

Zenon E. ROSKAL

(ASTRO)HUMANISTYKA W TRANSHUMANISTYCZNYM ŚWIECIE*

Humanizm kosmiczny (astrohumanizm) jest równie polimorficzny, jak humanizm tout court. Z jednej strony stanowi kontynuację humanizmu renesansowego z jego fascynacją wiedzą ezoteryczną, z drugiej zaś próbuje asymilować najnowsze zdobycze nauki i techniki. Pojęcie astrohumanizmu można sytuować w ramach nurtów myślowych, które określa się jako transhumanistyczne albo posthumanistyczne. Często utożsamia się posthumanizm z transhumanizmem, ale pojawia się także tendencja do przeciwstawiania posthumanizmu, nazwanego krytycznym lub filozoficznym, transhumanizmowi, który interpretowany jest jako antyantropocentryczny i technofilny.

Współczesny kryzys humanistyki ma swoje źródła w polimorficzności humanizmu. Pojęcie humanizmu jest jednak uważane za stosunkowo młode, gdyż sięga początków dziewiętnastego wieku. Po raz pierwszy „posłużył się nim Friedrich Immanuel Niethammer w rozprawie *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit* (1808) w kontekście zaproponowanego w tytule nowego programu kształcenia”¹. Już na początku dziewiętnastego wieku w wyniku upowszechniania się programu oświecenia pojawiły się dwa modele edukacyjne, które zostały przez Niethammera określone jako model klasyczny i model praktyczno-techniczny. Model klasyczny odwoływał się do greckiej paidei i łacińskiego humanitas, model praktyczno-techniczny natomiast opierał się na poznaniu naukowym i technice. Pojęcie humanizmu szczególnie intensywnie rozpowszechniane było w wieku dwudziestym i na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego stulecia. Powstały wówczas opozycyjne wobec siebie koncepcje wyartykułowane odpowiednio jako humanizm chrześcijański² i humanizm laicki³, a nawet postawiona została – w pismach Petera Sloterdijka – teza o śmierci humani-

* Chciałbym podziękować dr hab. Jackowi Rodzeniowi oraz recenzentom, dzięki którym ostateczna wersja tego artykułu została udoskonalona.

¹ L. M i o d o Ń s k i, *Natura – kultura – humanizm w dziełach Józefa Kalasantego Szaniawskiego jako egzemplifikacja romantycznej filozofii przyrody*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010, s. 240.

² Por. np. J. M. B o c h e Ń s k i, *Przeciw humanizmowi*, w: tenże, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 25n.

³ Zob. np. M. S c h m i d t - S a l o m o n, *Humanizm ewolucyjny. Dlaczego możliwe jest dobre życie w złym świecie*, tłum. A. Lipiński, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2012; zob. też:

zmu⁴. O ile humanizm chrześcijański jest koncepcją w miarę stabilną, o tyle różnie dookreślany (jako liberalny, kolektywistyczny, egzystencjalistyczny czy etyczny) i definiowany humanizm laicki ma charakter ewolucyjny, i to w podwójnym sensie. Stanowi bowiem filozoficzne zaplecze ewolucjonizmu, a zarazem sam podlega prawom ewolucji, dowodząc, że działa ona nie tylko w przyrodzie, ale i w kulturze. W tym kontekście trzeba zauważyć, że w ubiegłym wieku rozpropagowane zostały aż trzy różne manifesty humanistyczne. Można zatem powiedzieć, że analogicznie do osiemnastego stulecia, które było wiekiem oświecenia (franc. *Le siècle des Lumières*), wiek dwudziesty był stuleciem humanizmu.

Paradoksalnie humanizm laicki definiowany jest jako rodzaj wiary. Jak pisze John Gray: „Humanizm to doktryna zbawienia – wiara, że ludzkość może przejąć kontrolę nad swoim losem. [...] Na ironię (tym większą, że nikt sobie z tego nie zdaje sprawy) zakrawa fakt, że darwinizm jest obecnie centralnym elementem humanistycznej wiary, zgodnie z którą możemy wykroczyć poza naszą zwierzęcą naturę i zawładnąć ziemią”⁵. Wiarę tę ostatnio bardzo wzmocnił Michael Schmidt-Salomon w manifestie humanistycznym napisanym na zlecenie Giordano-Bruno-Stiftung. Pomimo deklaracji antropocentrycznych wpisanych w humanizm ewolucyjny autor manifestu pisze, że humanizm ten łączy teoriopoznawczą perspektywę naturalizmu „z etyczno-polityczną koniecznością kompleksowej poprawy warunków ludzkiego życia”⁶, oznaczającej wolność, wyrównywanie szans, ochronę praw człowieka czy zapobieganie fizycznej, strukturalnej i kulturowej przemocy, ale „odrzuca kierunki polityczne, które reprezentują wprawdzie poglądy naturalistyczne, lecz w oparciu o rozpoznanie zasady współzawodnictwa i korzyści własnej, panującej zarówno w naturze, jak i w kulturze, konstruują darwinistyczne modele socjologiczne, wykorzystując [...] przełomowe naukowe osiągnięcia teorii ewolucji w służbie antyhumanistycznych ideologii”⁷.

Pojęcie humanizmu zasadniczo jednak interpretowane jest jako *sui generis* projekt antropologiczny (model wychowawczy), który dąży do ukształtowania pewnej wizji człowieka jako jednostki wolnej i twórczej przez realizację war-

tenże, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Alibri, Aschaffenburg 2006.

⁴ Zob. A. Smrokowska-Reichmann, *Między homo immunologicus a homo repetitivus. Koncepcje antropologiczne Petera Sloterdijka – notatki na marginesie „Du mußt dein Leben ändern”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21(2012) nr 2, s. 441-453.

⁵ J. Gray, *Stołmiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 22, 34.

⁶ Schmidt-Salomon, *Humanizm ewolucyjny*, s. 174n.

⁷ Tamże.

tości zawartych w klasycznej literaturze greckiego i rzymskiego antyku⁸. To właśnie renesansowi humaniści, realizując ten projekt, odwoływali się do natury, zakładali bowiem, że przejawia się w niej rozum, który nie tylko umożliwia racjonalne poznanie przyrody, ale także powoduje, że przyroda ma ludzkie oblicze. Oświecenie zerwało z tym modelem wychowawczym, ale zachowało przekonanie o normatywnej mocy natury, która zastępując Boga jako ostateczną podstawę, dała oparcie nowej organizacji społecznej i politycznej.

Na fali poszukiwań nowych relacji wiążących człowieka i – eksplorowany już w owym czasie przez astronautów – kosmos (naturę), pojawiło się w drugiej połowie ubiegłego wieku pojęcie humanizmu kosmicznego, nazywanego również astrohumanizmem. Humanizm kosmiczny (astrohumanizm) jest jednak równie polimorficzny, jak humanizm tout court. Z jednej strony stanowi kontynuację humanizmu renesansowego z jego fascynacją wiedzą ezoteryczną, z drugiej zaś próbuje asymilować najnowsze zdobycze nauki i techniki⁹. Pojęcie astrohumanizmu można sytuować w ramach nurtów myślowych, które określa się jako transhumanistyczne albo posthumanistyczne. Często utożsamia się posthumanizm z transhumanizmem, ale pojawia się także tendencja do przeciwstawiania posthumanizmu, nazwanego krytycznym lub filozoficznym, transhumanizmowi, który interpretowany jest jako antyantropocentryczny i technofilny¹⁰.

Zamieszanie terminologiczne bierze się po części stąd, że interferują dwa poziomy poznawcze. Z jednej strony posthumanizm może być rozumiany jako przekraczanie ograniczeń samego ludzkiego bytu, z drugiej zaś – jako wykraczanie poza pewną (antropocentryczną) wizję człowieka i świata¹¹. Posthumanizm można zatem definiować jako metahumanizm, nowy prąd ideowy, którego głównym rysem jest negowanie humanistycznej wizji człowieka. Kwestią interpretacji pozostaje przyjęcie ciągłości przejścia od tradycyjnego humanizmu do posthumanizmu. Uważam, że posthumanizm nie jest ani kontynuacją tradycyjnego humanizmu, który posiada wiele twarzy, ani odnowieniem humanizmu, jakimś renesansem renesansu, ale projektem antropologicznym radykalnie odmiennym. Transhumanizm nie może być identyfikowany z posthumanizmem, gdyż sytuowany jest na innym poziomie poznawczym. Sądzę,

⁸ Por. J. S o k o l s k i, *Wstęp*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, s. 7.

⁹ Por. J. Ż a k - B u c h o l c, *Relacja natura–kultura w polskiej recepcji New Age. Humanizm Kosmiczny i Ekologiczny jako nowa wizja relacji Człowiek–Natura w New Age i Nowej Świadomości*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, s. 314n.

¹⁰ Por. M. B a k k e, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, s. 338n.

¹¹ Por. K. H a y l e s, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 192; C. W o l f e, *What Is Posthumanism?* University of Minnesota Press, Minneapolis 2010, s. 99.

że transhumanizm to projekt badawczy z zakresu nauki i techniki (techno-nauki) mający na celu stworzenie nowego gatunku biologicznego, który dzięki inżynierii genetycznej i nowym technologiom będzie w stanie nie tylko uzyskać większą władzę nad naturą, ale przede wszystkim zdobyć absolutną władzę nad ludźmi. Różnica między posthumanizmem a transhumanizmem wyraża się również w tym, że ten pierwszy, kontestując wiele tez starożytnego i nowożytnego humanizmu, stara się urzeczywistnić nową wizję człowieka na drodze procesów edukacyjnych i wykorzystuje w tym celu nie tylko moc perswazyjną tradycyjnych środków przekazu, takich jak literatura czy teatr, ale także nowe techniki medialne, czyli radio, telewizję i Internet, ten drugi zaś próbuje stworzyć nowy gatunek biologiczny (*homo sapiens transhumanus*) lub przynajmniej tak udoskonalić gatunek ludzki za pomocą nowoczesnej technologii, że nowy człowiek-cyborg nie będzie już potrzebował tradycyjnej edukacji¹².

Celem tego artykułu jest nadanie pojęciu astrohumanizmu takiej klarowności, żeby mogło się ono stać faktem kulturowym (przedmiotem materialnym) nowego typu humanistyki nazwanej tutaj (astro)humanistyką. Należy jednak odnotować rozmycie pojęcia faktu, które przejawia się między innymi w tym, że funkcjonują równocześnie opozycyjne koncepcje faktu (na przykład pozytywistyczna i konwencjonalistyczna), które wzajemnie interferują. Pojęcie faktu kulturowego we współczesnej humanistyce dziedziczy chwiejność terminologiczną wprowadzoną przez filozofię. W efekcie kwestionowane są pierwotne intuicje związane z pojęciem faktu. Zgodnie z tymi intuicjami faktem jest to, co permanentnie istnieje lub się zdarza¹³. W takim ujęciu fakt przeciwstawiany bywa temu, co fikcyjne, iluzoryczne lub tylko możliwe. Odróżniane są jednak fakty od teorii, tak zwane fakty naukowe od faktów filozoficznych, a nawet postuluje się istnienie faktów matematycznych i logicznych. Wprowadzane są także takie oksymorony, jak „fakt prasowy (medialny)”, które mają pokazać, że zdarzenie zostało tylko opisane, ale w rzeczywistości nigdy nie zaszło, chociaż – poprzez opis – wywarło wpływ na opinię społeczną. Zauważa się także, że poprzez odniesienia historyczne lub nadanie określonego znaczenia fakty kulturowe zyskują na wartości¹⁴.

W tym kontekście należy zauważyć, że różnego typu utopie miały często większy wpływ na rozwój społeczeństw niż wydarzenia, które zaistniały w historii. Honorata Cyrzan wyróżnia szerokie i wąskie rozumienie utopii:

¹² Por. M. K l i c h o w s k i, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 162-164.

¹³ Uogólniając te intuicje, Jacques Maritain zdefiniował fakt jako dobrze stwierdzoną prawdę egzystencjalną. Por. J. M a r i t a i n, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1958, s. 212.

¹⁴ Por. A. L. K r o e b e r, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, PWN, Warszawa 1973, s. 322.

w sensie szerokim utopia oznacza projekt czegoś lepszego niż to, co było, w sensie wąskim zaś projekt idealnej społeczności, zawsze transcendentnej wobec społeczności istniejącej. „Utopia w znaczeniu szerokim – pisze Cyrzan – jest wręcz niezbędna, tak pojedynczym ludziom, jak i społecznościom. Niezbędna dlatego, że nadaje sens życiu; więcej – wymaga, żeby życie miało sens, bo człowiek nie może sensownie istnieć w świecie pozbawionym sensu. Tym sensem jest odległy cel, wizja, o której wiemy, że jest trudna lub nawet niemożliwa do zrealizowania, ale samo dążenie jest dla nas wartością, jednostkową i społeczną”¹⁵. W monografii Cyrzan opisane zostały przykłady współczesnych projektów doskonałego miasta (między innymi Auroville i Christiania), które mimo utopijnego charakteru funkcjonują jednak we współczesnym świecie, dowodząc, że to, co jest utopią, może być zarazem faktem kulturowym¹⁶. Dlatego astrohumanizm, chociaż *prima facie* przejawia cechy utopii, może być również traktowany jako fakt kulturowy.

Przedmiotem formalnym (astro)humanistyki będzie kulturotwórczy charakter astrohumanizmu. Projekt nowej humanistyki zwany tutaj (astro)humanistyką, aczkolwiek wydaje się przedsięwzięciem słabo ugruntowanym w tradycyjnej humanistyce, znajduje analogię w licznych innowacjach, takich jak humanistyka restytucyjna (regenerująca) czy humanistyka afirmatywna (wspierająca). Ewa Domańska zauważa, że w drugiej połowie ubiegłego wieku humanistyka doświadczyła kilkudziesięciu zwrotów, ale w ostatniej dekadzie zwrotów jest jeszcze więcej – zmienił się też ich charakter. Jako przykłady wymienia między innymi: zwrot planetarny (kosmiczny), geologiczny, kognitywistyczny i (neuro)biologiczny¹⁷. (Astro)humanistyka mieściłaby się w zwrocie kosmicznym, uwypuklając charakterystyczne dla niego tendencje.

W nawiązaniu do tego rodzaju nowości i towarzyszącej im nowatorskiej terminologii przedstawiam – do dyskusji – koncepcję (astro)humanistyki. Moim celem nie jest zdanie relacji z istniejącego stanu rzeczy, ale raczej działanie na rzecz ukonstytuowania – szeroko rozumianego – faktu kulturowego. Nowa, i miejmy nadzieję przyszłościowa, postać humanistyki będzie się rozwijać w zmienionym środowisku kulturowym, które nazywam światem transhumanistycznym. Ten nowy świat zostanie zdominowany przez naukowe poznanie rzeczywistości i wszechobecne technologie, które nie tylko wyeliminują ułomności (bionicznego) człowieka, ale doprowadzą go – jak głoszą prorocy transhumanizmu – do nieśmiertelności.

¹⁵ H. C y r z a n, *O potrzebie utopii. Z dziejów utopii stosowanej XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 9. Zob. P. Ż u k, *O pożytkach z utopii w życiu publicznym i w naukach społecznych*, w: *Spotkania z utopią w XXI wieku*, red. P. Żuk, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 49-60.

¹⁶ Por. C y r z a n, dz. cyt., s. 28-59.

¹⁷ Por. E. D o m a Ń s k a, *Humanistyka afirmatywna*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 4, s. 119.

Metodą (astro)humanistyki jest nie tylko opis, ale i wyjaśnienie (interpretacja) astrohumanizmu w ramach różnych modeli oraz programów poznawczych i edukacyjnych, także w takich radykalnych koncepcjach, jak transhumanizm, który deklaratorywnie odcina się od tradycyjnej edukacji, ale cele edukacyjne stara się jednak realizować. W pierwszej części artykułu przedstawię astrohumanizm jako prąd ideowy bliski ideałom transhumanistycznym. Strategią astrohumanizmu jest oswojenie nowych technologii i nie tyle nawet nadanie im ludzkiego oblicza, ile ukształtowanie człowieka na obraz tych technologii. Druga część artykułu będzie poświęcona zadaniu, które można wyartykułować jako próbę udzielenia uzasadnionej odpowiedzi na pytanie, czy astrohumanizm nie nosi znamion technoutopii.

ASTROHUMANIZM JAKO FAKT KULTUROWY

Humanizm kosmiczny (astrohumanizm) nazywany także humanizmem astronautycznym kładzie silny nacisk na interpretację klasycznych faktów kulturowych, czyli sztuki, nauki i techniki, jako faktów natury. Zdaniem przedstawicieli tego prądu ideowego nie tylko inwencyjność, ale nawet tak zwany niepokój twórczy jest wytworem samej natury, która w swej twórczej inwencji stworzyła w Wielkim Wybuchu zarówno nasz świat nieorganiczny (planety, gwiazdy, galaktyki i pył kosmiczny), jak i życie oraz wszystkie osobliwości cywilizacyjne. Z filozoficznego punktu widzenia astrohumanizm można zatem odczytać jako hipernaturalizm, jednakże bardziej szczegółowa analiza pokazuje, że ten – w wielu miejscach radykalny – naturalizm nie jest konsekwentny. Posłużyłbym się zatem innym terminem ze słownika filozofii i analogicznie do tak zwanego realizmu spekulatywnego określiłbym astrohumanizm mianem spekulatywnego naturalizmu niekonsekwentnego.

Termin „realizm spekulatywny” wprowadził w swojej monografii¹⁸ Ray Brassier, ale treść tego pojęcia była już zawarta w „materializmie spekulatywnym” Quentina Meillassoux. Realizm spekulatywny to powstały na początku dwudziestego wieku ruch filozoficzny na rzecz rozbicia paktu antropocentryzmu z antyrealizmem, preferujący perspektywę ontologiczną i antyredukcjonizm, usiłujący znaleźć równowagę między głębokim poczuciem sensu wynikającym z zasady pełności bytu a postawą ironiczną, która cechuje postmodernizm¹⁹. Według Brassiera naturalizm nie jest najlepszym gwarantem re-

¹⁸ Zob. R. Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007.

¹⁹ Por. M. Lubecki, *Grahama Harmana ontologia przedmiotu poczwórnego*, „Estetyka i Krytyka” 2013, nr 2(29), s. 223.

alizmu²⁰. W przeciwieństwie do różnych wersji humanizmu, który ustawicznie próbuje naprawiać zerwany przez oświecenie wielki łańcuch bytu i ustanawiać nowe sensory, Brassier proponuje zaakceptowanie obrazu świata generowanego przez poznanie naukowe i wiążącą się z nim degradację roli człowieka w przyrodzie, a nawet potraktowanie tego stanu rzeczy jako spekulatywnej szansy dla ludzkiego rozumu²¹. Dlatego nazywam astrohumanizm spekulatywnym naturalizmem niekonsekwentnym, że podobnie jak spekulatywny realizm godzi się on z supremacją naukowego obrazu świata, ale nie widzi w niej zagrożenia dla ludzkiego poczucia sensu. Spekulatywny realizm jest radykalnym (i dlatego spekulatywnym) naturalizmem. Podobnie astrohumanizm – nie jest tylko realizmem, gdyż w szerokim zakresie akceptuje różne teoretyczne obiekty postulowane przez naukę, ale także propaguje wiarę w ostateczny (nie tylko teoretyczny) sukces nauki. Burząc zasadę pełności bytu, która gwarantowała człowiekowi poczucie sensu i zapewniała mu dobrze określone miejsce w kosmosie, astrohumanizm ustanawia sensory poprzez ugruntowanie dominacji człowieka, przejmującego w tej wizji kreatywną funkcję Boga. Nie wydaje się zatem dziwne, że przez swoich zwolenników astrohumanizm postrzegany jest – analogicznie do wielkich religii, takich jak chrześcijaństwo czy islam – jako duchowe przedsięwzięcie (ang. spiritual movement) mające na celu nową ewangelizację, pozornie skromną, bo polegającą na jednoczeniu ludzkości wokół kolonizacji kosmosu²².

Analogii ze spekulatywnym realizmem jest jednak więcej i nie są one przypadkowe. W obu tych koncepcjach występuje moment spekulatywności, konstytuowany w ten sam sposób. Zarówno spekulatywny realizm, jak i astrohumanizm daleko wykraczają poza dobrze ugruntowaną naukową empirię i przedkładają spekulatywne teorie nad dobrze poznane fakty. Koncepcje te jednoczą także akceptacja śmiałych projektów naukowych i brak krytycyzmu wobec techniki. Astrohumanizm jawi się jako naturalizm niekonsekwentny, ponieważ odwołuje się do subiektywnego poczucia sensu, dostrzegając go w wielkich projektach naukowych. Konsekwentny naturalizm zadawała się prostą prawdą nauki, nie obudowując jej w kokony ludzkich marzeń o zrozumieniu kosmosu i odnalezieniu związków między makrokosmosem przyrody i mikrokosmosem ludzkiego ciała.

Astrohumanizm stowarzyszony jest z Międzynarodowym Ruchem na rzecz Renesansu Kosmosu (Space Renaissance International – SRI), który można określić jako globalną inicjatywę odnowy idei kolonizacji kosmosu. SRI ma

²⁰ Por. Brassier, dz. cyt., s. 31.

²¹ Por. tamże, s. 239.

²² Por. W. Putnam, *Astro-Humanism: Space as a Spiritual Movement*, „Journal of Space Philosophy” 3(2014) nr 1, s. 142.

na celu koordynację i intensyfikację wysiłków zmierzających do podboju kosmosu, ale także zdobycie większych środków na badania kosmiczne. Organizacja ta jest międzynarodowym towarzystwem typu non-profit zrzeszającym astrohumanistów w lokalnych, narodowych oddziałach.

W manifeście SRI²³, który został ogłoszony w lipcu 2009 roku, jako prekursorów astronautycznego humanizmu wymienia się Konstantego Ciołkowskiego, Krafft A. Ehrlicke'a i Gerarda K. O'Neill. Wybór ten nie był przypadkowy – naukowcy ci reprezentują różne pokolenia astrohumanistów, ale także różne narody. Najbardziej znany jest Konstanty Ciołkowski, którego osiągnięciom poświęcono wiele opracowań²⁴, ale dokonania Ehrlicke'a i O'Neill są równie doniosłe, chociaż świadomość ich wielkiego znaczenia nie jest już tak powszechna. Warto zatem przypomnieć, że Arnold Ehrlicke był niemieckim inżynierem zaangażowanym w projekt budowy rakiet V1 i V2 oraz amerykańskie projekty budowy rakiet Atlas-Centaur, wielkim orędownikiem podboju kosmosu i wizjonerem dostrzegającym gospodarcze znaczenie zasobów planet i asteroid znajdujących się w granicach Układu Słonecznego, a także potencjał tkwiący w tak zwanej kosmicznej turystyce. W swoich trzech nieopublikowanych książkach: *The Extraterrestrial Imperative: From Closed to Open World*, *The Seventh Continent: The Industrialization and Settlement of the Moon* i *Collected Works: Krafft Ehrlicke's Extraterrestrial Imperative*²⁵, rozwijał filozoficzną ideę pozaziemskiego imperatywu²⁶ (ang. extraterrestrial imperative), przeciwstawianego idei granic gospodarczego rozwoju wyartykułowanej później w raporcie Klubu Rzymskiego. Z kolei Gerard O'Neill, znany przede wszystkim ze swojego projektu statku kosmicznego mogącego pomieścić ponad dziesięć tysięcy osób, był też autorem opracowań poświęconych kolonizacji kosmosu²⁷.

Astrohumanizm prezentowany jest jako nowa, globalna filozofia, której bazę stanowi Ziemia, ale która w sposób naturalny będzie się rozwijać w pozaziemskiej przestrzeni kosmicznej. Termin „renesans” występujący w nazwie nowego ruchu społecznego odnosi się z jednej strony do odnowy idei kolo-

²³ Zob. *The Space Renaissance Manifesto*, http://spacerenaissance.org/media/sri/manifesto/The_Space_Renaissance_Manifesto.pdf.

²⁴ Zob. np. J. C i e c h a n o w i c z, *Filozofia komizmu (z historii idei)*, t. 1, Konstanty Ciołkowski, czyli Kosmos Szczęśliwy, Wydawnictwo Fosze, Rzeszów 1999.

²⁵ Ta ostatnia praca jest skrótem dwóch poprzednich. Por. D. B r a n d t - E r i c h s e n, *Book Review: Krafft Ehrlicke's Extraterrestrial Imperative*, http://www.nss.org/resources/books/non_fiction/NF_079_extraterrestrialimperative.html.

²⁶ Zob. M. F r e e m a n, *Krafft Ehrlicke's Extraterrestrial Imperative*, Apogee Books, Burlington, Ontario, 2009.

²⁷ Zob. G. O'N e i l l, *The High Frontier: Human Colonies in Space*, Space Studies Institute, Mojave, California, 2013; t e n z e, *2081: A Hopeful View of the Human Future*, Simon and Schuster, New York 1981.

nizacji kosmosu, która była szczególnie intensywnie rozwijana na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, z drugiej zaś do humanizmu renesansowego, w ramach którego odkryto, że Ziemia nie stanowi centrum świata, i rozwijano śmiało, będące dziełem ludzkiego geniuszu projekty artystyczne i naukowe, sponsorowane między innymi przez bogatą rodzinę Medyceuszy. Zdaniem rzeczników SRI potrzeba obecnie podobnego jak w czasach włoskiego renesansu mecenatu bogatych rodzin, które finansowałyby wielkie projekty podboju kosmosu²⁸.

Renesans Kosmosu stawia sobie cztery główne cele: stworzenie nowej kultury, a zwłaszcza nowej filozofii, która będzie sprzyjać rozwojowi ludzkości w przestrzeni kosmicznej, popularyzację tej nowej filozofii w szerokich kręgach społecznych, promowanie inwestycji i nowych narzędzi finansowych mających zapewnić rozwój gospodarki oraz nauki w kosmosie i zbudowanie międzynarodowej szkoły filozoficznej i naukowej – Akademii Renesansu Kosmicznego (ang. Space Renaissance Academy).

Ruch na rzecz Podboju Kosmosu odwołuje się nie tylko do dziedzictwa renesansu, ale przede wszystkim do dziedzictwa oświecenia, pragnąc rozciągnąć wysuwane wówczas idee na cały kosmos. Według koryfeuszy nowego ruchu należy dokończyć rewolucję kopernikańską, którą zainicjowało oświecenie. Ich postulaty są jednak bliższe ekonomii niż etyki i polityki. Astrohumaniści uważają, że głównym celem renesansu kosmosu jest obniżenie kosztów lotów kosmicznych, co spowoduje ożywienie gospodarki i napędzi koniunkturę, a także przyczyni się do rozwoju filozofii. Konsekwencją upowszechnienia lotów w kosmos będzie zmiana obrazu świata, doświadczenie podróży kosmicznej ma bowiem moc przekształcania ludzkiej psychiki (co zaobserwowano w przypadku astronautów).

Zdaniem astrohumanistów kolonizacja kosmosu jest odpowiedzią na szereg wyzwań stojących przed ludzkością. Już gospodarcza eksploracja Układu Słonecznego zapewni dostęp do praktycznie niewyczerpanych zasobów energii i surowców, pozwoli na stworzenie milionów nowych miejsc pracy, ale także przyczyni się do zwiększenia globalnej stabilizacji politycznej, a nawet uchroni ludzkość przed totalną zagładą wskutek klęsk naturalnych i globalnej wojny (nuklearnej czy biologicznej) na Ziemi czy przed takimi katastrofalnymi wydarzeniami, jak zderzenie Ziemi z dużym asteroidem.

W tym samym roku, w którym opublikowano manifest popularyzujący założenia renesansu kosmicznego, zaprezentowany został także projekt podróży międzygwiazdnych Ikar (ang. Icarus Project), który nawiązywał do pomysłu

²⁸ Por. A. A u t i n o, *Three Thesis for the Space Renaissance*, Lulu.com, Raleigh, North Carolina, 2011, s. 4, 123.

z lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku zwanego projektem Dedal²⁹. Założenia programu Ikar były dyskutowane już rok wcześniej, między innymi przez Kelvina Longa – wizjonera, inżyniera i fizyka, oraz Marca Millisa – jednego z głównych ekspertów NASA w dziedzinie niekonwencjonalnych napędów statków kosmicznych. Autorzy projektu Ikar, podobnie jak twórcy manifestu astrohumanistycznego, postawili sobie za cel zachęcenie nowego pokolenia uczonych do projektowania misji kosmicznych kierowanych poza Układ Słoneczny, przede wszystkim jednak ich celem było zwrócenie uwagi na samą ideę podróży międzygwiazdnych i rozbudzenie zainteresowania projektem, który w opinii większości uczonych zdecydowanie wykracza poza aktualne możliwości techniczne ludzkości.

W ramach projektu Ikar przedstawiane są koncepcje analogiczne do tych, które pół wieku wcześniej głosił O'Neill. Rozważa się bowiem załogowe misje kosmiczne do układów planetarnych gwiazd Drogi Mlecznej na statkach kosmicznych o rozmiarach znacznie przekraczających Międzynarodową Stację Kosmiczną (ang. International Space Station – ISS). Trzeba jednak odnotować również znacznie bardziej realistyczne założenia projektowe, uwzględnienie jedynie liniowych ekstrapolacji rozwoju nowych technologii i zminimalizowanie ideologicznej składowej projektu czy na przykład wykorzystanie najnowszych i najbardziej wiarygodnych danych pochodzących z ciągle aktywnej misji Kepler³⁰.

ASTROHUMANIZM JAKO TECHNOUTOPIA

Pojęcie utopii ma długą historię i trudno jednoznacznie określić, kiedy dany projekt ma utopijny charakter³¹. John Gray twierdzi, że „projekt staje się utopią, jeśli nie istnieją warunki, w których mógłby zostać spełniony”³².

²⁹ Por. Z. R o s k a l, *Droga Dedala do drugiej Ziemi*, w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, red. T. Duma, A. Maryniarczyk, P. Sulenta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu–Wydział Filozofii KUL, Lublin 2014, s. 941-943.

³⁰ Zob. np. R. O b o u s y, *Project Icarus: A 21st Century Interstellar Starship Study*, „Journal of the British Interplanetary Society” 65(2012), s. 325-331; R. O b o u s y i in., *Project Icarus: Progress Report on Technical Developments and Design Considerations*, „Journal of the British Interplanetary Society” 64(2011), s. 358-371.

³¹ Różne definicje utopii zestawia Honorata Cyrzan (por. C y r z a n, dz. cyt., s. 7n.). Klasyfikacje utopii proponuje między innymi Jerzy Szacki (por. J. S z a c k i, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 48-56), wyróżniając wśród historycznych przykładów utopie eskapistyczne i heroiczne, wśród współczesnych egzemplifikacji zaś utopie apollińskie (utopie naukowej organizacji) i dionizyjskie (utopie eksploracji ludzkiego wnętrza). Por. C y r z a n, dz. cyt., s. 12n.

³² J. G r a y, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puhejda, K. Szymaniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 39.

Program kolonizacji kosmosu staje się wykonalny, gdy przyjmiemy założenie, że każda cywilizacja po osiągnięciu dojrzałości technicznej podejmuje ten trud. Założenie takie można jednak przyjąć tylko w odniesieniu do pewnego typu cywilizacji, w których akceptuje się tezę Turnera. Amerykański historyk Frederick J. Turner w roku 1893 wysunął tezę, zgodnie z którą konstytutywne cechy kultury amerykańskiej, to znaczy indywidualizm i przedsiębiorczość, zostały wykształcone dzięki procesowi kolonizacji tak zwanego pogranicza³³. Do tej tezy nawiązują zwolennicy kolonizacji Marsa (między innymi Robert Zubrin) oraz – w dalszej perspektywie – całego Układu Słonecznego. Autorzy manifestu astrohumanistycznego nie odwołują się do tezy Turnera, ale z ich postulatów wynika, że ludzkość ulegnie degeneracji, jeśli nie podejmie się kolonizacji kosmosu. Tego punktu widzenia nie podzielają jednak wielkie religie (chrześcijaństwo, islam i judaizm), które nadal wyznaczają standardy kulturowe. Zgodnie z przesłaniem tych religii, doskonałość ludzkości nie polega na ciągłej ekspansji w świecie materialnym, ale na indywidualnym i społecznym rozwoju duchowym oraz na realizacji w ziemskim życiu ideałów moralnych zapisanych w świętych księgach. Astrohumanizm przejawia natomiast cechy utopii postępu, w których dogmatycznie przyjmuje się, że gwarancją eliminacji zła w przestrzeni życia społecznego i osobowego oraz warunkiem moralnego rozwoju człowieka jest materialny dobrobyt.

Znamiona utopijności ujawniają się jednak przede wszystkim w aspektach finansowych projektu astrohumanistycznego. Astrohumaniści zdają sobie sprawę z astronomicznych kosztów podróży międzygwiazdnych i jednym z ich głównych postulatów jest podjęcie działań zmierzających do redukcji tych kosztów. Jednakże już kolonizacja Układu Słonecznego, a nawet współpraca w ramach projektu Międzynarodowej Stacji Kosmicznej generuje koszty, które w opinii części ekspertów nie są uzasadnione z ekonomicznego punktu widzenia. Projekt ten, realizowany w oparciu o międzynarodowe finansowanie, napotyka liczne przeszkody. Administracja prezydenta Busha planowała wstrzymanie finansowania go po roku 2015, ale administracja prezydenta Obamy przesunęła ten termin na rok 2020. W sytuacji poważnego kryzysu finansowego lub światowego krachu ekonomicznego z pewnością projekt ten zostanie skreślony z listy projektów naukowych wspieranych przez poszczególne rządy i organizacje międzynarodowe. Łączny koszt tego przedsięwzięcia przekroczył już kwotę stu miliardów dolarów i sukcesywnie rośnie.

Warto tu odnotować skrajnie rozbieżne oceny efektywności projektu ISS. Podkreśla się, że pośrednio, w wyniku komercyjnego zastosowania nowych technologii opracowanych na potrzeby ISS, korzyści ekonomiczne siedmio-

³³ Zob. np. J. A. Burkhardt, *The Turner Thesis: A Historian's Controversy*, „Wisconsin Magazine of History” 1947, t. 31, nr 1, 70-83.

krotnie przekraczają zainwestowany kapitał, ale inne ekspertyzy mówią o stukrotnej stracie. Zastanawiać może także i to, że Wielka Brytania, w której działa szereg firm (między innymi Reaction Engines Limited – REL) rozwijających technologie kosmiczne (na przykład projekt Skylon) i która szczyci się działalnością Brytyjskiego Towarzystwa Międzyplanetarnego (ang. British Interplanetary Society – BIS), będącego najstarszą, założoną w roku 1933 organizacją zajmującą się wspieraniem i promocją eksploracji kosmosu, nie uczestniczy w finansowaniu tego projektu ani bezpośrednio, ani nawet pośrednio, poprzez Europejską Agencję Kosmiczną (ang. European Space Association – ESA).

Utopijność projektu kolonizacji kosmosu i zarazem samego astrohumanizmu staje się także widoczna w świetle analiz makroekonomicznych przeprowadzonych przez Roberta J. Gordona. Zdaniem tego ekonomisty wzrost gospodarczy, jaki nastąpił w ciągu ostatnich dwustu pięćdziesięciu lat, był unikatowy i w bliższej perspektywie czasowej się nie powtórzy. Chociaż analizy te dotyczą tylko Stanów Zjednoczonych, to jednak można je uogólnić na cały świat (podobne prognozy są także formułowane dla Chin). Zgodnie z tymi przewidywaniami w roku 2100 produkt krajowy brutto nie tylko nie wzrośnie, ale drastycznie spadnie. W przypadku Wielkiej Brytanii hipotetyczne PKB osiągnie taki poziom, jak na początku dziewiętnastego wieku³⁴. Jeżeli te prognozy okażą się prawdziwe, to kolonizacja kosmosu, a nawet gospodarcze wykorzystanie zasobów Układu Słonecznego okażą się utopią. Analizy ekonomiczne Gordona są spójne z niezależnymi badaniami Howarda P. Segala, który twierdzi, że nie tylko porzucona zostanie zakorzeniona w oświeceniowym optymizmie idea techniki wyzwolającej człowieka z jego ograniczeń, ale przede wszystkim ugruntowana w naukowym poznaniu intelektualna, społeczna i kulturowa jedność ludzkości ulegnie rozbiciu w wyniku oddziaływań deizmu, empiryzmu, nacjonalizmu i komercjalizmu³⁵.

Podobne stanowisko prezentują John B. Forster i Robert W. McChesney, którzy na podstawie swojej diagnozy makroekonomicznej twierdzą, że doświadczana od trzydziestu lat przez światową gospodarkę stagnacja nie jest przejściowym załamaniem koniunktury, ale trwałym i naturalnym stanem spowodowanym brakiem radykalnych innowacji technologicznych³⁶. „Pojawienie się prawdziwie epokowej innowacji o zarówno geograficznych, jak

³⁴ Por. R. Gordon, *Is US Economic Growth Over? Faltering Innovation Confronts the Six Headwinds*, National Bureau of Economic Research, Cambridge, Massachusetts, 2012, s. 4 (<http://www.nber.org/papers/w18315.pdf>).

³⁵ Por. H.P. Segal, *Technological Utopianism in American Culture*, Chicago University Press, Chicago 1985, s. 61.

³⁶ Zob. J.B. Forster, R.W. McChesney, *Kryzys bez końca. Jak kapitał monopolistyczno-finansowy wywołuje stagnację i wstrząsy od Stanów Zjednoczonych po Chiny*, tłum. G. Konat, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2014.

i gospodarczych efektach skali – odpowiedniczki parowozu i kolei w XIX w. oraz samochodu w wieku XX – mogłoby oczywiście zmienić ogólną sytuację gospodarki, pełniąc rolę akceleratora dla nowego, długiego boomu [...]. Jednak przełomowych innowacji na miarę kolei czy samochodu nie widać już od około stulecia, i oczywiście nie należy się ich spodziewać³⁷ – zauważają autorzy *Kryzysu bez końca*.

Techno optymizm jest nieuzasadniony także dlatego, że ciągły wzrost wydajności pracy uzyskiwany dzięki technologicznym innowacjom prowadzi w efekcie do niezrównoważonego rozwoju i dewastuje naturalne środowisko oraz zdrowe stosunki społeczne³⁸. Zdaniem Michaela Huesemanna naszą cywilizację naukowo-techniczną czeka podobny los, jaki spotkał inne znane z historii wielkie cywilizacje, na przykład imperium Majów czy Cesarstwo Rzymskie. Po dłuższym okresie stabilizacji i prosperity wszystkie cywilizacje rozpadały się, a ich dziedzictwo ulegało rozproszeniu. Huesemann nie dostrzega racji, dla których w przypadku naszej ekstremalnie złożonej cywilizacji ten schemat nie miałby się powtórzyć – przeciwnie – twierdzi, że już zostały spełnione trzy warunki, które prowadzą do ruiny środowiska naturalnego i dezorganizacji społeczeństw. Te warunki to szybki wzrost zużycia zasobów naturalnych i skażenia środowiska, ograniczona dostępność zasobów i zdolność absorpcji odpadów oraz opóźnione reakcje decydentów na przekroczone limity³⁹.

*

Astrohumanizm nie jest zjawiskiem całkowicie nowym w kulturze. Stanowi raczej mutację prądu ideowego znanego wcześniej pod nazwą kosmizmu. Ten sięgający lat trzydziestych ubiegłego wieku nurt myślowy zyskał na sile dzięki programowi badań kosmicznych rozwijanych szczególnie intensywnie na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku w związku z boomem gospodarczym, jaki nastąpił przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, Japonii i zachodniej Europie. Wraz z początkami permanentnego kryzysu, który pojawił się pod koniec ubiegłego wieku, i radykalnym spowolnieniem programu eksploracji kosmosu prąd ten stracił na sile, ale odwieczne ludzkie marzenie o nieśmiertelności i niektóre spektakularne sukcesy techniki ożywiły program kosmizmu, przedstawiającego się obecnie

³⁷ Tamże, s. 84.

³⁸ Por. M. H u e s e m a n n, J. H u e s e m a n n, *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment*, New Society Publishers, Gabriola Island 2011, s. 116.

³⁹ Por. tamże, s. 139.

jako astrohumanizm. Jest to świadome nawiązanie do humanizmu laickiego, rozwijanego współcześnie pod nazwą humanizmu ewolucyjnego, ale i wielkie jego rozszerzenie, gdyż kolebką ludzkości – zgodnie z programem astrohumanizmu – ma być w przyszłości cały kosmos, a nie tylko maleńka Ziemia umieszczona w jednym z miliardów układów planetarnych znajdującym się na peryferiach Drogi Mlecznej. Wydaje się jednak, że program ten jest jedną z wielu technoutopii, które można też określać mianem utopii postępu.