji, wspomniana pojemność i elastyczność przesądzają o tym, że w najbardziej ogólnym ujęciu polityczne oblicze transhumanizmu ujawnia mnogość stanowisk, dla których właściwie jedynym wspólnym mianownikiem jest zgoda co do głównego transhumanistycznego postulatu, czyli co do możliwości oraz potrzeby wykorzystania technologii<sup>4</sup> do modyfikacji optymalizujących kondycję istot ludzkich (Twyman).

Transhumaniści mówią zatem jednym głosem o rozwijaniu technologii służących wydłużaniu życia i poprawie jego jakości, terapiach wzmacniających ludzkie możliwości poznawcze, oraz o technologicznie wspomaganey reprodukcji. Są również jednogłośni co do konieczności zapewnienia jednostkom swobodnego dostępu do tych technologii oraz zabezpieczenia możliwości korzystania z nich na zasadzie wolnego wyboru. Ich stanowiska różnią się jednak znacznie pod względem zakresu i pożądaných kierunków tych optymalizacji, sposobów ich przeprowadzania, przewidywanych konsekwencji oraz realiów społecznych, politycznych i ekonomicznych w jakich miałyby

---

<sup>3</sup> Szerzej kwestię tę omawiam w pracy *Religijne aspekty transhumanizmu*, [w:] Sieczkowski, T., Grabarczyk P., red. (2017). *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Łódź: Wydawnictwo UŁ, ss. 135-156. Zobacz też: Hughes, J. (2007). *The Compatibility of Religious and Transhumanist Views...*, op. cit.; Cole-Turner, R. ed. (2011). *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press; Waters, B. (2006). *From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. Burlington: Ashgate Publishing Company; Ilicki, R. (2011). *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, s. 149-153.

<sup>4</sup> Pojęcie technologii rozumiane jest w transhumanistycznym dyskursie niezwykle szeroko. Obejmuje ono z jednej strony narzędzia, z którymi wiąże się nadzieję na zmianę zachowań i emocji oraz poprawę możliwości poznawczych istot ludzkich. Transhumaniści zaliczają do nich np. inżynierię genetyczną, diagnostykę prenatalną, zapłodnienie in vitro, klonowanie, terapie z wykorzystaniem komórek macierzystych, nanotechnologię, transplantologię i implantologię, czy technologie wydłużające życie i przeciwdziałające procesom starzenia się. Z drugiej strony, za rodzaj technologii uznaje się również sztuczną inteligencję, ogół działań, mających zmierzać do kolonizacji innych planet, a także projekty systemów ekonomiczno-politycznych, instytucje służące rozwojowi społecznemu i kulturowemu, wreszcie narzędzia kształtujące umiejętności i kompetencje społeczne oraz interpersonalne (Zob. Bostrom, 2003, s. 3-4).

być dokonywane (Hughes, 2014, s. 139). Dla jednych transhumanistów projekt przekroczenia biologicznych uwarunkowań człowieka oznacza jedynie stopniową eliminację najbardziej dojmujących aspektów naszej egzystencji (starzenie się, choroby, upośledzenie). Inni z kolei przewidują raczej całkowite porzucenie cielesności, redukując istotę ludzką do bezcielesnego układu informacji, który może zostać przetransferowany na inny od ludzkiego ciała nośnik materialny. Dla części zwolenników ruchu realizacja głównego transhumanistycznego postulatu możliwa jest w aktualnych warunkach demokracji liberalnej oraz gospodarki wolnorynkowej – wymaga jedynie odpowiednich działań propagujących, zapewnienia finansowania, neutralizacji przeszkód (np. kulturowo motywowanego sprzeciwu wobec modyfikowania istot ludzkich, czy też prób ingerencji państwa w reguły wolnego rynku). Inni uważają natomiast, że urzeczywistnienie idei transhumanizmu należy powiązać z mniej lub bardziej głęboką modyfikacją systemu polityczno-gospodarczego. Propozycje tych ostatnich obejmują przy tym - jak zostało to już zasygnalizowane - zarówno radykalne projekty libertariańskie (Wood; Hughes, 2004, s. 166), rozliczne odmiany anarchizmu (np. *market anarchism*) (Ingdahl, 2015), czy wreszcie programy stworzenia socjaldemokratycznej odmiany transhumanizmu (Hughes, 2004, *passim*).

Powtórzmy, że ta mnogość propozycji niedwuznacznie dowodzi, iż nie można mówić o jednolitym, ustalonym oraz wspólnym, albo powszechnym stanowisku politycznym transhumanizmu, czy też o jednej, transhumanistycznej polityce. Wypracowanie takiego stanowiska może co najwyżej – jak proponują niektórzy – stać się dla zwolenników tego ruchu zadaniem na najbliższe lata (Wood).

Taki stan rzeczy naraża niestety wszelkie próby bliższego przyjrzenia się politycznemu wymiarowi transhumanizmu na ryzyko bezcelowego mnożenia światopoglądowych etykietek. Aby go uniknąć, konieczne jest przyjęcie w dalszych analizach jakiejś porządkującej optyki. Nawiążę w tym celu do ustaleń Hughes'a, ujmując zarysowane powyżej rozbieżności na ekonomicznej i kulturowej płaszczyźnie politycznego dyskursu, i sprowadzając je tym samym do różnorodnych kombinacji gospodarczego i kulturowego konserwatyzmu z jednej strony, oraz progresywizmu z drugiej (2004). Zabieg ten pozwala uporządkować polityczny krajobraz transhumanizmu, redukując właściwą mu różnorodność stanowisk do dwóch dominujących

orientacji: transhumanizmu (socjal)demokratycznego (technoprogresywizmu) i transhumanizmu libertariańskiego (technolibertarianizmu)<sup>5</sup>. Zacznę od przybliżenia tego drugiego.

## 2.1 Technolibertarianizm

Jak sama nazwa wskazuje, technolibertarianizm łączy technologiczny optymizm z ekonomicznymi i politycznymi postulatami libertarianizmu. Tak jak ten ostatni, znajduje więc swoje teoretyczne podstawy m.in. w wywodzonej od Johna Locke'a tradycji rozumienia wolności jako nieograniczonego „rozporządzania swoim majątkiem i sobą”, prawa do owoców własnej pracy oraz dobrowolnego zawierania umów, „bez zależności od woli innego człowieka” (Locke, II, s. 165). Zdaniem zwolenników technolibertarianizmu, zatrzymanie transhumanistycznej rewolucji byłoby zamachem na tak właśnie interpretowaną wolność. Innymi słowy, są oni przekonani, że w celu jej zabezpieczenia oraz zagwarantowania korzystania z niej w możliwie największym stopniu, można i należy rozwijać, a następnie wykorzystywać nowe technologie. O ile tylko nie przynosi to szkody innym, każda jednostka winna mieć prawo do swobodnego wykorzystywania nowych odkryć nauki oraz technologicznych zdobyczy w celu realizacji swojej osobistej wizji dobrego życia. Jest to jednak, ich zdaniem, możliwe i pożądane wyłącznie w warunkach nieskrępowanej regulacjami gospodarki wolnorynkowej. Tylko gra wolnego rynku, w której jednostki uczestniczą dobrowolnie realizując swoje osobiste interesy, może bowiem zagwarantować zarówno najbardziej dynamiczne tempo technologicznego postępu, najbardziej pożądany jego kierunek, jak i najbardziej sprawiedliwy dostęp do jego owoców. Stąd też, nawiązując do takich teoretyków, jak Nozick, von Hayek czy Friedman, technolibertarianie forsują radykalną, anarcho-kapitalistyczną wizję stosunków społecznych (Hughes, 2014, s. 140). Znaczenie wszelkich form kolektywnej współpracy jest w tych propozycjach konsekwentnie pomniejszane. Dotyczy to zwłaszcza pozytywnych aspektów funkcjonowania państwa, któremu odmawia się prerogatyw pozwalających ingerować w decyzje obywateli. W

---

<sup>5</sup> Obok technoprogresywizmu i technolibertarianizmu, w swojej rekonstrukcji politycznego kontekstu transhumanizmu, Hughes wyróżnia jeszcze lewicowy i prawicowy luddyzm (2004). Ponieważ jednak oba te konserwatywne stanowiska w istocie stanowią opozycję wobec transhumanizmu, a nie jego część, pomijam je tutaj.



szczególności państwo nie ma prawa ograniczać wolnego wyboru jednostek w kwestii korzystania z technologicznych narzędzi automodyfikacji, takich jak terapie zapobiegające starzeniu się, stosowanie środków farmakologicznych oraz innych technologii celem poprawy możliwości aparatu zmysłowego i zdolności intelektualnych (tzw. wzmocnienie poznawcze), farmakologiczne modyfikowanie nastroju i usposobienia, wreszcie zmiany w wyglądzie i budowie (np. za pomocą różnego rodzaju implantów, nanobotów itp. – tzw. wolność morfologiczna). W argumentacji zwolenników technolibertarianizmu, rządzone przez polityków państwo okazuje się bowiem instytucją nieefektywną i niekompetentną. Jego urzędnicy nie znają nowych technologii i nie rozumieją ich potencjału, narzucając w konsekwencji archaiczne regulacje, które mają zaradzić starym, nieaktualnym problemom, zamiast otwierać nowe możliwości (Wood). Najbardziej radykalni technolibertarianie posuwają się do podważania sensowności istnienia instytucji państwa w jej obecnie znanych formach<sup>6</sup>. Lapidarnie rzecz ujmując, można więc powiedzieć, że technolibertarianizm to „technologia plus innowacyjność plus wolny rynek, minus nadmierne regulacje minus interwencje administracji rządowej” – kompetencje tej ostatniej powinny zatem zostać w możliwie dużym stopniu ograniczone lub sprywatyzowane (Wood).

---

<sup>6</sup> Za szczególnie klarowny przykład posłużyć tu może jeden ze współzałożycieli platformy PayPal – Peter Thiel, miliarder zaangażowany w szereg transhumanistycznych przedsięwzięć (Hughes, 2012, s. 765; 2014, s. 140). Obok kilku innych, wspiera on finansowo Singularity Institute oraz Seasteading Institute. Ten drugi zajmuje się m.in. badaniem możliwości stworzenia nowych, anarcho-kapitalistycznych, transhumanistycznych kolonii w postaci sztucznych wysp, które ulokowane na wodach międzynarodowych miałyby nie podlegać prawodawstwu jakiegokolwiek z istniejących państw. Zwolennicy tego projektu, a wraz z nimi Thiel, nie ukrywają, że jednym z głównych motywów, jakie za nim stoją, jest daleko posunięty sceptycyzm wobec nadzoru państwa i chęć wyzwolenia się od niego (Hughes, 2014, s. 140).

Co ciekawe, Zoltan Istvan – wspomniany na wstępie transhumanistyczny kandydat na prezydenta USA – czyni powstanie takiej transhumanistycznej kolonii, Transhumanii, jednym z wątków swojej powieści science-fiction pt. *The Transhumanist Wager* (2013), która ma propagować idee transhumanizmu. Warto odnotować, że choć powieść ma zdecydowanie technolibertariański wydźwięk, to w swojej kampanii Istvan deklarował poparcie dla takich idei, jak powszechny dochód podstawowy, darmowa edukacja i opieka zdrowotna (zob. Iordache), a więc dla postulatów kojarzonych raczej z bardziej lewicowymi i propaństwowymi stanowiskami.

Tak scharakteryzowany technolibertarianizm opiera się przynajmniej na trzech istotnych przesłankach. Po pierwsze, jego zwolennicy akceptują neoliberalną ideę, w myśl której racjonalność ekonomiczna pozwala w największym stopniu urzeczywistnić ludzką wolność, a działania zgodne z ekonomiczną logiką są najlepszym narzędziem samorealizacji jednostki. Zgoda ta nie może zresztą dziwić, jako że podstawowe założenia neoliberalizmu są oczywiście stałym komponentem analizowanego stanowiska. To między innymi na tej przesłance opiera się rola, jaką technolibertarianizm wyznacza regułom wolnego rynku. Po drugie, technolibertarianie podzielają wraz z innymi transhumanistami przekonanie, że postęp technologiczny w ogóle, a w szczególności wykorzystanie technologii do optymalizujących modyfikacji istot ludzkich, są generalnie pożądanymi celami. Po trzecie wreszcie, technolibertarianizm zakłada determinizm technologiczny, autonomizując technologię i nadając niejako jej postępowi charakter konieczności dziejowej. Zauważmy, że dwie ostatnie przesłanki pozwalają zdefiniować kierunek i określić logikę przemian ludzkiej rzeczywistości. Zaś trzecia wraz z pierwszą pozwalają uzasadnić zdecydowanie krytyczne nastawienie do instytucji państwa, która polegając na niedoskonałych ludzkich umysłach i grzeżąc w swych biurokratyzowanych rytuałach, jest po prostu zbyt wolna i niewydolna, by adekwatnie reagować tak na potrzeby swych obywateli, jak i na tempo pojawiania się i wdrażania technologicznych innowacji.

Powyższa charakterystyka pozwala zrozumieć, jakie mogą być źródła atrakcyjności technolibertarianizmu. Otóż w pewnym sensie łączy on ideały tradycyjnie kojarzone z lewicą (społeczny/kulturowy/obyczajowy liberalizm) z konserwatywnymi postulatami gospodarczymi (liberalizm ekonomiczny), obiecując – odpowiednio – nowy porządek społeczny (większą emancypację jednostek) przy jednoczesnym podtrzymaniu logiki wolnorynkowego kapitalizmu. Ta osobliwa mieszanka idei okazała się na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego stulecia wybitnie przekonująca dla zdominowanej przez białych mężczyzn nowopowstałej klasy zamożnych, dobrze wykształconych i wysoko wykwalifikowanych pracowników, zatrudnionych w innowacyjnych przedsiębiorstwach kalifornijskiej Doliny Krzemowej. Znaleźli się oni wówczas w sytuacji szczególnej: z jednej strony uchodzili za przedstawicieli technologicznej awangardy, przynależąc tym samym do elity osób czynnych zawodowo, z drugiej

jednak nadal narażeni byli na niepewność związaną z pracą w wolnorynkowej rzeczywistości (Barbrook, Cameron; Hughes, 2012, s. 758). Ciesząc się wysokimi wynagrodzeniami, społeczną estymą, jak też dużą swobodą w zarządzaniu swoim czasem pracy, oraz w wyborze jej miejsca, zarazem wystawieni byli na olbrzymią presję wyników przy jednoczesnym braku gwarancji ciągłości zatrudnienia. Perspektywa technolibertarianizmu (odzwierciedlająca zarazem dyscyplinujące aspekty gospodarki wolnorynkowej, jak i względną swobodę wynikającą z uprzywilejowanego statusu wysoko wyspecjalizowanych fachowców, zajmujących się opracowywaniem nowych technologii) dostarczała narzędzi pozwalających zrozumieć tę sytuację. Dla osób, które się w niej znalazły, proponowany przez technolibertarianizm technologiczny determinizm nadawał jej po prostu głębszy sens (Barbrook, Cameron). Siła i atrakcyjność tej propozycji światopoglądowej leży więc w tym, że każdemu (a zwłaszcza wizjonerom, informatykom, bio- i nanotechnologom) przynosi ona obietnicę sensownej egzystencji oraz sukcesu życiowego w wysoce ztechnicyzowanej rzeczywistości. Ostatecznie – przekonuje technolibertarianizm – to właśnie nowe technologie, opracowywane w wolnorynkowych realiach, wzmocnią pozycję jednostki i wyposażą ją we władzę, rozszerzając zakres wolności osobistej oraz radykalnie redukując kontrolę ze strony państwa. Reprezentujące je struktury władzy zanikną i zostaną zastąpione przez nieskrępowane interakcje autonomicznych jednostek korzystających z elektronicznych, coraz bardziej technologicznie wyrafinowanych narzędzi komunikacji.

Zauważmy, że za takim scenariuszem kryje się co najmniej kilka dyskusyjnych przekonań. Po pierwsze, wszystkie nadmiernie dyscyplinujące, a więc odbierane jako opresyjne aspekty rzeczywistości wiążą się – tyleż konsekwentnie, ile arbitralnie – wyłącznie z funkcjonowaniem państwa, pomijając inne czynniki. Tymczasem zdrowy rozsądek nakazywałby choćby rozważenie możliwości, że przynajmniej część tych aspektów może mieć inne źródła, i że jednym z nich może być np. wolny rynek. Po drugie, wydaje się, że można zwolennikom technolibertarianizmu przypisać przekonanie, iż rozwój i upowszechnienie wspomnianych narzędzi komunikacji doprowadzi do powstania globalnej agory – wirtualnego obszaru swobodnej wymiany myśli i idei (Barbrook, Cameron). Samo w sobie nie jest ono kontrowersyjne. Już obecnie dostępne kanały wymiany informacji,

nawet jeśli nie mają jeszcze rzeczywiście globalnego zasięgu<sup>7</sup>, zdają się czynić to przekonanie uzasadnionym. Niemniej w świetle miejsca, jakie libertariańska technoutopia wyznacza regułem wolnego rynku, rodzi się pytanie o źródła pewności, że to, co ma kiedyś wyewoluować do postaci globalnej agory, nie zostanie ostatecznie całkowicie zawłaszczone przez wolnorynkowe mechanizmy, skoro – jak wiemy – okazały się one nadzwyczaj skuteczne w monopolizowaniu bardziej tradycyjnych przestrzeni publicznych (Zob. Klein, ss. 52-61). Wreszcie, nawiązując do idei emancypacji, technolibertarianizm dokonuje zarazem jej wypaczenia. Czyniąc neoliberalną racjonalność ekonomiczną jej podstawowym i uprzywilejowanym narzędziem, zastępuje w istocie poświeceniowy ideał społecznej emancypacji ludzkości obietnicą wyzwolenia jednostki od społecznej odpowiedzialności (wszystkie zobowiązania wobec wspólnoty, jakie przypisać można jednostce, ma za nią wypełnić niewidzialna ręka wolnego rynku) oraz od biologicznych ograniczeń ludzkiego życia.

Mimo tych zastrzeżeń, stanowisko to stało się dominującą orientacją polityczną zwolenników współczesnego transhumanizmu w początkowym okresie jego rozwoju (More, 2013). W rzeczy samej ideologiczny sens pojęcia transhumanizm, którego autorstwo przypisuje się Maxowi More'owi, wykuwał się właśnie pod koniec lat 80. XX wieku w sprzyjającej atmosferze kalifornijskiej Doliny Krzemowej, gdzie w realiach kształtowanych przez decyzje polityczne podejmowane w duchu libertarianizmu, w najbardziej technologicznie zaawansowanych przedsiębiorstwach oraz korporacjach i współpracujących z nimi ośrodkach naukowych i akademickich rozwijano futurystyczne, technoutopijne wizje (Hughes, 2014, s. 134). Dopiero światowy kryzys gospodarczy z 2008 roku przynajmniej dla części transhumanistów stał się bodźcem do bardziej krytycznego spojrzenia na technolibertarianizm, w rezultacie czego na popularności zyskał opozycyjny wobec niego pogląd – technoprogresywizm (Hughes, 2012, s. 766)

---

<sup>7</sup> Mimo wciąż rosnącej dostępności internetu czy telefonii komórkowej, umożliwiana przez te narzędzia wymiana informacji wciąż nie ma globalnego charakteru. Jak słusznie w podobnym kontekście zauważa Katherine Hayles, pod koniec XX wieku 70% światowej populacji nie miało jeszcze okazji skorzystać z telefonu (1999, s. 20), nie wspominając o internecie.

## 2.2 Technoprogresywizm

Autorstwo terminu technoprogresywizm przypisuje się amerykańskiemu teoretykowi i krytykowi futurologii, Dale'owi Carrico (Hughes, 2014, s. 141), współpracującemu w latach 2004-2008 z Institute of Ethics and Emerging Technologies – jednym z głównych ośrodków popularyzujących idee transhumanizmu. Najbardziej rozpoznawalnym rzecznikiem tego stanowiska stał się jednak współzałożyciel tej placówki, James Hughes. Wykorzystał on etykietę technoprogresywizmu do propagowania określonego zestawu poglądów, które tworzą swoistą syntezę technooptymizmu z radykalnym egalitaryzmem.

Wyjściową intencją Hughes'a była chęć podkopania dominującej pozycji technolibertarianizmu wśród transhumanistów. Skrajnie indywidualistyczna perspektywa tego poglądu obciążona jest bowiem w jego ocenie deficytem wrażliwości na potrzeby społeczne i wątpliwością natury etycznej, które wynikać mogą z wykorzystania nowych technologii. Tymczasem rozwijanie tych ostatnich, zauważa Hughes, przynieść może szereg poważnych konsekwencji, wymuszających fundamentalną zmianę przyszłej praktyki politycznej oraz przemyślenie tak istotnych dla niej pojęć, jak np. obywatelstwo, równość, czy wolność (2004, s. 8)<sup>8</sup>. Stąd też konieczna jest próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób rozwijać i wdrażać nowe technologiczne rozwiązania, by służyły one zaspokojeniu nie tylko ambicji wysoko wykwalifikowanych, wykształconych i względnie zamożnych jednostek, ale też potrzeb całego społeczeństwa, nie wzbudzając przy tym kontrowersji etycznych. Zdaniem Hughes'a będzie to możliwe, jeśli postulaty transhumanizmu zostaną wraz z ideałami socjaldemokracji ujęte w jeden program, który określa on jako „nową radykalną biopolitykę” (2004, s. 73). Innymi słowy, chodzi po prostu o „demokratyczny transhumanizm” lub – jeszcze precyzyjniej – o „socjaldemokratyczną wersję transhumanizmu” (Hughes, 2004; 2012, s. 765; 2014, s. 141). Obok typowo transhumanistycznej agendy, czyli rozwijania nowych technologii i wykorzystania ich w celu wieloaspektowej modyfikacji ludzkiej

---

<sup>8</sup> Na marginesie wypada zauważyć, że podkreślając możliwość pojawienia się takich konsekwencji i konieczność ich przemyślenia, Hughes jest zasadniczo zgodny z najbardziej znanymi krytykami transhumanizmu, takimi jak Fukuyama (2004, s. 107) czy Habermas (2003, s. 73).

rzeczywistości zmierzającej do poprawy dobrostanu jednostek, technoprogresywizm jest więc w równym stopniu zainteresowany realizacją sztandarowych postulatów socjaldemokracji. Do tych ostatnich zalicza przy tym nie tylko odbudowę solidarności międzyludzkiej, wykroczenie poza paradygmat współczesnego, neoliberalnego kapitalizmu i powrót do realizacji ideału państwa opiekuńczego, czy zaspokojenie potrzeby nowej, w pozytywnym sensie utopijnej wizji przyszłości (Hughes, 2004, ss. 48, 194), ale też wdrożenie przemyślanych regulacji prawnych dotyczących nowych technologii oraz demokratyzację dostępu do nich (Wood).

W poszukiwaniu teoretycznej, historycznej i kulturowej legitymizacji dla swoich propozycji, technoprogresywizm (podobnie, jak czyni to technolibertarianizm) wskazuje na spuściznę oświecenia. Według Hughes'a, ta socjaldemokratyczna odmiana transhumanizmu jest nawet „bezpośrednim wytworem” i kontynuacją postoświeceniowego, radykalnie demokratycznego dążenia do włączania kolejnych, wykluczonych dotychczas grup (osób o innym kolorze skóry niż biały, kobiet, dzieci, niepełnosprawnych, mniejszości seksualnych) w porządek społeczno-prawny – uznania ich statusu jako osób i nadania im pełni praw (2004, s. 81)<sup>9</sup>. O ile jednak technolibertarianie w kontekście swego zadłużenia wobec oświecenia odwołują się przede wszystkim do ideałów wolności jednostki oraz instrumentalnej racjonalności i poznania naukowego, o tyle technoprogresywiści wzbogacają swoją aksjologię o pozostałe hasła znane ze sztandarów rewolucji francuskiej. Stąd też poszczególne technoprogresywne propozycje i postulaty odpowiadają tym wartościom. I tak wolność zabezpieczana jest postulatem zapewnienia praw i swobód obywatelskich gwarantowanych w obecnym, demokratycznym systemie politycznych, oraz poszerzenia ich katalogu o wolność morfologiczną i prawo do swobodnego dostępu do nowych technologii, zwłaszcza tych, które mogą być wykorzystane do optymalizujących modyfikacji istot ludzkich. Z kolei równość

---

<sup>9</sup> Trend ten jest przez technoprogresywizm kontynuowany pod postacią postulatu społeczno-prawnej inkluzji także istot nie-ludzkich. Do tych ostatnich zalicza się ssaki naczelne z rodziny hominidów, istoty ludzkie zmodyfikowane genetycznie lub sklonowane, hybrydy, cyborgi, inteligentne maszyny (Hughes, 2004, ss. 79-93). Realizacji tego postulatu miałyby służyć rezygnacja z kategorii człowieczeństwa i zastąpienie jej pojęciem osoby jako podstawy statusu moralnego tych istot (Ibidem).

zagwarantować ma troska o realizację ideału solidarności społecznej, który w narracji technoprogresywizmu broniony jest przez podnoszenie kwestii powiększającego się ekonomicznego rozwarstwienia społeczeństw, oraz – a raczej przede wszystkim – przez postulowanie działań prowadzących do rzeczywistego zrównania szans (np. rozbudowany system opieki społecznej, publiczna edukacja, opieka zdrowotna i transport, powszechna dostępność najnowszych technologii informacyjnych, powszechny dochód podstawowy, społeczna inkluzja wykluczanych dotąd grup, także tych nie-ludzkich). Wreszcie ideał braterstwa urzeczywistniać ma ambicja proponowania i wprowadzania rozwiązań o charakterze globalnym oraz działanie na rzecz zapobieżenia wykorzystania owoców postępu przez zaawansowaną technologicznie organizację polityczną do umocnienia swojej pozycji i osiągnięcia krytycznej przewagi technologicznej nad innymi organizacjami.

Tylko taki zbiór wartości i zdefiniowanych w oparciu o nie politycznych celów daje nadzieję – przekonują technoprogresywiści – na neutralizację przynajmniej większości, jeśli nie wszystkich, zagrożeń, które nieść może ze sobą spodziewana technologiczna rewolucja. W szczególności ich realizacja miałaby zagwarantować większą kontrolę nad rozwijaniem nowych technologii, umożliwiając blokowanie prac nad tymi, które niosłyby ze sobą zbyt duże ryzyko (np. wysokie zagrożenie dla środowiska, czy też możliwość utraty przez gatunek ludzki kontroli) lub zagrażały wspólnotowemu interesowi. Zaś w przypadku tych, które uzyskałyby zielone światło i mogły liczyć na wdrożenie, program technoprogresywizmu obiecuje zabezpieczenie dostępu do nich na zasadach społecznej równości. Dzięki temu, wbrew wielu krytykom transhumanizmu, nowe technologie nie pogłębią istniejących podziałów społecznych i nie wygenerują nowych. Świadoma, technoprogresywna strategia polityczna może nawet uczynić z nich narzędzie redukcji tych dysproporcji i wyrównywania szans.

### **3. Kryzys (wg) transhumanizmu**

Przedstawione powyżej charakterystyki, choć skrótowe, pozwalają przyjrzeć się funkcjonowaniu pojęcia kryzysu w prowadzonej z transhumanistycznych pozycji refleksji politycznej. Wydaje się, że w pierwszym rzędzie można mówić w tym kontekście o swego rodzaju instrumentalizacji kryzysu jako narzędzia retorycznego, co jest w

zasadzie praktyką dość powszechną. W typowy dla komunikacji politycznej sposób, zwolennicy poszczególnych transhumanistycznych opcji politycznych definiują po prostu niebezpieczeństwa i problemy, by następnie przekonać, że na wszystkie znają remedium. Choć więc sam termin kryzys nie pojawia się w narracji politycznego transhumanizmu przesadnie często, to jego swoistym ekwiwalentem jest chętnie przywoływane ryzyko występowania rozmaitych zagrożeń. Rozważa się je zarówno w kontekście ewentualnych niebezpieczeństw, które wynikać mogą z rozwijania i zastosowania nowych technologii, jak też z ich porzucenia. Wskazuje się przy tym na dopiero spodziewane negatywne konsekwencje (np. utrata przez gatunek ludzki dominującej pozycji na planecie), jak i na niepożądane zjawiska, które występują już teraz (np. pogłębianie się nierówności społecznych). Transhumaniści tworzą w ten sposób niezwykle rozbudowany katalog zagrożeń o dość zróżnicowanej typologii. W pierwszej kolejności można wśród nich wyróżnić zjawiska kryzysowe o charakterze społeczno-politycznym. Należą do nich np. przeludnienie, nierówności społeczne, różnice zaawansowania technologicznego państw i organizacji politycznych zagrażające stabilności globalnego porządku geopolitycznego, automatyzacja i technologiczne bezrobocie, wreszcie problemy związane z eksploatacją i ochroną środowiska (Hughes, 2004). Obok nich można wymienić zagrożenia katastroficzne, jak np. katastrofy ekologiczne i kosmiczne, czy też usamodzielnienie się i przejęcie władzy przez wrogo nastawioną do ludzkości sztuczną inteligencję (Bostrom, 2016). Wreszcie, można wskazać kryzys pewnej tradycji intelektualnej. Jakkolwiek bowiem transhumanizm pozytywnie ocenia potencjał nowych technologii i wiąże z nimi olbrzymie nadzieje, to dostrzega w nich zarazem (co zbliża go do posthumanizmu) źródło pewnego kryzysu – mianowicie kryzysu ustalonych kategorii pojęciowych i ufundowanych na nich dystynkcji (np. człowiek-maszyna, człowiek-zwierzę, sztuczne-naturalne), które w konsekwencji wymagają przemyślenia i zastąpienia nowymi kategoriami (Hughes, 2004, s. 76nn.).

To wrażenie posługiwania się pojęciem kryzysu jako swego rodzaju chwytym retorycznym, czy też narzędziem politycznej komunikacji, potęguje wspólna wszystkim odmianom transhumanizmu wiara w pozytywną moc transformacyjną technologii, która w transhumanistycznej retoryce pełni funkcję właśnie wspomnianego wyżej remedium. Co prawda, Nick Bostrom przekonuje, że



transhumanizm wcale nie jest równoznaczny z technologicznym optymizmem (Bostrom, 2003, s. 4), niemniej nieuprzedzony odbiorca rzadko kiedy wystawiony zostaje na wątpliwość co do tego, że tak dla technolibertarian, jak i dla technoprogresywiistów, technologia niesie ze sobą potencjał rozwiązania właściwie wszystkich palących problemów i dlatego właśnie jej rozwój powinien być nie tylko kontynuowany, ale i przyspieszony. Nawet jeśli realizacja takiego programu miałaby wygenerować nowe problemy (a przecież tak się dzieje nader często), to w reakcji można postęp technologiczny popchnąć w takim kierunku, by znaleźć dla nich rozwiązania. Zatem, lapidarnie rzecz ujmując, lekarstwem na negatywne skutki rozwoju technologii jest... więcej technologii (technolibertarianie) oraz stosowne regulacje i nadzór ze strony właściwych, demokratycznych instytucji (technoprogresywiści).

Oczywiście takie stanowisko budzić może posądzenia o naiwność, czego sami transhumaniści są, jak się wydaje, świadomi (patrz: cytowane powyżej stwierdzenie Bostroma). Niektórzy, jak np. Stuart Dambrot, podchodzą do politycznej agendy transhumanizmu o tyle nieufnie (by nie powiedzieć subwersywnie), o ile za naiwne uznają fundamentalne – jak można by sądzić – dla niej przekonanie, że polityczne czy społeczne programy technologicznej modyfikacji istot ludzkich ostatecznie wyeliminują destrukcyjne i niepożądane zachowania przedstawicieli gatunku homo sapiens, kładąc tym samym kres najbardziej dojmującym problemom ludzkości (Dambrot). Zdaniem Dambrota, taka optyka oznacza pomylenie symptomu choroby z jej przyczyną. Tą ostatnią bowiem nie są wcale nieefektywne systemy organizacji społeczno-politycznej, lecz ludzka neurobiologia. Transformacja społeczna poprzez technologiczną optymalizację istot ludzkich jest więc nie tyle przedsięwzięciem politycznym, ile wyrazem pewnego, nieprzezwyčajalnego dotąd kryzysu, domagającym się naukowej analizy i korekt (Dambrot). W podobnym, krytycznym tonie wypowiada się Carrico, oskarżający polityczny transhumanizm o utajony reakcjonizm. Jego przejawem miałyby być odwracanie uwagi za pomocą fantastycznych wizji ztechnicyzowanej przyszłości od rzeczywistych problemów, których rozwiązaniu służyć powinna walka polityczna (Hughes, 2014, s. 142). Innymi słowy, sam projekt agendy politycznej realizującej transhumanistyczne cele urasta do rangi kryzysu.

A przecież nie są to jedyne zastrzeżenia, jakie budzić może polityczny transhumanizm. W kontekście prób zaistnienia partii

transhumanistycznych na politycznej scenie warto chociażby zauważyć, że konsekwentne zainteresowanie optyką globalną raczej, aniżeli lokalną, oznacza małe szanse na polityczny (czyt. wyborczy) sukces. Zwłaszcza, że jego konsekwencją jest postulowanie rozwiązań o dużym stopniu ogólności, najczęściej bez wskazywania konkretnych sposobów ich urzeczywistnienia w określonych społecznych, gospodarczych i obyczajowych realiach. Trudno wyobrazić sobie by przeciętny, zanurzony w lokalnej specyfice wyborca wykazywał zrozumienie dla problemów, które wobec warunków jego codziennego życia, wydawać się mogą dalece abstrakcyjne. Ostatecznie podobny rozdźwięk między biurokratycznymi rytuałami UE a życiem jej obywateli uznawany jest za jeden z bardziej dojmujących przejawów obecnego kryzysu Wspólnoty. Wydaje się, że ów nacisk politycznych propozycji transhumanizmu na rozwiązania w skali makro, oraz brak prób ich uzgodnienia z bieżącymi i najbardziej palącymi problemami współczesnych społeczeństw w ich lokalnych wariacjach, skazuje te transhumanistyczne idee na getto think tanków.

Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie obawy transhumanistów należy bagatelizować, a ich propozycje uznać za niepoważne. Postulaty skrócenia dnia pracy czy wprowadzenia powszechnego dochodu minimalnego, będące odpowiedzią na przewidywane zmiany na rynku pracy, jakie mają być efektem automatyzacji i wdrażania na szeroką skalę inteligentnych rozwiązań, wydają się zasługiwać przynajmniej na poważną debatę. Równie interesująca jest ambicja zaproponowania nowej, pozytywnej utopii, „bez której ludzie wpadają w objęcia radykalnych ideologii” (Hrenka). Jeśli jednym z przejawów globalnego, a zwłaszcza europejskiego kryzysu jest brak jednoczącej narracji i wizji przyszłości (jakimi kiedyś były np. program walki z komunizmem, czy zjednoczenie Europy), podkopujący poczucie wspólnoty i solidarności, to w tym kontekście transhumanizm mógłby być pewną odpowiedzią na ten deficyt. Nowa, pozytywna utopia zagospodarowywałaby i neutralizowała lęki oraz źródła frustracji jednostek i wspólnot, definiując przyszły kształt stosunków społeczno-ekonomicznych jako pożądaną cel ich działań. W ten sposób mogłaby też obniżyć atrakcyjność radykalnych ideologii i ekstremalnych stanowisk politycznych, stawiając tamę radykalizacji społeczeństw. Jednakże zasadniczą przeszkodą, by transhumanizm zyskał status takiej jednoczącej narracji, jest specyficzne dla niego rozumienie postępu technologicznego jako wartości w

pewnym sensie autotelicznej. W dużym stopniu osłabia to możliwość określenia głębszego, moralnego bądź egzystencjalnego sensu postulowanych przez transhumanistyczną wizję przemian, a więc uzasadnień, których ludzie niejako w sposób naturalnych w takich uniwersalnych narracjach poszukują.

Niemniej jednak podstawowy powód, nakazujący sceptycyzm wobec możliwości zyskania przez transhumanistyczną technoutopię statusu takiej wizji, oraz przełamania przez polityczny transhumanizm współczesnego, wielopostaciowego kryzysu, jest inny. Jest nim mianowicie brak oryginalnej politycznej transhumanistycznej idei czy tożsamości. Główne stanowiska polityczne w obrębie transhumanizmu to istniejące i dobrze zadomowione w politycznej rzeczywistości orientacje, wzbogacone jedynie o bliskie transhumanizmowi postulaty. Na gruncie teorii politycznej transhumanizm daleki jest więc od innowacyjności, którą tak wysoko sobie ceni. To zaś powoduje, że można podejrzewać, iż okaże się równie nieskuteczny w walce z największymi współczesnymi bolączkami. I to być może jest przejaw największego kryzysu w dyskursie politycznego transhumanizmu.

## BIBLIOGRAFIA

- Barbrook, R., Cameron, A. (1996). Californian Ideology. [w:] *Science as Culture*, Vol. 6, ss. 44-72.
- Benedikter, R., Siepmann, K., McIntosh, A. (2015). Zoltan Istvan's "Teleological Egocentric Functionalism": A Libertarian Philosophical Basis for "Transhumanist" Politics, [w:] Wood, D.W., Karran, A.J. (red.), *Envisioning Politics 2.0*, <https://transpolitica.org/2015/07/02/zoltan-istvans-teleological-egocentric-functionalism-a-libertarian-philosophical-basis-for-transhumanist-politics/> [dostęp z dn. 30.09.2017].
- Bostrom, N. (2003). Transhumanist Values. <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf> [dostęp z dn. 15.07.2018].
- Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity, [w:] *Bioethics* 19, no. 3, s. 202-214.
- Bostrom, N. (2016). Superinteligencja. Scenariusz, strategie, zagrożenia. Gliwice: Helion SA.
- Cole-Turner, R. (red.) (2011). Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Dambrot, S. M. (2015). Of Mind and Money: Post-Scarcity Economics and Human Nature, [w:] Wood, D.W., Karran, A.J. (red.), *Envisioning Politics 2.0*, <https://transpolitica.org/2015/07/18/of-mind-and-money-post-scarcity-economics-and-human-nature/> [dostęp z dn. 30.09.2017].
- Fukuyama, F. (2004). Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej. Kraków: Znak.
- Habermas, J. (2003). Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hayles, K. (1999). How We Became Posthuman. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Hellekin, B. (2016). What Agreements and Disagreements Exist Between Conservatism and Transhumanism. <http://politics.stackexchange.com/questions/10334/what-agreements-and-disagreements-exist-between-conservatism-and-transhumanism> [dostęp z dn. 10.10.2017]

- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press.
- Hughes, J. (2007). The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future. <http://ieet.org/archive/20070326-Hughes-ASU-H+Religion.pdf> [dostęp z dn. 06.12.2017].
- Hughes, J. (2010). Problems of Transhumanism: Liberal Democracy vs. Technocratic Absolutism. <http://ieet.org/index.php/IEET/print/3670> [dostęp z dn. 10.10.2017].
- Hughes, J. (2012). The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination 1629-2030, [w:] *Zygon: Journal of Religion and Science*, vol. 47, no. 4, s. 757-776.
- Hughes, J. (2014). Politics, [w:] Ranisch, R., Sorgner, S. L., (red.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt: Peter Lang, ss. 133-148.
- Ingdahl, W. (2015). Anarchy beyond Socialism and Capitalism. [w:] Wood, D. W., (red.), *Anticipating Tomorrow's Politics*, <https://transpolitica.org/2015/06/13/anarchy-beyond-socialism-and-capitalism/> [dostęp z dn. 10.10.2017].
- Ilicki, R. (2011). *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Iordache, R. (2015). A Transhumanist Is Running for 2016 U.S. Presidential Election. But Why?, <https://medium.com/@raresiordache/a-transhumanist-is-running-for-2016-u-s-presidential-election-but-why-8f354baf55f2#.ki8641o00> [dostęp z dn. 10.10.2017].
- Istvan, Z. (2013). *The Transhumanist Wager*. Futurity Imagine Media LLC.
- Klein, N. (2004). *No Logo*. Izabelin: Świat literacki.
- Lilley, S. (2013). *Transhumanism and Society. The Social Debate over Human Enhancement*, New York: Springer.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa: PWN.

- Misztal, D. (2017). Religijne aspekty transhumanizmu, [w:] Sieczkowski, T., Grabarczyk P., (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Łódź: Wydawnictwo UŁ, ss. 135-156.
- More, M. (2013). The Philosophy of Transhumanism. [w:] More, M., Vita-More, N., (red.), *The Transhumanist Reader*. Chichester: John Wiley & Sons, Inc., ss. 3-17
- Neff, T. (2016). BBB Presents: Q&A with Zoltan Istvan, Transhumanist and U.S. Presidential Candidate, <https://medium.com/@brainbarbudapest/bbb-presents-q-a-with-zoltan-istvan-transhumanist-and-u-s-presidential-candidate-a5cc8847d97#.qubzaalrb> [dostęp z dn. 10.10.2017].
- Ranisch, R., Sorgner, S. L., (2014), Introducing Post- and Transhumanism, [w:] Ranisch, R., Sorgner, S. L., (red.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt: Peter Lang, ss. 7-27.
- Twyman, M. A. (2015). Political Transhumanism and the Transhumanist Party, [w:] Wood, D. W., (red.), *Anticipating Tomorrow's Politics*, <https://transpolitica.org/2015/04/01/political-transhumanism-and-the-transhumanist-party/> [dostęp z dn. 15.10.2017].
- Waters, B. (2006). *From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Wood, D. W., (2015). Four Political Futures: Which Will You Choose?, W: Wood, D. W., Karran, A. J. (red.), *Envisioning Politics 2.0*. <https://transpolitica.org/2015/07/24/four-political-futures-which-will-you-choose/> (dostęp z dn. 10.10.2017).

## ABSTRACT

### **POLITICAL TRANSHUMANISM – FUTURE WITHOUT CRISIS?**

As is the case with every utopian vision of the future, transhumanism offers some social and political solutions. In recent years transhumanists on both sides of the Atlantic have been trying to make this ideas visible and hearable in the political mainstream, which makes them all the more interesting. The text examines the set of beliefs supported and promoted by political transhumanism in order to estimate their persuasiveness and their potential efficiency in dealing with the problems they allegedly would solve. First I try to present the general profile of the political dimension of transhumanism. Then, as a result, two main transhumanist political stances are distinguished: technolibertarianism and technoprogressivism. This allows to analyse the functioning of the notion of crisis in the political rhetoric of transhumanism.

**KEYWORDS:** transhumanism, political transhumanism, technolibertarianism, technoprogressivism, crisis

### **TRANSHUMANIZM POLITYCZNY – PRZYSZŁOŚĆ BEZ KRYZYSU?**

Jak ma to miejsce w przypadku każdej utopijnej wizji przyszłości, także transhumanizm przynosi pewne propozycje o charakterze społeczno-politycznym. W ostatnich latach po obu stronach Atlantyku zwolennicy tego nurtu podjęli starania, aby idee te znalazły swoją reprezentację w politycznym mainstreamie. W tekście przyglądam się zestawowi charakterystycznych dla politycznego transhumanizmu przekonań, by ocenić ich potencjalną atrakcyjność i efektywność w rozwiązywaniu problemów, jakim miałyby w domniemaniu zaradzić. W tym celu staram się najpierw przybliżyć ogólną specyfikę politycznego wymiaru transhumanizmu, by następnie wyróżnić dwie dominujące w nim orientacje: technolibertarianizm i technoprogresywizm. Na tak zarysowanym tle scharakteryzowane zostaje funkcjonowanie pojęcia kryzysu w retoryce i postulatach politycznych transhumanizmu.

**SŁOWA KLUCZOWE:** transhumanizm, transhumanizm polityczny, technoprogresywizm, technolibertarianizm, kryzys