

ТРИВИАЛНИЯТ ЕТОС НА ТРАНСХУМАНИЗМА

ИВАН МИКОВ

Институт по философия и социология, БАН

i.mikov@web.de

THE TRIVIAL ETHOS OF TRANSHUMANISM

IVAN MIKOV

Institute of Philosophy and Sociology, BAS

Abstract

The aim of this paper is to identify and analyze the core theoretical points of transhumanism. On the one hand, the analysis is focused on the examination of its cultural-historical premises and its similarities and differences with the classical humanism. On the other hand, it is concentrated on the relation of transhumanism with the philosophical dualism and techno-eugenics. This will allow the type of its ethos in terms of revolutionarity/triviality to be revealed.

Keywords: transhumanism, morality, overhuman, techno-eugenics.

Преди близо две столетия Джакомо Леопарди представя в своите *Нравствени съчинения* картината на човечеството, постепенно измествано от машините. Навлизането им в най-различни дейности според него дава възможност не просто за улесняване на живота и за постигането на някакъв комфорт. Много повече от това то има далеч по-широки последствия. От една страна, вече може да се помисли за разширяване на приложението на машините отвъд чисто материалната сфера. Доказали своята ефективност в нея, те биха имали неограничено превъзходство и в духовната. От друга страна, поради явната невъзможност да се „изправи“ човешкият род с всичките му недостатъци, много по-лесно би било той „изцяло да бъде пренаправен по нов калъп или да бъде заменен с друг“ (Леопарди, 2009: 34). В резултат на това се предлага направата на три автомата, чиито основни функции да се заключават до такива морални категории като доверие, алтруизъм, вярност, добродетелност. С други думи машините би следвало да поемат по-добре от хората и делата в моралната сфера, където поради своя

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 5, кн. 2/2020

автоматизъм много по-съвършено биха се придържали към зададените им морални принципи.

Днес технологиите са напреднали несравнимо с времето на Леопарди, а роботите и изкуственият интелект все повече стават всекидневна реалност в живота на съвременния човек. Тяхното създаване и употреба са съпътствани от елемента на риска, което интензифицира търсенето на нови решения и отговори на пораждащите се от това въпроси относно морала. Макар все още да не е достигнато начертаното изобретяване на някакви „добродетелни“ автомати, не е учудващо, че именно моралните проблеми са част от централните дискуссионни теми, свързани с производството и употребата на подобрените машини. Една от страните с претенция за водеща роля в дебата е *трансхуманизмът*, към който ще насоча анализа тук. В контраст с казаното обаче при него не се демонстрира единна собствена морална концепция, въпреки декларативно заявяваните ангажименти към свободата, солидарността, достойнството, отговорността (вж. Baily & al., 2009). Те остават по-скоро неререфлектирани в теорията, като някакви общи идеи, а както ще видим дори влизат в конфликт с други пропагандирани технопрогресистки възгледи. Напротив, дори пропонентите му констатират, че макар да се насочва към моралните въпроси липсва „цялостен трансхуманистки морал или теория“, а в различните си форми той представя „широк спектър от морални и политически ориентации“, включително такива, достигащи до критика на етичeskото (Ranisch, 2014: 149). По парадоксален начин тук изтъкването на важността на морала не е обвързано с установяването дори на базова морална концепция. Факт, който има своите последствия, както ще видим.

Тук ще се спра на някои основни моменти от концепцията на трансхуманизма, които ми се струват теоретично проблематични. Паралелно ще се опитам да щрихирам и предполагаемия *етос* на това технократско движение, доколкото липсва негова *собствена* етическа система. Анализът се разгръща в няколко основни посоки, които струва ми се в своя резултат водят по-скоро до проявяването на неговата тривиалност, отколкото на някаква революционност. Отначало чрез проследяването на линията на културно-историческите предпоставки на трансхуманизма. След това с очертаването на неговата връзка с философския *дуализъм* и *механицизъм*, както и с предхождащия го

хуманизъм. Накрая с някои забележки относно обвързването с определена форма на (нео)евгеника.

Трудно е да се определи някакво единно начало на движението на трансхуманизма. За първоизточници на неговите идеи често се сочат отделни и разпръснати през десетилетията влияния, започващи още от шестдесетте години на 20 век. Сред водещите фигури обикновено е приеман футуристът Ферейдун Есфендиари (FM-2030), който защитава възгледите за трансчовечеството като следващо ниво на човешката еволюция, за преодоляването на смъртта и болестите, и достигането на индивидуално безсмъртие. Макс Мор пък е сочен за един от основателите и популяризаторите на „трансхуманистката философия като светоглед“ с неговите публикации и дейности от началото на деветдесетте години (вж. Vita-More, 2019: 50-53). Като цяло може да се каже, че целенасоченото теоретично развитие на трансхуманизма се засилва след 2000 година. Трябва да се има предвид, че повишеният интерес към него все още не води до генерализиран теоретичен хоризонт. Наблюдават се дори противоположни визии за началата и развитието му сред участниците в това футуристско движение. Все пак има няколко основни идеи, около които е постигнат определен консенсус – *вярата в разума, прогреса, подобряването на човека чрез науката и техниката*, което да доведе до по-бърза еволюция.[1] Според Роберто Манзосо трансхуманизмът се представя като „агрегат от свободно свързани идеи“ относно технологичното подобрене на човека и е съвместим с всяка идеология, религия и философия, която не пречи на неговите цели. Това обяснява факта, че той се смесва с „либерализма, анархизма, социализма, фашизма, атеизма, християнството, мормонството и т.н.“ (Manzocco, 2019: 7). Самите участници в него пък имат много различен изследователски и научен профил. Голяма част от тях идват от точните и природните науки, покрай тях се присъединяват и някои представители на хуманитарните науки, собствено на философията. Всичко това подсказва многоликия облик на това визионерско технократско движение, затрудняващ донякъде анализа на принципите му.

В *Трансхуманистката революция*[2] Люк Фери прави опит да изведе една обобщена картина на различните направления и теми на трансхуманизма. Основните корени на движението се откриват в четири „генеалогични“ линии. От една страна са

научно-философските предпоставки. Така трансхуманизмът се представя като наследник на класическия хуманизъм от Ренесанса и на сциентисткия оптимизъм на Просвещението. От тях той заема визията за променливата и неустановена човешка природа, годна за промяна и усъвършенстване, както и вярата, че чрез науката може да се „поправи“ всичко. От друга страна обаче са културните предпоставки. Те включват литературния жанр на научната фантастика, с акцент върху „научността“, разбира се, доколкото това е валидно. Също така и контракултурата на шестдесетте години с нейните особености като: екология, егалитаризъм, либертарианство, феминизъм (Вж. Фери, 2017: 41). Към последното могат да се добавят нейният уклон към мистицизъм и прокарването на идеята за настъпване на нова епоха в историята на човечеството, свързана с неговото преобразуване.

На тази основа са очертани условно и двете направления на съвременния трансхуманизъм. Съответно, *кибернетичен* и *биологичен*, преминаващи и преливащи често едно в друго. Кибернетичният трансхуманизъм се изгражда като „проект за системна хибридизация човек/машина“, базиран на роботиката и идеята за силен изкуствен интелект (Фери, 2017: 43-44). Крайната му цел се свежда до посоченото от Леопарди заместване на човека от машината, препращащо към понятието за пост-хуманизъм.[3] Тя обаче е в зависимост от *хипотетичната възможност* за отделяне и прехвърляне на човешкото съзнание и емоции върху машини, по подобие на записването на електронни данни върху хардуер. Биологичният трансхуманизъм залага на по-класически подход, целяйки запазването и подобряването на биологичното начало в човека, увеличаване на социалния и биологичния му потенциал, правейки „човешкото по-човешко“ (Фери, 2017: 43). Зад това несъмнено прозира надеждата за прокарване на някаква нова техно-евгеника.

След изведеното дотук ще се спра на някои бележки относно тривиалността на основните идеи на трансхуманизма в двете му направления. Най-напред, относно идеята за създаването на *homo cyberneticus* [4] или по-общо казано човека-машина, може да се отбележи, че в нея не се заключава нищо революционно ново. Напротив, още от древността идват първите свидетелства за опитите за уподобяване на човешкото чрез средствата на изкуството (например, в скулптурата, чийто антични шедеври объркваха със своята реалност и „живост“). По-късно, в запазените свидетелства от

Средновековието се споменава и за създаването на автомати, имащи способността да отговарят на конкретни въпроси, като например бронзовият автомат на Жербер д'Орияк (X в.) и механичният човек на Алберт Велики (XIII в.). Впоследствие се появяват създадените от Леонардо да Винчи автомати на рицар и лъв (XVI в.). А през осемнадесетото столетие и прословутите машини – „флейтиста“ и „хранещата се патица“ на Жак дьо Вокансон, както и „пианистката“, „писателя“ и „художника“ на Пиер Жаке-Дроз. В по-малка или в по-голяма степен всички те *миметират* природното и човешкото, прехвърляйки го върху механично конструирани автомати. Съвършенството на някои от тези ранни „хибриди“ е било дори смущаващо. При това, както се вижда не само с тенденция за външно уподобяване, но и в стремеж за „копиране“ на духовните функции на човека. Дори фалшификатът на Кемпелен – „Турчина“ (апарат, играещ шах), демонстрира тази нагласа. Като добавим философските идеи на Ламетри за *човека-машина*, въведените в обръщение от литературата термини *андроид* (Огюст дьо Вилиер) и *робот* (Карел Чапек), можем да оформим целия идеен и езиков хоризонт на трансхуманизма, без негово участие. Това, което се случва днес като развитие на тези тенденции е само едно задълбочаване на миметичните процеси с далеч по-усъвършенстваните средства на съвременната наука и техника. Никаква коренно различна визия не се представя сега.

Ако погледнем и развилите се от средата на двадесети век идеи за изкуствения интелект, ще се забележи тъкмо стремежа за *имитация* на човешкото. Самият *тест на Тюринг* е свързан по същество с идеята за съвършеното имитиране на човешката логика и език, достигащо до ниво да заблуди човешкия събеседник на машината, постигнато, както се приема, през 2014 г. от чат-бота „Женя Густман“. Кулминацията в тези тенденции е популяризирането на гиноида „София“ (2017 г.). Разбира се, спецификата на кибернетичния трансхуманизъм може да се потърси в претенцията му да надхвърли простата имитация на човешки действия и мислене като се създаде самостоятелно мислеща машина, заместваща човека. Този принос обаче изглежда твърде хипотетичен, за да може да има научна стойност, имайки предвид и някои философски възражения към идеята за силен изкуствен интелект, която той предполага.

От позицията на силния изкуствен интелект на всяко изчислително устройство могат да бъдат приписани духовни качества, тъй като „умствената дейност представлява

просто изпълнението на добре определена редица от действия, наричана често алгоритъм“, като разликата между мозъка и термостата е „само в повишената *сложност*“ (Пенроуз, 1998: 33-34). Както една програма или алгоритъм могат да се изпълняват от различен компютър или машина, така няма необходима връзка между функцията и носителя. Значение има само алгоритъма, не и конкретния физически носител. В резултат, както отбелязва и Роджър Пенроуз, ако функцията на мозъка се сведе до алгоритъм, то той би могъл да бъде изпълнен и от компютър с нужните технически параметри. По отношение на морала, това свеждане на духовното (мислене, чувстване, разбиране) до алгоритъм препраща донякъде към класическите утилитаристки калкулации на най-добрите последствия от дадена постъпка. Следователно би могло компютърът/машината да се приеме собствено като морален субект. Дали обаче такава бърза логика има основания?

Допускането за несвързаността между функцията и носителя обаче се корени в дуализма на Декартовата философия. Той постулира разделението между *духовна* и *телесна субстанция*. Последната е материална и протяжна, заемаща пространството. Първата представлява съвкупност от всички актове на ума (мислене, воля), притежава вродени идеи за Бог, причинност, както и математически, логически и етически идеи. Двете субстанции са разделени една от друга и взаимодействието между тях може да бъде само външно, повърхностно. Тяхното единство е самият човек. Този дуалистичен модел се промъква и в теорията на силния изкуствен интелект, респективно кибернетичния трансхуманизъм. Разбира се, приемайки съответните модификации, деленето вече е между *софтуер* (=духовна субстанция) и *хардуер* (=телесна субстанция). Софтуерът като съвкупност от всички програми, които се изпълняват на компютъра. С допускането, че при еквивалентни машини следва да има еднакво изпълнение. Хардуерът като съвкупността от всички елементи, изграждащи компютъра на физическо, материално ниво. Тази привидно удобна аналогия има своите недостатъци, при опита да бъде приложена към отношението човек – машина.

Всъщност горното разделение на Декарт е широко критикувано от Гилбърт Райл като неправилно. Възражението му е, че дуализмът се дължи на „категориална грешка“. Тя се състои в неправомерното съотнасяне на дадени категории, в случая като се приписват ментални характеристики на духа, когато те се отнасят до човека като такъв

(Любенова, 2013: 130-31). Следователно Декарт погрешно разделя човека на дух и тяло, придавайки им различни функции, които би следвало да се разглеждат само в отношение към единството на човека. Той не е механично съчетаване на субстанции, а е органично цяло на дух и тяло и може да бъде разбран единствено в тяхната свързаност. Така че заимстваното в кибернетичния трансхуманизъм разделение на Декарт почива на грешка. Не е възможно да се приеме, че мисленето може да бъде механично отделено от човека и прехвърлено на друг носител (вкл. машина), защото изобщо не може да бъде допуснато съществуване на мислене извън връзката с тялото (мозъка). То е такава, каквото е тъкмо поради неделимостта на човека. Заедно с това и моралното съзнание не е нещо, което би могло да се „извлеча“ отвъд човешкото-битие. Моралните автомати на Леопарди остават само сатирична хипотеза, утвърждаваща обикновеното действие за мотивирана постъпка. Механистичното обяснение се опира само на описанието, на „нашето око и на нашата психология“, докато в основата на всичко стои един *патос*, като най-елементарния факт на всяко ставане (Nietzsche, 2007: 439). Той няма как да се възпроизведе механично. От това обаче изглежда следва, че единственото до което може да стигне изкуствения интелект е „имитацията“ и уподобяването.

Нека разгледаме това чрез още един пример. Мисловният експеримент на Джон Сърл, известен под наименованието „китайската стая“. Ето какво накратко представлява той. Можем да си представим, че сме затворени в една стая с няколко коша с китайски символи, знаейки само английски. Дадено ни е и ръководство на английски за формално манипулиране със символите, но само като синтаксис, не като семантика. Според него ни се казва кой символ от кой кош да поставим след друг от друг кош. В стаята ни се подават китайски символи със съответните правила за предаването им навън. Входящите символи са наречени „въпроси“, а изходящите „отговори“. Ние съпоставяме подаденото с ръководството и подреждаме символите в нужния ред предавайки ги навън. За човек извън стаята, знаещ китайски език, това което сме предали съгласно съпоставките в ръководството, може да звучи смислено. Въпреки това, ние не знаем какъв отговор сме дали (Вж. Searle, 2003: 31-32). Всъщност за Сърл точно това правят компютърните програми, те обработват информация, но не я разбират. Липсва им смисъла, семантиката. Компютрите не мислят, защото отсъства *разбирането, интерпретацията, интенционалността*. Простото манипулиране на данни и символи не е свидетелство за

наличието на определено състояние на съзнанието (Searle, 2003: 33). Разширено към сферата на морала, може да се каже, че демонстрирането на едно или друго външно действие (например, оказване на помощ), изпълнено от машина (робот), не означава наличието на морално съзнание и не води до конституирането ѝ (му) като морален субект. Пропуска се факторът на спонтанността на волята и мотивацията, съществен за разбирането на моралното поведение. Като изобщо се поставя под въпрос възможността машината/изкуствения интелект да бъде част от някаква морална общност (Трайкова, 2019: 250-51). В този пункт кибернетичният трансхуманизъм се натъква на още едно теоретично затруднение, което поставя под въпрос доказуемостта на хипотезите му.[5]

Ако се направи опит да се изведат базовите различия между трансхуманисткия проект и класическия хуманизъм, според Фери, могат да се изтъкнат няколко опорни точки. Те включват преходите от терапия към мелиорация и от случайност към избор. Освен това, отхвърлянето на идеята за естествените права, свързани с някаква неизменна човешка природа и стремежа към подобряване на човека на нивото на „вътрешните“ биологични данни (Фери, 2017: 60). Но нека видим по-детайлно какви са основанията на претенцията за надграждане и различие от предходния хуманизъм. Що се отнася до идеята за подобряване и увеличаване на способностите на човека, която е свързана необходимо с мисълта за променливата човешка природа, то определени форми на хуманизма вече са допуснали тази възможност. Разликата е само в конкретния характер на промените и типа морал, който стои като фон зад тях. Както отбелязва и Фери още Кондорсе набелязва прогресисткия модел за човешко усъвършенстване и промяна. Сега този проект просто може да бъде доразработен и задълбочен. Така че по отношение на въпроса за изменчивостта/неизменчивостта на човешката природа може да се търси различие по-скоро между трансхуманизма и християнския хуманизъм, например, за който човешкото е свещено, неприкосновено. Освен това, ако трансхуманизмът се стреми към посоченото усъвършенстване и промяна, то съвсем естествено, не може да се задоволи само с негативното въздействие (терапията), а би следвало да търси положителното – подобрието (мелиорацията). Това което може да се посочи като притеснителен момент в тази трансхуманистка програма е *свръхконцентрацията* върху въздействието над биологичното (физичното/материалното) и обвързването на промяната само с него. Още повече, че една „неутрална“ технологична манипулация, без

морален подход, към който да е привързана може да се превърне дори в неморално средство за контрол (вж. Маринова, 2019). Изпуска се, наличното при Кондорсе духовно и морално усъвършенстване, за чието достигане простата биотехнологична манипулация над тялото няма как да е достатъчна, защото човешкото не е тъждествено само на биологичното или механичното. Перспективата остава неясна. В този смисъл се проявява недостатъкът на трансхуманизма с оглед на липсващата му етическа концепция, а по-общо казано и на реалистичен (не научно-фантастичен) план за цялостно усилване на човека. Развитието и обучението на човека, водещи до промяната му са инвертирани към машината, която трябва да бъде обучена и развита така, че да „промени“ и подпомогне човешкото съществуване.

Относно посочения преход от случайност към избор, който би трябвало да концентрира етическия елемент на различието, също се проявява известна амбивалентност. По замисъл той би следвало да предоставя на индивида възможността да надскочи (чрез биотехнологиите) природната принуда и ограничения, да проектира и избира себе си. В крайна сметка обаче се преодолява само случайността на дадена индивидуална характеристика, т.е. чисто маркетингово се дава възможност за по-широк избор от желани качества. *Случайността на резултата* обаче не може да бъде избегната, достатъчна е една справка за процентната ефективност и контрола на неочакваните ефекти на някои техники в генното инженерство, например. Свободата сякаш тук е ефимерна.

Посочените принципни положения на отликата между хуманизма и трансхуманизма съвсем не ми изглеждат убедителни. Напротив, запазва се тяхното сходство в най-същностното. Единствено се задълбочава степената на въздействие, но не и посоката. Нещо, което може да се види и при съпоставянето спрямо същностния проблем на хуманизма, анализиран от Мартин Хайдегер: „Първият хуманизъм, именно римският, и всички видове хуманизъм, които са възникнали оттогава до днес предпоставят най-общата “същност” на човека като разбираща се от само себе си. Човекът се смята за *animal rationale*“ (Хайдегер, 1999: 173). Следователно, за да може трансхуманизмът днес да заяви валидни основания за разграничаване и надрастване на традиционните хуманизми, то би следвало да се разграничи от техния подход към човека. Това обаче не е случаят. Трансхуманизмът в различните си подвидове също предпоставя

същността на човека като саморазбираща се. Нещо повече, повтаряйки заблужденията на биологизма, посочени и от Хайдегер, се фокусира приоритетно тъкмо върху тази „животинска“, т.е. биологична страна на разумното животно. Заедно с това съвсем съзнателно, утвърждавайки хуманисткия рационализъм (вж. Bostrom, 2005: 3). Акцентът върху рационалния „придатък“ към биологичния анималитет с нищо не променя статуквото. Така, че остава питането „Дали изобщо вървим по верния път към същността на човека, като и доколкото разграничаваме човека като живо същество от растението, животното и Бога?“ (Хайдегер, 1999: 174). Отново се пропуска разбирането на същностно човешкото. Иначе казано трансхуманизмът не се явява коренно различен елемент от хуманизма, а само един момент в неговата дълга историята. Той проявява и задълбочава тенденцията на разграничаване на човека от природата, на съдбосносното овладявяване и подчиняване на съществуващото от „човешката субективност“ (Sloterdijk, 2001: 318). Хуманисткото свръхоценностяване на човека неминуемо води до мисленето за подвластността на не-човешкото, контролирано посредством науката и техниката. При трансхуманизма това е доведено до крайност, като дори собствено човешката не-човешка част (т.е. животинската, биологичната) е подложена на въздействие и манипулация. Това обаче е само още едно следствие от анализирания вече грешка на дуалистката перспектива.

Не е трудно да се забележи, че зад разгледаните по-горе пунктове на различие се крие всъщност една нова форма на *евгеника*, защитавана и прокарвана от биологичния трансхуманизъм. Разбира се, тя има все още идеален характер и не бива да се разглежда като програма за действие. Парадигмата за контрола и селекцията на определени *желаеми* човешки качества тук вече е преобразувана чрез възможността за прилагане на новите технологии. Тя получава различни терминологични фиксации, визиращи по същество една и съща идея. Говори се за нова либерална, позитивна, пазарна и техно-евгеника, свързана с медицинската генетика (лечение и превенция на генетични заболявания), включително пренатална диагностика, генен скрининг, генно редактиране, клониране. Обвързване на евгениката с новите биотехнологии, същевременно претендираща да не излиза от определени етични рамки. Поради това новата евгеника се базира на четири принципни положения, целящи да я отличат от подобните програми и изследвания, реализирани в началото на двадесети век в Северна и Южна Америка,

Русия, Китай, Япония и в редица европейски държави. Имат се предвид най-вече опита в САЩ между 1910 и 1939 г., свързан с дейността на „Бюрото за евгенични данни“ (Eugenics Record Office), резултирал в конкретни законодателни промени по това време, който е привнесен и в Германия с още по-тежки последствия, довели дори до заклеймяването на термина „евгеника“. Според тези отличителни принципи на една етична евгеника, сумирани от Фери, тя следва да не бъде държавна, т.е. да няма елемента на властовия контрол и принудата, а да изхожда от индивидуалната свобода и предпочитание. Оттук тя не бива да е дискриминационна, като целта и се заключава до компенсиране на неравенствата, заложените от самата природа. Ето защо не се стреми да отхвърли слабите, а да ги подобри, увеличавайки вече дадените им качества. Това всъщност е съчетано в принципа на генетичното равенство, еквивалентно на социално-икономическото (Вж. Фери, 2017: 54-55). Макар на пръв поглед подобно заявяване да изглежда изключително привлекателно и безпроблемно, то крие своите морални рискове, опасности и противоречия. Компенсирането на природните неравенства е доста размит принцип, доколкото равният достъп до подобрителните технологии предполага по-скоро усилване на неравенствата. Всеки ще може да се усървършенства непропорционално с другите на базата на предзададените си способности. Ако пък се лимитира достъпът само до нуждаещите се, с цел изравняване, тогава се нарушава пропагандираната индивидуална свобода на избора и правото на останалите, които също биха желали технологични подобрения. Възниква и въпросът за субекта на евгеничните процедури, след като не е държавен, а оставен на индивидуалната свобода, тогава кой поема отговорността – пазарният принцип би бил доста слаб и ненадежден регулатор в тази ситуация. В действителност се получава точно обратното, глобалното разпространение на биотехнологии сякаш води до „един нов тип биополитическа регулация“ на човешкото възпроизводство, което става много по-лесно „манипулируемо и контролируемо“ (Минева, 2018: 321). Наместо свобода – повече контрол.

Както и да погледнем подобен идеалистичен техно-евгеничен проект той не надхвърля исторически зададените граници на досега провежданите практики на хуманизма (-ите). Това е така поради причината, че „скритата тема на хуманизма е култивирането [Entwilderung] на човека“, предполагащо неговата „биологична отвореност и неговата морална амбивалентност“ (Sloterdijk, 2001: 309; 310), т.е. той

съдържа в ядрото си идеята за промяна и подбор. Все пак точно биологичната отвореност е кредото на трансхуманисткото движение, което те изглежда припознават като своя оригинална теза. Всъщност, според Слотердайк, тенденцията за култивиране, опитомяване и отглеждане на човека има своя генезис далеч назад в историята, а Ницше е първият, който забелязва нейното действие. Той говори за наличието на един монопол върху опитомяването и подбора на определени човешки качества със средствата на образованието и религията. Оттук реално допуска съзнателното планиране на селекционни програми за човека, осъществявани до момента. Големият конфликт е точно в противопоставянето на различни такива проекти за избора на желаемия човек, нещо което явно присъства в трансхуманистката парадигма. В този пункт се проявява сблъсъкът на Нищевия проект за свръхчовека (надчовека) с класическия хуманизъм. За Слотердайк обаче по-скоро става дума не за съзнателен субект, стоящ зад проектирането на култивацията и отглеждането, а за „безсубектен биокултурен дрейф“ (Sloterdijk, 2001: 327). Това обаче означава само едно – култивиране без цел. Изглежда сякаш точно това е, което се случва с трансхуманизма днес, търси се подобряването на човека с технологични средства само защото тези средства са налични. Прилагането им се оправдава просто защото те могат да бъдат приложени, следвайки принципа „защо не“, свойствен сякаш на автокепрементирането.

По въпроса за аналогията и връзката на трансхуманисткия човек (пост-човека) и *свръхчовека* са проведени множество дебати в последните години. Няма да се спирам в детайли на тях, но ще посоча някои главни епизоди, които да хвърлят известна светлина. Най-първо, не би било коректно да се включва философията на Ницше в категорията предшественици на трансхуманизма. Всъщност единици са тези, които защитават подобна връзка, сред тях главните фигури са Макс Мор и Щефан Зоргнер. Първият, посочващ Ницше сред своите вдъхновения, а вторият – откриващ „структурни подобия“ в идеите. По-голямата част от движението на трансхуманистите обаче намират сродство по-скоро с *философията и етиката на утилитаризма* и отхвърлят връзката с ницшеанството, като дори определят този спор като вътрешен за самите изследователи на Ницше, без значение за трансхуманизма (вж. Bostrom, 2005; Manzocco, 2019: 8-9). От своя страна и водещите изследователи на философията на Ницше се отнасят критично към споменатото обвързване, достигащо до пълно разграничаване или едва частично

приемане. Трансхуманистките идеи за усъвършенстването и подобрието на човека само *външно* и *косвено* биха могли да препращат към концепцията за свръхчовека. В основата си двата подхода са коренно различни. Ницше не говори за външна промяна на човека, напротив, усъвършенстването следва да се случи чрез вътрешните усилия и воля на всеки. Метаморфозата и трансформацията на духа води създаването на нови светове, не механичното конструиране на реалности. Техниката може само да създаде благоприятните условия и да способства процеса на самоусъвършенстване, не да го подмени. Техниката и технологията са насочени към премахване, суспендиране на усилието, с това обаче те съдържат опасността да предотвратят стремежа на човека да се надмогне. Така че по този път се достига единствено до обратния образ на Ницшевата философия – *последния човек*. Той е симптомът, че е изгубена творческата сила и стремежът за самонадрастване: „земята вече ще е малка, и на нея подрипва последният човек, който всичко вдребнява“ (Ницше, 1990: 10) Откриването на последното щастие в успокоението и свързаното с него бягство от страданието водят до едно смирение, разгръщащо се като опитомяване. [6] Неслучайно трансхуманистите изтъкват често като своя цел преодоляването на болестите, стареенето и „смъртта на смъртта“. Всъщност Б. Бабич разкрива в този стремеж още една тенденция, доколкото чрез него се спомага и изцяло актуализира аскетичният идеал като анти-живот, силно критикуван от Ницше (Babich, 123-24). Несводимостта им изглежда фундаментална.

Накрая ще се опитам до известна степен да обобщя основните моменти на това, което виждам като главни проблеми пред трансхуманисткия проект. Той се проваля в основните елементи, които съставляват неговата идеология. Не успява точно да определи отношението си към класическия хуманизъм. От една страна, твърдейки че е негов продължител, а от друга, че го е преодолел. Реално обаче той не се справя с основния му недостатък, подчертан от Хайдегер, че закрива разбирането за същността на човека и служи за инструмент на овластяването на субектността. Наред с това фундамира свои основни идеи върху проблемни философски тези, които не са изчистени от противоречия или почиват на грешки. Също така не успява да обоснове моралното измерение на своя принцип „от случайност към избор“. Гарантира условно единствено възможността за преференция, но не и резултата от нея, който би могъл да бъде съвсем вредоносен за личното благополучие на избиращия дадената маркетинга „евгенична“ процедура.

Засвидетелстваната декларативна привързаност към моралните идеи за свобода, равенство и солидарност в определен контекст се сблъсква със защитаваните сциентистки ценности, без при това да бъде обвързвана с някаква консистентна морална позиция. Приемайки техно-евгениката, не решава проблема за целта ѝ, което отново я оставя на случайността и на простото ниво на биологичното подобрене, заради самото подобрене. Пренебрегва се същностното положение, че „подобряването“ и развитието на човека може да се случи само чрез индивидуалното усилие и самоусъвършенстване. Иначе казано, чрез „упражняването на себе си“. Външното манипулиране на биологичното не решава тази задача. Напротив, запазва характера на технологията да спестява усилието. Така наместо да способства реалното подобрене, което така ярко застъпва, трансхуманистският етос се свързва с противоположната тенденция на „вдребняването“, загубата на воля и умиротворяване в щастието на последния човек (по Ницше). Този сценарий произтича като краен изход от цялата заявена идеология на промяната, затъваща в една традиционна тривиалност.

БЕЛЕЖКИ

[1] Тези основни идеи са заявени в Трансхуманистката декларация на Мор от 1998 г. и се споделят от различните направления на трансхуманизма. В нея е засвидетелствана и връзката с хуманизма, чието преодоляване е подвъпросно и търпи реинтерпретации, вж. More, 1998.

[2] Цитатите от книгата на Фери са по българския превод от 2017 г. Тъй като в него са допуснати определени пропуски и терминологични неточности (включително в заглавието), тук всички цитати и позовавания са сверени с френския оригинал – Luc Ferry, *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris, Plon, 2016.

[3] Няма да навлизам в задълбочени терминологични анализи между транс- и пост-хуманизма. За обстоен анализ по този въпрос и другите разновидности на хуманизма вж. Ferrando, 2013.

[4] Трансхуманистите се заявяват като „кормчиите“ на еволюцията, която ще доведе в хипотетично бъдеще до трансформацията на човека в homo cyberneticus (вж. Lilley, 2013: 65).

[5] За Сърл всички възражения срещу неговия аргумент имат общото качество, че са погрешни (Searle, 2003: 34).

[6] Ю. Тунджел, който е редактор на научния сборник *Ницше и трансхуманизма*, подробно анализира и излага основните моменти на несъответствие между двете

доктрини, а именно по въпросите за отношението чувства-разум, за прогреса, за дуализма и за подхода към подобряването на човека (вж. Tuncel, 2019: 227-29).

ЛИТЕРАТУРА

- Леопарди, Дж.** (2009). *Нравствени съчиненията*. С., Алтера.
- Любенова, В.** (2013). Трите мита в „Емпиризм и философия на духа“ на У. Селарс. В: *Идеята за универсална граматика*. С., УИ „Св. Климент Охридски“, с. 128-50.
- Маринова, Е.** (2019). Кой владее „бъга“? В: *Етически изследвания*, бр. 4, 2, с. 158-63.
- Минева, С.** (2018). Етиката пред предизвикателствата на кибернетичната трансхуманизация. В: *Етически изследвания*, бр. 3, 2, с. 315-28.
- Ницше, Ф.** (1990). *Тъй рече Заратустра*. С., Логис.
- Пенроуз, Р.** (1998). *Новият разум на царя*. С., УИ „Св. Климент Охридски“.
- Трайкова, А.** (2019). Морални измерения на употребата на изкуствения интелект в грижата за човешкото здраве – действителни и въображаеми рискове. В: *Етически изследвания*, бр. 4, 2, с. 245-54.
- Фери, Ж.** (2017). *Трансхуманитарната революция*. С., Колибри.
- Хайдегер, М.** (1999). „За хуманизма. В: *Същности*. С., Гал-Ико, с. 165-213.
- Babich, V.** (2017). Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism. In: *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Tuncel, Y. (ed.). Cambridge Scholar Publishing, pp. 101-32.
- Baily, D. & al.** (2009). *Transhumanist Declaration*. From: <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.
- Bostrom, N.** (2005). A History of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, 1, pp. 1-25.
- Ferrando, F.** (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. In: *Existenz*. Vol. 8, 2, pp. 26-32.
- Lilley, S.** (2013). *Transhumanism and Society. The Social Debate over Human Enhancement*. Dordrecht, Springer.
- Manzocco, R.** (2019). *Transhumanism – Engineering the Human Condition*. Chichester, Springer-Praxis.

More, M. (1998). *The Extropian Principles 3.0. A Transhumanist Declaration*. From: https://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html.

Nietzsche, F. (2007). *Der Wille zur Macht*. Paderborn, Voltmedia.

Ranisch, R. (2014). Morality. In: *Post- and Transhumanism. An Introduction*. Ranisch, R., S. L. Sorgner (eds.). Frankfurt am Main, Internationaler Verlag der Wissenschaften. pp. 149-72.

Searle, J. (2003). *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Sloterdijk, P. (2001). *Regeln für den Menschen Park*. In: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger. Frankfurt am Main, Suhrkamp. S. 302-37.

Tuncel, Y. (2017). The Question of Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism. In: *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Tuncel, Y. (ed.). Cambridge Scholar Publishing, pp. 220-30.

Vita-More, N. (2019). History of Transhumanism. In: *The Transhumanism Handbook*. Lee, N. (ed.). Cham, Springer. pp. 49-61.