



# Od transgresji do transcendencji

## Korzenie transhumanistycznej metafizyki

Choć założone w 1998 r. World Transhumanist Association (WTA), obecnie funkcjonujące pod nazwą Humanity+, stara się uciec przed wizerunkiem ruchu naukowych fantastów, prezentując swoje koncepcje jako obiektywny wyraz postępu technologicznego, to odrzucająca wiarę w istnienie sfery nadprzyrodzonej, opierająca się na rozumie, nauce i postępie filozofia jest tylko pozornie niereligijnym systemem przekonań.



Ada Florentyna Pawlak

antropolożka technologii, prawniczka i historyczka sztuki. Wykładowczyni akademicka (IEiAK UŁ, Artes Liberales UW, Wydział Zarządzania UŁ, Akademia im. Leona Koźmińskiego w Warszawie, „Trendwatching & Future Studies” na Wydziale Humanistycznym AGH w Krakowie), popularyzatorka nauki i spikerka w obszarze społecznych kontekstów nowych technologii i towarzyszących im idei. Specjalizuje się w dyskursach kapitalizmu afektywnego, kultury cyfrowej, transhumanizmu i sztucznej inteligencji, technointymności, współpracy człowieka z maszyną i projektów art@science. Współpracuje z Digital University, Polsko-Amerykańską Fundacją Wolności, Rzecznikami Nauki i Łódzkim Fotofestiwałem.



Pierwsze znane nam wzmianki o przekraczaniu ludzkiej natury nie miały charakteru naturalistycznego. Były to przekroczenia rozumiane eschatologicznie, wskazujące na bliską relację z Bogiem, udzielającym swej łaski, na którą wskazuje Dante Aligheri w „Boskiej komedii”, pisząc: *Trasu-*

*manar significar per verba non si poria; però l'essempro basti a cui esperienza grazia serba*<sup>1</sup>.

Termin „transcendencja” pochodzi z połączenia przedrostka *trans* (łac. przez) lub *transcendere* (łac. przekraczać)

<sup>1</sup> „Onej przemiany nadludzkiej nie zdoła wyrazić nasze marne ziemskie słowo, lecz ten ją pojmie, kogo łaska woła” D. Aligheri, *Boska komedia, Niebo*, Pieśń I, wersety 70-72, tłum. A. Świdorska, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2001. W podobnym rozumieniu Thomas Stearns Eliot wykorzystuje termin „transhumanizowany” (*transhumanized*) w swojej sztuce *Cocktail Party* z 1950 roku. T. S. Eliot, *Cocktail Party*, tłum. W. Juszczyk, Universitas, Kraków 1999, s. 171.

oraz *humanus* (łac. człowiek) i odnosi się do tego, co niepoznawalne (niepojmowalne), tajemnicze i nadprzyrodzone. Słownikowym znaczeniem terminu transcendencja jest: przekraczanie, wznoszenie się, podnoszenie się ponad lub poza ograniczenia – wyniesienie tego, co immanentne, naturalne, ziemskie, zwyczajne, ludzkie ku temu, co transcendentne, nadnaturalne, nadzwyczajne i Boże. Konceptje przekroczenia ludzkiej natury pojawiają się w pierwszych pisemnych przekazach, a wyjście poza to, co ludzkie, miało wymiar mistyczny i religijny, miało być możliwe dzięki boskiej woli bądź poprzez skierowanie ku absolutowi.

Francuski historyk Jacques Ellul zauważa, że *kiedy tylko pojawi się techniczna akceleracja, wraz z nią pojawi się mistyka*<sup>2</sup>. Transhumanizm stawia się w pozycji podobnej do religii, popularyzując wiarę w progres umożliwiający przejście do stanu wyższego oraz osiągnięcie wiecznego raju. Zastępując niegdysiejszych magów i alchemików, deklarujący scjentyzm racjonalści szukają postulowanej przez Juliana Huxleya ziemskiej transcendencji. Transcendencja rozumiana jako przekroczenie samego siebie i *nie tylko sporadycznie, jedna osoba w jeden sposób, druga w inny, ale jako całość, lecz jako ludzkość* pojawia się w pismach Huxleya dotyczących świadomego uczestnictwa w procesie ewolucji<sup>3</sup>.

” **Z transhumanistycznego punktu widzenia religie stanowią systemy narracyjne, które na poziomie symbolicznym wyrażają ludzką tęsknotę za ostatecznym przewyżczeniem stanu „zwierzęcego” – rozumianego jako nieumiejętność zmiany własnego fizycznego uposażenia. Transhumanizm ma być zwieńczeniem tej tęsknoty, ponieważ zamiast odnosić się do sfery transcendencji na poziomie symbolicznym, technologia umożliwia człowiekowi uczynienie ontologicznego skoku od immanencji do transcendencji.**

Mimo deklarowanych naturalistycznych inspiracji, nie sposób nie dostrzec w koncepcjach transhumanistycznych pierwiastka duchowego, który był eksponowany w dwóch bardzo istotnych nurtach, będących bezpośrednimi poprzednikami ideowymi transhumanizmu, tj. rosyjskim kosmizmie, rozwijanym na przełomie XIX i XX w. przez Nikołaja Fiodorowa i Konstantina Ciołkowskiego, oraz koncepcji ewolucjonizmu chrześcijańskiego autorstwa Pierre’a Teilharda de Chardin.

Obecnie funkcjonuje wiele transhumanistycznych wspólnot religijnych jak, np. Stowarzyszenie Mormońskich Transhumanistów (Mormon Transhumanist Association)<sup>4</sup>, którzy zgromadzili dane o dwóch miliardach ludzi, przechowywane w ogromnej podziemnej bibliotece pod skalistym dnem Little Cottonwood Canyon w stanie Utah, uzasadniając to troską o zbawienie jak największej liczby ludzi. Potężną organizacją jest również Stowarzyszenie Chrześcijańskich Transhumanistów (Christian Transhumanist Association). W buddyjskim transhumanizmie za cel moralny uznaje się likwidację wszelkiego cierpienia u istot zdolnych je odczuwać. Jego realizację mają umożliwiać nie tylko buddyjskie zalecenia, lecz również rozwiązania technologiczne, usprawniające praktyki medytacyjne i kontemplacyjne, oraz możliwość przenoszenia się do światów wirtualnych<sup>5</sup>.

Socjolog Thomas Luckmann już przed laty twierdził, że religijność instytucjonalna jest obecnie w regresie, ale nie świadczy to o tym, że człowiek staje się mniej religijny, a w jego życiu *sacrum* odgrywa mniejszą rolę, lecz jedynie o tym, że funkcje religijne spełniane są coraz częściej przez wartości, obszary i struktury uznawane do tej pory za świeckie. Kryptoreligijny transhumanizm, po-

2 J. Ellul, *The Technological Society*, Alfred A. Knopf, New York 1964, s. 422; S. Breuer, *Technika i nauka jako hierofania*, [w:] *Kultura techniki: studia i szkice*, Poznań 2001, s. 497.

3 J. Huxley, *Transhumanizm*, tłum. M. Soniewicka, „Ethics in Progress”, 2015, 6(1), s.18. Artykuł ukazał się pierwotnie w książce: J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, s. 13–17. 13–17.

4 Na stronie internetowej stowarzyszenia czytamy: „Transhumanizm mormoński łączy przekonanie o tym, że ludzie powinni stać się bogami, z transhumanistyczną ideą etycznego użycia nauki i technologii w celu poprawy ludzkiej kondycji aż do osiągnięcia stanu postludzkości. Powinniśmy w etyczny sposób używać naszych zasobów, w tym religii, nauki i technologii, w celu doskonalenia siebie i świata, aż sami staniemy się Bogami”, <https://transfigurism.org>

5 James J. Hughes, jeden z czołowych transhumanistów, był mnich buddyjski i obecny kierownik Institute for Ethics and Emerging Technologies, realizuje program Cyborg Buddha Project, dotyczący wpływu neurobiologii i neurotechnologii na poziom szczęśliwości, duchowości, wolności poznawczej, moralnych zachowań oraz eksploracji stanów medytacji i stanów ekstazy, [https://www.researchgate.net/publication/315759446\\_If\\_You\\_See\\_a\\_Cyborg\\_in\\_the\\_Road\\_Kill\\_the\\_Buddha\\_Against\\_Transcendental\\_Transhumanism](https://www.researchgate.net/publication/315759446_If_You_See_a_Cyborg_in_the_Road_Kill_the_Buddha_Against_Transcendental_Transhumanism)

stulujący emancypację człowieka, dzięki technice sprzeciwia się otwarciu metafizyce, jednocześnie zwiastując realizację religijnych obietnic.

Uważam, że antropologia transhumanizmu jest materialistyczną ideologią zawierającą perspektywę soteriologiczną – zbawienie przez technikę<sup>6</sup>.

Transhumanistyczne obietnice spełniają ważną psychologiczną funkcję: wprowadzają kosmos tam, gdzie jest chaos, pewność tam, gdzie jest niepewność, spójność tam, gdzie zanikło bezpieczne kontinuum. Utrata wspólnej rzeczywistości i poczucia wspólnoty sprawia, że człowiek chce wejść w świat cudownych recept (na młodość, zdrowie i urodę, uwolnić się od lęku przed chorobą i śmiercią) i funkcjonować w obrębie „użytecznej fikcji”, dzięki której w świecie, w którym stałe punkty zniknęły, odzyskać można poczucie sprawstwa i potencjał potężnej transgresji zarówno pojedynczych osób, jak i ludzkości w ogóle. Ponieważ przejawia on tendencję unifikującą dwa skrajnie przeciwstawne stanowiska współczesną „Wielką syntezę” przeciwstawnych stanowisk filozoficznych: racjonalizmu i irracjonalizmu, nauki i mitu, mechanistycznej i romantycznej wizji świata.

### Myśl antropologiczno-filozoficzna

Źródła założeń ideologicznych transhumanizmu sięgają renesansu. Jako jeden z przykładów przywołać można fragment „Mowy o godności człowieka” (*Oratio de hominis dignitate*) Giovanniego Pico della Mirandoli, według którego człowiek został stworzony jako dzieło o nieokreślonym kształcie. W dziele Pica znalazło wyraz przekonanie, że człowiek, pomimo że został stworzony przez Boga, jest również twórcą samego siebie. Dzięki wolnej woli może samodzielnie oznaczać swe granice<sup>7</sup>. Może wybierać i kształtować swobodnie (i z godnością) typ własnego życia.

Racjonalizacja alchemii i magii (hermetyzm) doprowadziły do powstania nauk ścisłych skoncentrowanych na wytwarzaniu użytecznych technologii. Cudowne wynalazki możliwe były też dzięki zmianie paradygmatu nauki,

jaka dokonała się za sprawą Franciszka Bacona. Wielki zwolennik postępu technicznego, odchodząc od podejścia spekulatywnego, w nowej metodzie naukowej kładzie nacisk na eksperyment – prawda przestaje funkcjonować w wymiarze teoretycznym, a jej najbardziej istotną cechą staje się użyteczność. Pragnąc dokonać radykalnej reformy nauki i zawierając jej koncepcje w swym głównym dziele *Instauratio Magna*, swoją refleksję prowadził osadzony w duchowym i intelektualnym klimacie renesansowej Europy.

Według XVII-wiecznego poety angielskiego Johna Milтона, autora poematu „Raj utracony”, podbój natury dzięki technice to znak nadchodzącego Millennium i ludzkiego panowania dzięki tworzeniu nowych wynalazków. W przeszłość patrzył też Giambattista Vico, który w „Nauce nowej” z 1725 r. dzielił dzieje na epokę bogów, bohaterów i ludzi, w której to człowiek miał osiągnąć samowiedzę, dzięki narzędziu poznania, jakim jest intelekt<sup>8</sup>. Myśl tę powtórzyli millenaryści, w tym Samuel Hopkins, który w *Treatise on the Millenium* z 1793 r. pisał o wielkiej mocy urzędzeń, które zapoczątkują zmechanizowany powrót do Edenu. Pragnienia te wybrzmiewały także w pierwszej utopii technicznej autorstwa Johna Adolphusa Etzlera z 1833 r., w której podkreślał moc inteligencji, dzięki której człowiek zbuduje raj o technicznych fundamentach<sup>9</sup>.

Inspirująca dla transhumanistów jest również wizja człowieka-maszyny, szczegółowo zarysowana w francuskim oświeceniu i realizowana przez ówczesnych inżynierów – Julien Offray de la Mettrie głosił, że człowiek jest zaledwie automatem, a Nicolas de Condorcet przedstawił koncepcję doskonalenia jako teorię postępu. Wśród cech łączących transhumanizm z ideami epoki oświecenia wymienić można sekularne i ateistyczne podejście oraz wiarę jedynie w inteligencję, ugruntowanie w liberalizmie i demokracji, teleologiczność upatrywaną w ciągłym postępie.

Wyrażany przez transhumanistów „apetyt na wieczność” ma długą tradycję w świecie badaczy przyrody, pragnących dla człowieka lepszej egzystencji i fantazujących o nieśmiertelności. Ideologiczne i utopijne pragnienia towarzyszyły XVII-wiecznej rewolucji naukowej, kiedy to Samuel Hartlib, autor *Chymical, medicinal, and chyrurgical addresses*, progno-

<sup>6</sup> A.F. Pawlak, Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek jako transhumanistyczny projekt XXI wieku, w: *Człowiek a technologia cyfrowa*, red. P. Szymczyk, K. Maciąg, Lublin 2018, s. 7–27.

<sup>7</sup> „Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieściłem cię pośrodku świata, abys tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abys jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich” G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2010.

<sup>8</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.

<sup>9</sup> J.A. Etzler, *The Paradise Within the Reach of All Men, Without Labor, by Powers of Nature and Machinery*, London 1833.

zował nadejście uniwersalnej medycyny, która z nastaniem milenium przywróci ludzkości pierwotną nieśmiertelność. W petycji do parlamentu w 1649 r. postulował reformę polegającą na powszechnym krzewieniu nauki. Sądził też, że ludzie i cielesne istoty zostaną dzięki temu uwolnione od śmierci: *przepowiadam wszystkim lekarzom, że ich lekarstwa nic nie będą warte; odnaleziony zostanie nowy Ogród, skąd brać będzie się ziola, które uchronią człowieka nie tylko od chorób, lecz także od samej śmierci*<sup>10</sup>. Część założycieli i członków *Royal Society* podzielała te przekonania. Robert Boyle, ojciec nowożytnej chemii i nauk eksperymentalnych, w traktacie napisanym pod koniec życia *Some Physico-Theological Considerations About the Possibility of the Resurrection* starał się wyjaśnić zmartwychwstanie w odniesieniu do procesów przemian chemicznych<sup>11</sup>. Jego uczeń, Thomas Burnet, żywo opisywał bezcielesny stan istnienia, który nastanie po milenium: *będzie to życie jak w raju. Wolne od wszelkich niedogodności naszych ciał*<sup>12</sup>. Marzenia o wieczności i transcendentne wizje były właściwe wielu uczonym epoki oświecenia i popularne także w późniejszych. Ideą życia wiecznego, możliwego dzięki rozwojowi nauki, natchniony był pionier automatyki przemysłowej, uznawany za ojca komputerów – Charles Babbage. Twórca maszyny analitycznej wyrażał przekonanie, że będzie to przyszły etap ludzkiej egzystencji, ponieważ przeznaczeniem człowieka jest zyskanie nieśmiertelności dzięki Stwórcy.

” *W tym czasie inżynier staje się nowym rodzajem człowieka urzeczywistniającym wizje poprzednich wieków, któremu przekazano praktyczny projekt odkupienia. Jako inkarnacja tysiąca lat elitarnych oczekiwań uosabia obietnicę technicznej transcendencji.*

Pozytywizm przyniósł bezkrytyczne zaufanie mające stać się remedium na wszelkie bolączki ludzkości związane z jej cielesną kondycją. Dla filozofa Augusta Comte’a był on jednak etapem przejściowym do „ostatecznej doktryny”, ruchem w stronę „królestwa Wielkiej Istoty” i totalnej reor-

ganizacji życia, w którym „nowi duchowni” – inżynierowie będą protagonistami społecznych przemian<sup>13</sup>.

W XX w. filozof Helmuth Plessner zwrócił uwagę na fakt, że człowiek zmuszony jest do nieustannej kompensacji swoich deficytów i wskazywał, że z natury zdany jest on na sztuczność, a jego środowisko zawsze przybiera postać drugiej natury, świata artefaktów<sup>14</sup>. Również niemiecki antropolog Arnold Gehlen uznał, że zadaniem człowieka jest stała reorganizacja zastanego porządku. W 1940 r. badacz ogłosił projekt antropologiczny „Człowiek” (*Der Mensch*), w którym twierdził, że kondycja *homo sapiens* jako „istoty naznaczonej brakiem” wyznacza zadanie przekraczania deficytów i wzmacnianie umiejętności za pomocą techniki<sup>15</sup>. Za humanistów, propagujących ulepszenie człowieka przez „wsparcie ewolucji”, uważali się darwiniści społeczni – higieniści i eugenicy, m.in. twórca terminu „transhumanizm” Julian Huxley czy John Burdon Sanderson Haldane, któremu przypisuje się autorstwo koncepcji ludzkiego klonowania. Cybernetyka zoperacjonalizowała pytanie o istotę życia, zastępując biologiczne rozumienia organizmu, pojmowaniem go w kategoriach inżynierii<sup>16</sup>. W klasycznej pracy „Technopol. Triumf techniki nad kulturą” Neil Postman utrzymuje, że w zachodniej cywilizacji od czasów nowożytnych głównym motorem rozwoju były wynalazki techniczne i żyjemy dziś w czasach deifikacji nauki i techniki<sup>17</sup>.

Technokultura, promująca symbiozę człowieka i technologii, projektuje środowiska różne od światów zajmowanych przez naszych biologicznych przodków. Proces cywilizacyjny „obudował nas” urządzeniami, dzięki którym zapośredniczone doświadczenie staje się powszechnie akceptowanym sposobem bycia *homo technologicus*. Wiara w boską moc technologii kształtuje się dziś w klimacie społeczno-kulturowym kapitalizmu.

<sup>10</sup> S. Hartlib, *Petition to Parliament (1649)*, [w:] *Webster, Great Instauration*, aneks s. 246.

<sup>11</sup> E.L. Tuveson, *Millennium and Utopia*, Harper and Row, New York 1964, s.102.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>13</sup> A. Comte., *Third Essay* [w:] G. Lenzer, *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*, Harper and Row, New York 1975, s. 89–90.

<sup>14</sup> H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988; H. Plessner., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994.

<sup>15</sup> A. Gehlen, *O narodzinach wolności z wyobcowania*, tłum. D. Raczkiewicz-Karłowicz, [w:] *Konserwatyzm – projekt teoretyczny*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1996, s. 123–135; A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

<sup>16</sup> N. Wiener, *Cybernetyka: czyli sterowanie i komunikacja zwierzęciu i maszynie*, tłum. J. Mieścicki, PWN, Warszawa 1971, s. 68.

<sup>17</sup> N. Postman, *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Wyd. Muza, Warszawa 2004.

” *O ile oświecenie rozpoczęło się od zasadniczo filozoficznych spostrzeżeń rozpowszechnianych przez nową technologię, o tyle nasza epoka stworzyła dominującą technologię, poszukując wtórnie wiodącej filozofii.*

## Historie przyszłości

Sfera wyobrażeń w życiu człowieka i społeczeństwa jest równie ważna jak rzeczywiste zjawiska. Fikcja naukowa jako fakt kulturowy ma konsekwencje świadomościowe: kształtuje wyobrażenia o przyszłości. Literatura fantastyczno-naukowa może być traktowana jako krytyczny komentarz i laboratorium refleksji nad transhumanizmem – w szczególności tzw. *hard science fiction*, korzystająca z fundamentów naukowych w opisie technologii przyszłości, oraz cyberpunk, będący wizją cielesnych modyfikacji w świecie przyszłości. Bruce Sterling, William Gibson, Charles Stross czy Peter Watts opisywali świat zmierzający do osiągnięcia tzw. Osobliwości Technologicznej, wypełniony cyborgicznymi istotami i myślącymi maszynami. Ursula Le Guin twierdzi, że literatura *science fiction* poważnie zmieniła się około 1960 r., kiedy rozpoczął się okres dynamicznych przemian w myśleniu o ludzkiej cielesności, zachodzących w mentalności społeczeństw zachodnioeuropejskich, które zwracały coraz baczniejszą uwagę na „techniczno-fizjologiczne” aspekty ludzkiej egzystencji<sup>18</sup>. Zmiana ta przejawiała się nie tylko wzrostem liczby autorów i czytelników, lecz także poszerzeniem poruszanej tematyki o aktualne badania naukowe i wynalazki. Wtedy też idea sztucznej inteligencji zaczęła być kulturowo przekazywana ogółowi społeczeństwa. Działo się to nie poprzez dyskusję techniczną, ale poprzez kulturę popularną w postaci filmów, gier, książek i programów telewizyjnych, skąd większość ludzi czerpie wyobrażenia o tym, czym jest, a czym nie jest sztuczna inteligencja.

Obraz cielesności, wyłaniający się z fantastyki naukowej, staje się matrycą kulturowych wyobrażeń, ikonosferą współczesności, zależną od świata idei, naukowych rewizji i nurtów artystycznych. Nie istnieje żadne ciało rzeczywiste, kulturowo neutralne, tylko ciało w zapisie, będące efektem społecznej deskrypcji – kultura to sfera, która rzeźbi ciało, kształtuje według fantastycznego imaginarium. Wyobrażenia korporalne w *science fiction* oscylują wokół kilku fundamentalnych motywów: uwięzienia w ciele, ciała jako preparatu w przestrzeni eksperymentu lub automatu – narzędzia szukającego prawdy o sobie w doświadczaniu ciała. W uniwersum *science fiction*

korporalne kody uzupełniane są obecnością Obcego – sztucznie wytworzonej biologicznej maszyny lub automatu, robota czy androida. Fantastyka somatyczna ukazuje konsekwencje dowolnego kształtowania cielesności (protezy, przeszczepy, implanty), ukazując ciała cierpiące, zdeformowane lub poddane fizycznej anihilacji. Fantastyka naukowa pokazuje to, co mało prawdopodobne, lecz w zasadzie ziszczalne, imituje bowiem ontologię realnego świata i „uempirycznia cuda”.

Fikcja naukowa umożliwia wprowadzanie do zbiorowego imaginarium fantastycznych wizji w miejsce ustaleń informatyki, cybernetyki czy robotyki. Stosując eksperymenty myślowe, pyta, czym jest człowieczeństwo, świadomość, życie i przebudowuje obraz rzeczywistości. Jest też „generatorem scenariuszy”, pełniąc funkcje zachęcające, ostrzegawcze bądź dążące do zaniechania określonych procesów. Może więc służyć jako ideologiczne uzasadnienie panującej formacji i „wabik” dla społeczeństwa, w celu realizacji określonych zamierzeń władzy.

Narracja transhumanistyczna przypomina barokowy styl Carpentiera, twórcy teorii *lo real maravilloso* (rzeczywistości cudownej) – miesza ona nadprzyrodzone z realnym, fakty z mitologią: nic nie jest w niej domknięte i jednoznaczne. Dlatego warto pamiętać, że z twórczości *science fiction* możemy dowiedzieć się wiele o „stanie ducha” epoki: czego oczekujemy od techniki, czego się boimy, jak wyobrażamy sobie dalszy rozwój naszego społeczeństwa, w czym pokładamy nadzieje, czego pragniemy uniknąć, co nadaje sens życiu ludziom współczesnym autorowi. Narracje *science fiction* podejmują temat procesu ucieleśniania sztucznej inteligencji (Artificial Intelligence, AI) i procesów inkluzyjnych upodmiotowiających i włączających AI do społeczeństwa: technologicznych „rytuałów przejścia” uspołeczniających artefakty, sposobów ich personifikacji i popularyzacji interakcji ze sztucznymi bytami.

Jako członkowie zlaicyzowanego społeczeństwa, w którym kult sztuki zastąpił objawienie, zwracamy się do twórców wyobraźni. S-f ma związki z obrazowaniem religijnym i myśleniem numinotycznym – importuje religijną kulturę do robotyki i sztucznej inteligencji, jednocześnie przekształcając ją i eksportując do kultury popularnej. Istnieje tendencja do przyswajania każdego nowego pomysłu przez znajomy stereotyp i dlatego ważne jest, aby rozmawiać o tym, co wydarzyło się w powieściach i filmach *science fiction*, kiedy rozmowa dotyczy przyszłości m.in. inteligencji maszynowej. Walter Benjamin zauważał, że to, co dopiero ma nadejść dzięki technicznemu zapośredniczeniu, jest już rzeczywiste, już uobecnione przez sam fakt wprowadzenia pamięci podczas obcowania z dziełami *science fiction* jako gotowymi wizjami świata<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> U.K. Le Guin, Introduction, [w:] *The Norton Book of Science Fiction*, red. U.K. Le Guin, B. Attebery, W.W. Norton, New York 1993, s. 18.

<sup>19</sup> W. Benjamin, *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 745.