

# БЪДЕЩЕТО НА ЧОВЕКА II: ТРАНСХУМАНИЗЪМ И ПОСТХУМАНИЗЪМ В БЪЛГАРСКОТО АКАДЕМИЧНО ПРОСТРАНСТВО

Георги Герджиков

**Abstract:** *The Future of the Human II: Transhumanism and Posthumanism in Bulgarian Academia.* Following the distinction between transhumanism (the advocacy for biotechnological improvement of the human) and posthumanism (ecological positions criticising anthropocentrism), the paper presents an overview of attitudes among Bulgarian scholars in philosophy and the humanities, based on personal interviews, as well as on the few books and articles already published by some of them. Bulgarian scholars seem to agree overall that ecological considerations deserve ever more attention, but they do not accept the radical posthumanist notion that humanity is no more special than any other species. At the very least, they consider humanity's capability of influencing the planet more than any other species to be a unique trait. As for transhumanism, some scholars embrace its ambitions, while others dismiss many of its projects as scientifically unrealistic; all have suggestions for its redaction. Most frequently, they note that biological and technological improvement constitute only a part of the progress that Western culture has traditionally aspired to.

**Keywords:** Posthumanism, transhumanism, Bulgarian humanities, philosophy of science, bioethics, culture studies

## 1. Българската хуманитаристика и темата за бъдещето

Историята на трансхуманизма и постхуманизма беше сбито представена за българската аудитория в бр. 22 на сп. *Philosophia*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Герджиков, Георги. „Бъдещето на човека: Постхуманизмът, трансхуманизмът и юдео-християнската традиция“. В: *Philosophia* 22/2019, с. 17-43. Онлайн: [https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2019/06/17-43\\_philosophia-22-2019\\_georgi\\_gerdjikov.pdf](https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2019/06/17-43_philosophia-22-2019_georgi_gerdjikov.pdf). (Всички цитирани интернет адреси са посетени на 05.04.2020 г.)

Там приехме да наричаме „**трансхуманизъм**“ различните стремежи за биологично и технологично **подобрене на човека** (и евентуално разселването му извън планетата Земя), а под „**постхуманизъм**“ да разбираме **анти-антропоцентричните екологични настроения**, характерни за голяма част от хуманитаристиката и философията в последните години.

Настоящият материал има за цел да представи някои от позициите, които се откриват в българската хуманитаристика, спрямо тези две тенденции. Немалък брой хора в нашето академично пространство имат интерес към трансхуманизма и/или постхуманизма, но към момента публикуваните в България материали по тази тематика са твърде малък брой. Затова за целите на настоящото изследване бяха проведени 16 интервюта с български специалисти в някои области на хуманитаристиката и философията, резултатите от които ще бъдат използвани в изложението, предложено тук<sup>2</sup>.

Западната хуманитаристика в 21. век е пословично фрагментарна, донякъде поради огромната сложност на западното културно, теоретично и политическо наследство, с което се занимава. Българската академична хуманитаристика представлява микрокосмос на тази фрагментаризирана ситуация. Съществуват основни полюси, спрямо които се ориентират много от съвременните български хуманитаристи и философи – медиевистика, континентална социалнонаучна традиция, либерална политическа теория, аналитична философия – но дори и в рамките на всяка от тези сфери има разриви и липса

2 Настоящата статия беше изготвена с подкрепата на националната програма „Млади учени и постдокторанти“ (2019 г.) и Философски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. С оглед на скоростните промени в обсъжданото поле е важно да се отбележи, че е предадена за публикация през април 2020 г. По-късното развитие на проблематиката съответно тук не е отразено.

Дължа специална благодарност на всички, които любезно се отзоваха устно или писмено на поканата ми за проведените интервюта, върху които се базира по-голямата част от материала: Стоян Асенов, Васил Видински, Лилия Гурова, Веселин Дафов, Ина Димитрова, Димитър Елчинов, Стилиян Йотов, Георги Каприев, Александър Кънев, Миглена Николчина, Цветина Рачева, Стоян Ставру, Елена Стойкова, Дарин Тенев, Тодор Христов и Наталия Христова. Благодаря също така на Валентина Кънева и на Боян Манчев за проявения интерес и дадените насоки.

на комуникация между отделните специалисти. Формират се ядра на съвместна работа, които превъзможват границите между конкретни области<sup>3</sup>, но тези ядра на свой ред рядко влизат в контакт помежду си. Поради това е важно съпоставителното разглеждане на различни позиции спрямо едни и същи въпроси, особено когато тези въпроси са силно актуални и касаят бъдещето на западната култура, а може би и на цялото човечество. Такъв е въпросът за транс- и постхуманизма, който става обект на интерес от страна на различни специалисти, независимо от големите разлики между техните изследователски подходи, епистемологични предпоставки и теоретични езици.

Тук е предложен опит за съпоставка на поне част от гледищата към тази проблематика в българската академична среда – опит, който не претендира за изчерпателност, но има за цел да бъде отправна точка за по-нататъшни анализи и дебати върху някои все по-активно обсъждани теми, които в голяма степен касаят всички ни.

## 2. Гледни точки на някои български теоретици към трансхуманизма и постхуманизма

Прегледът на български изследователи, направен по-долу, започва с областите, които имат най-тясно отношение към транс- и постхуманизма: **философия на науката, биоетика, биоправо и критическа теория**. След това е обърнато внимание на няколко философски сфери, в които темата се разглежда от по-обща позиция: **християнска и екзистенциална философия**, както и **онтология**.

3 Тук можем да споменем ежегодните конференции за хуманитаристи в базата на СУ в Гюлечица (Вж. Видева, Недялка и кол. (съст.) *Философски семинари. Гюлечица – 20 години*. София: Минерва, 2004 г.; Бояджиев, Цочо, Стоян Асенов (съст.) *Философски семинари. Гюлечица – 30 години*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2015 г.). Редица инициативи, организирани от Културния център на СУ, водят до събиране на публикации от различни изследователи в тематични броеве на интердисциплинарното електронно списание *Пирон* (<http://piron.culturecenter-su.org/>). Някои от редакторите на *Литературен вестник* работят съвместно по интердисциплинарната тема за хаоса; до момента са издали както манифест (<http://314etc.com/chaos/>), така и книга (Видински, Васил, Мария Калинова, Камелия Спасова. *Хаос и безредие. Случайното на езика, литературата и философията*. София: Фондация Литературен вестник, 2018 г.)

По-нататък следват дисциплините, в които обсъжданата проблематика е положена в по-широк културноисторически контекст: **социология** и **теория на литературата**. Накрая са представени автори, които работят в полето на **съвременната философия** и биха могли да дадат не само оценка за актуалните в момента течения, но и прогнози за бъдещото им развитие.

Подобна последователност също така дава възможност мненията да бъдат подредени според заявените позиции към трансхуманизма: от скептични, през критично-предпазливи, до оптимистични; а последните няколко представени изследователи приемат продължаващото взаимопроникване между човек и технология за неизбежно и дори необходимо, но предлагат конкретни възражения и редакции спрямо трансхуманистките проекти в настоящия им вид. Що се отнася до постхуманизма, почти всички разглеждани тук автори приемат някои от изводите му, но имат аргументи срещу цялостното онтологично и ценностно приравняване на човека с останалите обекти на планетата.

## 2.1. Философия на науката

Тясно специализираните във философията на науката български изследователи към момента не се занимават подробно с трансхуманистките и постхуманистките течения. Но именно поради това може би са в позиция да дадат оценка за някои от техните постулати и очаквания, която да е по-малко натоварена със специфичните идеологически нагласи, характерни както за самите течения, така и за техните по-пряко ангажирани критици.

Доц. **Димитър Елчинов** (катедра „Философия“, СУ „Св. Климент Охридски“) се съгласява с повечето *постхуманисти*, че от строго биологична гледна точка човекът не е по-специален от другите организми. Човешките същества са си осигурили многобройни предимства, увеличаващи способностите им, но с цената на огромни ресурси. Изключително бързо бихме загубили тези предимства, ако по някаква причина останем без електроенергия или изгубим социалния „буфер“, на който разчитаме – т.е. дейността на хората, осигуряващи храна, електроенергия и др. ресурси на останалите, които

не са способни да си ги набавят чрез собствените си умения. Ако *трансхуманистките* проекти не изчерпят достъпните ни ресурси и запазят социалния буфер, те пак ще са заплашени от непрекъснато нарастващата ентропия, която за съвременната физика все още изглежда необратима. Що се отнася до идеята хората да колонизират други планети, доц. Елчинов отива по-далеч от стандартното обвинение в антропоцентризъм и директно говори за „антропо-шовинизъм“. Не е ясно защо от способността ни да създаваме нови технологии да следва някаква универсална необходимост именно ние да бъдем спасени от евентуални неблагоприятни условия на родната ни планета. Технологиите са продукт на човешкия мозък, т.е. продължение на биологичните способности на хомо сапиенс. Тя действително е силно впечатляваща, но други организми също имат впечатляващи способности: хидрите са постигнали функционално безсмъртие преди милиони години, мечките могат да ловят риба без артефакти, птиците летят без помощта на технологии. Ако привилегироваме собствено човешките умения, постъпваме като англичаните, когато са срещнали китайците и са ги обявили за по-низша раса, заслужаваща по-пренебрежително отношение.

Същевременно доц. Елчинов не приема изцяло постхуманистката гледна точка, тъй като открива в нея парадоксални предпоставки. Според постхуманистите, човекът „вреди“ на природата; но доколкото той е част от природата (на което те също настояват), тези „вреди“ са всъщност моменти от действието на самата природа. Ако става дума за глобалното влияние на човешката дейност, разглеждането на цялата планета като една екосистема изглежда проблематично – по-адекватен е въпросът, по какви начини се влияе на конкретни екосистеми и доколко това застрашава нас или други организми<sup>4</sup>.

4 Постхуманистът Тимъти Мортън отправя подобна критика към популярните екологически теории. Според Мортън всеобхватното понятие „природа“ трябва да бъде изоставено поради лишеност от емпиричен корелат и вместо това да се говори за конкретни обекти и взаимодействията между тях, ако искаме смислено да продължим да се занимаваме с екология. Мортън обаче настоява също така, че глобалното затопляне следва да се разглежда като „хиперобект“ с огромни размери, влияещ по различни начини на повечето обекти на Земята. (Вж. най-вече Morton, Timothy. *Ecology without Nature*. London: Harvard University Press, 2007; Morton, Timothy. *Hyperobjects*. Minneapolis:

На актуалния въпрос, дали човешкият труд може изцяло да бъде заменен от механичен, Димитър Елчинов отговаря, че подобно очакване не е реалистично. Откъм изчислителна мощност нашият мозък е значително по-ефективен в енергийно отношение дори от суперкомпютрите – естественият „процесор“ е по-добре направен от изкуствения. На теория човешкият труд може да бъде заменен от механичен само в ограничен мащаб, в някоя много богата на ресурси страна (както донякъде вече се случва) – т.е. няма принципен технологичен проблем; но има сериозен проблем с ресурсите.

Запитан за една от най-радикалните трансхуманистски идеи, пренасянето на човешко съзнание на небиологичен носител, доц. Елчинов е още по-скептичен. Изобщо не е ясно какво означава „съзнание“; ако го сведем до дейността на нервната система, то спрямо нея все още е актуален дебатът между холисти и атомисти. Според холистите функции като „памет“, „мислене“ и пр. са разпределени из цялата нервна система и не могат да бъдат изолирани, за да ги „пренесем“. Ако целта ни е да възпроизведем дейността на мозъка, отново не е ясно кои функции са част от тази дейност. Глиалните клетки напр. имат поддържащи, имунологични и др. функции спрямо невроните – не знаем дали трябва да възпроизведем и тяхната дейност, или не. Данните за хора, претърпели лоботомия, показват, че може би „азът“, характерът, произлиза от челния дял на мозъка. Но ако просто отрежем челния дял от нечий мозък, не е ясно какво да правим после с него, за да възпроизведем човешки характер. Освен това ако само изследваме нечий мозък, не можем да заключим дали този човек е напр. алтруист или мафиот. Резолюцията в невронауката е ниска и не е ясно докъде може да има прогрес в тази област. Ако трансхуманизмът се сблъсква с толкова много концептуални проблеми, може би има нещо фундаментално сбъркано в приетата от него методология. Чисто емпирично все още не е възможно и да възпроизведем нечие поведение на основата на big data. Но това е много по-правдоподобно очакване от пренасянето на функциите на дадена нервна система на небиологичен носител.

**Доц. Лилия Гурова** (департамент „Когнитивна наука и психология“, Нов български университет) е по-склонна да вижда целите на трансхуманизма като осъществими, но в определени граници. Все още не знаем напр. дали постигането на безсмъртие при висши биологични видове изобщо е постижимо. Вече има оперативно отстраняване на малформации, присаждане на импланти, изкуствени органи и пр., но това не е буквално „надскачане“ на еволюционния ни произход (каквото очакват трансхуманистите), защото само увеличава шансовете ни за преживяване в условията, в които действат еволюционните сили (естествен отбор, генетичен дрейф и др.), а не премахва напълно зависимостта ни от тях. От морална гледна точка, подобряването на човешките способности, увеличаването на продължителността на живота и дори създаването на условия за заселване извън пределите на Земята са добри цели, към които човечеството има смисъл да се стреми – но отново в конкретни граници. Удължаването на живота е желателно, само ако преди това подобрим качеството на живот в напреднала възраст и решим проблема с евентуалното пренаселване на Земята. Има и по-малко очевидни проблеми: генното инженерство, прилагано върху хора, дори когато се прави с най-благородни намерения (отстраняване на генетични вариации, които възприемаме като дефекти) може да доведе до намаляване на вътревидовото разнообразие, което от своя страна може да има драматични последствия. „Надскачането“ на еволюцията съответно може да се окаже опасна илюзия, способна да доведе до сериозни щети. Затова е желателно да се познава и преподава историята на евгениката – не само връзките ѝ с нацистката идеология, но и нейното проповядване от водещи учени, които не са били нацисти или отявлени расисти (напр. Роналд Фишер) в края на XIX и началото на XX век, както и последствията от някогашното приемане на закони, мотивирани от подобни идеи, в САЩ и скандинавските страни, чието политическо управление е много различно от това на Третия райх.

Постхуманизмът от своя страна е трудно приложим според доц. Гурова, тъй като при конкретни избори (напр. дали да спасим живота на човек или на куче) неизбежно възприемаме антропоцентрична гледна точка. По-обещаващо изглежда да се отчете, че за оцеляването на човешкия вид е важно екосистемите, които обитаваме, да са

стабилни, и че в общия случай те са по-стабилни, ако се отличават с по-голямо биоразнообразие. Следователно дори заради собственото ни оцеляване е нужно да признаем важността на другите биологични видове и да избягваме безсмисленото им изстребване – било то целенасочено или поради нехайство.

Доц. Гурова отбелязва същите концептуални проблеми с идеята да пренесем човешко съзнание на небологичен носител, изброени по-горе. Можем да създадем изкуствена система, способна да извършва дейности, характерни за даден човек, но голяма част от особеностите на човешкото съзнание изглеждат неотделими от специфичния биологичен субстрат, който го поддържа.

## 2.2. Биоетика, биоправо и критическа теория

Теоретиците, отправящи различни критики и предложения за редакция към трансхуманистките проекти, съвсем не са без представителство в България. Повечето от тях имат отношение и към анти-антропоцентричните позиции на постхуманистите. Освен разгледаните по-долу изследователи трябва да се спомене и доц. **Валентина Кънева** (катедра „Логика, етика и естетика“, СУ), която се занимава с темата (включително чрез участие в международни форуми) като част от по-широкия си ангажимент към биоетиката и развитието на биоетическото образование в България, въпреки че все още не е предложила по-цялостно гледище върху трансхуманизма или постхуманизма. (Сходен ангажимент проявява в преподаването си известният български философ проф. **Христо Тодоров**, департамент „Философия и социология“, НБУ.) Доц. Кънева е също така автор на български превод и коментар към няколко класически текста на Ханс Йонас, част от които директно се отнасят към трансхуманизма<sup>5</sup>, както и редактор на други преводи на текстове от Йонас по темата<sup>6</sup>.

5 Йонас, Ханс. *Гностицизъм, екзистенциализъм и nihilизъм*. Прев. В. Кънева. София: Св. Иван Рилски, 2006.

6 Йонас, Ханс. „Защо модерната техника е предмет на етиката.“ В: *Philosophia* 6/2014, с. 49-57. Онлайн: [https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/01/49-57\\_phil-6-2014\\_hans-jonas.pdf](https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/01/49-57_phil-6-2014_hans-jonas.pdf).



Доц. **Ина Димитрова** (катедра „Философия“, ПУ „Паисий Хилендарски“) е проучвала трансхуманизма и дори е изнасяла публични лекции върху него. Тя признава симпатиите си към *постхуманистката* критика, най-вече когато се припокрива с полето на *disability studies* – когато се чертае нормативен хоризонт на чувство за колективност, солидарност, наличие на позитивна, утвърждаваща връзка между човешкото същество и множеството други нечовешки дейци (Латур), а т.нар. „увреждания“ са източник на субверсивност спрямо утвърдените нормативности и дисциплиниращи логики. Същевременно заместването на досегашните морални йерархии с едно общо пространство, споделено от човеци и нечовеци, изглежда за доц. Димитрова приложимо само в изкуството, но не и при вземане на политически и юридически решения.

Най-интересно при *трансхуманистките* моди според Ина Димитрова е самото протичане на дискусиата – аргументите, залозите, политическите ангажирания; както и концептуално по-широката дискусия за усилване на човека. Аргументът на Ник Бостром, че човешката природа винаги се е стремяла към своето надхвърляне, тук е особено важен. Но ако инструментите за подобно надхвърляне се мислят само като биотехнологични, тогава се забравят други важни моменти: значението на човешката крайност; страданието като източник на смисъл; както и подозрителността към използването на технологии, разчитащо за обосновка само на практическата си осъществимост. Запитана за социалните неравенства, до които новите биотехнологии биха могли да доведат, доц. Димитрова отговаря, че огромни социални неравенства вече са налице, поради което предупрежденията за бъдещи опасности могат да бъдат лицемерни и да отклоняват вниманието от належащи нерешени проблеми.

Доц. **Стоян Ставру** (секция „Етически изследвания“, ИИОЗ, БАН; хоноруван преподавател в СУ и в НБУ) е доктор по гражданско и семейно право и доктор по съвременна философия, както и първият преподавател по биоправо в България. Като част от изключително обширната си публична активност той е провел цикъл от дискусии на тема „Биоетика и биоправо“, в рамките на който е участвал и в дебат с

Таню Колев, български физик, изрично подкрепящ трансхуманизма.<sup>7</sup>

Доц. Ставру потвърждава изложените по-горе съмнения в правната приложимост на постхуманизма: за правото не може да няма йерархия между човека и нечовеците, тъй като то работи с разделението между правни субекти и обекти. Правни субекти могат да са физическите лица (задължително имащи тяло и определен тип социалност, което ограничава тази категория до хората) и юридическите лица; евентуално и електронните лица, за каквито могат да бъдат признати определени форми на изкуствен интелект. Идеята за „права на животните“ вече е изоставена в континенталната правна система; говори се за „защита на животните“, която на свой ред е йерархизирана – гръбначните животни се ползват с по-сериозна защита. Англосаксонското право е по-гъвкаво; при него има формални регулации, насочени към съхраняване на традициите на локални народи, които обожествяват тотеми, реки, планини и др. В Нова Зеландия и Еквадор е налице терминът „права на природата“, но въпросните държави са изключения в това отношение. В други конкретни законодателства някои особено важни обекти (напр. реката Ганг в Индия) имат правосубектност, но и те нямат същите права като човешките същества. В Европа дори това по-ограничено отклонение се третира като погрешно.

Трансхуманизмът, напротив, има сериозни основания. С този термин дори могат да бъдат определени по-старите хуманизми, тъй като техните концепции за това, що е човешко, са исторически променливи. Но трансхуманизмът, мислен през биотехнологии, е по-тесен и включва очаквания, които звучат научнофантастично. Проблемът не е, че биологичното трябва да свиква с технологичното, а че последното става все по-инвазивно и едновременно с това невидимо, незабележимо. Не можем да спрем този процес, но трябва да го осмислим: да питаме кой печели и кой губи от него; както и какво се печели и по какви начини. Стоян Ставру се съгласява, че технологиите могат да превърнат социалните различия в расови; дори ако има

7 <https://www.challengingthelaw.com/iniciativi/arhiv/diskusii-bioravo/debat-8/>; вж. за него и Герджиков, Георги. „Бъдещето на човека: Постхуманизмът, трансхуманизмът и юдео-християнската традиция“. В: *Philosophia* 22/2019, с. 17-43. Онлайн: [https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2019/06/17-43\\_philosophia-22-2019\\_georgi\\_gerdjikov.pdf](https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2019/06/17-43_philosophia-22-2019_georgi_gerdjikov.pdf).

демократично разпределение на биотехнологиите, пак ще се стигне до големи различия – и в сегашните демокрации все пак има елити. Но доц. Ставру повдига и един по-рядко обсъждан въпрос: ако трансхуманизмът има различни разклонения, включително и като търговски линии – различни *марки* „подобрения на човешкото“ – то между подобрените хора би могло да има различия, каквито сега има между гръбначни животни и насекоми. Дори ако се окаже възможно да се създаде конвертор, който да „превежда“ различните видове опит (напр. между човек, получил ускорено сърцебиене, и друг човек с изкуствено сърце, което няма нужда изобщо да тупти), този конвертор ще бъде машина. Правото познава плурализъм в рамките на една и съща категория правни субекти, но досега съгласуването между тях винаги се е вършело от хора. В бъдеще може би ще е необходимо да бъдат налагани особено добри (и пределно ясни) регулации за конвертиране. Вероятно ще е нужно да ги съобразяваме с промените в начините, по които човешкото е уязвимо. Именно промените във формите на уязвимост водят до въпроса, дали човешкото се променя толкова радикално, че да навлизаме в нова епоха.

Проф. **Стилиян Йотов** (катедра „История на философията“, СУ) е автор, преводач и редактор на многобройни книги и материали в областите на социалната философия и философията на правото. Също така познава и преподава историята на философските идеи в Новото време, част от които имат видимо влияние върху съвременните проекти за бъдещето на човечеството.

Проф. Йотов смята постхуманистката позиция за оправдана в немалка степен. За разлика от постструктуралистите и постмодерните теоретици, „постхуманистите“ атакуват не логоцентризма, а антропоцентризма, което не е непременно същото (дори ако логоцентризъм и антропоцентризъм често се припокриват) – в момента това изглежда като по-обещаваща линия на критика. И преди са предлагани плодотворни корекции на антропоцентризма – напр. етиката на милосърдието при Шопенхауер има по-широк обхват от Кантовата етика. Проблемът е, че не знаем къде е границата между нечовеците, заслужаващи определено уважение, и друг тип обекти, на които трудно можем да припишем чувства, а още по-малко права. Безкрайното

теоретично насищане на нещата с чувствителност като че ли води до липса на грижа към някакви собствено човешки задачи. Освен (съ) чувстващи същества, ние все пак по някакви начини се разбираме помежду си, докато трудно разбираме как нечовеците изразяват нуждите си. Ако се учим да схващаме как други същества изразяват страдание, тогава теоретичният акцент върху страданието ще стане способен да разшири хуманизма отвъд антропоцентризм. Но крайната форма на тази идея – пълното изравняване между човеци и нечовеци – е по-скоро художествен експеримент (срв. сходното мнение на Ина Димитрова по-горе). Все пак човекът е и биологичен вид, а всеки биологичен вид има нужда да отдава особено значение на отговорността към самия себе си.

Стилиян Йотов отчита, че трансхуманизмът не е толкова нова идея, но отбелязва, че едва сега има изгледи технологията да позволи реализацията ѝ. Досега винаги е имало независещ от човека фактор при създаването на деца (Аренд), без значение дали го мислим като божествено предопределение или като генетична лотария. Когато стане възможно да елиминираме тази базова неразпоредимост в човешкото съществуване, радикално ще се промени отношението ни към света и към другите хора (Адорно, Хабермас). Ще бъде възможно лицата да не носят криминална отговорност, ако някой друг е избрал какви ще бъдат техните характеристики (и може би дори постъпки) още преди раждането им. Също така, ако днес сме свикнали кръгът на близките ни да е ограничен до три-четири поколения, то неимоверното му увеличаване, съпровождащо удължаването на живота, ще доведе до загуба на неговата интимност. Като премахваме недостатъците на човешкото тяло с биотехнични средства, поправяме *природната* несправедливост, но ако тези средства се окажат достъпни само за някои (напр. за по-богатите), ще увеличим в огромна степен *социалната* несправедливост. Вижда се известна ненаситност в желанието ни за подмладяване и дълголетие, даващо възможност за повече жизнен опит – тази алчност за живот наподобява алчността за пари. Няма ли граници, отвъд които вече не е основателно да ламтим за още повече? И няма ли техниката, даваща тази възможност, да се окаже по-важна от самите нас?

Запитан за влиянието на Бейкън върху трансхуманизма, както и за сходството на постхуманизма с по-стария панпсихизъм на Спиноза и Лайбниц, проф. Йотов отговаря, че понякога прекалено много четем тези автори от Новото време в онтологичен и фундаментално-етически план. Трябва да се напомня, че и тримата имат доста конкретни политически програми. В *Теолого-политически трактат* Спиноза цели да извлече морални съдържания от религията, която иначе критикува; а Лайбниц цели помиряване между религиите и създаване на мрежа от академични институции, които да координират и политическото управление. Всичко това сякаш е по-важно за тези автори от панпсихизма. В *Новата атлантида* на Бейкън също има политически проект, основан на поуките от мита за старата Атлантида: атлантите са имали мощ и техника, но не са успели да постигнат мир. Затова Соломоновият храм, обрисован от Бейкън, не само създава, но и *организира* знанието по специфичен начин. Усъвършенстването на природата е само косвен ефект от това. Чисто биографично Бейкън е бил не само философ и алхимик, но и политик.

В статията „Бъдещето на човека I“ отбелязахме, че някои политически лидери се отнасят амбивалентно към трансхуманизма – застъпват се за традиционни гледища и ценности, но и влагат средства в разработване на нови технологии. По този повод проф. Йотов констатира, че *постхуманизмът* поне запазва някои егалитаристки идеи, които иначе се изоставят след провала на комунизма – особено откакто и либерализмът става обект на все по-остри нападки. *Трансхуманистите*, напротив, рядко визират „ъпгрейдването“ на човека като *всеобща* съдба. (Все пак черпят вдъхновение от Ницшевата идея за свръхчовека, който е такъв на фона на не-свръхчовеците.) Затова няма противоречие, ако някой охулва трансхуманизма от по-традиционни позиции, но тайно се надява той да се осъществи.

Гл.ас. **Наталия Христова** (катедра „Методика“, ФСлФ, СУ) се занимава с философия и социология на образованието, дигиталните технологии, алгоритмичната управляемост и трансхуманизма, като вече е публикувала няколко статии, предлагащи критика на определени аспекти от трансхуманистките програми, засягащи военното

дело, демографията и образованието<sup>8</sup>. По-общото ѝ възражение към трансхуманистите е следното: те изглеждат мотивирани по-скоро от хюбрис, от желание да удължат собствения си живот, и от определени икономически интереси, а не от автентична загриженост за човечеството. Грижата за човечеството би предполагала на първо време насочване на усилията към преодоляване на чудовищните икономически неравенства; фокусиране на вниманието върху онази част от хората по света, които гладуват и нямат достъп до питейна вода и т.н.; и едва след това, ако е необходимо, да се мисли за усилване на способностите и за удължаване на живота. При това биотехнологичното себеусъвършенстване следва да бъде обещаavano не само на хората от т.нар. развити страни (и по-точно онази неголяма част от тях, които биха могли да си го позволят), а и на останалото човечество. Друг проблем е, че (според прогнозата на някои френски технопрогресисти) с радикалното удължаване на живота хората ще започнат все по-рядко да създават деца, а впоследствие деца ще бъдат раждани само по изключение – за да се компенсират редките случаи на смърт в резултат на инциденти, убийства или самоубийства. А е спорно дали липсата на население в най-млада възраст ще се отрази благоприятно на човечеството.

Надеждата на някои постхуманисти, описана в предишния материал от тази поредица, че дълголетността на индивидуалното съзнание ще доведе и до разцвет на разума и културата, изглежда подозрителна за Наталия Христова. Трансхуманистите като че ли не предлагат визии за бъдещето на символното творчество (изкуства и пр.), а само заменянето му от кибернетична, алгоритмична управляемост. Образованието на бъдещето съответно може да няма за цел формирането на човека посредством препредаване и усвояване на културния опит на човечеството, а единствено биотехнологичното производство на подобрени човешки същества.

Що се отнася до екологичната алтернатива, предлагана от постхуманизма, гл. ас. Христова има някои резерви. Най-напред ѝ се вижда неудачно все по-разпространеното понятие „антропоцен“, за-

8 <https://piron.culturecenter-su.org/natalia-hristova-drones-automats-algorithms/>; <https://piron.culturecenter-su.org/natalia-hristova-disappearing-children/>; <https://piron.culturecenter-su.org/natalia-hristova-does-the-future-need-us/>

щото до разрушителни последици води не човешката дейност изобщо, а определен тип човешки дейности, ръководени от стремежа към безкраен икономически растеж в условията на една крайна планета. В този смисъл по-рядко използваното понятие „капиталоцен“ е по-подходящо. Освен това свеждането на човека до един биологичен вид сред другите – някакво „двуного без перушина“ – пренебрегва качеството му на същество, раздвоено между крайността и безсмъртието; а именно като такова същество той е способен на грижа не само за себе си и своето потомство, но и за човечеството, средата, планетата.

Доц. **Тодор Христов Дечев** (катедра „Теория на литературата“, СУ; катедра „Социология и науки за човека“, ПУ) се занимава с критическа теория и изследвания на властта; в този контекст следи съвременните философски и технопрогресистки течения. Постхуманистският апел за отговорност към планетата му изглежда напълно оправдан, но същевременно твърде отдалечен от властовите апарати, в които абстрактните понятия в крайна сметка трябва да се въплътят. Абстрактната идея за отговорност вмениява един безкраен дълг, какъвто вероятно действително имаме, но властовите апарати ще налагат само конкретни задължения. Надлежното изпълняване на такива по-скромни задължения може да доведе до една твърде подозрителна „чиста съвест“.

Като някои от предишните автори, Тодор Христов също смята трансхуманизма за произведен на съвременния капитализъм, но уточнява по-прецизно конкретните причини за това: 1) Трансхуманистите отличават човека от животното въз основа на употребата на протези (които могат да се продават като стоки). Но съвременната наука е показала, че всички организми се състоят от едни и същи съвсем малки градивни елементи. Човешкото се отличава по специфичния начин на комбиниране на тези елементи, очертаващ определена форма на живот. Протезите се наслаgват върху тази специфична комбинация, с други думи тя е в някакъв смисъл по-съществена от тях. По-простото разграничение между човешко и нечовешко, с което работят трансхуманистите, е вкоренено в биологията на XIX век. 2) Трансхуманистите третират своята визия за бъдещето като стока, когато предлагат на хора и институции да инвестират в нея. Тази спекулация с новите

технологии напомня за спекулирането с изкуство или спекулирането на борсата – и носи същите рискове.

Стъпвайки на този анализ, доц. Христов възразява на тревогите, че хората, чиито характеристики са целенасочено предзададени, няма да носят лична отговорност. Още Фуко („Раждане на биополитиката“) предвижда възможността да се създаде генетичен супермаркет, в който ще избираме какви черти да има детето ни. Но този супермаркет би предлагал само конкретни модификации, а не абсолютно господство над (или свобода от) условията, в които съществувате. Той няма да освободи дори най-богатите от всекидневието, от тежестта на живота. По същия начин и „безсмъртието“ е само стока, чието обещаване е спектакъл, характерен за късния капитализъм. Смъртта не е обратното на живота, а се съдържа в самото живо. За да я отлагаме безкрайно, е нужно да убием и собствената си жизненост – да се подлагаме на строга дисциплина, комплексни медикаментозни режими и др. ограничаващи процедури. Надеждите за безсмъртие, предшествали съвременния капитализъм – напр. във философията на Николай Фьодоров – разчитат на религиозен месианизъм, а не на продаваеми метафизични обещания. Именно по тази причина визията на Фьодоров за всеобщо безсмъртие, вкл. за вече загиналите поколения, изглежда по-справедлива – защото приема, че справедливостта в крайна сметка е невъзможна без някаква есхатология.

### **2.3. Християнска и екзистенциална философия; онтология**

Въпреки значителните различия помежду си, авторите, ангажирани с една или друга конкретна философска традиция, са еднакво способни да дадат цялостен поглед върху даден проблем, ситуирайки го в някаква по-обща ориентировъчна рамка. Затова специалистите, занимаващи се с християнска философия, с екзистенциализъм, или с онтология, предлагат гледища към транс- и постхуманизма, каквито други автори не са разработили. Тези гледища могат да впечатлят читателя със своята проницателност, дори ако той не е съгласен с предпоставките на християнството, екзистенциализма или дадена онтологична школа.



**Йоаннис Каминис** (към момента докторант по патрология в Богословския факултет на СУ) е от забележително малкия брой изследователи, ангажирани с православната традиция, които коментират трансхуманизма<sup>9</sup>. Заниманията му с тази тема са част от по-широкия му интерес към отношението между християнство, наука и съвременна политика. Участвал е в публична кръгла маса върху трансхуманизма, където се съгласява, че стремежът към безсмъртие е засвидетелстван още в най-старите литературни произведения; но също така подчертава недостатъците на такъв трансхуманизъм, който само предлага безсмъртие, но не и преодоляване на страстите, ограничаващи развитието ни, с помощта на някакви добродетели. За разлика от подобен тесен кръгозор, християнството носи идеята за цялостен начин на живот, свързан с любовта към ближния и с придобиването на определени добродетели.<sup>10</sup>

Също в рамките на православнохристиянския контекст, проф. **Калин Янакиев** (катедра „Културология“, СУ) се изказва по-остро критично, като полага трансхуманизма в рамките на хилястките очаквания за край на историята, при който се постига блажено състояние само в резултат на човешка дейност. Проф. Янакиев отхвърля подобен сциентистки хилязъм като не по-малко илюзорен от по-ранните апокалиптични прогнози, познати на западната история.<sup>11</sup>

Проф. **Георги Каприев** (катедра „История на философията“, СУ) е специалист по средновековна философия с международно признание. Не се съгласява с тезата на Стив Фулър, цитирана в предния материал от тази поредица, според която разделението трансхуманизъм/постхуманизъм може да се проследи назад до дебатите между

---

9 Обзор на мненията за трансхуманизма сред академични изследователи, представляващи западните монотеистични религиозни традиции, може да бъде намерен в Gherjikov, George. Transhumanism and the Western Monotheistic Traditions. In: *Balkan Journal of Philosophy*, Vol. 12, Issue 1, 2020. Онлайн: [https://www.pdcnet.org/bjp/content/bjp\\_2020\\_0012\\_0001\\_0037\\_0050](https://www.pdcnet.org/bjp/content/bjp_2020_0012_0001_0037_0050).

10 Видеозапис от кръглата маса, част от Софийския литературен фестивал (2019 г.), може да бъде намерен на адрес <https://www.facebook.com/sofialiteraryfest/videos/506325646757864/>.

11 Янакиев, Калин. Историята и нейните „апокалипсиси“. София: Комуникус, 2018 г.

францисканци и доминиканци в XIII век. Проф. Каприев подчертава, че и двете школи, както и всички останали интелектуалци през въпросното столетие, са обзети от идеята за *прогреса*, която има произхода си още по-рано в историята на западната култура. Споровете за инвеститурата през последната четвърт на XI век водят до разпадане на всекидневния свят – човек вече не може да бъде добър поданик и добър християнин едновременно. Конкордатът във Вормс е споразумение, което донякъде възстановява изгубения баланс. След това, в първите десетилетия на XII век, се предлагат нови проекти за цялостен поглед върху света; и техните поддръжници ожесточено спорят помежду си. През 60-те години на същото столетие вече има утвърдена структура за свят, в която идеята за прогрес и експанзия е незаменима опора. Ключов автор в този контекст е папският и императорски дипломат Анселм Хавелбергски, според чието историческо съчинение всяка епоха надвишава по всичко предходната – непрекъснатото нарастват даровете (т.е. присъствието и влиянието) на Светия дух, което се изразява в увеличаване на знанието и подобряване на нравите. Успоредно с разпространението на тази концепция се развиват градската култура, търговията и производството. Всичко това представлява по-радикална цивилизационна промяна, отколкото индустриалната революция в XVIII век, с която обикновено се свързва появата на идея за прогрес. Индустриалната революция по-скоро налага идеята за конкретен вид прогрес, случващ се предимно чрез развитието на технологиите. Именно него поставят под въпрос критиците на прогреса (включително постхуманистите), посочвайки негативните му последствия – катастрофални войни, опасни екологични промени. Тези вредни резултати произтичат основно от *технологичния* прогрес; но ако се придържахме към по-старата концепция на Анселм Хавелбергски, прогресът трябва да е във всички сфери на човешкото.

Проф. Каприев не спори с тезата, че технологиите увеличават потенциала на човека – отдавна сме свидетели на това; независимо в коя област работим, нашият труд е ускорен и облекчен неимоверно от появата на компютрите и масовизирането на интернет. Виждаме също така нарастващата хибридизация между индивидите и мобилните телефони, различните устройства, засичащи жизнените

им показатели, и т.н. Противно на постхуманисткия възглед за неотменната свързаност между човека и планетата Земя, Георги Каприев приема по-сдържаната теза, че човекът досега винаги е бил свързан със Земята; тя е негова люлка. Но европейското човечество е крайно експанзионистично по своя генезис – характеристика, която води началото си още от формиралите европейската култура християнски текстове. Коментирайки евангелския разказ, според който Исус „се възнесе на небето и седна отдясно на Бога“ (Марк 16:19), интерпретаторите са поставени под въпроса, кое точно се възнася. Не може да става дума за Словото Божие (то винаги си е било там); следователно става дума за човешката природа на Исус<sup>12</sup>. Ако традицията, формирала нашата култура, приема, че човешката природа може да се издигне до Бога, то рано или късно забелязваме, че Марс е значително по-близо до нас от Бога – и следователно е напълно постижим. Европейската цивилизация вече е колонизирала територии, надхвърлящи досегашните ѝ граници; разширението ѝ извън Земята е само въпрос на технология. Възможността да срещнем други разумни природи във вселената също не противоречи на християнския светоглед. Може да се повдигне възражението, че ако други разумни същества обитават същия космос, те трябва също да са грехопаднали, от което възниква въпросът, защо Творецът е изпратил своя Спасител именно при нас. Още в XIX век протестантският теолог Кристиан Фрише отговаря, че спасителният акт на Христа не е ангажиран конкретно със Земята, а с цялото творение. Не е съществено, че вълпъцието и саможертвата Му са се случили именно на нашата планета.

Всичко това обаче не означава, че човешкото ще изчезне, превръщайки се в нещо друго. Аристотел дефинира човека като смъртно същество, което обаче също така е разумно и способно да трупа знания и да ги препредава. Тези основни характеристики няма как да отпаднат, независимо дали приемем трансхуманистката гледна точка или постхуманистката. (Но трябва да се отбележи, че препредаването на знанието е силно затруднено днес от неимоверно нарастналото му количество; този проблем налага на всички академични хора необходимостта да извършват енциклопедична дейност – писане на

12 Вж. напр. Тома от Аквино. *Сума на теологията*, т. 3, част 1, въпрос 58. Онлайн: <https://philosophymedieval.files.wordpress.com/2011/05/summaiv-58.pdf>.

сравнително кратки текстове с максимално разширени библиографии. В това отношение проф. Каприев отбелязва, че Wikipedia е безценен проект; в някои нейни издания, като английското, френското и немското, много добрите и същевременно кратки статии са правило.) Друга основна характеристика на човека е интелектуалното съзерцание (пак по Аристотел, вж. началото на *Метафизика*) – нещо, в което машините не могат да ни заменят. За разлика от тях, интелектуалното е способно на креативност не в рамките на определена матрица, а в създаването на нови матрици. Футуристичният сюжет, разигран в пиесата *P.U.P.* на Чапек, води до поуката, че ако машините развият емоции и поради това се опитат да се отърват от нас, впоследствие ще изпитат нужда да възродят човечеството. Човечеството (разбираемо като носител на смисъл в космоса) е неизтребимо. Креативността е иманентно присъща на човека, може би дори на живота изобщо – от което според Георги Каприев следва, че ако тя противодейства на ентропията, то космосът, създал живот, не може да е „самоубиец“, въпреки привидната необратимост на втория закон на термодинамиката.

На фона на казаното досега, проф. Каприев посочва две принципни ограничения, на които подлежат трансхуманистките проекти: 1. Човешката органика се съпротивлява срещу крайностите – напр. на прекомерната активност реагира с прегаряне (“burnout”). Вероятно нещо подобно ще се случи и по отношение на добавената към човешкото тяло техника, ако се премине определен предел. По принцип всяка крайност – религиозна и пр. – става противна. 2. В този ред на мисли, не бива да се говори твърде обобщаващо за бъдещето на „човечеството“ – всички проблеми, изброени по-горе, засягат не централна Африка, а европейската и европеизираната част от света. Образованите и имотни хора (не само белите, а всички, които са европеизирани) живеят доста безотговорно и в някакъв момент останалите стават склонни да се бунтуват. Нашите цели не са непременно цели на „човечеството“.

Доц. **Стоян Асенов** (катедра Философия, СУ) е преподавател по Въведение във философията, ангажиран най-вече с екзистенциалистката линия в континенталната философия на XX век. Изразява

мнение, сходно с това на Георги Каприев, представено по-горе: трансхуманизмът се корени в християнската традиция, утвърдила вярата в усъвършенстването на (грехопадналия) човек. Усъвършенстването първоначално се мисли през два източника: свободната човешка воля и божествената воля. Тази идея претърпява секуларизация през Просвещението, което схваща промяната на човека единствено въз основа на автономията, произтичаща от неговата разумност – вече не се полага трансцендентна опора за процеса на усъвършенстване. Съвременният трансхуманизъм е завършващ етап на въпросната просвещенска секуларизация, поради което метафизичният му хоризонт е насочен не към вечността (в буквалния смисъл на думата), а към дълготрайност във времето. Затова трансхуманистките проекти само привидно обещават преодоляване на нашата крайност, смъртност, на нашата зависимост от времето. Техните резултати биха отместили границите ни, но не биха ги премахнали – тази разлика е съществена. Също така, трансхуманистите са склонни към редуционизъм: свеждат човека до тяло, а самото тяло мислят по аналогия с другите материални структури (и съответно съзнанието му – по аналогия с изкуствения интелект). Същият тип мислене задвижва огромните индустрии, ангажирани с трескавото следене, реконструиране и непрекъснато подобряване на тялото – медицина, козметика, спорт (срв. казаното по-горе от Тодор Христов за самоналожената строга дисциплина). Трансформацията на човека се концептуализира през скачването му с машини, едва след като той самият е бил сведен само до машина.

Стоян Асенов вижда подобно редуциране на човека до тяло и при модните екологични движения, припокриващи се с постхуманизма. Въпреки това идеята, че носим отговорност към други обекти, особено когато собствените ни действия са им навредили, днес изглежда напълно оправдана, може би отново под влияние на християнското наследство – носещият свободна воля има и отговорност към битието на останалите неща. На егоизма, който донякъде произтича от християнския стремеж към индивидуално спасение, се противопоставя друга ключова християнска ценност – грижата, разбираана като реализация на собственото ни естество, способно да надмогне своята егоцентричност.

Секуларизацията е съпроводена с разширяване на хоризонта; научният прогрес показва Земята като „малка синя точка“ (според заглавието на една известна космическа фотография), изгубена в безкрайните простори. Ако *оличностената* Безкрайност – отговаряща, откликваща – подкрепя нашия стремеж към надмогване на собствената ни крайност (Паскал), то *безличната* безкрайност носи ужас. Патосът ни към надмогване на нашата крайност тогава се насочва отвъд галактиката и отвъд всяка следваща граница – един ницшеански патос, какъвто можем да открием и при религиозни по произход течения като руския космизъм. Сартр много прозорливо е заявил, че човекът иска да постигне пълнота, да бъде като Бог; но също, че човекът в крайна сметка се проваля в този свой най-съкровен проект. Според доц. Асенов днес бихме могли да добавим, че винаги ще се проваляме в този проект, ако разчитаме само на *числовата* безкрайност.

Онтологията е обект на засилен интерес в част от българските философски среди, най-вече в Института по философия и социология (доскоро ИИОЗ) към БАН и в катедра Философия в Софийския университет, помещаваща обособена онтологическа школа, вдъхновена от подхода на проф. Александър Андонов. Основни нейни представители в момента са проф. Веселин Дафов и доц. Цветина Рачева, преподаващи съответно предметна и субектна онтология, т.е. философско изследване на неживите и на живите реалности. Именно различаването между предметно и субектно е в основата на техните несъгласия с много от теоретичните предпоставки на обсъжданите тук течения.

Постхуманизмът пренебрегва разграничението между субекти и обекти, доколкото всички те са дейци в екосистемите. Трансхуманизмът на свой ред размива същото разграничение, като засилва процесите на сливане човека с технологията. Според **Веселин Дафов** обаче най-крайната теза, до която може да се стигне и по двата пътя – че субектно и предметно могат да се разглеждат като еднакви – е просто погрешна. Наистина специфичните видове субектност изискват за съществуването си различни предметности: не може да има бобово растение без азотни аминокиселини, докато водораслите

разчитат на съвсем други предметности (базовата форма на живото – растителната – е неотделима от храненето още според Аристотел). Но субектното се развива *през* тези конкретни предметности, а не се свежда до тях; то ги обработва, за да се *самосъздава*. Предметностите сами по себе си не могат да се самосъздават. Животното може да се придвижва, да се премества от едно място на друго, запазвайки същите способности; губи ги, едва когато се превърне в предметност, т.е. когато умре. Човекът може да преминава през различни свои модуси – на родител, преподавател и пр. – и все пак да остава същият. Тези различни форми на субектност се различават както спрямо предметностите, така и помежду си.

Според постхуманистите човекът трябва да не вреди на планетата, защото е не по-важен от останалите ѝ компоненти Проф. Дафов насочва вниманието към парадоксалния характер на този възглед: самият факт, че може да вреди (или респективно да се грижи) за планетата, показва, че човекът е по-особен – той е единственият вид, можещ да причини толкова мащабни промени и дори да унищожи самия себе си. Действително, мисленето на човека изисква да мислим биологията на неговото тяло, но когато мислим собствено човешкото, отиваме отвъд нея. Както телата на растенията могат да фотосинтезират, а човешките – не, така и хората създават определени социални реалности, които не са характерни за другите видове. Не можем да говорим за феномени като любовта и семейството, нито за процеси като образованието, ако схващаме човека само като още един биологичен вид. Действително е важно да отчитаме своята биологичност и да се съобразяваме с влиянието си върху околната среда – но това е нещо различно от пренебрегването на отликите между нас и другите видове.

Сложният и отдавна обсъждан въпрос за възможността една машина да придобие субектност не получава еднозначен отговор от проф. Дафов. Държавата е субектна реалност, защото може да се самовъзпроизвежда. Но не всички предметности, създадени от дадена субектност, са на свой ред субектности. Не всяка организираност е субектност (и не всяка органичност е субектност – нефтът е органичен, но не е субект). За да бъде субектност, машината трябва да може да се самосъздава; тогава обаче вече не бихме я наричали машина, а

същество. Също така, има различни нива на субектността – може би са разпознаваеми познание и дори саморефлексия в различни форми на технологичното, но за машинна „личност“ все още няма примери. Освен това дори ако създадем предметност, *чрез* която се ражда интелект, пак не създаваме *пряко* нова субектност; по-скоро я „завъждаме“, както за растенията казваме, че ги „отглеждаме“, а не че ги създаваме.

Проф. Дафов не отрича възможността да съществува неумираща субектност – един профил в социална мрежа може да се поддържа от дълга поредица потребители, както зад един литературен псевдоним могат да стоят много хора, включително от последователни поколения. Нищо в субектността не изисква тя да е крайна; но при подобни примери отиваме отвъд телесността, която досега винаги е характеризирала собствено човешкото.

Доц. **Цветина Рачева** се изказва по сходен начин за отхвърлянето на субект-обектните разлики: в подобно мислене липсва задълбоченост относно някои от особеностите на живото. По същия начин е важно да отчетем, че технологичното в човека е момент от неговата субектност, от неговото духовно развитие; да мислим технологично като *доминиращо* би било неразбиране на човека.

Постхуманизмът като сравнително нов термин по-скоро скрива предишни моменти от развитието на мисълта – още Хусерл и Хайдегер говорят за грубото ни и високомерно отношение към природата. Стремещт на индустриалните общества да се състезават с природата, да тържествуват над нея, който в крайна сметка нанася щети, е израз на непроявена разумност. Но тревогата от това разрушително отношение също може да не е разумна, а да е само проявление на страха, който човечеството има за собственото си бъдеще. Което ни връща към необходимостта от самопознание, от разумно схващане за това, какво е човекът. Тук Цветина Рачева припомня, че историята винаги е търсила изходи и концепции хаотично и невротично, без да се съобразява с натрупаното познание и разбиране. Вероятно ще продължим да виждаме резултатите от този неин пропуск. Философското осъзнаване, намерило израз в плача на Хераклит, може да бъде също толкова тъжно и в днешната епоха.



Познанието ни за тялото и неговите възможности също е незавършено, което може да предопредели съществуването на сериозни недостатъци в трансхуманистките проекти. Изобщо не е сигурно, че знаем какво да правим с тялото си, след като безкрайно удължим живота му. Въпросът с технологично удължения живот е бягство в бъдещето от реалността на настоящето. Несправянето със сега, незадълбочаването в действителната истинност на тялото, се изразява като желан скок в бъдещето. За какво ѝ е обаче на една егоистична и повърхностна настроеност на съзнанието да пребивава неопределено дълго? Начинът на живот, който зависи от знанието за човешкото (в неговата отделност и целокупност), определя дали биологичните структури, в които се намесваме чрез медицина, генно инженерство и пр. ще се подобряват или влошават. Що се отнася до възможността технологичното усъвършенстване на човека да промени изцяло природата му, доц. Рачева отбелязва, че не количеството технологично подменени части, а отношението, разбирането към тях определя и ще определя човешкото.

#### 2.4. Социология

Социологията в България вероятно тепърва ще се занимава все по-подробно с идеите, разглеждани в тази поредица, поради което представянето ѝ тук само през един изследовател съвсем скоро ще изглежда крайно недостатъчно, а може би и в настоящия етап вече изглежда така. От друга страна, доц. **Елена Стойкова** (катедра Социология, СУ) е силно ангажирана с трансхуманизма като позиция; познава добре схващанията на Мишел Фуко, вдъхновили част от постхуманистите; и има по-широк културноисторически поглед върху произхода и на двете течения. Поради това излагането на нейните възгледи, което следва по-долу, макар да е скромно по обем, би могло да служи като основа за разбиране на поне част от възможните социологически перспективи към тази проблематика.

Доц. Стойкова се съгласява с тезата, която постхуманистите заимстват от финалните страници на *Думите и нещата* на Фуко, че „човекът“ в днешния смисъл на това понятие не е вечен. Но именно защото човекът е исторически променлив, биологията не е толкова

определяща за него, колкото постхуманистите твърдят. Отличителната разлика на човека спрямо другите същества е надхвърлянето на неговата биологичност. В разговорите си със студенти Елена Стойкова забелязва, че за младото поколение, свикнало да пребивава във виртуални среди, биологичните факти сякаш вече не изглеждат очевидни, т.е. неподлежащи на промяна. За по-младите човеци строгата опозиция биологично-социално (или природа-култура) не изглежда задължителна – една поколенческа промяна, която доц. Стойкова приветства.

Особено вълнуваща за Елена Стойкова изглежда идеята на трансхуманистите за декорпориране, за разпадане на субекта в приобщаването му към някаква мрежа. Органиката, налагаща постоянна загриженост за оцеляването, винаги е била пречка за собствено човешкото, „духовното“, довело до постижения като летенето и пр., отиващи далеч отвъд простото оцеляване. Съответно винаги сме се опитвали да преодоляваме физическите ограничения на свободата ни. (Също като вече цитирания Стив Фулър, доц. Стойкова отбелязва, че днес стигаме отвъд пирамидата на човешките нужди според Маслоу – един геймър би предпочел да остане без храна, отколкото без интернет.) Възниква възражението, че няма как да отделим разума си от сетивата, които на свой ред изискват специфична телесност. Още британският емпиризъм (Лок, *Опит върху човешкия разум*) поставя въпроса, дали можем да мислим нещата, ако не ги преживяваме, т.е. чувстваме; дали можем да разсъждаваме, ако сме отделени от биологичното си тяло? Може обаче да се отговори, че сетивата са само средство – особено ако сме приели, че всичките сведения от тях се обработват от мозъка. Това предполага, че могат да бъдат заменени от друго средство за възприятие, което да не е зависимо от биологична телесност. Отново Лок обръща внимание на примера със сляпородения, способен да мисли пространството, въпреки че няма зрение. Незрящите хора могат да проектират обекти в съзнанието си и без помощта на очите.

Проблемът за влиянието на социалните неравенства върху достъпа до нови биотехнологии е действително сериозен според Елена Стойкова. „Биохакерите“ в Силициевата долина вече се опитват да усъвършенстват телата си, но причината за това е именно, че могат да

си го позволят. Същевременно обаче има и друг път към преодоляване на телесните ни ограничения, който не изисква същите финансови средства. Етноботаниката показва, че той е доста древен – рецепти за надхвърляне на човешкото се откриват при древните хора, които също като нас са имали екзистенциални кризи, но са ги решавали чрез психоактивни вещества, позволяващи да се преживее излизане от тялото и от времепространствените ограничения, без изобщо да се поставя редовно асоциирания с това въпрос за безсмъртието на душата. Изводът може би е, че социално слабите винаги ще намират начини да постигнат себенадмогването, което човечеството винаги е търсело и което днешните трансхуманисти обещават. Научната фантастика ни предлага редица примери (особено сюжетите от типа стиймпънк и ъндърграунд). Въпреки това остава реален проблемът, че вероятно само настоящата водеща икономическа класа ще има най-качествен достъп до новите биотехнологични придобивки.

В предходния материал от тази поредица споменахме феминистката Дона Харауей, която е припознавана от трансхуманистите като техен предшественик, въпреки че последните ѝ книги изрично поддържат постхуманистки позиции. Известният ѝ *Манифест на киборга*<sup>13</sup> предлага по-сложен модел от трансхуманисткия за хибридизацията между човек и техника. Ако чудовището на Франкенщайн в романа на Мери Шели очаква спасение от своя „баща“, който да му създаде хетеросексуална партньорка, за да може чудовището да възстанови своя изгубен рай, като създаде органично семейство, то киборгите на Харауей не разчитат на подобна микро-утопична фантазия<sup>14</sup>. В този ред на мисли възниква въпросът, доколко сливането на човека с новите технологии би могло да подкопае традиционния копнеж за връщане към някаква (вероятно илюзорна) изгубена хармония, основана на „естествено“ семейство с двойка хетеросексуал-

13 Вж. Харауей, Дона. „Манифест на киборга“ (откъс). В: Пирон, бр. 12/2016. Онлайн: [http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Donna-Haraway\\_A-Cyborg-Manifesto.pdf](http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Donna-Haraway_A-Cyborg-Manifesto.pdf).

14 Пак там, с. 4; за микро-утопиите в модерната култура вж. Герджиков, Георги. „Микро-, мезо- и макроутопии“. В: Пирон, бр. 18/2019. Онлайн: <http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2019/10/10-gerdjikov-micro-meso-macro-utopias.pdf>.

ни родители и ясно разпределени роли. Доц. Стойкова отговаря, че споделя надеждата за преодоляване на подобно илюзорно очакване, налагащо строги роли на индивидите според биологичните им характеристики. Като човек от женски пол тя усеща принуда да вижда тялото си телеологично – предопределено, задължено да създава деца – принуда, която не е съпроводена с никакво обяснение, защо подобно задължаване да е легитимно. При мъжкото тяло липсва такава принуда. Промените на човешкото, идващи с новите технологии, биха могли да еманципират жената от налаганата ѝ телеология. Но и тук редица научнофантастични произведения ни подтикват да се замислим – как ще се регулира възпроизводството, кой ще държи контрола върху него? Вероятно няма да се намери всеобщо решение, а в бъдещето ще има както киборги, така и „естествени“ раждания; проблемът действително е сложен. Но ако може оплождането да се изнесе извън тялото, това би било голям напредък. Ако Фуко е прав, че в XVIII век се водят решаващи дебати върху пола, то не е прав Фройд, който постановява в края на тези дебати, че полът обяснява всичко. Затова е интересно да се следи какви властови диференциации предстоят.

Накрая доц. Стойкова отбелязва, че доколкото вътрешните и външните граници на тялото правят отделния субект, то при декорпорирането не може да се удържи индивидуалистичната нагласа. След като някой се включи в мрежови отношения (напр. във виртуалното пространство), той се слива с мрежата, вместо да представлява самостоятелно обособен момент от нея. Това също е продължение на нещо, което човекът винаги е правил, напр. чрез четенето. Когато четем Кант, нашата субектност се смесва с тази на Кант, въпреки че биологически индивидът Кант е вече умрял. Някои духовни учения, намерили израз в афоризми като „всеки е Буда“, също са стигнали до откритието, че ние не сме изолирани цялости, а отношения в потенция.

## 2.5. Теория на литературата

Изобилстващите в художествената литература и киното научнофантастични сюжети, разиграващи варианти на промененото от

нови технологии бъдеще, очертават тясната свързаност на литературната теория с обсъжданата тук проблематика. Научната фантастика служи като източник на вдъхновение за някои трансхуманистски проекти, но също така изобразява множество възможни ситуации, до които подобни проекти биха могли да доведат. Това позволява предварително да се мислят потенциални успехи, които човечеството все още не е постигнало (добре известни са „пророческите“ моменти в романите на Жул Верн), както и опасности, изискващи предварителни разсъждения и мерки, за да бъдат предотвратени нежелани, дори дистопични последици (най-очевидните примери са пиесата Р.У.Р. на Карел Чапек, където за първи път се среща думата „робот“, и романът „Прекрасният нов свят“ на Олдъс Хъксли, чийто брат Джулиан Хъксли въвежда термина „трансхуманизъм“). Съответно голяма част от хуманитаристите, които изследват изкуството, литературата, киното, анимацията и видеоигрите, включително и в България, предлагат проникновени гледища към въпросите на днешните и бъдещите биотехнологии.

Преди по-подробно представените в тази подточка теоретици, трябва да бъдат споменати и заниманията на някои български хуманитаристи с понятието „uncanny valley“, актуално в редица области, вкл. съвременната роботика. Пословично трудно е да се преведе думата „uncanny“, която на свой ред е англоезичен превод на старогръцкото „δαινός“ (използвано напр. от Софокъл<sup>15</sup>) и немското „unheimlich“ (което се среща при автори като немските романтици, Фройд, Хайдегер и Витгенщайн<sup>16</sup>). Българските варианти на този термин, предлагани досега, включват „чудно“, „(обезпокоително-)странно“, „чуждо“, „необичайно“, „неуютно“, „(обезродяващо-)страшно“, „чоглаво“ и „из-родно“<sup>17</sup>. В най-общи линии става дума за преживя-

15 Софокъл, *Антигона*, първи стазим, първа строфа.

16 Freud, *Das Unheimliche* (1919); Heidegger, *Sein und zeit*, §40; Wittgenstein, *Philosophische untersuchungen*, §420.

17 Спасова, Камелия, Мария Калинова. „Преводачески безпокойства около das Unheimliche“. В: *Литературен вестник*, бр. 34/2013 г. Онлайн: <https://litvestnik.wordpress.com/2013/11/12/%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B2%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8-%D0%B1%D0%B5%D0%B7%D0%BF%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%B9%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0-%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%BE>

ването (и съответстващата му естетическа категория) за нещо, което буди възхищение, но и неопределено безпокойство, някакво неясно усещане за нередност. През 1970 г. японският учен Масахиро Мори открива, че хората възприемат положително роботи (както и кукли, анимационни герои и пр.), които приличат на човешки същества, но ако приликата стане прекалено близка, у повечето зрители се създава едно зловещо, обезпокоително усещане. Отвъд този внезапен спад в положителното възприятие се намират действителните човешки същества, които се възприемат най-положително. Мори нарича кривата, изобразяваща тази тенденция, с понятие, което на английски се превежда като „uncanny valley” („страшната долина“). Този превод отключва асоциации с дългата традиция в литературата и хуманитаристиката да се изобразяват и мислят феномени, които са „uncanny” или „unheimlich“. Поради това понятието „uncanny valley” е своеобразен мост между сферите на природната наука, технологията, хуманитаристиката и изкуството. Някои български хуманитаристи подробно изследват тази тематика и нейната история, сред които трябва най-вече да бъдат споменати гл. ас. **Камелия Спасова** (катедра „Теория на литературата“, СУ)<sup>18</sup> и вече покойната доц. **Цветомира Николова** (департамент „Кино, реклама и шоубизнес“, НБУ)<sup>19</sup>, известна и като награждаван автор на анимационни филми.

Проф. **Миглена Николчина** (катедра „Теория на литературата“, СУ) отдавна се занимава с научна фантастика и конкретно с трансхуманизма. Книгата ѝ „Човекът-утопия“, издадена през 1992 г., е посветена, наред с други теми, и на тази проблематика; първоначално е носела подзаглавието „Есе за трансхуманизацията“, което обаче е изпаднало при отпечатването. Проф. Николчина е склонна да припомня, че първата употреба на понятието (макар и като глагол – „trasumanar“, „надминавам човешкото“), е в художествено

---

[das-unheimliche/](#).

18 Спасова, Камелия. „Миметични машини в изродната долина“. В: *Пирон*, 12/2016 г. Онлайн: [http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Kamelia-Spassova\\_Uncanny\\_valley.pdf](http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Kamelia-Spassova_Uncanny_valley.pdf).

19 Николова, Светомира. *Хипотезата за „странната долина“ и анимацията*. София: НБУ, 2014.

произведение – *Божествената комедия* на Данте Алигиери<sup>20</sup>. Наред с ентузиазъм към трансхуманистките стремежи на човечеството тя има дългогодишен интерес към областта на видеоигрите и участва в създаването на първата в България магистърска програма, посветена на теория на видеоигрите. Освен че позволяват интерактивност, при която (за разлика от традиционната литература) развитието на сюжета зависи от играча, видеоигрите много често експериментират с научнофантастичния жанр и с различните алтернативи за бъдещето на човечеството.

Миглена Николчина се съгласява с постхуманистите, че човечеството управлява в нарастваща степен планетата Земя и поради това носи отговорност към промените, настъпващи на нея. Но именно съзнанието ни за нашето въздействие върху околния свят ни прави различни от останалите видове. Пренебрегването на качествените разлики между видовете изглежда за проф. Николчина безотговорно.

Що се отнася до трансхуманизма, тя смята, че е наша колективна задача да се разселим извън планетата, поради което подобряването на диалога между точните науки и хуманитаристиката ще става все по-важно. Не смята сегашния био-психологичен облик на човека за свещен и неприкосновен – задължително е той да бъде променен, за да напуснем пределите на Земята. Но се надява този облик да бъде съхранен като памет, история, „биография“ на вида, и като непрекъсващо размишление.

Роботите в гореспоменатата пиеса на Чапек са направени не от метал, а от футуристичен материал, подобен на плът; самият Чапек посочва, че не е очаквал степента, в която все повече разчитаме на технологии от метал. Запитана за това, Миглена Николчина отговаря, че Чапек е бил по-напред в предвижданията си от ранните интерпретации на сюжета му в киното и от по-късни литературни произведения, които изобразяват роботите като скърцащи механизми. Това отразява наличните към момента технологии, докато Чапек е разбирал, че роботи като неговите ще бъдат плод на други технологии, свързани с биологията.

Поради добре известния ѝ ангажимент към феминизма, е важен отговорът, който Миглена Николчина дава на въпроса за кибор-

20 Dante Alighieri, *Paradiso*, l. 70.

гите на Харауей и пола, зададен по-горе и на Елена Стойкова. Проф. Николчина е убедена, че субектите винаги ще имат пол, защото (също като Юлия Кръстева) вижда зад проблематиката на раз-половяването един онтологичен зев, около който изобщо се структурира всяка субектност. От тази гледна точка разбира се изгубената хармония, която Харауей емфатично отхвърля, действително е фантазия. В съвсем конкретен план обаче, проф. Николчина смята, че въздействието на технологиите върху употребите на сексуалността и изземането на възпроизводството от медицината ще бъде огромно.

Доц. **Дарин Тенев** (катедра „Теория на литературата“, СУ), който се занимава с отношенията между областите на литературата, философията, науката и политиката, предлага културно-исторически поглед към разглежданите тук течения – подход, който видяхме и при Елена Стойкова и Миглена Николчина. Той намира разграничението между транс- и постхуманизъм за разумно, но и проблематично, доколкото и двете течения са възможни само на базата на идеята, че човекът се мени, че е иманентно трансформативен. Тази идея е плод на XVIII век: Хердер твърди, че човекът е несъвършен и може да се адаптира винаги по нов начин (т.е. човекът е не просто междинно същество, както в класическия хуманизъм на Пико дела Мирандола, а незавършено; незавършеността е част от него – в своята цялост той не съвпада със себе си). Това е една *европейска* история на мисълта, въпреки че някои постхуманисти се приобщават и към индийската и блискоизточната мисъл.

Разликата между двете тенденции може би е в това, че при трансхуманизмът човекът се третира като привилегирован. Но начинът, по който трансхуманизмът изразява тази привилегированост е парадоксален: човекът винаги не е себе си, което пречи да се посочват стабилни негови черти, с които той превъзхожда другите видове – това също трябва да се взема предвид. Също така, има мислители, които съчетават пост- и трансхуманизъм по неочаквани начини. В текстовете на Дона Харауей има трансхуманистична нишка, но освен това тя разглежда човека като един от многото биологични видове и търси начини за съвместен живот и общуване между видовете успоредно с трансхуманистичното надскачане на човека.



Дарин Тенев вижда зад панпсихизма, заложен в постхуманистката гледна точка, влиянието на Бруно Латур, но и на Делюз (*Различие и повторение*, втора глава, в която става дума за активен и пасивен синтез) – това са съвременните концепции, според които всяко нещо може да се разглежда като „одушевено“. Идеята е симпатична, но не е ясно как трябва да бъде защитавана. Във всички случаи вече можем да генерализираме понятия, които досега сме свързвали по-тясно с човешката дейност: принадлежащи на деонтичната модалност („задължение“, „дълг“) и на илюкутивните модалности („молба“, „забрана“, „заповед“). Би било интересно да не ограничаваме тези модалности до човека, а до всичко живо, вкл. на клетъчно ниво. Галилеевата наука мисли природата единствено през алетични модалности („възможно“-„невъзможно“, „случайно“-„необходимо“). Но когато правим генетични експерименти, би трябвало от всяка клетка да може да се произведе целият организъм. Същевременно често някакви епигенетични фактори пречат. След като клетката се е променила, вече не може да се върне в състояние, при което да е способна да се специализира във всякаква посока. Ако успеем да предотвратим това, ще решим редица проблеми, напр. генетичните заболявания. Но тук биологичната наука среща забрани, които може би произхождат от традиционния начин на мислене. Ако си представим, че всичко е одушевено, бихме могли да премахнем подобни забрани; да предефинираме понятия като дълг, позволение и др., за да описваме биологични процеси. Тук има както научен план, така и философски – преосмисляне на ключови понятия и на мястото на човека. Можем да разширяваме идеята за одушевеност и до вирусите, но не е ясно дали можем да я разширяваме и отвъд тях. Доц. Тенев признава, че не е експериментиращ биолог, но според него епигенетиката показва, че можем да си позволим подобни разширявания. Общата концептуална рамка на такива разсъждения трябва да е, че има малки „души“ в отделните телесни части, а на по-ниско равнище – и в клетките, след това в техните компоненти и т.н. Действително няма рязка граница между живо и неживо, но още не е ясно как можем да разширим гореспомнатите понятия и отвъд формите, които очевидно са живи.

На въпроса, поставен по-горе, относно възможността с техниката да преодолеем носталгичния стремеж към някаква илюзорна из-

губена хармония, доц. Тенев отговаря, че технологията не съдържа в себе си еднозначно предписание как да бъде използвана. Тя може да даде шанс за намиране на път, различен от носталгичния, но и да създава форми на заместване, през които да изживяваме хармонията, която предполагаемо сме изгубили. Социалните медии би трябвало да запълват/заместват някакъв липсващ контакт между хората; някои видеоигри ни връщат в „по-истински“ времена, в които човекът е живял по-близо до земята – често наситени с фантастични елементи; или пък проектират бъдеще, в което хармонията ще бъде възстановена. (Същевременно видеоигрите показват и съвременните точки на най-голяма тревожност.) Говори се, че екогоривата ни приближават до по-близък до земята начин на съществуване. Така че технологията е иманентно амбивалентна, което може би показва, че няма как да има само едно решение. Засега не можем да мислим друг отговор на този проблем, освен да кажем, че ние, „хората“, трябва да взимаме решенията. Но този отговор е фалшив – разчита на старото разбиране за човека като автономна отговорна инстанция, субект (индивид, колективен субект...). Нужно е да се мислят хората по нов начин. Жилбер Симондон предлага да концептуализираме технологията не само като инструмент, оръдие, но и според собствената ѝ вътрешна еволюционна логика (различна от органичната, защото същото не възпроизвежда същото – тук същото произвежда различното). От тази гледна точка човекът е допълнение към технологията, което ѝ помага да се развива. Тогава можем да я мислим различно от подчиняването ѝ на конкретни цели – една ателеологична технологична еволюция, в която е въвличен и човекът. Това ни извежда от споменатата задънена улица, според която отговорът трябва да дойде от нас. Технология и природа не биха се противопоставяли; природата би се схващала като изначално техническа, което би означавало, че техниката е изначално природна. Тогава ни е нужен нов тип философия на природата. Природата също е незавършена, в нея има сляпо ателеологично развитие (теза, поддържана от биолозите и биохимичите, вж. Франсоа Жакоб – *Логика на живота*, 1970 г., и *Играта на възможностите*, 1981 г.), а днес това развитие вече е взаимнообвързано с технологията. Природата е другостта (външното), която функционира като иманентно (вътрешно) движещо начало. Затова нищо не е стабилно и има

непредвидима промяна (Хюм), която е част от самия предмет; но има и нещо постоянстващо. Възможността за изменение вкарва външни фактори като вътрешен движещ принцип. Подобна теория може да се изведе от един неортодоксален прочит на Аристотел или на Хегел, но и от съвременната молекулярна биология, генетика, епигенетика.

## 2.6. Съвременна философия

Донякъде вече навлязохме в полето на съвременното (и предстоящо) философско осмисляне на човека и света. Сега се насочваме към някои от българските изследователи, които се занимават детайлно с това най-ново развитие и активно участват в него. Двама от тях ще бъдат представени подробно по-долу, но преди това трябва да бъде споменат и доц. **Боян Манчев** (департамент „Изкуствознание и история на културата“, НБУ; гост-професор, СУ; гост-професор, Universität der Künste Berlin; гост-професор, Hollins University). Доц. Манчев работи (съвместно с множество съвременни философи и творци от редица държави) в сфери като политическа философия, теория на изкуството и динамична онтология. Занимава се подробно с темата за трансформацията и в частност трансформацията на човешкото (което води и до големия му теоретичен принос към експерименталните постановки на театралната група Метеор). Работил е и с философа на изкуството и на екологията Тимъти Мортън, който в последните години участва в течението на обектно-ориентиранта онтология, изрично изповядващо постхуманистични позиции. Въпреки това доц. Манчев изразява твърдо несъгласие с онтологичното и ценностно приравняване на хората с другите обекти, характерно за постхуманизма. Показателно в това отношение е неговото есе „Какво искат нещата“<sup>21</sup>, в което той отхвърля възраженията към Кант от страна на обектно-ориентиранта онтология. Според текста на Манчев обектите са мислими само като елементи от динамични онтологични системи от взаимодействия. Затова осмислянето на обектите трябва да започне от въпросите за желанието и за процесите на тран-

---

21 Manchev, Boyan. “What Do the Things Want? Available online: <https://boyanmanchev.net/en/books-and-essays/theory/what-do-the-things-want.html>; донякъде съкратен български вариант е достъпен онлайн: <https://boyanmanchev.net/bg/books-and-essays/theory/teatar-na-chudesata.html>.

сформация – въпроси, които доц. Манчев поставя въз основа на една радикализирана кантианска перспектива. Този подход връща акцента върху субектното, върху условията за продължаваща трансформация на реалността, което на свой ред насочва вниманието към някои съвременни форми на изкуството и театъра, в които (не)човешкото се представя през участието си в динамичните процеси на промяна, протичащи в космоса/хаос.

Що се отнася до трансхуманизма, Боян Манчев вижда човешкото като изначално изкуствено и технологично – интуиция, изразена още в някои ключови митове, достигнали до нас от античността – което би означавало, че претенциите на трансхуманизма за радикална новост са неоснователни<sup>22</sup>. Доц. Манчев се занимава по-подробно с трансхуманистките идеи през последните години и вероятно в близко бъдеще ще издаде по-обхватни публикации по темата.

Проф. **Александър Кънев** (катедра „История на философията“, СУ) е автор на няколко труда, в които се прави опит за систематизация на теченията във философията от XX век нататък. Работил е съвместно с Маркус Габриел, чийто „нов реализъм“ и „нео-екзистенциализъм“ изразяват предимно постхуманистка гледна точка<sup>23</sup>. Съорганизатор е на конференция за новия реализъм, проведена в София през 2017 г.<sup>24</sup>, на която заедно с Габриел участва и Маурицио Ферарис, който изрично споделя трансхуманистката визия<sup>25</sup>. Поради това

22 Вж. <https://pt-br.facebook.com/events/vaska-emanouilova-gallery-15-yanko-sakazov-park-zaimov/%D0%BC%D0%B0%D0%B9%D0%BA%D0%B0-%D0%B0%D0%B2%D1%82%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%82-%D0%B0%D0%BD%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE-%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B5%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8-%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82-%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%86%D0%B8%D1%8F-%D0%BD%D0%B0-%D0%B1%D0%BE%D1%8F%D0%BD-%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%87%D0%B5%D0%B2/812700328858750/>.

23 Gabriel, Markus. *Fields of Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015; Gabriel, Markus. *Neo-Existentialism*. Cambridge: Polity Press, 2018.

24 Kanev, Alexander (ed.). *New Realism. Problems and Perspectives*. Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2019.

25 Ferraris, Maurizio. *Anima e iPad*. Parma: Guanda, 2011.

проф. Кънев има отношение към тези по-нови мисловни тенденции, придружено със склонност да ги ситуира в един по-общ съвременен контекст.

Александър Кънев изразява положителна оценка към постхуманизма, който изобличава нихилистичната страна на хуманизма – свеждането на планетата и на нечовешките форми на живот само до източници на ресурси. Същевременно обаче смята, че когнитивното и технологично развитие на човека му дава несравнима способност за влияние върху случващото се на планетата и нейното бъдеще, което го прави по-важен от другите видове – и именно поради това носещ отговорност за живота на Земята. Хуманистският акцент върху човешката разумност следва да се разшири в постхуманистична посока – човекът да се мисли като форма, чрез която животът като цяло, а защо не и универсумът, може да достигне до самоосъзнаване и до по-добра грижа за своето бъдеще. В това отношение *трансхуманизмът* изглежда движен от благородни подбуди, но той пък не адресира нихилистичните тенденции в диалектика на хуманизма, а директно се прехвърля на следващо равнище – трансхуманистичната разумна форма на живот, която окупира мястото, заемано по-рано от човека, и става извор и център на смисъл в света. Проблем с оглед на нихилизма е и склонността на трансхуманистите да разглеждат всичко като (повече или по-малко ефективно организирани) информационни процеси и живите същества съответно като по-сложни информационни машини. Дали подобен информационен физикализъм оставя достатъчно място за морални измерения на живота и за универсални ценности?

По темата за панпсихизма, характерен за постхуманистите, доц. Кънев посочва, че панпсихизмът не изключва непременно привилегироването на някои форми на живот с оглед на степента на тяхната самоосъзнатост и разумност. Датаизмът<sup>26</sup> на трансхуманистите може би е метафизически съвместим с някои форми на панпсихизъм. Ако съзнателността е въпрос например на интегрирана информация, както приемат Тонони, Кох и други изследователи на мозъка и съзнанието днес, тогава за повечето трансхуманисти може би не е проблем

26 За понятието „датаизъм“ вж. Харари, Ювал Ноа. *Ното деус. Кратка история на бъдещето*. Прев. Ю. Гешакова. София: „Изток-Запад“, 2018, гл. 11.

да бъдат и панпсихисти в този смисъл. Но ако съзнанието се концептуализира от постхуманистите по начин, който го прави несводимо до информация и физични феномени, тогава разликата между постхуманистични панпсихисти и трансхуманистични информанисти би била метафизически огромна. Според Александър Кънев сегашните ни теории и понятия за физичното, менталното и тяхната връзка с информацията имат съществени ограничения и не позволяват да се разберат пределните условия на природата, живота и съзнанието. Бъдещи революции ще доведат до нови концептуализации на тези феномени, които от сегашна гледна точка определно ще бъдат изненадващи. Една от епистемологическите разлики между постхуманисти и трансхуманисти се отнася до прозрачността на съществуващото и оптимизма относно науката. Трансхуманистите са научни реалисти и вярват, че сегашните ни понятия за информация, енергия, живот, съзнание, са близо до истината и пълната истина за тези неща е постижима в обозримо бъдеще. Ала това е оптимизъм, който според постхуманистите е базиран на доста спорна интерпретация на научното развитие и мощта на разума.

Проф. Кънев смята границите на човешкото за обективни (очевидно е, че едно шимпанзе е различно от човек, а една котка или една роза – още повече), но и в някаква степен резултат от конвенция и поради това пластични. Причината е, че условията за човешкост са много общи и позволяват значително разнообразие при удовлетворяването си. Но генното инженерство, изкуственият интелект, нанотехнологиите несъмнено ще направят възможни радикални трансформации на биологичното в степен, която би направила неуместно не само научното категоризиране на определени същества като *Homo sapiens*, но също и всекидневното или юридическото им категоризиране. Въпросът не е толкова дали е възможно да се създадат технологично нови (биологически) форми на живот, а дали е смислено, морално, необходимо и пр. Например не е ясно дали хората със сегашните си познавателни способности мога да се справят с негативните ефекти от развитието на технологиите и разрушителния им потенциал, без да стигат до (силно неприемлив) технологичен тоталитаризъм.

Доц. **Васил Видински** (катедра „История на философията“, СУ) се занимава с философия на културата и науката, като особено

се интересува от съвременната културна ситуация и трансхуманизма. Има публикации върху проблема за остаряването<sup>27</sup>, в които очертава предстоящата във футуристичните проекти необходимост да се насочва вниманието не само към теми като раждането, сексуалността, смъртта (и евентуалното безсмъртие), но и към темата за бавното остаряване като характеристика на всички сложни автопойетични (самоизграждащи се) системи. Посочени са и ограниченията в този план на философи като Делъоз и Гатари, както и предимствата и ограниченията на класическия модел за остаряването на Матурана и Варела, заедно със сходствата между техния модел и концепцията на Ханс Йонас, често цитиран днес във връзка с етическите аспекти на трансхуманизма.

Други публикации<sup>28</sup> на доц. Видински предлагат човекът да бъде мислен като *Homo sapiens technicus*, като изначално взаимозависим с технологиите, а особено след Франсис Бейкън – и като стремящ се да овладее и преобразува природата чрез тях. Критикуван е популярният в момента натурализъм, който се опитва да подчини всичко на абстрактни изчислителни алгоритми; една *последователна* натуралистка позиция би трябвало да се обърне към *опосредяващите мрежи* между материята, контекста и органичното мислещо. В тази връзка Васил Видински дефинира културата като мрежова алопойетична (несамоизграждаща се) надсистема над природата. От тази гледна точка е изключително важна ролята на изкуството и хуманитарните дисциплини за създаването на въображаеми „хуманитарни машини“ с неалгоритмична природа, които по-добре *имитират* човешкото и поставят по-рязко въпроса за отношенията между нас и машинното, между *sapiens* и *τέχνη*.

В интервюто, проведено за настоящия текст, доц. Видински по-

27 Видински, Васил. „Исторически модел на остаряването“. В: *Пирон*, бр. 7/2014 г. Онлайн: <http://vidinsky.com/c/aging.htm>; Видински, Васил. „Срещу вътрешната теология на автопойезиса (остаряването и футуристичните програми)“. В: *Философски алтернативи*, бр. 6/2011 г. Онлайн: <http://vidinsky.com/c/vidinsky2011.pdf>.

28 Видински, Васил. „Технологичното въображение и проектът на Модерността“. В: *Пирон*, бр. 7/2014 г. Онлайн: <http://vidinsky.com/c/imageno.htm>; Видински, Васил. „*Homo sapiens technicus* и експериментите с природата (версия 1.5)“. В: *Пирон*, бр. 12/2016 г. Онлайн: <http://vidinsky.com/c/vidinsky2016.pdf>.

сочва, че целта на постхуманизма да съхраняваме разнообразието и достойнството на всичко съществуващо, е добре известна и вече призната позиция, но тъй като е *практически неосъществима*, тя поражда редица концептуални и етически проблеми. Това не е причина да се откажем от нея, тъй като е една от най-съществените *регулативни идеи*, които можем да следваме. Така разглеждан, постхуманизмът се оказва поредното осъществяване на човешкото. А доколкото човешкият вид – и това е най-важното – е единственото познато същество, което изобщо би могло да поеме съзнателна и дългосрочна отговорност за цялата планета Земя, то неговата ценност е в действителност незаменима, независимо че той е способен също така да унищожи (части от) планетата.

За разлика от проблемите при постхуманизма, които настъпват само при опитите за универсално прилагане на неговия принцип, то трансхуманистичните противоречия са непосредствени – на нивото на социалната, психологическа и биологична тъкан, – т.е. те са в самия контекст на човешкото, който ни обхваща отвсякъде и който непрестанно създаваме. Съвременният трансхуманизъм е рожба на една противоречива тенденция, която е частен случай на утопичния ни стремеж да овладеем природата, а именно тенденцията да придаваме първостепенна важност на инструментализираното знание (наука и технология) за реализирането на този стремеж. В модерната епоха това е довело до дисбаланс между този тип познание и т.нар. *мъдрост*, която би трябвало да обхваща всички сфери от живота и културата. Въпросният дисбаланс в момента води до случаи на индивидуалната непоносимост спрямо интензивните технологични промени, а в бъдеще вероятно ще доведе до нарастване на социалните диференциации и неравенства вследствие на автоматизацията (въпреки многократно отправяните сега предупреждения). Същевременно хората все по-малко разбират технологията (нейната направа, функционалност, ограничения), поради което тяхното отношение става все по-малко критично – те разчитат сляпо (машинално) на нея. Липса на критично отношение е много по-опасна, отколкото самите технологии. Тези и много други феномени не са изолирани, а са следствия от една и съща историческа тенденция, при която в сложния



ни контекст нарастват дистекстуалните напрежения<sup>29</sup>. Ако човешкото историческо същество – *Homo sapiens technicus* – не съумее да запази както инструменталното познание, така и *мъдростта*, то неговата съдба ще е мъчителна.

Противопоставянето между транс- и постхуманизъм се тълкува от Васил Видински като проявление на модерната епоха, за която още от XVII в. е характерно едновременното развитие на прогресистки проекти и на критики към тях. Подобни противопоставяния не са проблем само на модерността или Просвещението; конфликтите в историята са неизбежни, а с някои от тях се справяме изключително трудно. Екологическата критика на постхуманизма е резултат от осъзнаване постфактум на модерността като цялост, заедно с контрачеченията в нея. Постфактум осмислянето е едно от най-мощните средства за разбиране и осъзнаване, които притежаваме, но е и едно от най-трагическите, тъй като, за да осмислим дадена епоха в нейната цялост, е нужно събитията вече да са се случили.

Важно е да се добави, че придобитото в хода на историята – технологически напредък, разширяване на юридическите права, натрупани средства за критика, самата еманципация – може да бъде и загубено. Всеобщността на *Homo sapiens technicus* по необходимост е исторически *проект*.

Запитан за хуманитарните машини, които е започнал да разглежда теоретично, доц. Видински отговаря, че те са инженерно-творчески продукти, които поставят радикални въпроси пред човешкото. Въпросът „Що е човек?“ среща нови и нови интересни или гранични случаи, а отговорът все повече се оказва не дефинитивен, а наративен. С хуманитарните машини следва да се занимават както инженери, така и хуманитаристи; те ще са синтетични контекстуални образувания, резултати от пресечна дейност между различните области на общия за нас контекст. Можем да ги мислим по аналогия с градовете или мегаполисите – невероятно сложни съзидания, в които се пресичат социални, инженерни, артистични, етически, естетически, научни, исторически и други аспекти. Именно затова тези „машини“

29 По темата за контекст и дистекст вж. Видински, Васил. „Постфактум за контекста и излишното“. В: *Пирун*, бр. 16/2018 г. Онлайн: <http://vidinsky.com/c/vidinsky2018.pdf>.

са наречени хуманитарни – не аналитичното, а именно синтетичното е същинският проблем пред човека<sup>30</sup>.

### 3. Обобщения и изводи

Въпреки многообразието от подходи и позиции сред българските хуманитаристи, все пак се открояват някои преобладаващи нагласи по отношение на теми като пост- и трансхуманизма:

Като че ли всички изследователи, представени по-горе, са на мнение, че човешкият вид не може да се сведе само до биология; способността му да нанася огромни щети на екосистемите, съществуващи на нашата планета, или пък напротив – да поеме отговорност и да се грижи за тях, потвърждава необичайното му място сред другите видове. В тази връзка авторите, ангажирани с биоетика и биоправо (Ина Димитрова, Стоян Ставру, Стилиян Йотов) настояват, че говоренето за права на нечовеците се е оказало безплодно. Нечовеците не биха могли да разпознаят и упражняват своята правоспособност; вместо това те подлежат на *защита*, и то *йерархизирана*, поради различното си значение за по-общите системи на взаимодействие.

Философията на науката на свой ред посочва някои концептуални недостатъци на трансхуманизма. Изрично натуралистката позиция, заета от Димитър Елчинов, се оказва несъвместима с картезианския дуализъм, мълчаливо предпоставен от трансхуманистите, въпреки че и те често претендират да са натуралисти. Ако приемем, че начинът да дефинираме съзнанието минава през свеждането му до дейността на нервната система, то изобщо не е очевидно, че тази дейност може да се отдели от биологичния си субстрат. Сходно мнение изказва Лилия Гурова; а Васил Видински предлага разширяване на натурализма, за да обхване както организмите, така и надградените върху тях културни контексти – това са различни системи, които изискват специфични видове опосредяване, за да станат съотносими.

Възможността във виртуална среда да се развият субектности, подобни на човешките, изглежда по-реалистична от желанието да

30 За разграничението между аналитично и синтетично изследване, както и значението му за модерната философия и наука, вж. Видински, Васил. *Ведрото на Нютон срещу дървото на Декарт*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2011 г., с. 276-278.

пренасяме индивидуални съзнания на небиологичен носител. Подобно наблюдение срещаме в силно раздалечени области като аналитичната философия на науката, представлявана от Димитър Елчинов, и континенталната онтология, разработвана от Веселин Дафов.

Поставянето на въпроси за бъдещето може да отклонява вниманието от нерешените въпроси на настоящето, както посочват Наталия Христова, Цветина Рачева и Стилиян Йотов. Удължаването на живота изглежда примамливо, ако игнорираме спешната нужда от справяне с вече съществуващите социални неравенства, както и факта, че все още нямаме цялостен отговор на въпроса с каква цел изобщо желаем по-продължителен живот.

Редица автори, най-вече Наталия Христова, Георги Каприев, Стоян Асенов, Александър Кънев и Васил Видински, посочват, че в момента мислим прогреса предимно през призмата на новите технологии, което оставя други сфери на съществуващото на заден план, най-вече тези, свързани с моралните ценности и творчеството. Често споменавана в това отношение е нуждата да мислим и други модели за бъдещето освен разчитащите на алгоритмична управляемост.

Вероятността в бъдещото развитие на цивилизацията да не бъдат взети предвид всички тези предупреждения насочва към трагическия характер на философията, която често остава безсилна да повлияе на историческите събития. Цветина Рачева и Васил Видински отчитат възможността негативните аспекти от футуристичните планове да бъдат изцяло осъзнати едва постфактум.

Ако обаче бъдат взети насериозно теоретичните възражения към трансхуманизма в сегашните му форми, е добре те да бъдат подхранени с по-широка културно-историческа грамотност, както отбелязват Лилия Гурова, Георги Каприев, Стоян Асенов, Елена Стойкова, Миглена Николчина и Дарин Тенев. Едно ключово възражение, към което ни насочва досегашният ни исторически опит, е, че за да увеличаваме живота и способностите на човешкото, е нужно да го подлагаме на строги форми на дисциплина, които в крайна сметка го изтощават и състаряват – наблюдение, което в различни форми се среща при Тодор Христов, Георги Каприев, Стоян Асенов и Васил Видински.

Независимо от изброените несъгласия с някои от предпоставките на пост- и трансхуманизма, в българската академична среда се среща и силен ентузиазъм към тези течения. Почти всички разглеждани автори споделят постхуманистичната загриженост за бъдещето на планетата. Елена Стойкова, Миглена Николчина и Васил Видински виждат трансхуманистичната еволюция на човешкото като неизбежна и желателна.

Проблемът за необратимата според съвременната физика ентропия беше споменат неколkokратно. Според Димитър Елчинов, тя представлява необоримо възражение срещу дългосрочната осъществимост на всякакви трансхуманистични проекти. Георги Каприев изразява надежда, че космосът, чрез дейността на живите същества и технологичните им продължения, ще може да преобърне привидната еднопосочност на ентропията. Александър Кънев предлага междинна позиция, според която съзнателните живи същества биха могли да доведат космоса до по-голяма осъзнатост и по-добра грижа за собственото си бъдеще, без да знаем отсега какви промени във физичните принципи би изисквало това.

Дарин Тенев е може би единственият от разгледаните изследователи, който изрично приема транс- и постхуманизма за съвместими. Това го отличава не само от мнозинството български теоретици, но и от повечето автори, взели отношение към темата в глобален план. Невъзможността да се грижим едновременно за Земята и за овладяването на космоса е постановена още от Херберт Маркузе<sup>31</sup>, а според Васил Видински това противопоставяне е резултат от исторически процеси, формирали характера на съвременната епоха. Тепърва ще става ясно доколко тези процеси подлежат на преодоляване; но едно от необходимите условия е по-близкото общуване между хуманитарни и природонаучни дисциплини, за което настояват Миглена Николчина, Камелия Спасова, Дарин Тенев и Васил Видински.

Накрая би било добре да обърнем по-голямо внимание на проблема за ограниченията на човешкото. Раздвоението на човека между

31 Вж. Маркузе, Херберт. „Бележки към едно ново определение на културата“. Прев. Н. Илиева. В: Гинев, Д. (съст.) *Идеи в културологията*, т. 2. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993 г., с. 655-656.

крайното и безкрайното се подчертава не само от изследователи на християнската традиция като Георги Каприев, но и от продължители на секуларната критическа теория като Наталия Христова. Един от ключовите фактори, определящи границите (физически и юридически) на човека, е неговата уязвимост, както посочва Стоян Ставру. Каквито и оценки да поставяме на приковаващия ни към Земята постхуманизъм или на футуристично-утописткия трансхуманизъм, трябва да признаем, че тези мисловни течения, както и всички останали в историята на човечеството, са мотивирани от нашата уязвимост и крайност – проблеми, с които изглежда невъзможно да се примирим. Тази непримиримост препраща към темата за страданието, която на свой ред въвлича въпросите за желанието и трансформацията, смятани от Боян Манчев за фундаментални. Искаме формите на живот на Земята да бъдат съхранени, или искаме да се усъвършенстваме и да напуснем пределите на Земята, защото изпитваме *страдание* и *неудовлетворение*, които предизвикват *желание* за *трансформация* и промяна на създалите ни проблематични условия. Метафизическите хипотези за страданието и желанието за трансформация като основни характеристики на вселената, която ни е произвела, засега ще оставим на бъдещите философски усилия.