

DAVID RODEN

## *Humanizmus, transzhumanizmus és poszthumanizmus*

### BEVEZETÉS

A humanizmus, a transzhumanizmus és a poszthumanizmus kifejezéseket gyakran használják a filozófusok, a kritikai elmélet képviselői és a hivatásos jövőkutatók, de sokszor nem eléggé árnyalt módon.

Neil Badmington és Katherine Hayles például kritizálja a tudat számítógépre való letöltésének „nyilvánvalóan poszthumanista célját”, azzal érvelve, hogy ez egyfajta hiperhumanizmus tünete, amely újratermeli az anyagtól független és autonóm emberi szubjektum dualista fikcióját, amelyet Descartes metafizikája ír le.<sup>1</sup> Badmington egy másfajta (kritikai) poszthumanizmusra tesz javaslatot a humanizmus filozófiai korrekciójaképpen. Ahelyett, hogy feltöltött elmékről és jövőbeli intelligens robotokról álmodozna, a kritikai poszthumanizmus kísérletet tesz a humanizmus megértésére és dekonstrukciójára, nyomon követve annak belső feszültségeit és fogalmi ellentmondásait.

Ahogy a következő két fejezetben látni fogjuk, ezzel az elemzéssel nem az a fő probléma, hogy a Badmington, Hayles és mások által folytatott dekonstrukciós projekt intellektuálisan nem gyümölcsöző, hanem az, hogy összekever két nagyon különböző típusú, jövőre vonatkozó spekulációt. Az első a *transzhumanista* programhoz tartozik az emberi természet tökéletesítésére és az ember személyes autonómiájának ápolására a technológia eszközeinek segítségével. A transzhumanizmus tehát egy etikai állítás, miszerint az ember képességeinek *tökéletesítése* a technika segítségével kívánatos cél (ha minden a várakozások szerint halad). A második fajta jövőre vonatkozó elképzelés – a *spekulatív poszthumanizmus* (SP) – nem arra vonatkozó normatív követelés, hogy milyennek *kellene lennie* a világnak, hanem metafizikai állítás arról, hogy *milyen lehetne*. A spekulatív poszthumanisták számára a poszthumánok olyan technológiai úton előállított létezők, akik már nem emberek. Az SP nem foglal állást a poszthumán életek etikai értékével kapcsolatban. Például nem az ember tökéletesedéseként vagy apoteózisaként értelmezi a poszthumánt, ahogy azt a transzhumanista filozófus, Nick Bostrom teszi a *Why I Want To be a Posthuman When I Grow Up* (2008) című szövegében.

A valódi *poszthumán* lehetőségekkel szembeni ellenállás a kritikai poszthumanisták és a transzhumanisták részéről jelentős filozófiai tévedés, és nem egyszerűen szemantikai hiba. Ha az SP álláspontja helyes, a poszthumánok létezése lehetséges. Ez a lehetőség kétségtlenül fontos a jelenlegi és a jövőbeli emberek számára, akiknek a technológiai tevékenysége esetleg létrehozza őket (lásd 5. és 8. fejezet).

<sup>1</sup> Neil BADMINGTON, „Pod Amighty!; or, Humanism, Posthumanism, and the Strange Case of Invasion of the Body Snatchers”, *Textual Practice* 15, 1. sz. (2001): 5–22, 5–6.

Az SP következményeinek megértéséhez tehát tisztáznunk kell a különbséget a transzhumanizmus és a humanizmus különféle kritikái között, amelyeket a poszt-humanizmus gyűjtőfogalom alá szokás sorolni (lásd § 1.4.). A spekulatív poszthumanizmuson és a kritikai poszthumanizmuson kívül további két álláspontot fogok meghatározni – a spekulatív realizmust és a naturalizmust –, melyek kritikája az antropocentrikus feltevésekkel szemben egyaránt fontos a könyvben megvitattakkal kapcsolatban.

Ahogy a következő három fejezetben látni fogjuk, a humanizmust sokan hiányosan elemezték azok közül, akik akadémiai munkájuk részének tekintik „kritizálni” és alternatívákat keresni rá. A poszthumanizmus minden formája kritizálja az élet és a valóság felfogásának emberközpontú (antropocentrikus) módjait. Ám a humanizmus nem minden formája egyformán antropocentrikus, vagy ugyanolyan módon antropocentrikus. Descartes dualista megkülönböztetését az önmaga számára transzparens emberi elme és a szigorú mechanikai törvények által irányított világ között sok állítólagos poszthumanista tekinti a modern humanizmus ismérvének. Mégis, a karteziánus dualizmus kevesebb antropológiai korlátozást vezet be a dolgok természetére nézve, mint a szubjektivitás transzcendentális filozófiái, amelyeket Kant és az örökösei hirdetnek. A *transzcendentális humanizmus* nem elég, hogy etikai szempontból kiváltságosnak tekinti az embert (amit az olyan humanisták nem tesznek, mint Arisztotelész és Pico della Mirandola), de úgy kezeli az emberi élet és szubjektivitás néhány absztrakt sajátosságát, mint a világban lévő rend meghaladhatatlan eredetét. Egyelőre rögzítsük, hogy milyen fogalmi megkülönböztetésekben állapodunk meg.

### 1.1. HUMANIZMUS ÉS ANTROPOCENTRIZMUS

A humanista szónak sokféle használati módja és jelentése van. Néha például azokra használják, akik a védelmükbe veszik minden emberi létező méltóságát, amellyel közös morális természetük ruházza fel őket, vagy azokra, akik lemondanak a vallásos moralitásról az emberi érzésekben és cselekedetekben megalapozott erkölcs kedvéért. Bár az ilyen elképzelésekkel is számolni fogunk a poszthumanizmus és (még inkább) a poszthumánok természetének tárgyalása során, kevésbé lesz központi, mint az emberi és a nonhumán közti különbség filozófiai elgondolása. Tehát ahelyett, hogy e fogalmak szokásos használatához folyamodnék, egyszerűen meghatározom azt az általános értelmet, ahogy a humanizmus és az antropocentrizmus terminusokat használni fogom ebben a könyvben.

Egy filozófus *humanista*, ha úgy gondolja, hogy az emberek jelentősen különböznek a nonhumánoktól, és ezt a különbözőségi állítást *filozófiai antropológiával* is megtámogatja: számba veszi az emberi létezés központi jellemzőit és ezek kapcsolatát a *nonhumán* létezés hasonlóképpen általános aspektusaival.

Egy humanista filozófia *antropocentrikus*, ha olyan kiemelt státuszt adományoz az embereknek, amellyel az összes vagy a legtöbb nonhumán nem rendelkezik.

Ezeket a definíciókat nem szántuk precízen kidolgozottnak vagy történeti szempontból árnyaltak. Annak kiemelése a feladatuk, ami minden humanizmusban közös. Ha egy filozófiából hiányzik a filozófiai antropológia, nem lehet humanista. Ha nem biztosít speciális státuszt az embernek, nem antropocentrikus. Az elnagyoltság filozófiai erény ott, ahol segít pontosan meghatározni fontos hasonlóságokat és különbségeket.

Ahogy itt használjuk, a humanizmus vonatkozhat istenhívőkre, akik istenek vagy egy isten létezésében hisznek, és ateistákra, akik elutasítják ennek lehetőségét vagy nem foglalkoztatja őket a kérdés. Jean-Paul Sartre *Existentialism and Humanism* című művében amellet érvel, hogy az emberi egzisztencia megelőzi annak esszenciáját. Ez azt jelenti, hogy az ember radikálisan szabad és önmagát meghatározó cselekvő, akinek létezése elsődleges minden arról alkotott koncepcióhoz képest, hogy minek kellene lennie.<sup>2</sup> Sartre leírása a radikális emberi szabadságról ateizmusára épül. Úgy érvel, hogy mivel nincs Isten, az embereknek a papírvágó késtől vagy a kalapácstól eltérően nincs meghatározott funkciójuk vagy rendeltetésük. Az emberek ily módon azok, amivé cselekedeteik által önmagukat teszik. Ugyanakkor Pico della Mirandola reneszánsz filozófus *Az ember méltóságáról* című könyvében az ember önmaga megformálására való képességét egyfajta esszenciális „hiányban” alapozza meg, amit Isten biztosít neki a teremtés pillanatában:

„A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a legkedveszerintvalóbb a világban. Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik.”<sup>3</sup>

Az én definícióm az antropocentrizmusról hasonlóképpen általános. Nem minden ember – nem-ember megkülönböztetés antropocentrikus. Nem antropocentrikus kijelenteni azt, hogy az ember az egyetlen állat, aki autót vezet vagy az egyetlen nem szőrös főemlős. Ezek az állítások az ember egyedi leírását nyújtják, de nem adományoznak neki kitüntetett helyet a világ rendjében. Mi több, nem minden humanizmus ugyanazon a módon vagy ugyanolyan mértékben antropocentrikus. Arisztotelész etikája jó példa a visszafogott antropocentrizmusra.

<sup>2</sup> Jean-Paul SARTRE, *Existentialism and Humanism*, translated by Philip MAIRET (London: Methuen, 1948), 2–3.

<sup>3</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, „Beszéd az ember méltóságáról”, fordította KARDOS Tiborné, in *Reneszánsz etikai antológia* (Budapest: Gondolat Kiadó, 1984). [2014.]

A *Nikomakhoszi etikában* azt állítja, hogy az élő dolgok közül egyedül az ember fogékony az értelemre.<sup>4</sup> Az értelem teszi lehetővé az ember számára, hogy figyelmen kívül hagyjon vagy elfojtson érzelmeket és vágyakat, és ápolja az olyan társadalmilag jóváhagyott diszpozíciókat, mint a nagylelkűség, a bátorság vagy a barátság. Az a tény, hogy különbséget tudok tenni olyan alapelvek között, mint például az egyenlőség és a szabadság, lehetővé teszi számomra, hogy a viselkedés alternatív elveinek tekintsem ezeket.

Arisztotelész kiváltsággal ruhazza fel az embert azzal, hogy egyedül az emberi állatnak tulajdonít értelmet. Ez azt jelenti, hogy vannak olyan erények – mint például a barátság vagy a metafizikai igazságokon való elmélkedés –, amelyekre csak az emberek törekedhetnek. A *Politikában* azt is felveti, hogy a létezők közt fennáll egyfajta hierarchia értelmességük fokozata szerint oly módon, hogy a kevésbé eszes kiszolgálja azok szükségleteit, akik feljebb állnak az értelem rangsorában.<sup>5</sup>

Mindazonáltal Arisztotelész elismeri, hogy a nonhumán élőlények is rendelkeznek a természetüknek megfelelő jó tulajdonságokkal. Az állatok törekednek az élvezetre, de az emberre jellemző erkölcsi erényeket sem az állatok, sem az istenek nem mutathatnak fel.<sup>6</sup> Keekok Lee érvelése szerint ez a fajta antropocentrizmus kevésbé erőszakos, mint azok a modern filozófiai álláspontok, amelyek azt az állítást fejezik ki, hogy az emberi szubjektum minden érték és értelem forrása a világban.<sup>7</sup>

A „kiábrándult” világ víziójáért, amelyből hiányzik az immanens vagy emberfüggetlen morális rend, közösen felelősek a 17. század olyan tudós-filozófusai, mint Descartes és Galilei, akik azzal érveltek, hogy a világot matematikailag kifejezhető törvények irányítják, nem pedig célok és „végső okok”, ahogy Arisztotelész tartotta.<sup>8</sup> Azonban a radikális antropocentrizmusnak az a szószólója, akinek a hatása a leginkább tartós, a 18. századi filozófus, Immanuel Kant. Kant egy olyan filozófiai szemléletmódot vezetett be, amelyre ebben a könyvben „transzcendentális humanizmusként” fogok hivatkozni. A transzcendentális humanizmus képviselői azt állítják, hogy az emberek nem pusztán reprezentálják a világot, de aktívan alakítják is, értékkel, formával és értelemmel ruházva fel azt (§ 3.3.).

Kant azt is kijelenti, hogy a természetben semmi sem önmagában véve értékes. Csak az értelmes és autonóm tevékenységre képes létezők tekinthetők „öncélnak”. Értelem híján az állatok csak emberi célok eszközei lehetnek:

<sup>4</sup> ARISTOTLE, „Nicomachean Ethics”, in *Complete Works of Aristotle*, edited by J. BARNES (Princeton: Princeton University Press, 1982), 1098a.

<sup>5</sup> ARISTOTLE, „Politics”, in *Complete Works of Aristotle*, edited by J. BARNES (Princeton: Princeton University Press, 1982), 1.81256b16–1.81256b22.; Keekok LEE, *Philosophy and Revolutions in Genetics: Deep Science and Deep Technology* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 8.

<sup>6</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1153b, 1145a.

<sup>7</sup> LEE, *Philosophy and Revolutions in Genetics: Deep Science and Deep Technology*, 9.

<sup>8</sup> Michael J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 175.

Azoknak a lényeknek, amelyeknek létezése ugyan nem a mi akaratunkon, hanem a természetén nyugszik, ennek ellenére, ha ésszel nem bíró lények, mégis van értékük, de csak viszonylagos értékük, mint eszközöknek, ennél fogva *dolgoknak* nevezik őket, ezzel szemben az eszes lényeket *személyeknek* nevezik, mert természetük – amennyiben minden önkényt korlátoz (s a tisztelet tárgya) – már azzal tüntette ki őket, hogy öncélok, vagyis nem szabad őket pusztán eszközként felhasználni.<sup>9</sup>

Később részletesebben foglalkozunk a kanti transzcendentális humanizmussal és néhánnyal annak sokféle modern változata közül (lásd 3. és 4. fejezet). Pílanatnyilag elég annyit megjegyezni, hogy az az általános jellemzés, amit a humanizmusról adtam, az ember-nonhumán felosztás egymástól nagyon különböző felfogásaira alkalmazható.

## 1.2. TRANSZHUMANISTA ETIKA

A legtöbb filozófiai humanista rendelkezik valamilyen elképzeléssel arról, hogy mi az, ami az emberi életnek kitüntetett értéket és méltóságot kölcsönöz, függetlenül attól, hogy hasonló státuszt biztosít-e a természetes vagy természetfeletti élet egyéb formáinak. A humanisták különféle előírásokat és módszereket dolgoztak ki ezeknek az értékes attribútumoknak a védelmére és gondozására. Vállalva a túlzott leegyszerűsítés kockázatát, e célok elérésére mindaddig kizárólag a *politika* és a *nevelés* bizonyult megbízható módszernek. Arisztotelész például szokásként tekint az olyan morális erényekre, mint a bátorság és a nagylelkűség. Mindegy, hogy jó vagy rossz, egy szokás nem természetes úton fejlődik ki, hanem ki kell alakítani nevelés és szabályozás útján, hogy a gyerekek és a felnőtt polgárok megtanuljanak megfelelő módon viselkedni. Az etika formális tanításai csak ez előtt a politikailag megalkotott háttér előtt érthetők meg.<sup>10</sup>

Az olyan republikánus humanisták, mint Machiavelli, Rousseau és Charles Taylor, Arisztotelészt követve úgy tekintenek a politikára, mint arra a környezetre, ahol az ember maradéktalanul emberré válik.<sup>11</sup> Kant szintén amellet érvel, hogy az embernek fegyelmzésre és nevelésre van szüksége, hogy teljes mértékben autonóm lényvé váljék, „aki képes kötelességből cselekedni, és úgy is tesz”.<sup>12</sup> Előírásai között találunk válogatást gyerekeknevelési tanácsokból (például Locke

<sup>9</sup> Immanuel KANT, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, fordította BERÉNYI Gábor (Budapest: Gondolat Kiadó, 1991), 61.

<sup>10</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1095b.

<sup>11</sup> Isaiah BERLIN, „The Originality of Machiavelli”, in *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, edited by Nigel WARBURTON, Jonathan PIKE and Derek MATRAVERS, 43–58 (London: Routledge, 2000), 47.; Charles TAYLOR, *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

<sup>12</sup> Kate A. MORAN, „Can Kant Have an Account of Moral Education?”, *Journal of Philosophy of Education* 43, 4.sz. (2009): 471–484, 477.

javaslatát, miszerint a gyerekcipőket úgy kellene tervezni, hogy beengedjék a vizet, ezzel is megóvva a gyerekeket attól, hogy túlságosan ragaszkodni kezdjenek a kényelemhez), de a morális érzék kiművelésére vonatkozó előírásokat is.<sup>13</sup>

A transzhumanisták is csatlakoznak ahhoz az etikai nézőponthoz, amely az embert egyedülállóan autonóm vagy önmagát megformáló állatnak tekint. Akárcsak humanista elődeik, a transzhumanisták is úgy gondolják, hogy az olyan, embert megkülönböztető adottságok, mint az értelem, az együttérzés és az esztétikai élvezet képessége eredendően értékesek, így fejleszteni és védelmezni kell őket.<sup>14</sup> Mindazonáltal úgy vélik, hogy azok a hagyományos módszerek, amiket a humanisták használtak ezek ápolására, egészen mostanáig korlátozottak voltak az ember biológiai meghatározottságai, és általánosabb szinten a természet által.<sup>15</sup>

A transzhumanisták abban reménykednek, hogy felhasználhatják a korszerű technológiák gyümölcseit a hagyományos humanizmus véges eszköztárának kibővítésére, bízva abban, hogy a várható fejlődés az úgynevezett NBIC – technológiasoport területén soha nem tapasztalt ellenőrzést fog biztosítani az emberek számára saját természetük és testi adottságaik fölött. Az NBIC a „nanotechnológia, a biotechnológia, az informatika és a kognitív tudomány” rövidítése („Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology, Cognitive Science”). A nanotechnológia nagyon gyors és precíz, atomi méretű gyártási technikákból áll. A biotechnológia az élet és az élő rendszerek genetikai/szubcelluláris szintű átalakítására szolgáló eszközök összessége. Az informatika a számítástechnikát és kibernetikus technológiákat foglalja magában, például a mesterséges intelligenciát (*Artificial Intelligence* – AI) és az agy-számítógép interfészeket (*Brain-Machine Interfaces* – BMI). Végezetül, a „kognitív tudomány” gyűjtőfogalom az olyan diszciplínák számára, mint az idegtudomány, a mesterséges intelligencia és az elmefilozófia, amelyek fokozatosan feltárják az emberi és a nonhumán elmék működését (§§ 1.3., 2.1.).

Az 1998-as *Transzhumanista Nyilatkozat* – amelyet a transzhumanista világmozgalom számos fontos és aktív tagja aláírt, többek között Anders Sandberg, Nick Bostrom, David Pearce, Max More és Natasha Vita-More – kifejezetten explicit mindkét ponttal kapcsolatban. Az egyes és a kettes cikkelyben ez áll:

(1) Az emberiség radikálisan meg fog változni a technológia által a jövőben. Előre látjuk az emberi állapot újratervezésének lehetőségét, beleértve az olyan paramétereket, mint az öregedés elkerülhetetlensége, az emberi és a mestersé-

<sup>13</sup> Uo., 477–478.

<sup>14</sup> Nick BOSTROM, „Why I Want To Be a Posthuman When I Grow Up”, in *Medical Enhancement and Posthumanity*, edited by Bert GORDIEN and Ruth CHADWICK, 107–136 (New York: Springer, 2008).

<sup>15</sup> Stefan Lorenz SORGNER, „Perfecting Human Beings: From Kant and Nietzsche to Trans- and Posthumanism”, *Paper presented at the 5th International Conference on Kant and Nietzsche, Università del Salento* (April, 2013): 18–19.; Jürgen HABERMAS, *The Future of Human Nature*, translation by William REHG, Max PENKSY and Hella BEISTER (London: Polity Press, 2005), 28.

ges intelligencia korlátozottsága, a nem szabadon megválasztott pszichikum, a szenvedés és a Föld bolygóra való beártságunk.

(2) Módszeres kutatást kell folytatni, hogy megértsük a közeledő fejlesztéseket és azok hosszú távú következményeit.<sup>16</sup>

A kultúra és a művelődés általi önformálást ki kell egészíteni a technológiával. Éppen ezért a transzhumanisták úgy gondolják, hogy hozzá kell adni a *morfológiai szabadságot* – a fizikai és a mentális alak szabadságát – az olyan hagyományos szabadságjogokhoz, mint a helyváltoztatás szabadsága és a szólásszabadság.<sup>17</sup> Szabadságunkban kéne állnia a megtestesülés új formáinak felfedezése, annak érdekében, hogy továbbfejlesszük a tradicionális humanizmus eredményeit.

(4) A transzhumanisták támogatják azok morális jogait, akik mentális és fizikai (beleértve a reprodukív) képességeik kiterjesztésére kívánják használni a technológiát, így növelve a kontrollt saját életük fölött. Személyes fejlődésre törekszünk, túl a jelenlegi biológiai meghatározottságainkon.

Számos transzhumanista szerint az NBIC technológiák legfontosabb alkalmazása az ember kognitív képességeinek növelése és tökéletesítése lesz. Ahogy okosabbak leszünk, jobbá válunk majd a személyes és a társadalmi célok megvalósításában. E célok közül néhány talán morális szempontból csodálatra méltó lesz: például az éhezés vagy a szűkölködés megszüntetése újfajta mezőgazdasági vagy gyártási eljárásokkal, gyógymódot találni betegségekre, vagy jobbá válni a szociálpolitika átgondolásában.<sup>18</sup>

A racionalitás gyakorlása számos kognitív képességet követel meg: érzékelést, munkamemóriát és hosszú távú memóriát, általános intelligenciát és az olyan kulturális eszközök alkalmazására való képességet, mint a nyelvek vagy a következtetési módok. Úgy tűnik, hogy a 20. században jelentősen növekedett az általános intelligencia szintje az iparosodott országokban – különösen a skála alsó végén. Mindez talán megmagyarázható az olyan modern szociális intézkedésekkel, mint a szerves ólom eltávolítása a festékekből és a benzinből, a javuló táplálkozás és az ingyenes közoktatás.<sup>19</sup>

Mindazonáltal úgy tűnik, hogy van határa a környezeti faktorok gondolkodásra gyakorolt kihatásának, mivel az agyunk teljesítménye korlátozott a kopo-

<sup>16</sup> World Transhumanist Association and others, *The Transhumanist Declaration*, hozzáférés: 1998., <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>. [Transzhumanista Világszövetség].

<sup>17</sup> Nick BOSTROM, „A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14, 1. sz. (2005): 1–25.; Nick BOSTROM, „In Defence of Posthuman Dignity”, *Bioethics* 19, 3. sz. (2005): 202–214.; Stefan LORENZ SORNGNER, „Nietzsche, The Overhuman, and Transhumanism”, *Journal of Evolution and Technology* 20, 1. sz. (2009): 29–42.

<sup>18</sup> Anders SANDBERG, Nick BOSTROM, „Converging Cognitive Enhancements”, *Annals of the New York Academy of Sciences* 1093, 1. sz. (2006): 201–227, 201.

<sup>19</sup> Uo., 210.

nyánkban található neuronok sebessége, kapcsolódásai, zajossága, sűrűsége által. A jelenleg élő legnagyobb tudósok, filozófusok vagy művészek nem intelligensebbek vagy kreatívabbak, mint Arisztotelész, Descartes, Leibniz vagy Newton.

A Bostromhoz vagy Kurzweilhez hasonló transzhumanisták számára az intelligencia igazán jelentős megnövelése olyan technológiákat követel meg, amelyek valahogy megnagyobbítják vagy felerősítik a pusztán agyunk erejét. Néhány ezek közül az értelmi képességeket tökéletesítő genetikai beavatkozással vagy drogok használatával járna. Ingmar Persson és Julian Savulescu a Doogie egér megteremtésére hivatkozik, akit genetikailag módosítottak, fokozva az NR2B neuroreceptor termelődését. Doogie egér „javuló emlékezeti teljesítményt mutatott, mind az emlékek megszerzésének, mind azok megőrzésének tekintetében”.<sup>20</sup> Arra is van valamennyi bizonyíték, hogy serkentő mágneses mező használata az idegrendszeri aktivitás ösztönzésére (transzkraniális mágneses stimuláció) javíthatja az emlékek kezdeti kódolását vagy megszilárdulásukat a hosszú távú memóriában.<sup>21</sup>

Más intelligencianövelő technológiák azt követelhetik meg, hogy az ember rákapcsolja a neurális hálózatát egy számítógépes hardverre. Számos kora 21. századi ember hordozható számítógépes eszközökre hárítja át az olyan unalmas feladatokat, mint a telefonszámok memorizálása vagy a helyi éjjelnappali tisztító megkeresése. A legtöbb transzhumanista azt állítja, hogy a biológiai alapú kogníció kihelyezésének folyamata nem-biológiai platformokra hajlamos felgyorsulni, ahogy a mesterségesen intelligens eszközeink egyre intelligensebbek lesznek, és ahogy egyre jobb módszereket dolgozunk ki arra, hogy a számítógépes hardvereket rácsatlakoztassuk a mi neurális hálózatunkra.<sup>22</sup> Az agy-számítógép interfészek, mint a BrainGate BCI megmutatják, hogy a számítógépes rendszereket lehetséges közvetlenül az idegszövethez csatlakoztatni, ami lehetővé teszi a tetraplégias páciensek számára, hogy a gondolataikkal irányítsanak olyan eszközöket, mint a robotkarok.<sup>23</sup> Már dolgoznak az agy-gép-agy interfészekeken (*Brain-Machine-Brain Interface* – BMBI), amelyek mesterséges kommunikációs kapcsol-

<sup>20</sup> Egyébként a jelentős javulás bizonyítékai mindeddig kétértelműnek tűnnek. Ingmar PERSSON, Julian SAVULESCU, „The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity”, *Journal of Applied Philosophy* 25, 3. sz. (2008): 162–177.

<sup>21</sup> Roumen KIROV, Carsten WEISS, Hartwig SIEBNER, Jan BORN, Lisa MARSHALL, „Slow Oscillation Electrical Brain Stimulation During Waking Promotes EEG Theta Activity and Memory Encoding”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106, 36. sz. (2009): 15460–15465.

<sup>22</sup> Jelenlegi becslések szerint az agy nyers adatfeldolgozási sebessége körülbelül 100 teraflopsig terjed (száztrillió lebegőpontos művelet másodpercenként). A világ leggyorsabb szuperszámítógépei jelenleg tízszeresen haladják meg ezt. A fejünkben lévő leggyorsabb neuronok maximum tüske-frekvenciája 200 Hz körül van. A világ leggyorsabb tranzistoraié jelenleg tízmilliószor nagyobb ennél, 2 GHz körül van. Rádásul az 1950-es évek óta a számítógépes összetevők adatfeldolgozási sebességének növekedése – integrált áramkörök – Moore törvénye szerint alakult: hozzávetőlegesen megkétszereződött minden két évben. Ha ez a tendencia kitart a következő néhány évtizedben, a mesterséges adatfeldolgozási sebesség feltehetőleg jelentős mértékben meg fogja előzni a biológiai rendszereket.

<sup>23</sup> Leigh R. HOCHBERG, Mijail SERRUYA, „Neuronal Ensemble Control of Prosthetic Devices by a Human with Tetraplegia”, *Nature* 442, 7099. sz. (2006): 164–171.



lóelemmel helyettesítik a sérült összeköttetéseket az agyi területek között. Például Guggenmos és munkatársai (2013) kimutatták, hogy BMBI használata egy patkány agyában a neurális kapcsolatok helyettesítésére az első és a hátsó motoros rendszer és az érzékelő területek között látványosan helyreállíthatja az étel megragadásának képességét, ami a károsodás miatt elveszett.

Ezek a fejlesztések alátámasztják azt a tézist, miszerint azok a biológia alkotórészek, amelyek megalapozzák az ember szellemi életét, helyettesíthetők funkcionálisan egyenértékű eszközökkel vagy olyan rendszerekkel, amelyek nagyságrendekkel gyorsabbak, mint a biológiai számítógépek. Kurzweil például úgy gondolja, hogy a nanoeszközök egy napon majd felhasználhatók lesznek az agy eredeti neurális hálózatának nem-invazív jellegű stimulálására vagy vizsgálatára, kiterjesztve ezzel a lassú, organikus elménket hatékonyabb és szerkezetileg változatos kognitív rendszerekké.<sup>24</sup>

Ahogy a neuroprotézisek az évszázad során fejlődnek, elképzelhető, hogy az emberek vagy transzhumánok a jövőben egyre inkább megkülönböztethetetlené válnak az általuk használt technológiától. Az emberek „kiborgokká” vagy kibernetikus organizmusokká válnak, akárcsak a Borg a *Star Trek* tv-sorozatban, akinek számos gondolkodással, érzékeléssel kapcsolatos funkciója, sőt még a tudata is ki van helyezve az egyre gyorsabbá és kifinomultabbá váló számítógépes eszközökre. Amint a *Trek* rajongói tisztában vannak vele, a Borg nem egy vonzó ideál a humanisták számára, akik nagyra becsülik az individuális autonómiát és értelmet. A Borg technológiai rajntelligencia – akár egy hangya- vagy termeszkolónia –, amelynek egyes tagjai a szuperorganizmus kibontakozó céljainak rabszolgái (lásd § 2.1., 2. jegyzet). Azonban sokan úgy érvelnek, hogy azok, akik a kiborgokat megszállt és gyarmatosított testeknek tekintik, nem képesek belátni, hogy az ember mindig is kiterjesztette magát eszközök segítségével. Andy Clark filozófus felvetése szerint a technológia integrációja a biológiaiba az első kovaeszközök elkészítése óta meghatározza az emberiséget. Azt állítja, hogy „született kiborgok” vagyunk, akiknek a szellemi élete olyan kulturálisan megkonstruált szegmensekbe helyeződött ki, mint a nyelvek vagy az archívumok.<sup>25</sup>

Meglehet tehát, hogy a transzhumán jövőt, amit itt felvázolok, olyan létezők népesítik majd be, akiknek vágyai, értékei és tettei felismerhetők lesznek a régi és a modern humanisták számára. Lehetséges, hogy e transzhumán leszármazottak szintén megbecsülik majd az autonómiát, a társas hajlamokat és a művészi kifejezést. Talán csak *sokkal jobbak* lesznek a racionalitás, az érzékenység és a kifejezés

<sup>24</sup> A nem-invazív vizsgálatok terén a legújabb fejlemények kevésbé optimista magyarázatáért lásd: Richard JONES, *Brain Interfacing with Kurzweil*, hozzáférés: 2009.02.11., <http://softmachines.org/wordpress/?p=450>; Ray KURZWEIL, *The Singularity is Near* (New York: Viking Press, 2005), 317.

<sup>25</sup> Austen CLARK, *Natural-born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence* (New York: Oxford University Press, 2003); Donna. J. HARAWAY, „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években”, fordította Kovács Ágnes, *Replika* 51–52 (2005): 107–139.

terén – jobbak az emberlétben. Lehet, hogy ezek a készségek olyan testekben kapnak helyet, amelyeket technológiailag módosítottak korszerű biotechnológiai eljárások által, hogy egészségesebbek, és az öregedéssel vagy a sérüléssel szemben ellenállóbbak legyenek, mint a mieink. De azok a képességek, amelyek meghatározzák a humanista tradíciót, egyáltalán nem magától értetődően függenek egy meghatározott fajta fizikai formától.

A transzhumanistákat annak lehetősége is érdekli, amelynek Ben Goertzel informatikus az Általános Mesterséges Intelligencia (*Artifitial General Intelligence* – AGI) nevet adta, ugyanannál az oknál fogva, amiért érdeklődnek a kognitív képességek tökéletesítése iránt általánosságban. Egy AGI olyan robot vagy számítógépes rendszer lenne, akinek a gondolkodása megközelíti vagy felülmúlja az emberi gondolkodás hatókörét és rugalmasságát. Rengeteg félkész, keskeny („narrow” AI) vesz körül minket, de ezek olyan szoftvert tartalmaznak, amelyet egy adott feladattartományon belüli gyors és hatékony működésre terveztek.<sup>26</sup> Minden rendszer intelligensnek számít, ha „optimalizál” – képes jó megoldásokat találni problémákra különböző komplex környezetekben. Például megtalálni a legközelebbi potenciális élelmiszerforrást vagy elkerülni a ragadozókat. Ilyen mértékben intelligensnek tekinthető egy jó internetes keresőmotor vagy az útvonaltervező szoftver, amelynek telekommunikációs hálózata képes megtalálni a legrövidebb útvonalat egy hálózaton keresztül. De képességeik *területspecifikusak* – az emberekkel ellentétben nem tudnak átváltani más feladatokra, például asztalt találni egy zsúfolt étteremben, megérteni egy barát szöveges üzenetét vagy megfontolni egy alternatív karrierlehetőséget.<sup>27</sup> Az igazi AGI – mint a fiktív Data parancsnok a *Star Trek – Next Generation*ből – intellektuális rugalmasságát problémák széles területére képes alkalmazni, akárcsak az emberek. Azonban az AGI olyan fiktív ábrázolásai, mint a Data, talán csak a mi otthonos antropocentrikus feltételezéseinket tükrözik vissza arról, hogy milyen lenne a mesterséges intelligencia. Shane Legg és Marcus Hutter úgy érvelnek, hogy az intelligencia absztrakt definíciója – optimalizálásra való képesség komplex környezetek tartományában – a lehetséges intelligenciák matematikai sorba rendezését implikálja. A jelenlegi biológiai emberek is valahol ezen a skálán találhatóak, mivel képességeink céljaink megvalósítására komplex környezetekben kiemelkedő, de korlátozott.<sup>28</sup> Azonban elképzelhetők olyan szereplők ezen a téren, akik kognitív rugalmasság terén felülmúlják az emberek jelenlegi verzióját.

<sup>26</sup> Ben GOERTZEL, „Patterns, Hypergraphs and Embodied General Intelligence”, in *Proceedings IJCNN'06. International Joint Conference Neural Networks* (2006): 451–458.

<sup>27</sup> Hamid R. EKBI, *Artificial Dreams: The Quest for Non-biological Intelligence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

<sup>28</sup> Shane LEGG, Marcus HUTTER, „Universal Intelligence: A Definition of Machine Intelligence”, *Minds and Machines* 17, 4. sz. (2007): 391–444, 405.

Az AGI kilátását számos transzhumanista úgy tekinti, mint ami „ambivalens lehetőséget” hordoz magában jóra és rosszra.<sup>29</sup> Az intelligencia mennyiségének megnövekedése a bolygón hozzájárulhat számos olyan társadalmi és technológiai probléma megoldásához, amelyek jelenleg megoldhatatlannak tűnnek. Mégis, az olyan írók, mint Bostrom, tisztában vannak azokkal a veszélyekkel, amelyekkel a valódi szuperintelligencia megalkotása járna. Például a mesterséges szuperintelligencia megjelenése talán irrelevánsná tenné a biológiai gondolkodók intellektuális törekvéseit a gépi intelligencia szédítő tempójával szemben. Ahogy az informatikus és kriptográfus Irving Good írta:

Mivel a gépek tervezése egyike ezeknek az intellektuális tevékenységeknek, egy ultraintelligens gép még jobb gépeket tudna tervezni; akkor pedig kétségtelenül „intelligenciarobbanás” történe, és az emberi intelligencia messze lemaradna. Ennél fogva az első ultraintelligens gép lenne az utolsó találmány, amit az embernek létre kellene hoznia, feltéve, hogy a gép elég engedelmes ahhoz, hogy elmondja nekünk, hogyan tarthatjuk az uralmunk alatt.<sup>30</sup>

Ez egy komoly figyelmeztetés. Ebben az esetben talán még az lenne a legjobb forgatókönyv, amely szerint az embereket feleslegessé teszik a gépi teremtmények, akik egyre gyorsuló sebességgel maguk mögött hagyják őket (lásd § 1.4.). A szellemi képességek tökéletesítése és a fejlesztések az NBIC technológiák egyéb területein tehát hozzájárulhatnak az olyan tradicionális humanista értékek ápolásához, mint az autonómia vagy az egyén önfejlesztésre való képessége. Mégis, az AGI távlataira vonatkozó rövid fejtegetésünk megmutat egy olyan lehetőséget, amiben a kognitív tökéletesítés meg is hiúsíthatja e humanista célokat.

Persson és Savulescu felvetik, hogy az egyéb fejlesztések az NBIC technológiák területén szintén jelentős mértékben veszélybe sodorhatják az emberi létezését ezen a bolygón – például azzal, hogy megkönnyítik a garázsfanatikusok és a pszichopáták számára, hogy fegyverként használjanak kórokozókat, vagy halálos nanorobotokat engedjenek szabadon a környezetbe. Azt állítják, hogy az erkölcsi nevelés hagyományos eszközei, mint például az antirasszista oktatás, nem tudtak megszabadítani minket a kialakult hajlamainktól – például attól, hogy képtelenek vagyunk együtt érezni a közvetlen korcsoportunkon kívül állókkal –, ami kevésbé illeszkedik ehhez a technológiai szempontból változékony világhoz.<sup>31</sup> Úgy érvelnek, hogy éppen ezért a drogok használata vagy a geneti-

<sup>29</sup> Nick BOSTROM, Milan M. CIRKOVIC, „Introduction”, in *Global Catastrophic Risks*, edited by Nick BOSTROM and Milan M. CIRKOVIC, 1–30 (Oxford: Oxford University Press, 2011), 17.

<sup>30</sup> Irving John GOOD, „Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine”, *Advances in Computers* 6 (1965): 31–88, 33–34.

<sup>31</sup> PERSSON, SAVULESCU, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, 166–168.

kai javítás az emberek önzetlenebbé, együttműködőbbé és lelkiismeretesebbé tételére igazolható, ha a dolog végső kimenetele e kockázatok csökkentése.

A morális tökéletesítés felhasználása általános társadalmi célok eléréséhez etikai szempontból veszélyes terület. Alsóhangon a kanti feltevés elutasítását implikálja, miszerint a személyes autonómia mindenekfelett való érték. Felhasználhatósága szintén vitatható feltevéseken alapul a moralitás evolúciós bázisával kapcsolatban, amelynek megfontolására nincs elég helyünk itt. Mindazonáltal Persson és Savulescu indítványa érzékelteti, hogy miért remélik a transzhumanisták, hogy az NBIC technológiák használata kijavíthatja azokat a káros morális hajlamokat, amiket a politikának és az oktatásnak nem sikerült kordában tartania.

### 1.3. LÉLEKMOTOROK: TRANZHUMANIZMUS ÉS METAFIZIKA

Az hogy *mennyire* válhatnak minden korlátozástól mentessé és hatékonyá a transzhumán elmék és testek, vitatható, mivel a tökéletesedés mértéke egyaránt függ hipotetikus technológiáktól és néhány hevesen bírált állítástól a metafizika és a kognitív tudományok területén.

Néhány transzhumanista például abban reménykedik, hogy az NBIC területén végbemenő fejlődések leolvashatóvá teszik a neurális kapcsolatok mintázatát, amely az emberi agy számára lehetőséget teremt az elme és az én létrehozására, és képesek lesznek átmásolni azt gyors és erős számítógépes rendszerekre éppúgy, ahogy manapság egy Word fájl tartalmát feltöltjük és hozzácsatoljuk egy e-mailhez. A feltöltött embereknek – így hangzik a történet – ugyanolyan tapasztalataik, meggyőződéseik és vágyaik lennének, mint a biológiai testtel rendelkezőknek, de potenciálisan halhatatlan lélekmotorok üzemeltetnék őket a biológiai sejtek kusza és túlságosan is ideiglenes összekapcsolódása helyett.<sup>32</sup> Az elme feltöltése lehetővé tenné az emberek számára, hogy teljes mértékben megmeneküljenek a haláltól, feltéve, ha gondoskodnak arról, hogy elég biztonsági másolatot hagyjanak hátra.<sup>33</sup>

Nem tudjuk, hogy lehetséges-e az elme feltöltése. Ennek lehetősége metafizikai elméletek egy csoportján múlik, amely szerint az elmék, a mentális állapotok (például a meggyőzések és a tapasztalatok) és a szellemi képességek (mint például az értelem és az intelligencia) függetlenek a hordozótól. Azonban az elme és az intelligencia akkor lenne hordozótól független, ha az emberi testtől nagyon különböző anyagi elrendeződések által is létre lehetne hozni azokat. Nevezetesen lehetségesnek kéne lennie, hogy az olyan mesterséges rendszereknek is legyenek mentális állapotaik és tapasztalataik, mint például a számítógépeknek, nem csu-

<sup>32</sup> Michael HAUSKELLER, „My Brain, my Mind, and I: Some Philosophical Assumptions of Mind-Uploading”, *International Journal of Machine Consciousness* 4, 1. sz. (2012): 187–200.

<sup>33</sup> Anders SANDBERG, Stuart ARMSTRONG, *Indefinite Survival through Backup Copies*, § 3.2., hozzáférés: 2012., <http://www.fhi.ox.ac.uk/indefinite-survival-backup.pdf>.

pán az olyan biológiai, nem-mesterséges rendszereknek, mint az emberek és a nonhumán állatok.

Messze a legismertebb és legbefolyásosabb ezek közül a metafizikai elméletek közül a funkcionalizmus. A sejtés, amely megalapozza a funkcionalizmust abban áll, hogy a mentális állapotokat az határozza meg, amit csinálnak – a szerepük –, nem pedig a belső sajátosságaik. Például a fájdalmat funkcionális szempontból olyan állapotként írhatjuk le, amit fizikai sérülés okoz, és ami irtózó reakciót vált ki a sérülés okával szemben. Jelen funkcionális állapot esetén a sérülés az input, és az ellenézés az output. A funkcionális állapotok tehát relacionálisan, az input és az output vonatkozásában kerülnek meghatározásra. Az input lehet környezeti inger vagy egy másik mentális állapot. Az output éppígy lehet az eredetitől eltérő mentális állapot vagy annak viselkedésbeli következményei (például a fájdalom forrásának elkerülése).

Ha a mentális állapotokat egyedül oksági szerepük határozza meg (az input-output összefüggése), akkor bármelyik mentális állapot *sokszorosán megvalósítható* minden olyan hordozón, ahol valami betölti ezeket a szerepeket: nem-biológiai hordozón például éppúgy, mint biológiai. Analógiás módon számos különböző fajta rendszer tekinthető úgy, hogy a *Fehér Mosás* funkcionális állapotában van, ha egy korábbi időpontban behelyezett piszkos fehér ruhák tiszta fehér ruhák lesznek a kimenet egy későbbi időpontjában.<sup>34</sup> Tehát ha a funkcionalizmus álláspontja helyes, egy olyan mentális állapot, mint egy fagyí ízének a megtapasztalása, megtapasztalható általad, de ugyanúgy a funkcionális másolatod számára is, aki megfelelően kifinomult szinten másolta le a te neurális szerveződésedet.<sup>35</sup> Ha feltesszük, hogy lehetséges a sokszoros megvalósulás, nem csak az emberek, hanem a macskák vagy a polipok, sőt a marslakók, a csillagközi porfelhők, a szellemek vagy a robotok is rendelkezhetnek elmével, feltéve, ha a megfelelő típusú funkcionális szerveződéssel bírnak.

Ahogy azt Gualtiero Piccinini megjegyezte, a funkcionalista tézis többféleképpen is kifejezhető. Én úgy mutattam be, mint arról szóló állítást, hogy mit jelent egy rendszer esetében egy bizonyos mentális állapot, például egy meggyőződés vagy egy vágy megvalósítása. Azonban a legabsztraktabb szinten megfogalmazva az az állítás, miszerint „az elme az agy »funkcionális szerveződése«, vagy bár-

<sup>34</sup> Egyes rendszerek talán olyan módon *valósítják meg* ezt a kapcsolatot, ahogy a modern mosógépek – automatikusan lefuttatnak egy mosóprogramot. Más rendszerek esetleg emberi mosómunkásokat foglalkoztató kioszkok lennének, ahol a bementi nyíláson átveszik a piszkos vásznakot, beáztatják, és mosószerrel raknak rá, majd kiöblítik mielőtt kiadnák a tiszta ruhákat a második nyíláson. A *Harry Potter* világában a mosógépek talán szorgalmas tündérmanókat és koszeltávolító tündérport használnának ugyanehhez a hatáshoz. A *Fehér Mosás* állapotának kivitelezési részletei sokszorosán végrehajthatók különböző rendszerekben, amelyek különböző módon valósítják meg ugyanazt az absztrakt viszonyt.

<sup>35</sup> Lásd: David J. CHALMERS, „Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia”, in *Conscious Experience*, edited by Thomas METZINGER, 309–328 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995).

mely más olyan rendszeré, amely funkcionálisan egyenértékű az aggyal.”<sup>36</sup> Az általánosabb megfogalmazás kulcsfontosságú a feltöltött halhatatlanságra irányuló transzhumanista törekvések számára, mivel elképzelhető, hogy az a funkcionális struktúra, amely segítségével az agy mentális tartalmakat hoz létre, sokkal mélyebb szinten található, mint az egyes mentális állapotok: például az egyes neuronok és a különféle kémiai üzenetközvetítő rendszerek szintjén, amelyek szabályozzák az idegsejtek tüzelését.<sup>37</sup>

Tehát a megfelelően teljes körű funkcionális esetben egy testbe beágyazott idegrendszer számítógépes szimulációja, ahol az egyedi emberi elme minden funkcionális szerepét betölti valami, *annak az elmének az emulációja lenne, nem nélkülözve egyetlen feltételét sem az intencionalitásnak (reprezentációnak) vagy a tudatos tapasztalatnak.*<sup>38</sup>

Ez nyilvánvalóan alátámasztaná az „elmefeltöltés” metafizikai lehetőségét, mivel lehetővé tenné, hogy az elméket rendkívül tartós és rugalmas lélekmotorok működtessék a törekeny biológiai rendszerek helyett. Az olyan előrelépések a számítástechnika és az idegtudomány területén, mint Kurzweil elmélete a neuroprotézisekről, az emberi elmék nem-biológiai platformokra való áttelepítéséhez vezethet, amelyek elképzelhetetlen mértékben gyorsabbak és sokkal erősebbek, mint a biológiai úton kifejlődött testek.<sup>39</sup>

Ahogy azt korábban már megjegyeztem, sokan vitatják azt a funkcionista állítást, miszerint az elme és a mentális tulajdonságok függetlenek a hordozótól. Ned Block híres érvelése szerint a funkcionális megfelelően absztrakt változata azt implikálná, hogy az emberi népesség – mondjuk Kína népessége – meg-

<sup>36</sup> Gualtiero PICCININI, „The Mind as Neural Software? Understanding Functional-ism, Computationalism, and Computational Functionalism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 81, 2. sz. (2010): 269–311, 270.

<sup>37</sup> Alexis PHILIPPOU, *You Should Obliterate Your Self: A Defence of Mind Uploading*. Master’s thesis, Department of Philosophy. The Open University, 2013.

<sup>38</sup> Egyes filozófusok boldogan elismerik, hogy a mentális állapotok különböző típusai (meggyőződések, vágyak) funkcionális szerep kérdései egy adott organizmuson belül, de elutasítják a funkcionális reprezentációs tartalom tekintetében (Jerry Alan FODOR, Ernest LEPORE, *Holism: a shopper’s guide* [Oxford: Blackwell, 1992]). Mások funkcionalisták a tartalommal kapcsolatosan, de nem azon tulajdonságok viszonylatában, amelyek megkülönböztetik a tudatos állapotokat, mint például a fogfájást vagy a rózsaszín látását. Ha egy gépet abba a funkcionális állapotba helyezünk, amelyben az agyi ízlelő mezőm van, amikor a fagyai ízt érzem, nem szükségszerűen hozza létre az íz élményét a gépben. Ha ez így van, akkor az ember mentális szoftverének lemásolása vagy megközelítőleg megismétlése egy mesterséges platformon, például egy robotban inkább eredményezhet egy szellemileg kifinomult „zombi” létrehozását, mint egy olyan lényét, aki a fenomenológia teljes eszköztárának birtokában van. Mindazonáltal ha elfogadjuk a tudat funkcionista megközelítését, amit olyan filozófusok képviselnek, mint Daniel Dennett és Michael Tye, a mesterséges tudat lehetőségei valamivel tisztábban látszanak (Daniel Clement DENNETT, *Consciousness Explained* [London: Penguin, 1991]; Michael TYE, *Consciousness, Colour and Content* [Cambridge: MIT Press, 2002]; Michael A. COHEN, Daniel Clement DENNETT, „Consciousness Cannot Be Separated from Function”, *Trends in Cognitive Sciences* 15, 8. sz. [2011]: 358–364.). Nick BOSTROM, Anders SANDBERG, *Whole Brain Emulation: A Roadmap*, hozzáférés: 2008.03.01., <http://www.fhi.ox.ac.uk/brain-emulation-roadmap-report.pdf>.

<sup>39</sup> KURZWEIL, *The Singularity is Near*, 198–202.

szervezhető lenne úgy, hogy létrehozzon egy emberi elmét egy órára, ha elegendő mennyiségű ember egyezne bele, hogy össze legyenek kötve rádió útján, s így továbbíthatnák a jeleket egymásnak oly módon, ami nagy pontossággal valósítja meg a neuronok input-output működését az emberi agyban.<sup>40</sup>

Egy ilyen létező képes lenne létrehozni egy ember funkcionális diagramját – bár egy időskálán jóval lassabban –, azonban első ránézésre kifogásolhatónak tűnik (egyesek számára) az az állítás, hogy ennek az egyesített lénynek van elméje. Néhány funkcionalista e kifogással szemben azzal érvel, hogy az emberek, akár csak a nemzetek, neuronokból és más funkcionális alkotórészekből összeálló egyesített létezők.<sup>41</sup> Mások talán olyan módon szeretnék módosítani a funkcionalizmust, hogy eleve kizárják a Kína-agyat és fajtáit.

Block ellentétese azért üdvözetes, mert utal rá, hogy létezik egy alapvető metafizikai kérdés azzal kapcsolatban, hogy a mentális tulajdonságok *milyen mértékben* függetlenek a hordozójuktól. Végül is elképzelhető, hogy az elmék képesek olyan felületen működni, amely nagyban különbözik az emberi testtől, de ezek az elmék talán jelentősen különböznenek az emberi elméktől (§§ 1.4., 3.1., 3.2.). Ez a lehetőség nagyon különböző kérdéseket vet fel a transzhumanisták számára – akik emberi típusú elméket remélnék más módon létrehozni – és a spekulatív poszthumanisták számára, akik a technológia útján létrehozott nonhumánok lehetőségét támogatják.

#### 1.4. POSZTHUMANIZMUS

Akár csak a humanizmus, a poszthumanizmus – avagy az antropocentrizmus filozófiai kritikája – különböző változatokban létezik. Mindegyik szembehelyezkedik az emberközpontú világnézet valamelyik formájával. Azonban eltérő területekre vonatkoznak, és gyakran ellentétes érvelési és elemzési módszereket használnak:

1. A spekulatív poszthumanizmus (SP) – ennek a könyvnek az elsődleges tárgya – szembehelyezkedik az emberközpontú gondolkodással a modern technológia hosszú távú hatásaival kapcsolatban.
2. A kritikai poszthumanizmus széleskörű támadás a modern filozófia és az intellektuális élet állítólagos antropocentrizmusa ellen (§ 1.1.).
3. A spekulatív realizmus szembehelyezkedik az ember-világ kapcsolat filozófiai privilegizálásával a kantianus és a posztkantianus transzcendentális filozófiában.
4. A filozófiai naturalizmus szintén szembehelyezkedik azzal az elképzeléssel, hogy a filozófiai igazságállítások megítélhetők transzcendentális néző-

<sup>40</sup> Ned BLOCK, „Troubles with Functionalism”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9 (1978): 261–325.

<sup>41</sup> Austen CLARK, „Beliefs and Desires Incorporated”, *The Journal of Philosophy* 91, 8. sz. (1994): 404–425.

pontból, de természettudományos elméleteket használ a filozófiai állítások korlátozására. Ezzel szemben, miközben a spekulatív realisták hasonlóképpen ellenségesek a transzcendentalizmussal, sokan szemben állnak a naturalizmussal is, azon az alapon, hogy a tudomány csak egy másik módja az elme-független valóság lefordításának olyan formátumára, amit az emberek képesek megérteni.

Az elvi és stílusbeli különbségek ellenére a poszthumanista csoportok érdeklődése átfedésben van egymással. Az SP azt veti fel, hogy lehetséges az olyan technológiai úton létrehozott nonhumánok létezése, akik esetleg nagyon más módon tapasztalják és értik meg a világot, mint az emberek. Tehát akárcsak a spekulatív realizmus, nem tud úgy tekinteni a valóságra, mint az ember mentális vagy társadalmi konstrukciójára, és akárcsak a kritikai poszthumanizmus, érzékeny az emberi nézőpont bármifajta privilegizálására. Amellett is fogok érvelni, hogy a filozófiai naturalizmus hatékony fegyvert jelent a transzcendentális humanizmussal szemben (lásd 3. és 4. fejezet). Mindazonáltal az is megtámogatható érvekkel, hogy az SP-t nem szükséges összekötni a filozófiai naturalizmussal. Most pedig nézzük meg sorban a poszthumanizmus egyes típusait.

#### 1.4.1. Spekulatív poszthumanizmus

A radikális fejlődés eshetősége, amit az előző két részben tárgyaltunk, egyesek szerint arra utal, hogy az NBIC technológiák együttes fejlődése a jövőben a létezés új, poszthumán formájához vezethet: az intelligencia felemelkedéséhez és nagy erejű nonhumánokhoz. Amint azt jeleztük, különösen a mesterséges intelligencia fejlődése eredményezhet – Good terminusával élve – „intelligenciarobbanást”, ami az embereket kognitív szempontból feleslegessé tenné, vagy még rosszabb következményekkel járna. Virnor Vinge informatikus nagy hatású tanulmánya nyomán erre a hipotetikus eseményre gyakran hivatkoznak „technológiai szingularitásként” is.<sup>42</sup>

Akárcsak Good, Vinge is azt állítja, hogy ha létrejönne egy szuperintelligencia, képes lenne létrehozni még intelligensebb lényeket, olyan növekedést idézve elő a gondolkodás területén, amely a mi jelenlegi képességeinknél jóval magasabb intellektuális szintekre vezetne. E technológiának a pontos formája Vinge érvelésének szempontjából nem lényeges. Lehet egy hatékony módszer a kognitív képességek tökéletesítésére, forradalmi áttörés a gépi intelligencia vagy a mesterséges élet területén, esetleg valami olyan eljárás, ami még nem látható előre. Ahogy David Chalmers rámutatott, ennek a technológiának „kiterjeszhetőnek” kell lennie olyan mértékben, hogy a teljesítmény növekedése ennek megfelelő növeke-

<sup>42</sup> Vernor VINGE, *The Coming Technological Singularity*, hozzáférés: 1993., <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/WER2.html>.



dést idézzem elő a létrehozott intelligenciában. A jelenlegi egyetlen eszközünk az emberivel egyenértékű intelligencia létrehozására nem kiterjeszthető: „A jobb szexből nem következik, hogy a gyerekek zsenik lesznek”.<sup>43</sup>

Az intelligencia növelésének fokozatos fejlődésre képes technológiája Vinge szerint elvezetne egy olyan pontig, amelyen túl a bolygón lévő emberi és a nonhuman élet biológiai korlátait meg lehetne szüntetni. A poszthumán elmék, amiket ez a folyamat létrehozna, olyan határtalanul óriásiak lennének, hogy nincs modelünk az átalakító lehetőségeikre nézve. Következésképpen egy távoli tartományt foglalnának el Legg és Hutter intelligencia-rangsorában (lásd § 1.3.). A technológiai szingularitás jelentőségét úgy érthetjük meg legjobban – Vinge kijelentése szerint –, ha analógiába állítjuk az intelligencia korábbi forradalmaival.

És mi fog történni egy vagy két hónappal (esetleg egy nappal vagy kettővel) azután? Csak analógiákkal tudok utalni rá: az emberi faj felemelkedése. A poszthumán korszakba kerülünk. És minden tomboló technológiai optimizmusom mellett néha arra gondolok, hogy nyugodtabb lennék, ha ezer év távolságából tekinthetnék ezekre a transzcendentális eseményekre... húsz helyett.<sup>44</sup>

Úgy tűnik, hogy a mai ember nem alkalmasabb a szingularitás utáni berendezkedés megértésére, mint amennyire egy patkány vagy egy majom a tömegközlekedés vagy a disztributív igazságosság koncepciójának felfogására.<sup>45</sup>

Az a kijelentés, hogy a szingularitás lehetséges, jól példázza a spekulatív poszthumanisták álláspontját, noha az *nem merül ki ennyiben* – emellett a későbbi fejezetekben érvelni is fogok (5. fejezet). A poszthumánok ebben az értelemben a mai emberek hipotetikus, távoli leszármazottai, akik *már nem emberek* technológiai átalakulás következtében. Azért alkottam meg a „távoli leszármazott” kifejezést, mert ha kizárólag az emberiség biológiai utódait vennénk figyelembe mint a poszthumán faj lehetséges jelöltjeit, az rendkívül korlátozó lenne. AZ NBIC technológiák jövőbeli kiterjesztése magába foglalhatja a reprodukciós folyamat olyan biotechnikai átalakítását, mint például az emberek klónozását, a transzgenikus vagy mesterséges genetikai anyag bevezetését vagy olyan látszólag egzotikus eljárásokat, mint az elmefeltöltés. Tehát azok a lények, akik indokolják a poszthu-

<sup>43</sup> David J. CHALMERS, „The Singularity: A Philosophical Analysis”, *Journal of Consciousness Studies* 17, 9–10. sz. (2010): 9–10, 18.

<sup>44</sup> VINGE, *The Coming Technological Singularity*.

<sup>45</sup> Talán valaki csábítást érez arra, hogy a szingularitás utáni világot a kanti magában való dologhoz hasonlítsa, amely nem képes arra, hogy megjelenjen a tér és az idő által meghatározott tapasztalati világban, így örökké ismeretlen kell hogy maradjon számunkra (lásd 3. fejezet). A Rodenben (David RODEN, „Deconstruction and Excision in Philosophical Posthumanism”, *The Journal of Evolution & Technology* 21, 1. sz. [2010]: 27–36.; David RODEN, „Sonic Art and the Nature of Sonic Events”, *Review of Philosophy and Psychology* 1, 1. sz. [2010]: 141–156.) mindazonáltal megfontolom és elvetem a transzcendencia fogalmának alkalmazhatóságát a szingularitásra vagy általánosabban a poszthumánra.

mánnal való foglalkozásunkat, keletkezhetnek modifikált biológiai leszármazás útján, az AI-technológiák fokozatos kiterjesztésével (beleértve az emberi és/vagy nonhumán tervezők lehetőségét), szintetikus organizmusokból való kvázi-biológiai leszármazáson keresztül, vagy valami olyan technogenetikai eljárás útján, ami még nem látható előre!<sup>46</sup>

Amint azt hangsúlyozni fogom a kritikai poszthumanizmus tárgyalása során, alapvető fontosságú annak tudatosítása, hogy az SP metafizikája független a transzhumanizmus etikájától. Valaki támogathatja a transzhumanista etikát, amely szerint az emberi képességek kiterjesztése erkölcsi prioritás és politikai jog, és közben hiteltelennek tarthatja az olyan állításokat, hogy a jelenlegi emberek távoli leszármazottai poszthumánná válhatnak. Hasonlóképpen, a spekulatív poszthumanizmus ellentmondásmentesen összefér a transzhumanizmus etikájának vagy bármelyik olyan technológiai programnak az elutasításával, amely a poszthumanizmus megvalósításának lehetőségét hordozza. Valaki gondolhatja úgy, hogy az emberiség poszthumán leágazása komolyan veendő metafizikai lehetőség, de messze van a kívánatostól.<sup>47</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az SP nélkülözné a maga etikai és politikai implikációit, de ezek csak akkor válnak láthatóvá, ha megértettük a poszthumán leágazás elméleti kereteit.

#### 1.4.2. Kritikai poszthumanizmus

A kritikai poszthumanisták úgy érvelnek, hogy a nyugati humanizmus alapja a racionális, önálló szubjektum dualista felfogása, akinek természete önmaga számára transzparens, és akit, ahogy Veronika Hollinger fogalmaz, „nem a tárgyi világgal való interakciói határoznak meg”.<sup>48</sup> Nem meglepő tehát, hogy sokan René Descartes-ot tekintik az őshumanistának, mivel kompromisszummentes szigorúsággal tesz különbséget az ember transzparens önismeretre való képessége és az énhöz képest „külső” fizikai természetéhez való, összességében bizonytalanabb hozzáférése között.

Descartes önismereti transzparenciáról szóló állítását híres „gonosz szellem” gondolatkísérletével támasztja alá, amit az *Elmélkedések az első filozófiáról* első része végén alkalmaz azon meggyőződéseink kiszűrésére, amelyek nem ellenállóak a radikális kétellyel szemben. A gonosz szellemről (*malin génie*) – aki éppoly hatalmas, mint Isten (mondhatni Isten gonosz ikertestvére) – azt feltételezzük, hogy szimulációként létrehozta az elménkben a fizikai valóság égszét:

<sup>46</sup> A távoli leszármazott további jelentősége tisztábbá válik, amikor az SP teljesebb kifejtését nyújtom az 5. fejezetben (§ 5.3.).

<sup>47</sup> David RODEN, *Agar on Species Relativism and Cultural Relativism*, 5. fejezet, hozzáférés: 2012., <http://ene.myindustry.net/blog/?p=3400>.

<sup>48</sup> Veronica HOLLINGER, „Posthumanism and Cyborg Theory”, in *The Routledge Companion to Science Fiction*, edited by Mark BOULD, Andrew BUTLER, Adam ROBERTS and Sherryl VINT, 267–287 (Oxford: Routledge, 2009), 273.

Fölteszem tehát, hogy nem Isten, aki a legjobb, aki az igazság forrása, hanem valamely gonosz szellem, amely igen nagy hatalommal rendelkezik s ravasz is egyben, minden igyekezetével azon van, hogy megtévesszen engem. Fölteszem továbbá, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog nem más, mint az álmok játéka, amellyel ez a gonosz szellem vet cselet a hívés bennem lévő képességének. Önmagamát úgy fogom tekinteni, mintha se kezem, se szemem, se húsom, se vérem, semmilyen érzékem nem volna, s az, hogy mindezzel rendelkezem, nem lenne más, mint hamis vélekedés.<sup>49</sup>

Annak érdekében, hogy ez a megtévesztés sikerülhessen, az elme tartalmának függetlennek kell lennie a világtól. Tegyük fel, hogy csak akkor lehetséges számomra, hogy vélekedéseim legyenek a fizikai tárgyokról, ha a fizikai tárgyak léteznek. Ez esetben nem lenne lehetséges számomra, hogy alapvetően tévedjek ezek létezésével kapcsolatban, ha a fizikai világ szimuláció. Descartes ismeretelmélete tehát előfeltételez egy olyan elképzelést, amelyet manapság „internalizmus” néven ismernek. Az internalisták azt állítják, hogy gondolataink és intencióink értelme állandó, függetlenül a lehetséges realitásoktól, amelyekre a gondolkodó szubjektum autonóm hatalmánál fogva vonatkoztatja ezeket.<sup>50</sup> Descartes azt is elvárja, hogy ezek a tartalmak transzparenssek és direkt módon evidensek legyenek a szubjektum számára. Ez lehetővé teszi mentális állapotaink létének és tartalmának közvetlen vizsgálatát, még azokban az esetekben is, amikor nem létezik az adott tárgy, amelyre a mentális állapot vonatkozik. Tehát az elme belső birodalma védelmet nyújt a szkeptikus kétely ellen, amit a „gonosz szellem” gondolatkísérletben támasztottunk.

Azt az elképzelést, miszerint az emberi szubjektivitás önmagát meghatározó „belső birodalom, amely képes ellenállni a szkeptikus kételynek”, egymás után kritizálták és fogalmazták újra az idealista és az empirista hagyományhoz tartozó későbbi filozófusok, például Kant.<sup>51</sup> Ez a mozgatórugója Descartes híres és sokak által vitatott szubsztanciadualizmusra épülő metafizikájának is, amely szerint az elmék és a fizikai testek egymástól különböző entitások, teljes mértékben eltérő tulajdonságokkal.

Hayles és Badmington szerint a poszthumán terminus adekvát módon vonatkoztatható a modernitás kései szakaszára, amikor a Descartes által filozófiai örököseire hagyományozott, önmagát hitelesítő, független emberi szubjektum igazolászerepe megrendült. Ez a megrendülés részben technotudományos eredetű.

<sup>49</sup> René DESCARTES, *Elmélkedések az első filozófiáról*, fordította BOROS GÁBOR (Budapest: Atlantisz Kiadó, 1994), 30–31.

<sup>50</sup> Az internalizmust elutasítják az úgynevezett „aktív” vagy „folyamat” externalisták, akik megtestesült aktivitásként tekintenek az elmére, és a szemantikai externalisták, mint Donald Davidson, akik úgy érvelnek, hogy gondolataink tartalma a környezetünkkel való interakcióink által jön létre (§§ 2.1., 5.7.).

<sup>51</sup> Frank B. FARRELL, *Subjectivity, Realism, and Postmodernism: The Recovery of the World in Recent Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 11., lásd § 3.3.

Descartes dualista megkülönböztetését belső és külső, elme és gép között nehezebb lett fenntartani, amióta a digitális forradalom megmutatta, hogy a gondolkodási műveletek végrehajthatók kellőképpen strukturált gépi eljárások segítségével – egy olyan álláspont, amely világos kifejezést kap Donna Haraway *Kiborg Kiáltványában*:

A huszadik század végének gépei teljességgel bizonytalanná tették a természetes/mesterséges, elme/test, önfejlesztő/külsőleg tervezett közötti különbségtételeket, és sok más megkülönböztetést is, melyeket korábban organizmusokra és gépekre alkalmaztak. Gépeink nyugtalanítóan elevenek, mi magunk pedig félelmetesen élettelenek vagyunk.<sup>52</sup>

A kritikai poszthumanizmus az ember-nonhumán dualizmus háttérbe szorulására adott reakció a leghaladóbb akadémiai bölcsészettudományok területén – az autonómnak és önmaga számára megmutatkozóan *feltételezett* emberi szubjektum teljes körű újragondolása „az antropocentrikus gondolkodás dekonstrukciójának céljából”.<sup>53</sup> E „dekonstrukció” annak a számtalan módnak a bemutatásából áll, ahogy azok a szövegek, amelyek leírják vagy elképzelik az ember transzcendens és elkülönített voltát a gépi vagy az anyagi természethez képest, kudarcot vallanak az ember elszigetelésében ezektől a – gyakran fenyegető – embertelen „Másikoktól”.

Hayles számára semmi sem kevésbé poszthumán, mint azok a jövőre vonatkozó forgatókönyvek a feltöltött halhatatlanságról vagy a kibernetikusan kiterjesztett tudatról, amelyeket fentebb részleteztünk. Ezek ahelyett, hogy megkérdőjeleznék az antropocentrizmust, egyfajta úrben játszó drámai történetként írják újra, amelyben az emberiség belerajzolja az arcát a csillagokba. Úgy gondolja, hogy ezt a hiperhumanizmust az a felvetés szemlélteti a legjobban, hogy az elme képes lehet felülemelkedni a testen lélekmotorokra való feltöltés által.

Hans Moravec *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* című könyvét olvastam, élvezettel figyelve robotjai ötletes változatosságát, amikor rábukkantam arra a részre, ahol emellett érvel, hogy hamarosan lehetséges lesz letölteni az emberi tudatot egy számítógépre. Illusztrációképpen kigondol egy képzeletbeli jelenetet, ahol egy robotsebész összepüresíti az emberi agyat egyfajta koponyaüregi zsírleszívással, leolvassa az információt minden egyes molekuláris rétegről, ahogy egyesével eltávolítja ezeket és átmásolja az információt egy számítógépre. Az operáció végén a koponyaüreg üres, és a páciens, aki immár a számítógép fémtestének a lakója, felébredve pontosan olyannak tapasztalja meg a tudatát, mint előtte. Hogyan lehetséges, kérdeztem

<sup>52</sup> HARAWAY, *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*, 110.

<sup>53</sup> Neil BADMINGTON, „Theorizing Posthumanism”, *Cultural Critique* 53, 1. sz. (2003): 10–27, 15.

magamtól, hogy valaki Moravec nyilvánvaló intelligenciájával higgyen abban, hogy az elme elválasztható a testtől? Még ha fel is tesszük, hogy lehetséges egy ilyen elválasztás, hogy gondolhatja valaki, hogy a tudat egy teljesen különböző közegben változatlan marad, mintha nem lenne semmilyen kapcsolata a testtel, amely magába foglalja. Döbbenet kezdtem felismerni, hogy messze nincs egyedül.<sup>54</sup>

Elaine Graham szintén azt gondolja, hogy a poszthumán utódajt úgy kell elgondolnunk, mint a racionális én apoteózisát, aki képes igába hajtani utálatosként és fenyegetőként felfogott testi természetét.<sup>55</sup>

Hayles, Graham, és Badmington talán jogosan bírálják a transzhumanistákat, hogy nem elég elővigyázatosak a közvetítés és a szubjektivitás felfogásával kapcsolatosan, de a filozófiai naivitás vádjával szemben számos módon lehet védekezni. Elemzésük ugyanis összekeveri a *metafizikai* állítást a nonhumán utódlásról és az *etikai* törekvést halálnak kitett biológiai létünk meghaladására. Ahogy rövid felfedezőutunk az elmefeltöltés metafizikájának terén megmutatta – és Hayles felismerni látszik ezt –, a nem-biológiailag létrehozott elmék *csak* akkor emlékeztetnének a mienkre, ha nagyon nagyvonalúak vagyunk a hordozósemlegességgel kapcsolatban. Tehát miközben bírálják a transzhumanizmust antropocentrikuságra való hajlamáért, figyelmen kívül hagyják azt az eshetőséget, hogy a poszthumán leszármazás talán *poszthumánokhoz* vezet, nem pedig önmagunk újbóli megismétléséhez: az „Emberiség 2.0-hoz”. A (kritikai) poszthumanizmus kifogásait a (spekulatív) poszthumanizmussal szemben a következő fejezetben fogjuk részletesebben fontolóra venni.

Ahogy a dekonstrukcióra való hivatkozásaim sugallhatták, a kritikai poszthumanizmus programját erősen befolyásolták a dekonstrukció legfőbb filozófiai képviselőjének, Jacques Derridának a művei. Hayles egészen odáig megy, hogy azt állítja, hogy „a dekonstrukció az információs kor gyermeke”, Derrida javára írva azt a meglátást, hogy a beszéd kiborg aktus, soha nem egyszerűen jelenlévő vagy távollévő, hanem a művelettől és a kontextustól függ, amely túlnő a beszélő szubjektum tudatosságán vagy megértésén.<sup>56</sup>

Érdeemes hangsúlyozni, hogy Hayles a dekonstrukció terminussal a szubjektivitásról, nyelvről és textualitásról szóló filozófiai állítások egy csoportját jelöli, amelyet Derrida rendkívül nagy terjedelmű életműve során újra meg újra továbbfejlesztett. Akárcsak a kognitív tudomány és a mesterséges intelligencia képviselői, Derrida úgy érvel, hogy az a rendező tevékenység, amit egyes filozófusok a

<sup>54</sup> Katherine N. HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 1.

<sup>55</sup> Elaine L. GRAHAM, *Representations of the Post Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture* (Manchester: Manchester University Press, 2002), 9.; Rosi BRAIDOTTI, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 2.

<sup>56</sup> HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, 44.

szubjektumnak vagy a nyelvnek tulajdonítanak, átláthatatlan és nagyon alapszintű műveletektől függ, amit egyfajta „generalizált írásként” lehet elgondolni – ez egy olyan metafora, amely az írás kétes státuszára épít, amennyiben az egy külsődleges technikai közvetítőnek tekinthető, amely függetleníti az értelmet annak forrásától, azaz a beszélőtől vagy a gondolkodótól, és megteremti a megnyilatkozás kontextusát. Ez a szakasz egy fontos korai esszéből, a *Freud és az írás színtere* címűből való, és összefoglalja Derrida arra irányuló kísérletét, hogy összetettebbé tegye és komplikálja az emberi szubjektum hagyományos, a jelentések uraként való felfogását:

Az írás „szubjektuma”, ha ez alatt a szerző valamiféle szuverén magányosságát értjük, nem létezik. Az írás szubjektuma kapcsolódások rendszere a hordozó, a psziché, a társadalom, és a világ között. Ebben a jelenetben, ezen a színtéren a klasszikus szubjektum pontszerű egyszerűsége nem található meg.<sup>57</sup>

A dekonstrukció ugyanakkor pont annyira, amennyire filozófia, olvasási stratégia is egy adott szöveg széttartó és ellentmondásos elemeinek kimutatására. Fontosabb műveiben, ahol kifejti elképzelését a „generalizált írásról”, Derrida úgy érvel, hogy azok a filozófiai szövegek, amelyek a megismerés transzparenciájának eszményét fogalmazzák meg, kénytelenek kompromittálni ezt az ideált, tehát utalni annak függőségére valamitől, ami idegen a jelenlététől; az elmúlt jelen vagy az eljövendő jelen „pótlékára”: az emlékezetre, a reprezentációra vagy az írásra.<sup>58</sup>

E szövegek alapján Derrida úgy gondolja, hogy az egyes humanisták által hirdetett racionális szubjektivitás egy olyan előállító rendszer függvénye, amely textuális különbségek és ismétlések legapróbb egységeiből van szöve (Derrida érvelésének további tárgyalását lásd § 2.1.). Rodolphe Gasché a gondolkodásnak ezt a textuális „infrastruktúráját” a „tükör foncsorozásához” hasonlítja: a matt lemez a tükör alatt, amely lehetővé teszi a filozófiai reflexiót, miközben ő maga láthatatlan marad a visszatükrözött tekintet számára.<sup>59</sup>

Badmington *Theorizing Posthumanism* című művében ezt a stratégiát alkalmazza, amikor Descartes *Értekezés a módszerről* ötödik részének egy olyan szakaszát elemzi, amely látszólag példaszerű megvalósítása annak az „ontológiai tisztaságnak”, amelyet a poszthumán kor éppen most érvénytelenít. A filozófus itt azzal az érveléssel támasztja alá a szubsztanciadualizmusát, hogy egyetlen gépezet (egyetlen fizikai test) sem lehet képes előállítani az átlagember fluid általános intelligenciá-

<sup>57</sup> Jacques DERRIDA, *Writing and Difference*, translated by A. BASS (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 226–227.

<sup>58</sup> Jacques DERRIDA, *Grammatológia*, fordította MARSÓ Paula (Budapest: Typotex Kiadó, 2014).

<sup>59</sup> Rodolphe GASCHÉ, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (London: Harvard University Press, 1986).

ját, mivel ez végtelen összetettségű gépet követelne meg. Az emberi elme és a hozzá tartozó gépezetek következőképpen tökéletesen különböző ontológiai tartományba tartoznak.

Descartes elismeri, hogy egy olyan fajta összetett automata, amely ismerős lehetett a 17. századi olvasó számára, képes lehet imitálni a mozgást és az emberi nyelv hangjait, valamint az érzékszervi ingerekre adott sajátosan emberi reakciókat, „pl. ha az egyik helyen érintik, kérdi, hogy mit akarnak tőle; ha más helyen érintik, kiabál, hogy fáj neki s több efféle”.<sup>60</sup> Azonban az emberszabású majmok értelmi szintjéhez egy mechanikai rendszernek speciális, minden helyzethez illeszkedő célmechanizmusok integrálására lenne szüksége (informatikai terminusokkal élve, egy *look up table* integrálására).<sup>61</sup> Miközben ezek a helyzetek a végtelenségig váltakozhatnak, és mégis értelmes reakciót váltanak ki egy józan felnőtt emberből, egy olyan gépi rendszerhez, amely képes lenne értelmes választ adni minden helyzetre, végtelen számú alkotórészre lenne szükség. Mivel az értelem „egyetemes eszköz, amelynek minden lehető esetben hasznát vehetjük”, és végtelen komplexitás nem lehetséges, az értelmes elmének olyan nem kiterjedt, anyagtalan szubsztanciának kell lennie, amely elkülönített a testtől.<sup>62</sup>

Badmington úgy érvel, hogy az elmének és a gépnek ez az elválasztása kevésbé tiszta, mint amilyennek tűnhet, mert azt implicálja, hogy egy olyan fizikai rendszer, amely elég összetett ahhoz, hogy rugalmas teljesítményt nyújtson, funkcionális szempontból értelmesnek tekinthető. „Az értelem”, írja Badmington, amely már nem képes „megkülönböztetni minket az állatoktól, megtalálná párját, tökéletes és halálos hasonlóságát”.<sup>63</sup> Aztán jön a drámai fordulat:

Más szóval, ha közelebbről megvizsgáljuk, Descartes ontológiai tisztasága mögött ott rejlik a valódi értelem, amely szerint, Philip K. Dick regényéből kölcsönözve egy sort, „az élő és az élettelen dolgok tulajdonságokat cserélnek”. Teljes mértékben a szándékai, és minden valószínűség ellenére, Descartes elkezd Deekardra hasonlítani, az *Álmodnak-e az androidok elektronikus bárányokkal?* és a *Szárnyas fejevadász* (rendezte Ridley Scott, 1982) zaklatott főhősére, aki képtelen meghúzni a határt valódi és hamis között.<sup>64</sup>

Tehát ha az emberiség funkcionális kategória – nem pedig olyasvalami, amiről valamiféle belső megkülönböztető jegy, például a halhatatlan lélek megléte vagy hiánya dönti el, hogy vonatkoztatható-e valakire –, akkor az embert szimuláló

<sup>60</sup> René DESCARTES, *Értekezés a módszerről*, fordította ALEXANDER Bernát (Budapest: Kossuth Kiadó, 1991), 71.

<sup>61</sup> Lásd Michael WHEELER, *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step* (Cambridge: MIT Press, 2005), 32–34.

<sup>62</sup> DESCARTES, *Értekezés a módszerről*, 71.

<sup>63</sup> BADMINGTON, *Theorizing Posthumanism*, 18.

<sup>64</sup> Uo., 12.

robot és az ember közt önmagában véve semmiféle különbség nincs. Ez a meglepő kölcsönösség a *Csillagközi romboló* című tv-sorozat tetőpontján teljesedik ki.

Ebben egy szökevénycsoport, amely emberekből és a cylonok humanoid verziójából áll – az utóbbiak olyan robotok, akiket emberek hoztak létre, akárcsak a *Szárnyas Fejvadászban* a replikánsokat, de fellázadtak, és végül atomtámadással elpusztították az emberek otthonát – emberek és gépek közösségét hozza létre, ahol a korábbi ellenségek együttműködnek közös politikai céljaik elérésének érdekében, egymásba szeretnek, és cylon-ember hibrid gyerekeket nevelnek.

Sokatmondó, hogy ez a társadalmi szövetség csak akkor válik lehetővé, miután a cylonok egy csoportja megszavazza az elmefeltöltő technológia elpusztítását, amely korábban halhatatlanná tette őket (lásd § 1.3.). Ezt megelőzően a cylonok funkcionálisan halhatatlan visszatérőként képesek voltak arra, hogy haláluk után feltöltsék elméjüket egy klónozott testbe. Ez a technológiai képesség túlságosan mássá tette őket ahhoz, hogy integrálhatók legyenek az emberek felismerhetően liberális, észak-amerikai stílusú köztársaságába. Poszthumán infrastruktúrájuk megsemmisítése ironikus módon lefekteti a közös állam alapjait, ami mindkét csoportnak egyformán érdekében áll.<sup>65</sup> De az ember-poszthumán ellentétéről a kiborg társadalmi szövetségre való áttérés azt is implikálja – még egyszer –, hogy az emberek és a gépek a történelmi és technológiai viszonyaik miatt különböznek funkcionálisan, *nem* pedig biológiai, illetve gépi származásuk ellentéte miatt (lásd 5. fejezet). *Mindketten* – Haraway terminológiája szerint – kiborgok, természetes és mesterséges bizonytalan keveredései, ami megingatja az oppozíciókat a rögzült politikai identitások között.<sup>66</sup>

Az etikai és a politikai komplikáció szelleme Haraway poszthumanista ontológiájának célja, mint ahogy az olyan újabb poszthumanista teoretikusoké, mint Rosi Braidotti (lásd 8. fejezet). Ahogy Haraway fogalmaz:

A kiborg nem ismerné fel az édenkertet; nem porból lett, és nem álmodhat arról, hogy porrá lesz. Talán emiatt szeretném látni, hogy felforgathatják-e a kiborgok a nukleáris hamuvá válás apokalipsziséjét, amely felé az Ellenség megnevezésének mániákus kényszere hajt minket.<sup>67</sup>

A kiborgok nem gyászolják elveszett eredetüket vagy a halcyon múltat; a kiborgok hasonlóképpen nem ismerik el az egyetemes történelmet, lemondanak a megbékélés álmáról olyan kísérleti szövetségek javára, mint ember és gép összekapcsolódása a *Csillagközi romboló*ban. Braidotti azt állítja, hogy a szintkülönbség kiegyenlítése elmék, gépek és élő szervezetek között, ami megnyitja a teret a szubjektivitással való ilyesfajta kísérletezés előtt, egyfajta globális biopolitikában is

<sup>65</sup> David RODEN, „Cylons in the Original Position: Limits of Posthuman Justice”, in *Battlestar Galactica and Philosophy: Knowledge Here Begins Out There*, edited by Jason EBERL, 141–151 (New York: Wiley Blackwell, 2008).

<sup>66</sup> HARAWAY, *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*, 109.

<sup>67</sup> Uo.



kifejeződik, ahol az élőlények a felügyelet és a kizsákmányolás korlátozó rendszereibe vannak bekapcsolva.<sup>68</sup> Ő és Claire Colebrook azt is képviselik, hogy az emberek jogaira és jólétére összpontosító liberális politika alkalmatlan az olyan kérdések kezelésére, mint a klímaváltozás vagy az ökológiai kimerülés problémája az úgynevezett „antropocén” korban, amikor is az emberek „a bolygón lévő összes életet befolyásolni képes geológiai erővé váltak”.<sup>69</sup>

A könyv későbbi részeiben olyan módozatokat fogok javasolni, hogy a poszt-humánnak ez az etikai-politikai felfogása néhányat megvilágíthasson az SP által felvetettet legsúlyosabb problémák közül. Azonban ez azt is megköveteli, hogy a poszt-humán lehetőségének kiterjedtebb analizését nyújtsuk, mint amit a kritikai poszt-humanizmus szövegeinek többsége megengedhet magának.

Badmington dekonstruktív Descartes-olvasata jól szemlélteti a kritikai poszt-humanizmus egyes filozófiai korlátait. Egyfelől ez inkább ered a textualista meg-szállottságból a fogalmi kifejezés árnyalatai iránt, mint a gondolatok kifejezése vagy a dolgok iránti szenvedélyből, amelyekre a fogalmak vonatkoznak. Például Badmington nem veszi észre, hogy Descartes érvelése a gépi intelligencia ellen az *Értekezésben* nem az ember-gép különbség mellett megfogalmazott érv, hanem az ember-gép különbségből *kiindulva* érv a szubsztancia-dualizmus *mellett*. Az állítólagos különbség ember és gép között nem az érvelés konklúziója, hanem a premisszája. Azt feltételezi, hogy nyilvánvaló *funkcionális különbségek* vannak emberek és gépek, emberek és állatok között. Az egyértelmű választóvonal az ember és a hozzátartozó másik között nem válik kétely tárgyává, Descartes számára ennek megmagyarázása a fontos.

Az elméleti szigorinak e hiánya beszivárog a kritikai poszt-humanisták humanizmusról adott elemzésébe. A legtöbben elmulasztják végiggondolni a fent említett különbséget antropocentrizmus és a humanizmus között. Cary Wolfe például azzal kezdi a *What is Posthumanism?* című könyvét, hogy egy *Wikipédia*-bejegyzést idéz a humanizmusról, amely az emberi személy méltóságának és erkölcsi autonómiájának kozmopolita ideájaként határozza meg azt – amit mi a humanizmus egyik fajtájaként azonosítottunk az § 1.1-ban.<sup>70</sup> A következő oldalon *A szavak és a dolgok* erre emlékeztető befejezését idézi, ahol Foucault híres kijelentését teszi, miszerint „az ember a legutóbbi kor találmánya. És olyasvalami, ami talán a végéhez közeledik”, az eltűnését egy emberi archoz hasonlítva, „amelyet a tengerpart homokjába rajzoltak”.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> BRAIDOTTI, *The Posthuman*, § 8.2.

<sup>69</sup> A felszínen az utolsó állítást nehéznek tűnik igazolni. Ha a jelenlegi környezeti problémák az ember rossz gazdálkodásának a következményei, akkor a megoldásuk az emberi intézmények és gyakorlatok megváltoztatását követelni meg. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, 66.; Claire COLEBROOK, „Not Symbiosis, Not Now: Why Anthropogenic Change Is Not Really Human”, *Oxford Literary Review* 34, 2. sz. (2012): 185–209, 188.

<sup>70</sup> Cary WOLFE, *What Is Posthumanism?* (London: University of Minnesota Press, 2010), XI.

<sup>71</sup> Michel FOUCAULT, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (London: Tavistock Publications, 1970), 387.

Wolfe felveti, hogy a kortárs poszthumanizmus gyökerei az akadémiai bölcsészettudományok területén az ember foucault-i elemzéséig vezethetők vissza. Mindamellettt saját poszthumanizmusát – akárcsak Hollinger és Hayles – az anyagiság elfogadásával identifikálja (szembeállítva a transzhumanizmussal, amelyet, akárcsak Hayles és Badmington, úgy tekint, mint a „humanizmus fokozását” a technológia eszközeinek segítségével).<sup>72</sup>

Ez a leszármazás pontos lehet, amennyire tudom. Ha ez így van, akkor van némi zavar a történetben. Ahogy Béatrice Han-Pile hangsúlyozza, Foucault humanizmusa nem az az etikai humanizmus, amelyet a kozmopolitizmussal vagy az individuális önformálás reneszánsz ideáljával szokás összekapcsolni.<sup>73</sup> Amihez még hozzá kell tennünk, hogy nem is az a humanizmus, amely elme, test és animalitás elválasztásához kötődik (lásd 2. fejezet). Sokkal inkább kapcsolódik Kant *elfordulásához* a karteziánus ontológiától (amely szerint az önmaga számára transzparensz szubjektum reprezentálja az elmétől független természetet) a transzcendentális szubjektivitás irányába, amely aktívan alakítja a természetet (§§ 1.1., 3.3.). Ennek ellenére Kant támogatja a kozmopolitizmust a transzcendentális filozófia keretein belül. De az olyan különböző humanisták létezése, mint Mill, Chomsky, Strawson, Rawls és Taylor, megmutatja, hogy számos különböző módon lehetséges alátámasztani azt az állítást, hogy a legtöbb ember megkülönböztetett morális kompetenciával rendelkezik. A kozmopolitizmusnak nem minden formája előfeltételezi a transzcendentális humanizmust, amely Foucault szeméi előtt lebeg.

A különböző emberek és humanizmusok további összekeverése, amikor Wolfe azt állítja, hogy Daniel Dennett, a dualizmus egyik szenvedélyes ellenfele, megadja magát a karteziánusnak, mikor azt mondja, hogy az emberek egyedülálló kulturális képességgel rendelkeznek a reprezentáció reprezentálására – azt hinni, hogy azt hiszik stb.<sup>74</sup> De ha valamit, akkor Dennett egyfajta kanti felfogást fejez ki a kultúra elsajátításának képessége és a bölcsesség közti kapcsolatról – a tudat, hogy az értelemmel szemben felelősséggel tartozó gondolkodók vagyunk. Ahogy azt Lee Braver és mások megjegyezték, Kant transzcendentális filozófiája azzal azonosítja a gondolkodásnak e képességét, hogy valaki funkcionális fogalmakban gondolkodik, nem pedig a gondolkodó belső attribútumainak a fogalmaiban – amelyek Kant számára minden esetben megismerhetetlenek.<sup>75</sup>

Amint azt a 3. fejezetben látni fogjuk, a humanizmus transzcendentális formái nagyon is élők az emberi szubjektum fenomenológiai és pragmatista elméletei-

<sup>72</sup> WOLFE, *What Is Posthumanism?*, XV.

<sup>73</sup> Béatrice HAN-PILE, „The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, in *Foucault and Philosophy*, edited by Timothy O’LEARY and Christopher FALZON, 118–142 (Oxford: Blackwell, 2010).

<sup>74</sup> WOLFE, *What Is Posthumanism?*, 38.

<sup>75</sup> Ameddig az értelmes, öntudattal rendelkező gépek, mint a Borg vagy a replikánsok talán kétségeket támasztanak a karteziánus dualizmussal szemben, de nem vonnák kétségbe a kanti egyenletet a racionalitásról és az értelemről. Lee BRAVER, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-realism* (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 54–55.; § 3.3.

ben. Ezek közül mindegyik elutasítja mind a szubsztanciadualizmust, mind Descartes állítását, miszerint az ember szellemi élete transzparens önmaga számára.

A racionális szubjektum funkcionális jellemzése szintén maga után von egyfajta dualizmust; nem szubsztanciadualizmust, hanem a nyelv és a leírás dualizmusát. A dualista megjelölés ebben az esetben olyasvalakit jelöl, aki elfogadja, hogy csak fizikai dolgok és események léteznek, és hogy minden szimbolikus (individuális) mentális esemény megegyezik fizikai történésekkel. Ugyanakkor tagadja, hogy a mentális események közötti racionális vagy normatív összefüggéseket le lehet írni fizikai módon.<sup>76</sup> Meglepő módon a testi folyamatok értelmezése, mint például az idegsejtek biokémiája, nem járul hozzá semmivel a pszichológiához ebben a tekintetben. Legjobb esetben igazolja materialista világnézetünket annak megmutatásával, hogy a szimbolikus pszichológiai tényállások hogyan „valósulnak meg” vagy „fordulnak elő” a fizikai állapotokban. De ez a metafizikához járul hozzá, nem a pszichológiához. E „magyarázati dualizmus szerint” – ahogy Mike Wheelers hivatkozik rá – „a rugalmas, intelligens cselekedet fogalmi és elméleti szinten független marad a cselekvő fizikai megtestesülésének természettudományos megértésétől”.<sup>77</sup>

Igazság szerint az olyan poszthumanista és feminista teoretikusok, mint Hayles, Braidotti és Elisabeth Wilson, valamint a gondolkodás „megtestesült” megközelítésének képviselői, mint Wheeler, a szubjektivitás testi, a fizikai manifesztációhoz kötött természete mellett érvelnek, és feltehetően szembehelyezkednek a magyarázati dualizmussal (lásd § 2.1.).<sup>78</sup> De a dualizmusok összekeverése csupán aláássa a test és az én újbóli összerakásának a programját.

### 1.4.3. Spekulatív realizmus

A spekulatív realistákat irritálja a szubjektivitás olyasfajta textuális dekonstrukciója, mint amire Badmington és Wolfe vállalkozik a műveiben. Úgy érvelnek, hogy az antropocentrizmus és az emberi kivételességtudat megszüntetéséhez el kell mozdítanunk a filozófiai vizsgálódások fókuszát a szubjektivitásról (vagy annak dekonstrukciójától) a nonhumán dolgok kozmikus sokasága felé (*the great outdoors*). A legtöbb spekulatív realista elutasítja a transzcendentális humanizmust valamilyen formában – tehát a kantianus és a posztkantianus törekvéseket, hogy a dolgokat az emberi szubjektivitáshoz és a fogalmi gondolkodáshoz való viszonyának tekintetében értsük meg. A spekulatív realizmus mindeddig legin-

<sup>76</sup> Donald DAVIDSON, *Essays on Actions and Events* 1 (Oxford: Oxford University Press, 2001), 207:25.

<sup>77</sup> WHEELER, *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*, 51.

<sup>78</sup> Lásd különösen Wilson kiváló leírását arról, hogy Derrida generalizált írásról alkotott elmélete milyen módon segít megérteni a dermografizmus (testre írás) jelenségét (Elisabeth A. WILSON, „Introduction: Somatic Compliance-Feminism, Biology and Science”, *Australian Feminist Studies* 14, 29. sz. [1999]: 7–18.).

kább példaszerű művében (*After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*) Quentin Meillassoux „korrelacionistának” nevez minden olyan filozófiát, amely úgy tartja, hogy a gondolkodás csak a gondolkodás és annak tárgya közötti kapcsolatot tudja elképzelni; sohasem az abszolút objektumot a megismeréssel való összefüggése nélkül.<sup>79</sup> Harman, Grant, és Meillassoux azzal érveltek a korrelacionisták ellen, hogy bármely valóságot, amely megérdemli ezt a nevet, abszolút-ként, az emberi szubjektivitástól függetlenül kell elgondolni, tehát mélységesen nonhumánként és „weirdként”. Harman eleven stílusban foglalja össze a programjukat:

Végső soron Kant által ösztönözve a korrelacionisták az ember-világ kapcsolatra összpontosítanak, mint a filozófia egyetlen lehetséges témájára. Ez lett a kimondatlan központi dogmája minden kontinentális és a számos analitikus filozófiának. A spekulatív realista gondolkodók szembehelyezkednek ezzel a hitvallással (bár nem mindig ugyanazon okok miatt), és a világhoz való realista hozzáállást védik. De a józan észre alapozó, a kezek és a biliárdgolyók elmén kívüli létezésének unalmas kérdéseivel foglalkozó középkori realizmus jóváhagyása helyett a spekulatív realista filozófiák megdőbbernek a valós idegenszerűségtől: az idegenszerűségtől, amely nem leplezhető le a józan ész eszközeivel.<sup>80</sup>

A spekulatív realisták egy némiképp marginális, megosztott sejtet képeznek a posztkantianus európai gondolkodás hatása alatt álló filozófusok között, és szenvedélyes verbális harcokat folytatnak az interneten a Brassier és Meillassoux által szemléltetett racionalista szárny – akik, akárcsak Descartes, bátran következtetnek a valóság elméletére a gondolkodás belső követelményeinek figyelembevétel alapján – és egy élénkebb tábor olyan filozófusokkal, mint Harman vagy Levi Bryant, akik ragaszkodnak az ontológia elsőbbségéhez az ismeretelmélethez képest. Ahogy a nevükből sejthető lehet, a *spekulatív poszthumanizmus* igyekszik befeccskendezni némi realista attitűdöt a poszthuman jövő filozófiai tárgyalásába azáltal, hogy felismerik és formalizálják a posztumánok függetlenségét attól, ahogy jelenleg elgondoljuk őket.

#### 1.4.4. Filozófiai naturalizmus

Valószínűsíthető, hogy a második világháború utáni angolszász filozófiában a filozófiai naturalizmus a meghatározó áramlat. A legtöbb filozófiai naturalista – azt gyanítom – közömbös lenne azzal kapcsolatban, hogy a poszthumanisták kö-

<sup>79</sup> Quentin MEILLASSOUX, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, translated by Ray BRASSIER (London: Continuum, 2010).

<sup>80</sup> Graham HARMAN, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), VII–VIII.

zé soroltuk őket, de mivel a naturalisták kínálnak néhányat a legerősebb, érvekkel legjobban alátámasztott kifogások közül a humanista – különösen a *transzcendentális* humanista – gondolkodással szemben, fontos, hogy öntudatosabb és érdekldőbb kollégáik mellett tárgyaljuk őket.

A naturalista filozófia filozófiai antropológia helyett inkább a természettudomány igazsággeneráló gyakorlataihoz fordul a világ metafizikai felépítésével kapcsolatos állításainak igazolásához. A naturalisták úgy gondolják, hogy az emberi tudás esendő főemlősök terméke, akiknek biológiai felépítése nem biztosítja a szükséges eszközöket ahhoz, hogy biztos tudást szerezhessenek a világ mélyebb struktúrájáról. A filozófiai naturalisták úgy tekintenek az alapvető igazságok megszerzésére – és azok bebiztosítására a felülvizsgálattal szemben, amelyhez a tudomány, a történelem és az újabb megfigyelések vezethetnek – irányuló korábbi kísérletekre, például Kantéra, mint nyilvánvaló kudarcra, mivel állításuk szerint összekeverik az antropológiai tényeket azzal kapcsolatban, hogy milyen szabályszerűségek irányítják a gondolkodásunkat a világra vonatkozó tényekkel. Ahogy James Ladyman és Don Ross megjegyezte, „a naturalizmus, egyebek mellett, az a metafizikai hipotézis, miszerint az objektív világot nem korlátozzák az értelem vagy az ésszerűség normái”.<sup>81</sup>

A funkcionalizmus (§ 1.3.) a naturalizmus működésének egy példája az elmefilozófia területén, mivel a mentális állapotok típusainak oksági szerepként való értelmezése kínál egy olyan lehetőséget, ahogy a mentális jelenségek a kortárs természettudomány ontológiai keretrendszerén belül értelmezhetők. A 4. fejezetben amellet fogok érvelni, hogy a szubjektivitás naturalista leírása hatékony fegyver a transzcendentális filozófiákkal szemben, amelyek a poszthumán lehetőségek antropocentrikus korlátozottsága mellett érvelnek.

A naturalizmushoz fogunk fordulni tehát a *poszthumán [weird]* elméletének igazolásához.

### 1.5. ELŐRETEKINTÉS

Megvizsgáltunk néhányat azok közül a filozófiai álláspontok közül, amelyek különbségei és hasonlóságai meghatározóak lesznek ebben a könyvben: a humanizmust, a transzhumanizmust és a poszthumanizmust. Jóllehet valószínűleg a kritikai poszthumanizmus a leginkább látható formája az antiantropocentrikus gondolkodásnak az akadémiai bölcsészettudományokon belül, felfedeztünk néhány hiányosságot legfontosabb képviselőinek humanizmusról adott elemzésében – beleértve azt, hogy elmulasztják a transzhumanizmus normatív állításainak és az emberek nonhumán leszármazottairól tett spekulatív-metafizikai állításoknak a megkülönböztetését. A 2. fejezetben amellet fogok érvelni, hogy az a szá-

<sup>81</sup> James LADYMAN, Don ROSS, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 288.

mos kritikai poszthumanista által képviselt feltételezés, miszerint a poszthumán jövőkép valójában csak szélsőségesen felnagyított humanizmus, nem pusztán fogalmi tévedés, hanem az antiantropocentrizmus programjának elárulása, mivel a valódi poszthumánok lehetősége sokkal nagyobb kihívásokat támaszt a humanista filozófiák irányelveivel szemben, mint a dekonstrukció vagy az azzal szövetséges támadások az emberi szubjektum integritása ellen.

(David RODEN, „Humanism, transhumanism and posthumanism”, in *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human* [New York: Routledge, 2015], 9–34.)

Fordította: Keresztury Dóra

#### EGYÉB HIVATKOZÁSOK

- GUGGENMOS, David J., Meysam AZIN, Scott BARBAY, Johnatan D. MAHNKEN, Caleb DUNHAM, Pedram MOHSENI and Randolph J. NUDO. „Restoration of Function after Brain Damage Using a Neural Prosthesis”. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110, 52. sz. (2013): 21177–21182.
- MORAN, Dermot. „Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two ‘Internal Realists’?”. *Synthese* 123 (2000): 65–104.