

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Marius
MARKUCKAS

Transhumanizmo idėja istorinės ontologijos perspektyvoje

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2022

Disertacija rengta 2012–2021 metais Vilniaus universitete.

Mokslinis vadovas:

prof. dr. Vytautas Radžvilas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Mokslinis konsultantas:

prof. dr. Alvydas Jokubaitis (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

VILNIUS UNIVERSITY

Marius
MARKUCKAS

The idea of transhumanism from the perspective of historical ontology

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2022

This dissertation was written between 2012 and 2021 at Vilnius University.

Academic supervisor:

Prof. Dr. Vytautas Radžvilas (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

Academic consultant:

Prof. Dr. Alvydas Jokubaitis (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

TURINYS

Ivadas	6
1. Apšvietos filosofija kaip transhumanistinio mąstymo paradigma.....	24
1.1. Transhumanizmo idėjinių ištakų beiėskant	25
1.2. Antiesencialistinė ir procesualistinė antropologija kaip Apšvietos filosofijos ir transhumanizmo idėjinis pagrindas.....	30
1.3. Transhumanizmo apibrėžimo problema	36
1.4. Transhumanizmas kaip ideologiškai angažuotas antropologinės inžinerijos projektas?	43
2. Transhumanistinė postžmogiškosios būklės idėja: ideologinio, scientistinio ir biopolitinio jos aspektų sąsajos	48
2.1. Žmogiškoji kuriamoji galia kaip ideologinio ir transhumanistinio mąstymo sąaitas.....	49
2.2. Mokslinis konstruktyvizmas ir scientistinė pasaulio samprata: filosofinės radimosi ir įsigalėjimo prielaidos	60
2.3. Biopolitika kaip mokslo ir galios sąveika.....	69
3. Iano Hackingo istorinė ontologija ir jos idėjiniai šaltiniai.....	76
3.1. Istorinės ontologijos teorinės ištakos.....	77
3.2. Genealogija kaip gryniosios galios tyrimo metodas	81
3.3. Genealogija <i>versus</i> istorinė ontologija: nuo galios prie kalbos	84
3.4. Kalbos ir etikos susietis istorinėje ontologijoje	89
4. Istorinė ontologija kaip transhumanizmo analizės metodologinis įrankis....	91
4.1. Mokslas kaip žmogaus egzistencijos forma	92
4.2. Mokslinių atradimų poveikis asmens tapatumui ir socialinei struktūrai istoriniu-ontologiniu požiūriu.....	96
4.3. Transhumanizmo prieštarumas istorinės ontologijos perspektyvoje.....	99
Išvados.....	116
Literatūros sąrašas	120
Kita informacija.....	129

Įvadas

Teorinis ir praktinis tyrimo aktualumas. XX amžiui įžengus į antrąją pusę garsus anglų mokslininkas Julianas Huxley'is iškėlė transhumanizmo idėją¹, kuri viltingai skelbė, kad, pasitelkus mokslinį žinojimą, yra įmanoma pažinti žmogaus prigimtį ir jos galimybes, kartu pagerinti žmogų ir visą žmoniją. Ši viltis yra aiškiai išvelgiama ir mūsų dienų transhumanizmo pristatymuose, kur kalbama apie „pažangiausiu“ moksliniu ir technologiniu žinojimu grindžiamą visapusišką – fizinį, mentalinį, moralinį – esamo žmogaus „sustiprinimą“ ar netgi radikalų jo „perdirbimą“ į kur kas „tobulesnę“ naujos rūšies būtybę². Transhumanizmo idėją šiandien lydi intensyvūs svarstymai, ar ji iš tiesų gali būti paversta praktiškai įgyvendinamu projektu, ir jei taip, tai kaip ji turėtų būti realizuota tikrovėje. Šitokių svarstymų intensyvumą geriausiai liudija tai, kad transhumanizmas sulaukia vis daugiau mokslininkų dėmesio, jo idėjoms ir praktikoms nagrinėti yra steigiami specializuoti

¹ Nors termino „transhumanizmas“ ištakų ieškoma dar senuosiuose raštuose, pavyzdžiui, nurodant šio termino sąsajas su XIV a. pradžioje Dante'ės Allighieri'io kūrinyje *Dieviškoji komedija* aptinkamu italų kalbos veiksmažodžiu „trasumanare“ ar „trasumanar“, vis dėlto tikroju šio termino kūrėju pagrįstai laikomas Julianas Huxley'is, puikiai žinomo rašytojo Aldouso Huxley'io, parašiusio distopinį romaną *Puikus naujas pasaulis*, vaizduojantį moksliniais ir technologiniais pagrindais valdomos totalitarinės ateities visuomenės gyvenimą, brolis, kuris, kaip dažnai pripažįstama transhumanizmo fenomeną tyrinėjančiuose darbuose, pirmasis ėmė vartoti sąvoką „transhumanizmas“ šiuolaikine prasme – t. y. iš esmės ta pačia prasme, kuria jis yra vartojamas ir šiandieninėse mokslinėse ir filosofinėse diskusijose apie transhumanizmą.

² Atkreiptinas dėmesys į tai, kad transhumanizmo tyrimuose yra itin gausiai vartojamos sąvokos, kurios turi stiprų vertybinį krūvį ir yra nepakankamai apibrėžtos – kaip antai „žmogaus pagerinimas“, „žmogaus sustiprinimas“, „žmogiškosios būklės patobulinimas“, „pažangiausi moksliniai tyrimai“ ir pan. Šios disertacijos autoriaus įsitikinimu, griežčiau apibrėžti šitokias sąvokas trukdo paties transhumanistinio mąstymo, kuris yra grindžiamas antiesencialistine tikrovės ir žmogaus samprata, savitumas. Neturint jokių stabilių kriterijų „tobulumui“, „gerinimui“, „pažangai“ vertinti, tampa iš principo neįmanomas ir griežtas šių sąvokų apibrėžimas. Šioje disertacijoje nėra mėginama apibrėžti šias sąvokas, jos čia vartojamos tik siekiant parodyti vyraujančio transhumanistinio diskurso neapibrėžtumą ir vertybinį angažuotumą. Pažymėtina, kad šitokios vertybinės sąvokos dažniausiai yra vartojamos tuose darbuose, kuriais yra siekiama įtikinti skaitytoją transhumanizmo projekto pagrįstumu ir naudingumu. Būtent todėl šios sąvokos gali būti traktuojamos ne tik kaip vertybinės, bet ir kaip ideologinės.

akademiniai tyrimų centrai³, o jį analizuojanti literatūra yra tokia gausi, kad tampa sunkiai aprėpiama.

Didėjantis transhumanizmo projekto aktualumas ir susidomėjimas juo paaiškinami tuo, kad jau Huxley išvelgtas mokslinis ir technologinis tikrovės ir žmogaus transformavimo potencialas laikui bėgant vis labiau skleidėsi ir todėl tvirtėjo teorinės ir praktinės transhumanizmo pozicijos. Naujausi moksliniai ir technologiniai atradimai (kibernetikos, robotikos, genetikos, medicinos, biochemijos, biotechnologijų, nanotechnologijų, kognityvinių mokslų, informacinių technologijų ir kitų sričių), transhumanizmo šalininkų įsitikinimu, gali būti sėkmingai taikomi „tobulinant“ žmogų. Apie tokią viltį, su ja didėjančią transhumanizmo reikšmę ir jo svarbą ne tik akademinuose sluoksniuose, bet ir platesniuose visuomeniniuose kontekstuose byloja ir tas faktas, kad randasi vis daugiau intelektualinių, kultūrinių, socialinių bei politinių judėjimų, siekiančių, kad transhumanistinės idėjos ir praktikos būtų kuo plačiau įsisąmonintos ir galėtų būti taikomos šių dienų pasaulio visuomenėse⁴.

Kita vertus, net ir pripažįstant, jog transhumanizmo idėja iš tiesų populiarėja ir tikėjimas jos įgyvendinamumu stiprėja, kartu reikia pažymėti, kad pats transhumanizmas vis dar yra suvokiamas labiau kaip ateities, o ne dabarties reiškiny – arba kaip įvykis, kuriam dar tik ruošiamasi ar kuris dar

³ Turbūt pats žinomiausias toks akademinis tyrimų centras yra Oksfordo universiteto Žmonijos ateities institutas, vadovaujamas garsaus transhumanizmo tyrinėtojo filosofo Nicko Bostromo.

⁴ Apie transhumanizmo šalininkų užmojų įtvirtinti ir realizuoti savąsias idėjas visuomeniniu mastu, ko gero, geriausiai liudija tas faktas, kad vis daugiau transhumanistų siekia įsitraukti į praktinį politinį gyvenimą. Atkreiptinas dėmesys į tai, jog pasaulyje randasi vis daugiau politinių partijų, pasiryžusių atstovauti transhumanistinėms idėjoms, iš kurių turbūt pati žinomiausia yra Jungtinių Amerikos Valstijų *Transhumanistų partija*. Šios partijos steigėjas, garsus transhumanizmo tyrinėtojas ir aktyvus transhumanistinių idėjų šalininkas Zoltanas Istvanas kaip kandidatas dalyvavo 2016 m. Jungtinių Amerikos Valstijų prezidento rinkimų kampanijoje. Išsamią šios kampanijos, taip pat ir visos *Transhumanistų partijos* veiklos bei jos ateities perspektyvų analizę bei vertinimą yra pateikęs Gennady'us Stolyarov'as II, kuris 2016 m. perėmė *Transhumanistų partijos* vadovo pareigas (plačiau žr. Stolyarov II 2019). Atsižvelgiant į mokslo ir technologijų pažangą, jų vis gilesnį integravimą į mūsų dienų pasaulio visuomenės ir šių integracinių vyksmų daromą vis didesnę įtaką įvairiems sociopolitiniams procesams, yra pagrįsta manyti, kad transhumanistinių idėjų plėtra politikoje tik intensyvės, o savotišku to patvirtinimu galima laikyti radimąsi tyrimų, skirtų būtent transhumanistinei pasaulėžiūrai atstovaujančių partijų analizei (pvz., žr. Szabados 2018).

tik galbūt įvyks. Prie šitokio transhumanizmo traktavimo svariai prisideda akademiniai darbai, skirti transhumanizmo analizei. Daugelis šių darbų pasižymi tuo, ką bendriausia prasme būtų galima pavadinti „vizionieriškumu“. Tai reiškia, kad juose yra orientuojamasi ne į esamos situacijos analizę, apmąstant mūsų dienų žmogaus būvį ir santykį su moksliniu žinojimu ir technologijomis, o mėginama numatyti, kokiomis fizinėmis, psichologinėmis, moralinėmis savybėmis galėtų pasižymėti ir turėtų vadovautis „naujasis“ – technologiškai „papildytas“ ar radikaliai „perdirbtas“ – žmogus (transžmogus ar postžmogus⁵). Šitoks vizionieriškumas tarsi savaime daro įspūdį, kad žmonių ir mokslinėmis žiniomis grindžiamų technologijų konvergencija vis dar nevyksta ar yra tik ankstyvojoje raidos stadijoje ir todėl transhumanistinės idėjos vis dar negali būti praktiškai įgyvendinamos ar gali turėti tik menką įtaką mūsų dienų žmonėms ir visuomenėms.

Šioje disertacijoje parodoma, kad toks įspūdis nėra teisingas. Naujausi moksliniai tyrimai ir šiuolaikinės technologijos, net jei jų potencialas, žvelgiant iš transhumanizmo projekto perspektyvos, vis dar nėra kaip reikiant suvoktas ir realizuotas, pagrįstai traktuotini kaip svarbiausi veiksniai, „formuojantys“ dabarties žmogų, lemiantys jo savivoką ir elgesį bei atitinkamai darantys įtaką mūsų dienų visuomenių sanklodoms⁶. Maža

⁵ Sąvokos „transžmogus“ (*transhuman*) ir „postžmogus“ (*posthuman*) čia yra suprantamos ir vartojamos taip pat, kaip ir daugumoje chrestomatinių tekstų apie transhumanizmą, kuriuose terminu „transžmogus“ dažniausiai įvardijamas technologiškai „patobulintas“ žmogus, o savo ruožtu terminas „postžmogus“ yra skirtas žymėti hipotetinį ateities esinį – radikaliai technologiškai „perdirbtą“ žmogų, kur pats „perdirbimo“ radikalumas faktiškai reiškia ne „senosios“ žmogaus rūšies ar šiai rūšiai priskiriamo individo „tobulinimą“, o per šias „tobulinimo“ praktikas ateityje galiausiai įvyksiantį visiškai naujos būtybės, peržengiančios visas iki šiol žinomas ir žmogui priskiriamas antropologines formas (fizines, mentalines ir t. t.), sukūrimą.

⁶ Šitokia „formuojanti“ mokslinio ir ekspertinio žinojimo galia, besireiškianti ne tik pavienių individų atžvilgiu, bet ir globaliniu, pasaulio visuomenių mastu, ypač aiškiai išryškėjo šiandieninės COVID-19 ligos pandemijos akivaizdoje, kai dauguma politinių sprendimų, susijusių su šios pandemijos valdymu ir kartu privataus bei viešojo žmonių gyvenimo reguliavimu, yra priimami bei įgyvendinami remiantis būtent ekspertų, disponuojančių įvairių mokslo sričių, kaip antai medicinos, farmacijos, visuomenės sveikatos priežiūros, virusologijos, epidemiologijos ir kt., žiniomis. Šiuo atveju nepretenduojant į jokią mokslinį žinojimą ar patvirtinimą, tiesiog atkreiptinas dėmesys ir į tai, kad socialiniame tinkle *Facebook* radosi judėjimas, kai žmonės savo profilio nuotraukas įrėmindavo rėmeliais, kuriais,

to, jau šiuo metu mokslinis žinojimas ir technologinės galimybės yra pasiekusios ribą, kai iš principo yra įmanoma įgyvendinti net pačias grandioziškiausias transhumanistinėmis laikytinas idėjas, kaip antai genetinį žmogiškojo individo parametrų keitimą, žmogaus organų iš jo paties kamieninių ląstelių auginimą ar netgi paties žmogaus klonavimą. Eksperimentai su žmonėmis tokiu lygmeniu vis dar yra labai riboti, o dalis net draudžiami. Todėl, nors iš principo jau yra prielaidos transhumanistiniams sumanymams vykdyti, bet būtų per anksti ir per drąsu teigti, kad tie sumanymai realiai įgyvendinami. Kol kas transhumanistinis projektas egzistuoja labiau kaip teorinė, bet turinti technologines prielaidas būti plačiai pradėta įgyvendinti galimybė. Būtent jos realumas lemia poreikį nuodugniau pažinti transhumanizmą.

Transhumanizmo tyrimai yra atliekami išties plačiai, tačiau jiems skirtoje akademinėje literatūroje egzistuoja ryškus atotrūkis tarp mokslinių darbų, orientuotų į transhumanizmo projekto „fenomenologinių“ aspektų nagrinėjimą, ir tarp tų darbų, kuriuose nagrinėjami filosofiniai šio projekto aspektai. Didžioji dalis transhumanizmo tyrimų yra skirti su transhumanizmo projektu ir praktiniu jo realizavimu siejamų „techninių“ problemų nagrinėjimui, nuošalyje paliekant kur kas fundamentalesnį – filosofinį transhumanizmo „prigimties“ – ar jo esmės bei prasmės klausimą. Vyraujančiuose transhumanizmo tyrimuose šis judėjimas nagrinėjamas pačiais įvairiausiais aspektais – techno(bio)inžineriniais (Tegmark 2019; Bostrom 2017; Kurzweil 2000; Moravec 1990), sociopolitiniais ir ekonominiais (Harari 2018; Fukuyama 2002), religiniais (Anderson 2020; Mercer, Trothen 2014; Mercer, Maher 2014), etiniais ir moraliniais (Habermas 2014; Person, Savulescu 2010; Bostrom 2005a), taip pat estetiniais (Starr 2019; Vita-More 2013). Tačiau visi šie tyrimai vis dėlto neduoda teoriškai įtikinamo ir daugeliui tyrinėtojų priimtino atsakymo į pagrindinį klausimą: kas yra transhumanizmas? Esant šią fundamentalią transhumanizmo konceptualizavimo problemą akivaizdžiai liudija ir tas faktas, kad egzistuoja daugybė transhumanizmo apibrėžimų, o kai kurie tyrinėtojai netgi apskritai yra linkę konstatuoti, jog „transhumanizmo“ sąvoka iš principo negali būti niekaip griežčiau teoriškai nusakyta, nes po ja slypi pernelyg skirtingos mąstymo srovės ir šias sroves įkūnijantys praktiniai siekiai (Ferrando 2013).

pranešdami apie asmeninį sprendimą skiepytis nuo COVID-19 ligos, kartu reiškė pasitikėjimą mokslu.

Šitokia transhumanizmo fenomeno pažinimo spraga lemia ne tik tai, kad šio fenomeno prigimties klausimu nesama jokio bendro sutarimo, bet ir tai, kad transhumanizmo studijų laukas yra paženklintas ryškia vertybiškumo žyme. Daugumos šiuo metu atliekamų transhumanizmo tyrimų kryptį ir išvadas stipriai veikia išankstiniai vertybiškai angažuoti ir kardinaliai priešingi transhumanizmo vertinimai ⁷. Pagrindinės transhumanizmo apologetų ir kritikų diskusijų temos – ar transhumanizmas turėtų būti traktuojamas kaip iki šiol neregėta galimybė žmonijai ar, atvirkščiai, kaip egzistencinė grėsmė jai, taip pat transhumanistinių idėjų bei praktikų sąlygojamų antropologinių, socialinių, politinių, ekonominių, kultūrinių transformacijų pranašumai ar trūkumai – tampa akstinu ir atramos tašku, mėginant pagrįsti vienokią ar kitokią transhumanizmo vertybinį apibūdinimą. Nors tokios diskusijos iš pažiūros gali atrodyti kaip teorinės, vis dėlto jos tik menkai gelbsti siekiant konceptualizuoti transhumanizmą, t. y. praktiškai niekaip nepadeda atskleisti ir griežčiau apibrėžti pačią jo kaip idėjos esmę, o kartu aiškiau ir tiksliau atsakyti į klausimą dėl transhumanizmo projekto episteminių prielaidų, teorinio statuso ir šio projekto įgyvendinimo sąlygų, galimybių ir ontologinių ribų. Apskritai šiame tyrimų lauke lengvai pastebimas išankstinis įvairių idėjinių bei vertybinių turinių priskyrimas transhumanizmui kelia teorinio chaoso įspūdį. Šis savo ruožtu grindžia abejonę, ar išties esama tokio dalyko kaip vientisas transhumanizmo diskursas ir atitinkamai teikia pagrindą rasti skepticizmui dėl galimybės objektyviai pažinti transhumanizmą⁸.

⁷ Šitokias diskusijas geriausiai įkūnija ir ideologiškai išgrynina bei struktūroja garsioji skirtis tarp transhumanistų, kuriems galima priskirti tokius mąstytojus kaip Maxas More'as, Natasha Vita-More, Benas Goertzelis, Jamesas Hughesas, Zoltanas Istvanas, Ray'us Kurzweilas, Nickas Bostromas ir biokonservatorių, kurių iškiliausiais atstovais būtų galima laikyti Francis'ą Fukuyama'ą, Jūrgeną Habermasą, Leoną Kassą ir Michaelą J. Sandelą.

⁸ Šitokios nuostatos apraiškų galima išvelgti ir Bostromo pateikiamuose transhumanizmo apmąstymuose, kur teigiama transhumanizmą esant „laisvai apibrėžiamą“ judėjimą (Bostrom 2005a). Vis dėlto šioje disertacijoje vadovaujamsi nuostata, kad, nepaisant vidinės transhumanizmą konstituojančios teorinės ir praktinės įvairovės, transhumanistinių diskursų yra pagrįsta traktuoti kaip vieningą, o patį transhumanizmą reprezentuoti kaip „projektą“. Išsamiau idėjinį ir praktinį transhumanizmo „integralumą“ laiduojantys veiksniai yra pristatomi ir aptariami pirmame šios disertacijos skyriuje. Įvade pakaks pažymėti, kad visos transhumanistinės idėjos ir visos transhumanistinėmis įvardytinos praktikos yra nukreiptos į žmogaus kaip esinio „ribotumų“ naikinimą, vadovaujantis bendru įsitikinimu, jog žmogiškųjų „ribotumų“ naikinimas kartu yra ir žmogaus

Šioje disertacijoje vadovaujamasi nuostata, kad minėtos abejonės ir net skepticizmas nepaneigia, jog iš principo yra įmanoma objektyviai nagrinėti transhumanizmą. Šis tyrimas grindžiamas prielaida, kad egzistuoja tam tikras pagrindinių principų rinkinys, kurį pripažįsta visi ar bent didžioji dalis transhumanistų, o tai savo ruožtu leidžia rekonstruoti pakankamai reprezentatyvų transhumanizmo idėjos pavidalą, įgyjantį gana aiškiai apibrėžto tyrimo objekto kontūrus bei statusą. Tokia tyrimo strategija reikalauja sutelkti dėmesį į filosofinį transhumanizmo analizės būdą. Žengiant tokiu tyrimo keliu šioje disertacijoje vadovaujamasi ne kuria nors šiuo metu siūloma transhumanizmo samprata. Joje stengiamasi išsiaiškinti ir įvardyti svarbiausias transhumanistinio mąstymo formavimąsi įgalinusias ir jo raidą lėmusias idėjines prielaidas ir nuostatas, siekiant išryškinti ir apibrėžti transhumanizmą konstituojančią ir struktūruojančią idėjinę šerdį.

Ieškant tokių pamatinių transhumanizmą apibrėžiančių idėjų, nepakanka vadovautis vien tik į mokslinį transhumanizmo pažinimą ir empirinių jo bruožų aprašinėjimą orientuotais tyrimais. Juose dažnai galima aptikti mintį, jog, kadangi žmonėms visais laikais rūpėjo išplėsti savo prigimtinių galimybių ribas, tai tarsi savaime darytina išvada, kad pats transhumanizmas yra antlaikiškas reiškinyje ir todėl neturėtų ar net iš principo negalėtų būti siejamas su jokia konkrečia istorine epocha ar filosofinio mąstymo paradigma. Antai Jamesas Hughesas (2012), išsakydamas šitokį požiūrį, teigia, jog transhumanizmas tik moderniai išreiškia senuosius transkultūriškus siekius radikaliai transformuoti tiek kūniškos, tiek socialinės žmogaus egzistencijos sferas. Apie galimybę transhumanistinį mąstymą traktuoti kaip aistorišką ir transkultūrišką reiškinį užsimena ir kiti žymūs transhumanizmo tyrinėtojai ir atstovai, padarę didžiulę įtaką šiuolaikinio transhumanizmo suvokimui tiek akademinuose sluoksniuose, tiek plačiojoje visuomenėje, kaip antai Nickas Bostromas (2005b) ir Natasha Vita-More (2019).

„gerinimas“ – ar netgi jo transformavimas į „tobulesnės“ rūšies esinį. Būtent tai leidžia tvirtinti, kad, nors ne visuose transhumanistiniuose svarstymuose galima aptikti „transžmogaus“ ar „postžmogaus“ sąvokas, vis dėlto praktiškai visi šie svarstymai įima idėją, jog žmogaus prigimtinių ontologinių ribos ir antropologinė jo forma gali būti esmingai „perkeistos“ ar „peržengtos“. Būtent tai teikia pagrindą tvirtinti, kad įvairūs transhumanistiniai svarstymai ir mėginimai juos realizuoti praktiškai gali būti jungiami į vieną projektą, kurio esminis tikslas yra „transžmogaus“ ar „postžmogaus“ kūrimas.

Net ir pripažįstant išties egzistuojant paviršutinį panašumą tarp antikinių troškimų padidinti žmogaus galias bei išplėsti žmogiškąsias ribas⁹ ir šiuolaikinio transhumanizmo siekio visapusiškai „patobulinti“ ar visiškai „išlaisvinti“ žmogų tiek iš jo paties prigimties kylančių ribotumų, tiek iš „išorinių“ jo atžvilgiu gamtinių apribojimų, vis dėlto šioje disertacijoje yra suabejojama aistoriško požiūrio į transhumanizmą pagrįstumu. Tokios abejonės šaltinių laikytina autoriaus įžvalga, kad esama fundamentalių teorinių sunkumų, siekiant suderinti transhumanistinį mąstymą su tradicinę tikrovės sampratą grindusiu metafiziniu mąstymu, o kalbant konkrečiai apie antropologiją – ikimoderniojoje filosofinėje mintyje vyravusį esencialistinį ir transhumanizmo filosofiją grindžiantį radikaliai antiesencialistinį žmogaus traktavimą. Tokią abejonę sustiprina ir faktas, kad tiek transhumanizmo tyrinėtojai, tiek patys transhumanistai, nepaisant įvairių teorinių mėginimų transhumanizmo fenomeną atsieti nuo konkrečių socioistorinių ir intelektualinių sąlygų, yra linkę pritarti minčiai, jog vis dėlto šiuolaikinio transhumanizmo ištakų yra tikslingiausia ieškoti gilinantis į moderniojo filosofinio mąstymo specifiką ir ypač – į šį mąstymą vainikavusias, Apšvietos epochoje galutinai susiformavusias ir išsiskleidusias filosofines idėjas apie žmogų ir tikrovę.

Moderniojo antropocentrizmo plėtra, kuri, kaip parodoma šioje disertacijoje, yra glaudžiai susijusi su moderniojo mokslo teikiamomis tikrovės reprezentavimo bei įvaldymo galimybėmis, įtvirtino modernybės kultūrinį kontekstą apibrėžiantį sekuliarų tikėjimą, kad žmogaus protu ir pastangomis yra įmanoma fundamentaliai „perdirbti“ žmogų bei jį supančią gamtinę ir socialinę aplinką. Šioje disertacijoje yra suabejojama šį „sekuliarų tikėjimą“ idėjiškai bei praktiškai įkūnijančio transhumanizmo projekto suderinamumu tiek su iš klasikinės filosofijos paradigmos kylančia tikrovės samprata, tiek su teocentriškai struktūruotu religiniu mąstymu. Atitinkamai klausiamo, ar mėginimai transhumanizmą reprezentuoti į pagalbą pasitelkiant religinį mąstymą ir jo motyvus, kaip tai daryti yra linkę kai kurie transhumanizmo tyrinėtojai, deramai atskleidžia transhumanizmo esmę ir yra teoriškai ir istoriškai pagrįsti, ar vis dėlto transhumanizmas turėtų būti pristatomas ir apmąstomas iš kitokios nei religinė pažintinės perspektyvos, o konkrečiai – modernybės epochos kultūrinių bei intelektualinių pozicijų. Ieškant atsakymo į minėtą klausimą, kaip transhumanistinio mąstymo

⁹ Kaip reprezentatyviausi šitokių troškimų pavyzdžiai akademinėje literatūroje apie transhumanizmą dažniausiai yra nurodomi įvairūs mitologiniame ir religiniame mąstyme aptinkami motyvai, bylojantys apie galimybę transformuoti tiek žmogaus socialinę ir gamtinę egzistenciją, tiek patį žmogų.

pamatinės struktūros analitinis įrankis yra panaudojamas šioje epochoje susiformavusi ir „sekuliaraus tikėjimo“ koncepciją adekvačiai atliepanti „ideologijos“ koncepcija.

Disertacijoje vadovaujamas prielaida, kad transhumanizmo ir modernybės idėjinės sąsajos yra svarbiausias teorinis raktas, padedantis rasti atsakymą į keliamą transhumanizmo esmės ar jo prigimties klausimą. Mėginimas užčiuopti modernybės idėjų įgalinamo transhumanistinio mąstymo šerdį yra ne kas kita, kaip pastanga filosofine analize eksplikuoti šio mąstymo prasminį branduolį sudarantį jo antropologinį turinį. Pažymėtina, kad modernybės antropologinių padarinių klausimas iš principo nėra naujas. Jau XIX a. jis buvo aiškiai iškeltas transhumanizmo tyrinėtojų plačiai analizuojamuose Friedricho Nietzsche'ės darbuose kaip dviejų perspektyvų alternatyva – netolimos ateities pasaulio lemtis, anot Nietzsche'ės, būsianti arba antžmogio, arba paskutiniojo žmogaus epocha¹⁰. F. Nietzsche'ės užčiuopta ir suformuluota moderniojoje filosofijoje brendusi žmogaus „savikūros“ nuostata buvo radikalizuota ir išskleista postmodernybės sąlygomis, ir, užbaigdamą tradiciškai suprasto žmogaus kaip metafizinę prigimtį turinčio esinio „dekonstravimo“ procesą bei suinstitucindama moderniojoje filosofijoje glūdėjusį konstruktyvistinį potencialą, galutinai įtvirtino žmogaus kaip biosocialinio artefakto sampratą.

Šitoks – radikaliai konstruktyvistinis – požiūris į žmogų grindžia transhumanistiniam mąstymui būdingą įsitikinimą, kad įvairiausių žmogiškųjų ribotumų šaltinis – žmogaus prigimtis – gali būti sėkmingai

¹⁰ Atsižvelgiant į tai, kad Nietzsche'ės filosofija yra išties pagrįstai vertinama kaip vienas svarbiausių transhumanizmo intelektualinių šaltinių, pažymėtina, kad ši nyčiškoji „paskutiniojo žmogaus“ arba „antžmogio“ perspektyva yra konceptualiai artima dviem šiuo metu vyraujantiems principiniams transhumanizmo ideologiškai ir vertybiškai angažuotiems vertinimams, iš kurių vienas tvirtina, jog plėtojant transhumanizmo projektą bus sukurtas naujos rūšies žmogus ir pagerinta visos žmonijos būklė (ši nyčiškoji „antžmogio“ pozicija yra būdinga iš esmės visiems transhumanizmo projektu neabejojantiems ir jo atžvilgiu optimistiškai nusiteikusiems transhumanistams), o kitas savo ruožtu teigia, kad galutinis transhumanizmo plėtojimo rezultatas bus neigiamas, nes tas plėtojimas neišvengiamai didins grėsmes demokratijai, socialinę atskirtį, galiausiai grasins asmens tapatumui ir jo autonomijai, sukurdamas naujas žmogaus pavergimo formas, tarkime, technologiškai „pagerintų“ žmonių dominavimą „nepagerintųjų“ atžvilgiu, vis didesnę žmonių stebėseną ir jų kontrolę, taip pat galimą dirbtinio intelekto nevaldomą įsigalėjimą, sukeldamas egzistencines grėsmes žmonijai (šitokia nyčiškoji „paskutiniojo žmogaus“ pozicija yra būdinga nemažos dalies transhumanizmo kritikų ir biokonservatorių mąstymui).

„perdirbta“ ar netgi apskritai „įveikta“ besiplėtojančiam moksliniam ir technologiniam žinojimui sudarant prielaidas šuoliui į ontologiniu požiūriu kokybiškai kitokią postžmogišką būklę. Šios disertacijos autorius remiasi atiekamam tyrimui pakankama klasikine žmogaus kaip nekintamą prigimtį turinčio esinio samprata, pasak kurios, egzistuoja metafizinė žmogaus prigimtis – esminių jo specifinių žmogiškumą konstituojančių bruožų ir savybių rinkinys. Šios savybės ir bruožai įvairių mąstytojų buvo įvardijami skirtingai. Tačiau jiems buvo bendra visas tokio pobūdžio filosofines antropologines koncepcijas siejanti pamatinė idėja, kad egzistuoja antlaikiška ir nekintanti žmogaus esmė arba prigimtis, kuri kartu yra galutinė ir neperžengiama žmogaus galimybių realizavimo riba. Minėtas transhumanistinis įsitikinimas yra teoriškai analizuojamas ir kritiškai vertinamas iš šios prigimties sampratos perspektyvos¹¹. Transhumanistinis įsitikinimas, kad įmanoma įveikti žmogaus prigimtį, kyla iš pernelyg optimistinės ar netgi naivios nuostatos, ignoruojančios empirinį žmogaus kaip esinio erdvinį ir laikinį apibrėžtumą ir baigtinumą bei jo sąlygojamą žmogiškojo žinojimo ribotumą, kuris klasikinėje mąstymo paradigmoje, apimančioje tiek antikos, tiek viduramžių krikščioniškąją filosofiją, buvo laikomas vienu iš esminių veiksnių, ontologiškai skiriančių žmogų nuo Dievo.

Siekiant detaliai atskleisti šio transhumanistinio įsitikinimo klaidingumą ir kartu ieškant atsakymo į šioje disertacijoje nagrinėjamą klausimą, kas yra transhumanizmas, pirmiausia pasitelkiamos kai kurios socialinės ir mokslo filosofijos įžvalgos apie mokslinio bei ekspertinio žinojimo vietą ir vaidmenį refleksyviai konstruojant tikrovę. Kaip pagrindinis analitinis mokslinio žinojimo ir kartu transhumanizmo ribų paieškos įrankis šioje disertacijoje yra pasirinktas mokslo filosofo ir istoriko Iano Hackingo išplėta istorinės ontologijos teorinė ir metodologinė prieiga. Istorinė ontologija nėra pirmoji prieiga, kuri pabrėžia kintantį (istorinį) mokslo žinių pobūdį. Tačiau savo esme ji yra epistemologinis įrankis, kuris leidžia suprasti, kaip ir kokios mokslinės žinios transformuoja žmonių elgesį ir savęs suvokimą. Pamatinis bruožas, skiriantis istorinę ontologiją nuo kitų mokslo filosofijos prieigų, yra principas, kad mokslinis žinojimas keičia

¹¹ Disertacijoje nagrinėjami epistemologiniai ir ontologiniai transhumanizmo aspektai. Kartu pažymėtina, kad šios disertacijos tyrimas yra sumanytas būtent kaip teorinė-kritinė transhumanizmo idėjos analizė. Todėl jame taip pat – nors ir implicitiškai – yra atliepiamas etinis transhumanizmo klausimas, kuris dėl ribotos šio darbo apimties negali būti išsamiau nagrinėjamas ir turėtų tapti atskiro ir nuodugnaus tyrimo tema.

žmogaus savivoką ir gamtinių procesų supratimą ir todėl gali pakeisti jo elgesį, šitaip sukurdamas naujus socialinius reiškinius. Istorinės ontologijos požiūriu mokslinio žinojimo plėtra yra ir ontologinį matmenį įgyjantis reiškinių generavimo procesas, nes randasi ne tik naujos gamtinių ir socialinių esinių rūšys, bet ir keičiasi jų ontologinis statusas arba jo supratimas ir vertinimas. I. Hackingo darbuose daug dėmesio skiriama būtent žmoniškų rūšių (*human kinds*) konstravimu, pasitelkiant mokslo ir technologijos žinias, analizei. Jų epistemologinį ir ontologinį statusą nagrinėjanti istorinė ontologija dėl šio jos bruožo gali būti sėkmingai pritaikyta radikalią žmoniškojo būvio ontologinę transformaciją suponuojančiai transhumanizmo idėjai ir todėl yra pasitelkiama kaip pagrindinis disertacijoje atliekamos šios idėjos teorinės analizės įrankis.

Tyrimo objektas: transhumanizmo idėja.

Tyrimo problema: transhumanizmo idėjos teorinis ir praktinis pagrįstumas istorinės ontologijos perspektyvoje.

Tyrimo tikslas: taikant istorinės ontologijos metodą rekonstruoti transhumanizmo principus ir jų epistemologines bei ontologines implikacijas ir, remiantis šia rekonstrukcija, įvertinti, ar transhumanizmo principai daro jį realizuojamą / galutinį tikslą pasiekti galinčia programa.

Tyrimo uždaviniai:

1. Atskleisti transhumanistinio mąstymo ištakas Apšvietos filosofinėje antropologijoje ir išnagrinėti jo sąsajas ir santykį su ideologiniu mąstymu, iškeliant šiuos mąstymo tipus saistančius bendruosius bruožus.
2. Aptarti kultūrinės ir idėjinės prielaidas, lėmusias mokslinio žinojimo, kaip esminės tikrovę apibrėžiančios ir ontologiškai struktūruojančios galios, iškilimą bei įsitvirtinimą, ir atskleisti transhumanizmo santykį su scientistine esamybės samprata ir biopolitika.
3. Išsiaiškinti Hackingo istorinės ontologijos idėjinės ištakas Foucault genealogijoje ir įvertinti istorinės ontologijos, kaip istorizuoto genealoginio metodo ir modifikuoto metodologinio įrankio, tinkamumą transhumanizmo idėjos analizei.
4. Išanalizuoti Hackingo istorinėje ontologijoje išplėtotą istoristinį požiūrį į šiuolaikinio mokslinio ir ekspertinio žinojimo produkavimo

ir funkcionavimo ypatumus ir, remiantis šia analize, įvertinti transhumanizmo idėjos, kaip žmogaus ontologinių ribų peržengimo projekto, teorinį ir praktinį pagrįstumą.

Tyrimo tezė: transhumanizmas, kuris bendriausia prasme gali būti suprastas ir nusakytas kaip mokslinio ir technologinio žinojimo plėtra grindžiama pastanga įveikti prigimtinius žmogiškuosius ribotumus ir peržengti ontologines žmogaus kaip esinio ribas, žvelgiant iš istorinės ontologijos perspektyvos, atsiskleidžia kaip esantis vidujai prieštaringas ir save neigiantis projektas.

Be pagrindinės tezės, disertacijoje taip pat yra ginami šie teiginiai:

1. Istorinė ontologija, nagrinėjanti mokslinio ir ekspertinio žinojimo poveikį sociumo požiūriui į individą ir jo statusą bei paties individo savivokai ir elgesiui, yra tinkamas metodologinis įrankis analizuoti mokslo ir technologijų įtaką įvairiems šiuolaikinės visuomenės ekonominės, socialinės, politinės, kultūrinės kaitos aspektams ir su jais susijusiam asmens tapatumo kismo procesui.
2. Istorinė ontologija atskleidžia ryšius tarp (1) kintančio mokslinio-ekspertinio žinojimo, (2) to žinojimo skatinamos biologinių bei socialinių reiškinių ontologinio statuso suvokimo kaitos ir (3) tos kaitos sąlygoto individo tapatumo pokyčių. Šių sąveikų tyrimas pasitelkiant istorinę ontologiją daro ją ne tik tinkamu metodu analizuoti transhumanizmą dominančius atskirus žmogiškosios egzistencijos aspektus, bet ir atveria galimybę iš šios mokslo filosofijos perspektyvos nagrinėti pačią transhumanizmo idėją – siekį pasitelkus mokslą ir technologijas peržengti žmogaus ontologines ribas pakeičiant žmogaus gamtines prigimties savybes.
3. Atskleisdama žmogaus sampratos priklausomybę nuo istoriškai kintančio mokslinio žinojimo ir žmogaus kaip esinio ontologinį „išaknytumą“ istoriniame laike, istorinė ontologija kartu leidžia atskleisti transgresyvų transhumanizmo idėjos pobūdį ir jos vidinį prieštaringumą, pasireiškiantį kaip neįveikiamas epistemologinis ir ontologinis konfliktas tarp (1) teigiamo istoriniame laike besiskleidžiančio begalinio žmogaus peržengimo proceso ir (2) deklaruojamo siekio užbaigti šį istorinį vyksmą pereinant į kokybiškai naują transistorinę būklę, kurioje panaikinamas žmogiškosios egzistencijos ontologinį ribotumą liudijęs jos istoriškumas.

Teorinis ir metodologinis tyrimo pagrindas

Pagrindinis šios disertacijos kritikos objektas yra transhumanizmo atstovų darbams būdinga nuostata, kad, plėtojant mokslinį ir technologinį žinojimą bei pritaikant jį prigimtinių žmogaus ribotumų (fizinių, mentalinių, psichologinių, moralinių) šalinimui yra įmanomas ontologinis žmogaus peržengimas bei ontologiškai naujos būtybės, vadinamojo „postžmogaus“, sukūrimas. Ypač aiškiai ši transhumanistinių mąstymų konstituoji nuostata yra regima tokių iškilių transhumanizmo teoretikų kaip Maxo More'o ir Nicko Bostromo, kurie, filosofiskai grįsdami ir plėtodami idėjinį transhumanistinio mąstymo pamatą, padarė didelę įtaką transhumanizmo projekto formavimuisi ir jo raidai, darbuose. Būtent dėl šios priežasties šioje disertacijoje išsamiausiai analizuojamos ir daugiausia kritikuojamos šių filosofų darbuose dėstomos transhumanizmo ir postžmogiškosios būklės koncepcijos. Esminė šių koncepcijų teorinio ir praktinio pagrįstumo analizė ir jų kritika yra atliekama pasitelkiant Iano Hackingo istorinės ontologijos teorines ir metodologines įžvalgas apie žmogaus esaties priklausomybę nuo mokslinio žinojimo ir istorinės jo kaitos. Įrodinėjant transhumanizmo prieštarumą istorinės ontologijos perspektyvoje Hackingo įžvalgos yra papildomos ir sustiprinamos kitų ontologinių transhumanizmo problemiskumą atskleidžiančių autorių, kaip antai Thomaso D. Philbecko, Yono Van Den Eede'ės ir Susanos B. Levin darbuose pateikiamomis įžvalgomis.

Atliekant tyrimą remtasi šiais teoriniais šaltiniais ir antrine moksline literatūra:

- Pirmame disertacijos skyriuje, konceptualizuojant transhumanizmą ir ieškant jo idėjinių ištakų, remiamasi tokių garsių transhumanizmo tyrinėtojų kaip Nicko Bostromo, Jameso Hugheso, Maxo More'o, Natashos Vita-More, Francescos Ferrando darbuose aptinkamais transhumanizmo fenomeno aiškinimais. Analizuojant transhumanistinio mąstymo suderinamumą su klasikiniu metafiziniu mąstymu ir vertinant aistorinio požiūrio į transhumanizmą pagrįstumą teorinis atspirties taškas yra Platono, Aristotelio, Šv. Augustino ir Tomo Akviniečio filosofinės įžvalgos. Aptariant švietėjišką žmogaus sampratą ir jos santykį su transhumanizmu remiamasi šią sampratą teoriškai formavusių ir išskleidusių Apšvietos filosofų Johno Locke'o, Davido Hume'o, Jeano-Jacques'o Rousseau ir Immanuelio Kanto filosofiniais veikalais.

- Antrame disertacijos skyriuje, nagrinėjant transhumanistinio ir ideologinio mąstymo sąsajas bei šių mąstymo tipų santykį, daugiausia remiamasi Karlo Mannheimo ir Cliffordo Geertzo pateiktais ideologijos fenomeno teoriniais aiškinimais. Apmąstant (post)moderniojo mokslinio žinojimo kaip tikrovę „steigiančios“ galios formavimosi ir įsitvirtinimo prielaidas, taip pat giluminį šitokio žinojimo „politiškumą“, daugiausia remiamasi iš Leo Strausso filosofinio mąstymo kylančiu istorizmu ir jo santykiu su pozityvizmu apibūdinimu, Bruno Latouro išvalgomis apie „konstitucinę“ modernybės savastį, Jeano Baudrillard'o, Jacques'o Derrida, Michelio Foucault įtvirtintomis postmoderniojo žinojimo koncepcijomis. (Post)moderniojo mokslinio žinojimo „konstruktyvistiniam“ ir „poveikiniam“ pobūdžiui tikrovės atžvilgiu nusakyti į pagalbą yra pasitelkiamos „scientizmo“ (Ericas Voegelinas, Jürgenas Habermasas) ir „biopolitikos“ (Michelis Foucault, Giorgio Agambenas) koncepcijos, kurios atitinkamai yra nurodančios giluminę žmogaus ir tikrovės priklausomybę nuo mokslinio žinojimo bei istoriškai kintančių žinojimo ir galios sąveikų.
- Trečiame disertacijos skyriuje, pristatant istorinę ontologiją ir analizuojant jos santykį su genealogija, daugiausia dėmesio yra skiriama Iano Hackingo ir Michelio Foucault darbų nagrinėjimui. Nietzsche'ės, Kanto, Hegelio, Heideggerio filosofinėmis išvalgomis čia remiamasi tik tiek, kiek tai yra reikalinga atskleisti genealogijos ir istorinės ontologijos idėines prielaidas ar paaiškinti šių socialinės tikrovės pažinimo metodų filosofinį radimosi kontekstą.
- Ketvirtame disertacijos skyriuje, pristatant istorinę ontologiją kaip transhumanizmo analizės įrankį, visų pirmą dėmesys yra telkiamas į mokslo kaip žmogaus egzistencijos formos apmąstymą. Tai darant daugiausia yra remiamasi Martino Heideggerio ir Iano Hackingo filosofinėmis išvalgomis apie žmogaus esaties priklausomybę nuo mokslinio žinojimo ir istorinės jo kaitos. Hackingo išvalgos yra naudojamos ir aptariant praktinius mokslinių atradimų poveikio šiuolaikinio asmens tapatumui ir mūsų dienų visuomenių sanklodai pavyzdžius – čia iš esmės remiamasi tuo, ką Hackingas savo darbuose yra pasakęs apie gyvybės mokslus (biotechnologijas, genetiką). Transhumanizmo

prieštaravimo istorinės ontologijos perspektyvoje eksplikacijai greta Hackingo įžvalgų yra pasitelkiamos Thomaso D. Philbecko, Yono Van Den Eede'ės bei Susanos B. Levin darbuose aptinkamos įžvalgos, nurodančios transhumanizmo ontologinį problemą.

Atliktų tyrimų apžvalga. Nors transhumanizmas yra tyrinėjamas plačiai ir įvairiais aspektais, vis dėlto darbų, kuriuose yra nagrinėjama transhumanizmo idėja kaip savitas ir konceptualiai artikuliuotas intelektualinis projektas ar juo labiau atskleidžiami šios idėjos episteminio ir ontologinio statuso sąlygojami vidiniai jo prieštaravimai, kol kas esama itin mažai. Tokiais darbais laikytini ir kartu šiai disertacijai yra teoriškai reikšmingi ar bent jau tematiškai ir konceptualiai artimi paminėtini Thomaso D. Philbecko (2014), Yono Van Den Eede'ės (2015), Benjamino D. Rosso (2020) ir Susanos B. Levin (2021) tyrinėjimai. Šiuose darbuose gali būti įžvelgiama pamatinė juos saistanti idėja, kad transhumanizmas yra paženklintas prieštaravimo tarp episteminio įsitikinimo, jog esama pastovaus pažintinio objekto (žmogaus), į kurio „patobulinimą“ ar „peržengimą“ turėtų būti kreipiamos transhumanistinės praktikos, ir ontologinio neapibrėžtumo, kuris tikrovę atskleidžia esant nuolat kintančią ir kartu neigia šitokio pastovaus objekto egzistavimo galimybę. Transhumanizmo tyrinėjimų kontekste ypatingu aktualumu taip pat išsiskiria amerikiečių technikos filosofo Dono Ihde'ės (pvz., žr. 1990) atlikti M. Heideggerio filosofijos, kurioje, be kita ko, apmąstomas technomokslinio žinojimo poveikis šiuolaikinio žmogaus būklei ir ateities perspektyvoms, tyrinėjimai. Ihde'ės polemiką su vienu iškiliausių šiuolaikinio transhumanizmo atstovų Maxu More'u¹² galima vertinti kaip neabejotinai reikšmingą transhumanistinės minties eksplikavimui bei konceptualizavimui. Vis dėlto, kalbant konkrečiai apie transhumanizmo projekto ontologinio statuso nusakymą, konstatuotina, kad didžiausi nuopelnai turėtų tekti ne pačiam Ihde'ei, bet Thomasui D. Philbeckui, kuris, be kita ko, remdamasis Ihde'ės suformuluotomis teorinėmis nuostatomis dėl technologijų ir tikrovės santykio, eksplikavo humanistiniu mąstymu grindžiamo transhumanizmo projekto „ontologinį naivumą“. Šis „naivumas“ kyla iš transhumanistams būdingo įsitikinimo, kad esama epistemiškai ir ontologiškai stabilaus, nuo kitų pasaulio esinių nepriklausomo (modernusis dualizmas) pažintinio objekto – žmogaus. Analizuodamas technologijų, tikrovės ir transhumanizmo ontologinio pobūdžio santykį, Philbeckas neigia šitokią žmogaus sampratą ir pažymi, jog

¹² Minimą polemiką sudaro du tekstai: Ihde'ės „Kurio žmogaus „post“ mes esame?“ (2011) ir More'o „Tikrasis transhumanizmas: atsakymas Donui Ihde'ei“ (2011).

technologinė kaita yra lydimą lygia greta vykstančios pasaulio ontologinės struktūros – taip pat ir žmogaus kaip integralios pasaulio dalies ontologinių parametrų – transformacijos.

Panašiai kaip Philbeckas, Eede'ė savo darbe, kuriame jis kelia žmogaus sampratos ir jo esaties priklausomybės nuo technologinių galimybių klausimą, irgi atkreipia dėmesį į technologinių pasikeitimų reikšmę tikrovės ontologinei struktūrai. Eede'ė analitinį dėmesį telkia konkrečiai į žmogiškųjų pažeidžiamumų, apie kurių eliminavimą kalba transhumanizmo atstovai, ontologinio statuso apmąstymą. Šitoks apmąstymas Eede'ei leidžia konstatuoti, kad žmogiškieji pažeidžiamumai yra tik ontologinio išdėstymo charakteristika, o savo ruožtu pats ontologinis išdėstymas yra tiesiogiai priklausomas nuo to, kokios technologijos egzistuoja ir yra taikomos.

Rosso darbe, kuriame per egzistencialistinės ir budistinės filosofijų prizmę yra atliekama transhumanizmo ontologijos analizė, dėmesys atkreipiamas į nihilistinį transhumanizmo pobūdį. Remdamasis heidegeriškojo mąstymo prielaidomis, Rossas pažymi, kad jei nesama jokių esmingų žmogaus savybių ir vadovaujamasi vien tik hedonistiniais principais, transhumanizmas susiduria su savo paties metamu iššūkiu – tarus, jog viskas gali būti vis iš naujo peržiūrima, žlunga ir paties transhumanizmo vertė. Reaguodamas į kai kurių transhumanizmo tyrinėtojų pastebėjimus, jog vis dėlto tai nereiškia, kad transhumanizmas yra prieštaringas, nes pačioje žmogaus prigimtyje glūdi valia pokyčiams, Rossas konstatuoja, kad, jei čia iš tiesų nesama prieštaros, tai todėl, kad transhumanizmo hedonizmas yra nihilizmas. Tačiau Rosso darbe teiginys apie vidujai prieštaringą ir save neigiantį transhumanizmo pobūdį yra paremtas ne mokslo filosofijos teorinėmis ir metodologinėmis prieigomis bei argumentais ir nėra visapusiškai išskleistas, bet pateikiamas jo atlikto tyrimo kontekste tik kaip šalutinė ir išsamiau nenagrinėjama bei plačiau nepagrindžiama konstatuojamojo pobūdžio įžvalga.

Levin darbą, palyginti su anksčiau minėtų autorių atliktais tyrimais, galima laikyti įvairiausių transhumanizmo analize ir išsamiausia jo kritika. Jame transhumanizmas yra svarstomas etiniais, politiniais, moksliniais, epistemologiniais ir ontologiniais aspektais. Apžvelgdama ir nagrinėdama mokslinį žinojimą Levin kritikuoja transhumanizmo šalininkams būdingą negebėjimą įvertinti mokslinės informacijos kontekstualumą, jų perdėtą pasitikėjimą moksliniu realizmu (šitaip savaip atliepiant Philbecko įžvalgą dėl transhumanizmo „ontologinio naivumo“) ir kartu atskleidžia, kiek yra problemiška įgyvendinti transhumanizmo projektą. Tačiau išties plačiai vykdoma analizė, apimanti daugybę klausimų

ir problemų, stokoja išsamesnio ir konkretesnio idėjinės transhumanizmo prieštaravimo ir jo vidinės savineigos logikos formavimosi mechanizmo nusakymo, kuris savo ruožtu tampa galimas kaip analitinį įrankį pasitelkiant būtent istorinę ontologiją.

Mokslinis disertacijos naujumas. Nors istorinės ontologijos kaip analitinio įrankio potencialas apmąstant šiuolaikinio pasaulio posthumanistines raidos tendencijas ir XXI a. filosofinę antropologiją jau buvo išvelgtas kai kurių autorių darbuose (pvz., žr. De Vleminck 2016), vis dėlto tyrimų, kur istorinė ontologija būtų taikoma būtent nagrinėjant transhumanizmą, nesama. Šioje disertacijoje atliekama transhumanizmo idėjos episteminio ir ontologinio statuso bei ja grindžiamo žmogaus peržengimo projekto teorinio ir praktinio pagrįstumo analizė, taikant istorinę ontologiją kaip metodologinį šitokios analizės įrankį, laikytina savarankišku ir nauju indėliu į transhumanizmo tyrinėjimus.

Darbo struktūra. Disertaciją sudaro Įvadas, keturi dėstomieji skyriai ir Išvados.

Pirmajame disertacijos skyriuje yra aptariamose idėjinės-istorinės transhumanizmo ištakos. Jame apžvelgiamos ir kritiškai įvertinamos transhumanistų pastangos konstruoti senos teorinės tradicijos aurą jų mąstymui turinčios suteikti transhumanizmo idėjos genealogiją. Parodoma, kodėl mėginimai transhumanizmo ištakų ieškoti ikimoderniajame mąstyme negali būti vaisingi ir kodėl transhumanizmas yra traktuotinas kaip grynai moderni idėja, kuri visa savo jėga ėmė skleisti Apšvietos epochos filosofinėje mintyje. Apšvietos filosofija, viena vertus, pristatoma kaip ypač svarbus transhumanizmo idėjinės tapatybės elementas, tačiau, antra vertus, parodomas Apšvietos filosofijos, o konkrečiau – švietėjiškos žmogaus sampratos, kaip transhumanizmo vidinio prieštaravimo šaltinio, vaidmuo. Šiame skyriuje taip pat iškeliamas klausimas, ar transhumanizmo prieštaravimas neleidžia suabejoti daugiausia pačių transhumanistų pastangomis formuojamu transhumanizmo kaip sistemingos technomokslinės programos įvaizdžiu ir ar atitinkamai nesuteikia pagrindo tvirtinti, jog transhumanizmas gali būti nusakomas tiesiog kaip jokio aiškaus tikslo neturintis, į nuolatinį žmogaus „perdirbinėjimą“ nukreiptas ideologiškai angažuotas antropologinės inžinerijos projektas.

Antrajame disertacijos skyriuje yra siekiama apibrėžti ir įvertinti transhumanizmo teorinį statusą ir, kadangi tai yra įmanoma padaryti tik netiesiogiai, t. y. visų pirma rekonstravus transhumanizmo idėjines prielaidas

bei nuostatas, šiame skyriuje yra išsamiai aptariamas transhumanistinio ir ideologinio mąstymo santykis, šių mąstymo tipų „struktūrinio“ artimumo prielaidos ir bendrieji jų bruožai. Taip pat nagrinėjamos transhumanizmo idėjos ištakos scientistinėje mokslo ir esybės sampratoje bei sąsajos su šiuolaikinės biopolitikos idėjomis ir jos praktiniais siekiais. Išsamiai nagrinėjamos (post)moderniojo mokslo kaip tikrovę „steigiančios“ galios ir jos prigimtinio „politiškumo“ sąsajos su ideologiniu bei transhumanistiniu mąstymu. Analizuojant transhumanizmo postuluojamą postžmogiškąją būklę, atskleidžiami veiksniai, leidžiantys transhumanizmą išskirti iš kitų modernųjų ideologijų ir traktuoti jį kaip radikalią scientistinio ideologinio mąstymo srovę.

Trečiajame disertacijos skyriuje yra pristatomas pagrindinis transhumanizmo idėjos analizės metodologinis įrankis – istorinė ontologija. Kadangi transhumanizmo idėja yra grindžiama su moksliniu ir technologiniu žinojimu siejamomis viltimis, jai nagrinėti ir vertinti geriausiai tinka metodologinė prieiga, leidžianti sistemingai apmąstyti šiuolaikinio mokslinio ir ekspertinio žinojimo raidą ir jo plėtros perspektyvas. Šiame skyriuje parodoma, kad efektyviu tokios analizės įrankiu tapo Foucault išplėtotas genealoginis metodas, leidžiantis tiek išryškinti istorinį žinojimo pobūdį, tiek atskleisti žinojimo ir galios ryšius. Transhumanizmo idėja numato esamo žmogaus radikalaus peržengimo perspektyvą. Todėl jos analizei pasirenkamas šios idėjos istoristinį ir perspektyvistinį pobūdį leidžiantis dar geriau eksplikuoti Hackingo plėtotas ir plačiai jo atliktuose tyrimuose taikytas istorinės ontologijos metodas. Skyriuje atliekama Foucault genealogijos ir Hackingo istorinės ontologijos lyginamoji analizė atskleidžia esminius Hackingo metodologinės pozicijos pranašumus tyrinėjant transhumanizmo idėją. Parodoma, kad Hackingo istorinė ontologija leidžia labiau niuansuotai nei Foucault genealogija apmąstyti (post)moderniosios tikrovės atžvilgiu pamatinę „galios“ kategoriją, taip pat atskleisti šia kategorija – per mokslinį ir ekspertinį žinojimą – grindžiamos socialinės ir antropologinės inžinerijos, kurios reprezentatyvus pavyzdys yra transhumanizmas, vertybinio „neutralizavimo“ bei etinio „estetizavimo“ prielaidas.

Ketvirtajame disertacijos skyriuje iš istorinės ontologijos pozicijų yra atskleidžiamas transhumanizmo projektą įgalinančio mokslinio ir technologinio žinojimo būdu „steigiamos“ tikrovės ontologinis matmuo. Analizuojant šitokio žinojimo „atveriamus“ šiuolaikinio žmogaus „ribotumus“ (kaip tyrimo objektus pasitelkiant nutukimą, genetinius vėžio rizikos faktorius, kognityvinius šališkumus) yra parodomas tiek paties žinojimo, tiek jo pagrindu „generuojamos“ tikrovės ir žmogaus supratimo

istorinio „kintamumo“ ir ontologinio „takumo“ faktas. Šiame skyriuje taip pat grįžtama prie dar pirmajame skyriuje iškeltos minties apie transhumanizmo prieštaringumą ir principinį neįmanomumą transhumanizmui įgyti griežtą technomokslinės programos formą. Atsižvelgiant į šiuolaikinio mokslinio ir technologinio žinojimo produkavimo ir jo raidos specifiką, taip pat šio žinojimo ontologinės bei antropologinės įtakos analizę, yra išsamiai svarstomas transhumanizmo idėjos loginis turinys (orientuojantis į iškiliausiais laikytinų transhumanizmo teoretikų Bostromo ir More'o darbų kritiką) ir detalai pagrindžiamas požiūris į transhumanizmą kaip vidujai prieštaringą projektą.

1. Apšvietos filosofija kaip transhumanistinio mąstymo paradigma

Transhumanizmo fenomeną analizuojančioje akademinėje literatūroje daug dėmesio skiriama transhumanistinio mąstymo ir moderniosios filosofijos sąsajoms aptarti. Šiose analizėse ypač akcentuojama Apšvietos epochos filosofinių įžvalgų reikšmė ir svarba. Tai nėra paprasčiausias atsitiktinumas, nes Apšvietos filosofija pagrįstai laikytina bene svarbiausiu transhumanizmo idėjiniu šaltiniu. Straipsnyje, pristatančiame transhumanistinės minties istoriją, Bostromas (2005b: 2) nurodo, kad šiuolaikinio transhumanizmo šaknys driekiasi į empiriškai orientuoto mokslo ir kritinio mąstymo svarbą pasaulio pažinimo procese iškėlusį racionalųjį humanizmą, kuris savo ruožtu sietinas su Renesanso epochoje užsimezgusiomis ir Apšvietos epochoje išsiskleidusiomis idėjomis. Apie transhumanizmo šaknis Apšvietos filosofijoje savo darbe, skirtame įvairių filosofinių transhumanizmo ir posthumanizmo aspektų analizei, rašo ir Francesca Ferrando (2019: 33), pasak kurios, progreso ir racionalumo siekis yra būdingas tiek Apšvietos epochai, tiek transhumanizmui. Dar kitų transhumanizmo žinovų įsitikinimu, apie glaudų Apšvietos filosofijos ir transhumanizmo ryšį ar netgi tiesioginį Apšvietos idealų perimamumą transhumanizmo projekte akivaizdžiai liudija *Transhumanistų deklaracija*¹³ (Hughes 2004: 178, *cit. iš* Ferrando 2013: 27), kurioje, be kita ko, reiškiamos viltys „pagerinti“, remiantis mokslo ir technologijų plėtra bei šios plėtros atveriamomis galimybėmis, ne tik atskirus individus, bet visą žmoniją.

Kita vertus, net ir pritariant tam, kad Apšvietos filosofijos iškeltos idėjos turėjo didelę ar netgi lemtingą įtaką transhumanizmo formavimuisi, sykiu atkreiptinas dėmesys į tai, kad šios idėjos gali būti pagrįstai vertinamos ne tik kaip transhumanizmo tapatumą, bet ir kaip vidinį jo prieštarumą konstituojantis veiksnys. Pažymėtina, kad šitokią poziciją pristatančių darbų transhumanizmo studijose dar ištis trūksta. Kaip tam tikrą išimtį teoriškai vyraujančiame transhumanizmo santykio su Apšvietos epochoje užgimusiomis filosofinėmis idėjomis aiškinime būtų galima paminėti Hugheso straipsnį *Transhumanizmo paveldėti Apšvietos prieštaravimai*

¹³ Ši deklaracija nuo 1998-ųjų metų, t. y. nuo tada, kai *Pasaulio transhumanistų asociacija* (vėliau pervadinta į *Humanity+*) ją pirmą kartą priėmė ir paskelbė, buvo ne kartą keičiama ir todėl nėra užbaigto ar galutinio jos varianto. Kadangi esama bent keletas *Transhumanistų deklaracijos* versijų, šios disertacijos autorius, toliau tekste cituodamas minimą deklaraciją, šalia nurodo, kurių metų tai versija.

(2010), kuriame autorius išskiria ir aptaria bent keletą vidinių įtampų ir prieštarų, būdingų Apšvietos filosofijai ir transhumanizmui.

Šioje disertacijoje Hugheso pozicija yra išplečiama teigiant, kad visas transhumanizmo projektas, o ne tik tam tikri šio projekto aspektai, pristatomi ir aptariami Hugheso straipsnyje, yra vidujai prieštaringas ir pasižymi teoriniu nenuoseklumu bei neapibrėžtumu. Pagrindžiant šį teiginį remiamasi ne tik Apšvietos filosofijos analize; visgi, kaip parodoma, jau Apšvietos filosofijos formuluotose ir teoriškai „įkūnytose“ pamatinėse modernybės antropologinėse nuostatose glūdėjo transhumanistinio mąstymo prieštaringumo prielaidos. Taip pat parodoma, kad šis prieštaringumas, bendriausia prasme kylantis iš moderniosios žmogaus būklės, o konkrečiau – antiesencialistinio ir procesualistinio žmogaus aiškinimo, įgalina transhumanizmą laikyti faktiškai jokių aiškių teorinių ir praktinių kontūrų neturinčiu, ideologiškai angažotu antropologinės inžinerijos projektu.

1.1. Transhumanizmo idėjinių ištakų beiėskant

Transhumanizmo fenomeno ištakų apmąstymuose yra įžvelgiamas tam tikras prieštaravimas. Šis prieštaravimas yra susijęs su klausimu, kokios yra transhumanizmo fenomeno laikinės ribos ir ar apskritai tokios ribos egzistuoja. Viena vertus, tarsi yra pripažįstama, kad idėjinės transhumanizmo šaknys glūdi moderniajame mąstyme. Antra vertus, daugiausia pačių transhumanizmo šalininkų ar jo atstovų, siekiančių sukurti ilgos ir stiprų idėjinį bei kultūrinį pagrindą turinčios tradicijos įspūdį, nevengiama įrodinėti (ar bent jau siekiama sudaryti tokiame įrodinėjimui palankias sąlygas, netgi tų pačių autorių, kurie transhumanizmo fenomeną yra linkę sieti su kultūriniu ir filosofiniu modernybės paveldu, darbuose), kad transhumanistinis mąstymas iš principo nėra priklausomas nuo konkretaus istorinio laikotarpio, nes jo apraiškų neva galima aptikti pačiose seniausiose epochose, o žmonių noras išplėsti žmogaus galimybių ribas egzistuoja faktiškai nuo pat žmonių atsiradimo.

Antai garsi transhumanistinės minties žinovė ir transhumanizmo šalininkė Natasha Vita-More (2019: 49) tekste, pristatančiame transhumanizmo istoriją, konstatuoja, jog žmonės yra nenuilstantys tyrinėtojai, kurie mėgaujasi iššūkiais, sprendžia problemas ir išsiaiškina anksčiau nežinotus dalykus, kad peržengtų pačius įvairiausius apribojimus. Bostromas (2005b) dėmesį atkreipia į mitologinį bei religinį mąstymą kaip patvirtinimą, kad dar seniausiais priešistoriniais laikais žmonėms buvo būdingas nemirtingumo ar amžinumo troškimas. J. Hughesas (2012: 759)

savo ruožtu taip pat pažymi, jog siekis peržengti žmogaus ribotumus ir noras sukurti visiškai naują socialinę tvarką yra aptinkami pačiose seniausiose rašytinėse kultūrose. Kaip tokius pavyzdžius Hughesas nurodo Gilgamešo epą, kur pagrindinis herojus ieškojo nemirtingumo ir, nors jo ir nepasiekė, tapo išmintingesnis; žydiškoje ir krikščioniškoje kultūroje figūruojantį mesiją, įsteigsiantį naują karalystę, kurioje nebus nei karo, nei nepritekliaus, maža to, teisiuosius mesijas išvaduos nuo mirties ir suteiks jiems naujus pašlovintus kūnus; taip pat budistinėje mitologijoje vaizduojamą Budą, kurio pasirodymas lems ne tik teisingos karalystės iškilimą, bet ir tai, kad žmonės galės sulaukti net aštuoniasdešimties tūkstančių metų amžiaus. Kaip nesunku suprasti, visi šie pasakojimai, troškimai ir vizijos transhumanizmo atstovų darbuose yra pristatomi būtent siekiant parodyti jų „transhumanistinį“ pobūdį. Įtikinėjimo logika čia paprasta: parodymus, kad jau seniausiuose žmonijos egzistenciniuose kloduose yra įmanoma aptikti žmoniškųjų ribų apmąstymus ar net siekį šias ribas įveikti, kartu mėginama įrodyti, kad ir pats transhumanizmas gali būti traktuojamas kaip aistoriškas reiškinys.

Sekant šitokia transhumanizmo apologetų siūloma mąstymo apie transhumanizmą kaip jokiame konkrečiame istoriniame laikui nepriklausanti, arba visur ir visada galimą aptikti fenomeną, logika ir atitolstant nuo antgamtinį dėmenį akcentuojančio mitologinio ir religinio mąstymo naratyvo bei atsigręžiant į šiapusybę, arba žemiškąjį gyvenimą siekiančio deramai sureguliuoti žmoniškojo elgesio analizę, būtų galima netgi mėginti įrodinėti, kad jau pirmuosiuose teoriniuose žmogaus ir žmonių bendrijų apmąstymuose taip pat glūdėjo transhumanistinio mąstymo apraiškos. Iškart pasakysime, o vėliau ir plačiau pagrįsime, kad toks įrodinėjimas nėra teisingas, nors šiuose apmąstymuose, be kita ko, ir yra akcentuojama, jog kooperaciniai žmonių veiksmai, vedantys į socialinių ir politinių santykių formavimąsi, yra skirti būtent tam, kad panaikintų pavienių žmonių ribotumus ir išplėstų jų egzistencines galimybes.

Antai jau Platonas savo garsiajame veikale *Valstybė* (1981: 75) priėjo išvadą, jog esminė valstybės radimosi priežastis yra atskirai būnančių žmonių negebėjimas viskuo savarankiškai apsirūpinti. Kaip galima suprasti studijuojant Platono filosofiją, bendruomeninis ar politinis žmonių gyvenimas yra toji pamatinė sąlyga, kuri šitokią situaciją kardinaliai keičia. Skirtingų prigimtinių savybių žmonės, būdami išvien, „papildo“ vieni kitus ir šitaip tampa įmanoma patenkinti pačius įvairiausius žmoniškuosius poreikius. Iš principo pritardamas Platonui, kitas iškilus senovės graikų mąstytojas Aristotelis (2009: 7–11) taip pat atkreipė dėmesį į tai, kad pati žmoniškoji egzistencija yra grindžiama prigimtiniu žmonių socialumu, kur vyriškasis ir moteriškasis pradai susijungia tam tikslui, kurio pavieniui pasiekti negali,

t. y. kad pratęstų giminę, taip leidžiant rasti pirminei – šeimos – bendrijai, o baigiasi valstybės – maksimaliai žmogiškąjį potencialą išplečiančios ir ji realizuoti įgalinančios žmogiškosios bendrijos – susiformavimu.

Krikščioniškoje epochoje šioms senovės graikų filosofų įžvalgoms atstovavo ir, papildydami jas krikščioniškojo tikėjimo elementais bei motyvais, plėtojo tokie garsūs mąstytojai kaip šv. Augustinas ir Tomas Akvinietis. Jie savo darbuose taip pat akcentavo žmogaus bendruomeniškumą kaip prigimtinių įrankių, padedančių eliminuoti pavienių žmonių ribotumus ir kartu žmogaus pažeidžiamumą. Kaip pažymi šv. Augustino filosofijos žinovai (1987: 180), šio mąstytojo politinė doktrina įėmė ne tik biblinę, bet ir filosofinę tradiciją, kuri žmogų traktavo kaip socialinį gyvūną, vienintelį apdovanotą kalba, gebantį bendrauti ir megzti įvairiausius ryšius su kitais žmonėmis. Tik susijungdamas su kitais žmonėmis ir sukurdamas su jais politinę bendriją žmogus gali pasiekti savąjį tobulumą. Remiantis tuo konstatuojama, kad net būdami ikinuodėmingoje būklėje žmonės irgi būtų ieškoję vienas kito draugijos ir šitaip kreipęsi galutinio žmogaus egzistencijos tikslo link. Platonui, Aristoteliui, šv. Augustinui ir Tomui Akviniečiui bendrai būdinga ir tai, kad, kalbėdami apie žmogaus išskirtinumą kitų tikrovėje aptinkamų esinių atžvilgiu, visi jie pabrėžia tokias žmogaus savybes kaip protingumas ir valingumas. Klasikinės filosofijos kūrėjai buvo įsitikinę, jog būtent bendruomeniškumas, protingumas ir nukreiptumas į veiklą yra tai, kas konstituoja žmogiškąją prigimtį – arba žmogaus esmę. Tarsi apibendrindamas šitokią klasikinę filosofiją grindžiančią nuostatą Tomas Akvinietis (2009: 54) teigia:

[j]uk gyvūnams gamta parengia maistą, aprengia kailiais, suteikia ginklų dantų, ragų, nagų pavidalu arba bent greitumą pabėgant. O žmogus iš gamtos negavo nė vieno iš šių dalykų, bet užtai buvo apdovanotas protu, kad visu tuo galėtų apsirūpinti dirbdamas rankomis. Tačiau vieno žmogaus tam nepakanka, nes žmogus pats vienas negeba pakankamai žengti gyvenime. Tad natūralu, jog jis gyvena gausioje bendrijoje.

Tačiau ar visos šios klasikinių mąstytojų įžvalgos, susijusios su pavienių žmonių egzistencinių ribotumų šalinimu ir žmogiškojo potencialo ar jo tobulumo išsklaida per socialinį ir politinį gyvenimą, galėtų būti konceptualizuojamos ir traktuojamos kaip transhumanistinės? Atsakymas, žinoma, yra neigiamas. Net ir sutinkant su tuo, kad žmogui nuo pačių seniausių istorinių laikų yra būdingas žmogiškųjų galimybių apmąstymas ir ieškojimas būdų, kaip didinti savąsias galias, kartu keliant klausimą, koks gyvenimas yra deramas žmogui, vis dėlto šių siekių ir apmąstymų nusakymas

kaip „transhumanistinių“ yra komplikotas vien jau todėl, kad klasikinis mąstymas (čia kalbama ne tik apie filosofinį, bet ir apie mitologinį bei religinį mąstymą) ir šiuo mąstymu grįsta klasikinė antropologija vadovavosi žmogaus kaip prigimtinės būtybės samprata. Tai yra esminė priežastis, kodėl transhumanistinio mąstymo raiška ikimoderniojo mąstymo paradigmoje buvo itin ribota, o kalbant dar konkrečiau – konstatuotina, kad šis mąstymas iš principo negalėjo būti plėtojamas klasikinės metafizikos kontekste.

Plačiau pagrindžiant šitokią konstatavimą, atkreiptinas dėmesys į tai, jog klasikinio mąstymo perspektyvoje žmogus, nepaisant jo galimybės tobulėti (pvz., per politinį ar religinį gyvenimą) pripažinimo, vis dėlto buvo suvokiamas kaip esinys, turintis apibrėžtas prigimtines savybes ir kartu šių savybių nulemtą hierarchinę vietą platesnėje būties struktūroje. Į tai dėmesį atkreipia ir kai kurie transhumanizmo šalininkai. Pavyzdžiui, Bostromas, kuris, pristatydamas transhumanistinės minties istoriją, įdeda nemažai pastangų siekdamas pagrįsti seną – mitologinius žmonijos laikus menančią – transhumanizmo genealogiją, kartu pripažįsta, kad ikimoderniajame mąstyme „[s]iekis peržengti mūsų gamtinius apribojimus vis dėlto ilgą laiką buvo vertinamas dviprasmiškai. Iš vienos pusės esama susižavėjimo. Iš kitos pusės esama sąvokos *hubris*, nurodančios, jog kai kurie užmojai yra anapus [žmogiškųjų – M. M.] ribų ir jei jų bus siekiama, bus susidurta su nenumatytomis pasekmėmis. Senovės graikai šį dvilypumą atskleidė savo mitologijoje. Prometėjas pavogė ugnį iš Dzeuso ir davė ją žmonijai, taip pagerindamas žmogiškąją būklę. Tačiau už šį poelgį Dzeusas jį [*Prometėją* – M. M.] griežtai nubaudė. Mite apie Dedalą dievams ne kartą buvo mestas iššūkis sumanaus konstruotojo ir meistro, kuris nenaudoja jokių magiškų priemonių, kad išplėstų žmogaus galimybes. Tačiau galiausiai nutinka nelaimė, kai jo [*Dedalo* – M. M.] sūnus Ikaras nepaiso tėviškų perspėjimų, skrenda per arti Saulės ir sparnuose esantis vaškas ištirpsta“. Šitoks prieštaringas požiūris, kaip čia pat pažymi Bostromas, buvo būdingas ir viduramžių krikščionybei, o konkrečiau – ano meto teologams, kurie skirtingai vertino alchemikų, bandžiusių perdirbti medžiagas, sukurti homunkulus mėgintuvėliuose ir išrasti panacėją, veiklą – vieni iš jų alchemiją traktavo kaip prieštaraujančią Dievo valiai ar netgi demonišką praktiką, kiti kaip tik šią praktiką mėgino apginti. Vita-More (2019: 49), panašiai kaip Bostromas, taip pat atkreipia dėmesį į tai, kad mitai ir tradicinis žinojimas mums aiškiai primena, jog dievai gali būti nedovanojantys ir nepermaldaujami, o mes, žmonės, esame iš anksto perspėjami per daug nesiekti, per aukštai neskristi, nerizikuoti ir nežengti ten, kur neturėtume žengti.

Papildant ir kartu apibendrinant šiuos pastebėjimus išdėstytais filosofiniais aspektais, konstatuotina, jog klasikinis antropologinis, socialinis bei politinis mąstymas taip pat buvo orientuotas ne į prigimtinių žmogaus ribų peržengimą, o į maksimalią prigimtinių žmogaus gebėjimų išskleidimą. Būtent tam yra skirtas ir bendruomeninis žmonių gyvenimas. Būdamas platesnės žmonių bendruomenės dalis žmogus iš tiesų eliminuoja savo kaip pavienio individo trūkumus ir išplečia egzistencines galimybes, tačiau tai jokių būdu nereiškia, kad šitaip jis „įveikia“ savąją prigimtį. Atvirkščiai, būtent gyvendamas bendruomeninį gyvenimą žmogus tampa pajėgus šią prigimtį išskleisti. Vadinas, klasikinio teorinio mąstymo perspektyvoje intensyviai svarstytos priemonės, galinčios padėti visa apimtimi realizuoti žmogiškąją prigimtį, tačiau nebuvo mąstoma, kaip yra mąstoma šiuolaikinio transhumanizmo idėjinėje perspektyvoje – kad pati žmogiškoji prigimtis yra žmogaus ribotumų šaltinis, tad iš esmės „problemiška“ ir „naikintina“, arba, transhumanizmo projekto terminais kalbant, „perkurtina“ ir „peržengtina“.

Į tai atkreipia dėmesį ir Susana B. Levin, kuri kritikuoja transhumanizmo tyrinėtojų ir šalininkų užmojų transhumanistinio mąstymo ištakų ieškoti antikiniam mąstyme ir kaip vieną iš tokios kritikos atramos taškų nurodo tarp šių mąstymo sistemų netapatų žmogaus ontologinės padėties supratimą. Remiantis Levin požiūriu (2017: 283–284), būtų galima teigti, kad nors antikinis mąstymas, panašiai kaip transhumanistinis mąstymas, yra stipriai susijęs su aukštesniais ontologiniais idealais, vis dėlto antikiniai idealai yra labiau reguliatyvūs, o ne, kaip teigtų transhumanizmo atstovų postuliuojama postžmogiška būklė, įgyvendinami; antikiniam mąstyme esminis momentas yra žmogaus artėjimas link idealo, o ne jo pasiekimas. Dar kitaip sakant, tai reiškia, kad tiek antikos, tiek krikščioniškajame mąstyme, skirtingai nei transhumanistinio mąstymo perspektyvoje, žmogiškoji prigimtis traktuota ne kaip trūkumas ar ribotumas, bet, atvirkščiai, kaip žmogiškojoje būtybėje glūdintis potencialas, kurį kryptingai plėtodamas žmogus galiausiai realizuoja savąją prigimtinių tobulumą ir tampa pačia tobuliausia žemiškąja būtybe.

Turint visa tai omenyje darytina išvada, jog transhumanizmo, „suprobleminančio“ žmogiškąją prigimtį ir kalbančio apie galimybę bei būtinybę ją esmingai „performuoti“ ar netgi apskritai „panaikinti“, kartu sudarant galimybes pakeisti ir žmogaus ontologinę padėtį metafiziškumu grįsto klasikinio mąstymo suformuotoje hierarchinėje būties struktūroje, tikrųjų idėjinių ištakų yra tikslinga ieškoti ne teleologine prigimties samprata besivadovavusiame klasikiniame, bet moderniajame humanizme. Taip yra todėl, kad būtent moderniojo humanizmo perspektyvoje žmogus pradėtas traktuoti kaip biosocialinis konstruktas, neturintis jokios metafiziškai grįstos,

tad iš anksto nustatytos ir nepakeičiamos, žmogiškosios prigimties ir šios prigimties įtvirtintų ontologinių savo kaip esinio ribų. Reprezentatyviausia šiuo požiūriu yra modernųjį mąstymą „vainikavusi“ Apšvietos epocha, kurioje plėtotos ir įsigalėjusios antropologinės nuostatos tapo stipriausia idėjine paskata formuoti transhumanistiniam mąstymui ir šį mąstymą praktiškai, t. y. radikaliai „perdirbant“ prigimtinių žmogų, realizuoti siekiantiems konkrečioms transhumanistiniams projektams. Ši žinia ne tik leidžia paneigti aistorinio požiūrio į transhumanizmą pagrįstumą, bet ir tampa atspirties tašku, siekiant išryškinti transhumanizmo idėjinę šerdį ir kuo autentiškiau nusakyti šio fenomeno esmę bei prasmę.

1.2. Antiesencialistinė ir procesualistinė antropologija kaip Apšvietos filosofijos ir transhumanizmo idėjinis pagrindas

Norint kuo visapusiškiau išskleisti transhumanizmo konceptualinį turinį yra tikslinga vadovautis konkrečiais istoriniais ir filosofiniais referentais, galinčiais padėti išgryninti ir griežčiau apibrėžti idėjinę transhumanizmo šerdį. Renkantis istoriškai orientuotą filosofinį transhumanizmo analizės būdą, atkreiptinas dėmesys į tai, kad garsūs transhumanizmo tyrinėtojai, nors jų darbuose aptinkama pastangų transhumanistinio mąstymo pėdsakų ieškoti seniausiuose žmonijos amžiuose, vis dėlto analizuodami šiuolaikinę transhumanistinę mintį idėjiniu jos pagrindu dažniausiai nurodo Apšvietos epochoje įsigalėjusias filosofines nuostatas. Iš šių autorių ypač išsiskiria Hughesas (2010), kuris yra linkęs tiesiogiai tapatinti transhumanizmą su Apšvietos filosofija, teigdamas, kad transhumanizmas yra Apšvietos filosofijų šeimos dalis. Prieš išsamiau apmąstant šitokią artimą ryšį tarp transhumanizmo ir Apšvietos filosofijos leidžiančias konstatuoti idėjines prielaidas, visų pirma reikia pažymėti, kad, kalbant apie Apšvietos filosofiją, susiduriama su fundamentalia jos apibrėžimo problema. Apšvietos filosofijos kaip vientisos filosofinės krypties reprezentavimą komplikuoja vien jau tas faktas, kad šios filosofijos kūrėjais ir plėtotojais yra laikomi daugelis originalių XVII–XVIII a. mąstytojų, tarpusavyje smarkiai besiskyrusių ne tik filosofinių tyrinėjimų sritimis, bet ir pažiūromis.

Kita vertus, tai nereiškia, kad nebūta ir idėjinio sąlyčio taškų, iš kurių pats svarbiausias – vienijęs ne tik pažiūromis, bet ir geografiškai¹⁴ nutolusius

¹⁴ Nors Apšvietos filosofijos ištakos gali būti pagrįstai siejamos su Anglija, o konkrečiau – Johno Locke'o filosofiniu mąstymu, vis dėlto iškilių jos atstovų būta ir Škotijoje, Vokietijoje, Prancūzijoje.

mąstytojus – buvo absoliučiai daugumai jų būdinga žmogaus ir jo proto išaukštinimo tendencija, tikėjimas intelektualinio progreso galimybe, taip pat principinė nuostata, kad lavinant žmogaus protą yra įmanoma esmingai perkeisti tiek patį žmogų, tiek jį supantį gamtinį bei socialinį pasaulį. Dar kitaip sakant, vidinę Apšvietos filosofijos įvairovę integruojančiu veiksmu pagrįstai galima laikyti visapusiško žmogaus „išlaisvinimo“ siekį, kuris deramai reprezentuoja ne tik Apšvietos epochą, bet ir visą modernybės projektą. Kalbant apie šį modernųjį žmogaus „išlaisvinimą“, pabrėžtina, kad jis turėjo būti ne tik politinis bei ekonominis, bet ir kultūrinis bei religinis žmogaus „išlaisvinimas“ (Coker 1998: 23) iš Vakarų civilizacijos tradicijos nubrėžtų jo buvimo sąlygų ir ribų.

Būtent šios pamatinės Apšvietos epochoje suformuluotos ir įsigalėjusios filosofinės nuostatos teikia pagrindą kalbėti apie Apšvietos filosofijos vidinį integralumą ir sykiu atskleidžia jos idėjinį artimumą transhumanistiniam mąstymui. Remiantis tuo, kas pasakyta, aiškėja, kad Apšvietos filosofiją ir transhumanizmą saisto tai, ką bendriausia prasme būtų galima įvardyti kaip antiesencialistinę, ar, vartojant Wolfgango Welscho pasiūlytą terminiją, evoliucinę antropologiją. Jos ištakas jau galima įžvelgti ir kai kurių Renesanso filosofų darbuose. Šiuo požiūriu ypač reprezentatyvus yra transhumanizmo fenomeną analizuojančių autorių dažnai cituojamas Giovannio Pico della Mirandolos veikalas *Kalba apie žmogaus orumą*, kuriame žmogus yra nusakomas, tiesa, vis dar iš klasikinės, t. y. hierarchiškai struktūruotą mąstymo būdą atliepiančios dieviškosios perspektyvos, kaip faktiškai jokių prigimties apribojimų nevaržoma būtybė.

Neduođame tau, o Adomai, nei nustatytos vietos, nei būdingos išvaizdos, nei kokių nors ypatingų pareigų, kad vietą, išvaizdą ir pareigas turėtum pagal savo norą, savo valią ir savo sprendimu. Visų kitų būtybių prigimtis yra apibrėžta ir apibota pagal mūsų nurodytus dėsnius. Tau nėra jokių apribojimų: atiduodu tave į tavo paties rankas, kad pasirinktum savo prigimtį pagal savo valią. (Džovanis Piko dela Mirandola 1984: 123–124)

Visgi, net ir sutinkant su tuo, kad renesansiškasis mąstymas dėl jame glūdėjusio antiesencialistinio potencialo išties gali būti pagrįstai laikomas svarbiu idėjiniu transhumanizmo šaltiniu, kartu pripažintina ir tai, kad šiam potencialui visiškai išsiskleisti sąlygos radosi tik XVIII šimtmetyje, Apšvietos idėjų „aukso amžiuje“, kai, kaip pažymi kai kurie transhumanizmo tyrinėtojai, buvo teoriškai diskredituota klasikinė būties sampratą grindusi hierarchinė struktūra (Ferrando 2013: 28). Ypatingą reikšmę čia turi tas faktas, kad klasikinės būties teorijos griūtis kartu sukėlė

ir klasikinės antropologijos krizę, t. y. atvėrė kelius radikaliam tikrovės, taip pat ir žmogaus, kaip neatsiejamos tikrovės dalies, deesencializavimui. Akivaizdžiausias to patvirtinimas yra vadinamosios „procesualistinės“ žmogaus sampratos iškilimas ir įsitvirtinimas daugelio to meto mąstytojų darbuose.

Paradoksalu, tačiau būtent Apšvietos epochos filosofinis mąstymas, kuris, „išlaisvinęs“ žmogų iš tradicijos nužymėtų jo supratimo ir egzistavimo ribų, pretendavo atrasti „tikrąjį“ žmogų arba atskleisti „tikrąją“ žmogaus prigimtį, buvo toji svarbiausioji intelektualinė jėga, kuri žmogų – per jo teorinio deesencializavimo vyksmą – pavertė iš principo nepažiniu esiniu. Išsamiau pristatydami šį vyksmą, nesuklysime nurodydami, kad jis įsibėgėjo XVII a. Šiuo požiūriu ypač svarbūs yra iškiliausių britų švietėjų Johno Locke'o ir Davido Hume'o epistemologiniai tyrinėjimai, kurie per asmens tapatybės problemos analizę padėjo pamatus procesualistiniam žmogaus traktavimui. Locke'o veikale *Esė apie žmogaus intelektą* suformuluota modernioji žmogaus kaip „švaraus popieriaus lapo“ samprata (Locke 2000: 83–101) yra iliustratyvus pavyzdys. Kita vertus, pripažintina ir tai, kad paties Locke'o mąstyme šitokią traktavimą vis dar ribojo ta aplinkybė, kad, nors savo empiristine programa Locke'as faktiškai atvėrė teorinius kelius klasikinės žmogaus kaip prigimtinės būtybės sampratos kritikai, vis dėlto garsusis anglų filosofas dar nebuvo linkęs neigti nei žmogaus prigimtiškumo, nei asmens tapatumo idėjos, kurią jis siejo su žmogaus psichiniu tęstinumu, o konkrečiau – esmine jo dalimi, atmintimi, atlikusia individualaus žmogiškojo subjekto „apibrėžtumo“ ir „stabilumo“ laidavimo – arba tiesiog žmogiškojo asmens tapatybinės „integracijos“ – funkciją. Šiuo aspektu Hume'o filosofija laikytina kur kas radikalesne nei Locke'o. Taip yra todėl, kad Hume'as savajame *magnum opus Traktate apie žmogaus prigimtį* (2007: 195–203), nuosekliai vadovaudamasis empiristinėmis mąstymo prielaidomis, apskritai paneigė asmens tapatumo galimybę¹⁵. Šis įvykis, žvelgiant į jį per platesnę filosofinės antropologijos prizmę, reiškė, kad, eliminavus bet kokius asmens tapatumą laiduojančius veiksnius, formavosi teorinis pagrindas įsigalėti ir žmogaus kaip permanentiškai kintančio esinio sampratai.

¹⁵ Pažymėtina, kad kai kurie autoriai lokiškąjį ir humiškąjį požiūrius į „savąjį aš“ (*self*) vertina kaip iš Apšvietos kylančią ir transhumanizmo perimtą prieštaravimą, kuris šiandien intensyviai reiškiasi svarstymuose apie asmens tapatybę neuromokslų pasiekimų atveriamų individų kognityvinio „pagerinimo“ galimybių kontekste (pvz., žr. Hughes 2013: 227–233).

Išsamiau pagrindžiant šitokį teiginį, atkreiptinas dėmesys į tai, kad, į žmogų žvelgdama iš tapsmo perspektyvos, antiesencialistinė antropologija, prasidėjusi kaip asmens tapatumo kritika, galiausiai tapo žmogaus kaip esinio ontologinių ribų kritika ir įgalino žinojimą apie žmogų susieti su Apšvietos epochoje iškilusia „pažangos“ idėja. Kaip nurodo transhumanizmo fenomeną analizuojantis Francis Fukuyama (2002: 13), kultūrinės evoliucijos ir progreso faktas vertė daugelį modernių mąstytojų tikėti, kad žmonės yra kone beribiškai „plastiški“, t. y. kad jie gali būti socialinės aplinkos formuojami iš esmės begale būdų. Žmogaus kaip esinio plastiškumą akcentuojančią idėją, už kurios plėtrą, ko gero, atsakingiausiais derėtų laikyti prancūzų Apšvietos atstovus, galima pagrįstai traktuoti kaip dar vieną giją, saistančią Apšvietos filosofiją su transhumanistiniu mąstymu. Ypač reprezentatyvus šiuo požiūriu yra Jeano Condorcet veikalas *Žmogaus proto pažangos istorinio vaizdo metmenys*, kuriame reiškiamas tiek Apšvietos epochai, tiek transhumanizmui būdingas įsitikinimas, kad dėl nuolatinio intelektualinio žmogaus progreso yra įmanomas beribis žmonių giminės tobulėjimas. Žinant tai galima tik pritarti More'ui (2013: 8–12), kuris, pristatydamas transhumanizmo filosofiją ir jai įtakos turėjusias pažiūras, būtent šį veikalą nurodo kaip vieną svarbiausių šios filosofijos idėjinio šaltinių.

Kalbant apie „progresuojančio“ ar „tobulėjančio“ žmogaus sampratos radimąsi, itin reikšmingomis yra laikytinos Jeano-Jacques'o Rousseau veikale *Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus* išdėstytos įžvalgos. Mintis apie žmogaus procesualumą neabejotinai idėjiškai sieja Rousseau su Locke'u ir Hume'u. Tiesa, būta ir svarbių skirtumų. Britų švietėjai šitokį žmogaus traktavimą grindė epistemologiniais tyrinėjimais, o Rousseau – istoriniais. Be to, kaip minėta, Locke'o ir Hume'o mąstyme pats „procesualumas“ vis dar traktuotas iš individualaus asmens, t. y. psichologinės arba tapatybinės perspektyvos, tad ir labiau priskirtinas žmogaus sielai, o Rousseau mąstyme jis jau įgijo aiškią antropologinę formą, nes yra grindžiamas istoriniu požiūriu į žmogų kaip esinį¹⁶. Turint tai omenyje atrodytų, kad būtent Rousseau, eliminavęs žmogiškas savybes, išskyrus gebėjimą veikti ir be galo tobulėti, galėtų būti pagrįstai įvardijamas ne tik kaip svarbus Apšvietos mąstytojas, bet ir transhumanizmo idėjinis pirmtakas. Vis dėlto patys transhumanizmo šalininkai Rousseau mąstymo

¹⁶ Dar kitaip sakant, Locke'o ir Hume'o filosofinėje perspektyvoje individas iš esmės yra apmąstomas kaip procesuali psichinė esatis, o Rousseau filosofijoje ši individo „procesualumo“ idėja yra perkeliama į antropologijos plotmę, išplėtojant ją iki žmogaus, kaip evoliucijos sukurto ir toliau kuriamo esinio, sampratos.

nėra linkę pervertinti ir jo mintis svarsto palyginti menkai¹⁷. Ieškant gelminių šito priežasčių, reikėtų atkreipti dėmesį į tą faktą, jog Rousseau, net ir apmąstydamas žmogų „perspektyviškai“, t. y. ne iš tapatumo, bet iš tapsmo, arba, vartojant šiuolaikinę ir transhumanizmui kur kas artimesnę terminiją, evoliucinio kismo, pozicijos, vis dėlto šį kismą dar traktavo kaip gamtinę žmogaus „gamybą“. Kalbant paties Rousseau žodžiais (1979: 69), jis tiesiog pasakoja gamtoje, kuri niekada nemeluoja, perskaitytą žmogaus istoriją.

Ko gero, būtent šis Rousseau pripažinimas, kad žmogus, užuot visiškai laisvai pats save kūręs, yra kuriamas objektyvių išorinių aplinkybių¹⁸, neleidžia šiam mąstytojui tapti iškiliausiu Apšvietos dvasios įkūnytoju, o jo filosofinėms išvalgoms – svarbiausiu idėjiniu šaltiniu transhumanizmo plėtotojams¹⁹. Šiuo požiūriu gerokai artimesnis transhumanistinei minčiai yra didelę filosofinę Rousseau įtaką patyrusio Immanuelio Kanto mąstymas. Būtent I. Kanto filosofiją galima vertinti kaip reprezentatyviausią Apšvietos filosofijos išraišką ir kartu kaip ypatingą reikšmę turėjusią transhumanizmo projekto raidai.

Tarsi pratęsdamas Rousseau temą apie žmogaus tapsmą, Kantas savo veikalo *Antropologija pragmatiniu požiūriu* Pratarinėje nurodo, kad antropologija, t. y. sisteminga žmogaus pažinimo teorija, yra galima arba fiziologiniu, arba pragmatiniu požiūriu. Šias antropologines pažinimo galimybes Kantas (2010: 7) nusako šitaip: „[f]iziologinis žmogaus pažinimas yra ištyrimas to, kuo žmogų padaro gamta, o pragmatinis pažinimas tiria, kuo jis, kaip laisvai veikianti būtybė, pats save padaro arba gali ir privalo padaryti.“ Kantas, skirtingai nei Rousseau, akcentuoja „pragmatinį“ antropologijos aspektą, t. y. domisi ne „išorinėmis“ žmogaus „gamybos“ prielaidomis ir sąlygomis, o žmogaus „savikūros“ procesu. Tai jokių būdu

¹⁷ Pavyzdžiui, Bostromo (2005b) pateikiamoje transhumanistinės minties istorijos apžvalgoje Rousseau net nėra paminimas.

¹⁸ Turint tai omenyje netgi būtų galima teigti, jog Rousseau mąstyme glūdėjo filosofinis klasikinės evoliucijos teorijos numatymas ar bent jau šiai teorijai būdingas įsitikinimas, jog žmogaus raida vis dėlto yra ne jo valios, o gamtinių procesų rezultatas.

¹⁹ Net ir sutinkant su tuo, jog Rousseau filosofijoje vis dar esama to, ką bendriausia prasme būtų galima įvardyti kaip objektyvistinio mąstymo prielaidas, sykiu pažymėtina ir tai, kad joje taip pat jau aiškiai glūdėjo konstruktyvistinis potencialas, pavyzdžiui, „gamta“ traktuojant iš esmės kaip gamtamokslinio pažinimo vedinį. Vien jau dėl šios priežasties Rousseau filosofiją galima laikyti kaip idėjiškai kompleksiską, nepakankamai įvertintą transhumanizmo tyrinėtojų ir todėl reikalingą išsamesnių studijų.

nerieškia, kad Kantas apskritai buvo abejingas „fiziologiniam“ antropologijos aspektui. Skaitant veikalą *Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu* nesunku įsitikinti, jog Kantas, panašiai kaip Rousseau, pripažįsta ypatingą gamtos reikšmę tiek atskiro žmogaus, tiek žmonių rūšies raidai. Maža to, Kantas (1996: 41), kaip ir Rousseau, yra linkęs sieti žmonijos istoriją su gamta. Kantas netgi teigia, kad istorinė gamtos raida yra ne kas kita, kaip beribio žmogiškojo proto atsklaidos ir kartu žmogaus tobulėjimo procesas, kuris, dėl trumpos žmogaus gyvenimo trukmės, gali visiškai realizuotis ne pavieniame individe, bet tik žmonių giminėje. Tačiau sykiu Kantas (ibid: 30–31), skirtingai nei Rousseau, ypač aiškiai akcentuoja, ir šitaip priartėja prie transhumanistinio mąstymo, „aktyvistinį“ žmogaus pradą. Anot Kanto,

[g]amta panorėjo, kad žmogus visa, kas peržengia jo gyvūniškos egzistencijos mechaninę sąrangą, sukurtų tik savo jėgomis ir nepatirtų jokios kitos laimės arba tobulybės, išskyrus tą, kurią jis pasieks savo paties protu, nepriklausomai nuo instinkto. <...> Žmogus neturėjo vadovautis instinktu arba būti aprūpintas įgimtomis žiniomis bei mokėti jomis naudotis; priešingai, jis viską privalėjo susikurti pats.²⁰

Ši racionalistinė nuostata, pabrėžianti žmogiškosios savikūros laisvę, yra išplėtojama garsiajame Kanto tekste *Atsakymas į klausimą „Kas yra švietimas?“* (1928), kuriame konstatuojama, jog švietimas reiškia žmogaus subrendimą, jo išsivadavimą iš nesavarankiškos vaikystės, t. y. negebėjimo vadovautis savo protu. Radikaliausia savo forma šitoks „išsivadavimas“, kurį galima traktuoti ne tik kaip politinį, socialinį, kultūrinį ar religinį, bet ir metafizinį, galėjo išsiskleisti tik transcendentalinės filosofijos kontekste, paneigus galimybę pažinti „tikrąjį“ pasaulį ir sykiu visą gamtinę bei socialinę tikrovę redukavus į sąmonės konstruklą. Kantiškosios filosofijos įgalintas metafizinis lūžis turėjo atitinkamas antropologines pasekmes ir buvo lemtingas formuojantis žmogaus „išdaiktinimo“ tendencijoms. Tai reiškia, kad žmogus, kaip ir bet kuris kitas tikrovės objektas, pradėtas traktuoti ne kaip ontologiškas, t. y. realiai ir savarankiškai egzistuojantis esinys, bet tik kaip episteminių statusą turintis – taigi tik virtualiai besireiškiantis ir faktiškai jokių „išorinių“ iš anksto duotų ribų nebevaržomas

²⁰ Siekiant atskleisti Kanto filosofijoje glūdėjusį konstruktyvistinio potencialo mastą, tikslinga pažymėti, kad kantiškojo mąstymo perspektyvoje „gamta“ faktiškai yra tik sąmonėje konstruojamas gamtos vaizdinys, taigi ji yra tik vienas iš to paties sąmonės vyksmo raiškos aspektų: ta pati idėja yra gamta, kai į ją žvelgiama fiziologiniu aspektu, ir žmogaus „savikūros“ produktas, kai žvelgiama pragmatiniu aspektu.

– sąmonės vaizdinys. Atsižvelgiant į tai, Kanto (2010: 30) įžvalga, kad net „savojo Aš“ atveju „<...> aš vis dėlto save pažįstu tik tokį, kaip aš pats sau reiškiuosi, o ne kaip daiktą patį savaime“, filosofinio mąstymo revoliuciją sukėlusios transcendentalinės filosofijos kontekste gali būti pagrįstai vertinama kaip turinti ne tik psichologinę, bet ir kur kas gilesnę – metafizinę – reikšmę.

Tiesa, net ir remiantis tuo, kas pasakyta, konstatuotina, kad Kanto filosofija yra pernelyg kompleksiška ir niuansuota, kad ją būtų įmanoma neproblemiškai reprezentuoti kaip tiesiogiai įgalinančią transhumanizmo projektą²¹. Taip yra todėl, kad paties Kanto mąstymas, kurį galima pagrįstai laikyti ne tik Apšvietos, bet visos moderniosios filosofijos etalonu, vis dar buvo paženklintas iš tradicijos paveldėtomis esencialistinio mąstymo formomis, tarkime, išryškinant išskirtinai žmogui būdingą racionalumo savybę ar jo unikalų – kaip moralinio subjekto – statusą. Kita vertus, transcendentalinės filosofijos atsiradimas tapo ypač svarbiu intelektualiniu ištekliumi radikalizuojant transhumanizmo projektą grindžiančią antiesencialistinę antropologiją, o konkrečiau – įtvirtinant žmogaus, kaip iki galo nepažinaus, jokių griežtai apibrėžtų ontologinių kontūrų neturinčio ir todėl potencialiai galimo „išvaduoti“ net iš paties „žmogiškumo“ idėjos esinio, sampratą. Transhumanizmo šalininkų darbai, kuriuose vis aktyviau svarstomos vadinamosios „postžmogiškos būklės“ perspektyvos, tai tik patvirtina. Kaip vieną reprezentatyviausių šitokių svarstymų tekstų būtų galima įvardyti garsųjį Bostromo straipsnį *Kodėl aš noriu būti postžmogumi, kai užaugsiu* (2008), kurio pavadinime aiškiai ataidi kantiškąja žmogaus „subrendimo“ idėja reiškiamą pamatinę Apšvietos filosofijos antropologinę prielaidą apie žmogaus kaip esinio procesualumą.

1.3. Transhumanizmo apibrėžimo problema

Transhumanizmo fenomenas akademinėje literatūroje yra pristatomas ir analizuojamas pačiais įvairiausiais būdais ir aspektais: kaip mokslinių teorijų

²¹ Atkreiptinas dėmesys į tai, kad pamažu randasi mokslinių pastangų aktualizuoti Kanto filosofiją transhumanizmo tematikai artimai problematikai ir Lietuvos akademiniame pasaulyje. Kaip vieną tokių pastangų pavyzdžių galima nurodyti Danutės Bacevičiūtės skaitytą viešą paskaitą „Immanuelio Kanto žmogus kaip paskutinis gamtos tikslas: modernybė ir antropocenas“, kurioje nagrinėtas vokiečių filosofo minties santykis su šiuolaikinės aplinkos etikos problemomis, kylančiomis iš „gamtos pabaigos“ ir antropoceno epochos apmąstymo. Paskaita skaityta Vilniaus universiteto Filosofijos fakultete 2019 m. gruodžio 20 d.

korpusas, filosofinė kryptis, intelektualinis ir kultūrinis judėjimas, taip pat vis didesnę įtaką bei reikšmę įgyjantis visuomenės gyvenimo ar netgi politinis reiškiny. Tarsi apibendrinami visą šią transhumanizmo fenomeną konstituojančią conceptualinę įvairovę Maxas More'as ir Natasha Vita-More pažymi, kad transhumanizmas plėtojosi kaip filosofija, kuri tapo kultūriniu judėjimu, o dabar gali būti pagrįstai vertinamas ir kaip didėjantis tyrimų laukas (More, Vita-More 2013: 1). Dar kiti autoriai transhumanizmą apskritai yra linkę traktuoti kaip „skėtinį“ terminą, aprėpiantį skirtingas mąstymo sroves ir praktinius siekius įkūnijančius judėjimus (Ferrando 2013: 27). Šitokią transhumanizmo traktavimą grįstų tas faktas, kad esama pačių įvairiausių su transhumanizmo vardu siejamų intelektualinių, socialinių bei politinių judėjimų – kaip antai ekstropianizmo, singularitarianizmo, postgenderizmo, imortalizmo, technogaianizmo, demokratinio transhumanizmo, libertarinio transhumanizmo ir kt.

Pažymėtina ir tai, kad patys transhumanistai gali būti skirstomi į skirtingas ir iš pirmo žvilgsnio, atrodytų, mažai ką bendro tarpusavyje turinčias stovyklas. Vienai iš šių stovyklų priklausantys transhumanizmo šalininkai laikytini transhumanizmo idėjiniais pagrindėjais. Kaip pačius reikšmingiausius šios stovyklos narius galima paminėti Maxą More'ą, Nicką Bostromą, Jamesą Hughes'ą, Andersą Sandbergą, Stefaną Lorenzą Sorgnerį, Julianą Savulescu. Visų šių autorių darbai, palyginti su kitų transhumanizmo šalininkų darbais, pasižymi kur kas gilesne teorine transhumanizmo fenomeno refleksija ir visi šie autoriai savo darbuose, teikdami intelektualinį pagrindą transhumanizmo projekto plėtojimui, remiasi įvairiais idėjiniais ir filosofiniais šaltiniais. Būtent dėl šios priežasties – nors ir ne visų šių autorių formalus išsilavinimas yra filosofinis – vis dėlto visi jie gali būti pagrįstai įvardijami kaip transhumanizmo filosofai. Be to, kai kurie iš šių transhumanizmo filosofų, kaip antai Bostromas ar Savulescu, net ir pripažindami transhumanizmo projekto įgyvendinimo poreikį, kartu skiria nemenką analitinę dėmesį apmąstant transhumanizmo keliamas (ar įgyvendinant transhumanistines idėjas praktiškai galinčias kilti) egzistencines rizikas ir šitaip teikia pagrindą teoriškai niuansuotų požiūrių į transhumanizmo fenomeną formavimuisi ir ne vien tik optimistinių transhumanizmo kaip projekto interpretavimo bei vertinimo galimybių radimuisi.

Šią transhumanizmo atstovų grupę galima gana lengvai atskirti nuo tų transhumanizmo šalininkų, kurie yra pristatomi arba yra linkę patys prisistatyti visų pirma ne kaip „teoretikai“, bet kaip „praktikai“ – arba mokslininkai, inžinieriai ir atradėjai, kurių tikslas yra gausinti ekspertines žinias ir kurti technologines priemones, kurios atitinkamai įgalintų tam tikrų

transhumanistinėmis įvardytinų praktikų radimaisi. Šiai transhumanistų grupei būtų galima priskirti tokius tyrinėtojus kaip Keviną Warwicką, Hansą Moravecą, Ray'ų Kurzweilą ir Aubrey'ų de Grey'ų. Visi jie ne tik apmąsto mokslinį ir technologinį žinojimą, bet ir ieško konkrečių būdų, kaip, panaudojant mokslines ir technologines žinias, galėtų būti „išplėstos“ esamos žmogaus fizinės, kognityvinės, emocinės galimybės – arba „įveiktas“ žmogaus prigimtiškumo ar jo biologiškumo faktas. Šiuo požiūriu ypač išsiskiria Kurzweilas ir de Gray'us, kurių apmąstymo ir veiklos epicentre yra siekis radikalčiai pailginti žmogaus gyvenimo trukmę ar netgi paversti žmogų nemirtingu. Antai de Gray'us ieško mokslinių ir technologinių sprendimų, galinčių sustabdyti žmogaus senėjimą, propaguoja krioniką (technologiją, kai yra užšaldomas ir saugomas mirusio žmogaus kūnas, tikintis, kad kažkada rasis žinių, kurios įgalins mirusįjį prikelti naujam gyvenimui), o savo ruožtu Kurzweilas žmogaus mirtingumo problemą tikisi išspręsti suradęs „perkėlimo“ (*uploading*) technologiją, kuri savo ruožtu leistų sukurti galinčią kad ir potencialiai amžinai egzistuoti esamo žmogaus sąmonės kopiją. Pažymėtina, kad visi čia paminėti tyrinėtojai yra parengę darbų, kuriuose yra pateikiami įvairių mokslinių ir technologinių žinių vertinimai, taip pat atliekamos prognozės apie ateities mokslinio ir technologinio žinojimo plėtros perspektyvas bei šios plėtros potencialą transformuoti žmones ir žmogiškąją egzistenciją (dėl šios priežasties jie neretai vadinami „futuristais“), tačiau šių tyrinėtojų darbuose, palyginti juos su anksčiau pristatytos transhumanistų grupės darbais, esama kur kas mažiau nuorodų į filosofinius šaltinius ir daugiausia orientuojamasi į mokslinio žinojimo lauko analizę.

Galiausiai išskirtini ir tie transhumanizmo apologetai, kurių darbuose nesama nuodugnių filosofinių ir mokslinių svarstymų, tačiau kuriuose ne mažiau intensyviai, o teisingiau būtų sakyti – net dar intensyviau, nes ne taip stipriai teoriškai reflektuotai – yra įrodinėjama, kad įvairiausios transhumanistinėmis laikytinos vizijos iš tiesų gali ir turi būti įgyvendintos. Galima teigti, kad ši transhumanizmo šalininkų grupė orientuojasi ne į naujus idėjinius ar praktinius transhumanistinius atradimus, bet į jau esamų atradimų, grindžiančių transhumanistinę mąstymo paradigmą, pristatymą plačiajai visuomenei suprantama ir priimtina forma. Nors šie autoriai ne visada kalba konkrečiai apie transhumanizmą, vis dėlto būtent jų darbuose yra daugiausia remiamasi nuorodomis į istorinę mokslinio ir technologinio žinojimo plėtrą ir būtent šiais darbais labiausiai mėginama įtikinti, kad šioji plėtra grindžia kelius žmonijos transformavimui į neabejotinai tobulesnę jos egzistencinį būvį, kuriame žmonės taps vis mažiau pažeidžiami ir įgis kone dieviškas savybes bei galias. Būtent tai leidžia šiuos autorius traktuoti kaip neabejotinus transhumanizmo šalininkus. Šitokiais transhumanizmo šalininkais, o kalbant

konkrečiau – ryškiausiais ideologiniais transhumanizmo projekto pagrindėjais, populiarinančiais mokslinį ir technologinį žinojimą ir propaguojančiais scientistinę kultūrą – galima laikyti Steveną Pinkerį, Michio Kaku ir Yuvalį Noah Harari'į.

Kita vertus, net ir pritariant požiūriui, kad transhumanizmas iš tiesų yra reprezentuojamas įvairių idėjinių turinių ir praktinių užmojų, vis dėlto nereikėtų manyti, jog apskritai nesama jokio vienijančio pagrindo, kuris leidžia į bendrą visumą integruoti su transhumanizmo fenomenu siejamų pažiūrų ir tikslų įvairovę. Tokia jungiančia gija pagrįstai galima laikyti faktiškai visuose transhumanistiniuose įvardytinuose teoriniuose svarstymuose ir praktiniuose siekiuose aptinkamą antropologinę nuostatą, kad žmogus kaip esinys pasižymi galybe „defektų“, kylančių iš jo prigimties, tačiau kadangi žmogus nėra „fiksuoja“ ar „nekontanti“ duotybė, tai visi šie „defektai“ gali būti sėkmingai pašalinti. Pažymėtina, kad toji pati gija tarpusavyje glaudžiai saisto ir ką tik pristatytas transhumanistų stovyklas, kurios, nors yra skirtingos užduočių pagrindu, vis dėlto, žvelgiant tikslo požiūriu, yra neabejotinai vieningos. Juk tiek formuluojamose idėjinėse transhumanistinėse koncepcijose, tiek mėginamuose praktiškai įgyvendinti transhumanistiniuose projektuose, tiek transhumanistinių idėjų ir praktikų populiarinimo pastangose esama bendros siekiamybės – įgalinti mokslinį ir technologinį žmogaus „tobulinimą“, jo „sutransžmoginimą“ ar netgi radikalų „perdirbimą“ į kokybiškai visiškai kitokios rūšies būtybę, vadinamąjį „postžmogų“²².

Remiantis tuo, kas pasakyta, galima tik pritarti Rossui (2020: 16–17), kuris teigia, kad transhumanistai į tai, kas prigimtiška, žvelgia kaip į ribotumą šaltinį. Siekiant išsamiau paaiškinti, ką transhumanistinio mąstymo perspektyvoje reiškia „prigimtiškumas“, ir kartu rasti atsakymą į klausimą, kaip formuojasi šitoks akivaizdžiai neigiamas transhumanistų požiūris į jį, reikia dar kartą atsigręžti į klasikinę žmogaus sampratą ir palyginti ją su transhumanistine. Kadangi šis klausimas jau buvo iš dalies aptartas, pakaks pažvelgti į vieno iš svarbiausių klasikinės būties teorijos kūrėjų –

²² Įsitikinimas esamo žmogaus „netobulumu“ ir įmanomumu ar netgi būtinumu jį „tobulinti“ yra būdingas visiems transhumanizmo šalininkams. Būtent dėl šios priežasties transhumanistiniame mąstyme iš principo nėra įmanoma griežtai atskirti teorinį ir ideologinį jo lygmenis. Net pačiais teoriškiausiais laikytinuose darbuose apie transhumanizmą esama šios aiškiai išžvelgiamos vertybinės nuostatos, įimančios tiek esamo žmogaus kaip „ribotos“ būtybės kritiką, tiek postuluojančios galimybę šią įvairiausiais „ribotumais“ pasižyminčią būtybę „išstobulinti“ į kur kas aukštesnės rūšies ar formos esinį.

Aristotelio – pateiktą žmogaus prigimties išaiškinimą. Kaip puikiai žinoma, apmąstydamas būties struktūrą Aristotelis priėjo išvadą, kad žmogus yra tarpinė grandis tarp gyvūno ir Dievo. Protavimo įgalintas gebėjimas skirti gėrį ir blogį ir gyventi politinį gyvenimą yra tai, kas, anot Aristotelio (2009: 11), žmogų daro tobulą ir geriausią iš gyvūnų. Tačiau būtinybė žmogui, siekiant savojo prigimtinio tobulumo, įsijungti į politinę bendriją vis dėlto aiškiai rodo jį esant mažesnio tobulumo nei, paties Aristotelio žodžiais tariant, iš prigimties nieko nestokojantis Dievas. Taigi Aristotelis, kaip ir kiti klasikiniai mąstytojai – pradedant Platonu ir baigiant Tomu Akviniečiu – buvo įsitikinęs, jog žmogus – net ir visiškai realizavęs savąją žmogiškąją prigimtį – gali tik priartėti prie Dievo, tačiau niekaip negali pats juo tapti.

Šitokia pozicija yra nesuderinama su transhumanistų, kurie savo ruožtu žmogaus tobulėjimo atžvilgiu yra linkę atmesti bet kokias ribas, pozicija. Kaip pažymi Rossas (2020: 17), transhumanizmas yra grindžiamas vadinamąja „epistemologinio užtikrintumo“ nuostata, o tai reiškia, kad transhumanizmo atstovai yra įsitikinę, jog visi prigimtiniai apribojimai to, ką žmogus gali žinoti ir daryti, gali būti įveikti taikant intelektą ir technologijas. Pažymėtina, kad, nors klasikinėje mąstymo paradigmoje žmogaus protas taip pat buvo traktuojamas kaip svarbiausias veiksnys, kuris žmogų daro panašų į Dievą, vis dėlto, nepaisant žmogiškojo proto gebėjimų, nebuvo manoma, skirtingai nei transhumanizmo atveju, jog iš tiesų yra įmanomas žmogaus „sudievėjimas“ – t. y. jo transformavimasis į kitokios prigimties būtybę. Į tai dėmesį atkreipia ir Hava Tirosh-Samuelson. Konkrečiai apmąstydamą didžiulę Aristotelio mąstymo įtaką patyrusio viduramžių filosofo Maimonido numatymą, kad bent jau kai kurių žmonių (filosofų- pranašų) itin išlavinti protai išties pasižymės dieviškąjį mąstymą atliepiančiu teisingu žinojimu ir patirs nemirtingumo palaimą, vis dėlto į klausimą, ar tai reiškia, jog Maimonidas buvo pirmasis transhumanistas, ji atsako neigiamai. Anot Tirosh-Samuelson (2007: 6–7), nors Maimonidas iš tiesų tikėjo, kad kai kurie žmonės, kaip antai pranašas Mozė, žinojimo ir tikrovės struktūros supratimo požiūriu gali būti išskirtiniai, vis dėlto kartu jis pripažino Mozės žmogiškumą, tad tikrai nemanė, kad Mozė yra tapatus Dievui ir tikrai nesiekė ištrinti ribos, kurią savo ruožtu siekia ištrinti transhumanizmas – būtent tarp žmogiškumo ir dieviškumo.

Taigi ne Maimonido Dievui paklūstantis Mozė, bet Mirandolos Adomas, galintis laisvai pasirinkti savąją prigimtį pagal savąją valią ir taip pats tapti naujuoju dievu, yra tikrasis transhumanistų idealas, ir būtent todėl tradiciškai suprastas „prigimtiškumas“, kuris gali būti nusakytas kaip žmogiškosios valios sklaidą ribojantis veiksnys, transhumanistinėje mąstymo perspektyvoje yra atmetamas. Įsitikinimas, kad visos žmogaus ribos yra tik

intelektualiniai iššūkiai, kurie yra įveikiami plėtojant mokslinį ir technologinį žinojimą (Ross 2020: 17), atitinkamai grindžia transhumanistinį manymą, kad yra galima radikali paties žmogaus kontroliuojama jo kaip esinio kaita, apimanti pačius įvairiausius aspektus (fizinius, kognityvinius, psichologinius, moralinius), kuri galiausiai leis žmonėms pereiti į visiškai kitą egzistencinį ir ontologinį – postžmogiškąjį arba, kaip kai kurie transhumanizmo šalininkai teigia, dieviškąjį – lygmenį. Nors ir ne visų transhumanistų tekstuose ši mintis apie žmogaus „sudievojimą“ yra aiškiai skelbiama, vis dėlto šitokio požiūrio dominavimą transhumanistiniame mąstyme liudija tai, kad transhumanizmas yra dažnai pristatomas bei aptariamasis iš evoliucinės, o konkrečiau – „valdomos evoliucijos“, perspektyvos.

XIX a. klasikinės evoliucijos teorijos kūrėjai buvo įsitikinę, kad evoliucijos procesas paklūsta tik gamtos dėsniams. Kaip teigė Charlesas Darwinas (2017: 88), pripažindamas didelius Jeano-Baptisto Lamarcko nuopelnus mokslo ir kartu evoliucijos teorijos raidai, „<...> jis pirmasis atkreipė visų dėmesį į tikimumą pažiūros, jog visi kitimai tiek organiniame, tiek neorganiniame pasaulyje vyksta pagal gamtos dėsnius, o ne dėl kokio stebuklingo įsikišimo“. Transhumanizmo atstovai, pritardami visa ko kaitą – taip pat ir žmogaus – akcentuojančiam evoliuciniam požiūriui, vis dėlto mano, jog šitoks „įsikišimas“ yra galimas ir netgi neišvengiamai įvyksiantis, tiesa, jame išties nebūsią nieko „stebuklingo“, kadangi jį įgyvendinti leis radikaliai išplėtos paties žmogaus galimybės. Dar kitaip sakant, transhumanistai yra įsitikinę, kaip buvo įsitikinę ir iškiliausi Apšvietos epochos mąstytojai, jog žmogaus esiniškumas ir jo esmiškumas yra procesualus, arba nepaliaujamos evoliucinės būklės, ir kartu pažymi, kad žmogus yra ne tik evoliucionuojanti, bet savo protu ilgainiui sugebėjanti anksčiau žmogaus valiai nepavaldų ir tik akliems gamtos dėsniams paklūstantį evoliucijos procesą visiškai perprasti, jį sukontroliuoti ir todėl norima linkme kaupti būtybę. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad apie šitokią galimybę jau aiškiai kalbėjo šiuolaikinio transhumanizmo idėjinis pradininkas Julianas Huxley'is. Jis pranašavo žmogų neišvengiamai tapsiant evoliucijos proceso valdovu. Anot Huxley'io (2015: 12–13),

<...> žmogus staiga buvo įdarbintas paties svarbiausio reikalo iš visų, evoliucijos reikalo, generaliniu direktoriumi – įdarbintas nepaklausus, ar jis to norėjo, ir be deramo įspėjimo bei paruošimo. Maža to, jis negali atsakyti šio darbo. Nepaisant to, nori jis šito ar ne, nepaisant to, jis suvokia, ką jis daro, ar ne, faktas yra tai, kad jis nustato evoliucijos ateities kryptį šioje žemėje. Tai yra neišvengiama jo lemtis ir kuo jis anksčiau tai supras, kuo anksčiau tuo patikės, tuo geriau bus visiems.

Ši Huxley'io mintis, žyminti šiuolaikinio transhumanizmo judėjimo ir šį judėjimą grindžiančio mąstymo pradžią, ataidi daugelio transhumanistų darbuose. Antai More'as savo garsiajame tekste, skirtame apibrėžti pamatines transhumanizmo filosofinę mintį konstituojančias idėjas ir vertybes, taip pat nurodyti praktines šia ateities filosofija grindžiamo transhumanizmo projekto gaires, raginamai konstatuoja, jog „[ž]monija yra tik laikina pakopa evoliucijos kelyje. Mes nesame gamtos vystymosi viršūnė. Atėjo metas sąmoningai imtis savo pačių valdymo ir skatinti savąjį progresą“ (More 1990: 11). Dar kitame savo tekste More'as (2013: 4), aiškiai pabrėždamas antiesencialistinį ir procesualistinį žmogaus prigimties pobūdį, sako, kad „[t]ranshumanistai traktuoja žmogaus prigimtį ne kaip savaime užbaigtą, ne kaip tobulą ir ne kaip kažką, ko mes turėtume laikytis. Veikia ji yra tik vienas taškas evoliuciniame kelyje ir mes galime išmokti pertvarkyti savo prigimtį tokiais būdais, kokie, mūsų manymu, yra pageidautini ir vertingi“. Bostromas, panašiai kaip More'as, taip pat teigia, kad esama žmonija neturi būti traktuojama kaip evoliucijos pabaigos taškas, ir pažymi, kad transhumanistai mato žmogaus prigimtį kaip neužbaigtą darbą, pusiau paruoštą pradžią, kurią galime perkeisti norimais būdais, ir tiki, kad, atsakingai naudodamiesi mokslu, technologijomis ir kitomis racionaliomis priemonėmis, galime galiausiai tapti postžmonėmis – arba būtybėmis, turinčiomis kur kas didesnius gebėjimus nei turi esami žmonės (Bostrom 2005a: 4). Tačiau ryškiausiai šitokia pažiūra į žmogų kaip savo paties žmogiškųjų parametrų ir kartu evoliucijos proceso valdovą, tik kur kas geriau apmokytą ir parengtą šiam „pačiam svarbiausiam darbui“, nei kad manė žmogų esant Huxley'is, atsispindi didelio populiarumo tiek akademiniam pasaulyje, tiek plačiojoje visuomenėje sulaukusioje Harari'io knygoje *Homo deus: glausta rytojaus istorija*. Šiame veikale, kaip atskleidžia jau pats jo pavadinimas, aiškiai nukreipiantis į žmogaus dieviškumo potencialo atskleidimą, aptariamos ir pristatomos faktiškai beribės mokslinių žinių bei technologinės plėtros įgalintos žmogaus evoliucinės galimybės. Cituojant Harari'į (2018: 90),

[s]ubrendus biotechnologijų, nanotechnologijų ir kitų mokslo šakų vaisiams, *Homo sapiens* įgaus dieviškų galių ir, apėjęs visą ratą, sugrįš prie biblinio Pažinimo medžio. Senovės medžiotojai ir rankiotojai tebuvo viena iš daugelio gyvūnų rūšių. Žemdirbiai suvokė save kaip kūrinių apogėjų. Mokslininkai mus pavers dievais.

Ši Harari'io mintis, kuri iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti paviršutiniška, savaime suprantama ar netgi banali, vis dėlto pažintiniu požiūriu yra itin vertinga. Jos vertę sudaro anaip tol ne tai, kad joje yra aiškiai

atskleidžiamas pagrindinis transhumanizmo tikslas ir būdai, kaip šis tikslas turėtų būti pasiektas. Ši Harari'io mintis yra vertinga dėl to, kad ja atveriamas pamatinis transhumanizmą konstituojantis principas, kuris gali būti įvardytas kaip „neribotos valios principas“ ir būtent kurį vaizdžiai reprezentuoja žmogaus vartimo dievu perspektyva. Atsižvelgiant į šią „idealiąją“ perspektyvą randasi pagrindas tvirtinti, kad transhumanizmas bendriausia – filosofine – prasme gali būti suprastas ir nusakytas kaip radikali žmogiškosios valios principo išsklaida, kuri atitinkamai reiškiasi kaip žmogaus siekis „tobulintis“ – arba ontologiškai peržengti save patį kaip esinį, mokslo ir technologijų būdu eliminuojant prigimtinis žmogiškus fizinius, kognityvinius, emocinius bei moralinius ribotumus. Minimasis valios principas yra neabejotinai būdingas tiek transhumanistiniam mąstymui, kurio pamatinės idėjinės prielaidos bei nuostatos yra svarbiausias šios disertacijos tyrimo objektas²³, tiek šiuo mąstymu grindžiamiems įvairiems transhumanistiniams projektams, nukreiptiems į praktinį transhumanizmo idėjų realizavimą.

1.4. Transhumanizmas kaip ideologiškai angažuotas antropologinės inžinerijos projektas?

Apšvietos filosofijoje įtvirtintos antropologinės nuostatos, skelbiančios, kad žmogus neturi faktiškai jokių savo kaip esinio „pastovumą“ laiduojančių ontologinių parametrų ir pasižymi nuolatiniu kismu, turėjo didžiulę įtaką transhumanizmo formavimuisi ir yra pagrįstai laikytinos transhumanizmo idėjiniu pagrindu. Kita vertus, konstatuotina ir tai, kad šios antropologinės nuostatos, būdamos transhumanistinio mąstymo paradigmiais rėmais, yra ne tik transhumanizmo tapatumo, bet ir jo vidinio prieštaravimo šaltinis. Išsamiau pagrindžiant šitokį požiūrį, atkreiptinas dėmesys į tai, kad transhumanizmas, kaip ir Apšvietos filosofija, padėjusi teorinius pamatus klasikinei žmogaus kaip prigimtinių būtybės, arba apibrėžtas ir todėl pažinias antropologines savybes turinčio esinio, sampratos kritikai, sykiu

²³ Šioje disertacijoje transhumanizmas iš esmės analizuojamas kaip radikalų esamos žmogaus fizinės ir mentalinės formos „peržengimą“ postuluojanči idėja, kuri atitinkamai grindžia įvairias transhumanistines praktikas, kaip antai transhumanizmo vardu vykdomus specialius mokslinius tyrinėjimus ir jų praktinio taikymo galimybių paieškas, plėtojamus socialinius judėjimus, rengiamas politines programas ir kt. Pažymėtina, kad nors tarptautiniu mastu transhumanizmo idėjinis nuostatų analizė yra parengta išties nemažai, vis dėlto Lietuvoje transhumanizmo fenomeno tyrinėjimai vis dar vykdomi itin vangiai, o darbų, kuriuose būtų išsamiai aptariamasis transhumanizmo fenomeno idėjinis turinys, apskritai nesama.

ėmėsi „dekonstruoti“ objektą, kurį nurodant kaip atskaitos tašką būtų galima aiškiai fiksuoti jo ontologinio „peržengimo“ faktą.

Žmogų pripažinus esant tik nuolat „progresuojančiu“ kultūriniu artefaktu iš principo tampa nebeįmanoma griežtai apibrėžti to, ką bendriausia prasme būtų galima įvardyti kaip žmogaus „esmę“. Maža to, paneigus stabilių ontologinių žmogaus ribų egzistavimą ir patį žmogų mąstant procesualistiškai, arba iš nepabaigiamo tapsmo pozicijos, pasidaro visiškai nebeaišku, ką konkrečiai nurodo tokios transhumanistų tekstuose aptinkamos akivaizdų metafizinį krūvį turinčios sąvokos kaip „žmogaus forma“, „žmogaus būklė“, „pamatinės žmogaus ribos“²⁴. Apšvietos filosofijos iškelta, transhumanizmo idėją pagrindusi ir toliau plėtojama antiesencialistinė ir procesualistinė antropologija, kuri šiuolaikinio transhumanistinio mąstymo perspektyvoje reiškiasi „valdomos evoliucijos“ idėjos forma, leidžia ir net verčia suabejoti ir tuo, ar transhumanizmas iš tiesų gali būti reprezentuojamas kaip sisteminga technomokslinė programa.

Prieš išsamiau pagrindžiant šitokį požiūrį, visų pirma pažymėtina, kad transhumanizmo kaip technomokslinės programos reprezentavimo ambicija yra būdinga daugumai transhumanistų, akcentuojančių transhumanizmo projekto mokslinę prigimtį. Itin ryškiai šią ambiciją reprezentuoja More'as (1990). Apibrėždamas transhumanizmo filosofijos konceptualinę ašį, More'as ją nusakė kaip alternatyvą ar netgi priešingybę tradicinėms religijoms, kurios, anot jo, yra ne kas kita, kaip entropijos šaltinis progreso atžvilgiu. Skaitant šį More'o tekstą, galima aiškiai suprasti, kad transhumanizmo šalininkai yra įpareigoti aukštinti ne aklą tikėjimą, o racionalų mąstymą, kuriuo tikimasi išvaduoti žmogų nuo didžiausių blogybių (kaip antai senėjimo ar mirties). Tai tarsi turėtų nepalikti abejonių, kad transhumanizmą įgalinančiu išteklumi visuotinai pripažintinas, kaip mėginama teigti, nuo bet kokių išankstinių iracionalių mąstymo prielaidų apvalytas objektyvus, nuolat gausėjantis mokslinis žinojimas ir kartu su juo atsiveriančios technologinės galimybės.

²⁴ Nors daugelyje akademinių darbų apie transhumanizmą galima susidurti su šiomis sąvokomis, ypač reprezentatyvus šiuo požiūriu yra tarptautinės transhumanistų organizacijos *Humanity+* parengtas atsakymų į dažniausiai užduodamus klausimus apie transhumanizmą rinkinys, kaip teigiama, skirtas plačiajai visuomenei ir naujos kartos mąstytojams susipažinti su transhumanistinėmis idėjomis. Šis atsakymų rinkinys yra įdėtas *Humanity+* organizacijos interneto svetainėje. Internetinė nuoroda: <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> [žiūrėta 2020 m. sausio 2 d.].

Tačiau, kaip ir minėta, remiantis transhumanistinį mąstymą formuojančiomis antropologinėmis prielaidomis, transhumanizmo kaip technomokslinės programos reprezentavimo pastangos susiduria su didžiule ir iš principo niekaip neįveikiama kliūtimi. Ši kliūtis atsiranda dėl to, kad, atsisakius pripažinti žmogaus, kaip ontologiškai apibrėžto ir todėl „stabilaus“ pažintinio objekto, egzistavimą, o žmogaus esiniškumą ir jo esmiškumą susiejus su kad ir paties žmogaus valdomu, tačiau niekada nepabaigiamu evoliucijos vyksmu, tampa iš principo neįmanoma griežtai nužymėti transhumanizmo kaip mokslinių tyrimų programos ribas bei tikslus. Šio paradokso numatytoju galima pagrįstai įvardyti Apšvietos epochos filosofą Julieną Offray de La Mettrie. Anot prancūzų filosofo, žmogų pripažinus esant ypač sudėtinga mašina, tampa paprasčiausiai neįmanoma žmogų aiškiai įsivaizduoti ir juo labiau – jį apibrėžti (La Mettrie 2011: 32). Čia pat mechaninės žmogaus sampratos kūrėjas teigė, jog visi teologiškai bei filosofškai orientuoti *a priori* svarstymai apie žmogų jo pažinimo požiūriu negali duoti jokio patikimo rezultato, o savo ruožtu moksliskai orientuoti *a posteriori* tyrimai žmogaus prigimties klausimu leidžia pasiekti ne akivaizdų žinojimą, bet tik didžiausią patikimumą šiuo klausimu²⁵. Vadinas, žmogus, kad ir kaip jis būtų tyrinėjamas, vis dėlto negali būti visiškai pažintas. Galiausiai savo garsiojo veikalo *Žmogus – mašina* pabaigoje šiuolaikiniam transhumanizmui idėjiškai artima evoliucine-optimistine maniera J. O. La Mettrie konstatuoja (ibid.: 106):

<...> tvirtinti, kad nemirtinga mašina yra chimera arba *proto padarinys*, būtų taip pat neprotinga, kaip ir tai, jeigu vikšras, pamatęs savo giminaičių išnarus, imtų gailiai apraudoti savo padermės likimą, manydamas, kad ši pasmerkta žūti. Šių vikšrų siela <...> pernelyg ribota, kad suprastų gamtos permainas. Niekada nė vienas iš jų, netgi pats gabiausias, nepajėgia įsivaizduoti, kad jam lemta virsti drugeliu. Taip pat yra ir su mumis [*žmonėmis* – M. M.]. Argi žinome apie savo paskirtį daugiau negu apie kilmę? Tad susitaikykime su neįveikiama nežinia, nuo kurios priklauso mūsų laimė.

Šias La Mettrie pateiktas įžvalgas ir šiuolaikinio transhumanizmo postuluojamą antropologiją aiškiai sieja pamatinis įsitikinimas, kad, atsižvelgiant į kone beribį žmogaus kaip esinio „plastiškumą“, yra iš principo neįmanoma žinoti ne tik tai, kas yra žmogus, bet ir tai, kuo žmogus

²⁵ Pats J. O. La Mettrie buvo įsitikinęs, kad daugiausia apie žmogų ir jo prigimtį gali atskleisti medicinos mokslas. Cituojant jį patį (2011: 31), „[g]ydytojai ištyrinėjo ir išaiškino žmogų, tik tai jie vieni mums atskleidė spyruokles, slypinčias po apvalkalu, slėpusiu nuo mūsų akių tiek stebuklą <...>. Tiksliai gydytojai <...> turi teisę apie tai [*apie žmogaus prigimtį* – M. M.] kalbėti“.

istoriniame procese gali tapti. Šis absoliutus žmogaus „plastiškumas“ įgalina transhumanizmą traktuoti kaip faktiškai jokių konkrečių teorinių ir praktinių kontūrų neturintį antropologinės inžinerijos projektą, kuris, į tai atkreipia dėmesį ir kai kurie transhumanizmo žinovai, yra ideologiškai įkvėptas būtent Apšvietos filosofijos (Jotterand 2010: 617), o kalbant dar konkrečiau – būtų galima sakyti, kad joje aptinkamos vertybinės nuostatos, jog žmogus, net ir būdamas tobuliausia iš visų tikrovėje aptinkamų būtybių²⁶, vis dėlto yra „netobulas“ ir todėl, pasitelkiant naujausias mokslines žinias bei technologines galimybes, gali ir turi būti „tobulinamas“. Ši transhumanizmo idėjinei šerdžiai priskirtina mintis patį transhumanizmą leidžia konceptualizuoti tiesiog kaip esamo pasaulio ir žmogaus „perdirbinėjimą“ grindžiančią ideologinę programą, perimančią ir reprezentatyviai įkūnijančią jau XX a. viduryje aiškiai įžvelgtą Apšvietos kaip poveikio apskaičiavimo, gaminimo ir platinimo technikos pobūdį²⁷. Sykiu tai leidžia konstatuoti, kad kai kurių tyrėjų pateikiamas transhumanizmo kaip „sekuliaraus tikėjimo“ nusakymas (pvz., žr. Tirosh-Samuelson 2012), kuris taikomas ir moderniųjų ideologijų atžvilgiu²⁸, yra iš tiesų tinkamas, nes padeda užčiuopti transhumanistinio mąstymo ir juo grindžiamų transhumanistinių praktikų ideologinį pobūdį.

Apšvietos filosofijos įtvirtintą žmogaus kaip istoriškai kintančio kultūrinio artefakto vaizdinį įgalino pačią kultūrinę kaitą grindęs modernusis mokslas. Buvo įtikėta, o ir tikima mūsų dienomis, kad jis gali atskleisti ir paaiškinti visas žmogų dominančias paslaptis, susijusias tiek su juo pačiu, tiek su pasauliu, ir vesti žmoniją progreso bei tobulėjimo keliu. Nors moderniojo mokslo pasiekimai tarsi savaime turėjo nepalikti abejonių dėl

²⁶ Atkreiptinas dėmesys į tai, kad, įsibėgėjant transhumanizmo projekto įgyvendinimui, ši jį grindžianti modernybės filosofijoje glūdėjusi ir Apšvietos epochoje įsigalėjusi humanistinė žmogaus „ypatingumo“ tezė tampa vis labiau kvestionuojama, suvokiant, jog transhumanistų žadamos esamos žmogaus formos „peržengimas“ yra įmanomas tik, pavyzdžiui, vykstant žmogaus ir technikos konvergencijai. Šia prasme su postmodernybe siejamą posthumanistinį mąstymą, kuris siekia „dekonstruoti“ visas hierarchines struktūras ir kuris yra postdualistinis bei radikaliai kritikuojantis, kaip įvardytų Wolfgangas Welschas (2017), moderniąją žmogaus „išskirtinumą“ likusio pasaulio atžvilgiu akcentuojančią vadinamąją „antropinę aksiomą“, galima pagrįstai laikyti ne transhumanistinio mąstymo priešingybe, bet, atvirkščiai, iki loginės pabaigos išplėtotu šio mąstymo rezultatu.

²⁷ Apie Apšvietos ideologinę prigimtį plačiau žr. Horkheimer, Adorno (2006: 19).

²⁸ Būtent šitaip – kaip sekuliarias tikėjimo sistemas – moderniąsias ideologijas apibūdina garsus britų sociologas bei ideologijos fenomeno tyrinėtojas Johnas B. Thompsonas (1994: 77).

šitokio pažado pagrįstumo, vis dėlto, kaip, apmąstydamas paradoksalią esamo žinojimo apie žmogų būklę, pažymėjo jau Martinas Heideggeris (1992a: 31), „[j]okia epocha nežinojo apie žmogų tiek daug ir tokių įvairių dalykų kaip dabartinė. Jokia epocha žinojimo apie žmogų nepateikė tokiu griežtu ir patraukliu pavidalu kaip dabartinė. Jokia praeities epocha šio žinojimo nepajėgė pateikti taip greitai ir lengvai kaip dabartinė. Tačiau sykiu jokia epocha apie žmogų nežinojo mažiau negu dabartinė“. Esminė šioje citatoje Heideggerio įvardijamą prieštaravimą lemianti priežastis yra paties moderniojo mokslo pastangomis eliminuota „antlaikinė“ metafizika ir jos vietoje mokslinės raidos logikos įtvirtinta „laikiškumu“ (arba „istoriškumu“) grindžiama ontologija.

2. Transhumanistinė postžmogiškosios būklės idėja: ideologinio, scientistinio ir biopolitinio jos aspektų sąsajos

Analizuojant transhumanizmui skirtą akademinę literatūrą gali susidaryti įspūdis, kad transhumanizmo ir ideologijos santykis yra gana plačiai ir išsamiai tyrinėjamas. Visgi šitoks įspūdis nėra teisingas, nes darbų, kuriuose būtų nagrinėjamos gelminės transhumanistinio ir ideologinio mąstymo sąsajos, neabejotinai stinga. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad transhumanizmo studijose „ideologijos“ sąvoka dažniausiai vartojama be nors kiek gilesnės pačios ideologijos prigimties ir specifikos teorinės refleksijos. Tokiais atvejais „ideologijos“ terminu žymimi tik kokie nors analitiniais tikslais transhumanizmo projektui priskirti ir šį projektą tarsi turintys intelektualiai „integruoti“ ir kartu „reprezentuoti“ idėjų korpusai, bet juo iš esmės nieko neatskleidžiama apie transhumanizmo kaip mąstymo tipo santykį su ideologiniu mąstymu apskritai.

Absoliuti dauguma darbų, kuriuose atliepiamas transhumanizmo ir ideologijos santykio klausimas, yra apriboti tam tikrų transhumanizmo aspektų lyginimu su konkrečiomis moderniosiomis ideologijomis. Šiuose darbuose dažniausiai siekiama įvardyti transhumanizmo projektą konstituojančias pagrindines pažiūras, išskirti svarbiausius šio projekto tikslus, ir, remiantis tuo, mėginama įvertinti transhumanistinio mąstymo prielaidų suderinamumą ar, atvirkščiai, nesuderinamumą, su konkrečiomis ideologinėmis pozicijomis (pvz., žr. Rikowski 2019; Steinhoff 2014; Arnaldi 2012). Taip pat pažymėtina, kad tokio pobūdžio tyrimuose iš esmės yra išlaikoma tai, ką bendriausia prasme būtų galima įvardyti kaip transhumanizmo „autonomiškumą“ tiek konkrečių ideologijų, tiek apskritai ideologinio mąstymo atžvilgiu. Juose atitinkamai vengiama konstatuoti, kad transhumanistiniam mąstymui būdinga ideologinio mąstymo struktūra ir juo labiau nesvarstoma galimybė, kad pats transhumanizmas gali būti traktuojamas kaip radikali ideologinio mąstymo išraiška.

Skirtingai nei minėtuose darbuose, šioje disertacijoje, siekiant atskleisti „genetinį“ transhumanizmo ir ideologijos artimumą, pirmiausia analizuojamas ne transhumanistinio mąstymo santykis su konkrečiomis moderniosiomis ideologijomis, bet su ideologiniu mąstymu apskritai kaip modernybės epochoje atsiradusia nauja pasaulio aiškinimo ir įprasminimo forma²⁹. Pažymėtina, kad tokią analizę komplikuoja tai, jog, kalbant apie

²⁹ Pažymėtina, kad nors ideologijos tyrinėtojai intensyviai ginčijasi dėl ideologijos fenomeno apibrėžimo ir jo vertinimo, tačiau yra kone visuotinai sutariama, jog šis fenomenas yra būdingas tik modernybės epochai.

ideologiją, kaip ir transhumanizmo atveju, kaipmat susiduriama su fundamentalia šio fenomeno apibrėžimo problema. Minimos problemos fundamentalumą akivaizdžiai liudija tas faktas, kad esama gausybės tarpusavyje radikalčiai besiskiriančių ideologijos sampratų bei vertinimų. Šioje disertacijoje nėra keliamas tikslas pateikti ideologijos apibrėžimą, kuris pretenduotų būti galutinis ir neginčijamas atsakymas į klausimą, kas yra ideologija. Juo labiau nesiekama įsitraukti į normatyviškai orientuotas bei vertybiškai angažuotas diskusijas, pavyzdžiui, apie „tikrąją“ ideologijos paskirtį ar „teisingą“ jos traktavimą. Įsitraukimo į šitokias diskusijas, kiek tai yra įmanoma, sąmoningai siekiama išvengti vien todėl, kad nenorima prisidėti prie to, ką žinomas ideologijos tyrinėtojas Cliffordas Geertzas (2005: 157) yra taikliai pavadinęs paties „ideologijos“ termino „ideologizacija“. Todėl, užuot ėmus svarstyti, kaip turėtume vertinti ideologiją kaip socialinį reiškinį, užuot mėginus atrasti šio reiškinio „pranašumus“ ar „trūkumus“, šitaip neišvengiamai įsitraukiant į ideologines diskusijas apie pačią ideologiją, šioje disertacijoje yra aptariamas istorinis ir intelektualinis kontekstas, įgalinęs ideologinio mąstymo radimąsi, ir, į pagalbą pasitelkiant šio konteksto analizę, atskleidžiamos ideologinio ir transhumanistinio mąstymo „struktūrinio“ artimumo prielaidos ir bendrieji bruožai, taip pat išryškinami tam tikri transhumanistinio mąstymo aspektai, leidžiantys konstatuoti transhumanizmą esant radikalią ideologiją.

2.1. Žmogiškoji kuriamoji galia kaip ideologinio ir transhumanistinio mąstymo sąaitas

Tyrinėjant gelmines transhumanistinio ir ideologinio mąstymo sąsajas, visų pirma paminėtina, kad abiejų šių mąstymo sistemų ištakos glaudžiai siejasi su modernybės epochoje įvykusiais revoliuciniais pokyčiais faktiškai visose žmogiškojo gyvenimo plotmėse (kultūrinėje, politinėje, ekonominėje, socialinėje³⁰). Žvelgiant iš filosofinės perspektyvos aiškėja, kad visus šiuos pokyčius grindė teoriškai transformuota žinojimo paradigma, atmetusi iki tol egzistavusią klasikinę objektyvistškai orientuotą tikrovės sampratą ir

³⁰ Bendriausia – kultūrinė – prasme šių revoliucinių pokyčių šerdimi reikėtų laikyti antropocentristinį pasaulėvaizdį praktiškai atspindėjusio ir įkūnijusio metodologinio individualizmo principo plėtrą. Politinėje plotmėje šio principo sklaidą žymėjo perėjimas nuo religiškai grįsto monarchinio prie sekuliaraus demokratinio valdymo, ekonominėje – laisvosios rinkos iškilimas, o socialinėje – vis didėjanti tradicinės bendruomenės atomizacija ir ši procesą lydėjęs moderniosios visuomenės formavimasis.

atvėrusi kelius subjektyvistinės moderniosios tikrovės sampratos iškilimui bei įsigalėjimui. Šią tikrovės sampratų kaitą galima nusakyti ir kaip paradigminių perėjimų nuo teocentriškai struktūruoto tradicinio pasaulėvaizdžio prie moderniojo antropocentrizmo, kuriame skleidėsi įsitikinimas, jog tikrovė turėtų būti apibrėžiama ne kaip „objektyvi“ duotybė pažįstančiojo subjekto atžvilgiu, bet kaip hipotetinis paties pažįstančiojo subjekto proto konstruktas. Garsusis sociologas Karlas Manheimas (1979: 58–59), savo veikale *Ideologija ir utopija* apmąstydamas ideologijos formavimosi prielaidas, aptariamą perėjimą nusako tokiais žodžiais:

[p]o to, kai objektyvi ontologinė pasaulio vienybė buvo sunaikinta, radosi pastangos ją pakeisti suvokiančiojo subjekto laiduojama vienybe. Viduramžiško-krikščioniško pasaulio objektyvumo ir ontologinės vienybės vietoje iškilo Apšvietos absoliutaus subjekto – sau pakankamos sąmonės (*consciousness in itself*) – subjektyvi vienybė. Nuo šiol pasaulis kaip „pasaulis“ egzistuoja tik per ryšį su žinančiąja sąmone ir subjekto sąmonės veikla lemia pasaulio raiškos formą.

Šią Mannheimo įžvalgą grindžia faktas, kad moderniojo antropocentrizmo nuostatos įsitvirtinimas ideologijos sąvokoje yra aiškiai įžvelgiamas nuo pat šios sąvokos atsiradimo XVIII a. pabaigoje. Kaip pažymi kai kurie ideologijos fenomeno tyrinėtojai, „ideologijos“ termino kūrėjas prancūzų filosofas A. L. C. Destuttas de Tracy buvo įkvėptas Apšvietos amžiaus idealų, o konkrečiau – Johno Locke'o ir Etienne'o Condillaco minčių, atmetusių „įgimtų“ idėjų ir nekintančios žmogaus prigimties sampratas. Kartu su ideologinio mąstymo iškilimu buvo paneigtas klasikinę, metafiziškai orientuotą filosofiją konstituavęs įsitikinimas, kad žmogaus pažintiniai gebėjimai yra riboti, nes yra nulemti žmogiškųjų prigimtinių „rėmų“, kurių iš principo nėra įmanoma pakeisti (Rosen 1996: 169–170). Čia svarbu pažymėti tai, į ką iš esmės jau buvo atkreipęs dėmesį ir Mannheimas – kintantis žmogaus prigimties ir jo pažintinių galimybių suvokimas kartu keitė tikrovės ribų suvokimą. Pripažinimas, jog tikrovė yra neatsiejama nuo žmogiškojo subjekto (reprezentuojamo ir per kolektyviškumą³¹) pažintinių galimybių bei jo valios³², sudarė sąlygas

³¹ Pats reprezentatyviausias šitokio „kolektyviškumo“ pavyzdys yra marksizmas ir jo siūlomas pasaulio pertvarkymo modelis. Pamatine tikrovės kaitos prielaida marksistinėje mąstymo perspektyvoje, kaip ir moderniojoje filosofijoje apskritai, yra pripažįstama žmogiškoji valia. Tačiau šią valią, marksizmo atveju, skirtingai nei metodologinio individualizmo principu grindžiamame liberalizme, įkūnija ne pavieniai individai, bet konkreti idėjiškai organizuota individų grupė – proletariato klasė.

fundamentaliems pokyčiams ne tik epistemologinėje, bet ir antropologinėje bei ontologinėje plotmėse. Žmogui priskyrus kone absoliučią pažįstančiąją ir kuriančiąją galią, radosi teorinės prielaidos subjektyvizuoti bei arbitralizuoti pačią „tikrovės“ kategoriją. Išryškinant šio įvykio esmę pažymėtina, kad žmonių kuriamas idėjas ir jų pagrindu organizuojamą žmogiškąją veiklą pavertus visos tikrovės pamatu buvo atverti keliai tikrovę traktuoti faktiškai tik kaip žmogiškosios valios projekciją ar jos steiginį – arba, kaip būtų galima sakyti remiantis ankstesne Mannheimo išvalga, „objektyvųjį pasaulį“ pakeisti „subjektyviąja pasaulio raiškos forma“.

Ši ideologiniame mąstyme įkūnyta pasaulio subordinacija idėijinei jo raiškai gali būti suprasta ir conceptualizuota kaip tikrovę „virtualizavusio“ kantiškojo transcendentalizmo, t. y. pamatinių šios filosofijos teorinių prielaidų, o kalbant dar konkrečiau – „konstruktyvistinio“ bei „poveikinio“ jos potencialo – socialinis „įsisąmoninimas“ ir praktinė realizacija. Šitoki kantiškajame mąstyme glūdėjusį potencialą akivaizdžiausiai liudija jį konstituojanči filosofinė nuostata, kad žmogus yra ne pasyviai tikrovę pažįstantis, bet aktyviai savuoju pažinimu ją steigiantis agentas. Toji pati nuostata yra neabejotinai būdinga ir ideologiniam mąstymui. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad, nors ideologijos samprata nuo jos kaip „mokslo apie idėjas“ atsiradimo iki tol, kai buvo visiškai atskleistas ne tik teorinis, arba „pažintinis“, bet ir praktinis, arba „poveikinis“, ideologijos pobūdis, viena vertus, leidžiantis paaiškinti jos greitą ir sklandų „supolitininimo“ procesą ir, antra vertus, atvėręs intensyvios jos kritikos kelius³³, patyrė reikšmingų

³² Šitokią tikrovės sampratą, ko gero, geriausiai reprezentuoja Nietzsche'ės filosofija, kurioje tradicinė metafizika yra pakeičiama vadinamąja „galios metafizika“; tai reiškia, kad tikrovę pradedama suprasti ne kaip substanciska ir savarankiška, arba nepriklausomai nuo pažįstančiojo subjekto sąmonės, egzistuojanti, bet iš esmės tik kaip žmogiškosios valios, arba galios, steiginy.

³³ Kai kurie ideologijos fenomeno tyrinėtojai yra pažymėję, kad jau pradinėje ideologijos kaip „mokslo apie idėjas“ raidos stadijoje aiškiai glūdėjo „poveikinis“ jos potencialas. Šio mokslo kūrėjai ir plėtotojai, vadinamieji „ideologai“, siekė pertvarkyti hierarchinį mokslų išdėstymą – būtent mokslą apie idėjas pripažinti kaip patį svarbiausią ir kartu įtvirtinti šį mokslą kaip visų kitų mokslų pagrindą. Maža to, ideologai turėjo aiškų tikslą ne tik transformuoti mokslo sistemą, bet ir panaudoti mokslą apie idėjas įgyvendinant įvairias porevoliucinės Prancūzijos transformacijas bei užtikrinant šalies stabilumą (plačiau žr. Kennedy: 1979). Tai paaiškina, kodėl vienu pirmųjų ideologijos kritiku galima pagrįstai laikyti vieną iškiliausių visų laikų politinių figūrų Napoleoną Bonapartą, kurio politiniai siekiai ir porevoliucinės Prancūzijos vizija stipriai kirtosi su ideologų socialiniais ir politiniais tikslais. Vis dėlto, kalbant apie teorinius ideologijos vertinimus, kaip patį reprezentatyviausią

konceptualinių slinkčių, vis dėlto ideologijos fenomeno branduolys, kurį apibrėžia moderniam mąstymui priskirtinas įsitikinimas, jog individas yra pajėgus savo sąmonės vaizdinių pagrindų transformuoti tiek save patį, tiek tikrovę, kurioje jis gyvena, liko iš esmės nepakitęs.

„Aktyvistinė“ žmogiškojo subjekto padėtis tikrovės atžvilgiu yra aiškiai įžvelgiama ir transhumanistinio mąstymo atveju, kur žmogus yra suvokiamas iš esmės kaip vienintelis unikalia kūrybine galia pasižymintis esinys. Kaip buvo parodyta pirmajame disertacijos skyriuje, šių dienų pasaulyje apie žmogų pradedama mąstyti netgi iš dieviškumo pozicijų jį patį, o konkrečiau – jame glūdintį racionalumo potencialą, besiskleidžiantį mokslinės ir technologinės plėtros forma – iš principo sutapatinant su absoliučia dieviškąja galia. Čia pakaks priminti Harari'io požiūrį. Šis filosofas, aukštindamas mokslinį ir technologinį žinojimą, šiuo žinojimu disponuojantį žmogų reprezentuoja kaip netolimos ateities dievą – arba kaip faktiškai jokių ribų neturintį ar bet kokias ribas galintį įveikti „kūrėją“. Šitoks transhumanistų pastangomis formuojamas žmogaus įvaizdis yra svarbi priežastis, kodėl transhumanizmo studijose gausu darbų, kuriuose transhumanizmas yra analizuojamas į pagalbą pasitelkiant religinį mąstymą ar tam tikrus jo aspektus ir motyvus (pvz., žr. Anderson 2020; Mercer, Trothen 2014; Mercer, Maher 2014; Herbert 2014; Jackelén 2002).

Šioje disertacijoje yra abejojama teorinių mėginimų transhumanizmo analizei pritaikyti religinio mąstymo modelį pagrįstumu ir tikslingumu. Šitokią abejonę grindžia tas faktas, kad transhumanizmo projekte aptinkamą radikaliai „aktyvistinė“ žmogaus sampratą giliausia prasme įgalina ne religiškai orientuotas tradicinis, bet modernusis mąstymas, priešingai nei įprasta religijoms, akcentuojantis žmogaus centriškumą ir visagališkumą

kritinio ideologijos nusakymo pavyzdį teisinga būtų nurodyti Karlo Marxo pateiktą ideologijos kaip „klaidingos sąmonės“ koncepciją. Ideologiją Marxas tapatino su valdančiosios klasės interesams atstovaujančiu idėjiniu visetu ir todėl ją traktavo kaip politinį „įrankį“, padedantį įtvirtinti ir palaikyti į didžiosios visuomenės dalies išnaudojimą orientuotą socioekonominę ir sociopolitinę tvarką. Visgi atkreiptinas dėmesys ir į tai, kad, nors Marxas kritikavo ideologiją kaip būdą pavergti proletariatą, kartu jis buvo įsitikinęs, jog pokyčiai tikrovėje yra galimi tik įvykus pokyčiams sąmonėje, tiesa, kuriuos atitinkamai turėtų įgalinti objektyvių materialinių sąlygų pasikeitimas (paties Marxo prognozuotos galiausiai įvyksiančios komunistinės revoliucijos atveju – buržuazinių santykių griūtis, lydimą privatinės nuosavybės panaikinimo). Šia prasme marksizmas, prisistatantis kaip mokslinė teorija, gali būti pagrįstai traktuojamas ir kaip ideologija, kuri yra orientuota į radikalų tikrovės – tiek objektyvių ją konstituojančių materialinių sąlygų, tiek šių sąlygų nulemtą žmogiškojo mąstymo apie pačią tikrovę – perdirbimą.

tikrovės atžvilgiu. Transhumanistinio mąstymo siejimo su religiniu mąstymu komplikuotumą ar netgi neįmanomumą aiškiai liudija ir pati sąvoka „religija“ – jos etimologija, nurodanti šios sąvokos kilmę iš lotyniško veiksmazodžio *religari*, reiškiančio „surišti“. Pačioje „religijos“ sąvokoje glūdi žmogaus susietumo su kitu, kur kas galingesniu už patį žmogų, esiniu (Dievu) idėja. Šis susietumas, žvelgiant iš religinės perspektyvos, kartu reiškia ir žmogaus priklausomybę nuo šio galingiausiojo esinio. Savo ruožtu transhumanistinis mąstymas, kuris, kaip minėta pirmajame šios disertacijos skyriuje, yra grindžiamas iš epistemologinio užtikrintumo nuostatos kylančiu radikaliu hierarchinės būties sampratos neigimu ir kartu siekiu žmogų „išlaisvinti“ iš bet kokių jo paties kūrybinę galią ir laisvę tikrovės atžvilgiu ribojančių struktūrų. Būtent dėl šios priežasties transhumanistinis mąstymas gali būti vertinamas kaip iš principo nesuderinamas su religiniu mąstymu ar netgi kaip esantis radikaliai antireligiškas.

Esminė transhumanizmą konstituojanti idėja, anot kurios, būtent žmogus yra ar gali tapti visos tikrovės „valdovu“, teikia pagrindą tvirtinti, kad transhumanistinis mąstymas kur kas adekvačiau atliepia ideologinio, o ne religinio mąstymo struktūrą. Abu šiuos mąstymo tipus – transhumanistinį ir ideologinį – yra vienodai pagrįsta traktuoti kaip „praktinį“ modernųjį mąstymą konstituojančio įsitikinimo faktiškai beribe žmogaus kuriamąja galia ir šį įsitikinimą lygia greta lydėjusio atsiribojimo nuo tradicinį pasaulėvaizdį apibrėžusio žmogaus, kaip integralios jam „duotos“ metafiziškai stabilios tikrovės sampratos, įkūnijimą. Vartojant garsiojo vokiečių sociologo Maxo Webberio terminiją, tikrovė turėjo būti „atkerėta“, o šį „atkerėjimo“ procesą atitinkamai turėjo užtikrinti „pasyvistinė“ žmogaus sampratą paneigęs tikrovės detradicionalizacijos bei „aktyvistinė“ žmogaus sampratą iškėlęs tikrovės racionalizacijos vyksmas³⁴.

Minimas vyksmas įėmė modernybę apibrėžiančią, ideologiškai, nes atsaistytą nuo empiriškai įprasmintos, t. y. „čia“ ir „dabar“ tiesiogiai patiriamos tikrovės, angažuotą viltį, jog žmogaus mąstymo plėtra leis vis geriau pažinti tiek patį žmogų, tiek gyvenamąjį žmogaus pasaulį ir atvers neribotus žmogiškuosius kūrybinės galios klotus, kurie savo ruožtu leis panaikinti visus apribojimus, kuriuos prieš savo valią patiria ar su kuriais

³⁴ Pažymėtina, kad minimas „atkerėjimas“ paprastai buvo siejamas būtent su moderniuoju žmogaus „iš(si)vadavimu“ iš religiniu mąstymu grindžiamos, hierarchiškai struktūruotos, tradicinės tikrovės sampratos, kur pats žmogus buvo suvokiamas ne kaip tikrovės kūrėjas, bet tik kaip integrali (nors ir pati tobuliausia) Dievo sukurtos tikrovės dalis.

susiduria žmogus³⁵. Žvelgiant į šį vyksmą per transhumanizmo ir ideologijos santykio prizmę aiškėja, kad transhumanistinis mąstymas gali būti laikomas radikaliausia ideologinio mąstymo išraiška, o pats transhumanizmas nusakomas kaip ideologija, suvokusi savo tikrąją – radikaliai konstruktyvistinę – prigimtį.

Šitaip tvirtinti leidžia tas faktas, kad būtent transhumanistinėje mąstymo perspektyvoje yra galutinai atsisakoma to, ką bendriausia prasme būtų galima įvardyti kaip „tikrovės horizontą“, ir kartu atveriamas kelias ne tik visos tikrovės kaip grynojo konstrukto traktavimui, bet ir beribės žmogiškosios kūrybinės galios sklaidai. Transhumanizmas šiuo požiūriu aiškiai skiriasi nuo ankstesniųjų ideologijų, kuriose, nepaisant jų užmojo „perdirbti“ žmogų ir pasaulį radikalumo, vis dėlto, dėl dar egzistavusio tradicijos spaudimo, nebuvo galutinai atsisakyta „išorinių“ patį ideologinį mąstymą struktūruojančių ir jo raišką ribojančių referentų. Nors visose moderniosiose ideologijose neabejotinai esama konstruktyvistinio elemento, vis dėlto net tos ideologijos, kuriose šis elementas yra išreikštas ryškiausiai ir kurios atitinkamai skelbė revoliucingiausius esamos tikrovės pertvarkymo projektus, kurios žadėjo sukurti „naują“ žmogų ir pasaulį, buvo grindžiamos gilumine prielaida, jog ši kūryba faktiškai yra ne kas kita, kaip „blogųjų“ senojo žmogaus ir senojo pasaulio savybių likvidavimas ir jų pakeitimas „gerosiomis“ – taip pat jau egzistuojančių, tačiau dėl „netobulo“ žmogaus gyvenamojo pasaulio sutvarkymo (kylančio tiek iš nuo žmogaus valiai nepavaldžios „netobulos“ gamtos, tiek iš „netobulai“ paties žmogaus organizuotos socialinės sferos) negalinčių visa apimtimi atsiskleisti pozityviųjų žmogaus ir pasaulio pradų „išlaisvinimas“.

Dar kitaip sakant, tai reiškia, kad humanistiniu mąstymu grįstos moderniosios ideologijos – nepaisant jų radikalumo – vis dėlto vadovavosi esamu žmogumi kaip svarbiausiuoju tikrovėje vykdomų pokyčių atskaitos tašku ir šiuos pokyčius motyvavo šio žmogaus „sužmoginimu“ – arba jo „perkūrimu“ į „idealesnįjį“ žmogų. Savo ruožtu transhumanizmo atveju ši ideologiniam mąstymui būdinga konstruktyvistinė nuostata yra

³⁵ Šitokią iš esmės visoms ideologijoms būdingą „perspektyvistinę“ mąstymo struktūrą užčiuopti ir eksplikuoti padeda jau Immanuelio Kanto (2020: 13) pateiktas idėjos kaip tobulumo sąvokos, kuri dar neįgyvendinta patirtyje, apibūdinimas. Įvardytas „ideologinis perspektyvizmas“ ypač aiškiai atsiskleidžia transhumanizmo projekto atveju, kurį apibrėžia radikalus atsiribojimas nuo dabarties žmogaus kaip reikalingo „tobulinti“ esinio; savo ruožtu ši „tobulinimo“ procesą, vedantį link idealo (ar tobulumo), atitinkamai žymėtų „transžmogaus“, o jo užbaigą – „postžmogaus“ – sąvokos.

radikalizuojama, galutinai atsisakant bet kokių sąsajų su objektyvistine tikrovės samprata ir kartu tradiciniu požiūriu į pasaulį ir žmogų. Į tai dėmesį atkreipia ir Fredas Baumannas (2010: 68). Lygindamas iš humanistinės mąstymo paradigmos atsiradusias Karlo Marxo ir Burhusso Frederico Skinnerio utopijas su transhumanizmu, jis tvirtina, kad

„[t]ranshumanizmo“ judėjimo pavadinimas gali sudaryti įspūdį, kad jis kyla iš humanizmo. <...> jis [*transhumanizmas* – M. M.] gali būti matomas kaip to, kas kažkada žinota kaip „humanizmas“, palikuonis ar tiesiog kaip dar vienas utopinis humanizmas. Tačiau „trans“ yra termino lemiamas dalis ir ji turi būti vertinama rimtai. Transhumanizmas nėra paprasčiausiai utopinis, kaip yra Marxo ar F. B. Skinnerio humanizmai; veikiau jis yra kokybiškai skirtingas tuo, kad „eina anapus“, atvirai atmeta ir palieka už nugaros pačius žmones – tai yra būtybes, į kurias buvo nukreiptas pagrindinis ankstesniųjų humanizmų dėmesys.

Plačiau pagrindžiant šią Baumanno įžvalgą, o konkrečiau – joje užčiuoptą transhumanizmo „kokybinį skirtingumą“ lyginant jį su humanizmu ir jo pagrindu atsiradusiais idėjiniais projektais – visų pirma atkreiptinas dėmesys į tai, kad ir patys transhumanizmo atstovai, nors pripažįsta šio judėjimo šaknis esant sekuliariajame humanistiniame mąstyme, yra linkę aiškiai pabrėžti transhumanizmo „radikalumą“ humanizmo požiūriu. Antai Bostromas (2005a: 4) pažymi, kad transhumanizmas yra radikalesnis, nes, skirtingai nei humanizmas, perdirdant žmogaus prigimtį, pasisako ne tik už tradicinių priemonių, tokių kaip žmonių švietimas bei kultūrinis lavinimas, bet ir už tiesioginį mokslinių žinių ir technologijų taikymą. Panašiai kaip Bostromas, More'as (1990: 6), apmąstydamas transhumanizmo fenomeną, taip pat atkreipia dėmesį į tai, kad humanizmas buvo didžiulis žingsnis teisinga kryptimi – atmetant dievybes, jų šlovinimą, tikėjimą ir iškeliant žmogų bei moksliniu būdu besireiškiantį jo racionalumą. Tačiau, net ir pripažindamas humanistinio mąstymo nuopelnus, More'as kartu aiškiai konstatuoja, jog humanizmo idėjos bei vertybės dabar jau yra pasenusios. Kokios konkrečiai humanizmo idėjos bei vertybės yra pasenusios, More'as nenurodo. Vis dėlto, atskirdamas transhumanizmą nuo humanizmo, More'as, taip pat kaip Bostromas, pažymi, kad transhumanizmas pripažįsta radikalaus žmogaus prigimties perdirdimo įmanomumą taikant įvairias mokslines žinias ir technologijas (ibid.).

Pažymėtina, kad transhumanistų minimas žmogaus prigimties perdirdimo radikalumas, transhumanizmą atibojantis nuo humanizmo, yra toji esminė prielaida, kuri leidžia pritarti Baumannui dėl jo konstatuojamo transhumanizmo „kokybinio skirtingumo“. Minimas „kokybinis

skirtingumas“ ypač aiškiai atsiskleidžia per tai, kad transhumanizmo projekte kaip orientaciniai „idealai“ aptinkamos „postžmonių“ ir „postžmogiškosios būklės“ kategorijos pasižymi kone absoliučiu „neatpažįstamumu“ ir „nepalyginamumu“, mėginant jas apibrėžti, remiantis įprastiniais žmogaus ir žmogiškosios tikrovės įvaizdžiais. Apie tai užsimena ir More'as (ibid.: 11), kuris, pristatydamas šiuolaikinio transhumanizmo filosofijos apmatius ir sykiu nužymėdamas šią filosofiją turinčios praktiškai realizuoti veiksmų programos kryptį, konstatuoja: „[m]es privalome progresuoti į transžmogiškumą, o paskui – į postžmogišką stadiją, kurią galime tik vargiai įžvelgti.“ More'o minimos „postžmogiškos stadijos“ „įžvelgimo“, arba jos pažinimo ir nusakomumo, skurdumas aiškiai liudija, jog ši stadija neatpažįstamai skirsis nuo iki šiol egzistavusio žmogaus ir pasaulio patyrimo bei jų būvio, tad iš esmės viskas, ką apie ją galima žinoti, yra tik tai, kad ji, jei ją vis dėlto mėgintume apmąstyti iš dabarties esaties perspektyvos, būsianti tiesiog „radikaliai kitokia“. Šitoks „radikalus kitoniškumas“, kylantis iš tikrovės kaip grynojo konstrukto sampratos, ypač ryškus transhumanistiniuose svarstymuose apie vadinamuosius „postžmones“. Šie svarstymai taip pat pasižymi More'o nurodytu „pažintiniu vargingumu“. Antai Bostromas (2003: 5), mėgindamas atsakyti į klausimą, kas yra postžmonės, pažymi, kad tai yra ateities būtybės, kurių baziniai gebėjimai radikaliai peržengia dabartinių žmonių gebėjimus ir kurie todėl, remiantis dabartiniais standartais, nebėra apibrėžtai žmonės. Šios „naujos būtybės“ išsamesnio ar tikslesnio nusakymo komplikuotumą aiškiai liudija tai, kad ją pristatydamas Bostromas iš esmės pateikia tik į paprasčiausius spėjimus panašias futuristines prognozes. Bostromas neatsitiktinai vartoja tariamąją nuosaką ir sako, kad „postžmonės galėtų būti visiškai sintetiniai dirbtiniai intelektai, taip pat postžmonės galėtų būti pagerintieji perkėliniai (*enchanced uploads*), galiausiai postžmonės galėtų būti daugybės mažesnių, tačiau kartu svarbių biologinio žmogaus papildymų rezultatas“. Atsižvelgiant į šitokią neapibrėžtumą, tampa aišku, kodėl kai kurie transhumanizmo tyrinėtojai tiesiog konstatuoja, kad nesama jokio bendro sutarimo, kas yra vadinamieji „postžmonės“; turime tik skirtingas vizijas, kurios postžmogų pristato kaip naują biologinę rūšį, kibernetinį organizmą ar skaitmeninį, iškūnytą esinį (Ranisch, Sorgner 2014:8).

Vis dėlto akivaizdžiausiai šis transhumanistinį mąstymą konstituojantis radikalus konstruktyvizmas atsiskleidžia transhumanizmo šalininkų skelbiamoje vadinamosios „morfologinės laisvės“ sampratoje. Remiantis tokių transhumanizmo atstovų kaip antai More'o ir Sandbergo, taip pat *Transhumanistų deklaracijoje* (2012) pateikiamais minimos laisvės aiškinimais, šioji laisvė bendriausia prasme galėtų būti nusakyta kaip

individo laisvė pagal savo paties supratimą, naudojantis mokslo ir technologijų teikiamomis galimybėmis, modifikuoti ir tobulinti savo kūną, kognityvinius gebėjimus, psichologines savybes. Vykdomos analizės kontekste dėmesys ypač atkreiptinas ne į etinį, bet į ontologinį šios laisvės pobūdį. Kai kurie transhumanizmo tyrinėtojai morfologinę laisvę apibūdina ir kaip „ontologinę laisvę“, o tai reiškia, kad individas transhumanistinėje mąstymo perspektyvoje yra laisvas ne tik daryti tai, ką nori, kaip iš esmės tvirtino ir iškiliausi liberalizmo kūrėjai, bet ir būti tuo, kuo nori³⁶ (Fuller 2016: 34). Morfologinė laisvė, postuluoianti, kad įmanoma neribotai kaitalioti žmogaus kaip esinio ontologinius parametrus, yra grindžiama pamatine nuostata, kad ne tik žmogus, bet visa tikrovė yra grynasis konstruktas, kad joje nesama jokios stabilios ar nepakeičiamos jos formos ir todėl ji gali būti sukonstruota ar visiškai įvaldyta pagal žmogaus valią, nepalikant žmogaus atžvilgiu jokių „išorinių“ apribojimų³⁷.

Kalbant konkrečiai apie šitokio tikrovės „įvaldymo“ siekio, kuris yra būdingas visam ideologiniam mąstymui, tačiau kuris dėl radikaliosiai išreikšto konstruktyvizmo principo yra aiškiausiai matomas būtent transhumanistinio mąstymo atveju, prielaidas ir specifiką, pažymėtina, kad jį

³⁶ Šis individo tapimas „tuo, kuo jis pats nori“, transhumanizmo atveju turi būti suprastas ne iš socialinės ar politinės perspektyvos, kaip, pavyzdžiui, yra suprantamas marksizmo ar liberalizmo atveju, bet iš antropologinės. Marksizmas, kaip žinoma, yra grindžiamas įsitikinimu, kad tik transformavus ekonominę sistemą, o konkrečiai – panaikinus privatinę nuosavybę, yra įmanoma panaikinti „klasinių“ visuomenės susipriešinimą, šitaip atveriant kelią į žmogaus kaip socialinės būtybės visišką savęs realizaciją ir kartu į autentišką jo egzistenciją. Liberalizmo atveju ši žmogaus laisvė turėtų būti laiduojama laisvosios rinkos principų įtvirtinimu įvairiausiose socialinių santykių plotmėse. Savo ruožtu transhumanizmo atveju individo „laisvinimas(is)“ šiam tampant tuo, kuo tik jis pats nori, pirmiausia turi būti mąstomas ne kaip tam tikrų socialinių ar politinių sąlygų, bet kaip paties žmogaus kaip esinio ontologinių parametrų kaita.

³⁷ Nors šioje disertacijoje žmogaus laisvės santykio su transhumanizmo projektu klausimas nėra plačiau analizuojamas, vis dėlto pažymėtina, kad transhumanizmo studijose šis klausimas sulaukia ištis daug tyrėjų dėmesio. Minimas klausimas gali būti pagrįstai nurodomas kaip vienas iš esminių klausimų, dėl kurių intensyviai ginčijasi transhumanistai ir biokonservatoriai. Transhumanizmo šalininkai įrodinėja, jog moksliniu žinojimu ir technologijų plėtra grindžiami žmogaus „perdirbinėjimai“ neabejotinai plės žmogaus laisvės ribas, leis jam įgyti naujų gebėjimų, atvers naujus patirties horizontus ir pan., o savo ruožtu transhumanizmo kritikai teigia priešingai ir yra linkę pabrėžti plėtojamo transhumanizmo projekto grėsmingumą, nurodydami galinčias atsirasti įvairias su technologijų plėtra siejamas žmogaus pavergimo formas (plačiau apie tai žr. 10 išnašą).

adekvačiausiai nusako su Renesansu prasidėjusi, Apšvietos epochoje intensyviai besiformavusi ir XIX a. pozityvizme galutinai išsiskleidusi tendencija tikrovę conceptualizuoti ir reprezentuoti kaip mokslinio žinojimo vedinį. Tai pažymėjo jau Ericas Voegelinas. Jis XX a. viduryje netgi išskyrė šią tendenciją idėjiškai integruojantį judėjimą, įvardydamas jį kaip „scientistinį“. Voegelinas (1948: 462), nusakydamas scientizmo esmę, atkreipė dėmesį ir į tai, kad antimetafiziškai orientuoto „naujojo mokslo“, kurio ištakos sietinos su XVI a. antrąja puse, o visiškas įsitvirtinimas datuotinas XIX a., galiausiai baigėsi tuo, kad šiandien mes gyvename mokslinio tikėjimo (*scientific creed*) sąlygomis. Apie šį mokslo vartimą ypatingos rūšies „tikėjimu“ kalba ir Jūrgenas Habermasas (1972: 4). Jis „scientizmą“ nusako kaip „<...> mokslo tikėjimą savimi pačiu: tai yra įsitikinimas, jog mes daugiau nebegalime suvokti mokslo kaip vienos iš galimų žinojimo formų, o veikiau privalome tapatinti žinojimą su mokslu“. Voegelino ir Habermaso požiūrį į scientizmą skiria tai, kad Voegelinas šiam „tikėjimui“ aiškiai teikia ne tik epistemologinę, bet ir ontologinę reikšmę, konstatuodamas, jog scientizmas yra grindžiamas pamatine prielaida, kad visa tikrovė, neprieinama į fenomenų pažinimą nukreiptam mokslui, traktuotina kaip irelevantiška ar netgi apskritai iliuziška.

Šitoks kartu su modernybe užgimęs scientistinis tikrovės traktavimas nebuvo tik teoriškai angažuotas, bet turėjo ir aiškų siekį – praktiškai realizuoti modernųjį mąstymą apibrėžiančią idėją, kad, pasitelkus mokslą, žmogus ir jo gyvenamasis pasaulis gali būti esmingai „perdirbti“. Kaip jau buvo galima įsitikinti, šitoks siekis buvo būdingas daugumai iškiliausių Apšvietos epochos mąstytojų ir netgi kai kuriems Renesanso filosofams. Visgi ypač konkrečiai šį siekį suformulavo švietėjiškojo mąstymo stipriai paveiktos pozityvistinės filosofijos, kuri savo ruožtu turėjo būti grindžiama tik griežtais moderniojo mokslo kanonais, pradininkas Auguste’as Comte’as, pabrėždamas, kad „naujosios filosofijos“ tikslas neapsiriboja vien tik žmogiškosios būklės gerinimu, bet ir, o tai svarbiausia, yra nukreiptas į žmogiškosios prigimties tobulinimą (Brague 2018: 176).

Sekant Voegelino pasiūlytu scientistinės minties raidos datavimu ir žvelgiant dar gilesniu, filosofiskai papildytu istoriniu žvilgsniu, matyti, kad šitokios ambicijos užuomazgos jau glūdėjo „naujojo mokslo“ korifėjaus Franciso Bacono įvykdytoje epistemologinėje revoliucijoje, sutapatinusioje žinojimą ir galią. Minimos revoliucijos reikšmę ir svarbą scientizmo formavimuisi pervertinti būtų ištis sunku, nes būtent ji nutiesė kelią teoriškai eliminuoti klasikinės žinojimo, kaip objektyvaus tikrovės pažinimo ir reprezentavimo, paradigmą ir kartu įtvirtino moderniojo žinojimo „politiškumo“ – kaip poveikiškumo, manipuliatyvumo ar, kalbant dar

bendriau, tiesiog tikrovės įvaldymo – principą³⁸. Būtent šis principas tapo ir pamatine modernųjį mąstymą konstituojančios kultūrinės sąmonės, kuri bendriausia prasme apibrėžtina kaip įsitikinimas žmogaus gebėjimu peržengti jam gamtos duotas (tiek jame pačiame glūdinčias, tiek anapus jo esančias) ribas, įsigalėjimo prielaida.

Konkretinant šitaip suprastą „kultūros“ kategoriją per socialinės žinijos teikiamą terminiją, ją taiklu nusakyti manheimiškąja „bendrosios ideologijos“ – kaip faktiškai visai visuomenei būdingo giluminio žinojimo – sąvoka. Šitokio nusakymo galimybę grindžia tai, kad, specifikuojant moderniosios visuomenės idėjinę savastį, ją konstituojančio „žinojimo“ esminiu šaltiniu įvardytinas būtent mokslinis žinojimas, kuris, kaip pradėta tvirtai tikėti nuo Renesanso laikų, yra svarbiausias „įrankis“, įgalinantis tiek žmogaus gyvenamosios aplinkos, tiek paties žmogaus „sukultūrinimo“ vyksmą. Antai Richardas Rorty'is (1990: 5), tarsi atliepdamas šitokią požiūrį, tvirtina, kad kultūros sekuliarizacija tapo įmanoma būtent dėl naujaisiais amžiais įvykusių gamtos mokslų laimėjimų. Ši moksliniu pagrindu įvykdyta kultūros „sekuliarizacija“ kartu reiškė, jog mokslas galiausiai tapo jėga, kuria remiantis yra steigiamas pasaulėvaizdis ir formuojama žmogaus pasaulėvoka.

Ši pamatinė visą modernybės projektą ir ypač Apšvietos epochos kultūrinę atmosferą reprezentuojanti idėja didesniu ar mažesniu mastu yra būdinga daugeliui moderniųjų ideologijų³⁹, postuluojančių sekuliarų tikėjimą žmogaus gebėjimu pagal savąją valią „įvaldyti“ jį supančią tikrovę. Būtent dėl šios priežasties mokslas, aiškinant jo sociokultūrinį poveikį ir statusą, gali

³⁸ Kai kurie tyrinėtojai, analizuodami transhumanizmo fenomeną, atkreipia dėmesį į Bacono veikalą *Naujoji Atlantida*, kuriame yra aprašomas utopinis vienos išgalvotos Ramiojo vandenyno salos gyvenimas. Tai iš esmės yra prototranshumanistinė utopija be vergystės ir skurdo, o valdymu čia užsiima religiškai tolerantiškas mokslinis elitas, kuris savo atliekamus tyrinėjimus orientuoja į „visų dalykų padarymą įmanomais“. Šie Bacono *Naujosios Atlantidos* mokslininkai siekė įveikti ligas, pailginti gyvenimą, grąžinti jaunystę ir nutolinti senatvę, padidinti žmonių galias ir įveikti skausmą, taip pat kurti naujos rūšies būtybes, kryžminant jas tarpusavyje (Hughes 2012: 759–760).

³⁹ Kaip pažymi J. Hughesas (2012: 760), Apšvietos mąstymas ėmė daug vidinių prieštaravimų ir dėl to galimų įvairių idėjinų interpretacijų, kurios savo ruožtu įgalino gausybės skirtingų ir vienas kitam priešingų socialinių judėjimų radimąsi – pradedant anarchizmu, liberalizmu, socialdemokratija ir baigiant marksizmu, leninizmu ar fašizmu. Visgi visiems šiems idėjiniams ir socialiniams judėjimams, kaip teigia Hughesas, buvo būdinga vadinamoji „melioristinė tendencija“ – arba įsitikinimas, kad mokslo, technologijų ir radikalių socialinių transformacijų sąveika įveiks ligas, mirtį ir visus kitus žmogiškuosius ribotumus.

būti nusakomas į pagalbą kaip analitinius įrankius pasitelkiant ne tik Mannheimo įvestą „bendrosios ideologijos“ sąvoką, bet ir gerokai vėliau Geertzo suformuluotą ideologijos kaip tikrovės „organizavimo“ koncepciją⁴⁰. Anot Geertzo (2005: 181), „[k]ultūros modeliai – religiniai, filosofiniai, estetiniai, moksliniai, ideologiniai – tai „programos“; jie pateikia socialinių ir psichologinių procesų organizavimo šabloną arba projektą, panašiai kaip genetinės sistemos pateikia organinių procesų struktūros projektą <...>“. Papildant Geertzo įžvalgą tuo, kas buvo pasakyta iki šiol, beliktų apibendrinamai konstatuoti: šiandienio pasaulio egzistencija yra grindžiama „bendrąja“ arba „organizuojančia“ idėja, kad būtent mokslas yra tas pagrindinis kultūrinis modelis, toji esminė kultūrinė galia arba toji pamatinė socialinė genetikos struktūra, „nustatanti“ – apibrėžianti, paaiškinanti ir kurianti – tikrovę. Reprezentatyviausia šios idėjos išraiška pagrįstai laikytinas į save kaip mąstymo sistemą ir praktinės veiklos programą didžiausią scientistinį potencialą įėmęs ir į radikaliausią tikrovės transformavimą, panaudojant mokslines žinias bei technologijų teikiamas galimybes, nukreiptas transhumanizmo projektas.

2.2. Mokslinis konstruktyvizmas ir scientistinė pasaulio samprata: filosofinės radimosi ir įsigalėjimo prielaidos

Modernus tikėjimas tikrovės „atkerėjimo“ galimybe, kad ir kaip jis būtų grindžiamas ir conceptualizuojamas – kaip Bacono *Naujajame organone* pradėta ir moderniojo mokslo išplėtotą empiristiškai orientuota metafizinių mąstymo prielaidų kritika, kaip Apšvietos epochos pažadas visapusiškai lavinant žmogų laiduoti kultūrinę pažangą, įveiksiančią žmogui prieš jo valią tekusius gamtos apribojimus, ar kaip pozityvistinis užmojis remiantis vien moksliniu kanonu atskleisti visas žmogaus protą dominančias pasaulio paslaptis, sykiu įgalinant ne tik jų įminimą, bet ir paties pasaulio „perdirbimą“ ar „patobulinimą“, pasirodė esanti naivi viltis. Taip tvirtinti leidžia galiausiai įvykęs užmojo, pasitelkus moksliskai įvykdytą žmogaus

⁴⁰ Nors šioje disertacijoje yra paliečiamas akademiniam diskurse plačiai keltas ir savojo aktualumo neprarandantis klausimas apie paties mokslo ideologiškumą bei politiškumą, vis dėlto mokslo sąsajų su ideologija čia konstatuojamas būtent ta apimtimi, kuria „scientizmas“ gali būti traktuojamas kaip ideologija. Dar kitaip sakant, dėmesys kreipiamas ne į paties mokslo ideologiškumą, bet į modernybę apibrėžiančią kultūrinę ar ideologinę nuostatą, įkūnijamą scientistinio mąstymo, kad tik mokslinis žinojimas gali būti traktuojamas kaip adekvačiai reprezentuojantis tikrovę.

sąmonės „nuskaidrinimą“, pasiekti „tikrąją“ tikrovę transformavimasis į radikalų tikrovės „suistorinimą“, supratęs, kad metafiziškai niekaip neįprasminta žmogaus pažinimo raida yra faktiškai niekada nenutrūkstantis, tad iš principo ir jokios pabaigos neturintis procesas. Pažymėtina, kad šis supratimas laikui bėgant leido ne tik vis aštriau kelti mokslo prigimtį ir mokslinio žinojimo ribų klausimą, bet ir esmingai keitė žmogiškąjį pasaulio ir žmogaus paties sąvoką, kaip pasaulyje egzistuojančio esinio, patyrimą bei suvokimą. Metafiziškai išprasmintas žmogaus mąstymas ir jo konstituojamas žinojimas paniro į jokio pastovumo neturinčias, nuolat kintančias ir nebendramates socialines bei istorines aplinkybes. Taigi nors, iš vienos pusės, būtent istorinės kaitos faktas žmonių sąmonėje grindė ir kurstė tobulumo galimybės viltį, tačiau, iš kitos pusės, ši permanentinė kaita patį tobulumo idealą sureliatyvino ir pavertė tik konkretaus istorinio laiko ir konkrečių socialinių sąlygų „atspindžiu“, iš esmės neturinčiu jokio jį stabilizuojančio bei universalizuojančio pagrindo.

Remiantis sociologiškai orientuotu Manheimmo požiūriu, ši, kaip būtų galima įvardyti, „istoristinė lūžis“, jo paties išvengtą ir ideologijos fenomeno raidoje, žymėjo dar Apšvietos epochos subjekto – sąmonės vienybės nešėjo, suvokto kaip abstraktaus, esančio anapus laikiškumo ir socialumo, esinio – disintegracija į „tautinės dvasios“ ar, šiek tiek vėliau, dar labiau konkretintą ir specifišką, „klasikinę sąmonę“ kategoriją. Aptariamo lūžio rezultatai Manheimmas (1979: 61) nusako tokiais žodžiais:

<...> vietoj pramanytos nelaikiškos, nekintančios vieningos „sąmonės kaip tokios“ (kuri niekada negalėjo būti pademonstruota) mes gavome [sąmonės – M. M.] koncepciją, kintančią kartu su istoriniais laikotarpiais, tautomis ir socialinėmis klasėmis. Vykstant šiam perėjimui mes vis dar esame įsikibę sąmonės vienumo, bet šis vienumas dabar jau yra dinamiškas ir nuolatiname tapsmo procese. <...> Šioji sąmonės koncepcija teikia adekvatesnę istorinės tikrovės supratimo perspektyvą.

Filosofinėje plotmėje šias Manheimmo išvalgas apie pamatinį tikrovės istoriškumą ir sykiu žmogiškojo subjekto socioistorinį „išaknytumą“ akivaizdžiausiai atliepia XVIII–XIX a. įvykęs istorinio mąstymo, įkūnyto istorijos filosofijoje⁴¹, suklestėjimo faktas. Ypatinga intelektualinė reikšmė

⁴¹ Nors pati „istorijos“ sąvoka turi ilgą istoriją, siekiančią pirminius Vakarų filosofinio mąstymo raidos etapus, vis dėlto tai nereiškia, kad jau ir anuomet būta istorijos filosofijos. Taip yra todėl, kad istorijos filosofiją konstituoja istorinis mąstymas, kuriame kiekvienas įvykis yra suvokiamas kaip unikalus ir nepakartojamas (Baranova 2000: 19). Šitokio mąstymo sklaidą archajinėse kultūrose (neišskiriant Rytų ir Antikos kultūrų) riboja ciklinė laiko samprata. Prielaidas

čia priskirtina dviem iškiliams to meto mąstytojams – Immanueliui Kantui ir Georgui Hegeliui, kurių darbuose buvo aiškiai užčiuopta ir įvardyta ambivalentiška bei paradoksali moderniojo individo ontologinė padėtis, vienu metu akcentuojanti jo kaip esinio laisvę ir determinuotumą. Kanto ir Hegelio pateikti istorijos apmąstymai taip pat tapo pamatine prielaida formuotis ne tik istorinei, bet ir kultūrinei sąmonei, be kita ko, iškeliant ir transhumanizmui ypač aktualią žmogaus santykio tiek su istorija, tiek su gamta problemą. Šios problemos aktualumą lemia tai, kad ji kartu yra klausimas apie žmogiškojo subjekto ir istorijos santykį arba, dar kitaip sakant, apie paties istorijos fenomeno ontologinę reikšmę – ar istorija yra žmogiškąją tikrovę grindžianti, ar žmogiškosios tikrovės grindžiama?

Tiek Kantas, tiek Hegelis šiam klausimui savo darbuose skyrė ypatingą dėmesį. Glaustai nusakant jų pateiktų svarstymų esmę, galima teigti, kad Kantas (1996: 41), nors ir siejo žmonijos istoriją su gamta, vis dėlto kartu pabrėžė, jog iš gamtos gautas protas yra žmogaus „išskirtinumo“ ir jo laisvės prielaida. Žmogus, anot Kanto, nėra tik gamtinė būtybė, besąlygiškai formuojama istorijos procesų ir akiai besivadovaujanti instinktais, bet savąja esatimi priklauso ir tik žmogiškai kultūros sferai, per kurią įkūnija savąjį protingumą ir aktyvumą tiek istorijos, tiek pasaulio atžvilgiu⁴². Savo ruožtu Hegelio filosofijoje racionalumo idėja suabsoliu-

istorijos filosofijai formuotis sudarė su judaizmo ir krikščionybės pasirodymu atsiradusi linijinio laiko samprata, tad yra pagrindas šv. Augustino veikalą *Apie Dievo valstybę* laikyti pirmąja istoriosofine studija, o jos autorių – pirmuoju istorijos filosofu. Tačiau pažymėtina, kad net ir šiame filosofiniame kontekste apie istorijos filosofiją būtų įmanoma kalbėti tik su išlygomis. Nors judėjiškoji-krikščioniškoji kultūra iš tiesų įgalino istorinio laiko ir jo apmąstymo iškilimą, vis dėlto paties istorinio mąstymo sklaidą čia vis dar riboja lygia greta egzistavęs ir visą klasikinę filosofinę mintį grindęs metafizinis mąstymas, iš principo nederėjęs su radikalaus tikrovės suistorinimo idėja. Tai yra argumentas, kodėl istorijos filosofija pirmiausia turėtų būti siejama su klasikine metafizine mąstymą neigti pradėjusia modernybės epocha ir joje būtent istorinio mąstymo radimąsi skatinusiais ir tokių mąstymo būdą plėtojusiais autoriais. Nors šitokio mąstymo apraiškų jau gali būti aptinkama Giambattistos Vico ar Johanno Gottfriedo Herderio mintijime, vis dėlto, kadangi šioje disertacijoje nėra nei galimybių, nei būtinybės išsamiai aptarti istorijos filosofijos raidą, pakaks atkreipti dėmesį į tuos istorijos filosofijos teikiamus idėjinius išteklius, kurie turėjo lemtingą įtaką šioje disertacijoje analizuojamo ir transhumanizmo analizei naudojamo „istorinės ontologijos“ koncepto radimuisi.

⁴² Šitokią nuostatą, apeliuojančią į žmogiškojo proto unikalumą ir juo grindžiamą žmogaus išskirtinumą gamtiniame pasaulyje, galima įžvelgti ir kitų iškilų modernybės mąstytojų darbuose. Ypač reprezentatyvus šiuo požiūriu yra Herderio pateikiamas istorijos apmąstymas (Herderis 1987: 404–422). Nors nėra abejonų,

tinama, ją siejant ne su individo, o su pasauliniu protu. Hegelis teigia (1990: 35): „<...> vienintelė mintis, kurią atsineša filosofija, yra ta paprasta proto mintis, kad pasaulyje viešpatauja protas, todėl ir pasaulinė istorija vyko protingai.“ Hegelio mąstymo perspektyvoje protas skleidžiasi kur kas grynesne istoricistine forma ir individas šiame sklaidos procese dalyvauja tik kaip jo dalis. Čia, kaip galima matyti, esama aiškaus skirtumo tarp Kanto ir Hegelio požiūrių. Kantas, net ir pripažindamas istorijos reikšmę individo formavimo(si) procese, visgi manė, kad individas, pasižymėdamas protingumo ir laisvos valios savybėmis, yra pajėgus „subręsti“ – ir dėl šios priežasties jis nėra neperskiriamai susaistytas su esamu socioistoriniu kontekstu. Savo ruožtu Hegelis (2000: 39) buvo įsitikinęs, kad neišvengiama individo lemtis yra būti savo meto – arba istorinio laiko ir jį įkūnijančios sociokultūrinės aplinkos – kūdikiu. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad šią istoristinę nuostatą Hegelis taiko ne tik kasdieniam, bet ir teoriniam mąstymui, o akivaizdžiausias to įrodymas yra jo pateiktas garsusis filosofijos kaip mintyje suvokto jos pačios laiko apibūdinimas. Visgi, nepaisant šio aiškiai įžvelgiamo skirtumo tarp Kanto ir Hegelio požiūrių, abiejų šių mąstytojų filosofijose būta ir akivaizdaus idėjinio panašumo, kurį suformavo jų bendrai įimtas Apšvietos amžiui būdingas tikėjimas istoriškai vykstančia kryptinga tikrovės racionalizacijos eiga. Būtent todėl iš esmės skyrėsi tik šių mąstytojų pateikti aptariamo proceso išeities taškai ir jo vyksmo aiškinimas, Kantui akcentuojant individualistinę, o Hegeliui – struktūralistinę poziciją.

Esant giluminei šių pozicijų dermei liudija ir tas faktas, kad tiek vėliau jas originaliai suderino tiek kantiškojo, tiek hegeliškojo mąstymo prielaidų stipriai veikiamas hermeneutinės filosofijos kūrėjas Wilhelmas Dilthey'us (1993: 60), konstatuodamas, jog psichinis gyvenimas yra sąlygojamas jo aplinkos, tačiau kartu ir jis sąlygoja aplinką. Peržengiant šios Dilthey'aus pateiktos hermeneutinę filosofiją apibrėžiančios teorinės įžvalgos ribas ir suteikiant jai konkretų empirinį turinį, remiantis iki šiol atlikta modernybės kultūrinio konteksto apžvalga, esama pagrindo tvirtinti, kad būtent modernusis mokslas yra laikytinas adekvačiausia jos praktine išraiška. Taip pat pažymėtina, kad kartu su iškilimu hermeneutinės filosofijos, kurioje iš esmės nebeliko dar kantiškajame ir hegeliniame mąstyme postuluoto istorijos „kryptingumo“ momento, galima netgi teigti, savotiško metafiziškai įprasmintą klasikinę filosofiją atliepusio „teleologiško“ pakaitalo, radosi prielaidos visiškai išsiskleisti istoristinei

kad Herderis kaip Kanto mokinys buvo paveiktas savo mokytojo filosofinių pažiūrų, tačiau, kalbant apie istorijos filosofiją, kai kurių tyrinėtojų įsitikinimu, turėtų būti teikiama kur kas didesnė reikšmė abipusės įtakos pripažinimui (Wood 2009).

tikrovės koncepcijai ir atitinkamai sureliatyvinti bet kokias žmogiškąsias pažintines pastangas, nukreiptas į „autentiško“ žinojimą paiešką ar „autentiškos“ tikrovės atskleidimą.

Garsusis istorijos tyrinėtojas Leo Straussas, apmąstydamas istorizmo fenomeną, daro dar radikalesnes išvadas. Anot Strausso (2017: 33), istorizmas aukščiausią savo tašką pasiekia nihilizme, nes pažadas įkurdinti žmones šiame pasaulyje visiškai kaip savo namuose galiausiai baigėsi tuo, jog žmogus tapo visiškai benamis⁴³. Kita vertus, pats Straussas atkreipia dėmesį ir į tai, kad nihilistinis istorizmo rezultatas vis dėlto nepaskatino grįžti prie senojo, ikiistorinio, požiūrio. Aiškiai įvardydamas istorizmo nihilistinį pobūdį Straussas kartu pažymi (ibid.), kad

<...> akivaizdžiai žlugus istorizmo praktinėms pretenzijoms geriau, tvirčiau vadovauti gyvenimui, negu tai darė praeities ikiistorinis mąstymas, dėl istorizmo atsiradęs tariamo teorinio įžvalgumo rezultatas nebuvo pakirstas. Istorizmo sukurta nuotaika ir praktinis jo žlugimas buvo interpretuojami kaip negirdėtas tikrosios žmogaus kaip žmogaus situacijos patyrimas – situacijos, kurią praeities žmogus slėpė nuo savęs tikėdamas universaliais ir nekintamais principais.

Remiantis šiomis Strausso įžvalgomis ir kartu jas analitiškai išplečiant, galima teigti, kad istoristinio požiūrio, į teorinį mąstymą įvedusio „laiko“ dimensiją, radimasis ir įsigalėjimas buvo toji esminė sąlyga, nulėmusi galutinį perėjimą nuo esencialistinės prie egzistencialistinės žmogaus ir tikrovės sampratos. Čia derėtų atkreipti dėmesį į tai, kad paties Strausso mąstyme būta tam tikros dviprasmybės. Viena vertus, Straussas aiškiai skiria pozityvizmą ir istorizmą (Stoškus 2013). Tačiau, antra vertus, pats Straussas įžvalgiai užčiuopė pozityvizme glūdinčias „istoriškumo“ arba, žvelgiant dar bendriau, „laikiškumo“ šaknis, pastebėdamas jame iš Apšvietos mąstymo paveldėtą procesualistinį ar progresyvistinį šios mąstymo sistemos pobūdį ir kartu nurodydamas giluminį ryšį, saistantį pozityvizmą ir egzistencializmą. Straussas (1961: 154) apie tai sako:

⁴³ Šią Strausso istoristiniame mąstyme įžvelgtą nihilistinę moderniojo žmogaus „benamiškumo“ idėją konceptualiai atliepia ir šiuolaikinis transhumanistinis mąstymas, kaip jau buvo parodyta, grindžiamas pamatine prielaida, kad iš principo nesama jokių žmogaus „žmogiškumą“ apibrėžiančių ir stabilizuojančių ontologinių parametrų. Dar kitaip sakant, transhumanistinio mąstymo perspektyvoje ši pamatinė žmogaus „benamystė“ reiškiasi kaip nuolat istoriškai kintančio technologinio ir mokslinio žinojimo būdu savo antropologines „ribas“ transformuojančio, arba savąjį „esiniškumą“ permanentiškai paliekančio, esinio egzistencija.

Egzistencializmas prasideda ten, kur baigiasi pozityvizmas. Egzistencializmas yra brandžių žmonių reakcija į savo pačių reliatyvizmą. Pozityvizmas yra iš esmės pastanga suprasti mokslą; jis veikia taip, tarsi žinotų, jog mokslas yra vienintelis dalykas, kurio reikia, arba kuris bet koku atveju yra pats didžiausias žmogaus sugebėjimas. Jis suvokia mokslą kaip esmingai progresyvų, o mokslo raidos ateitį kaip neprognozuojamą *in concreto*. Iš tiesų, jis suvokia mokslą kaip galimai begalinį progresą. Vis dėlto šis mokslo pobūdis turi būti siejamas su mokslo objekto pobūdžiu. Šis objektas yra iš esmės prieinamas protui; kitokiu atveju negalėtų būti mokslo. Tačiau kadangi jis atskleidžia save mokslui tik nepabaigiamame procese, kas nors galėtų pagrįstai sakyti, kad jis yra radikaliai slėpiningas. <...> Egzistencializmas yra pozityvizmo tiesa, nes jis moko, kad būtis yra esmingai ar radikaliai slėpininga ir kad pamatinis metafizikos defektas yra prielaida, kuria ji grindžiama – prielaida, kad būtis kaip tokia yra inteligibili.

Šitoks radikalus tikrovės „suistorinimas“, visu aštrumu iškėlęs žmogiškojo žinojimo „sociologiškumo“ problemą ir kartu leidęs suabejoti pačios modernybės nuosekliai formuotą kultūrinės „pažangos“, kurios „nešėjų“ ir „įkūnytojų“ laikytas modernusis mokslas, vaizdiniu, vis dėlto nesugriovė paties mokslinio žinojimo autoriteto. Netgi atvirkščiai, tarus, jog nesama jokios metafiziškai grįstos būties ar kad būtis „kaip tokia“ (Kanto terminais kalbant, noumeniška būtis) iš principo nėra pažini, radosi prielaidos visiškai išsiskleisti konstruktyvistinei tikrovės sampratai ir kartu mokslą – pirmiausia dėl jo akivaizdaus „poveikinio“ pobūdžio – galiausiai įtvirtinti kaip svarbiausią šitokios tikrovės „konstravimo“ bei „repzentavimo“ įrankį. Paradoksas čia buvo tas, kad susilpnintos mokslo pretenzijos pažinti tikrovę kaip metafizinį objektą, kuriame atitinkamai slypi objektyvios antlaikiškos paslaptys, tik sustiprino „kūrybines“ arba „steigiamąsias“ mokslo pozicijas ir šitaip atvėrė platų kelią mokslinio konstruktyvizmo bei scientistinės pasaulio sampratos įsigalėjimui. Tikrovė, vartojant Strausso kalbinius įvaizdžius, prarado ne tik iš savo pačios objektyvumo fakto kilusį „inteligibilumą“, bet ir tapo radikaliai subjektyvizuota, jos egzistavimą neperskiriamai susiejant su moksline forma besireiškiančiu tikrovės „sutikrovinimo“, arba jos „inteligibilizavimo“, procesu.

Šis įvykis, kurio metu tikrovė faktiškai buvo pripažinta tik istoriškai kintančio mokslinio žinojimo konstruktu ar jo epifenomenu, tarsi savaime vertė iš naujo apmąstyti paties mokslinio žinojimo prigimtį, taip pat jo generavimo bei įsigalėjimo mechanizmus. Tokios užduoties ėmėsi socioistorinio konteksto svarbą mokslinio pažinimo procese eksplikavę postpozityvizmo atstovai. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad, kaip pozityvizmo

atveju, šis dažnai yra pristatomas kaip reprezentatyviausia moderniojo mąstymo išraiška, taip atitinkamai postpozityvizmo atveju, šis yra glaudžiai siejamas su postmoderniuoju mąstymu, o kai kurie tyrinėtojai postpozityvizmą ir postmodernizmą – bent jau kaip metodologines pozicijas – yra apskritai linkę tapatinti (pvz., žr. Nekrašas 2010: 333–342; 365). Esminė šitokį tapatinimą įgalinanti priežastis yra ta, kad tiek postpozityvizmas, tiek postmodernizmas, skirtingai nei modernųjį mąstymą įkūnijęs pozityvizmas, yra grindžiami pamatine nuostata, jog mokslinis žinojimas ir šio žinojimo pagrindu konstruojama tikrovė negali būti traktuojama tik kaip „neutrali“, sociopolitiškai ir istoriškai niekaip reikšmingai nepaveiktą, mokslinių praktikų rezultatas. Būtent dėl šios priežasties postpozityvistinės ir postmoderniosios minties atstovai iš principo sutaria, jog, norint suprasti ir paaiškinti „žinojimo“ fenomeną (kaip antai tam tikrų teorijų įsitvirtinimą ir dominavimą) nedera apsiriboti vien tik vidine mokslo (jo procedūrų, metodologijų ir pan.) analize, bet yra būtina eksplikuoti patį žinojimą grindžiančias ir šia prasme anapus paties žinojimo esančias „egzistencines“ žinojimo sąlygas – kad ir kaip šios sąlygos, pasitelkiant socialinės ir mokslo filosofijos išteklius, būtų konceptualizuojamos – kaip „paradigma“, „epistema“, „diskursas“, „mąstymo stilius“ ar dar kaip nors kitaip.

Ypač reprezentatyvi šiuo požiūriu yra Foucault filosofija. Šis prancūzų mąstytojas, atskleisdama mokslo ryšį su platesniu socialinės tikrovės kontekstu savyje, suderino esmines postpozityvistinio ir postmodernistinio mąstymo prielaidas. Faktiškai vadovaudamasis idėja, kilusia, kaip išaiškino Martinas Heideggeris (1992b: 185–216), iš Nietzsche'ės pateiktų moderniosios tikrovės apmąstymų, kad „ištikrovintos tikrovės“ pasaulyje, kurį apibrėžia antimetafizinis, arba „išdaiktintas“, žinojimas ir kuriame nunyksta bet kokie objektyvūs šį žinojimą grindžiantys atskaitos taškai, Foucault konstatuoja, jog vadinamoji „tiesa“ iš principo gali egzistuoti tik valios viešpatauti forma. Foucault šitokia valios viešpatauti (valios galiai) praktine forma, kaip, beje, pats Nietzsche'ė ir daugelis kitų modernųjų mąstytojų, laikė būtent mokslinį ir ekspertinį žinojimą. Šis moksliniame žinojime aptinkamas „valios galiai“ elementas Foucault filosofijoje aiškiausiai išryškinamas vartojant „epistemos“ sąvoką, kuri bendriausia prasme apibūdinama kaip „apibrėžianti žinojimo galimybių sąlygas“ (Foucault: 2004: 183). Detalizuojant pastarąjį apibūdinimą, epistemą galima traktuoti ir kaip ypatingą pažinimo taisyklių visumą, lemiančią, kurie teiginiai, pretenduojantys į „adekvataus“ tikrovės reprezentavimo statusą, bus pripažinti „galiojančiais“. Kaip nurodo pats Foucault (1980: 197),

<...> epistema yra strateginis aparatas, leidžiantis iš visų teiginių [*apie tikrovę* – M. M.] išskirti tuos, kurie yra galimi <...> ir kurie bus priimtini moksliniame lauke, ir kurie, remiantis tuo pagrindu, bus laikomi teisingais ar klaidingais. Epistema yra „aparatas“, padarantis galimą skirtį ne tarp tiesos ir klaidingumo, bet tarp to, kas gali ir kas negali būti charakterizuota kaip moksliška.

Šitokios tikrovės „konstruktyvistinė“ dimensiją išryškinti ir specifikuoti padeda iškilaus postmoderniosios minties kūrėjo Jeano Baudrillard'o filosofijos ištekliai, kurie savo ruožtu postmodernistiškai suprastą tikrovę leidžia nusakyti ne tik kaip epistemišką, bet ir kaip simuliacišką ar hipertikrovišką. Baudrillard'as, panašiai kaip Foucault, tikrovę konstatuoja esant generuojamą pagal modelius, neturinčią nei kilmės, nei realybės. Tai tik tikrovės simuliacija, nes ji yra „dykumiška“, joje nesama jokių metafizinių orientyrų. Kadangi hipertikrovę Baudrillard'as (2009: 7–8), tarsi atliepdamas Nietzsche'ės idėją apie paskutinę tikrovės atodūšį, teigia esant gaminamą beorėje hipererdvėje, šioji, anot jo, gali būti begalę kartų atgaminta. Tokia tikrovė iš esmės neturi jokio ontologinio stabilumo, ji tapsmiška, o ne būtiška, todėl pasmerkta neišvengiamai ir nuolatinei kaitai. Minimas tikrovės „kintamumo“ pobūdis, tiesa, kuriame jau nebelieka jokio dar nuo Apšvietos epochos modernųjį mąstymą užvaldžiusio istorinio „kryptingumo“ ar „progresyvumo“, yra aiškiai fiksuojamas tiek Baudrillard'o įvardytame „bėgaliniame atgaminime“, tiek Foucault nurodytuose episteminuose trūkiuose ⁴⁴, tiek vieno iš žinomiausių postpozityvistinio mąstymo atstovų – Thomaso Kuhno – išvalgoje, skelbiančioje, kad mokslo istorija akivaizdžiai liudija, jog mokslinis žinojimas paradigmiškai keičiasi⁴⁵, tačiau vėlgi, šios kaitos faktas nurodo tik

⁴⁴ Savo garsiajame veikale *Daiktų tvarka* Foucault išskiria ir aptaria kelias epistemas – renesansiškąją, klasikinę bei moderniąją.

⁴⁵ Kaip konstatuoja pats Kuhnas (2003: 20), pagrįsdamas skirtingų mokslinių paradigimų įsigalėjimą įgalinusių mokslo revoliucijų, pavyzdžiui, siejamų su Koperniko, Newtono, Lavoisier ar Einsteino vardais, tarpusavio „nebendramatiškumo“ faktą, „[k]iekvienas iš jų privertė bendruomenę atmesti vieną ilgai pripažintą mokslinę teoriją dėl kitos, nesuderinamos su ja. <...>. Ir kiekvienas taip transformavo mokslinę vaizduotę, kad galiausiai mes turime apibūdinti tai kaip pasaulio, kuriame vyksta mokslinis darbas, transformaciją.“ Kaip puikiai žinoma, šis Kuhno eksplikuotas paradigminis mokslo kintamumas padarė didžiulę įtaką mokslo filosofijos raidai. Hackingo istorinė ontologija, kurioje taip pat pabrėžiamas mokslinio žinojimo istorinio kintamumo faktas, gali būti pagrįstai laikoma savita kuhniškosios filosofijos versija ar jos atmaina. Verta dėmesio ir tai, kad šiai istorinei

mokslinio žinojimo „nebendramatiškumą“, t. y. skirtingose istorinėse epochose vyraujančių skirtingų mokslinių teorijų principinių „nesulyginamumą“, o ne vykstantį mokslinių žinių kumuliacijos procesą ar mokslo pažangą.

Mokslinio žinojimo kaitos momentą aiškiai fiksuoja ir Jacques'as Derrida, kurio garsusis tekstas „Struktūra, ženklas ir žaidimas žmogaus mokslų diskurse“ pasirodė faktiškai tuo pačiu metu kaip ir Foucault veikalas *Daiktų tvarka*. Šiame tekste Derrida paskelbė esmines savo filosofijos tezes, iš kurių postmodernistinės minties raidai ir mokslo ontologijos tyrinėjimams, ypač intensyviai pradėtiems vykdyti postpozityvizmo atstovų, neigusių pozityvistinį įsitikinimą, kad visi mokslai turi vadovautis viena metodologija, ypatingą reikšmę turėjo postruktūralistinę-dekonstrukcionistinę filosofiją įgalinanti centrinio, arba transcendent(al)inio, signifikato kritika. Apmąstydamas metafizikos istoriją kaip Vakarų istoriją Derrida konstatuoja (2002: 351–370), kad ją grindžia metafizinių struktūrų, o konkrečiau – šias struktūras integruojančių „centrų“ (kaip antai esmė, egzistencija, substancija, subjektas, transcendentališkumas, sąmonė, sąžinė, Dievas, žmogus ir t. t.) – kaita, kuri atskleidžia, kad šie „centrai“ iš esmės yra tik kalbinės metaforos – arba vardai, už savęs neturintys jokio pastovaus, arba ontologiškai stabilaus, referento. Ši įžvalga skatino tiek į socialinius ir humanitarinius mokslus, tiek į jais grindžiamą tikrovės ir žmogaus sampratą žvelgti tik kaip į tam tikro diskurso vedinį. Ypač aiškiai tokia diskursyvinio fundamentalumo pozicija yra išreiškiama garsiajame Derrida (2006: 215) teiginyje, skelbiančiame, kad nesama nieko anapus teksto.

Nėra abejonių, kad visos šios esencialistines mąstymo prielaidas kritikuojančios įžvalgos atvėrė kelią jau nuo moderniojo mąstymo, orientuoto į metafizikos kritiką, aušros laikų glūdėjusių „konstruktyvistinių“ tendencijų moksle sklaidai ir jų radikalizavimui. Būtent todėl postmodernusis mąstymas gali būti pagrįstai traktuojamas ne kaip moderniojo mąstymo priešybė, o kaip logiška jo tęsia ar užbaigia – arba, remiantis kai kurių mąstytojų požiūriu, būtų galima sakyti, kad postmodernybė yra ne kas kita, kaip modernybė, suvokusi savo tikrąją prigimtį (Jameson 2002). Šioje postmodernistinėje (ar postpozityvistinėje) žinojimo raidos stadijoje buvo galutinai teoriškai įsisąmoninta ir paneigta klasikinė mokslo kaip nesuinteresuotos, arba tik į patį pažinimą (pažinimą dėl pažinimo) nukreiptos, veiklos samprata ir savo ruožtu įtvirtinta mokslo kaip poveikio priemonės, kurios pagrindu yra konstruojamas ir steigiamas

mokslinio žinojimo kaitai nusakyti pats Hackingas vartoja Kuhno „paradigmos“ sąvokai konceptualiai artimą „mąstymo stiliaus“ sąvoką.

tikrovės vaizdiny, samprata⁴⁶. Kartu buvo plačiai atskleista paties (post)moderniojo žinojimo, kalbant Bruno Latouro žodžiais, „konstitucinė“ savastis, aštriai iškėlusi klausimą apie giluminį šitokio žinojimo „politiškumą“, kuris savo ruožtu bendriausia prasme gali būti suprastas ir nusakytas ne tik kaip žinojimo poveikis tikrovei, bet ir kaip šitokiu „konstruktyviu“ žinojimu „steigiamos“ tikrovės grįžtamasis poveikis pačiam žinojimui.

2.3. Biopolitika kaip mokslo ir galios sąveika

Manheimmo ideologijos teorijoje išplėtotą pamatinę epistemologinę nuostatą, teigianti, kad žmogaus sąmonė yra neperskiriama susaistyta su tuo, ką bendriausia prasme būtų galima įvardyti „istoriškai determinuotais socialiniais faktais“, tapo ypač svarbiu indėliu plėtojant žinojimo sociologijos programą. Šios programos tyrinėtojai pažymi, kad, sukurdamas bendrąją ideologijos koncepciją, Manheimmas žengė toliau nei Karlas Marxas, iš esmės tapatinęs ideologiją su „klaidinga sąmone“, kuri yra būdinga tik tam tikrai visuomenės daliai (Berger, Luckmann 1999: 21). Šiuo atžvilgiu Manheimmas, pripažindamas, kad žmogiškasis mąstymas apskritai negali būti atskirtas ar išlaisvintas nuo „ideologizuojančios“ jo socialinio konteksto įtakos, iš tiesų kur kas giliau nei Marxas užčiuopė modernybės epochoje įvykusios metafizinės tikrovės, „objektyvizavusios“ žmogiškąjį žinojimą, griūties pasekmes. Manheimmo nukaltas „reliacionizmo“ terminas žymėjo bendrąją epistemologinę žinojimo sociologijos perspektyvą, kurią, kaip konstatuoja Mannheimo minties žinovai, apibrėžė „<...> ne mąstymo kapituliavimas prieš socialinį istorinį reliatyvumą, o blaivus pripažinimas, kad žinojimas visada turi remtis tam tikra pozicija“ (ibid.).

Kaip jau buvo ne kartą parodyta iki šiol, atliekant modernybės kultūrinio konteksto analizę, šioji „pozicija“ pirmiausia yra grindžiama moksliniu, arba, kaip pasakytų (post)modernybės fenomeną ir jo poveikį žmogui išsamiai apmąstantis Anthony Giddensas (2000), refleksyviu ekspertiniu žinojimu. Šitokį požiūrį savaip atliepia ir Bruno Latouras, kuris veikale *Mes niekada nebuvo modernūs* (2004) kalba apie „hibridinę“ moderniojo žinojimo prigimtį ir kvestionuoja plačiai paplitusį įsitikinimą, jog moderniojoje visuomenėje iš tikrųjų būta padalijimo, kuriuo grindžiama

⁴⁶ Tokia mokslo samprata yra neabejotinai artima Arendt (1995: 47) pateiktam, „aktyvistinę“ moderniojo mokslo „prigimtį“ ypač aiškiai išryškinusiam, radikaliu tradicinio santykio tarp *theoria* ir *praxis* pakeitimu grindžiamam, jo kaip „darančio“ nusakymui.

ištisa jos pasaulio reprezentavimo sistema, kaip sako pats Latouras, siekianti griežtai atskirti gamtą ir kultūrą. Aptardamas minimą „hibridiškumą“, kuriame, priešingai, susipina gamta ir kultūra, mokslas ir politika, Latouras atkreipia dėmesį į modernybės „konstitucinę“ savastį. Akivaizdu, kad Latouras į sąvoką „kultūra“ įima ne tik mokslą, bet ir politiką. Ši akivaizdumą grindžia paties Latouro įžvalga, jog „[m]odernusis gamtos pasaulio atskyrimas nuo socialinio pasaulio taip pat yra konstitucinio pobūdžio, tik tiek, kad ligi šiol niekas nesiėmė simetriškai tyrinėti politikų ir mokslininkų, nes atrodė, kad nesama centrinio tokio tyrinėjimo atspirties taško.“

Įžvalgiai užčiuopdamas moderniojo žinojimo „konstitucinį“ pobūdį, o konkrečiau – atkreipdamas ypatingą dėmesį į jame glūdinčius moksliskumo ir politiškumo ryšius – Latouras įtikinimai parodė, jog manheimiškai atriboti žinojimą nuo to, ką bendriausia prasme būtų galima įvardyti kaip „politinę galią“, modernybės kontekste pažintiniu požiūriu būtų pernelyg dirbtina, jei apskritai įmanoma. Kita vertus, sunku sutikti su ta Latouro mintimi, kad šitokios sąsajos tarp žinojimą konstituojančio moksliskumo ir politiškumo nebuvo nagrinėtos anksčiau. Pakanka paminėti vien jau Michelio Foucault darbus, kad būtų galima su rimta abejojone žvelgti į šitokią Latouro teiginį. Foucault atlikta moderniosios valdysenos, kurią bendriausia prasme galima nusakyti kaip žinojimo ir galios sąveikos mechanizmą, ar, kalbant konkrečiau, kaip šiuo mechanizmu produkuojamą „tiesos režimą“, kur pagrindiniais šį režimą konstituojančiais elementais pripažintini būtent moksliskai legitimuojamas ekspertinis žinojimas ir šį žinojimą „suinstitucinančios“, arba šiam žinojimui valdysenos galią suteikiančios socialinės praktikos, analizė leido aiškiai atskleisti šitokių giluminių ryšių, neperskiriama saistančių mokslą ir politiką, egzistavimo faktą.

Minimam faktui nusakyti daugiausia paties Foucault pastangomis sociopolitinės žinijos lauke buvo išpopuliarinta biopolitikos koncepcija⁴⁷. Nors, kaip taikliai pažymi kitas garsus biopolitikos koncepcijos kūrėjas Giorgio Agambenas (2016: 15), Foucault mirtis neleido jam išskleisti visų biopolitikos sąvokos implikacijų, vis dėlto pažymėtina ir tai, kad Foucault

⁴⁷ Atkreiptinas dėmesys į tai, kad, nors biopolitinio mąstymo apraiškų galima aptikti dar moderniosios politinės filosofijos pradininko Thomaso Hobbeso garsiajame veikle *Leviatanas*, o jos ištakas tiesiogiai sieti su tokių mąstytojų kaip Adamo Smitho ar Charlesio Darwino darbais, atvėrusiais teorinius kelius į tai, ką bendriausia prasme būtų galima įvardyti kaip „politinio gyvenimo zoofikaciją“, vis dėlto pats terminas „biopolitika“ pradėtas vartoti tik XX a. pirmoje pusėje (Blank, Hines 2001: 6–7).

pačią sąvoką suformulavo gana aiškiai, biopolitinį valdymą nusakydamas iš esmės kaip „gyvybės užvaldymą“ – arba tiesiog paties gyvenimo procesų – valdymą. Apibūdindamas biopolitinio valdymo specifiką Foucault konkrečiai nurodo į XVII a., nuo kurio, kaip jis pats sako (1999:106–107),

<...> gyvybės užvaldymas plėtojosi įgijęs dvi pagrindines formas; tos formos nėra antiteziškos; greičiau jos sukuria du plėtojimosi polius, sujungtus tarpiniais ryšiais. Vienas šių polių – atrodo, susiformavęs pirmas – buvo sukoncentruotas į kūną, suvokiamą kaip mašiną: jo dresavimą, sugebėjimų ugdymą, jėgų išnaudojimą, paralelinį naudos ir klusnumo auginimą, įtraukimą į efektyvias ir ekonomišką kontrolės sistemas – visa tai buvo garantavusios valdžios procedūros, pagal kurias apibūdinamos kūno disciplinos: tai ištisa žmogaus kūno anatomopolitika. Antras polius, susiformavęs kiek vėliau, apie XVIII amžiaus vidurį, yra koncentruotas į kūną-rūšį, persmelktą gyvosios mechanikos ir tiesiogiai remiantį biologinius procesus: vislumą, gimstamumą bei mirštamumą, sveikatos būklę, gyvenimo trukmę, ilgaamžiškumą – kartu su visomis sąlygomis, nuo kurių gali priklausyti šių procesų varijavimas; rūpyba jais vykdoma daugeliu poveikio priemonių ir reguliuojančios kontrolės būdų – tikra gyventojų biopolitika. Kūno disciplina ir gyventojų reguliavimo būdai – tai du poliai, apie kuriuos rutuliojasi gyvybės užvaldymo strategija ir taktika.

Siekdamas iliustruoti šitaip suprastą biopolitinį valdymą konkrečiais pavyzdžiais, Foucault analizuoja „seksualumo“ fenomeną ir dėmesį atkreipia į XVIII–XIX a. sandūroje įvykusias su šiuo fenomenu siejamas transformacijas⁴⁸. Nurodydamas aptariamo laikotarpio mokslinius veikalus, Foucault (ibid.: 92) teigia,

<...> šiame laikotarpyje prasideda santykinė sekso autonomizacija kūno atžvilgiu ir dėl to atsiranda tam tikra medicinos praktika, tam tikra „ortopedija“, neva būdinga lyčiais, žodžiu, atsiveria visa plati medicininė-psichologinė „iškrypimų“ sritis, kuri netrukus perims ankstesnių moralinių ištvirtinimo ir nesaikingumo kategorijų estafetę. Tuo pat metu paveldimumo analizė skyrė seksui (lytiniams santykiams, venerinėms ligoms, santuokiniams ryšiams) „biologinės atsakomybės“ rūšies

⁴⁸ Pats Foucault biopolitinį valdymą, nukreiptą į „seksualumo“ kontrolę, aiškiai siejo su lygia greta besiplėtojusia kapitalistinės sistemos poreikiais. Transhumanistinio mąstymo, kuris taip pat gali būti konceptualizuojamas per „gyvybės užvaldymo“ idėją ir šia prasme pagrįstai vertintinas kaip biopolitinio mąstymo išraiška ar atmaina, analizės kontekste pažymėtina, kad kai kurie tyrinėtojai transhumanistinių mąstymą irgi yra linkę sieti su postmodernybės kontekste vis labiau radikalėjančiu kapitalizmo pobūdžiu, o konkrečiau – siekiu suprekinti ir suižteklinti netgi gyvybę (pvz., žr. Rubavičius 2010: 44–68).

atžvilgiu poziciją: seksą ne tik neigiamai veikia jo paties liga, bet nekontroliuojamas jis gali arba užkrėsti kitus, arba perduoti savo ligas būsimoms kartoms: taigi jis yra iš esmės patologinis rūšies kapitalas. Tai paskatino medicininį, o kartu ir politinį projektą, pagal kurį santuokos, gimstamumo ir gyvenimo trukmės problemos patenka valstybės žinion; lytį ir jos vaisingumą privalu reguliuoti. Medicininis iškrypimų tyrimas ir eugenikos programos – tai du didieji XIX amžiaus antros pusės atradimai.

Kaip galima suprasti remiantis šiomis Foucault mintimis, biopolitinį valdymą įgalina būtent mokslinio žinojimo ir sociopolitinės galios sąveika. Tarsi pritardamas šitokiam Foucault požiūriui, Agambenas, atlikdamas savąją biopolitikos fenomeno analizę, taip pat atkreipia dėmesį į kai kurių biopolitikai svarbių kategorijų, tokių kaip „gyvenimas“, „gyvybė“ ar „mirtis“, mokslinį bei politinį kontekstualumą. Jį labiausiai išgarsinusiam veikale *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas* Agambenas pažymi (2016: 225), kad gyvenimas, gyvybė ir mirtis iš tikrųjų yra ne grynai mokslinės, o politinės sąvokos, kurios, kaip tokios, tik per sprendimą įgauna tikslią reikšmę, maža to, šios ribos yra slankios, jos gali būti perbraižomos, nes yra biopolitinės. Norėdamas iliustruoti tai, kas pasakyta, praktiškai, Agambenas pateikia tokį pavyzdį (ibid.: 253–254):

[d]abar įeikime į reanimacijos palatą, kurioje, laukdamas organų paėmimo, guli Karen Quinlan⁴⁹, *neomort*, arba apimtojo ultrakomos kūnas. Čia biologinė gyvybė, kurią ventiliuojamas plaučius, pumpuojamas kraują į arterijas ir reguliuojamas kūno temperatūrą palaiko mašinos, buvo visiškai atskirta nuo gyvenimo formos, turėjusios Karen Quinlan vardą; ji yra (arba bent jau atrodo esanti) gryna *zoė*. Kai maždaug apie XVII a. vidurį fiziologija pasirodo medicinos mokslų istorijoje, ji apibrėžiama per santykį su anatomija, viešpatavusia moderniosios medicinos gimimui ir vystymuisi. Jei anatomija (kuri pagrįsta lavono skrodimu) buvo inertiškų organų aprašymas, fiziologija yra „judanti anatomija“ – organų funkcijų gyvame kūne aiškinimas. Karen Quinlan kūnas iš tiesų yra tik judanti anatomija, visuma

⁴⁹ Kaip kitoje knygos vietoje paaiškina Agambenas (ibid.: 224), Karen Quinlan yra amerikietė mergina, kurios gyvybė, jai patekus į gilią komą, pasitelkiant dirbtinį kvėpavimą ir maitinimą, buvo palaikoma trejus metus; jos tėvų prašymu teismas galiausiai leido nutraukti dirbtinio kvėpavimo palaikymą, nes Karen turėjo būti laikoma mirusia. Visgi ši mergina, nors ir likdama komos būsenos, vėl ėmė natūraliai kvėpuoti ir dirbtinio maitinimo sąlygomis „išgyveno“ iki 1985 m. – savo natūralios „mirties“ metų. Anot Agambeno, merginos kūnas buvo patekęs į neapibrėžtumo zoną, kurioje žodžiai „gyvybė“ ir „mirtis“ buvo netekę savo reikšmės ir kuri, bent jau šiuo požiūriu, per daug nesiskiria nuo išimties būklės, kuriai esant gyvena nuogas gyvenimas.

funkcijų, kurių tikslas daugiau nebėra organizmo gyvybė. Jos gyvybė, teisinio sprendimo pagrindu, yra palaikoma vien dėl reanimacijos technikų veikimo; tai yra nebe gyvybė, o judanti mirtis. Tačiau kadangi dabar gyvybė ir mirtis, kaip matėme, yra tik biopolitinės sąvokos, Karen Quinlan kūnas, priklausomai nuo medicinos progreso ir teisinių sprendimų kaitos svyruojantis tarp gyvybės ir mirties, yra teisinė būtybė ne mažiau nei biologinė. Teisė, siekianti spręsti dėl gyvybės, įsikūnija gyvybėje, kuri sutampa su mirtimi.

Nors iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad Agambenas yra linkęs aiškiai pabrėžti mokslinių sąvokų „supolitininimo“ tendenciją, šitaip, kalbant apie biopolitiškai „steigiamos“ tikrovės klausimą, tarsi kur kas didesnę reikšmę suteikdamas ne mokslo, o suvereno (politinei) galiai, vis dėlto jis pats atkreipia dėmesį į tai, kad mokslas yra tas šaltinis, iš kurio tveriasi politinių svarstymų ir sprendimų priėmimo egzistencinių galimybių jūros bei jų ribos. Antai apmąstydamas XX a. antroje pusėje įvykusį konceptualinį sąvokos „mirtis“ pasikeitimą, kuris įgalino mirties faktą sieti nebe su nustojusia plakti širdimi ir sustojusiu kvėpavimu, o su vadinamąja „smegenų mirtimi“, remdamasis Harvardo universiteto komisijos ataskaita, Agambenas rašo (ibid.: 222), kad būtent ši „<...> ataskaita nustatė naujus mirties kriterijus ir inauguravo „smegenų mirties“ (*brain death*) sąvoką, kuri nuo tos akimirkos turėjo palaipsniui (nors ir nestokojant gyvos polemikos) įsitvirtinti tarptautinėje mokslinėje bendruomenėje ir galiausiai prasiskverbti į daugelio Amerikos ir Europos valstybių įstatymų leidybą“. Nors politika iš tiesų, Agambeno žodžiais tariant (ibid.: 20), pasirodo kaip Vakarų metafizikos struktūra, kiek ji užima slenkstį, ant kurio realizuojamas gyvos būtybės ir logoso susijungimas, o pati nuogo gyvenimo „politizacija“ yra metafizinė užduotis *par excellence*, kurioje sprendžiama dėl gyvo žmogaus žmogiškumo (beje, priisiimdama šią užduotį modernybė daro ne ką kita, kaip išreiškia ištikimybę esminei metafizikos tradicijos struktūrai), vis dėlto, remiantis tuo, kas pasakyta, kartu būtina aiškiai pabrėžti, jog pats šis sprendimas „dėl gyvo žmogaus žmogiškumo“ anaipol nėra grynai politinis vien jau todėl, jog jis yra „grindžiamas“ ir „struktūruojamas“ to, kas bendriausia prasme gali būti pavadinta mokslinio ar ekspertinio žinojimo nubrėžtomis ribomis. Atitinkamai ir biopolitikos ribos, kurios, kaip vėlgi pažymi pats Agambenas, yra kintančios, kinta būtent todėl, kad kinta mokslinis ir ekspertinis žinojimas. Tai, kaip jau buvo galima suprasti, aiškiai galioja net „mirties“ apibrėžimo atveju; maža to, pats Agambenas (ibid.: 224) įžvalgiai teigia, kad jeigu mes mirtį siejame su smegenų mirtimi, argumentuodami, pavyzdžiui, tuo, jog smegenys yra vienintelis organas, kuris negali būti persodintas, tai

[p]agal kiekvieną teisingą logiką, tai turėtų implikuoti, jog kaip tada, kai buvo išrastos reanimavimo ir persodinimo technologijos, širdies mirtis liovėsi teikusi galiojantį kriterijų, lygiai taip pat ir smegenų mirtis, hipotetiškai tariant, liautųsi ji teikusi tą pačią dieną, kai būtų atliktas pirmasis smegenų persodinimas. Tokiu būdu mirtis tampa persodinimo technologijos epifenomenu.

Tiek mokslinio žinojimo, tiek biopolitinių praktikų kintamumo faktas, net ir pritariant daugeliui Agambeno įžvalgų, vis dėlto verčia rimtai abejoti šio filosofo siekiu „sumetafizinti“ biopolitiką. Šitokią abejonę grindžia tai, kad, žvelgiant tiek iš mokslinės, tiek iš biopolitinės perspektyvos, vadinamieji sprendimai dėl „žmogaus žmogiškumo“ iš esmės yra tik „sprendimai“, kurių „metafiziškumo“ įspūdį kuria už jų glūdinti ir juos santykinai „stabilizuojanti“ galios ontologija. Paradoksalu, nors galbūt savaip ir logiška, kad šitokios ontologijos demaskavimo darbo ėmėsi vienas iškiliausių jos kūrėjų ir todėl neabejotinai vienas geriausių jos išmanytojų Friedrichas Nietzsche'ė, kuris savąja filosofija įtvirtino tikrovės kaip galios vedinio sampratą ir kartu nubrėžė šitokią tikrovę „dekonstruoti“ įgalinančio metodo – genealogijos – gaires. Kaip žinoma, ypač reprezentatyvų tikrovės „konstruktyviškumo“ ir kartu jos genealoginio „dekonstravimo“ galimybės pavyzdį Nietzsche'ė pateikė savo veikalė *Moralės genealogija* (1996: 32–64), kuriame, į pagalbą pasitelkdamas istoriškai-ontologiškai orientuotą galios struktūrų analizę, atskleidė tradicinio žinojimo „aistoriškomis“ ir „metafiziškomis“ laikytų moralinių kategorijų laikiną bei socialinį pobūdį.

Kaip rodo Foucault darbai, genealoginė analizė gali būti sėkmingai taikoma siekiant „dekonstruoti“ ir įvairias per galios ontologiją konstituojamas biopolitines praktikas. Nors Nietzsche'ės įtakos Foucault mąstymui klausimas, kuris jau buvo ir dar bus paliestas šioje disertacijoje, yra išties platus, čia pakaks paminėti, kad Nietzsche'ės filosofijoje suformuluota genealoginė tikrovės ir ją grindžiančios istorijos samprata buvo teoriškai išplėtotą ir griežtesnį analitinį-metodologinį pavidalą įgijo būtent Foucault darbuose. Foucault, pasitelkdamas genealogiją kaip socialinės tikrovės pažinimo metodą, savo atliekamus tyrimus taip pat kreipė į pamatinio tikrovės „politiškumo“, arba tiesioginio jos priklausomumo nuo žinojimo ir galios ryšių, atitinkamai per skirtingas valdysenos praktikas darančias įtaką įvairiausiems žmogiškosios egzistencijos aspektams, eksplikavimą. Vis dėlto, kalbant apie skirtumus, pažymėtina, jog Nietzsche'ės genealoginė filosofija buvo orientuota į metafizinį pasaulėvaizdį teigusios tradicijos kritiką, o savu ruožtu Foucault daugiausia dėmesio skyrė su modernybės epocha sietinų socialinių institucijų, arba, jei

dar konkrečiau, šias institucijas konstituojančių galios santykių „dekonstravimui“. Atsižvelgiant į modernybės kultūrinio ar ideologinio konteksto specifiką, tampa visiškai nesunku paaiškinti, kodėl Foucault analizavo būtent mokslinį ir ekspertinį žinojimą. Foucault, nors ir žvelgdamas kritiškai į scientistinę nuostatą, kad mokslinis žinojimas yra vienintelis „autentiškas“ žinojimas, taip pat buvo įsitikinęs, tai liudija ir jo paties ypatingo teorinio dėmesio sulaukusi „biopolitikos“ koncepcija, kad mokslinė, arba ekspertinio žinojimo, forma besiskleidžianti galia yra esminis tiek tikrovės, tiek žmogaus, kaip neatsiejamų tikrovės dalies, konstituavimo mechanizmas. Kaip savo veikale *Daiktų tvarka*, skirtame apmąstyti epistemiškai kitusį (mokslinį) žinojimą ir atitinkamą šių kitimų antropologinį bei socialinį poveikį, sako Foucault (2004: 375), žmogaus egzistavimo modernybėje ypatybė yra ta, kad jis vienu metu yra tikrovės pažinimo galimybės pagrindas ir visiškai neprivilegiuotas savo empirinių tyrimų objektas. Tarsi konkretindamas šią scientistinę mąstymą atliepiančią Foucault išvalgą, kad modernusis mokslas yra ne kas kita, kaip pamatinius tikrovės parametrus apibrėžianti galia, kurios perspektyvoje pats žmogus, o konkrečiau – jo „esiniškumą“ apibrėžiančios „esminės“ savybės – yra vertintinos tik kaip šios galios išraiška, Foucault idėjų plėtojas, mokslo filosofas ir istorinės ontologijos kūrėjas Ianas Hackingas (2007: 305) konstatuoja, kad pastaruosius du šimtus metų mokslas turi svarbiausią reikšmę žmonių supratimui apie tai, kas mes esame.

Foucault atlikti tyrimai atskleidė, kad mokslo įgalinamą sociopolitinį ir antropologinį poveikį galima konceptualizuoti ir kaip biopolitinį poveikį. Hackingo išplėtotą istorinę ontologiją, faktiškai būdama Foucault įtvirtinto genealoginio socialinės tikrovės pažinimo metodo atmaina, yra ypač tinkamas sistemingos šitokio poveikio analizės įrankis. Istorinė ontologija vis dėlto leidžia tiksliau paaiškinti pamatinę „galios“ kategoriją, atskleidžiant įvairius jos socioistorinės dinamikos aspektus ir išryškinant galios mechanizmus, grindžiančius šiuolaikinę antropologinę ir socialinę inžineriją. Ji taip pat leidžia geriau paaiškinti šios inžinerijos vertybinio „neutralizavimo“ bei etinio „estetizavimo“ prielaidas. Transhumanizmas yra reprezentatyvus šios inžinerijos, kuri buvo patekusi į Hackingo dėmesio akiratį, bet taip ir netapo jo išsamesnių tyrimų objektu, pavyzdys. Trečiajame skyriuje atliekama Foucault genealogijos ir Hackingo istorinės ontologijos lyginamoji analizė, skirta atskleisti istorinio ontologinio metodo pranašumus tiriant transhumanizmo idėją.

3. Iano Hackingo istorinė ontologija ir jos idėjiniai šaltiniai

Ianas Hackingas geriausiai žinomas ir dažniausiai pristatomas kaip mokslo filosofas ir mokslo istorikas. Visgi pats Hackingas save mieliau įvardija kaip neįprastą analitinio tipo filosofą. Hackingo kaip analitinio filosofo išskirtinumas pasireiškia tuo, kad jis, kaip pats nurodo, domisi praeitimi ir naudoja ją įvairiose konceptualinėse analizėse kur kas dažniau nei yra įprasta tarp analitinių filosofų, be to, teikia didelę reikšmę ir kitų mokslų, o ne vien tik „geriausio mokslo“ (*turimi omenyje paradigminiai gamtos mokslų atvejai* – M. M.), apmąstymams – tai vėlgi nėra būdinga daugeliui analitinės srovės filosofų⁵⁰.

Į platų Hackingo akademinių interesų lauką patenka įvairios filosofinės problemos, susijusios su socialiniais, gamtos bei formaliaisiais mokslais. Pats Hackingas, kadaise su ironija prisipažinęs turįs blogą įprotį dirbti prie pernelyg daug dalykų, šias įvairias tyrimų temas ir kryptis sistemina išskirdamas mokslinius „projektus“, vykdytus per ilgą ir vis dar tebesitęsiančią akademinę karjerą. Tokių projektų esama bent trijų – tai matematikos filosofijos, natūraliųjų rūšių (*natural kinds*) ir žmonių gamybos (*making up people*). Nors gali atrodyti, kad šie projektai tarpusavyje neturi nieko bendro, vis dėlto tai tik pirminis ir anaip tol ne visai teisingas įspūdis. Tematiškai įvairius Hackingo darbus grindžia ir kartu saisto jo išplėta istorinės ontologijos teorinė perspektyva, kurią galima traktuoti ne tik kaip specifinį to, kas filosofijos tradicijoje bendriausia prasme įvardijama „būties“ sąvoka, aiškinimą, bet ir kaip socialinio pažinimo metodą⁵¹. Įvairiuose Hackingo darbuose pateikiamos įžvalgos sociopolitine tematika leidžia jį pagrįstai laikyti ne tik analitiniu filosofu, bet ir socialiniu teoretiku. Ši Hackingo kaip analitinio filosofo ir socialinio teoretiko susietis, suformavusi specifinį šio mąstytojo analizės stilių, aiškiai išvelgiama daugelyje jo atliktų istorinių-ontologinių tyrimų.

⁵⁰ Iš asmeninės Iano Hackingo interneto svetainės. Prieiga per internetą:

<http://www.ianhacking.com/education.html> [žiūrėta 2015 m. balandžio 13 d.].

⁵¹ Nors pats Hackingas „istorinės ontologijos“ termino nėra griežtai apibrėžęs, o vėlesniuose savo darbuose, pasirodžiusiuose po *Istorinės ontologijos* (2002), apskritai susilaikė nuo intensyvaus šio termino vartojimo, vis dėlto šios disertacijos autorius mano, jog, remiantis paties Hackingo atliktais istoriniais-ontologiniais tyrinėjimais, istorinę ontologiją galima pagrįstai traktuoti (ir) kaip pakankamai artikuliuotą ir savitą socialinio pažinimo metodą, kurį apibūdina tikrovės objektų egzistencijos ir su šiais objektais bei jų (etiniais) poveikiais siejamų istorinių-socialinių procesų ryšio analizės akcentavimas.

Svarbiausiu istorinės ontologijos idėjiniu šaltiniu yra laikytinos Michelio Foucault teorinės įžvalgos. Pats Hackingas teigia, kad istorinė ontologija iš esmės traktuotina kaip išplėtotą ir modifikuotą Foucault tyrinėjimų strategijos versija (Hacking 2002: 1–26). Tačiau net ir pripažįstant ypatingos Foucault įtakos tiek Hackingo mąstymui, tiek istorinės ontologijos raidai faktą sykiu negalima nepastebėti ir to, jog tarp šių mąstytojų pateikiamų teorinių įžvalgų esama ne tik akivaizdžių panašumų, bet ir ryškių skirtumų. Šie skirtumai teikia pagrindą apie Hackingą kalbėti kaip apie savarankišką ir originalų teoretiką, o ne vien tik talentingą tyrinėtoją ar sekėją. Tuo akivaizdžiausiai įsitikinti leidžia Foucault ir Hackingo socialinio pažinimo metodų palyginimas, o konkrečiai – genealogijoje ir istorinėje ontologijoje glūdintys skirtumai tarp šiuos metodus grindžiančių istorijos, socialinės tikrovės ir jų tarpusavio ryšio sampratų, taip pat nevienodo etikos klausimo teorinio akcentavimo.

3.1. Istorinės ontologijos teorinės ištakos

Nors istorinės ontologijos metodo autorystė kone visuotinai priskiriama Hackingui, vis dėlto nemenki šio metodo radimosi nuopelnai tenka Foucault. Pats Hackingas atkreipia dėmesį į tai, kad Foucault savo garsiajame tekste *Kas yra švietimas?* mini „mūsų pačių istorinę ontologiją“ (*the historical ontology of ourselves*) taip įvardydamas tyrimo strategiją, besidominčią „tiesa, per kurią mes konstituojuame save kaip žinojimo objektus“, „galia, per kurią mes konstituojuame save kaip subjektus, veikiančius kitų atžvilgiu“, ir „etika, per kurią mes konstituojuame pačius save kaip moralinius veikėjus“ (Hacking 2002: 2). Tačiau vos keletą kartų pavartojęs frazę „mūsų pačių istorinė ontologija“ Foucault jai nebeskyrė jokio teorinio dėmesio ir ji taip ir neprigijo jo kalboje. Galima manyti, jog atskirai plėtoti istorinės ontologijos teorinį potencialą Foucault tiesiog nespėjo dėl gana ankstyvos savo mirties. Vis dėlto dar įtikinamiau skambėtų aiškinimas, jog Foucault tiesiog nematė prasmės tai daryti, nes manė istorinę ontologiją sėkmingai atstojant genealoginį metodą. Šitokį aiškinimą grįstų tas faktas, kad viename iš interviu Foucault genealogiją apibūdino kaip „mūsų pačių istorinę ontologiją“ (Foucault 1984: 351–352).

Žvelgiant iš platesnės istorijos filosofijos perspektyvos aiškėja, kad Foucault ir Hackingo mąstyme savitu būdu realizuojasi kantiškosios ir hegeliškosios filosofinės prielaidos. Nors abu šie tyrinėtojai, kitaip nei Kantas ar Hegelis, neskiria dėmesio visuotinės istorijos apmąstymams, vis dėlto savas socialinio pažinimo strategijas jie taip pat grindžia istoriniu

požiūriu. Antai Hackingas (2002: 52–53) simpatizuoja istorizmui, kurį jis apibūdina kaip pažiūrą, jog „<...> socialiniai ir kultūriniai fenomenai yra istoriškai determinuoti ir kad kiekvienas istorinis laikotarpis turi savas vertybes, kurios nėra tiesiogiai pritaikomos kitoms epochoms“. Čia pat pateikiama pastaba, kad filosofijoje tai reiškia, jog filosofinės problemos randa savo vietą, svarbą ir apibrėžtumą specifinėje kultūrinėje aplinkoje, akivaizdžiai atliepia „senojo istorizmo“, kurį Hackingas (ibid.: 54) sieja su hegeliškuoju mąstymu, pažiūras.

Tiesa, paties Hackingo mąstymą, ko gero, teisingiausia būtų pristatyti iš „naujojo istorizmo“ pozicijų. Kaip tokio istorizmo atstovą būtų galima įvardyti ir Foucault. Kalbant dar konkrečiau, abiejų šių mąstytojų tyrinėjimus geriausiai apibūdintų tam tikra „naujojo istorizmo“ versija – tai, ką Hackingas vadina „lokalus istorizmo“ mąstymo mokykla. Šią mokyklą konstituoja įsitikinimas, kad filosofų dėmesio akiratyje esantys įvairūs konceptai nėra atlaikiški objektai, o yra struktūros, kurių vaidmuo ir galia yra nulemti specifinių jų istorijų (ibid.: 53). Šių struktūrų ir jas suformavusių istorinių mechanizmų eksplikavimas arba, vartojant fukoiškos archeologijos įvaizdžius, „atkasimo“ siekis, neabejotinai vienija Foucault ir Hackingą. Žinant tai, randasi pagrindas teigti, kad Foucault darbams kadaise priskirtas ir paties darbų autoriaus priimtas *istorinio a priori* apibūdinimas⁵² gali būti pagrįstai taikomas ir Hackingo mąstymui. Hackingas, nusakydamas savąją istorinės ontologijos sampratą, klausia (ibid.: 2): „<...> jei jau svarstome pačią tam tikrų objektų atsiradimo galimybę, kas tai, jei ne istorinis klausimas?“ Nuosekliai laikydamiesi antiesencialistinės, istoriškai besiskleidžiančios, socialinės tikrovės sampratos šie tyrinėtojai, remdamiesi žmogaus istorinio „determinuotumo“ faktu, pripažįsta hegeliniam mąstymui konceptualiai artimą žmogaus sampratą ir kartu vadovaujasi žmogaus laisvės idėją atliepiančiu kantiškuoju įsitikinimu, kad žmogiškasis „determinuotumas“ vis dėlto yra iš pačios žmogiškosios veiklos kylantis socialinis konstruktas, kuris savo ruožtu yra palaikomas tam tikrą epistemiškai apibrėžtą žinojimą „lydinčio“ „tiesos režimo“ (Foucault) ar „mąstymo stiliaus“ (Hackingas). Pritaikant šią išvalgą transhumanizmo filosofijos konceptualizavimui, būtų galima sakyti, kad toks žmogiškojo subjekto ir tikrovės santykis yra Apšvietos epochos idėjų aidas, primenantis moderniąją žmogiškosios egzistencijos formulę, kuri yra būdinga transhumanistiniam mąstymui: žmogus egzistuoja istoriškai susidurdamas su

⁵² Šio apibūdinimo autorystė priskiriama Georges'ui Canguilhemui. Kaip pažymi Hackingas (ibid.: 79), apibūdinimas nurodo Foucault ir Kanto mąstymo sąsajas: Kantas galimo patyrimo sąlygas rado žmogaus sąmonėje, o Foucault – istorijoje.

įvairiausiais gamtos apribojimais ir kurdamas kultūrą – įrankį, padedantį galvėtis su šiais apribojimais ir todėl turintį atitinkamą poveikį ne tik gamtai, bet ir pačiam žmogui.

Atsisakydami plėtoti su „senuoju istorizmu“ sietinas spekuliatyvias įžvalgas apie istoriją Foucault ir Hackingas savaisiais tyrinėjimais priartėja prie Friedricho Nietzsche'ės aprašyto „darbštuolių“ tipo. Jie ne tik vadovaujasi Nietzsche'ės įtvirtinta žmogaus kaip neišvengiamai istoriškos būtybės samprata⁵³, bet ir pozityviai atsiliepia į genealogijos pradininko raginimą rašyti istorijas apie „būčiai spalvas“ teikiančius dalykus: „[o] kiek reikia čia visko apgalvoti! Visa, ką žmonės iki šiol vadino savo „egzistavimo sąlygomis“ <...>“ (Nietzsche 1995: 55–56) Rašydami šias istorijas Foucault ir Hackingas būtent daugiausia ir orientuojasi į „žmogaus egzistavimo sąlygų“ analizę – gilinasi ne į praeities, bet į dabarties istoriją. Teorinis angažuotumas eksplikuojant tikrovę konstituojančių esinių radimosi mechanizmus kartu nusakyti, kokį poveikį socialiai konstruojamų esinių radimasis turėjo mums, žmonėms, intelektualiai integruoja įvairius Hackingo atliekamus ir iš pirmo žvilgsnio, atrodytų, mažai ką bendro tarpusavyje galinčius turėti tyrimus, ypač tvirtai saisto Hackingo ir Foucault mąstymą. Tiek Hackingui, tiek Foucault yra būdingas įsitikinimas, jog socialinis tikrovės konstravimas apima ne tik „išorinės“ žmogaus būklės – arba jo egzistenciją apibrėžiančios sociokultūrinės aplinkos – parametrų, bet ir „vidinės“ žmogaus esaties – arba jo savivokos ir elgesio – (trans)formavimą.

Foucault kalbėjo tik apie „mūsų pačių“ istorinę ontologiją (*the historical ontology of ourselves*), t. y. jį domino tik tai, kaip „mes“ konstituojame save pačius, o Hackingas (2002: 4) gerokai išplečia istorinės ontologijos taikymo ribas ir imasi pačių įvairiausių konstitucijų apmąstymo – nuo to, ką dabar įvardijame kaip atsiradimo „tikimybę“, iki to, kaip rutuliojosi mūsų žinojimas apie slankias psichikos ligas (*transient mental illnesses*) ir kaip tai keitė mūsų savivoką bei elgesį. Tačiau net ir originaliai plėtodamas istorinę ontologiją Hackingas nepalieka abejonių, kad

⁵³ Nors paties Nietzsche'ės mąstyme esama galimybės dvejopai traktuoti istoriją: viena vertus, istorija pripažįstama kaip esminis žmogiškasis bruožas, atskiriantis jį nuo neistoriškai gyvenančio gyvūno, bet, antra vertus, laikomasi nuostatos, kad žmogaus gebėjimas užmiršti, arba atsisaistyti nuo praeities, taigi ir pačios istorijos, yra pamatinė žmogaus laimės prielaida (plačiau žr. Nietzsche 1996). Savo ruožtu Dilthey'us mano, kad Nietzsche'ė apskritai veltui ieškojo savo neistoriškos esmės, kadangi, anot Dilthey'aus (1996: 41), kas yra žmogus, pasako tik istorija; šis požiūris taip pat gali būti vertinamas kaip neabejotinai artimas Foucault ir Hackingo mąstymui.

svarbiausias klausimas vis dėlto tebėra tas pats, t. y. į kokias, kalbant nyčiskai, egzistavimo sąlygas, kurios atitinkamai formuojamos istorijos tėkmėje atsirandančių įvairių konceptų bei juos atliepiančių socialinių praktikų ir institucijų ir kurias visas giliausia ir sykiu bendriausia prasme galima apibrėžti kaip „žinojimo objektus“, yra „panardinamas“ žmogus – arba, dar kitaip sakant, kokias naujas pasirinkimo ir veikimo galimybes šie refleksyviai konstruojami esiniai atveria žmogui ir kokią poveikį tai jam turi.

Hackingo siekis išsaugoti tai, kas buvo svarbiausia Foucault minimame mūsų pačių istorinės ontologijos tyrimo projekte, t. y. tris pagrindines – žinojimo, galios ir etikos – ašis (ibid.: 5), patvirtina, kad, nepaisant jo išplėsto metodo euristinio potencialo, pagrindinis jam keliamas tikslas liko iš esmės nepakitęs – paaiškinti ne tik kaip istorijos tėkmėje radosi koks nors esinys (kad ir kas tai būtų – klasifikacija, idėja, žmogiškoji rūšis, institucija), bet, svarbiausia, kaip tai paveikė žmones, arba, kalbant fukoiskai, kokią įtaką tai turėjo mūsų pačių – tiek savivokos, tiek elgesio – konstitucijai. Tai leidžia pagrįstai konstatuoti, jog vienas svarbiausių šiuolaikinės socialinės ir politinės filosofijos – individo „gamybos“ priemonių ir būdų – klausimų yra aktualus abiem mąstytojams, nors pats Hackingas ir teigia, kad jo plėtojama istorinei ontologijai trūksta tos politinės ambicijos ir įsitraukimo į kovą, kurią Foucault siekė savo vėlesniosiomis genealogijomis (ibid.).

Nagrinėjant istorinės ontologijos ir genealogijos ryšius reikėtų pažymėti, kad Hackingo pateikiamas Foucault genealogijų kaip „politiškai ambicingų“ įvertinimas yra kvestionuotinas. Kaip įtikinamai parodė Charlesas Tayloras (1987: 69–102) ar Michaelis Walzeris (1992: 210–230), iš Foucault požiūrio į istoriją, kurį geriausiai reprezentuoja mąstytojo plėtotas genealoginis socialinės tikrovės pažinimo metodas, iš principo negalėjo rasti naujos – „alternatyvios“ esamai ar už ją „geresnės“ – sociopolitinės tvarkos vizija. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad Foucault ne tik kad nesukūrė sistemingos politinės teorijos, bet ir neskyrė ypatingo teorinio dėmesio etinei problematikai⁵⁴. Tai yra ryškus skirtumas, lyginant su

⁵⁴ Teigti, kad Foucault visiškai atsiriboja nuo etinės problematikos, būtų nekorektiška, tačiau atidžiau lyginant Foucault ir Hackingo darbus netrunka paaiškėti, jog ši problematika Foucault veikaluose iš esmės yra tik šalutinė tema. Nagrinėdamas moderniojo žmogaus „gamybą“ įvairiais aspektais Foucault vis dar nėra galutinai „išsilaisvinęs“ iš natūraliąją nuostatą įkūnijančių prielaidų dėl žmogaus ir jo prigimties, todėl šią „gamybą“ iš principo sieja tik su žmogaus disciplinavimo, pasitelkus reikiamas technikas, procesu. Savo ruožtu Hackingo darbuose socialinio konstruktyvizmo problema keliamą gerokai radikaliau ir todėl

Hackingu, kuris etinę problematiką nagrinėja gana plačiai. Aiškintis tokio skirtumo priežastis derėtų pradėti nuo genealoginio metodo aptarimo, o konkrečiau – reikėtų apsvarstyti šį metodą suponuojančią savitą istorijos, socialinės tikrovės, o ypač – jų tarpusavio ryšio sampratą.

3.2. Genealogija kaip grynosios galios tyrimo metodas

Iki genealoginio metodo suformavimo Foucault užsiėmė tuo, ką pats vadino žinojimo archeologija. Foucault archeologiniai tyrinėjimai iš esmės buvo epistemologinis projektas, kuris, analizuodamas skirtingus žinojimo būdus (epistemas) ir diskursyvinės struktūras, eksplikavo žmogiškojo mąstymo reliatyvumo faktą, giluminę jo priklausomybę nuo istorinio *a priori* (Foucault 1972: ypač 21–76). Archeologiniame etape negalėdamas įvardyti žinojimo transformacijų priežasčių, Foucault, kaip pats nurodo, atidėjo priežasčių problemą ir apsiribojo pačių transformacijų aprašymu (Foucault 2005: xiii–xiv). Tačiau, žvelgiant pažintiniu požiūriu, toks atsiribojimas nuo priežastingumo problemos buvo neabejotinas archeologijos trūkumas ir todėl vėlesniuose savo darbuose keldamas priežastinio ryšio klausimą, kas lemia žinojimo transformacijas, kaip ir ieškodamas paaiškinimo, kodėl įsigali vienos, o ne kitos žinojimo formos, Foucault neišvengiamai turėjo archeologinę tyrinėjimų strategiją papildyti „galios“ konceptu. Tai sąlygojo naujos metodologinės prieigos – genealogijos – atsiradimą. Pamatinis genealoginio metodo konceptas – galios – suponavo, kad pasikeitimai kognityvinėje-diskursyvinėje plotmėje nėra šiai plotmei imanentiškų procesų rezultatas. Foucault genealoginiu metodu konstatuoja, jog tam tikro žinojimo įsigalėjimas yra ne pasyvaus pažinimo proceso, bet galios – arba aktyvaus įtvirtinimo – padarinys.

Kaip jau buvo užsiminta, Foucault genealoginis metodas yra grindžiamas nyčiškosios moralės genealogijos eksploatacija, tiesa, maksimaliai išplečiant jos aiškinamąjį potencialą. Pamatinę Nietzsche'ės veikalo *Apie moralės genealogiją* įžvalgą, kad moralės istorija turi būti mąstoma per galios sąvoką, Foucault pritaikė apskritai visos socioistorinės tikrovės aiškinimui. Pažymėtina, kad tokia galimybė egzistavo paties Nietzsche'ės filosofijoje – konkrečiai jo skelbtoje „Dievo mirties“ tezeje. Joje glūdėjo nuostata, jog metafizinį metmenį, o sykiu ir jį grindžiantį ontologinį pamatą ir jį įkūnijančias struktūras praradęs pasaulis virto tik

kur kas aštriau iškyla tokios radikalios socialinės inžinerijos padarinių etinio vertinimo klausimai.

skirtingų valios galiai projekcijų vediniu. Tai leidžia Nietzsche'ės filosofiją traktuoti kaip savotišką jungiamąjį tiltą tarp modernio filosofijos etalono kantiškojo transcendentalizmo ir postmodernistinio konstruktyvizmo. Faktas, kad būtent Nietzsche'ė yra laikomas postmodernybės pirmtaku, o jo filosofija yra pripažįstama kaip vienas iš svarbiausių idėjinių šaltinių žinojimo sociologijoje (Berger, Luckmann 1999: 17–18) – disciplinoje, besivadovaujančioje idėja, jog visa socialinė tikrovė tėra konstruktas, – tai tik patvirtina.

Tačiau net ir pripažįstant Nietzsche'ės perspektyvistinėje filosofijoje ištis būvus didžiulį konstruktyvizmo potencialą sykiu negalima nepastebėti ir to, kad įvairiuose darbuose plėtodamas etinio pobūdžio naratyvą apie ponų ir vergų moralę bei jų kovą Nietzsche'ė visgi paliko galimybę išsaugoti jei ne „tikros“ tikrovės, tai bent jau „tikresnės“ sąmonės idėją. Nietzsche'ės kritika, nukreipta į sokratiškąją-platoniškąją tradiciją ir ypač krikščionybę, kurią pats Nietzsche'ė apibūdino kaip „platonizmą liaudžiai“, buvo grindžiama pamatiniu įsitikinimu, jog būtent pastarosios intelektualinės srovės yra esminiai šaltiniai, sąlygoję anapusybės aukštinimą labiau už šiapusybę, gyvenimo tęstinumą laiduojančių vertybių menkinimą, ir neigiantys tai, kas yra neabejotinai vertinga ir tikra – tai yra patį gyvenimą (Nietzsche 2000: ypač 18–26, 40–47). Tai teikia pagrindą tvirtinti, kad pragmatistinėje Nietzsche'ės nuostatoje, raginusioje atsigręžti į augančio gyvenimo principą ir iš jo perspektyvų pervertinti vertybes, buvo negatyviai suprastos – kaip mažiau melagingos – sąmonės už tą, kurią, anot jo, formavo ir įtvirtino tradicinės vertybės, atgavimo viltis. Tokią Nietzsche'ės mąstymo interpretaciją, regis, palaikytų ir Paulo Ricœuro įtarumo hermeneutika, kur Nietzsche'ė yra pristatomas kaip vienas iš svarbiausių vadinamosios „įtarumo mokyklos“ mąstytojų; šią mokyklą, kurios nariais, be Nietzsche'ės, Ricœuras dar mano esant Marxą ir Freudą, vienija pastangos apvalyti sąmonę nuo iliuzijų ir apgaulių bei paruošti ją naujos Tiesos karalystei (Ricœur 1970: 32–36, ypač 32–33).

Šią Nietzsche'ės mąstyme glūdėjusią controversiją, leidusią Heideggeriui, nepaisant nuožmios Nietzsche'ės kritikos tradicinės metafizikos atžvilgiu, patį Nietzsche'ę įvardyti „paskutiniuju metafiziku“, savo genealoginiame metode galutinai panaikino Foucault. Jis, sakytume, „supozityvistino“ Nietzsche'ės mąstymo dvasią pasinaudodamas paties Nietzsche'ės filosofijoje glūdėjusiais ištekliais, t. y. radikalizuodamas reliatyvistinę pažiūrą į istoriją ir tikrovę. Dar archeologinio etapo tyrinėjimai Foucault leido įsitikinti, kad kiekviena konkreti istorinė epocha ir joje gyvenantys žmonės yra „paženklinti“ konkretaus giluminio žinojimo, t. y. konkrečiu istoriniu laikotarpiu vyraujančio ikireflektyvaus paradigminio

pasaulėvaizdžio, disciplinuojančių diskursų ir socialinių praktikų sąveikos forma permelkiančio kone visas socialines institucijas. O tai savo ruožtu tik patvirtina, kad socialinė tikrovė yra absoliučiai reliatyvi, neturinti jokio jos „objektyvumą“ galinčio laiduoti pamato. Ypač aiškiai ši nuostata atsiskleidžia genealoginiame metode glūdėjusioje socialinės tikrovės kaip grynosios galios išraiškos ir istorijos kaip šios galios raiškos laikiškos sąlygos sampratoje; atkreiptinas dėmesys į tai, kad čia apskritai nebesama jokių orientyrų, į kuriuos nurodant būtų galima normatyviškai konstatuoti, kaip kad žvelgdamas į istoriją vis dar buvo pajėgus konstatuoti Nietzsche'ė, jog, pavyzdžiui, „graikai mokėjo *gyventi*“ (Nietzsche 1995: 28). Foucault mąstyme nebeaptinkama jokių kriterijų, kurie galėtų būti „sąmonės klaidingumo“ matu ar duotų pagrindą viltims „(iš)taisyti“ sąmonę. Net gyvenimo fantomas, kuris Nietzsche'ės filosofijoje atliko ypatingo referento vaidmenį, nuolatinėje istorinėje kaitoje teikdamas specifinį „tikrumo“, taigi ir „objektyvumo“ kaip „siekiamumo“ atskaitos tašką⁵⁵, ir pačią Nietzsche'ės filosofiją palikęs kyboti tarp istorijos ir utopijos (Šliogeris 1991: 7), Foucault mąstyme nebetenka jokios prasmės.

Pabrėždamas, kad kiekviena visuomenė turi savo tiesos režimą, savo „bendrąją tiesos politiką“ (Foucault 1980: 131), Foucault savitai atliepia manheimišką įžvalgą apie bendrąją totalinę ideologiją – visiems visuomenės nariams būdingus mąstymo rėmus. Lygia greta skelbdamas „žmogaus mirties“ idėją, lydimą žmogaus kaip esmę turinčio esinio sampratos atmetimo „tylaus filosofinio juoko“ forma (Foucault 2004: 373), ir šitaip sykiu konstatuodamas, jog žmoguje nesama nieko substanciško, kas galėtų tapti žmogaus pažinimo pagrindu, t. y. į savąjį mąstymą internalizuodamas moderniąją socialinę ir politinę mintį grindžiančią antropologinę nuostatą, kad žmogus yra tik permanentiškai kintantis kultūrinis artefaktas, Foucault neišvengiamai turėjo priėti išvadą, jog išsilaisvinti iš totalinės galios apsupties nėra jokių galimybių. Kadangi kiekviena sistema, kiekviena visuomenė apsibrėžia savą tiesos variantą, paprasčiausiai nėra būdo, leidžiančio pabėgti iš galios į laisvę; įmanomas tik perėjimas nuo vienos

⁵⁵ Anot Georgo Simmelio, augančio gyvenimo idėja Nietzsche'ei leido išvengti Schopenhaueriui būdingo pesimizmo (pagal Baranovą 2007: 60). Taip pat pažymėtina, kad transhumanizmo studijų kontekste Nietzsche'ės mąstymas yra plačiai analizuojamas ir neretai pripažįstamas kaip svarbus transhumanizmo idėjinis šaltinis (pvz., žr. Pilsch 2017: 25–61; Sorgner 2009). Tai darant dažniausiai yra nurodoma Nietzsche'ės „antžmogio“ samprata kaip savotiškas „transžmogaus“ ar „postžmogaus“ pirmavaizdis, savyje įkūnijantis šio mąstytojo filosofijoje suformuluotus valios galiai ir augančio gyvenimo principus.

galios sistemos, arba vieno tiesos varianto, prie kitos galios sistemos, arba kito tiesos varianto (Taylor 1987: 70).

Vadinasi, net ir atskleidus galios santykių struktūrą ar pademonstravus jų implikuojamą priespaudą nebūtų jokio pagrindo viltis, kad drauge bus išlaisvinta ir vadinamoji „tiesa“. Foucault genealoginio metodo – traktuojančio istoriją kaip tokią, kurioje nesama nieko „objektyvaus“, kurioje viskas, įimant ir patį žmogų kaip esinį, tėra galios manifestacija – požiūriu žmonės iš principo yra pasmerkti egzistuoti neišsklaidomame ideologiniame ūke – amžinai klaidingos sąmonės pasaulyje. Negalimybė autentiškai pažinti tiek tikrovę, tiek žmogų sąlygoja, jog pats pažinimo aktas yra traktuotinas kaip tikrovės ir žmogaus konstravimas. Tai taip pat reiškia, kad nesama jokių objektyvių kriterijų, kurių pagrindu galėtų būti formuluojama aištoriškai apibrėžta normatyvinė politinė teorija, etinė koncepcija ar, kas ypač aktualu žvelgiant iš transhumanizmo projekto perspektyvos, antropologinė vizija.

3.3. Genealogija versus istorinė ontologija: nuo galios prie kalbos

Genealoginį metodą grindžiančiame požiūryje į istoriją nebelieka to, ką, vartojant kantiškąją terminiją, būtų galima pavadinti noumeniškos tikrovės horizontu. Pereidamas nuo žinojimo archeologijos prie genealogijos Foucault galutinai atsisakė jo ankstyvuosiuose darbuose, daugiausia skirtuose apmąstyti beprotybės fenomeną modernybės epochoje, dar galimos užčiuopti „tikresnės“ tikrovės idėjos, kuri, kaip leidžia suprasti Hackingas, pavyzdžiui, kilo iš nuostatos, jog iki įvairiausių psichoterapinių žinių ir praktikų susiformavimo būta grynesnės, tikresnės beprotybės. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad Hackingas, kritikuodamas mokslinio objektyvumo – kaip naivaus įsitikinimo gryno žinojimo būklės egzistavimu – idėją, tokį Foucault atsimetimą nuo ankstyvuosiuose darbuose aptinkamos „grynesnės būklės“ vizijos vertina aiškiai teigiamai: „Laimei, jis [Foucault – M. M.] atsisakė šios romantistinės fantazijos gana anksti“ (Hacking 2002: 7).

Pastarasis vertinimas aiškiai patvirtina, kad tiek Foucault, tiek Hackingas žvelgia į socialinę tikrovę kaip į „konstruklą“⁵⁶. Kaip jau buvo

⁵⁶ Plačiai žinoma ir tyrinėtojų įvairiais aspektais nagrinėjama Hackingo siūloma skirtis tarp socialinių ir gamtos mokslų (pvz., žr. Cooper 2004, Martínez 2009), regis, neleistų ar bent jau rimtai komplikuočių Hackingo kaip universaliojo konstruktyvisto įvardijimą. Hackingas (mokslinių) realistų – (socialinių) konstruktyvistų ginče nevengia užimti tarsi neutralaus „sutaikytojo“ poziciją

galima įsitikinti, tokios pažiūros ištakos yra Apšvietos epochoje galutinai įvykusiame perėjime nuo metafiziškai stabilios prie procesualistinės tikrovės ir žmogaus sampratos. Teoriškai diskreditavus tradicinės metafizikos postuluotą esinio kaip duotybės sampratą ir įtvirtinus esinio kaip grynojo tapsmo sampratą, t. y. esinio buvimą neperskiriamai susaisčius su istoriniu procesu, radikaliai transformavosi ne tik esinio, bet ir istorijos statusas. Šią transformaciją galima apibūdinti kaip esinio ir istorijos tarpusavio santykio inversijos įvykį. Ši įvyki įgalino su Kanto filosofija pažinimo teorijoje įvykdytas „koperniškasis perversmas“, kai natūraliąją nuostatą dėl tikrovės pakeitė intersubjektyvioji nuostata. Jūrgenas Habermasas tai nusako lakonišku teiginiu, jog „Kantas modernųjį pasaulį vaizduoja tarsi minčių statinį“ (Habermas 2002: 30). Šitokią Habermaso išvalgą savaip atspindi ir papildo pastebėjimas, jog Kanto filosofijos iškilimas atvėrė kelius įsigalėti šiuolaikinėje analitinėje ir ypač mokslo filosofijoje dominuojančiai tikrovės kaip konceptualinės schemos sampratai. Antai Michaelis P. Lynchas savo straipsnyje (1997), analizuojančiame konceptualinės schemos teorinę genezę, nurodo būtent kantiškąjį mąstymą kaip jos raidos pradžią, teigdamas:

[j]ei kas nors turėtų įvardyti vieną idėją kaip bendriausia prasme suprastos konceptualinės schemos ištakas, tikėtina, kad toji idėja būtų Kanto pažiūra, jog visa galima patirtis turi struktūrą ar formą.

Paties Kanto mąstyme ši konceptualinė schema turėjo universalią psichologinę struktūrą, nes iš esmės buvo siejama su žmogaus kaip rūšinės būtybės sąmonės struktūra. Visgi, kaip iš dalies buvo parodyta ir antrajame šios disertacijos skyriuje, analizuojant mąstymo ir tikrovės santykio problemą modernybės epochoje, šioji problema paskatino įvairiopą – anaip tol ne vien tik psichologiškai apribotą – žinojimo sąlygų iešką, pavyzdžiui, ypatingą reikšmę teikiant žmogaus ir istorijos santykio apmąstymams. Kita vertus, net ir šiuo atveju pripažintina ypatinga Kanto mąstymo reikšmė. Būtent Kanto atliktas filosofinio mąstymo perversmas, turėjęs paradigminių transformacinių pasekmių visai filosofijai, atitinkamai

(Hacking 1999: 68); šitaip jį vertina ir kai kurie jo pažiūrų tyrinėtojai (pvz., žr. Murphy 2001). Tačiau tas faktas, kad Hackingas drauge atvirai pripažįsta esantis skeptiškas pačios „esmės“ idėjos atžvilgiu (Hacking 1999: 17), jį savaime priartina prie konstruktyvistų stovyklos ir leidžia pagrįstai suabejoti jo „neutralumu“. Žinant tai, yra nuoseklu, kad net gamtos mokslų atžvilgiu Hackingo pažiūrose esama gana ryškių konstruktyvistinių nuostatų (plačiau žr. *ibid.*: 63–99).

paveikė ir istoriją, kurią transcendentalinės filosofijos radimosi kontekste susidarė pagrindas traktuoti nebe kaip tik specifinį tikrovės apmąstymo ar pažinimo būdą, bet ir kaip jos raiškos režimą, kurio forma, svarbu pažymėti, yra esmiškai naratyvinė – arba kalbinė. Istorinis naratyvas, kuris klasikinio mąstymo paradigmoje buvo tiesiog pasakojimas apie kokį nors tikrovės esinį, dabar tapo esinio egzistenciją grindžiančia galia. Istoriją, suprastą kaip turinčią tikslą pateikti kuo objektyvesnį, t. y. kuo labiau esinio ontologinę esmę išskleidžiantį pasakojimą, pakeitė istorija, kuri suprantama kaip fundamentali esinio ontinės raiškos sąlyga ir terpė; perėjus prie nuostatos, jog esinys ne turi istoriją, bet egzistuoja istoriškai, paties esinio egzistencija tapo absoliučiai priklausoma nuo istorijos, o ne atvirkščiai (Radžvilas 2014: 16–17).

Tradicinio, arba „senojo“, ir postmodernaus, arba „naujojo“, istoriškumo sampratų santykį analizuojantis ir taip pat giluminius kantiškojo mąstymo ryšius su pakitusiu istorijos statusu tikrovės esinių – taigi ir pačios tikrovės – atžvilgiu akcentuojantis Vytautas Radžvilas siūlo „naująjį“ istoriškumą vadinti „transcendentaliniu istoriškumu“⁵⁷. Pasak Radžvilo (ibid.: 29), „[t]oks įvardijimas tiksliai apibūdina šitokio istoriškumo prigimtį, būtent juo pabrėžiama, kad šitoks istoriškumas yra ne empirinė tiesiogiai patiriamų, arba „duotų“, esinių savybė, o būtent transcendentalinė jų išstatos sąlyga. <...> pomodernusis istoriškumas suprastinas kaip „steigiančio sujvykinimo“ būdu besirandančių esinių „idealiai empirinės“ raiškos, tai yra grynai transcendentaliniu „tiesos režimu“ egzistuojančios ne „iš tiesų esančios“, o tik „nužymimos“, efemerišku „tikrovės pėdsakų“ trajektorijos pavidalu pasirodančios esinijos virtualus, taigi giliausia šio žodžio prasme *a-topiškas* ir *a-istoriškas* – bevietis ir belaikis – fenomeniškos išsklaidos horizontas“. Iš esmės tokia pati istoriškumo samprata yra būdinga antiesencialistiniam Foucault ir šio mąstytojo sekėjų, besivadovaujančių istorijos kaip „nesančios esaties“, t. y. ženklinamos ir todėl grynai fenomeniškos tikrovės empirinio „nužymėjimo“ terpės ir būdo samprata, mąstymui. Vienas reprezentatyviausių to pavyzdžių yra būtent Hackingo istorinė ontologija, kur – tai aiškiai konotuoja ir pati „istorinės ontologijos“ sąvoka – reflektuojama ir teoriškai įtvirtinama pamatinė nuostata, kad

⁵⁷ Nors Kanto filosofija neabejotinai laikytina esmine „naujojo“ istoriškumo sampratos radimosi prielaida, vis dėlto kaip vienas pirmųjų ir svarbiausių mąstytojų, nuosekliai filosofiškai apmąsčiusių ir teoriškai įkūnijusių šią sampratą, galėtų būti įvardytas Hegelis, kurio istorijos filosofiją grindžia pamatinė nuostata, jog ne „dvasia“ paaiškina istoriją, o istorija paaiškina „dvasią“ (Šliogeris 1990: 14).

tikrovės esinių atsiradimas (*coming into being*), kaip ir jų išnykimas, yra neatskiriama nuo istorinio proceso egzistuojantis reiškiny.

Tačiau nors Foucault ir Hackingą tvirtai saisto postmoderni istorijos kaip transcendentalinio istoriškumo samprata, grindžianti tikrovės kaip „konstrukto“ idėją, vis dėlto, keliant tokios tikrovės konstravimo technologinį klausimą, svarbu pasakyti, kad abiejų mąstytojų siūlomi atsakymai į jį yra skirtingi. Foucault mąstymo perspektyvoje socialinės tikrovės esinių radimosi šaltinis yra žinojimo ir socialinių praktikų, nuo kurių neatskiriama egzistuoja ir galios santykiai, sąveika. Atmesdamas senąjį – hobsiškąjį – galios modelį, kur galia buvo suprantama iš esmės kaip suvereno galia nustatyti taisykles ir, pasitelkiant išorinę prievartą, priversti pavaldinius šių taisyklių laikytis, Foucault pereina prie naujos – neobjektinės – galios sampratos. Foucault mąstymo perspektyvoje galia neturi jokio konkretaus „centro“, iš kurio kyla, bet yra latentiška ir santykinė, t. y. besiskleidžianti per anonimiškus žinojimo santykius (pvz., mokytojo ir mokinio, gydytojo ir paciento)⁵⁸.

Tokią galios sampratą Foucault priešpriešina ir marksistinei galios sampratai, pagal kurią galia redukuotina į aiškų substancinį „šaltinį“ – buržuazijos interesus. Tačiau nors fukoiškoji galios samprata ir akivaizdžiai skiriasi nuo marksistinės galios sampratos, istorinės ontologijos ir genealogijos lyginimo kontekste svarbu pažymėti, kad, galios realizaciją neperskiriama susaistydama su socialinėmis praktikomis, Foucault savo mąstyme visgi išlaikė tai, ką bendriausia prasme būtų galima pavadinti „marksistinio objektyvizmo likučiais“. Socialines praktikas aptardamas kaip neabejotinai realias (pvz., žr. Foucault 2008: 19), be to, jas traktuodamas kaip pagrindinį socialinės tikrovės „konstrukcinį“ elementą, Foucault, nepaisydamas genealoginiame metode glūdėjusių antistruktūralistinių intencijų, išsaugojo idėją, jog *de facto* struktūros – kad ir praktikų forma – vis dėlto egzistuoja. Net ir žvelgdamas į socialinę tikrovę kaip į konstruklą Foucault patį tikrovės konstravimo, ar „gamybos“, procesą dar traktavo palyginti objektyvistiškai, neatsisakydamas realistinio požiūrio bent jau

⁵⁸ Analizuodamas galios (*power*) sąvokos raidą ir svarbą šiuolaikinėje filosofijoje Pierre'as Mannet'as konstatuoja (2005: 163), kad jau Locke'o filosofijoje „*power* yra tarpinis etapas <...> kelyje, vedančiame iš substancijos pasaulio į santykio pasaulį“; nesuklysimė pasakydami, jog antiesencialistiniame Foucault mąstyme, kuriame akivaizdžiai postuluojamas „santykinės tikrovės“ modelis, ši galios kaip substancijos „pakaitalo“ samprata yra radikalizuojama ir išplėtojama iki loginės jos pabaigos.

tikrovę konstituojančios „medžiagos“ atžvilgiu. Šie objektyvistinio mąstymo likučiai Foucault leido tvirtinti, kad

[i]storija <...> turi labiau karo, o ne kalbos formą: galios santykius, o ne reikšmės santykius. <...> ji [istorija – M. M.] yra inteligibili ir pasiduodanti analizei iki smulkiausių detalių, o taip yra dėl kovų, strategijų ir taktikų inteligibilumo (Foucault 1980: 114).

Savo ruožtu siekiant maksimaliai išryškinti tipologinius Hackingo mąstymo bruožus arba, kalbant veberišškai, rekonstruoti jo istorinę ontologiją kaip idealų tipą, reikėtų konstatuoti, jog Hackingas, aiškindamas socialinės tikrovės „gamybos“ procesą, faktiškai eliminavo visas objektyvizmo liekanas. Heidegeriška dvasia istorines socialinių esinių ištakas susiedamas su kalbos aktu Hackingas istorijai suteikė, vartojant Foucault kalbines analogijas, kalbos formą. Hackingui būtent kalba yra fundamentalus konstitucinis socialinės tikrovės mechanizmas. Neatsitiktinai Hackingas save pristato kaip dinaminį nominalistą, besidominį tuo, kaip mūsų įvardijimo praktikos (*practices of naming*) sąveikauja su tais dalykais, kuriuos įvardijame (Hacking 2002: 2). Požiūris, kad nesama tokio dalyko kaip ikikonceptualinis buvimo būdas (pvz., žr. *ibid.*: 75), atskleidžia, jog Hackingo mąstymo perspektyvoje socialinės tikrovės esiniai suprastini kaip faktiškai neturintys jokio substancinio pamato.

Hackingo atliktas socialinės tikrovės „sukalbinimas“ leido kur kas stipriau įtvirtinti poziciją jos atžvilgiu kaip „nesančios esaties“. Foucault mąstyme šią poziciją silpnino palyginti realistinė pažiūra į galios mechanizmus, o konkrečiai – šių mechanizmų „nešėjas“ socialines praktikas. Nors esinys, Foucault požiūriu, iš esmės tėra galios mechanizmų manifestacija, t. y. *per se* neegzistuojantis dalykas, vis dėlto jį konstituojančių galios mechanizmų, besireiškiančių socialinių praktikų forma, realumo faktas komplikavo paties esinio redukavimo arba, vartojant postmodernistinę terminiją, dekonstravimo į absoliutų niekį procesą. Tačiau Hackingas, postulodamas egzistencinę kalbos akto svarbą ar netgi pirmumą socialinės tikrovės atžvilgiu, teoriškai atvėrė tokią galimybę; tarus, kad nesama nieko aprioriško kalbai, arba ikikalbiško, drauge neišvengiamai tektų pripažinti, jog ir šitokios tikrovės esinius konstituojuantys mechanizmai iš esmės taip pat yra kalbiniai.

3.4. Kalbos ir etikos susietis istorinėje ontologijoje

Kalba⁵⁹ Hackingo mąstymo perspektyvoje traktuotina ne tik kaip socialinės tikrovės „generavimo“ įrankis, leidžiantis nesamylei steigtis kaip esamybei, bet ir kaip priemonė, efektyviai slepianti tokios „esamybės“ genetinį kvazitikroviškumą. Šitoks „steigiamasis“ kalbos potencialas akivaizdžiai atsiskleidžia to, ką Hackingas vadina „žmogiškosiomis rūšimis“ (*human kinds*), atveju. Žmogiškosios rūšys⁶⁰ daugiausia tyrinėjamos ir todėl dažniausiai aptinkamos socialiniuose moksluose. Nors šie mokslai stengiasi atkartoti gamtos mokslams būdingas priežastingumo ir dėsningumo formas, vis dėlto tas faktas, kad šių mokslų objektai – tiek pavieniai žmonės, tiek žmonių grupės – turi nuo jų neatsiejamą sąmoningumo savybę lemia, jog pažinimas, susijęs su žmogiškosiomis rūšimis, pasižymi grįžtamaisiais ryšiais (*looping effects*) (detaliau žr. Hacking 1995a)⁶¹.

Hackingas atkreipia dėmesį į tai, kad žmonių atžvilgiu taikomų kalbinių apibūdinimų (teorinio conceptualizavimo) ir jų pagrindu vykdomo rūšiavimo (klasifikavimo) praktikos turi akivaizdų poveikį – jos žmonėms teikia ne tik naujus būdus praeities patirčių vertinimams ir atveria naujas savivokos perspektyvas, bet ir formuoja naujus elgesio modelius. Šių modelių pagrindu kintantis „rūšiuojamų“ žmonių elgesys savo ruožtu sąlygoja turimų žinių pervertinimą, arba naujo žinojimo, kuris atitinkamai įtvirtinamas kaip naujas elgesio normatyvinis orientyras, produkavimą. Žvelgiant į šį vyksmą iš platesnės filosofinės perspektyvos, būtų galima teigti, kad tokiu būdu kintanti žmogiškoji rūšis faktiškai esti grynoji niekio manifestacija, kadangi ją iš esmės grindžia nyčiškoji „amžinojo grįžimo“ idėja – arba „amžinojo ne tai“ principas; vienintelis dalykas, palaikantis

⁵⁹ Paaiškinant „kalbos“ sąvoką Hackingo filosofinio mąstymo kontekste pažymėtina, kad ji dažniausiai turi mokslinę formą ir dėl to gali būti suprantama gana įvairiai – kaip mokslinės teorijos, mokslškai grįsta technologinė kalba, ekspertinė kalba ir pan.

⁶⁰ Pavyzdžiui, vaikų išnaudotojai, homoseksualai, bedarbiai, asmenys, kuriems yra daugybinis asmenybės sutrikimas, neįgalieji, besilaukiančios paauglės, autistai traktuotini kaip žmogiškosios rūšys.

⁶¹ Žmogiškąsias rūšis Hackingas apibūdina kaip „interaktyvias“, o gamtines rūšis (*natural kinds*) kaip „indefrentiškas“. Tas faktas, kad, pavyzdžiui, kvarkai, skirtingai nei žmonės, nėra nei sąmoningi, nei moraliniai veikėjai, sąlygoja tai, jog nesama ir grįžtamųjų ryšių, susijusių su kvarkais (Hacking 1999: 59). Kaip pažymi Hackingas (*ibid.*: 105), „[k]lasifikacija „kvarkas“ yra indiferentiška ta prasme, kad kvarko pavadinimas kvarku nesudaro jokio skirtumo kvarkui“.

žmogiškosios rūšies realumo iliuziją ir įgalinantis tolesnius rūšiavimo procesus, tampa žmogiškosios rūšies vardas ir su juo siejami steigiamieji kalbiniai aktai – arba, vartojant heidegeriškosios filosofijos išraiškas, kalbiškai steigiama būtis kaip nepaslėptis.

Remiantis tuo, kas pasakyta, tampa aišku, jog Hackingo plėtojamoje istorinėje ontologijoje kalba – turinti mokslinę-ekspertinę formą – vertintina ne tik kaip socialinės tikrovės, bet ir etikos – suvoktos kaip priimtino individų elgesio tokioje tikrovėje – generavimo šaltinis. Kadangi šioje disertacijoje nesiekiami išsamiai aptarti Foucault ir Hackingo pažiūros į etiką, pakaks nurodyti, kad Hackingo įvykdytas Foucault genealoginės tyrinėjimų strategijos „suanalitinimas“, t. y. koncentravimasis pirmiausia į giluminę kalbos ir jos efektų analizę, o ne į „fenomeniškų“ socialinių mechanizmų aptarimą, leido jam tvirtai užčiuopti (post)moderniajai etikai būdingą konstruktyvistinį pobūdį ir nihilistinį turinį. Plėtodamas istorinę-ontologinę žmogiškųjų rūšių koncepciją Hackingas sugebėjo išsamiai aprašyti tokios etikos, ar, sakytume, etiškai „dekoruotos“ šiuolaikinės socialinės inžinerijos „technologinę“ pusę, t. y. atskleisti mechanizmus, kaip, vartojant paties Hackingo pasakymus, yra „perrašomos sielos“ – arba parodyti, kaip praktiškai – kaip įrankį pasitelkiant mokslinę ir ekspertinę kalbą – yra vykdoma „žmonių gamyba“, keičiant jų kaip esinių savybes, savivoką ir elgesį⁶². Maža to, atsigręždamas ir orientuodamasis į šitokios kalbos analizę Hackingas sugebėjo atskleisti žmogaus „gamybos“ proceso „neutralizavimo“ prielaidas, kurios atitinkamai įgalina šį procesą reprezentuoti ne kaip išorinės prievartos, arba „galios žaidimų“, bet kaip tariamai neutralių mokslinės-ekspertinės „kalbos žaidimų“ padarinį. Tai yra ryškus skirtumas lyginant Hackingą su Foucault – pastarasis, savais genealoginiais tyrimais orientuodamasis išimtinai į galios fenomeno apmąstymą, neskyrė tiek daug dėmesio, kiek skiria Hackingas savo istorinėje ontologijoje, aptardamas į žmogaus „perdirbimą“ orientuotos, mokslo vardu vykdomos, antropologinės ir socialinės inžinerijos, kurios reprezentatyvus pavyzdys yra transhumanizmas, vertybinio „neutralizavimo“ ir jos etinio „estetizavimo“ prielaidoms aptarti.

⁶² Žmonių kaip „gaminamų“ esinių motyvas Hackingo mąstymo perspektyvoje yra ryškus: „[m]es perdirbame (*remake*) pasaulį, bet mes sukuriame (*make up*) žmones“ (Hacking 2002: 49–50). Ši tema atliepiama ir garsiajame Hackingo veikalė *Perrašant sielą: daugybinė asmenybė ir atminties mokslai* (1995b).

4. Istorinė ontologija kaip transhumanizmo analizės metodologinis įrankis

Transhumanizmo studijose yra intensyviai svarstoma, kokią įtaką žmogaus fizinei ir mentalinei būklei daro sparti šiuolaikinio mokslinio žinojimo ir modernių technologijų plėtra. Šie svarstymai įima ir gilesnį – žmogaus esaties – klausimą, konkrečiai domintis, kaip mokslas ir technologijos gali paveikti ne tik žmogaus savivoką ir savastį, bet ir jo kaip esinio antropologinę formą. Ieškant atsakymų į šį klausimą mėginama numatyti, kokiomis fizinėmis, kognityvinėmis, emocinėmis ir moralinėmis savybėmis pasižymės „naujasis“, arba moksliskai ir technologiškai „sustiprintas“, žmogus (transžmogus ar postžmogus). Tokio „naujojo“ žmogaus problema keliama daugumoje darbų apie transhumanizmą, kuriuose dominuoja optimistinis požiūris, jog transhumanizmo projektas anksčiau ar vėliau bus realizuotas.

Transhumanizmo tyrimų nukreiptumas į ateities perspektyvų apmąstymą tarsi savaime kuria išpūdį, jog transhumanizmo idėjiniai principai ir tikslai mūsų dienų pasaulyje vis dar negali būti įgyvendinami arba turi tik nedidelę įtaką šiuolaikiniam žmogui ir atitinkamai socialiniams, politiniams, ekonominiams bei kultūriniais procesams. Šitoks „perspektyvistinis“ požiūris į transhumanizmą gali būti įžvelgtas nuo pat jo formavimosi pradžios laikų. Jis glūdėjo Renesanso ir Apšvietos epochų filosofiniu mąstymu įtvirtintoje „progresyvistinėje“ tikrovės sampratoje. Jį galima aptikti jau minėtame Juliano Huxley programiniame tekste apie transhumanizmą, kur autorius reiškia stiprią viltį, jog mokslinių žinių ir technologijų plėtra įgalins žmonių kaip rūšies transformaciją, kuri apims ir socialinės struktūros pagerinimą. Šitokia viltis yra įkūnyta ir *Transhumanistų deklaracijoje* (2012), skelbiančioje, kad ateityje žmonija bus stipriai paveikta mokslo ir technologijų ir kad šiuo metu žmonijos potencialas daugiausia yra nerealizuotas.

Prognozuoti žmogiškojo pažinimo plėtros vyksmą ir jos poveikį tiek pačiam žmogui, tiek socialinei tikrovei yra ypač sudėtingas, o kai kurių mąstytojų įsitikinimu, iš principo neįgyvendinamas uždavinys. Tai pabrėžė Karlas Popperis savo 1957 m. pasirodžiusiame veikale *Istoricizmo skurdas*, kurio pratarmėje teigiama, kad negalima racionaliais ir moksliniais metodais numatyti mokslinio pažinimo plėtros ir kartu numatyti būsimos žmonių istorijos eigos (Popperis 1992: 11). Šioji pozicija savitai atliepiama ir Francio Fukuyamos, kuris, analizuodamas šiuolaikinio mokslo ir technologijų raidą, XX ir XXI a. sandūroje iš esmės permastė savo 1989 m. paskelbtą garsiąją

tezę apie istorijos pabaigą, darbuose. 1999 m. pasirodžiusiame straipsnyje „Persigalvojimas: paskutinis žmogus butelyje“ ir 2002 m. išleistoje knygoje *Mūsų postžmogiška ateitis: biotechnologinės revoliucijos pasekmės* Fukuyama plėtoja mintį, kad istorijos pabaiga nėra pasiekta, nes nėra pasiekta mokslo pabaiga. Tiesa, pats Fukuyama, vertindamas transhumanizmo projektą, nevengia prognozių, kurios anaipol nėra tokios optimistiškos kaip daugelio transhumanistų. Fukuyama yra įsitikinęs, kad sparčiai besiplėtojančios ir transhumanistinius siekius tikrove verčiančios biotechnologijos yra itin pavojingos, nes gali turėti neigiamą antropologinį ir socialinį poveikį – jų įgalintas žmogaus prigimties parametrų kaitaliojimas taps didžiuliu išbandymu tiek žmonių rūšies, tiek liberaliosios demokratijos egzistavimui. Todėl Fukuyama (2004: 43) transhumanizmą netgi įvardija kaip „pačią pavojingiausią idėją“ ir, kalbėdamas apie transhumanistinį žmogaus „perdirbinėjimą“, perspėja, jog

[v]ienos iš mūsų svarbiausių charakteristikų modifikavimas neišvengiamai apima viso komplekso, arba tarpusavyje susijusių bruožų komplekto, modifikavimą, ir mes niekada nebūsime pajėgūs numatyti galutinių [šio modifikavimo – M. M.] rezultatų.

Šioje disertacijoje nėra mėginama pateikti mokslo ir technologijų raidos prognozę ar juo labiau įsitraukti į vertybines ir normatyviškai orientuotas diskusijas apie transhumanizmo projekto poveikį ateities žmogui ar visuomenei. Siekiama parodyti, kad transhumanizmo projektą grindžiančios mokslinės žinios ir technologijos, net jei jų potencialas kol kas nėra visiškai suvoktas ar panaudotas, yra svarbiausi veiksniai, formuojantys tiek dabarties žmogų, tiek socialinę sanklodą. Analizuojant naujausių mokslinių ir technologinių atradimų poveikį žmogaus esaičiai ir įvairių visuomenės aspektų raidai daugiausia yra remiamasi Hackingo pateiktomis išvalgomis, tiesa, sykiu atskleidžiant šių išvalgų sąsajas su idėjomis kitų iškilių mąstytojų, kuriems būdingas požiūris, jog mokslas ir juo grindžiamas ekspertinis žinojimas yra esminė šiuolaikinio žmogaus tapatumą, jo antropologinę formą ir kartu egzistencines sąlygas apibrėžianti bei nustatanti galia.

4.1. Mokslas kaip žmogaus egzistencijos forma

Toks mokslinio-ekspertinio žinojimo ir žmogaus santykis anaipol nėra naujas. Pirmajame šios disertacijos skyriuje buvo parodyta, kad mokslo kaip žmogaus „perdirbinėjimo“ priemonės samprata radosi dar Apšvietos epochos įvykdytame radikaliame žmogaus „sukultūriniame“. Ši samprata plėtota ir

detalizuota antrajame skyriuje analizuojant moderniojo mokslo ideologinį pobūdį, jo poveikį tikrovei, žinojimo „politiškumo“ prielaidas, taip pat biopolitikos fenomeną. Žmogaus ir mokslinio žinojimo santykio analizė buvo atliekama ir trečiajame skyriuje, kuriame, telkiant dėmesį į Foucault darbus, nagrinėjami mokslinio-ekspertinio žinojimo išsigalėjimo socialinės tikrovės ir žmogaus „gamybės“ procese mechanizmai ir atskleidžiama mokslinio-ekspertinio žinojimo turima galia transformuoti žmonių savęs suvokimą ir jų elgesį. Pratešiant šią analizę būtina pabrėžti, kad Foucault taip pat nebuvo pirmasis mąstytojas, aiškiai įvardijęs, jog modernusis mokslinis žinojimas, įkūnytas įvairiose institucinėse sąrangose ir institucionalizuotose socialinėse praktikose, yra nukreiptas ne į siekį objektyviai pažinti tikrovę ir žmogų, bet iš esmės yra formuojanti galia tiek tikrovės, tiek žmogaus atžvilgiu.

Nors Foucault išvalgumas eksplikuojant tikrovės ir žmogaus priklausomybę nuo mokslinio žinojimo nekelia jokių abejonių, vis dėlto dar anksčiau nei Foucault į „steigiamąją“ mokslo galią tikrovės ir žmogaus atžvilgiu dėmesį atkreipė Martinas Heideggeris. Šis mąstytojas jau XX a. viduryje modernųjį mokslą apibūdino kaip modusą, „nužymintį“ visą tikrovę – taigi ir žmogaus egzistencinį lauką. Apie tai aiškiai kalbama garsiajame Heideggerio tekste „Mokslas ir apmąstymas“, kur, pristatydamas mokslą kaip realybės teoriją, vokiečių filosofas tvirtina: „[m]okslas yra būdas, be to, lemtingas būdas, kuriuo mums atsiveria visa, kas yra.“ Čia pat Heideggeris (1992c: 245) pažymi, kad

<...> tikrovė, kurioje laikosi ir skleidžiasi šiandienos žmogus, savo pagrindiniais bruožais ir vis labiau nulemiama to, kas vadinama Vakarų Europos mokslu.

Transhumanizmo analizės kontekste pabrėžtina, kad Heideggerio darbuose, be kita ko, buvo aiškiai užčiuopta transhumanistinė problematika⁶³. Juose atkreiptas dėmesys į tai, kad ne tik žmogaus egzistencinės sąlygos, bet ir pats žmogaus egzistavimo faktas tampa vis labiau priklausomi nuo didėjančių mokslo ir technikos galimybių. Aptardamas įsibėgėjančią technologizacijos vyksmą, Heideggeris pažymi, kad šis vyksmas apima ne tik pasaulio, bet ir žmogaus „nustatymą“. Kaip to iliustraciją Heideggeris darbe „Technikos klausimas“ (1992d: 227) pateikia miškininko pavyzdį: „[m]iškininkas, matuojantis paruoštą medieną ir iš

⁶³ Tai paaiškina, kodėl kai kurie transhumanizmo tyrinėtojai teikia gana didelę reikšmę Heideggerio mąstymo analizei (pvz., žr. Rae 2014; Bishop 2010).

pirmo žvilgsnio vaikščiojantis tais pačiais miško keliais kaip ir jo prosenelis, žino jis tai ar nežino, tačiau šiandien yra nustatytas medžio apdirbimo pramonės.“ Savo ruožtu „Metafizikos įveikoje“ Heideggeris, apmąstydamas mokslinį ir technologinį žinojimą, peržengia etikos klausimo ribas ir kalba nebe tik apie galimybę moksliniu ir technologiniu būdu vykdant tikrovės „suišteklinimą“ formuoti, arba „nustatyti“, atitinkamą, t. y. šį „suišteklinimą“ aptarnaujantį žmogaus elgesį, bet ir apie tai, kad paties žmogaus kaip esinio egzistencija tampa – ar netolimoje ateityje neabejotinai taps – vis labiau priklausoma nuo mokslo ir technologijų. Čia Heideggeris (1992e: 286) teigia: „[k]adangi žmonija yra svarbiausia žaliava, galima tikėtis, kad dėl dabarties cheminio tyrinėjimo vieną gražią dieną bus įrengti dirbtinio žmogiškosios medžiagos gaminimo fabrikai. <...> tyrinėjimai jau atveria galimybę planingai ir pagal poreikius įgyvendinti vyriškosios ir moteriškosios giminės gyvų būtybių gaminimą.“ Šitokios Heideggerio mintys, skirtos aptarti šiuolaikinės technikos įsigalėjimą tiek pasaulio, tiek žmogaus atžvilgiu, kaip pažymi kai kurie jo filosofijos žinovai, įima viso modernybės projekto esmės nusakymą. Michaelas Gillespie’as teigia (1987: 897–898):

[m]odernybė pasiekia kulminaciją, kaip Heideggeris jau pripažino *Būtyje ir laike*, visiškame Būties užmiršime ir absoliučiam žmogaus nužmoginime, kuris tampa vien žaliavine medžiaga pasaulio technologijai, siekiančiai tik savo pačios nihilistinės tęsties ir augimo.

Heideggerio filosofija yra svarbi ne tik apmąstant mokslo santykį su tikrove, žmogumi ar transhumanizmu, bet ir nusakant istorinę ontologiją. Taip yra todėl, kad Heideggerį galima pagrįstai laikyti vienu svarbiausių „būties kaip laiko“ projekto kūrėjų, kurio pateikta *Dasein* analizė įtvirtino radikaliai istoristinį mąstymo apie tikrovę būdą, plėtotą dar tokių iškilių XIX a. mąstytojų kaip Hegelis, Dilthey’us ar Nietzsche’ė. Robertas Nicholsas, analizuodamas istorinės ontologijos ir Heideggerio mąstymo sąsajas, pabrėžia, kad Heideggeris savo garsiajame veikale *Būtis ir laikas* nurodė kelią į autentišką istorizavimą, kuris savo ruožtu atskleidė žmones esant istoriškas būtybes (Nichols 2014: 16).

Ši – žmogaus, kaip istoriškai „išaknyto“ esinio samprata – yra akcentuojama ir Hackingo filosofijoje. Kaip tvirtina Hackingas (2002: 23), tam tikrais istoriniais laikotarpiais žmonės yra apriboti tam tikrų „galimų buvimo būdų“. Tiesa, pats Hackingas viename iš savo interviu (Vagelli 2014: 239–240) yra pripažinęs, kad jis linkęs sieti šį požiūrį konkrečiai su Jeano-Paulio Sartre’o filosofija, kuria atvirai žavisi. Anot Hackingo, savo

filosofijos studijas jis pradėjo nuo Sartre'o *Būties ir niekio* skaitymų, o egzistencinio mąstymo apraiškų, nors domėjimasis egzistencializmu ilgainiui blėso, vis dar galima aptikti jo filosofijoje. Heideggerio minties įtaką savajam mąstymui Hackingas yra linkęs neigti, motyvuodamas tuo, jog nėra skaitęs jo darbų. Tačiau tokiu atveju, kaip nurodo kai kurie Hackingo minties tyrinėtojai, neatmestina netiesioginės įtakos galimybė (Lambert 2006: 56). Foucault yra tas mąstytojas, kuriam Heideggeris darė didelę įtaką ir per kurio mąstymą heideggeriškosios filosofijos nuostatos galėjo įsitvirtinti tiek istorinės ontologijos projekte, tiek paties Hackingo, kaip pagrindinio šio projekto plėtojo, atliekamuose istoriniuose-ontologiniuose tyrinėjimuose.

Šioje disertacijoje vykdomo tyrimo tikslams nėra būtinybės išsamiau analizuoti Heideggerio ir Sartre'o pažiūras, nagrinėti jų tarpusavio ryšius ar galimas įtakas Hackingo mąstymui. Pakaks pasakyti, kad egzistencialistinių prielaidų raiška Hackingo mąstyme yra savita teoriniu požiūriu ir originali. Taip yra vien jau todėl, kad šios prielaidos yra apmąstomos ir plėtojamos analitiškai – per mokslo filosofijos prizmę. Tad skirtingos filosofinės tradicijos sėkmingai sąveikauja Hackingo darbuose⁶⁴. Žmonės Hackingo mąstymo perspektyvoje yra istoriškai, nes žinojimas, kuris juos konstituoja, t. y. formuoja žmonių sąmonę ir elgseną, taip pat – tą ypač aktualu pažymėti transhumanizmo analizės atveju – apibrėžia jų „ribotumą“, šalintinų mokslo teikiamų galimybių būdu, sampratą, yra istoriškas⁶⁵.

Kaip pastebėta pristatant Hackingo dinaminio nominalizmo koncepciją ir atitinkamai dėmesį telkiant į šio filosofo darbų, skirtų vadinamuosiuose žmogaus moksluose aptinkamų sąvokų ir žmonių klasifikacijų (žmogiškųjų rūšių) analizei, moksliškai „steigiamos“ sąvokos nubrėžia žmonėms atvirą pasirinkimo ir veikimo galimybių diapazoną, kuris,

⁶⁴ Į skirtingų filosofinių tradicijų dermę Hackingo mąstyme atkreipia dėmesį ir kai kurie jo filosofijos tyrinėtojai, teigiantys, jog Hackingas sėkmingai panaikino analitinės ir kontinentinės filosofijos skirtį, dirbdamas su abiejų šių filosofinių srovių conceptualiniais įrankiais ir taikydamas juos patiems įvairiausiems filosofiniams debatams (Vagelli, Setaro: 2021).

⁶⁵ Kadangi Hackingo istorinis požiūris į mokslinio žinojimo prigimtį buvo gana išsamiai aptartas trečiajame disertacijos skyriuje, šiame skyriuje pakaks pasakyti, kad žinojimo istoriškumo faktą Hackingas aiškiai pažymi ir kalbėdamas apie „skirtingus mąstymo stilius“ (ibid.: 159–177; 178–199), kuriuos jam leidžia išskirti atliekama mokslo istorijos analizė. Šiuo požiūriu Hackingas yra neabejotinai konceptualiai artimas visiems tiems mokslo filosofams, kurie dar nuo Thomo Kuhno veikalo *Mokslo revoliucijų struktūra* pasirodymo laikų akcentuoja mokslinio žinojimo istorinį situatyvumą.

kintant istoriniams laikotarpiams, taip pat kinta, kartu įgalindamas skirtingų asmens tapatumų radimąsi. Šios išvalgos, konstituojančios dinaminio nominalizmo idėjinę šerdį, tinka ir kitiems mokslams, kurie savo ruožtu tiesiogiai siejasi su gamtos įvaldymo tikslais ir šia prasme yra ypač svarbūs transhumanizmo projektui.

4.2. Mokslinių atradimų poveikis asmens tapatumui ir socialinei struktūrai istoriniu-ontologiniu požiūriu

Apmąstant naujausias mokslo įtakos žmogui ir visuomenei tendencijas iš istorinės ontologijos perspektyvos, atkreiptinas dėmesys į tai, kad tokių transhumanizmo projekto dėmesio centre esančių mokslo sričių kaip genetikos ir biotechnologijų iškilimas ir įsigalėjimas atvėrė iki tol nežinotus ir netyrinėtus žmogaus tapatybių klotus, be to, sudarė sąlygas rasti socialinėms grupėms, kurių nariai suvokia ir apibrėžia save šių naujausių mokslinių tyrimų teikiamomis sąvokomis. Į tai dėmesį atkreipia Hackingas, kuris, nors ir nėra parengęs jokio atskiro veikalo, skirto aptarti technologijų ir jomis grindžiamų mokslų (pirmiausia čia omenyje turimi gyvybės mokslai) poveikį žmogui ar visuomenei, vis dėlto savo moksliniuose straipsniuose, taip pat viename iš interviu, šiuos klausimus paliečia. Hackingas yra linkęs palankiai žvelgti į transhumanistines praktikas įgalinančias biotechnologijas (Hacking 2009; Madsen, Servan, Oyen 2013). Hackingo įsitikinimu (2006), gyvybės mokslai ne apriboja žmonių pasirinkimų galimybes, bet, atvirkščiai, daugina pasirinkimus. Antai šiandien jau galima kalbėti apie genetines tapatybes, kurios dažniausiai yra kuriamos genetiškai išaiškinamų vadinamųjų „rizikos veiksnių“ pagrindu ir kurių radimasis skatina ne tik žmonių savivokos ir elgesio pasikeitimus, bet kartu lemia ir plataus masto socialinius pokyčius, darančius įtaką visai visuomenės struktūrai (ibid.: 82). Hackingas atkreipia dėmesį į tai, kad šitokių pagal biologines ir genetines gaires „steigiamų“ tapatybių pagrindu atsiranda iki tol neegzistavę socialiniai vieningumai ir lojalumai, kuriasi bendruomenės, formuojasi nauji kultūriniai modeliai ir skirtingi sociopolitiniai bei socioekonominiai interesai.

Kaip iliustratyvų pavyzdį, kurį savo darbuose naudoja ir pats Hackingas, galima pateikti nutukimą. Nors žmonių, turinčių antsvorio, buvo visais laikais ir visose pasaulio vietose, vis dėlto nutukimo problema – ar paties nutukimo kaip tam tikro žmogiškojo „ribotumo“ koncepcija – radosi tik tada, kai jo atžvilgiu ėmė formuotis mokslinis-ekspertinis žinojimas, atvėręs kelius formuluoti pirmuosius antsvorio ir nutukimo apibrėžimus (tai

įvyko XX a. pradžioje). Kūno masės indeksas, kuris XX a. antroje pusėje pirmiausia buvo naudojamas nustatyti gerokai per mažo svorio asmenų ir tuberkuliozės koreliacijai (Hacking 2006: 88), galiausiai tapo itin svarbiu kriterijumi, apibūdinant bendrą asmens sveikatą, ir leidžiančiu visus žmones rūšiuoti į per mažo, normalaus ar per didelio svorio kategorijas. Tačiau, kaip rodo Lietuvos atvejis, šitoks rūšiavimas neapsiriboja tik medicinos ar visuomenės sveikatos sritimis, bet turi kur kas platesnių socialinių ir netgi politinių pasekmių. Šitokio rūšiavimo pagrindu žmonės buriasi į organizacijas, kaip antai į Vilniaus storulių klubą „...XXL“. Šis klubas yra ne tik žmonių, turinčių antsvorio, dalijimosi bendra patirtimi ar tarpusavio bendravimo platforma, bet ir jų politinių bei ekonominių interesų atstovavimo įrankis. Tuo įsitikinti buvo galima dar 2013 m., kai į viešumą iškilo planai didesnėmis privalomojo sveikatos draudimo įmokomis apmokestinti rūkančius, vartojančius alkoholį ir nutukusius asmenis. Tuometinis Lietuvos sveikatos apsaugos reikalų ministras spaudoje svarstė, jog šias „ydą“ turintys žmonės galėtų būti įtikinėjami „per kišenę“. Savo ruožtu „...XXL“ organizacijos pirmininkė, atsakydama į tai, siūlė priešingai – ne bausti nutukusius asmenis, o skatinti juos lieknėti, sumokant už kiekvieną numestą kilogramą. Į šią situaciją dėmesį atkreipė net žmogaus teisių gynėjai. Jie tokį pasiūlytą mokesčių įvedimą laikė galimu asmenų lygiateisiškumo pažeidimu. Nelaimėjo nė viena pusė – nutukę asmenys nebuvo apmokestinti, bet ir toliau negauna jokių išmokų už metamą svorį.

Tačiau tai jokių būdu nereiškia, kad tą kartą buvo pasiektas galutinis sprendimas. Apmąstant nutukimo problemą per biopolitikos prizmę, atkreiptinas dėmesys į tai, į ką jau buvo atkreipęs dėmesį ir Agambenas – į mokslinės dinamikos nulemtą biopolitikos ribų slankumą. Esama ištis tvirto pagrindo manyti, jog tai, kaip bus suprantama ir sprendžiama nutukimo problema ateityje, labai priklausys nuo šiuo metu vykdomų mokslinių tyrimų⁶⁶, tarkime, mėginančių atskleisti nutukimo koreliacijas su genetika. Šių atradimų rezultatai galiausiai gali tapti lemiamu veiksniu, ieškant atsakymo į klausimą, kas kam vis dėlto turėtų mokėti – nutukę asmenys valstybei ar valstybė nutukusiems asmenims.

⁶⁶ Pažymėtina ir tai, kad kol mokslininkai intensyviai aiškinasi tikrąsias nutukimo priežastis, šią „problema“ mūsų dienų pasaulyje siekia spręsti vis labiau populiarėjanti ir savotišku kultūriniu, ar, jei vartotume Foucault kalbines išraiškas, galėtų sakyti, anatomopolitiniu reiškiniu, tampanti sveikos gyvensenos ekspertų rekomendacijomis grindžiama sveika mityba ir kitos kūno sveikatinimo bei puoselėjimo procedūros.

Žvelgiant tiek iš biopolitinės, tiek iš istorinės ontologijos perspektyvos visada būtina prisiminti, kad moksliniu žinojimu grindžiamos ekspertinės rekomendacijos anaipol negali būti traktuojamos kaip amžinos, nekvestionuojamos ar universalios tiesos. Kaip pavyzdys gali būti pateikiami vadinamieji BRCA1 ir BRCA2 genai, kurių mutacijos yra pagrindiniai ir svarbiausi krūties ir kiaušidžių vėžio rizikos veiksniai. Moterys, kurioms yra nustatoma šių genų mutacija, turi kur kas didesnę tikimybę susirgti vėžiu, bet, kad ir kokia didelė ši tikimybė būtų, tai jokių būdu nereiškia, jog būtinai juo susirgs. Visgi šis žinojimas apie moksliskai nustatytą riziką, ypač dabarties scientistiškai orientuotame kultūriniame kontekste, kur ekspertinės žinios įgyja vis didesnę svarbą, o žmogaus esmė vis dažniau ir plačiau siejama su genetika, keičia žmonių savivoką ir elgesį. Garsios Holivudo aktorės Angelinos Jolie atvejis šiuo požiūriu yra ypač reprezentatyvus. Sužinojusi, kad turi BRCA1 ir BRCA2 genų mutaciją, taigi pradėjusi mąstyti save kaip asmenį, esantį padidėjusios rizikos susirgti vėžiu grupėje, arba, kaip transhumanizmo analizės kontekste Jolie atvejį kaip įrodymą, jog žmogaus esatis ir jo elgesys tampa vis labiau priklausomi nuo mokslo duomenų, pateikiantis Rossas sako, ėmusi save mąstyti visų pirma kaip ląstelių, linkusių į vėžinius pažeidimus, rinkinį, bet ne sveiką, vėžiu nesergantį žmogų (Ross 2020: 78), ši aktorė, vedama mokslinių-ekspertinių rekomendacijų, grindžiamų naujausiomis mokslinėmis žiniomis ir technologinėmis galimybėmis, nusprendė atlikti krūtų ir kiaušintakių šalinimo operacijas.

Šitoks pasaulyje plačiai žinomos aktorės sprendimas keisti savo kūną, kaip tikima, paverčiant jį mažiau „pažeidžiamu“, sulaukė didelio ažiotažo ir globaliu mastu sukėlė vadinamąjį „Jolie efektą“. Po Jolie apsisprendimo vis daugiau pasaulio moterų panoro atlikti genetinius tyrimus ir sužinoti, ar priklauso padidėjusios rizikos susirgti vėžiu grupei, taip pat ryžosi vadinamosioms „riziką mažinančioms“ mastektomijoms (Troiano, Nante, Cozzolino 2017; Evans, Wisely, Clancy et al. 2015). Neneigiant genetinio veiksnio svarbos onkologinėms ligoms, vis dėlto, kalbant konkrečiai apie krūties vėžį, daugelyje mokslinių studijų atkreipiamas dėmesys į tai, kad esama ir kitų itin svarbių – ne vien tik genetinių – faktorių, nulemiančių šios ligos radimąsi. Tai savo ruožtu teikia pagrindą svarstymams, ar genetiniai rizikos veiksniai nėra diagnostškai pervertinami ir ar juos nustačius iš tiesų yra būtinos tolesnės medicininės intervencijos. Kad ir kaip rutuliotųsi mokslinis žinojimas šiuo klausimu, kol kas yra visiškai aišku, kad genetinių rizikos veiksnių nustatymas, kaip ir chirurginės operacijos, nėra pigios paslaugos, tad neišvengiamai susiduriama ir su ekonominiu bei politiniu klausimu – kas turėtų tokias paslaugas apmokėti? Juoba kad moterų,

skiriančių vis daugiau dėmesio genetiniams rizikos veiksniams, pasaulyje gausėja, ir jos šiuo pagrindu buriasi į organizacijas, siekiančias atstovauti savo interesams. Antai Jungtinėse Amerikos Valstijose veikia organizacija, pavadinimu F.O.R.C.E.⁶⁷, vienijanti daugybę moterų, kurios save mąsto ir identifikuoja kaip turinčias genetiškai nulemtą riziką susirgti krūties ar kiaušidžių vėžiu.

Kaip rodo aptarti nutukimo ir genetinių vėžio rizikos veiksnių pavyzdžiai, istorinė ontologija gali būti sėkmingai taikoma žmogaus egzistencijos aspektų, dominančių transhumanizmą (kaip antai asmens tapatybės klausimas), taip pat įvairių šiuolaikinės visuomenės procesų, kurie yra veikiami ar sąlygojami mokslo ir technologijų raidos, nagrinėjimui bei aiškinimui. Tačiau pagrindinis dėmesys šioje disertacijoje kreipiamas į tai, kad istorinė ontologija, kuri, kadangi leidžia ne tik metodiškai apmąstyti šiuolaikinio mokslo raidos įtaką asmens tapatumo formavimui(si), bet ir eksplikuoti šio žinojimo poveikį žmogui kaip esiniui – arba įvairioms jo antropologinėms charakteristikoms, kurios, transhumanizmo šalininkų įsitikinimu, yra žmogaus ribotumų šaltinis, todėl joms „perkeisti“ ar „peržengti“ yra skirtas transhumanizmo projektas, gali būti pritaikoma ir paties transhumanizmo analizei.

4.3. Transhumanizmo prieštaravimas istorinės ontologijos perspektyvoje

Analitinės ir mokslo filosofijos kontekste apžvelgiant Hackingo požiūrį į žmogų apibrėžiančius ontologinius parametrus iš esmės kaip į mokslinio ir technologinio žinojimo evoliucijos produktą galima teigti, jog Hackingas – savitai per antropologijos prizmę – atliepia seną filosofinę tradiciją, siekiančią bent jau Willardo Van Ormano Quine'o, anot kurio, mūsų ontologiniai įsitikinimai turėtų būti interpretuojami kaip geriausių mokslo teorijų rezultatas, požiūrį. Hackingas, kaip ir Quine'as (1968), aiškiai užčiuopia reliatyvistinį šitokios ontologijos pobūdį. Minimasis „ontologinis reliatyvumas“ žmogaus klausimo atveju reiškia, kad žmogus, kaip ir kiti mokslo objektai, iš principo negali būti mąstomas iš substancialistinės,

⁶⁷ Šis pavadinimas anglų kalboje šifruojamas kaip Facing Our Risk of Cancer Empowered (*Sutinkame savąją vėžio riziką įgalintos*). Pažymėtina, jog jau šiame pavadinime yra aiškiai fiksuojamas „galios“ (*empowered*) momentas, kuris nurodo siekį genetiškai kuriamų tapatybių pagrindu vienyti moteris, be kita ko, suteikiant joms sociopolitinę galią.

universalistinės ar aistorinės pozicijos. Vartojant Hackingo kalbines išraiškas, būtų galima konstatuoti, kad mokslinis objektas, kurį žymi sąvoka „žmogus“, taip pat yra tik „struktūra, apibrėžta specifinės jos istorijos“.

Greta jau analizuotų praktinių nutukimo ir genetinių rizikos veiksnių pavyzdžių, iliustruojančių, kaip žmogaus ontologinės savybės ir jo ribos keičiasi istoriškai kintant moksliniam žinojimui, verta atkreipti dėmesį ir į grynai teorinį lauką. Čia puikus mokslinio žmogaus sampratos kaitos pavyzdys galėtų būti ekonomikos mokslo raida. Kaip žinoma, (neo)klasikinė ekonomikos teorija buvo grindžiama antropologine prielaida, kad žmogus yra racionali būtybė ir todėl jo ekonominiai sprendimai visada yra orientuoti į racionalų pasirinkimą. Tačiau XX a. antroje pusėje šitokia prielaida neteko turėtų pozicijų (tai faktiškai leido susiformuoti šiuolaikinei elgsenos ekonomikai) pastebėjus, kad žmonės nukrypsta nuo pasirinkimų, kuriuos darytų ekonomiškai racionalus veikėjas. XX a. aštuntame dešimtmetyje iškilusi kognityvinių šališkumų samprata, teigianti, kad žmonių ekonominiai pasirinkimai yra sistemingai trikdomi jų įgimtų kognityvinių trūkumų bei psichologinių polinkių, atvėrė teorinius kelius žmogų konceptualizuoti kaip iš prigimties iracionalią (ar tik ribotai racionalią) būtybę⁶⁸.

Šie žmogaus sampratos ir jo ontologinių savybių bei ribų kaitos pavyzdžiai teikia pagrindą svarbiausią transhumanizmo tyrimo objektą – žmogų – konceptualizuoti kaip, vartojant Hackingo pasiūlytą terminą žmogiškųjų rūšių ontologiniam pobūdžiui nusakyti, nuolat „judantį taikinį“ (plačiau žr. Hacking 2007). Tokį požiūrį į žmogų kaip nepastovų arba takų pažintinį objektą patvirtina ir kai kurių transhumanizmo tyrinėtojų įžvalgos, kuriomis ne tik akcentuojamas žmogaus supratimo ir jo esaties neperskiriamas susietumas arba tiesioginis priklausomumas nuo kintančių technologinių galimybių, bet ir atveriamas iš šio fakto kylantis transhumanizmo ontologinis naivumas.

Antai Yonis Van Den Eede'ė (2015: 150), per technologinės plėtros ir jos žadamo žmogaus „pagerinimo“ prizmę apmąstydamas klausimą, kas yra žmogus, pažymi, kad technologijoms vis labiau įsiliejant į mūsų kasdienį gyvenimą, viena vertus, randasi vis daugiau teorinių pozicijų žmogaus ir jo

⁶⁸ Iš esmės šitoks požiūris į žmogų yra dėstomas didelę įtaką elgsenos ekonomikos teorijai padariusiame garsiajame ekonomikos Nobelio premijos laureato Danielio Kahnemano veikle *Mąstymas, greitas ir lėtas* (2016). Žvelgiant iš transhumanizmo perspektyvos, tokia žmogaus samprata atitinkamai grindžia vieną iš esminių transhumanizmo projekto tikslų – šalinti prigimtinius žmonių „mentaliinius“ ar „kognityvinius“ ribotumus.

prigimties atžvilgiu, tačiau, kita vertus, pateikti žmogaus apibrėžimą tampa vis komplikuočiau užduotis. Tai, anot Eede'ės, neišvengiamai verčia klausti, ar mes iš principo esame pajėgūs pakartoti platoniškąją užduotį ir rasti vieną tikslų žmogaus apibrėžimą? Tuo abejodamas Eede'ė nurodo konkrečiai žmogaus pažeidžiamųjų sampratos priklausomumą nuo technologinių galimybių. Anot Eede'ės (ibid.: 156),

[n]auji pagerinimai [čia iš esmės kalbama apie mokslo ir technologijų įgalintą „gilesnį“ nei ankstesnio žinojimo laiduotą žmogaus pažinimą ir jo pagrindu vykdytiną žmogaus „tobulinimą“ – M. M.] visada randasi su naujais pažeidžiamumais, nes, pirma, pažeidžiamumas yra mūsų ontologinio išdėstymo charakteristika ir, antra, mes nuolatos transformuojame pažeidžiamumus atlikdami kultūrinę ir technologinę veiklą. Technologijos gali išnaikinti vienus pažeidžiamumus, bet šiame procese labai greitai randasi kiti. <...> Technologijos nesunaikina pažeidžiamumo, jos paprasčiausiai jį transformuoja.

Šitoks požiūris gali sudaryti klaidingą įspūdį, kad mokslas „išranda“ problemas, maža to, nesiekia ar nesugeba jų spręsti. Tiesa yra tai, kad nutukimas, genetinis polinkis į vėžio ligą ar žmonėms būdingi kognityviniai šališkumai kaip „problemos“ galėjo rasti tik kartu su mokslinio ir technologinio žinojimo plėtra. Tačiau tai nereiškia, kad šios problemos nėra „tikros“ problemos. Nutukimas skatina tokių pavojingų ligų kaip širdies nepakankamumas ar infarktas atsiradimą, vėžys, kuris gali vystytis ir dėl genetinių veiksnių, dažnu atveju reiškia mirties nuosprendį (dėl šios priežasties yra tikslingas ir būtinas kuo išsamesnis – taip pat ir genetinis – šios ligos pažinimas), o kognityviniai šališkumai kartais netgi tampa tokių tragiškų nelaimių kaip aviakatastrofos priežastimi. Mokslas ne tik padeda aiškiau suprasti šiuos komplikuotus ryšius, bet ir yra orientuotas į tokių „tikrų“ problemų⁶⁹ šalinimo galimybių paieškas.

⁶⁹ Naudojant mokslo filosofijos sąvokinius išteklius, būtų galima teigti, jog nutukimas, vėžys (kurio radimasis gali būti ir genetinės kilmės) ar kognityviniai šališkumai anaipol nėra tik socialiniai – ar bendro sutarimo – faktai. Jie yra fiziniai faktai, egzistuojantys nepaisant to, ką mes apie juos manytume, ir būtent dėl šios priežasties jie yra pagrįstai traktuotini kaip „tikros“ problemos. Tačiau pažymėtina, kad gali būti formuojamas atitinkamas mūsų požiūris į šiuos faktus, atsižvelgiant į tai, koks yra mūsų žinojimas apie juos (kaip mes juos conceptualizuojame, klasifikuojame ir pan.), taip pat (kai kuriais atvejais, tarkime, kaip nutukimo, padedant juos pamatyti būtent kaip „tikras“ problemas) ir atitinkamos praktikos jų atžvilgiu.

Kita vertus, neneigiant mokslo svarbos ir jo reikšmės įvairiausių pasaulyje esančių ir žmonių egzistencijai įtaką darančių problemų aiškinimui ir jų sprendimui, šioje disertacijoje – analizuojant transhumanizmo fenomeną – atkreipiamas dėmesys būtent į tai, kad dėl istoriškai kintančio ar, kaip sakytų transhumanizmo šalininkai, nuolat „augančio“ ar „progresuojančio“ mokslinio žinojimo ir technologinių galimybių žmogaus ribotumai ar jo pažeidžiamumai atsiveria vis naujais aspektais ir kartu randasi vis naujų žmonių ontologinio konceptualizavimo prielaidų bei galimybių. Čia turima omenyje anaipol ne vien tai, kad, pavyzdžiui, palyginti dar visai neseniai vyro stambumas laikytas jo tvirtumo ir galios simboliu, taigi daugelio trokštamu dalyku, o šiandien – dėl mokslinio žinojimo atradimų ar jo pasikeitimų – stambumas gali būti traktuojamas kaip vyro silpnumo, arba, vartojant mokslinę kalbą, jo priklausomybės tam tikrai rizikos grupei požymis, ir todėl laikomas atitinkamų sprendimų reikalaujančia problema. Omenyje turima dar ir tai, kad mokslinio žinojimo plėtra, siekdama šalinti vienas problemas, gali skatinti kitų radimąsi.

Plačiau pagrindžiant šį teiginį galima atsispirti kad ir nuo tos pačios „rizikos grupės“ kategorijos ir galimo žmogaus priskyrimo jai poveikio pačiam žmogui apmąstymo. Iš vienos pusės – kaip vėžio profilaktinis įrankis žmogaus konceptualizavimas kaip turinčio genetinę riziką ar polinkį į šią ligą iš tiesų gali padėti žmogui jos išvengti (tarkime, dėl dažnesnių apsilankymų pas medicinos specialistus ir tikrinimųsi). Tačiau iš kitos pusės, vien jau žinojimas, kad turi didesnę riziką susirgti mirtina liga, gali kelti nuolatinį stresą, kuris skatintų įvairių ligų, beje, kaip rodo kai kurie tyrimai, ir to paties vėžio, radimąsi⁷⁰. Nors kol kas tai tik hipotetinė situacija, tačiau, pasinaudojant Hackingo filosofijos ištekliais, o konkrečiau – šios disertacijos trečiajame skyriuje jau pristatyta jo išplėtotą „grįžtamųjų ryšių“ koncepcija, taikoma žmogiškųjų rūšių atžvilgiu – yra pagrindo manyti, kad didėjantys genetinių tyrimų, skirtų išsiaiškinti, kokia yra rizika susirgti vėžiu, mastai gausintų žmonių, patiriančių dėl šio žinojimo atsirandantį stresą, kuris kartu gausintų nuo įvairių ligų kenčiančių žmonių gretas ir tai savo ruožtu galėtų

⁷⁰ Šios disertacijos autorius, pripažindamas savo kompetencijos ribotumą, nesiekia išsamiau nagrinėti vėžio ligos ar šią ligą sukeliančių veiksnių. Ši liga, kaip ir nutukimo ar kognityvinių šališkumų problema, atliekamo tyrimo kontekste yra pristatoma ir aptariama tik tiek, kiek tai padeda suprasti mokslinio žinojimo raidos logiką ir jos poveikį transhumanizmo projektui. Todėl, kalbant apie streso ir vėžio ryšius, šio tyrimo tikslais pakaks pažymėti, kad esama mokslinių tyrimų, patvirtinančių, jog stresas yra svarbus veiksnys vėžio ligos raidai (pvz., žr. Dai, Mo et al. 2020).

tapti stimulu naujiems tyrimams, esamo žinojimo permąstymui ir naujo žinojimo radimuisi. Galiausiai visa tai galėtų būti konceptualizuota kad ir kaip „rizika būti priskirtam rizikos grupei“ – arba tiesiog „rizikos grupės rizika“⁷¹.

Žinoma, kaip jau buvo rašyta remiantis Popperio ar Fukuyamos įžvalgomis, prognozuoti mokslinio žinojimo raidą yra itin sudėtinga, jei apskritai įmanoma. Tačiau mąstant apie transhumanizmo projektą iš istorinės ontologijos perspektyvos, pažymėtina, jog šitokie pavyzdžiai, kad ir turintys tik hipotetinį arba mintinio eksperimento statusą, padeda aiškiau suprasti, jog mokslinio žinojimo užbaiga yra iš principo neįgyvendinamas dalykas. Taip yra ne tik dėl pačios moderniojo mokslo refleksyvios prigimties, bet ir dėl to, kad, kaip iš esmės pažymi ir Eede'e, neretai nutinka taip, jog moksliniu ir technologiniu būdu mėginant išspręsti vienas problemas yra atveriamos kitos. Tarsi pritardamas Eede'ei, Rossas atkreipia dėmesį į tai, kad plėtojant vienas žmogiškąsias galias yra rizikuojama susilpninti kitas. Kaip to pavyzdį Rossas aptaria vieną iš pačių ambicingiausių transhumanistinių siekių radikaliai pailginti žmogaus gyvenimo trukmę ar netgi panaikinti mirtį. Šis siekis iš tiesų gali atrodyti kaip didžiausias gėris žmogui, tačiau, anot Rosso, apmąstant jį per heidegeriškiosios filosofijos prizmę, kur žmogaus laikinumas, arba jo mirtingumo faktas, yra svarbiausias žmogiškosios egzistencijos prasmingumą konstituojantis šaltinis ir kartu esminė žmogaus savybė, galima pagrįstai suabejoti, ar netekus šios savybės nebus prarasti ir tam tikri žmogui būdingi gebėjimai – kaip antai žmogiškasis rūpestingumas (Ross 2020: 85–88).

Atkreiptinas dėmesys į tai, kad ir patys transhumanistai nėra visiškai abejingi tokiems klausimams ir ieško atsakymų į juos. Šitokio pobūdžio klausimų keliamoms abejonėms išsklaidyti kai kurie transhumanizmo šalininkai yra linkę kalbėti apie naująją transhumanistinę etiką. Vieni iš jų, kaip antai Ingmaras Perssonas ir Julianas Savulescu, nurodydami vis didėjančią technologijų ne tik kuriamąją, bet ir griaujamąją galią, kartu nurodo biomedicininį priemonių ieškojimo ir taikymo būtinybę žmonių

⁷¹ Nors, žinoma, tai yra tik hipotetinė situacija, vis dėlto neabejotina, jog ne tik vėžio diagnozė, bet ir žinojimas, kad turi didelę tikimybę susirgti šia sunkia liga, daugelį žmonių priverčia nerimauti ir ieškoti įvairios, taip pat psichologinės pagalbos. Jau minėta Jungtinėse Amerikos Valstijose veikianti organizacija F.O.R.C.E, be kita ko, yra skirta tam, kad vėžio riziką ar vėžio diagnozę turintys žmonės galėtų vienas kitą palaikyti, bendrauti tarpusavyje, keistis patirtimi ir pan. Kaip nesunku suprasti, visa tai turėtų mažinti patiriamą stresą, kuris randasi susidūrus su vėžio diagnoze arba vien jau išgirdus apie turimą didesnę riziką juo susirgti.

moraliniam „gerinimui“, net jei tai galiausiai ir reikštų, kad mes nebebūtume žmonėmis biologine prasme (Person, Savulescu 2010). Kiti, vengdami šitokių raginimų, tiesiog pažymi, kad negalima neatsižvelgti į tai, jog kartu su technologinės situacijos pasikeitimu įvyks ir moralinės situacijos pokyčiai. Būtent tai atkakliai įrodinėja Bostromas. Jis atkreipia dėmesį į tai, kad yra klaidinga apmąstyti technologinius pokyčius izoliuotai nuo socialinių pokyčių. Anot Bostromo (2002: 31), „<...> dauguma mūsų esamų moralinių normų ir etinių intuicijų yra (dažnai implicitiškai) grįstos esamomis prielaidomis dėl žmogaus prigimties ir tikėtinomis įvairių pažiūrų bei elgsenos būdu pasekmėmis. Kai žmogaus prigimtis keičiasi ir mūsų gyvenimo sąlygos patiria dideles transformacijas, kaip dėl spartaus technologinio progreso gali nutikti per ateinančius dešimtmečius, tada dauguma mūsų vertybinius sprendinius grindžiančių prielaidų turi būti peržiūrėtos“. Bostromas yra įsitikinęs (ibid.: 11), kad mūsų turimas vertybių supratimas gali būti varžomas mūsų patirties siaurumo ir vaizduotės galios ribotumų, ir tai konstatuodamas jis pabrėžia, kad „[s]avajame mąstyme mes turime palikti vietos galimybei, jog, išplėsdami savo galias, atrasime vertybes, kurios mus priblokš kaip esančios kur kas aukštesnio lygmens nei tos, kurias mes galime įsisąmoninti kaip nepagerinti biologiniai žmonės“. Šitoks Bostromo požiūris aiškiai atskleidžia, kad net ir vadovaudamasis įsitikinimu, jog įvairios transhumanistinės praktikos turėtų būti įgyvendinamos tik gerai apmąščius galimas jų pasekmes, taip pat ir neigiamas, ir tuo skirdamasis nuo daugelio kitų transhumanistų, kurie į technologijas yra linkę žvelgti menkai reflektuotu optimistiniu žvilgsniu⁷², Bostromas savo mąstyme vis dėlto išlaiko pamatinę transhumanistinio mąstymo atžvilgiu epistemologinio užtikrintumo nuostatą, kad vykstantys technologiniai pokyčiai bus lydimi atitinkamų paties žmogaus pokyčių, kurie ne tik apsaugos žmones nuo įvairiausio degradavimo (taip pat moralinio) ir neleis išsipildyti grėsmingiausiems distopiniams scenarijams, bet, maža to,

⁷² Kaip jau buvo rašyta atliekant transhumanizmo atstovų tipologizaciją pirmajame šios disertacijos skyriuje, Bostromas yra vienas iš tų retų transhumanistų, kurio darbuose yra skiriama palyginti daug dėmesio transhumanizmo projekto plėtros ir jos keliamų egzistencinių rizikų santykio apmąstymui. Šį klausimą Bostromas kelia ir aptaria tematiškai įvairiuose savo darbuose – tiek tuose, kuriuose yra svarstomi etiniai transhumanizmo aspektai, tiek tuose, kuriuose yra apmąstomi kur kas labiau „techniški“ transhumanizmo raidos aspektai, kaip antai dirbtinio intelekto plėtra. Šiuo požiūriu ypač išsiskiria ir todėl vertas atskiro paminėjimo yra Bostromo veikalas „Superintelektas: keliai, pavojai, strategijos“.

dar ir įgalins žmones patirti platesnes savo pačių egzistencines galimybes ir atskleis iki tol nežinotą gyvenimo pilnatvę.

Galima ginčytis, kuri iš šių pozicijų yra teisingesnė – toji, kuri akcentuoja, kad mokslinio ir technologinio žinojimo plėtra atveria naujus žmonių pažeidžiamumo aspektus ir kelia naujas grėsmes (ši pozicija atliepia biokonservatoriškąjį požiūrį), ar toji, kuri teigia, jog su naujomis mokslinėmis ir technologinėmis galimybėmis randasi ir nauji žmogiškieji gebėjimai, kurie ne tik leidžia visas grėsmes sėkmingai likviduoti, bet dar ir neabejotinai pagerina žmogaus būklę (šią poziciją palaikytų transhumanistai). Vis dėlto šioje disertacijoje plėtojamo tyrimo tikslams rasti atsakymą į šį klausimą nėra taip svarbu, kaip svarbu yra pažymėti, kad tiek vienu, tiek kitu atveju yra pripažįstama, jog istorinė mokslinio ir technologinio žinojimo kaita neišvengiamai transformuoja tiek žmogiškąją egzistenciją, tiek patį žmogų. Būtent tai leidžia ne tik mokslinį ir technologinį žinojimą⁷³, bet ir žmogų konceptualizuoti kaip fundamentaliai laikišką ir ontologiškai takų – arba, vartojant tas kalbines išraiškas, kurios buvo vartojamos šioje disertacijoje pristatant istorinę ontologiją, – kaip transcendentaliai istorišką, nes esiniškai ir esmiškai „besiskleidžiantį“ istoriniame laikiškume glūdinčių ir nuolat kintančių žinojimo arba tiesos režimų būdu.

Šitokią žmogaus istorinį „išaknytumą“ ir jo antropologinį „priklausomumą“ nuo istoriniame laike egzistuojančių žinojimo formų kai kada nurodo ir patys transhumanistai. Pavyzdžiui, pirmojoje viešai paskelbtoje *Transhumanistų deklaracijos* (1998) versijoje, be kita ko, buvo deklaruojama, kad „[t]ranshumanistai gina moralinę teisę tų, kurie nori naudotis technologija, tam, kad išplėstų savo mentalinius ir fizinius gebėjimus ir pagerintų savo pačių gyvenimų kontroliavimą. Mes siekiame asmeninio augimo anapus dabartinių mūsų biologinių ribotumų“. Čia ypač svarbu atkreipti dėmesį į žodį „dabartinių“, kuris aiškiai nurodo ne tik esamumą, bet ir laikiškumą. Kadangi žmogaus ribotumų supratimas ir jų egzistavimas yra neperskiriamai susaistyti su mokslinio ir technologinio žinojimo teikiamomis žmogaus konceptualizavimo galimybėmis, yra pagrįsta teigti, kad tai, ką transhumanistai vadina „dabartiniais“ žmogaus

⁷³ Atkreiptinas dėmesys į tai, kad, nepaisant to, kokia filosofine mokslo samprata yra vadovaujamasi – kumulytyvine ar paradigmine – tiek vienu, tiek kitu atveju yra pripažįstama, jog mokslinis žinojimas nėra „statiškas“, t. y. jo prigimtis yra „procesualistinė“, nesvarbu, kaip tai būtų konceptualizuojama – kaip mokslinį žinojimą struktūruojančių tarpusavyje „nebendramatiškų“ epistemų kaita ar kaip nuolat vykstantis mokslinio žinojimo „gausėjimas“.

ribotumais, iš esmės yra ne kas kita, kaip esamo mokslinio ir technologinio žinojimo teikiamos „žmogiškųjų ribotumų“ reprezentacijos ir todėl „dabartiniai“ žmogaus ribotumai iš esmės gali būti tapatinami su „dabartiniu žinojimu“ apie žmogaus ribotumus.

Nuorodą į žmogaus, o kalbant konkrečiau – konstitutyvinę galią žmogaus atžvilgiu turinčio žinojimo apie žmogų – „laikiškumą“, galima aptikti ir jau pristatytame Bostromo tekste, kuriame, kritikuodamas požiūrį, jog į tai, kad ateityje kintanti technologinė situacija gali pakeisti mūsų moralinę situaciją, turėtume žvelgti su baime, Bostromas (2002: 31) sako: „[t]ačiau vertinant kai kurių siūlomų politikos pasirinkimų [*čia iš esmės kalbama apie leidimą žmonėms save technologiškai keisti ar, kaip sakytų transhumanistai, „tobulinti“*] – M. M.] ilgalaikės pasekmės, reikia atsiminti, kad hipotetiniame pasaulyje gyventume ne mes tokie, kokie esame dabar; veikiau suinteresuotosios šalys čia yra mūsų palikuonys arba mes patys daug vėlesniame savo vystymosi etape. Mūsų požiūriai, gyvenimo stiliai ir bendravimo vienas su kitu būdai per tą laiką galėtų prisitaikyti. Ir kai pasekmės, kurių tikimasi, galiausiai rasis, jos natūraliai atitiks tuos gyvenimus, kurie bus gyvenami tuo metu.“ Bostromo dėstoma mintis yra visiškai aiški: vertindami transhumanistinę ateitį, neturėtume to daryti iš dabartinio žinojimo perspektyvų, nes tai, kas mums šiuo metu atrodo kaip grėsmingi dalykai, iš tiesų yra tik mūsų esamo žinojimo ribotumo atspindys. Bostromas nėra linkęs abejoti tuo, kad laiko tėkmėje vyks tiek technologinių galimybių, tiek šias galimybes lydinti paties žmogus kaita (jo egzistencinių sąlygų, antropologinių savybių, moralinių nuostatų ir pan.), kurios nėra įmanoma adekvačiai apmąstyti ir nusakyti iš to, ką būtų galima įvardyti kaip „statiško žinojimo“ ar „statiško žmogiškumo“ pozicijų.

Ši Bostromo įžvalga atliepia ir reprezentuoja ne tik jo paties, bet ir transhumanistinį mąstymą apskritai, kuriam, kaip jau įrodinėta ir konstatuota šioje disertacijoje, yra būdingas radikalus „antistatiškumas“. Pakaks prisiminti, kad transhumanizmo šalininkai yra įsitikinę ne tik nuolatine mokslo ir technologijų, arba, kalbant bendriausia prasme, žinojimo plėtra, bet ir šia plėtra grindžiamu (ar, pačių transhumanistų manymu, galimu ir reikiamu grįsti) žmogaus kaip esinio „tobulinimo“ įmanomumu. Remdamiesi šiuo įsitikinimu, transhumanizmo atstovai yra linkę kritikuoti transhumanizmo projekto atžvilgiu neigiamai nusiteikusiųjų ar baimingai į šį projektą žvelgiančiųjų negebėjimą suprasti ir pripažinti šią nuolatinę žinojimo ir žmogaus kaitą, o Bostromas savo ruožtu gali būti laikomas iškiliausiu šitokią kritiką įkūnijančiu teoretiku.

Tačiau būtent čia ima ryškėti paties transhumanistinio mąstymo prieštaravimas – arba save neigiantis jo pobūdis. Minimas prieštaravimas

randasi iš principinio neįmanomumo suderinti transhumanizmo vidinę teorinę logiką su paties transhumanizmo kaip idėjinio ir praktinio projekto postuluojamu idealu – įvairiais ribotumais pasižyminčio esamo žmogaus „peržengimu“, sukuriant naują, jokių ribotumų nevaržomą postžmogišką būtybę. Kaip jau sakyta analizuojant transhumanizmą kaip radikalią ideologiją, iš principo nėra įmanoma atsakyti į klausimą, kaip toji postžmogiška būtybė turėtų būti nusakyta ir kada ar kokiais būdais būtų galima konstatuoti, kad iš žmogiškosios būklės įžengėme į transžmogiškąją, o galiausiai – ir postžmogiškąją?

Tvirtinti, kad šitokios būklės požymis bus visų žmogiškųjų ribotumų panaikinimas, reikštų ignoruoti pačių transhumanistų išpažįstamą „perspektyvistinį“ mokslo pobūdį – arba mokslinės veiklos nukreiptumą į faktiškai niekada neužbaigiamą, vis gilesnį įvairiausių tikrovės reiškinių pažinimą ir šiuo pažinimu grindžiamą žinojimo kaitą ar jo progresą. Esminis klausimas yra šis: kodėl turėtume manyti, kad Bostromo pateikta dabartinio mūsų žinojimo ir kartu mūsų žmogiškosios būklės kaip „ribojančios“ transžmogiškosios ar postžmogiškosios būklės suvokimą kritika negalėtų tęstis be galo? Kodėl kažkada galėtų ar turėtų būti sustota, konstatavus, jog pasiektas galutinis žinojimo taškas, o kartu su juo – ir toji „tobuloji“ arba „postžmogiškoji“ egzistencija? Maža to, būtų galima pagrįstai klausti, ar šitoks „sustojimas“ – net jei jis iš tiesų būtų įmanomas – neprieštarautų pačiai transhumanistinio mąstymo logikai, skelbiančiai nuolatinį žmonijos progresą? Taigi teigdami, kad apmąstydami postžmogiškąją būklę turėtume atsakyti statiško požiūrio į žinojimą ir žmogų, transhumanistai to paties principo kažkodėl nebėra linkę taikyti pačiai postžmogiškajai būklei ir todėl elgiasi nenuosekliai bei prieštarauja patys sau.

Galbūt būtų galima manyti, kad ši prieštara yra būdinga tik tam, ką sąlyginai galėtume pavadinti „idealiuoju“ transhumanizmo modeliu, kurį apibrėžtų visų žmogiškųjų ribotumų eliminavimo ir perėjimo prie absoliučiai kitokios nei esamas žmogus būtybės nuostata, ir kartu mėginti įrodinėti, jog esama ir kur kas „realistiškesnių“, arba iš dabarties žmogaus perspektyvos žvelgiant, kur kas aiškiau suprantamų, postžmogiškosios būklės išaiškinimų. Nors, kaip pažymėta analizuojant transhumanistinio mąstymo santykį su ideologiniu mąstymu, iš principo nėra įmanoma atsakyti į klausimą, kas yra „postžmogus“, nes šiuo vardu žymima „nauja būtybė“ faktiškai egzistuoja tik skirtingų vizijų pavidalu, vis dėlto esama tam tikrų mėginimų, kuriuos tikslu būtų pavadinti „analitiniais“, atskirti žmogų nuo postžmogaus teikiant kokį nors apibrėžimą.

Kaip tokio mėginimo pavyzdys galėtų būti paminėtas Bostromo tekstas *Kodėl aš noriu būti postžmogumi, kai užaugsiu*. Pats Bostromas,

kuris yra konstatavęs postžmogaus kaip būtybės galimybių įvairovę ir šitaip faktiškai pripažinęs šios būtybės principinį nepažinumą ir neapibrėžtumą, vis dėlto konkrečiai šiame savo tekste, kurį, kaip atskleidžia ir jo pavadinimas, galima laikyti idėjiniu siekiu ne tik įtikinti postžmogiškos būklės „realumu“, bet ir jos „siektinumu“, nusako postžmogų kaip būtybę, kuri turi bent vieną postžmogišką gebėjimą – t. y. tokį gebėjimą, kuris gerokai viršija maksimalią ribą, kuri yra pasiekama žmogui be technologinių priemonių pagalbos (Bostrom 2008: 108). Bostromas čia kalba apie tokius galimus „supostžmoginti“ žmogiškuosius aspektus kaip gyvenimo, o ypač – sveiko gyvenimo – trukmės pailginimas, pažintinių gebėjimų pagerinimas, emocinio žmogaus spektro išskleidimas.

Visų šių aspektų aptarti būtinybės nėra, tačiau bent vieną iš jų – siekiant atskleisti transhumanistinio mąstymo prieštarumą – apžvelgti išties tikslinga. Kaip pavyzdį pasitelkime žmogaus sveikatą ir gyvenimo trukmę. Jau buvo užsiminta, kad transhumanistinėse vizijose šis klausimas yra dažnai aptariamas, konstatuojant, jog mokslinės ir technologinės žinios gali ne tik radikaliai pagerinti mūsų fizinę ir mentalinę būklę, bet netgi ir eliminuoti žmogaus mirtingumo faktą. Nesiimsime išsamiau svarstyti, kokią reikšmę žmogaus gyvenime turi kančia ar savojo mirtingumo įsisąmoninimas, juoba kad į šį klausimą buvo atkreiptas dėmesys dar šiame skyrelyje pristatant idėją, jog vienų žmogiškųjų ribotumų naikinimas gali skatinti kitų ribotumų radimąsi. Tad dabar tiesiog analitiniais tikslais nekritiškai sutiksime su transhumanistų mintimi, kad sveikas ir ilgas gyvenimas yra neabejotinai vertingas ir daugelio žmonių trokšamas dalykas. Būtent taip įrodinėja Bostromas. Jis, skirtingai nei, tarkime, per žmogaus skaitmenizavimą jo nemirtingumo siekiantis Kurzweilas ar biologiniu lygmeniu žmogaus senėjimą bandantis sustabdyti (ar „išgydyti“) Grey'us, pristatydamas postžmogų, kalba ne apie būtybę, kurios atžvilgiu mirtis iš esmės nieko neberekštų, t. y. kurios egzistencija nebebūtų ribojama laiko ar mirties horizontų, bet apie mums, t. y. mirtingiems žmonėms, kur kas geriau suprantamus dalykus – kuo ilgesnį gyvenimą ir išlikimą šiame gyvenime sveikiems.

Vadovaudamiesi Bostromo požiūriu, apie save kaip apie postžmones galėtume kalbėti net ir nebūtinai galėdami gyventi neribotą laiką, t. y. tiek, kiek tik patys panorėtume, ar tapdami nemirtingi. Pakaktų gerokai ilgiau būti gyvybingiems, nekamuojamiems įvairių kančių ir visavertiškai besimėgaujantiems gyvenimu, nei galime tai padaryti šiandien. Tačiau kyla klausimas: kas konkrečiai čia yra „postžmogiška“? Gerokai ilgesnė gyvenimo trukmė, sveikatos išsaugojimas ir kančių sumažėjimas, naujų patirtinių galimybių, praplečiančių esamas žmogaus egzistencijos ribas,

atsivėrimas, kaip iš esmės mėgina įrodinėti Bostromas? Juk visa tai mes galime pritaikyti jau dabar, apmąstydami tiesiog žmones – arba save pačius. Mūsų vidutinė tikėtina gyvenimo trukmė, palyginti su ikimoderniojoje epochoje gyvenusių žmonių gyvenimo trukme, yra pailgėjusi daugiau nei dvigubai. Mūsų fizinės ir psichinės kančios yra gana sėkmingai šalinamos įvairiausių medicinos pasiekimų: netekti žmogaus dantys gali būti be didesnių problemų pakeisti sunkiai atpažįstamais dantų implantais, kaip, beje, ir dėl amžiaus ar įvairių ligų degeneracinių procesų paveikti sąnariai gali būti pakeisti juos atstojančiais protezais, o psichinės problemos, jei jos yra išties didelės ir peržengia laikinai subjurusios nuotaikos, kuriai pataisyti pakanka kad ir psichostimuliacinių medžiagų, esančių kavos puodelyje, galime vartoti antidepresantus ir šitaip atgauti gyvenimo džiaugsmą. Galiausiai mums yra įmanoma patirti gyvenimą – pavyzdžiui, dėl informacinių ir komunikacinių technologijų plėtros – tokiais būdais, kokiais negalėjo patirti mūsų protėviai – kaip antai neišeinant iš savo namų internetu studijuoti įvairiausių pasaulio bibliotekų intelektualinius lobynus, lankytis virtualiuose muziejuose ir tokiais ar panašiais būdais save nepaliaujamai lavinti.

Taigi akivaizdu, kad dar prieš pusę amžiaus žmonija negalėjo to, ką ji gali šiandien. Tačiau ar dėl viso to mes savo protėvius (net tuos, kurie gyveno ikimoderniaisiais laikais) laikome nevisaverčiais žmonėmis, o save – postžmonėmis? Atsakymas, žinoma, yra neigiamas. Tiek jie, tiek mes savo mąstymo perspektyvoje esame žmonės ir suprantame, kad visi tie dalykai, kurie mus skiria nuo ankstesniųjų kartų, pirmiausia remiasi į netapachias žinojimo ir technologijų galimybes. Dar kitaip sakant, visa tai, kas buvo paminėta kaip mūsų pasiekimai, leidžiantys gyventi vis ilgiau, eliminuoti kai kurias kančias ar daryti tokius dalykus, kurie iš principo negalėjo būti daromi mūsų protėvių, tapo įmanomi dėl to, kad mes įgijome tokias žinias ir tokias technologijas, kurių neturėjo prieš mus gyvenę žmonės.

Todėl toliau kvestionuojant Bostromo mąstymo logiką, būtų galima pagrįstai klausti: ar nenutiks taip, kad, kažkada iš tiesų įgiję mums iki šiol neįmanomus turėti ar netgi apskritai nežinomus ir neišivaizduojamus gebėjimus, mes vis dėlto ir toliau save atpažinsime kaip – kad ir technologiniu būdu „pratęstus“ – žmones? Šį klausimą aktualizuoja jau anksčiau pristatyta paties Bostromo įžvalga, jog tai, kas mus dabar gąsdina mąstant apie postžmogiškąją ateitį ar postžmogiškąją būklę, nebegąsdins tada, kai ji bus pasiekta – nes tada mes žinosime ir galėsime tai, ko negalime žinoti ir galėti dabar. Čia tikslinga kalbėti apie tam tikrų dalykų ar reiškinių „normalizacijos“ procesą, kurį būtent ir grindžia kintančios mokslinės ir technologinės galimybės. Kaip šiandien mums yra visiškai normalu, kad

dauguma iš mūsų gyvena aštuoniasdešimt metų ir daugiau, taip ateityje galbūt bus visiškai normalu daugumai mūsų galėti gyventi dvigubai tiek. Taip pat kaip šiandien mums yra visiškai normalu galėti pakeisti susidėvėjusius sąnarius, taip ateityje galbūt bus visiškai normalu galėti pakeisti kokius tik panorėsime kūno organus. Tai, kaip jau išsiaiškinta nagrinėjant biopolitinį transhumanizmo pagrindą, neišvengiamai keistų mūsų požiūrį į žmogaus kūną, sveikatą, mirtį. Keistų mūsų požiūrį ir į save pačius. Tikėtina, kad mes iš tiesų pradėtume mąstyti apie save kaip kūniškai mažiau pažeidžiamus, nei buvo pažeidžiami anksčiau gyvenę žmonės, kurie neturėjo tokių plačių kūno „transformavimo“ ar jo „valdymo“ (pvz., transplantuojant organus) galimybių. Panašiai kaip dabar galime mąstyti apie save ir kartu teigti, kad kūniškojo pažeidžiamumo požiūriu esame mažiau pažeidžiami nei mūsų protėviai, nes turime vakcinas, kurios gana efektyviai padeda apsaugoti mus nuo įvairiausių žalojančių ar net mirtimi grasančių ligų. Tačiau ar iš tiesų didėjant mūsų gebėjimui manipuluoti kūnu mes galiausiai atsisakytume save mąstyti kaip žmones, pasiektume postžmogišką būklę ir imtume save suvokti kaip postžmones? Įtikinamesnis yra šis scenarijus: priimdami šias istorijos tėkmėje atsiradusias naujas mokslines ir technologines galimybes, leidžiančias mums ilgiau, sveikiau ir visavertiškiau gyventi⁷⁴, mes ir toliau, įgydami vis tvirtesnę tikėjimą mokslinių atradimų ir technologinių inovacijų galia transformuoti žmogiškąją egzistenciją, traktuotume save kaip „ribotus“ ar „pažeidžiamus“ žmones ir atitinkamai

⁷⁴ Kad minimas „normalizacijos“ procesas iš tiesų vyksta, akivaizdžiausiai liudija kad ir tas faktas, jog, mąstydami apie galimybę pailginti žmogaus gyvenimą, mes atsispiriame ne nuo trisdešimties, bet nuo didesnės nei septyniasdešimt metų vidutinės žmonių gyvenimo trukmės, t. y. ne nuo to vidurkio, kuris buvo būdingas ikimoderniaisiais laikais gyvenusiems žmonėms, bet kuris yra būdingas būtent šių dienų pasaulio žmonėms ir kurį galiausiai pavyko pasiekti dėl žinojimo plėtros ir įvairiausių atradimų – higienos kultūros augimo, vakcinų nuo įvairiausių ligų atradimo, naujų medicininių praktikų ir žinių radimosi bei susiformavimo ir pan. Kartu tai yra neabejotinas argumentas, jog apmąstant „žmogiškumo“ fenomeną jo faktiškai nėra įmanoma apmąstyti izoliuotai nuo mokslinių ir technologinių galimybių. Šia prasme net ir atsiradus technologijai, kuri, tarkime, galėtų pailginti žmonių gyvenimo vidurkį iki pusantro šimto metų ar dar daugiau, mes vis dėlto galėtume pagrįstai klausti, ar šitokia, žvelgiant iš dabarties žmogaus pozicijų, radikaliai išilgėjusi žmonių gyvenimo trukmė iš tiesų turėtų būti traktuojama kaip žmogaus prigimties „peržengimas“ ir perėjimas nuo „žmogiškumo“ prie „postžmogiškumo“, ar vis dėlto kaip pačioje žmogiškojoje prigimtyje glūdinčio potencialo realizavimas – taigi tik paties „žmogiškumo“ išsklaida.

norėtume dar ilgesnio, sveikesnio ir visavertiškesnio gyvenimo ir nenuilsdami ieškotume būdų, kaip visa tai pasiekti.

Kaip Bostromas kritikuoja dabartinį mūsų negebėjimą, remiantis esama žmogiškąja patirtimi ir esamu žinojimu suvokti postžmogiškosios būklės egzistencinį kontekstą, lygiai taip pat mes galėtume kritikuoti patį Bostromą, kuris, regis, nėra linkęs pripažinti, kad galiausiai pasiekę tuos gebėjimus, kuriuos jis traktuoja kaip „postžmogiškus“, mes ir vėl atsidadintume toje pačioje kritikos savo pačių atžvilgiu būsenoje, kurioje buvome iki įgydami naujas galias ir atverdami naujas egzistencines perspektyvas. Be to, nesama jokio pagrindo manyti, kad įvairių postžmogiškųjų gebėjimų įgijimas kartu reikštų ir mokslinio žinojimo plėtros bei technologinių inovacijų užbaigą. Būtent todėl, net ir disponuodami tam tikrais Bostromo nurodomais postžmogiškaisiais gebėjimais ar savybėmis, mes, iš vienos pusės, kaip turime dabar, taip ir toliau galėtume turėti tam tikrų baimių ar abejonių dėl tolesnio žmogaus mokslinio ir technologinio „perdirbinėjimo“, tačiau, iš kitos pusės, būtume ne mažiau intensyviai gundomi, nei esame gundomi dabar, pasinaudoti naujausiomis mokslinėmis ir technologinėmis galimybėmis tolesniam savęs „tobulinimui“. Juoba kad „tobulinti“, remiantis šitokia „analitine“ Bostromo siūloma postžmogaus samprata, regis, iš tiesų būtų ką. Kaip, atsakydamas į galimą prieštaravimą, jog žmogaus ribotumai gali būti gyvenimiškai vertingi ar padedantys žmogaus kaip asmens dvasiniam ir moraliniam augimui, nurodo pats Bostromas, postžmogus taip pat galėtų būti pažeidžiamas, priklausomas ir ribotas (ibid.: 132).

Taigi Bostromo pateikiamame postžmogiškosios būklės išaiškinime transhumanistinio mąstymo prieštaringumas skleidžiasi kaip įtampa tarp, viena vertus, pripažinimo, jog žmogaus esatis yra neperskiriamai susijusi su moksliniu žinojimu ir technologinėmis galimybėmis, ir, antra vertus, mėginimo įrodyti, jog postžmogiškumas, kaip žmogaus „peržengimo“ įvykis, kurį turėtų žymėti esamo žmogaus neturimų gebėjimų įgijimas, iš tiesų gali būti realizuotas. Naujų gebėjimų įgijimas, be abejo, gali būti realizuotas, nes, kaip liudija žmonijos istorija, buvo realizuojamas ir iki šiol. Tačiau lieka visiškai neaišku, kodėl šių gebėjimų įgijimas galėtų ar turėtų būti konceptualizuojamas kaip – tai aiškiai nurodo tiek „transžmogaus“, tiek „postžmogaus“ sąvokos – žmogiškumo „peržengimas“ ar jo „užbaigimas“.

Todėl galima teigti, kad transhumanistinėje mąstymo perspektyvoje „postžmogaus“ kategorija faktiškai atlieka tik esamo žmogaus „perdirbinėjimo“ orientyro, kuris yra radikaliai nihilistinio pobūdžio, funkciją. Plačiau pagrindžiant šį teiginį ir kartu detaliau eksplikuojant minimą „postžmogaus“ kategorijos „nihilistiškumą“, pirmiausia derėtų

prisiminti tai, kas jau buvo pažymėta pristatant Hackingo filosofiją, o konkrečiau – analizuojant pažintinių objektų, įvardijamų „žmogiškosiomis rūšimis“, ontologinį statusą. Atliekant žmogiškųjų rūšių analizę konstatuota, kad dėl refleksyvos mokslinio žinojimo prigimties šie pažintiniai objektai išsiskiria nuolatine istorine kaita ir faktiškai neturi ontologinio stabilumo. Tas pats nihilistinis principas galioja ir „postžmogaus“ kategorijos atveju, kurią taip pat grindžia refleksyvus mokslinis ir technologinis žinojimas ir todėl kurios atžvilgiu esamas žmogus save nuolatos „atpažįsta“ kaip „perdirbtiną“ (transhumanistai sakytų „tobulintiną“) esinį – arba kaip „vis ne tokį, koks galėtų būti“.

Transhumanistinio mąstymo prieštaringumas ir nihilistiškumas atsiskleidžia anaiptol ne tik Bostromo pateikiamose postžmogaus ir postžmogiškosios būklės sampratos. Šitoks transhumanistinio mąstymo pobūdis yra įžvelgiamas ir kitų ne mažiau garsių nei Bostromas transhumanizmo teoretikų darbuose. Antai More'as, viename iš savo tekstų pripažindamas transhumanistinių principų suderinamumą su Nietzsche'ės mąstymu, nurodo šio mąstytojo suformuluotą nuolatinės saviįveikos principą kaip vieną esminių transhumanistiniam mąstymui. Tiesa, More'as šį principą sieja ne su nihilistine mąstymo struktūra, bet su žmogaus saviišsklaidos procesu. Kaip jis pats teigia, naujos technologijos teikia mums naujų būdų tapti tuo, kuo mes esame, ir yra dar vienas žingsnis link postžmogiškųjų idealų (More 2010: 3). Tačiau ar šie More'o minimi „postžmogiškieji idealai“ yra iš tiesų pasiekiami?

Ieškant atsakymo į šį klausimą yra tikslinga dar kartą atidžiai pažvelgti į didžiulę įtaką šiuolaikinio transhumanizmo conceptualizavimui padariusį More'o tekstą „Transhumanizmas: ateities filosofijos link“. Šiame tekste More'as neabejoja transžmogiška ir postžmogiška žmonijos ateitimi ir yra tvirtai įsitikinęs, kad šios egzistencinės būklės iš tiesų gali būti pasiektos. Kritikuodamas religiją kaip esminį kliuvinį, arba pasenusią conceptualinę struktūrą, ribojančią žmonijos progresą, More'as kartu teigia, jog mokslinio ir technologinio žinojimo plėtra galiausiai ne tik pakeis senąją religinį požiūrį, bet ir leis įveikti įvairiausius žmogiškuosius ribotumus ir sukurti rojų dar šiame pasaulyje – pirmiausia pasiekti transžmogišką, o galiausiai ir postžmogišką būklę – t. y. tas „idealiąsias“ ar „tobuląsias“ egzistencines būsenas, kurios transhumanizmo filosofijai ir ja grindžiamam transhumanizmo projektui tarsi turėtų teikti integralumo ir sistemingumo.

Tačiau tame pačiame More'o tekste yra aptinkamas ir šiam požiūriui iš esmės priešingas požiūris, kuris skelbia, kad transhumanizmas yra niekada nesibaigiantis ribų peržengimas. More'as aiškiai sako, kad transhumanizmas negali tapti dogma, kad mūsų tikslas yra nuolatinis gerinimasis ir savęs

transformavimas į vis aukštesnes egzistencines formas, taip pat pabrėžia, kad gyvenimas ir protas niekada negali sustoti ir privalo persitvarkyti, transformuotis bei peržengti savo ribas neribotame progresu. Toks požiūris, suprantama, negali būti suderintas su jokių galutinių tikslų ar jokia idealiąja būkle, į kurią, kaip akivaizdžiai prieštaraujama sau mėgina įtikinėti More'as, mes esame pajėgūs žingsnis po žingsnio plėtodami naujas technologijas nukeliauti. Šiame „begalinio progreso“ procese iš principo negali būti sukurta ar pasiekta jokia „idealybė“, nes pats šis procesas yra nihilistiškas, mat yra grindžiamas esamybę progresyvizmo vardu nuolat neigiančiu „amžinojo ne tai“ principu.

Transhumanizmo idėjos ir jos loginio turinio analizė leidžia ne tik įsitikinti transhumanizmo kaip projekto prieštaringumu ir nihilistiškumu, bet ir pritarti Thomaso D. Philbecko (2014), kuris konstatuoja transhumanizmą esant „ontologiškai naivų“, požiūriui. Dėstydamas šitokį požiūrį į transhumanizmą, Philbeckas daugiausia remiasi amerikiečių mokslo filosofo Dono Ihde'ės pateiktu technologijų ir gyvenamojo pasaulio santykio išaiškinimu. Ihde'ė, panašiai kaip ir Eede'ė, pažymi, jog kiekvienos naujos technologijos iškilimas ir jos pritaikymas neišvengiamai transformuoja ontologinę pasaulio konsteliaciją. Šią įžvalgą Philbeckas panaudoja ontologinių transhumanizmo nuostatų kritikai. Philbecko įsitikinimu, transhumanizmo ontologinis naivumas kyla iš pasenusios humanistinės paradigmos, kuri neleidžia deramai įvertinti, kaip technologijų raidos nulemta ontologinės konsteliacijos transformacija veikia žmogaus ontologinę padėtį ir jos dinamiką.

Philbecko pozicija, skelbianti transhumanizmą esant ontologiškai naivų, gali būti papildyta ir sustiprinta požiūriu Susanos B. Levin (2021: 17), kuri savo pateikiamą moksliniu realizmu, arba objektyviu moksliniu pažinimu ir iš šitokio pažinimo kylančia objektyvios tikrovės idėja, pernelyg įtikėjusio transhumanizmo kritiką grindžia pamatine įžvalga, jog yra klaidinga tapatinti mokslinį žinojimą, arba, kaip sako pati Levin, „informaciją“, su tikrumu ir pažįstamumu. Panašiai kaip Hackingas, kuris atmeta grynojo žinojimo būklės idėją ir mano, kad paprasčiausiai nesama tokio dalyko kaip ikikonceptualus buvimo būdas, Levin pažymi, kad nėra įmanoma kalbėti apie epistemologiją ir ontologiją, kurių teisingumas galėtų būti patvirtintas neatsižvelgiant į kontekstą (ibid.: 18). Susiejus Philbecko ir Levin pozicijas, randasi pagrindas teigti, kad skirtingi moksliniai ir technologiniai kontekstai įgalina skirtingų objektyvumo sampratų egzistavimą, o ši žinia savo ruožtu gali būti panaudota kaip atramos taškas kritikuojant transhumanizmo projektą grindžiančią ontologinę nuostatą, jog

esama stabilaus pažintinio objekto, arba „objektyvaus žmogaus“, į kurį turėtų būti nukreiptos transhumanistinės jo „tobulinimo“ praktikos⁷⁵.

Pripažįstant Philbecko ir Levin įžvalgas, kuriomis yra parodomas transhumanizmo ontologinis naivumas, kaip neabejotinai vertingas transhumanistinės minties eksplikavimui, vis dėlto, kalbant konkrečiai apie Philbecko požiūrį, atkreiptinas dėmesys į tai, kad transhumanizmo ontologinio naivumo kilmės aiškinimas per moderniąją humanistinę paradigmą susiduria su rimtais teoriniais iššūkiais. Philbeckas, vadovaudamasis plačiai paplitusiu požiūriu, jog modernybė neva ieškojo autentiško žmogaus ar siekė atskleisti tikrąją žmogaus prigimtį, deramai neįvertina pačios modernybės „konstitucinio“ potencialo, kurį akivaizdžiausiai atskleidė Apšvietos epochoje įsigalėjęs „progresyvistinis“ mąstymas, atvėręs plačius kelius į tikrovės ir žmogaus kaip pažintinių objektų „stabilumą“ laiduojančio metafizinio mąstymo eliminavimą. Tai savo ruožtu leidžia teigti, kad jau pačiame moderniajame humanizme, kurio radimasi grindė metafizikos erozija, būta ir į transhumanizmo projektą galiausiai įimto giluminio prieštaravimo. Kaip buvo konstatuota pirmajame šios disertacijos skyriuje, humanistinė dvasia, užgimusia Renesanse ir galutinai subrendusia Apšvietos epochoje, žmogų pripažinus esant tik nuolat „progresuojančiu“ kultūriniu artefaktu, kurio pagrindinė sklaidos ir reprezentacijos forma yra istoriškai kintantis mokslinis žinojimas bei technologinės galimybės, ontologiškai stabilus žmogaus apibrėžimas tampa iš principo nebeįmanomas.

⁷⁵ Į šį transhumanizmo objekto „kontekstualinį“ pobūdį dėmesį yra atkreipęs ir Bostromas, kuris viename iš savo tekstų teigia, jog yra tikėtina, kad esama tam tikrų apribojimų, kurie negalėtų būti peržengti ne dėl technologinių galimybių ribotumų, bet dėl metafizinių priežasčių (Bostrom 2005a: 8). Čia Bostromas konkrečiai nurodo žmogaus tapatybės problemą ir teigia, kad „priklausomai nuo to, kokios yra mūsų pažiūros į tai, kas sudaro asmens tapatybę, gali būti, kad randantis tam tikriems buvimo būdams mes vis dėlto negalėtume prie jų pereiti, nes pereidami prie jų, mes tiesiog nebebūtume mes“ (ibid.). Pabrėžtina, kad Bostromas nemėgina įrodinėti, jog tokių apribojimų iš tiesų esama, jis kalba tik apie „galimybę“, bet, kalbėdamas apie ją, aiškiai atskleidžia, kad transhumanistinė žmogaus „peržengimo“ idėja yra neperskiriamai susijusi su mūsų pažiūromis ir yra priklausoma nuo jų. Šis „priklausomybės nuo požiūrio“ principas gali būti taikomas iš esmės ir visų žmogiškųjų „ribotumų“, į kurių šalinimą yra nukreiptas transhumanizmo projektas, atžvilgiu, nes tai, kas yra traktuojama kaip žmogiškieji „ribotumai“, daugiausia priklauso nuo konkrečiame istoriniame laike turimo žinojimo ir technologinių galimybių.

Mokslinio žinojimo ir technologinių galimybių kaita (ar, kaip ją įvardija patys transhumanistai, „pažanga“), kuria yra grindžiamas transhumanizmas, „perrašydama“ ankstesnį žinojimą apie žmogų bei jo ribotumus ir taip „nustatydamą“ vis naujus žmogaus ontologinius parametrus, kartu „nustato“ vis naujus, į žmogaus „tobulinimą“ ar jo kaip esinio „peržengimą“ šalinant ribotumus ar pažeidžiamumus, nukreiptų transhumanistinių praktikų tikslus ir naujai nužymi paties transhumanizmo projekto ribas. Toks nuolatinis transhumanizmo tikslų bei ribų kismas patvirtina šios disertacijos išvalgą, kad mėginimai transhumanizmą reprezentuoti kaip sistemingą ir praktiškai įgyvendinamą technomokslinę programą yra lydimi neįveikiamos, iš paties transhumanizmo vidinio prieštaravimo kylančios, problemos. Detalesniam šios problemos nusakymui pakaks prisiminti tai, ką jau buvo pažymėję Heideggeris ir Straussas – kad net ir vykstant mokslinio žinojimo progresui, iš tiesų yra judama ne į mokslo objekto atskleidimą, o į radikalią jo paslėptį. Transhumanizmo atveju tai reiškia, kad dėl refleksyvios moderniojo žinojimo prigimties yra iš principo neįmanoma rasti atsakymą į klausimą, kas yra žmogus, o kartu nužymėti aiškią žmogaus virsmo transžmogumi ar postžmogumi ribą. Transhumanizmo objekto neapibrėžtumas, kuris kartu lemia transhumanizmo projekto neapibrėžtumą, palieka faktiškai vienintelę galimybę filosofškai konceptualizuoti transhumanizmą, jį traktuojant kaip savo esme nihilistinį projektą ir pristatant kaip idėją, kurios prasmė arba paskirtis yra teikti intelektualinį pagrindą nepaliaujamam esamo žmogaus tapatybiniam ir antropologiniam „perdirbinėjimui“.

Išvados

Disertacijoje atliktas tyrimas leidžia teigti:

1. Nors yra išorinių panašumų tarp antikinių žmogaus troškimų įgyti daugiau galių, tapti mažiau pažeidžiamam, tobulesniam ir pan., ir šiuolaikinio transhumanizmo, postuluojančio, kad įmanoma, pasitelkiant mokslinį žinojimą ir technologines galimybes, peržengti žmogaus fizinius ir mentalinius ribotumus, teoriniai mėginimai transhumanizmo ištakų ieškoti ikimoderniojoje kultūrinėje, religinėje ar filosofinėje mintyje negali būti vaisingi. Transhumanistinis mąstymas yra iš principo nesuderinamas su klasikiniu metafiziškai orientuotu mąstymu. Klasikinėje mąstymo paradigmoje žmogus yra suprantamas kaip integrali – ne jo paties valia nustatytas, tad jo valiai ir nepavaldžios – hierarchiškai struktūruotos būties dalis. Transhumanistiniam mąstymui yra būdinga modernybės laikotarpiu vis labiau ryškėjusi intelektualinė ir kultūrinė nuostata neigti hierarchinę būties sampratą, akcentuojant žmogaus kūrybinį visagališkumą tikrovės atžvilgiu ir šiuo visagališkumu grindžiamą paties žmogaus „sudievėjimo“ perspektyvą.
2. Transhumanistinio mąstymo iš Apšvietos filosofijos perimta antiesencialistinė ir procesualistinė žmogaus samprata yra ne tik transhumanizmo idėjos konstitutyvinė šerdis, bet ir jos vidinio prieštaravimo šaltinis. Viena vertus, atsisakymas žmogų mąstyti kaip prigimtines ribas turinčią būtybę yra pamatinė nuostata, grindžianti transhumanizmą kaip idėjinį ir praktinį projektą. Antra vertus, šitoks atsisakymas, įtvirtinantis transhumanizmui būdingą žmogaus sampratą, kad žmogus yra tik kintančio mokslinio žinojimo ir atsiveriančių technologinių galimybių pagrindu nuolat besiskleidžiantis biosocialinis ir kultūrinis artefaktas, eliminuoja ir transhumanizmo objektą ir tikslą, t. y. iš principo paneigia egzistavimą ontologiškai apibrėžtų ir stabilių žmoniškųjų ribų, kurios, būdamos atskaitos tašku, leistų apibrėžti žmogų kaip savitą esinį ir sykiu įgalintų fiksuoti jo peržengimo faktą.
3. Atsisakymas žmogų mąstyti kaip ontologiškai apibrėžtą, objektyvius pažintinius parametrus turintį esinį, paneigia galimybę griežtai nužymėti transhumanizmo kaip technomokslinių tyrimų programos ribas bei teoriškai nuosekliai ir aiškiai įvardyti jos tikslus. Teoriškai

neapibrėžta transhumanizmo idėja laikytina vertybine-normatyvine nuostata, suponuojančia esamo žmogaus netobulumą ir poreikį jį tobulinti. Esminis šitokią nuostatą palaikantis veiksnys yra transhumanistų tikėjimas beribe mokslinio žinojimo pažanga ir technologinių galimybių plėtra. Šiuo tikėjimu yra grindžiamos viltys, pasinaudojant gausėjančių mokslo žinių ir tobulėjančių technologijų atveriamomis galimybėmis, atskleisti ir kartu įveikti tai, kas laikoma vis naujais žmogaus ribotumais. Todėl transhumanizmo idėja, suvokiama jos praktinio įgyvendinamumo aspektu, gali būti laikoma ideologiniu antropologinės inžinerijos projektu.

4. Ideologinį transhumanistinio mąstymo pobūdį sąlygoja jam būdinga nuostata, kad tikrovė yra žmogiškosios kuriamosios galios projekcija ir vedinys. Specifinis ideologinio mąstymo bruožas yra įsitikinimas, kuris grindžiamas scientistiniu moderniojo mokslo, kaip tikrovę „steigiančios“ žinojimo formos, visagalybės vaizdiniu, jog tikrovė gali būti esmingai perdirbta ar visiškai įvaldyta pagal žmogaus valią. Transhumanistinis mąstymas yra sekuliaraus scientistinio tikėjimo, kad pasitelkus mokslą yra įmanoma peržengti visas – tiek žmogiškojoje prigimtyje glūdinčias, tiek žmogaus atžvilgiu išoriškai besireiškiančias gamtos nubrėžtas – ribas, savita forma. Šitoks tikėjimas, būdingas daugeliui modernių ideologijų, transhumanizme įgyja nuosekliausią ir radikaliausią išraišką. Tai leidžia laikyti jį radikalia – savo konstruktyvistinę prigimtį visiškai įsisąmoninusia – scientistinės ideologijos atmaina.
5. Iano Hackingo išplėtooto socialinės tikrovės pažinimo metodo – istorinės ontologijos – formavimuisi didelę įtaką turėjo Foucault pažiūros. Vis dėlto atlikta Hackingo istorinės ontologijos ir Foucault genealogijos lyginamoji analizė atskleidė, kad esama ryškių skirtumų tarp šių mąstytojų darbuose pateiktų požiūrių į istoriją kaip socialinės tikrovės konstravimo lauką ir jos esaties modusą. „Kalbos žaidimų“, o ne „galios žaidimų“, kaip genealogijos atveju, pripažinimas istorinėje ontologijoje socialinės tikrovės konstituavimo mechanizmu leido Hackingui nuodugniau atskleisti šitokios tikrovės kaip „nesančios esaties“, arba „nužymėtos“ kaip grynai kalbinės esaties, antiesencialistinį pobūdį. Fundamentalus socialinės tikrovės „sukalbinimas“, orientuojantis į mokslinės, technologinės ir ekspertinės kalbos poveikio analizę, leido Hackingui ne tik parodyti šitokios kalbos „steigiamąją“ galią žmogaus ir tikrovės atžvilgiu, bet

ir atskleisti postmoderniosios etikos konstruktyvistinę ir nihilistinę pobūdį, taip pat užčiuopti per mokslinį žinojimą realizuojamos šiuolaikinės socialinės ir antropologinės inžinerijos, kurios reprezentatyvus pavyzdys yra transhumanizmas, vertybinio „neutralizavimo“ bei etinio „estetizavimo“ prielaidas.

6. Hackingo atlikti istoriniai ontologiniai mokslinio-ekspertinio žinojimo genezės tyrimai atskleidžia ryšius ir sąveikas tarp šio žinojimo skatinamos biologinių bei socialinių reiškinių ontologinio statuso suvokimo kaitos ir tos kaitos sąlygojamų individo tapatumo pokyčių. Šių sąveikų tyrimas pasitelkiant istorinę ontologiją daro ją ne tik tinkamu metodu analizuoti transhumanizmą dominančius atskirus mokslo ir technologijų pažangos sąlygojamus žmogaus egzistencijos sąlygų ir biosocialinių savybių kismo aspektus, bet ir atveria galimybę pritaikyti šį metodą tirti pačiai transhumanizmo idėjai, kuria postuluojamas siekis įveikti esamo žmogaus ontologinius ribotumus pakeičiant jo gamtines prigimties savybes.
7. Atskleisdama žmogaus sampratos priklausomybę nuo istoriškai kintančio mokslinio žinojimo istorinė ontologija įgalina atskleisti transgresyvų transhumanizmo idėjos pobūdį ir jos vidinį prieštarumą, pasireiškiantį kaip neįveikiamas epistemologinis ir ontologinis konfliktas tarp transhumanistų darbuose nagrinėjamo istoriniame laike vykstančio žmogaus begalinio perženginėjimo proceso ir juose deklaruojamo siekio užbaigti šį istorinį vyksmą pereinant į kokybiškai naują transistorinę būklę, kurioje panaikinamas žmogiškosios egzistencijos ontologinį ribotumą liudijęs jos istoriškumas. Žmogaus sampratos, t. y. jo ontologinių savybių bei ribų, kaita, įgalinama mokslinio žinojimo ir juo grindžiamų technologinių galimybių plėtos – leidžia esminį transhumanistinių tyrimų objektą – žmogų – conceptualizuoti, vartojant Hackingo į mokslo filosofiją įvestą terminą, skirtą žmogiškųjų rūšių ontologiniam pobūdžiui nusakyti, kaip nuolat „judantį taikinį“.
8. Teorinėje ir metodologinėje istorinės ontologijos perspektyvoje atsiskleidžia, kad žmogaus kaip pažinimo objekto ontologinis „judrumas“, nulemtas mokslinės ir technologinės kaitos (ar, žvelgiant iš transhumanistinio mąstymo pozicijų, pažangos), yra esminė priežastis, leidžianti transhumanizmo idėją vertinti kaip vidujai prieštarinę. Nauji moksliniai ir technologiniai atradimai, kuriais turi

būti grindžiamas praktinis šios idėjos įgyvendinimas, keičia ankstesnį žinojimą apie žmogų, jo ontologinių parametrų ir kartu žmogiškųjų ribotumų supratimą, dėl to yra iš naujo perbraižomos ir transhumanizmo projekto ribos bei keičiami tikslai. Nuolatinis transhumanizmo ribų ir tikslų kismas leidžia transhumanizmą traktuoti kaip faktiškai jokių aiškių kontūrų neturinį nihilistinį projektą, kurio vienintele aiškiai apčiuopiama funkcija galima laikyti idėjinį esamo žmogaus tapatybinio ir antropologinio „perdirbinėjimo“ pagrindimą.

Literatūros sąrašas

- Agamben, G., 2016. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. Vilnius: kitos knygos.
- Anderson, W. H. U. (ed.). 2020. *Technology and Theology*. US: Vernon Press.
- Arendt, H., 1995. *Tarp praeities ir ateities*. Vilnius: Aidai.
- Aristotelis, 2009. *Politika*. Vilnius: Margi raštai.
- Arnaldi, S., 2012. The End of History and the Search for Perfection. Conflicting Teleologies of Transhumanism and (Neo)liberal Democracy. In: *Neoliberalism and Technoscience: Critical Assessments*, eds. L. Pellizzoni, M. Ylonen. UK: Ashgate, 93–116.
- Baudrillard, J., 2009. *Simuliakrai ir simuliacija*. Vilnius: Baltos lankos.
- Baumann, F., 2010. Humanism and Transhumanism. *The New Atlantis* (29): 68–84.
- Baranova, J., 2007. *Nietzsche ir postmodernizmas*. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla.
- Baranova, J., 2000. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Alma Littera.
- Berger, P. L., Luckmann, T., 1999. *Socialinis tikrovės konstravimas: žinojimo sociologijos traktatas*. Vilnius: Pradai.
- Blank, R. H., Hines, S. M., 2001. *Biology and Political Science*. London and New York: Routledge.
- Bishop, J. P., 2010. Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God. *Journal of Medicine and Philosophy* 35: 700–720.
- Bostrom, N., 2017. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. UK: Oxford University Press.
- Bostrom, N., 2008. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. In: *Medical Enhancement and Posthumanity*, eds. B. Gordijn, R. Chadwik. Springer Science & Business Media, 107–137.
- Bostrom, N., 2005a. Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research* (30): 3–14.
- Bostrom, N., 2005b. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology* 14 (1): 1–25.
- Bostrom, N., 2003. The Transhumanist FAQ. A General Introduction (Version 2.1). *Internetinis straipnis*. Prieiga per internetą: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [žiūrėta 2021 m. lapkričio 29 d.].

- Bostrom, N. 2002. Transhumanist Ethics. *Internetinis straipsnis*. Prieiga per internetą: <https://www.nickbostrom.com/ethics/transhumanist.pdf> [žiūrėta 2021 m. lapkričio 29 d.].
- Brague, R., 2018. *The Kingdom of Man: Genesis and Failure of the Modern Project*. US: University of Notre Dame Press.
- Coker, C., 1998. *Twilight of the West*. New York: Westview Press.
- Cooper, R. V., 2004. Why Hacking is Wrong about Human Kinds. *British Journal for the Philosophy of Science* 55 (1): 73–85.
- Dai, S., Mo, Y., et al., 2020. Chronic Stress Promotes Cancer Development. *Frontiers in Oncology* (10), 1492.
- Darwin, Ch., 2017. *Rūšių atsiradimas*. Vilnius: Obuolys.
- De Vleminck, J., 2016. Moving Targets: Towards a Post-Humanist Historical Ontology of Man? *Trans-Humanities Journal* 9 (3): 5–17.
- Derrida, J., 2002, *Writing and Difference*. London, New York: Routledge.
- Derrida, J., 2006. *Apie gramatologiją*. Vilnius: Baltos lankos.
- Dilthey, W., 1996. *Sapnas*. In: *Kultūra ir istorija*. Autorių kolektyvas. Vilnius: Gervelė.
- Dilthey, W., 1993. Filosofijos esmė. In: *Kultūros prigimtis*. Autorių kolektyvas. Vilnius: Valstybinis leidybos centras.
- Džovanis Piko dela Mirandola, 1984. *Kalba apie žmogaus orumą*. In: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas I*. Vilnius: Mintis, 122–144.
- Eede, Y. V. D., 2015. Where is the Human? Beyond the Enhancement Debate. *Science, Technology, & Human Values* 40 (1): 149–162.
- Evans, D. G., Wisely, J., Clancy, T., 2015. Longer Term Effects of the Angelina Jolie Effect: Increased Risk-Reducing Mastectomy Rates in BRCA Carriers and Other High-Risk Women. *Breast Cancer Research* 17 (143): doi: 10.1186/s13058-015-0650-8.
- Ferrando, F., 2019. *Philosophical Posthumanism*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.
- Ferrando, F., 2013. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations. *Existenz*. 8 (2): 26–32.
- Fortin, E. L., 1987. St. Augustine. In: *History of Political Philosophy*, eds. L. Strauss, J. Cropsey. Chicago, London: The University of Chicago Press, 176–205.
- Fukuyama, F., 2004. Transhumanism. *Foreign Policy* (144): 42–43.
- Fukuyama, F., 2002. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

- Fukuyama, F., 1999. Second Thoughts: The Last Man in a Bottle. *The National Interest* (56): 16–33.
- Fuller, S., 2016. Morphological Freedom and the Question of Responsibility and Representation in Transhumanism. *Confero* 4 (2): 33–45.
- Foucault, M., 2008. Lecture one: 10 January 1979. In: *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*, ed. M. Senellart. New York: Picador, 1–25.
- Foucault, M., 2004. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. London and New York: Routledge.
- Foucault, M., 1999. *Seksualumo istorija*. Vilnius: Vaga.
- Foucault, M., 1984. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow. New York: Pantheon Books, 340–372.
- Foucault, M., 1980. Truth and Power. In: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. C. Gordon. New York: Pantheon Books, 109–133.
- Foucault M., 1972. *The Archeology of Knowledge. The Discourse on Language*. New York: Pantheon Books.
- Geertz, C., 2005. *Kultūrų interpretavimas*. Vilnius: Baltos lankos, 2005.
- Giddens, A., 2000. *Modernybė ir asmens tapatumas: asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje*. Vilnius: Pradai.
- Gillespie, M., 1987. Martin Heidegger. In: *History of Political Philosophy*, eds. L. Strauss, J. Cropsey. Chicago, London: The University of Chicago Press, 888–906.
- Hacking, I. *Asmeninė Iano Hackingo internetinė svetainė*. Prieiga per internetą: <http://www.ianhacking.com/education.html> [žiūrėta 2015 m. balandžio 13 d.].
- Hacking, I., 2009. The Abolition of Man. *Behemoth. A Journal on Civilisation* 3: 5–23.
- Hacking, I., 2007. Kinds of People: Moving Targets. *Proceedings of the British Academy* 151: 285–318.
- Hacking, I., 2006. Genetics, Biosocial Groups & the Future of Identity. *Daedalus* (Fall): 81–95.
- Hacking, I., 2002. *Historical Ontology*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Hacking, I., 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
- Hacking, I., 1995a. The Looping Effects of Human Kinds. In: Dan Sperber, David Premack, Ann James Premack (eds.). *Causal Cognition: A*

- Multidisciplinary Debate*. New York: Oxford University Press, p. 351–383.
- Hacking, I., 1995b. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Habermas, J., 2014. *The Future of Human Nature*. UK: Polity Press.
- Habermas, J., 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: Alma littera.
- Habermas, J., 1972. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
- Harari, Y. N., 2018. *Homo deus: glausta rytojaus istorija*. Vilnius: Kitos knygos.
- Hegel, G. W. F., 2000. *Teisės filosofijos apmatai*. Vilnius: Mintis.
- Heidegeris, M., 1992a. Kantas ir metafizikos problema. In: *Rinktiniai raštai*, M. Heidegeris. Vilnius: Mintis, 27–62.
- Heidegeris, M., 1992b. Nyčės žodis „Dievas mirė“. In: *Rinktiniai raštai*, M. Heidegeris. Vilnius: Mintis, 168–216.
- Heidegeris, M., 1992c. Mokslas ir apmąstymas. In: *Rinktiniai raštai*, M. Heidegeris. Vilnius: Mintis, 244–265.
- Heidegeris, M., 1992d. Technikos klausimas. In: *Rinktiniai raštai*, M. Heidegeris. Vilnius: Mintis, 217–243.
- Heidegeris, M., 1992e. Metafizikos įveika. In: *Rinktiniai raštai*, M. Heidegeris. Vilnius: Mintis, 266–290.
- Herbert, D., 2014. *Becoming God: Transhumanism and the Quest for Cybernetic Immortality*. US: Joshua Press.
- Herderis, J. G., 1987. *Idėjos žmonijos istorijos filosofijai*. In: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai*. Vilnius: Mintis, 398–422.
- Hégelis, G. 1990. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W., 2006. *Apšvietos dialektika*. Vilnius: Margi raštai.
- Hughes, J., 2013. Transhumanism and Personal Identity. In: *The Transhumanist Reader*, eds. M. More, N. Vita-More. Wiley-Blackwell, 227–233.
- Hughes, J. J., 2012. The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination, 1626–2030. *Zygon* 47 (4): 757–776.
- Hughes, J., 2010. Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6): 622–640.
- Hughes, J., 2004. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press.
- Cituota iš: Ferrando, F., 2013. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations. *Existenz*. 8 (2) (Fall 2013).
- Hume, D., 2007. *Traktatas apie žmogaus prigimtį*. Vilnius: Charibdė.

- Huxley, J., 2015. Transhumanism. *Ethics in Progress* 6 (1), 12–16.
- Ihde, D., Of Which Human are We Post? In: *H ±: Transhumanism and Its Critics*, eds. Gregory R. Hansell and William Grassie. Philadelphia: Metanexus Institute, 123–135.
- Ihde, D., 1990. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. USA: Indiana University Press.
- Jackelén, A., 2002. The Image of God as *Techno Sapiens*. *Zygon* 37 (2): 289–302.
- Jameson, F., 2002. *Kultūros posūkis. Rinkiniai darbai apie postmodernizmą (1983–1998)*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
- Jotterand, F. 2010. At the Roots of Transhumanism: From Enlightenment to a Post-Human Future. *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6): 617–621.
- Kahneman, D., 2016. *Mąstymas, lėtas ir greitas*. Vilnius: Eugrimas.
- Kant, I., 2020. *Apie pedagogiką*. Vilnius: Hubris.
- Kant, I., 2010. *Antropologija pragmatiniu požiūriu*. Vilnius: Margi raštai.
- Kant, I., 1996. *Politiniai traktatai*. Vilnius: Aidai.
- Kant, I., 1928. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Kant's Gesammelte Schriften. Band VIII*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 33–42.
- Kennedy, E., 1979. “Ideology” from Destutt De Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas* 40 (3): 353–368.
- Kuhn, T. S., 2003. *Mokslo revoliucijų struktūra*. Vilnius: Pradai.
- Kurzweil, R., 2000. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: Penguin Books.
- La Mettrie, J. O., 2011. *Žmogus-mašina*. Vilnius: Vaga.
- Lambert, E., 2006. Hacking and Human Kinds. *Aporia* 16 (1): 49–71.
- Latour, B., 2004. *Mes niekada nebuvo modernūs: simetrinės antropologijos esė*. Vilnius: Homo liber.
- Levin, S. B., 2021. *Posthuman Bliss? The Failed Promise of Transhumanism*. NY: Oxford university Press (Kindle ed.).
- Levin, S. B., 2017. Antiquity's Missive to Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy* 42 (3): 278–303.
- Lynch, M. P., 1997. Three Models of Conceptual Schemes. *Inquiry* 40 (4): 407–426.
- Locke, J., 2000. *Esė apie žmogaus intelektą*. Vilnius: Pradai.
- Madsen, O. J., Servan, J., Oyen, S. A., 2013. „I am a Philosopher of the Particular Case“: An Interview with the 2009 Holberg Prizewinner Ian Hacking. *History of the Human Sciences* 26 (3): 32–51.
- Mannent, P., 2005. *Žmogaus miestas*. Vilnius: Margi raštai.

- Mannheim, K., 1979. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London, Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Martínez, M. L., 2009. Ian Hacking's Proposal for the Distinction between Natural and Social Sciences. *Philosophy of the Social Sciences* 39 (2): 212–234.
- Mercer, C., Trothen, T. J. (eds.), 2014. *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. US: Praeger.
- Mercer, C., Maher, D. F. (eds.), 2014. *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan.
- Moravec, H., 1990. *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. US: Harvard University Press.
- More, M., 2013. The Philosophy of Transhumanism. In: *The Transhumanist Reader*, eds. M. More, N. Vita-More. Wiley-Blackwell, 3–17.
- More, M., Vita-More, N., 2013. Part I: Roots and Core Themes. In: *The Transhumanist Reader*, eds. M. More, N. Vita-More. Wiley-Blackwell, 1–2.
- More, M., 2010. The Overhuman in the Transhuman. *Journal of Evolution and Technology* 21 (1): 1–4.
- More, M., 2011. True Transhumanism: A Reply to Don Ihde. In: *H ±: Transhumanism and Its Critics*, eds. Gregory R. Hansell and William Grassie. Philadelphia: Metanexus Institute, 136–146.
- More, M., 1990. Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy. *Extropy* 6: 6–12.
- Murphy, D., 2001. Hacking's Reconciliation: Putting the Biological and Sociological together in the Explanation of Mental Illness. *Philosophy of the Social Sciences* 31 (2): 139–162.
- Nekrašas, E., 2010. *Pozityvus protas. Jo raida ir įtaka modernybei ir postmodernybei*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Nietzsche, F., 2000. *Stabų saulėlydis, arba Kaip filosofuojama kūju*. Vilnius: Strofa.
- Nietzsche, F., 1996. Apie istorijos žalą ir naudingumą. In: *Kultūra ir istorija*. Autorių kolektyvas. Vilnius: Gervėlė.
- Nietzsche, F., 1995. *Linksmasis mokslas*. Vilnius: Pradai.
- Persson, I., Savulescu J., 2010. Moral Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy* (35): 656–669.
- Philbeck, T. D., 2014, Ontology. In: *Post- and Transhumanism: An Introduction*, eds. R. Ranisch, S. L. Sorgner. Frankfurt am Main: Peter Lang, 173–184.
- Platonas, 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.

- Pilsch, A., 2017. *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*. US: University of Minnesota Press.
- Poperis, K. R., 1992. *Istoricizmo skurdas*. Vilnius: Mintis.
- Quine, W. V., 1968. Ontological Relativity. *The Journal of Philosophy* 65 (7): 185–212.
- Rae, G., 2014. Heidegger's Influence on Posthumanism: The Destruction of Metaphysics, Technology and the Overcoming of Anthropocentrism. *History of the Human Sciences* 27 (1): 51–69.
- Radžvilas, V., 2014. Nuo *factum* prie *faciendum*: istoriškumo, socialumo ir politiško dialektika kaip istorijos okupacijos prielaida. In: *Istorinės atminties diskurso prielaidos ir prieštaravimai*. Autorių kolektyvas. Vilnius: Vilniaus universitetas, Vilniaus universiteto leidykla, 28–41.
- Ricœur, P., 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven, London: Yale University Press.
- Rikowski, G., 2019. Marxist Education Across the Generations: A Dialogue on Education, Time and Transhumanism. *Postdigital Science and Education* 1: 507–524.
- Rorty, R., 1990. *Philosophy and the Mirror of Nature*. UK: Blackwell.
- Rosen, M., 1996. *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ross, B. D., 2020. *The Philosophy of Transhumanism: A Critical Analysis*. UK: Emerald Publishing (Kindle ed.).
- Rubavičius, V., 2010. *Postmodernusis kapitalizmas*. Vilnius: kitos knygos.
- Ruso, Ž. Ž., 1979. *Samprotavimas apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus*. In: *Rinkiniai raštai / Ž. Ž. Ruso*. Vilnius: Mintis, 67–133.
- Sorgner, S. L., 2009. Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology* (20): 29–42.
- Starr, R. N., 2019. Art and Transhumanism. In: *The Transhumanism Handbook*, ed. N. Lee. Switzerland: Springer, 583–586.
- Steinhoff, J., 2014. Transhumanism and Marxism: Philosophical Connections. *Journal of Evolution and Technology* 24 (2): 1–16.
- Stolyarov II, G., 2019. The United States Transhumanist Party and the Politics of Abundance. In: *The Transhumanism Handbook*, ed. N. Lee. Switzerland: Springer, 89–149.
- Stoškus, M., 2013. Istorizmas, politinė filosofija ir politikos mokslas. *Problemos* 83: 96–106.
- Strauss, L., 2017. *Prigimtinė teisė ir istorija*. Vilnius: Tyto alba.
- Strauss, L. 1961. Relativism. In: *Relativism and the Study of Man*, eds. H. Schoeck, J. M. Wiggins. Princeton: Van Nostrand.

- Szabados, K., 2018. Transhumanist Parties as Niche Parties. *Journal of Posthuman Studies* 2 (2): 213–237.
- Šliogeris, A., 1990. Hègelio istorijos filosofija. In: *Istorijos filosofija*, G. Hègelis. Vilnius: Mintis, 5–24.
- Šliogeris, A., 1991. Frydricho Nyčės antifilosofija. In: *Rinktiniai raštai / F. Nyčė*, sud. A. Šliogeris. Vilnius: Mintis, 5–18.
- Taylor, C., 1987. Foucault on Freedom and Truth. In: D. C. Hoy (ed.). *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 69–102.
- Tegmark, M., 2019. *Gyvybė 3.0: žmogus dirbtinio intelekto amžiuje*. Vilnius: Tyto alba.
- Thompson, J. B., 1994. *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Tirosh-Samuelson, H., 2012. Transhumanism as a Secularist Faith. *Zygon* 47 (4): 710–734.
- Tirosh-Samuelson, H., 2007. Facing the Challenges of Transhumanism: Philosophical, Religious, and Ethical Considerations. *CIAS Newsletter* (7:1): 1–7.
- Tomas Akvinietis, 2009. Apie valdžią. Kipro karaliui. In: *Filosofijos traktatų rinktinė*, Tomas Akvinietis. Vilnius: Margi raštai, 51–102.
- Troiano, G., Nante, N., Cozzolino, M., The Angelina Jolie Effect – Impact on Breast and Ovarian Cancer Prevention. A Systematic Review of Effects after the Public Announcement in May 2013. *Health Education Journal* 76 (6): 707–715.
- Vagelli, M., Setaro, M., 2021. Introduction. *Philing. Philosophical Inquiries* 9 (1): 115–121.
- Vagelli, M., 2014. Ian Hacking. The Philosopher of the Present. *Iride* 27 (72): 239–269.
- Vita-More, N., 2019. History of Transhumanism. In: *The Transhumanism Handbook*, ed. N. Lee. Switzerland: Springer, 49–61.
- Vita-More, N., 2013. Aesthetics: Bringing the Arts and Design into the Discussion of Transhumanism. In: *The Transhumanist Reader*, eds. M. More, N. Vita-More. Wiley-Blackwell, 18–27.
- Voegelin, E., 1948. The Origins of Scienticism. *Social Research* 15 (4): 462–494.
- Walzer, M., 1992. *Kritikų draugija: visuomenės kritika ir politinis angažuotumas dvidešimtajame amžiuje*. Vilnius: Pradai.
- Welsch, W., 2017. Postmodernism–Posthumanism–Evolutionary Anthropology. *Journal of Posthuman Studies* 1 (1): 75–86.

Wood, A., 2009. Herder and Kanto on History: Their Enlightenment Faith.
In: *Metaphysics and the Good: Themes from Philosophy of Robert Marrihew*, eds. S. Newlands, L. M. Jorgensen. NY: Oxford University Press.

Kita informacija

APIE DISERTACIJOS AUTORIŲ

Gimė 1986 metais Panevėžyje.

Išsilavinimas

2010 metais įgijo politikos mokslų bakalauro laipsnį (Vilniaus universitetas, Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas).

2012 metais įgijo lyginamosios politikos magistro laipsnį (Vilniaus universitetas, Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas).

Darbo patirtis

2017–2018 metais dirbo lektoriumi Vilniaus universitete.

Moksliniai interesai

Socialinė ir politinė filosofija.

MOKSLINIŲ PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS

Markuckas, M. 2016. Iano Hackingo istorinės ontologijos ir Michelio Foucault genealogijos sąajos. *Problemos* 89: 35–47.

Markuckas, M. 2020. Apšvietos filosofija kaip transhumanistinio mąstymo paradigma. *Problemos* 97: 186–197.

TARPTAUTINIAI MOKSLINIAI RENGINIAI

Mokslinė konferencija „Transhumanism, Posthumanism, and Super-Naturalism“ (Jungtinė Karalystė, Oksfordas, Oksfordo universitetas; 2018 m. liepa).

Mokslinė konferencija „The Philosophy of Ian Hacking“ (Vengrija, Budapeštas, Vengrijos mokslų akademija; 2019 m. kovas).

UŽRAŠAMS

UŽRAŠAMS

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p.: info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
Tiražas 23 egz.