



**MARCIN LESZCZYŃSKI**  
UNIwersytet Łódzki  
**DAWID MISZTAŁ**  
UNIwersytet Łódzki

## **OTWARTOŚĆ POSTHUMANIZMU (WPROWADZENIE)**

Większość z prezentowanych w niniejszym tomie tekstów dokumentuje IX edycję Łódzkich Warsztatów Filozoficznych poświęconych zagadnieniom posthumanizmu, zwłaszcza zaś relacji tego nurtu do tradycji humanizmu<sup>1</sup>. Niewątpliwie, przedrostek post- już od dawna funkcjonuje jako niezwykle poręczne narzędzie etykietowania, względnie (auto)identyfikacji rozmaitych stanowisk w ramach humanistycznego dyskursu (patrz: poststrukturalizm, postmodernizm, postkolonializm, postfeminizm, czy wreszcie postgenderyzm). Nie może więc dziwić, że przyzwyczajony do tego rodzaju zabiegów współczesny humanista na dobre oswoił się już z wyrazem posthumanizm. Zarazem jednak funkcjonowanie tego terminu zarówno w akademickim dyskursie, jak i poza nim, jest nacechowane pewną pojęciową konfuzją. Z jednej strony bowiem posthumanizmowi nadaje się status ogólnej, zbiorczej kategorii, określając tym mianem wszelkie próby krytycznego przemyślenia tradycji humanizmu, wyrastające z przeświadczenia o jej nieprzystawalności do realiów współczesności. W ten sposób pod wspólnym szyldem umieszcza się rozmaite, nie zawsze dające się uzgodnić perspektywy badawcze i stanowiska, jak posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, neohumanizm, czy wreszcie metahumanizm. Z drugiej strony, równie wyraźna jest tendencja do

---

<sup>1</sup> Wyjątkiem jest praca Karoliny Owczarek, która podczas IX Łódzkich Warsztatów Filozoficznych wygłosiła referat na nieco inny temat.

podkreślania odrębności i zróżnicowania poszczególnych nurtów uchodzących za posthumanistyczne. Wskazywana jest odmienność ich celów i rodowodów, centralnych zagadnień oraz najważniejszych postulatów.

Ta niejednoznaczność jest bodaj najbardziej widoczna w przypadku obszarów znaczeniowych, przez które przebiega nie zawsze klarowna granica między post- a transhumanizmem. O ile bowiem pierwsza ze wspomnianych praktyk, koncentrując się na wspólnej obu prądom konstatacji o wyczerpaniu się humanistycznego paradygmatu, sugeruje ich zasadniczą tożsamość (a przynajmniej zbieżność), co prowadzi do nadawania transhumanizmowi rangi jednej z posthumanistycznych subdyscyplin, o tyle druga z nich widzi w tych stanowiskach zasadniczo różne, jeśli nie przeciwstawne propozycje teoretyczne, które dzielić ma zdecydowanie scjentystyczne pochodzenie oraz technooptymistyczna, pragmatyczna i instrumentalna orientacja transhumanizmu wobec krytycznego nastawienia posthumanizmu oraz jego dalekiej od scjentyzmu genealogii. Swoistym papierkiem lakmusowym staje się tutaj stosunek do spuścizny oświecenia: posthumanizm odnosi się do niej zdecydowanie krytycznie, podczas gdy transhumanizm uważany jest (i tak też postrzegają go przynajmniej niektórzy z jego prominentnych przedstawicieli) za kontynuację i rozwinięcie oświeceniowego racjonalizmu i humanizmu.

O odmienności obu nurtów ma także przesądzać to, że – m.in. w rezultacie wzmiankowanej różnej oceny oświecenia – kluczowe dla nich obu pojęcie postczłowieka zyskuje w ich granicach zupełnie odmienną wykładnię. Dla posthumanizmu postczłowiek jest kategorią, która w kulturze mentalnej powinna zastąpić pojęcie człowieka, co ostatecznie oznacza zachowanie biologicznych charakterystyk istoty ludzkiej i przekształcenie „jedynie” jej reprezentacji w porządku symbolicznym. Tymczasem dla transhumanizmu postczłowiek jest istotą powstałą w rezultacie koewolucji człowieka i technologii – koewolucji, która zakłada bliskie, co prawda, posthumanizmowi odrzucenie esencjalistycznych ujęć człowieczeństwa, ale tylko po to, by potwierdzić potrzebę i nieuchronność postgatunkowej, technologicznie zapośredniczonej przyszłości. Ostatecznie zaś prowadzić ma do uwolnienia człowieka od jego biologicznych ograniczeń.

Organizatorzy IX Łódzkich Warsztatów Filozoficznych, świadomi tych różnic, postanowili nie ograniczać ich uczestników w doborze tematów wystąpień. Innymi słowy, przyjęli oni pierwszy z naszkicowanych powyżej sposobów posługiwania się pojęciem posthumanizmu, a więc jego najbardziej inkluzywną wykładnię. W tej mierze, w jakiej decyzja ta przesądziła o kształcie niniejszego tomu, wymaga ona króciutkiego komentarza. Posługiwanie się posthumanizmem jako zbiorczą i niezwykle pojemną kategorią, znajduje swoje uzasadnienie w tej jego charakterystycznej właściwości, jaką jest jego wręcz programowa otwartość, multidyscyplinarność i wielopostaciowość. Jako refleksja nad wykrystalizowaniem się w kulturowym krajobrazie pojęcia człowieka i paradygmatu humanizmu, posthumanizm konsekwentnie ujawnia bowiem, iż prowadziły one do wciąż ponawianych prób określenia symbolicznego „innego” (w istocie sprowadzały się do tych prób), a tym samym wytwarzały coraz to nowe strategie wykluczania. Ta krytyczna konstatacja rodzi doniosłą konsekwencję metodologiczną. Wyraża się ona w postulatach takiego rozumienia zadań i celów posthumanistycznego namysłu, które główny nacisk kładło będzie – w opozycji do modelu humanistycznego – na otwartość, inkluzywność oraz wykraczanie poza dualizm tradycyjnych opozycji pojęciowych. Decyzja organizatorów IX Łódzkich Warsztatów Filozoficznych wydaje się zatem słuszna, ponieważ interpretowany w zarysowany powyżej sposób posthumanizm jest przede wszystkim filozofią mediacji, która dominujące sposoby myślenia zbliża do tych marginalizowanych, ujmując jedne i drugie jako pełnoprawnych członków historycznego spektaklu, w trakcie którego dochodzi do wytworzenia pojęcia człowieka. To dlatego np. Rosi Braidotti, jedna z głównych teoretyczek posthumanizmu, nie tylko dostrzega w programie postludzkiej humanistyki „widmo humanizmu” i antropocentryzmu, ale też interpretuje tę sytuację, jako „produktywną sprzeczność” (Braidotti, 2014, s. 341). Rzetelna refleksja posthumanistyczna winna się bowiem cechować świadomością własnej perspektywiczności – jej ustalenia formułowane są przecież przez istoty ludzkie, ukształtowane przez zespół historycznych, społecznych, ekonomicznych determinant, posługujące się językiem, poprzez który wyraża się jakaś specyficzna *episteme*. Innymi słowy, o teoretycznej swoistości posthumanizmu decyduje jego heterogeniczność,

manifestująca się m.in. zdolnością twórczego wykorzystania także krytykowanych czy pozornie obcych mu treści.

Tę właściwość posthumanizmu świetnie ilustruje pierwszy z prezentowanych w niniejszym tomie tekstów. Marcin Bogusławski, jego autor, wychodząc od charakterystyk posthumanizmu proponowanych przez Braidotti, dowodzi przekonująco, że nurt ten posiada charakter ideologii. Zaznaczając, iż sam nie posługuje się tym ostatnim pojęciem jako narzędziem wartościowania (ideologia jest stałym elementem życia społecznego, środkiem służącym orientacji w świecie oraz refleksem aktualnych problemów), Bogusławski zauważa, że swego rodzaju fundującym gestem posthumanizmu jest oskarżenie tradycji humanistycznej o ideologiczność pojmowaną na podobieństwo Sartre'owskiej „złej wiary”, czy „świadomości fałszywej”. Ten oskarżycielski gest przesądza o tym, że w ogólnym odbiorze przesłonięta zostaje obecność w posthumanistycznej refleksji zarówno ideologicznych, jak i humanistycznych treści. Tymczasem obecność ta – jak przekonuje Bogusławski – zdaje się nieusuwalna i nieprzypadkowa, ponieważ posthumanizm „[u]wikłany jest (...) w wewnętrzną sprzeczność, mianowicie postulatów posthumanizmu nie da się zrealizować całkowicie porzucając humanizm i związany z nim antropocentryzm”. I podobnie jak one, posthumanizm „jest ideologią, która funkcjonuje w ramach humanistycznego modelu kulturowego”, nawet jeśli jego głównym celem jest odebranie człowiekowi uprzywilejowanej pozycji zarówno w porządku teoretycznym, jak i praktycznym. Te ogólne ustalenia Bogusławski ilustruje obszerną analizą konkretnych przykładów funkcjonowania ideologii posthumanizmu na polu badawczym, określanym jako posthumanistyka.

Analizie precyzyjnie określonego obszaru posthumanistyki poświęcony jest także tekst Magdaleny Mateji-Furmanik pt. *Nonantropocentryzm ekologii głębokiej*. Omawiając tytułowe stanowisko oraz właściwe mu ujęcie środowiska jako sieci istotowych relacji, odwołujące się do idei biosferycznego egalitaryzmu, autorka przeciwstawia je mniej radykalnym propozycjom ekologicznym (tzw. „płytkim ruchom ekologicznym”). Zestawienie to ujawnia, że głównym wyróżnikiem, a zarazem słabością tych ostatnich jest to, iż nie zrywają one z zespołem tradycyjnych w kulturze Zachodu przeświadczeń (np.

metafizycznych). W konsekwencji, poszukując remedium na coraz bardziej palący kryzys ekologiczny, ograniczają się do postulowania rozwiązań administracyjnych, albo też zerkają z nadzieją w stronę technologii, która miałaby teraz przeciwdziałać niszczeniu środowiska, choć dotychczas była głównym narzędziem jego degradacji. Ekologia głęboka uznaje taką perspektywę za naiwną i nieskuteczną. Jej podstawowe założenie – i to właśnie zdaje się przesądzać o jej posthumanistycznym charakterze – uzależnia bowiem efektywność proekologicznych działań od krytyki utrwalonych metafizycznych przeświadczeń i skorelowanych z nimi opozycyjnych kategorii, takich jak podmiot – przedmiot, materia – idea, czy ciało – duch. Mateja-Furmanik skrupulatnie referuje dokonywaną z pozycji ekologii głębokiej krytykę tych przeświadczeń. Tylko dzięki takiej krytyce możliwe bowiem będzie podjęcie działań ekologicznych nie poprzestających jedynie na neutralizacji symptomów kryzysu, ale dających nadzieję na usunięcie jego źródeł – konkluduje autorka.

Innej zgoła problematyce poświęcone jest wystąpienie Kamila Szymańskiego, otwierające w naszym tomie zestaw kilku prac poświęconych zagadnieniom transhumanizmu. Szymański analizuje historiozoficzne aspekty słynnej koncepcji Raya Kurzweila. Wyczerpująco omawia prezentowaną przez amerykańskiego wynalazcę i futurologa wizję dziejów i na tak zarysowanym tle wyświeśla, w jaki sposób Kurzweil zdaje się rozumieć historię (mianowicie jako proces stopniowego wzrostu możliwości przetwarzania informacji), oraz ewolucję (jako proces zmierzający do syntezy biologii z techniką). Następnie, nawiązując do ustaleń Kuderowicza, Szymański stwierdza, że prezentowana przez Kurzweila koncepcja osobliwości wyczerpuje wszelkie znamiona refleksji historiozoficznej. Obserwacje te prowadzą autora do nieco niepokojącej konkluzji, w myśl której wieszczone przez zwolenników transhumanizmu nadejście ery postludzkiej, urasta w transhumanistycznej retoryce do rangi konieczności dziejowej.

Do koncepcji osobliwości nawiązuje także Karolina Owczarek w swej pracy pt. *Rozum wyzwolony. „Golem IVX” jako przykład osobliwości technologicznej*. Tym razem jednak, tytułowa osobliwość, która oznaczać może zarówno horyzont zdarzeń, jak i fazę przejściową, eksplozję inteligencji czy też nadejście tzw. silnej sztucznej inteligencji, zostaje wykorzystana jako poręczne narzędzie interpretacyjne. Przy

jego pomocy autorka analizuje esej filozoficzny Stanisława Lema pt. Golem IVX, widząc w nim przyczynek do rozważań nad możliwymi drogami ewolucji sztucznej inteligencji oraz nad ewentualnym kształtem relacji między inteligencją ludzką a nie-ludzką. Ostatecznie rozważania te prowadzą jednak do potwierdzenia radykalnej niepoznawalności osobliwości. Jeśli wiązać ją z pojawieniem się silnej sztucznej inteligencji, to należy pamiętać, że będzie to inteligencja pozbawiona cielesności i osobowości, a więc elementów kluczowych dla ludzkiego sposobu doświadczania, przeżywania i poznawania. Jej absolutna inność w stosunku do świata ludzkiego czyniłaby ją dla człowieka nieprzeniknioną. Jeśli więc scenariusz zakładający pojawienie się osobliwości jako silnej sztucznej inteligencji miałby się ziścić, człowiek zmuszony byłby albo pogodzić się z utratą dominującej pozycji na ziemi, albo wkroczyć na drogę technologicznych modyfikacji znoszących przepaść dzielącą go od superinteligencji – przekonuje autorka.

Kolejny tekst niniejszego zbioru ponownie zwraca naszą uwagę na problem relacji humanizmu i posthumanizmu. Tomasz Jativa przybliżył nam ją w wyczerpującej analizie porównawczej, której przedmiotem są metodologie filozoficzne Karola Marksa oraz Michela Foucault. Pobieżne spojrzenie nakazuje być może domyślać się znaczących różnic między tymi podejściami. Integralnym składnikiem marksizmu jest przecież humanizm socjalistyczny. Foucault natomiast, jako autor tezy o kresie człowieka, uchodzi za jednego z praojców posthumanizmu. Analizy Jativa, koncentrujące się m.in. na w/w tezie francuskiego poststrukturalisty oraz na pojęciu pracy w filozofii Marksa, pokazują jednak, że w takiej mierze, w jakiej stanowiska obu myślicieli można charakteryzować jako materialistyczne i nominalistyczne, ich metodologie są zasadniczo podobne. Tego, co – w opinii autora – stanowiska te różni, należy szukać raczej w proponowanych w ich ramach strategiach emancypacji od narzucanych form produkcji podmiotowości.

Za sprawą następnego artykułu powracamy do zagadnień transhumanizmu, a ściślej do jego antropologicznych założeń. Dawid Miształ konstatuje w swoim wystąpieniu zaskakujący brak pełniejszej i systematycznej ekspozycji poglądów antropologicznych, które można by uznać za właściwe transhumanizmowi. Zaskakujący, bo przecież

fundamentalne przekonanie tego prądu o potrzebie daleko idących modyfikacji kondycji ludzkiej musi się wspierać na jakichś antropologicznych założeniach. Dociekając źródeł tej zastanawiającej nonszalancji, z jaką dyskurs transhumanistyczny poczyną sobie z treściami antropologicznymi, autor wskazuje na jej trzy możliwe powody: 1) brak pogłębionej refleksji antropologicznej ze strony transhumanistów, oraz instrumentalne i doraźne traktowanie tez antropologicznych; 2) dalekosiężność i zróżnicowanie wizji transhumanistów, które uniemożliwiają wypracowanie spójnego stanowiska antropologicznego; 3) posthumanistyczne przekonanie o dyskusyjnym charakterze tradycyjnych dystynkcji pojęciowych i rozróżnień na to, co ludzkie i nie-ludzkie. Te trzy właściwości transhumanistycznego dyskursu przesądzają o niemożliwości zbudowania spójnej i dopracowanej koncepcji antropologicznej. Tymczasem koncepcja taka mogłaby, zdaniem autora, uzupełnić aksjologiczne uzasadnienia obecne w argumentacji transhumanistów, oraz nadać ich wizjom głębszy, egzystencjalny sens.

Obok wątpliwości teoretycznych, transhumanizm stawia też szereg wyzwań, które posiadają swoje, można rzec, zupełnie praktyczne problemy. Jednym z takich obszarów są prawa człowieka – prawna koncepcja posiadająca rozbudowaną podstawę teoretyczną i orzecznictwem w prawie wielu krajów i na arenie międzynarodowej. Sara Smyczek rozważa w jaki sposób postulaty transhumanistyczne i posthumanistyczne wizje wpłynąć mogą na porządek prawny z punktu widzenia wspomnianych praw człowieka. Początkowo koncepcja człowieka leżąca u podstaw Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka nie budziła daleko idących wątpliwości. Opierała się ona na wywiedzeniu praw przysługujących każdej jednostce z pojęcia godności i była akceptowaną teorią, pomimo trudności w interpretacji terminu „godność”. Smyczek uważa, że wraz z rozwojem technologicznym sytuacja ta nie da się utrzymać. Jednym z tych powodów jest problem nieostrości pojęcia człowiek, gdy modyfikacje technologiczne ciała właściwie nie posiadają ograniczeń. Smyczek poszukuje innych możliwych koncepcji opisujących naturę ludzką, które to koncepcje mogłyby posłużyć do przeformułowania praw człowieka w tych nowych, choć jeszcze nie spełnionych, okolicznościach. Smyczek dzieli te koncepcje na dwa nurty: przyjmujący biologiczny fundament człowieczeństwa, i tu przywołuje propozycje Wilsona i Fukuyamy, oraz

nie-przyjmujący go, którego przedstawicielem w ujęciu Smyczek będzie Mirandola i jego sławny tekst „De hominis dignitate”. Skutki dla skuteczności praw człowieka z tych dwóch koncepcji skłaniają Smyczek do preferowania drugiej propozycji. Wiąże się to jednak z rozszerzeniem pojęcia „człowiek” o byty, które do tej pory uważalibyśmy za nie-ludzkie.

Z kolei Adrian Mróz przedstawia swoje odczytanie filozoficznej koncepcji Bernarda Stieglera i konsekwencji dla przyszłej, posthumanistycznej wspólnoty, która musi odnieść się do Stieglerskich postulatów normatywnych. Mróz czyni to, wychodząc od uwag o Zoltanie Istvanie, który zgłosił swoją chęć kandydowania w wyborach prezydenckich w USA w 2016 r. Hasłem przewodnim jego kampanii, zorientowanej na problematykę transhumanistyczną, był slogan: „president for life” (prezydent na całe życie/za życiem). Opinie, które prezentował, Mróz traktuje jako przejaw pewnej tendencji wśród transhumanistów, to znaczy tworzenia fałszywej dychotomii: albo scjentystyczna organizacja życia oparta na technologii albo jej całkowite odrzucenie. Mróz przekonuje, że koncepcja Stieglera nie tylko nie przyjmuje tej alternatywy, ale próbuje ją zdestabilizować, ukazując głęboko społeczne uwarunkowanie pewnych zjawisk uważanych za biologiczne i – z drugiej strony – na biologiczne skutki wpływu kultury. Ten dwustronny przepływ widoczny jest szczególnie dobrze w przypadku wiedzy, której rozumienie obejmuje nie tylko wiedzę-informację, ale szeroko rozumiane wszelkie przeżycia i doświadczenia. Wiedza przekazywana jest nie według logiki kapitalistycznej, która posługuje się kwantyfikowalną informacją, a dzięki tworzeniu swojego własnego życia, ucieleśnianiu swojej biografii (egzosomatyzację) i tym samym zwiększania różnorodności. Zwiększanie różnorodności jest jedną z praktyk umożliwiających ograniczenie entropii, tak charakterystycznej dla przyspieszonego kapitalizmu, i przejście do epoki Negantropocenu – przyszłego stanu postulowanego przez Stieglera.

Posthumanizm wiąże się nie tylko z wizją przyszłości i rozliczeniem obietnicy nieśmiertelności, ale też z rozszerzeniem pojęć antropologicznych na rzeczywistość poza ludzkim wpływem. Próbę takiego rozszerzenia podejmuje Adam Woźniak proponując „trans-ludzką koncepcję wojny”. Swoje przedsięwzięcie dzieli na dwie części.



Wpierw dokonuje rekonstrukcji myśli Heraklita dotyczącej problemu wojny, by następnie ukazać, że w antywojennym dziele Francisco Goi „Okropności wojny” odnaleźć można te same elementy. Woźniak zwraca uwagę, że heraklityjskie rozumienie *logosu* zawiera w sobie genealogicznie konflikt. *Logos* jako „słowo” jest atrybutem Eris, bogini kłótni i zwady, a jako „rozum” – wzięty w sensie kosmicznym – jest stanem ciągłego równoważenia się przeciwieństw, wzajemnego naporu pełni i nie-pełni. Antropomorficzny termin „wojna”, używany przez Heraklita nie jest dla Woźniaka jedynie metaforą, a wynika z tego, co Wodiczko nazywa kulturą wojny. Wydaje się, że również tę ludzką stronę wojny pokazuje Goya w swoim cyklu rycin i koncentruje się jedynie na ogłuszającym okrucieństwie ludzi. Woźniak zwraca jednak uwagę na te ryciny, które wyłamują się z tego przyjętego klucza. Te momenty wprowadzają do cyklu jakieś zewnętrzne „siły”, w postaci nadciągającego mroku, fantastycznych bestii czy zjawisk nadprzyrodzonych. Sprawczość wojny staje się nie-ludzka, wykraczająca poza jedynie ludzką sprawę. Woźniak podkreśla i zależy mu, by ta konstatacja wybrzmiała, że to ludzie odpowiadają za wojnę i jest ona jedynie ich sprawką. Heraklityjska metaforyka przestaje być jedynie metaforyką, gdy Goya, uznawany za gorącego przeciwnika wojny, nie potrafi utrzymać centrum swej uwagi na człowieku i jego sprawczości, i próbuje znaleźć zewnętrzne trans-ludzkie przyczyny wojny. Próba analizy wychodzącej poza perspektywę ludzką ukazała jej niebezpieczne konsekwencje.

Zbiór tekstów zamykamy dopełniającym głosem Pauliny Frankiewicz wskazującej na potrzebę humanizmu jednostkowego. Za głosiciela egzystencjalizmu *avant la lettre* Frankiewicz uznaje Miguela de Unamuna, „pierwszego hiszpańskiego filozofa, który swoją refleksję zorientował na człowieka i jego egzystencjalno-religijne problemy”. Unamuno wprowadza wyrażenie, z którego często korzysta, „człowieka z krwi i kości”, co ma wskazywać na filozoficzne skoncentrowanie się na całości ludzkich działań. Stąd chętniej mówi o „życiu” niż o „egzystencji”, która wydaje się być pustym, filozoficznym abstraktem. Unamuno twierdzi, że witalność stoi po stronie irracjonalności, intelekt jest sztucznym tworem, w którym próżno doszukiwać się istoty człowieczeństwa. Tę istotę widzi raczej w uczuciowości, która ukazać się może w filozofowaniu. Filozofowanie to polega nie tylko na użyciu rozumu, a być może przede wszystkim, w działaniu. Natomiast celem

owego filozofowania jest pragnienie nieśmiertelności. Realizacja tego celu możliwa jest dzięki zwróceniu się ku wnętrzu, docenienie duchowości, mistyczności, która pozwala na zachowanie cech osobowych. Człowiek jest dla siebie centrum świata, natomiast granice tego świata wyznacza poznanie, a ostatecznie życie: to, co nie ma sensu dla życia, nie stanie się częścią świata. Śmierć jest wydarzeniem, które w szczególny sposób określa granice poznania, bo poddaje w wątpliwość sens istnienia. Cierpienie i trwoga wywołane faktem umierania stają się u Unamuna centralnymi ludzkimi afektami. Co więcej, cierpienie jest podstawą życia autentycznego, a zrozumienie cierpienia – celem świadomości. Dla człowieka nie ma innej drogi a jedynie cierpieć i trwać w owym cierpieniu z pragnieniem, by żyć. Frankiewicz sugeruje, że pewnym kluczem rozładowującym ten pesymistyczny obraz jest figura Boga, do której Unamuno miał zmienny stosunek. Ta problematyka wymagałaby jednak osobnego potraktowania.

**BIBLIOGRAFIA**

Braidotti, R., (2014), *Po człowieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.