

Kraków 31.01.2023

Dr hab. Marcin Brocki, prof. UJ
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński

Recenzja rozprawy doktorskiej Agnieszki Florentyny Pawlak w postępowaniu o nadanie stopnia doktora w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie Nauki o Kulturze i Religii

Przedstawiona do recenzji rozprawa doktorska zatytułowana „Ciało w dyskursach transhumanizmu i sztucznej inteligencji. Perspektywa antropologiczna”, jak sama podjęta w niej problematyka, wzbudza skrajne emocje. Z jednej strony podejmuje szeroko, kontekstowo i całościowo, bardzo ciekawe i ważne współcześnie zagadnienie, z drugiej, ze względu na tę całościowość miejscami zamienia się w szum informacyjny, o czym poniżej. Jednak ostatecznie, fakt, iż wzbudza emocje jest jednak pozytywny, ponieważ najmniej w sensie poznawczym wnoszą prace obojętne.

Zacznę od „mantry” wielu naukowych opracowań, czyli od stwierdzenia faktu, że problem społecznego doświadczania i radzenia sobie z ograniczeniami ludzkiego ciała oraz praktyki ich przekraczania to oczywiście wielowiekowy motyw historii ludzkości, na co wskazuje w pewnym momencie rozprawy doktorantka. Co więcej, refleksja filozoficzna, naukowa i badania nad wpływem technologii na życie społeczne to wprawdzie nieco nowszy, ale także nie nowy problem refleksji wielu uczonych, co także doktorantka, w wielu miejscach rozprawy, znakomicie wykazała. Jednak zaproponowana refleksja dotyczy w gruncie rzeczy antycypowanej przyszłości i teraźniejszych znaków, pozwalających na jej projektowanie w zakresie nie tylko manipulacji ciałem, ale także zmian w samym pojęciu człowieczeństwa.

Praca jest nadzwyczajnie obszerna i choć każda obszerna część ma swoje merytoryczne uzasadnienie, to objętość niektórych wątków wywołuje wspomniany na początku efekt szumu, o czym jeszcze wspomnę w dalszej części recenzji. Właśnie ze względu na objętość rozprawy i przeplatanie się wielu wątków będą krytycznie odnosił się do zaprezentowanych w

niej treści nie koniecznie podążając za jej strukturą, sam koniec zostawiając jedynie ogólne podsumowanie i ocenę.

Pracę otwiera wstęp, w którym autorka obok wyłożenia przedmiotu, celu, metod i omówienia podstawowej literatury, zamieszcza także użyteczny wykaz używanych w rozprawie skrótów – trudno bez niego wyobrazić sobie nawigowanie w tej gęstej narracyjnie prezentacji społecznego i politycznego wymiaru transhumanizmu, co jest zapowiadany celem rozprawy. Przedmiotem rozprawy jest antropologii technologii, transhumanizm, a celem jego prezentacja. Właśnie ta zapowiedź wydaje się problematyczna. Czy omówienie, nawet najbardziej szczegółowe wyczerpuje ustawową definicję rozprawy doktorskiej, która powinna być oryginalnym rozwiązaniem problemu naukowego, lub takimż zastosowaniem wyników własnych badań naukowych? Problematyczna w tej części wydaje się także zapowiedź metody: trudno odgadnąć, co ma na myśli autorka pisząc o metodzie binarnego kodowania w antropologii, oraz w jakim zakresie sięga po zapowiadane, pomieszane porządki kategorii analitycznych (np. *rites de passage*) i teorii/metody (?) np. fenomenologii, i w jakim zakresie zapowiadana metoda sytuuje pracę w obrębie antropologii refleksyjnej czy „interpretacyjnej”? Nie znając jeszcze całości rozprawy można odnieść wrażenie, że autorka stara się objąć badaniem wszystko, co dotyczy problematyki transhumanizmu, siłą rzeczy marginalizując to, co w tym wypadku mogłoby stanowić o wyjątkowości i mocy interpretacyjnej antropologii, czyli skupienie na „aktantach” projektujących przyszłość i tym, co tak a nie inaczej każe im tą przyszłość antycypować., w dodatku dość swobodnie podchodząc do kwestii porządkującej teorii (w tym wypadku szeregu teorii). Ten niepokojący element pracy jest potęgowany przez fakt, że zamiast zaprezentowania, z krótkim uzasadnieniem, wprost przyjętej perspektywy, np. na kwestię mitu, otrzymujemy przegląd stanowisk, prezentowanych wybiórczo, co nie tylko wprowadza chaos do narracji, ale także sprawia wrażenie eklektyzmu w podejściu do tematu, a ten powiela strukturę samego, wciąż „wyłaniającego się” zjawiska, co nie sprzyja jego rozumieniu. Właśnie w takim „nie-porządku” zaczyna się czytać np. trop „religijny” (sacrum), mający na celu wyjaśnienie roli/funkcji dyskursu transhumanistycznego, który choć powinien wyłonić się ewentualnie jako rezultat analiz, występuje w roli wstępnego założenia ujawnionego we wstępie, czyli przed podjęciem drobiazgowych analiz. Te ostatnie, na rozległej przestrzeni pracy, wskazują, że nie jest to trop fałszywy, ale szkoda, że nie zostało to właściwie zaprezentowane już na początku rozprawy. Zresztą w jej ramach, obok analiz samego materiału i wyprowadzanych z nich wniosków

ogólnych, mamy często odwołania do autorytetów jako gwarantów poprawności wniosków – w tej funkcji występuje np. David Gelles, który „określa transhumanizm jako fuzję nauki, wiary i filozofii”, czy wpierający podobne tezy Michał Klichowski, dostrzegający w transhumanizmie pierwiastek duchowy, religijny i wielu innych przywołanych w pracy autorów. Rzecz w tym, że nawet autorytet Slavoja Žižka, przywołanego w końcowej partii pracy w roli autorytetu gwarantującego poprawność ścieżki myślowej autorki, nie zmienia faktu, iż ogólny wniosek, sugerowana korelacja, wymagałaby gruntownej analizy, której w tym wypadku nie można zastąpić nawet najbardziej wnikliwą filozofią.

Trudno na poważnie brać także porównanie transhumanizmu i gnozy (czy „politycznej gnozy”). Podobieństwo nie oznacza przecież tożsamości, nie powinno być zachętą do wyciągania wniosków, bo porównaniu podlega wyłącznie arbitralnie dobrany zestaw znaków reprezentujących oba nurty myślowe. Dotyczy to także pojedynczych pojęć, którymi posługują się autorzy bardzo różnych specjalności, nie koniecznie używając ich zgodnie ze „słownikiem antropologii”. Np. pojęcie „czarowania przez technologię” użyte przez Allena Newella (s. 407), podobnie jak używane w pracy pojęcie „gnozy” czy „naukowca-czarnoksiężnika”, jest ściśle metaforyczne i wskazuje na tak „gwałtowne przeramowywanie myślenia” przez rozwój technologiczny, że wytwarzają się obszary niewiedzy, nierozumienia wymagające protez w postaci metafor. Użycie metafory, która ma przybliżyć najbliższy kontekst pozwalający na lepsze rozumienie zjawiska oznacza, że nie należy jej traktować dosłownie (sama autorka zauważa w dalszej części rozprawy, że metafora interpretowana dosłownie staje się absurdem), jest ekwiwalentem „kłopotów z kulturą”, i powinna być potraktowana jako językowa część dyskursu wytwarzającego społeczny obraz transhumanizmu (w tej samej kategorii umieściłbym dyskurs sztuki, choć autorka stawia go na równi z dyskursem naukowym, jako działania paralelne i o podobnym oddziaływaniu społecznym). Co istotne, autorka w dalszej części rozprawy (rozdz. 3 części 1), właściwie rozpoznaje rolę metafor i językowego ramowania i przeramowywania, np. dyskursu ciała, człowieka, czy sztucznej inteligencji więc szkoda, że w tym przypadku nie zastosowała wiedzy, którą z pewnością ma. Inne pojęcia i kategorie, tj. np. graniczność, transgresja, mit, użyte jako ramy rozumienia omawianego zjawiska znajdują najczęściej uzasadnienie w zaprezentowanym materiale dyskursywnym, a nie w autorytecie przywołanych autorów. Doktorantka podała wiele znaków wskazujących, że to właściwe tropy dla wyjaśnienia zjawiska.

Należy w ogóle podkreślić, że od strony rozległości bazy empirycznej, praca jest znakomicie ugruntowana. Mamy tu bowiem detaliczną analizę materiałów zastanych różnego typu, od literatury przedmiotu, przez strony, portale i fora internetowe, filmy dokumentalne, dokumentację z wystaw sztuki, aż po materiały wytworzone przez doktorantkę w ramach jej zaangażowania w prace Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego. To ostatnie doświadczenie, wraz ze znajomością form praktykowania w różnych obszarach życia społecznego, w szczególności w ramach działań artystycznych, idei transhumanistycznych jest ogromnym atutem autorki, który znakomicie przełożyła na analizy zaprezentowane w rozprawie.

W pierwszej części pracy zatytułowanej „Transhumanistyczny raj z tego świata. Historia i założenia ruchu”, doktorantka przywołuje refleksje wielu uczonych dotyczące kulturowych ram postrzegania cielesności, wychodząc od klasyki (Elias, Giddens, Bauman) i sytuuje je w nowym kontekście, czyli w ramach nowych technologii rozszerzających możliwości ciała i usprawniających funkcjonowanie człowieka. Jednocześnie wskazuje na dyskurs transhumanistyczny jako rodzaj współczesnego „palimpsestu” praktyk i wyobrażeń towarzyszących ludzkości od wieków. Sztuczna inteligencja i tzw. czwarta rewolucja technologiczna, która jak zauważa autorka dostarcza „narzędzi przemiany” człowieka w coś, co już człowieka przekracza, stanowią współcześnie główną oś wokół której rozwija się dyskurs transhumanistyczny. Osadzenie tego dyskursu w planie historycznym, ze wskazaniem jego odległej w czasie „genealogii”, najważniejszych faz rozwoju myśli, prac i autorów przewidujących wpływ rozwoju technologii na ciało człowieka, wraz z ukazaniem zmian w kulturowym wizerunku ciała (aż do uznania „natury” za element hamujący rozwój człowieka), nadaje właściwy, podstawowy kontekst pozwalający rozumieć kolejne omawiane kwestie. Bardzo rzetelnie potraktowana kwestia „genealogii” pozwoliła autorce wyróżnić kilka faz rozwoju transhumanizmu, od transkorporalizmu (ulepszanie ciała poprzez protezy), przez transsensualizm (wzmacnianie zmysłów), po transkognicję (wzmacnianie funkcji poznawczych). Taki porządkujący zabieg pozwala na całościowe ujmowanie badanej problematyki w określonych ramach czasowych, w usytuowaniu jej w odpowiednim środowisku intelektualnym i społecznym.

Autorka tłumaczy w pierwszej części szereg podstawowych pojęć („sztuczna inteligencja”, „transhumanizm vs posthumanizm”, „transczłowiek”, „ekstropia”), którymi posługuje się w pracy, wskazując na ich istotny związek z rozwojem myśli transhumanistycznej, choć część z

tych pojęć, np. „dyskurs”, nie wymagało drobiazgowej eksplikacji, ponieważ dobrze zadomowione jest w naukach społecznych i humanistyce od dekad.

Z kolei przy omawianiu wspomnianej już wcześniej teorii mitu i myślenia mitycznego zdarzają się trudne do uzgodnienia z empirią uogólnienia (czyli też mające charakter mitu), w rodzaju „współczesny człowiek areligijny” i jego domniemane potrzeby.

W innym miejscu pracy zdarzyły się zestawienia, które mają usprawiedliwić stawianie na równi danych naukowych i pozanaukowych, jak np. w odpowiedniości „odnalezionej” pomiędzy antropologią a *science fiction*, gdzie łącznikiem ma być przedmiot-obcy, i metody jego przedstawiania z zawsze-już usytuowanej społecznie i kulturowo pozycji. Niestety, przy takim poziomie ogólności niemal wszystko jest wzajemnie do siebie podobne, a taka perspektywa nie służy rozumieniu konkretnego. Nie chcę przez to powiedzieć, że praca oparta jest w całości lub dużej części na „prywatnych iluzjach”, wręcz przeciwnie, jest detalicznym wyliczeniem kontekstów w których, chcąc zrozumieć transhumanizm, należy go umieścić, jednocześnie przez rozpiętość podejmowanych zagadnień i właśnie chęć drobiazgowej analizy pola transhumanistycznej wiedzy, zdarzają się drobne potknięcia i nieuprawnione generalizacje, które ostatecznie nie decydują o wartości opracowania.

Część drugą, zatytułowaną „Sposoby przekraczania biologicznej cielesności. Urzeczywistnianie transhumanistycznego projektu”, doktorantka zaczyna od wprowadzenia pojęcia „wolności morfologicznej”, czyli prawa do zmian ciała dzięki technologii, Ciało dla transhumanistów jest ponownie „więzieniem duszy”, która aby nie było nadzorowana i dyscyplinowana przez „władze”, powinna mieć zabezpieczenie prawne swojej wolności, w tym wolności od ciała. Tę ostatnią ma zapewnić technoewolucja. Niestety jest ona przedmiotem poważnego konfliktu wartości, odzwierciedlonego w drobiazgowo przedstawionym sporze biokonserwatystów i transhumanistów. Spór ten pokazuje, że grupy antycypujące i projektujące przyszłość koncentrują się w jej projektowaniu na wartościach z tu i teraz, karmiąc się ideami dobrze zakorzenionymi w Zachodniej metafizyce. Choć jest to niezwykle ważny wątek rozprawy uważam, że „sprawozdanie” ze sporu pełne jest zbędnych cytatów, które można było krótko sparafrazować, podobnie samą debatę można było streścić w kilku akapitach.

Z kolei ważny i dobrze rozpoznany motyw „indywidualnej transhumanizacji”, ukazujący modyfikacje ciała w cyberprzestrzeni, funkcjonowanie awatarów, skorelowany zostaje z kulturą narcyzmu i choć z pewnością nie jest to jedyna warta zauważenia korelacja, to ponownie rozprawa w tym miejscu grzęźnie w lawinie niekoniecznych cytatów. Przy okazji jest

to moment rozprawy, w którym nadmierna skłonności do generalizacji zaczyna być jej słabością. Uogólnienia w rodzaju: „Uważam, że transhumanistyczne wizje wyjścia poza cielesność odzwierciedlają płynną tożsamość społeczeństwa, władające nim mechanizmy, jego samowiedzę, wstręt i wstyd. Zatem to wyobrażenie idealnego, nienarażonego na rozpad przyszłego ucieleśnienia motywuje wstręt do aktualnego, wadliwego ciała” (s. 230), czy „Człowiek, żyjący w systemie kapitalistycznym, pojmując siebie samego w kategoriach towaru, a jego podstawowym zadaniem staje się uczynienie się sprzedawalnym” (s. 230), są być może prawdziwe, ale być może nie. Zbyt dużo także pojawia się sformułowań wskazujących na dominację „prywatnych iluzji”: „uważam, że”, „w moim odczuciu”, „w moim pojęciu”, „sądzę, że”, itp. Zbyt dużo jest tu też skojarzeń, tropów: „narcyzm”, „brud”, „maska”, to powoduje, że z chaosu wyłania się chaos. Są też tropy jasne, jak ten wskazujący na drobne, coraz bardziej codzienne „sprzężenia” człowieka i techno-gadżetów jako na elementy budujące nawyk myślowy, ramę, dla oswojania myśli transhumanistycznej, jednocześnie wzmacniające i tak już obecne w różnych formach wytwarzanie poczucia policzalności ludzkiego doświadczania. Ale za moment mamy rozległą, ale zbędną w tak detalicznym ujęciu, eksplikację relacji władza-wiedza w koncepcji Michela Foucault, która mogłaby już dziś być skwitowana kilkoma zdaniem tak, aby nie rozpraszać uwagi czytelnika, żeby jasno zarysowany punkt wyjścia nie zamazał się w potoku niby „informacji kontekstowej”, której nadmiar, choćby przez cytaty i lawinę poglądów kolejnych autorów, wywołuje efekt „szumu”. I rzecz pomniejsza, ale ważna: Mary Douglas nie była amerykańską antropolog (s. 232).

Przechodząc do omówienia praktyk twórczych, które podejmują problemy związane z transhumanizmem (art@science), inspirowane biomedycyną, inżynierią genetyczną, robotyką, ogólnie, biotechnologią, doktorantka pokazuje w jaki sposób sztuka rozpoznaje i testuje obszary współczesności, które przekraczają granice ciała i człowieka w jego gatunkowej/naturalnej postaci. Tu bardzo ciekawie ukazuje problem „emocji” jako granic człowieczeństwa, robotów, które wyposażane są tymczasem w moduły imitujące emocje (lalki wywołujące odruchy opieki i troski) i problemu, który już zapowiadał film „Łowca Androidów”, momentu nieodróżnienia emocji i ich ekwiwalentu u robotów. To nie tylko problem filozoficzny, ale faktycznie zbliżający się horyzont możliwości, który może istotnie wpłynąć na relacje w świecie „więcej niż ludzkim”.

Stopniowa cyborgizacja człowieka jest przez artystów unaoczniona i stawiana współczesności jako problem. Autorka słusznie zauważa, że w „performansie kulturowym, autoportret kultury

zostaje przedstawiany wobec jej własnych członków, jak również innych, pozostających poza wspólnotą osób (s. 295), ale dodanie do tego twierdzenia, iż performatywne spotkanie z Techno-Absolutem ma charakter spotkania numinotycznego, które cechuje bojaźń i cześć, fascynacja i lęk, tajemnica i cudowność (s. 297), jest nieco na wyrost, ponieważ te emocje, jak i wcielające je postaci monstr i hybryd nie muszą z „natury rzeczy” oznaczać doświadczania sacrum. Natomiast wskazanie, że performensy poszerzające cielesne doświadczenia przekładają się na spopularyzowanie myśli transhumanistycznej, na wzmocnienie tożsamości biohackerów, ugruntowywanie swoistych rytuałów i etosu społeczności biohackerskich czy rozwój branży biotechnologicznej (s. 305-306), są moim trafne i nie trudne do weryfikacji.

W tej części jest też zawarta historia idei „mechanicznego człowieka”, która w takim detalicznym ujęciu jest zbędna, mogła być zaledwie zaanonsowana jako istotny kontekst historyczny. Prowadzi jednak autorkę ku bardzo dobrze zakorzenionej w instytucjonalnej etnologii problematyce „swój-obcy”, w tym wypadku traktowanej jako fundament relacji człowieka z technologią. „Figura robota odsyła do ontologicznych fundamentów człowieczeństwa i pozwala wydobyć różnice między człowiekiem a jego sztucznymi kreacjami” (s. 324)., a jednocześnie następuje swoiste uspołecznienie robotów. Tu dopiero faktycznie możemy mówić o rytualizacji przejścia, towarzyszącego „uspołecznianiu artefaktów”, tym łatwiejsze, że w kulturze cyfrowej zapośredniczona rzeczywistość traci autonomię, nie jest tak samo fikcyjna jak światy zmyślane, „rozbite zostaje źródłowe powiązanie podmiotowości z doświadczaniem ciała i przesuwać się w stronę procesów komunikacyjnych. W procesach percepcyjnych traci znaczenie fizyczny wymiar ciała, które oglądane na ekranie staje się nieważkie, pozbawione substancji. Nie jest możliwe odróżnienie tego co ludzkie, od nie-ludzkiego, ponieważ cielesny budulec przestaje być istotny – poddaje się imitacji tak, iż nie sposób odróżnić już ludzi od automatów. Nowe technologie urzeczywistniają „ciało, które się pokazuje”, dlatego należy odrzucić powszechne przeświadczenie, że to, co się jawi, jest substancjalne, biologiczne, rzeczywiste i że wszelkie wrażenie istnienia należy do jakichś cielesności” (s. 334). Te ogólne tezy mają ogromną retoryczną moc, wypadałoby je jeszcze doposażyć w moc świadectw empirycznych. Kto i czy faktycznie traktuje „sztucznych agentów jako doradców, przyjaciół czy partnerów” dzięki czemu „interakcja z nimi przyjmuje postać relacji paraspołecznej”? Rozprawa przez swą ogólność ukrytą w potoku detali nieco traci, choć wciąż pozostaje bardzo wartościowym opracowaniem.

Całość zamyka refleksja nad antropologią technologii i samym transhumanizmem. Niwątpliwie rozważania końcowe na temat tego „czym jest transhumanizm” są nieco oderwane od empirycznego konkretności, od „projektujących/antycypujących” przyszłość grup twórców, dlatego nieco przypadkowe wydaje się to, iż ostatecznie autorka dowodzi, że transhumanizm ma quazi-religijny charakter, że jest „współczesną postacią mitologii technologicznej mającej określać sens życia i przeznaczenia człowieka”. Tu wraca pytanie: na bazie jakich danych i jakiej ich interpretacji zrodził się ten wniosek. Pamiętać należy, że siła antropologii tkwi w tym, iż bazuje na empirycznym konkretności, na badaniu wyobrażeń, systemów klasyfikacji, konkretnych grup, a te różnią się w rozumieniu i „praktykowaniu” technologii – w tym upatrywałbym postulowanego przez doktorantkę zwrotu antropologii ku technologii.

Nieco brakuje też podsumowania, które przypomniło by jakie były założenia pracy, co udało się wyjaśnić. Niemniej praca znakomicie wpisuje się w nurt „antropologii współczesnego”, czyli wg tego jak określił ten obszar badań Paul Rabinow w *Marking Time* (2007), jako badania nad wyłaniającymi się zjawiskami (tu: rozgrywającymi się w przestrzeni debaty specjalistów, popkultury i powszechnych wyobrażeń kulturowych), wciąż niedookreślonymi społecznie, w ramach których łączy się badania przeszłości z tymi nad przyszłością. Badania społeczne nad nauką i technologią są w oczywisty sposób częścią takiego projektu i moim zdaniem, w recenzowanej rozprawie, zostały dobrze z antropologią powiązane.

Na końcu zamieszczona jest bardzo obszerna bibliografia, będąca świadectwem ogromu pracy jaki wykonała autorka, oraz spis ilustracji.

Pragnę też krótko zwrócić uwagę na pomniejsze kwestie, które mogą pomóc w przygotowaniu wersji nadającej się do opublikowania. Przede wszystkim pewnych poprawek wymaga strona stylistyczno-językowa, ponieważ zdarzają się powtórzenia w obrębie jednego zdania, zdania urwane oraz błędy interpunkcyjne. Błędy te nie wazą wprawdzie na możliwości prawidłowego odczytania intencji autorki, ale od rozpraw doktorskich oczekuje się słusznie, że będą też chroniły określonego standardu poprawności językowej. Praca byłaby także bardziej przystępna dla czytelnika, gdyby rozczłonkowanie na podrodziały faktycznie separowało zamknięte całości, a odnosi się wrażenie, że autorka wielokrotnie wraca do tych samych motywów w różnych partiach pracy.

Podsumowując, pomimo powyższych uwag krytycznych, rozprawa doktorska p. Agnieszki Florentyny Pawlak jest oryginalnym i znaczącym wkładem w badania antropologiczne w zakresie antropologii współczesności, jej praca podsumowuje wieloletnie badania nad

splotem technologii i kultury, co skutkuje znakomitą znajomością prezentowanej problematyki. Uważam, że p. Pawlak w pełni zasługuje na stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie nauk o kulturze i religii, wnoszę zatem o dopuszczenie jej do dalszych etapów postępowania.

