

HYBRIS

46

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 3/2019

POST

HUMANIZM

ISSN 1689-4286

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarz:

Michał Kowalczyk

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Michał Zawadzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

Redaktorzy językowi:

Jagna Świdarska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)

James Hughes (University of Massachusetts Boston, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Lewandowski

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

REDAKTORZY NUMERU:

Marcin Leszczyński

Dawid Misztal

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2019



CONTENTS:

POSTHUMANIZM

Edited by

MARCIN LESZCZYŃSKI and DAWID MISZTAL

MARCIN LESZCZYŃSKI, DAWID MISZTAL

OTWARTOŚĆ POSTHUMANIZMU (WPROWADZENIE) [i-xi]

MARCIN M. BOGUSŁAWSKI

POSTHUMANIZM JAKO IDEOLOGIA I PERSPEKTYWA BADAWCZA [001-039]

MAGDALENA MATEJA-FURMANIK

NONANTROPOCENTRYZM W UJĘCIU EKOLOGII GŁĘBOKIEJ [040-050]

KAMIL SZYMAŃSKI

OSOBLIWOŚĆ RAYMONDA KURZWEILA JAKO WIZJA DZIEJÓW [051-068]

KAROLINA OWCZAREK

ROZUM WYZWOLONY. GOLEM XIV JAKO PRZYKŁAD OSOBLIWOŚCI
TECHNOLOGICZNEJ [067-086]

TOMASZ JATIVA

PRACA I SŁOWA: HUMANIZM SOCJALISTYCZNY KAROLA MARKSA W ŚWIETLE
FOUCAULTOWSKIEJ TEZY O KRESIE CZŁOWIEKA [087-106]

DAWID MISZTAL

WOKÓŁ ANTROPOLOGICZNYCH ZAŁOŻEŃ TRANSHUMANIZMU [107-124]

SARA SMYCZEK

TRANSHUMANIZM A ROZWÓJ PRAW CZŁOWIEKA [125-137]

ADRIAN MRÓZ

A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM: ON NARRATIVES AND
NEGANTHROPOCENE [138-160]

ADAM WOŹNIAK

(NIE)-LUDZKIE OKROPNOŚCI WOJNY. CZY GOYA BYŁ WSPÓLNIKIEM
HERAKLITA? [161-172]

PAULINA FRANKIEWICZ

MIGELA DE UNAMUNA CZŁOWIEK Z KRWI I KOŚCI – JEDNOSTKOWY
HUMANIZM W MYŚLI HISZPAŃSKIEJ PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU [173-191]



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 humanizmu¹. 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

¹ 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 orzeczniczą 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 scjentyistyczna 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.



MARCIN M. BOGUSŁAWSKI
UNIwersytet Łódzki

POSTHUMANIZM¹ JAKO IDEOLOGIA I PERSPEKTYWA BADAWCZA

Posthumanizm to historyczny moment wyznaczający kres opozycji między humanizmem i antyhumanizmem i zarysowujący nowe

¹ Mój tekst odnosi się zasadniczo do posthumanizmu, który Braidotti określa jako posthumanizm krytyczny. Obok niego wyróżnia posthumanizm, który można nazwać reaktywnym, reprezentowany przez Marthę Nussbaum. Ze względu na to, że zdaniem Braidotti jest to „dobrze ugruntowan[a] obron[a] humanizmu jako gwaranta demokracji, wolności i szacunku dla ludzkiej godności, odrzuca zaś ideę kryzysu europejskiego humanizmu (...)” nie wchodzi on w zakres dociekań dotyczących posthumanizmu. Trzeci nurt tworzą badacze z zakresu studiów nad nauką i technologią, z wyróżnionym przez Braidotti Brunonem Latourem na czele. Sprawy związane z tym nurtem posthumanizmu pojawią się w moim tekście w kontekście badań opartych na sztuce. W gruncie rzeczy rozpoznania z zakresu STS i Teorii Aktora-Sieci są częścią posthumanizmu krytycznego (Braidotti, 2014, s. 103-129). W sprawie Latoura (zob. Bogusławski, 2011).

Część wątków, które rozwijam w tym tekście przedstawiłem na IX Łódzkich Warsztatach Filozoficznych *Humanizm-Posthumanizm*, Łódź, 15 XII 2018. Inspirujące spotkanie z myślą Simondona związane jest z przygotowaniem spotkania poświęconego Georges'owi Canguilhemowi i Simondonowi. Odbyło się ono 16 maja 2019 r. w Instytucie Filozofii UŁ, prelegentami byli Marcin Leszczyński i Michał Krzykawski. Przygotowania do spotkania objęły także prace w ramach nieformalnego translatorium z języka francuskiego, za które dziękuję dr hab., prof. UŁ, Krzysztofowi Matuszewskiemu.

Tekst w nieznacznie innej postaci stanowi rozdział mojej książki *Wariacje (post)humanistyczne*, która ukaże się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego. Za wszelkie uwagi w tym kontekście dziękuję dr hab., prof. UW, Marii Kostyszak.

dyskursywne ramy odniesienia, co pozwala mu w bardziej afirmatywny sposób wyglądać nowych alternatyw” — deklaruje Rosi Braidotti (2014, s. 100-101). Wywodzi się on wprawdzie z antyhumanizmu, a dokładniej z „antyhumanistyczn[ej] śmierc[i] Człowieka/Mężczyzny/Kobiety”, która oznacza „unieważnienie podstawowych założeń oświecenia: postępu ludzkości dzięki samoregulującemu się i uporządkowanemu teleologicznie działaniu rozumu oraz świeckiej racjonalności naukowej, zmierzającej rzekomo do udoskonalenia »Człowieka«. Perspektywa posthumanistyczna wychodzi z założenia o historycznym wyczerpaniu się humanizmu, jednak zamiast gubić się w retoryce »kryzysu człowieka«, poszukuje alternatyw (Braidotti, 2014, s. 101).

Wydaje się, że tradycja, którą deklaratorywnie odrzuca Braidotti jest starsza niż oświecenie i sięga co najmniej renesansu, jeśli nie starożytności. Obrazem tego, co odrzucane, humanizmu, jest bowiem w książce Braidotti »człowiek witrufiański«, a hasłem, w którym humanizm miał po raz pierwszy znaleźć swój wyraz, są słowa Protagorasa: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” (Braidotti, 2014, s. 62).

»Człowiek witrufiański« w prosty sposób daje wyraz temu, czym w humanizmie jest człowieczeństwo. Składa się na nie połączenie doskonałego ciała z określonym systemem wartości duchowych, jak rozumność, refleksyjność, zdolność do doskonalenia się, posiadanie stabilnej tożsamości, poznawczo przejrzystej dla człowieka. Ale »człowiek witrufiański« jest także obrazem kultury zbudowanej na ideałach humanistycznych. W centrum tej kultury stoi człowiek, a dokładniej biały mężczyzna, Europejczyk (Braidotti, 2014, s. 62-63). Przy czym Europa nie jest dla niego jednym z wielu miejsc na mapie świata, ale jest także „uniwersalny[m] atrybut[em] umysłu ludzkiego, który można przypisać dowolnemu obiektowi spełniającemu określone wymagania” (Braidotti, 2014, 62-63). Humanizm jest modelem imperialnej kultury, na tronie której zasiada człowiek-podmiot utożsamiany „ze świadomością, uniwersalną racjonalnością i autorefleksyjnymi zachowaniami etycznymi, podczas gdy Inność jest definiowana jako jej negatywny, widmowy odpowiednik” (Braidotti, 2014, s. 63-64). Zdaniem Braidotti za zwrotem posthumanistycznym stoją właśnie ograniczenia humanistycznego pojmowania człowieka (Braidotti, 2014, s. 64).

W przywołanym na początku cytacie Braidotti uznaje za punkt wyjścia posthumanizmu antyhumanizm, zjawisko, które pojawiło się w filozofii francuskiej lat sześćdziesiątych XX-wieku, nazywane za pracą Luka Ferry'ego i Alaina Renauta (1985) »myślą '68«. Sądzę jednak, że należy sięgnąć nieco wcześniej, do Heideggerowskiego *Listu o »humanizmie«* z 1946 r. Heidegger podejmuje w nim krytykę humanizmu jako filozofii na wskroś metafizycznej, która wprawdzie czyni „staranie o to, by człowiek stawał się wolny ku swemu człowieczeństwu i by w stawaniu tym odnajdywał swoją godność” (Heidegger, 1995, s. 135), przesądza jednak z góry o tym, czym jest istota człowieka, a więc i natura godności związanej z człowieczeństwem. Co więcej, humanizm stawia człowieka w centrum bytu, co ma mu umożliwić jak najpełniejszą realizację własnej istoty.

Odbywa się to — pisze Heidegger — jako uwydatnienie postawy moralnej, zbawienie nieśmiertelnej duszy, rozwijanie sił twórczych, kształcenie rozumu, już to w formie troski o osobowość, rozbudzania zmysłu wspólnoty, poprzez dyscyplinę ciała, już to w formie odpowiedniego połączenia niektórych lub wszystkich tych »humanizmów«. W każdym z tych wypadków mamy do czynienia z metafizycznie określonym ruchem wokół człowieka po krótszych lub dłuższych orbitach (Heidegger, 1995, s. 126-127).

Ów ruch „po orbitach” jest okrążaniem człowieka jako przedstawiającej samoświadomości, której modelowym ujęciem ma być Kartezjańskie *ego cogito*. To w tej koncepcji swoje apogeum przeżywa ujmowanie rozumności jako istoty człowieka. *Ego cogito* to samowystarczalna samoświadomość, przeciwstawiona światu, który poznaje poprzez poznawcze reprezentacje. Świat umieszczony naprzeciw samoświadomości zostaje sprowadzony do roli przedmiotu, który podlega rachowaniu i wykorzystaniu za sprawą nauki i techniki, w praktyce jednak działania koordynowane przez człowieka prowadzą konsekwentnie Ziemię do ruiny (Kruszelnicki, 2008, s. 54-55). Humanizm prowadzi jednak również do ruiny człowieka — przeciwstawiony światu, skrzętnie oddzielony od innych istot żywych („roślin, zwierząt, Boga” (Heidegger, 1995, s. 136)) człowiek popada w destrukcyjną samotność i samoprzedmiotowienie. Trafnie ujmuje to Michał Kruszelnicki: „Brak szacunku i wzajemności między człowiekiem a przedmiotem, do którego się on odnosi, przekłada się ostatecznie na stosunek człowieka do innych ludzi i do samego siebie. W stosunku tym

człowiek oddala się coraz bardziej od prawdy bycia, aby ostatecznie sam stać się li tylko »zasobem« (Kruszelnicki, 2008, s. 55).

Ten krytyczny ton podejmują reprezentanci antyhumanizmu, wśród nich Jacques Derrida, który dokonuje krytyki humanizmu będącego w istocie antropologizmem (Derrida, 1993, s. 159). Podejmując namysł z perspektywy, którą nakreślił Heidegger, Derrida odnosi się do filozoficznej tradycji Francji jego czasów. Zauważa, że rozwijany wtedy egzystencjalizm chrześcijański i ateistyczny uchodziły — można dodać: i chciały uchodzić — za humanizmy „z istoty”. Nie jest jednak tak, że w ramach tych stanowisk nie rozpoznawano konieczności przemyślenia na nowo tego, kim człowiek jest, ani że nie zdawano sobie sprawy z metafizycznej hipoteki, którą obciążone było pojęcie człowieka.

Jako przykład podaje Derrida Sartre’a, który celowo posługiwał się nie pojęciem człowieka, ale rzeczywistości-ludzkiej (to nietrafiony francuski przekład Heideggerowskiego *Dasein*). Drugie z pojęć miało być bardziej neutralne, miało także stanowić reakcję na obecny we Francji »spirytualistyczny humanizm« takich filozofów, jak Henri Bergson, Leon Brunschvicg i Alain (Derrida, 1993, s. 157). Derrida przypomina również, że stosunek Sartre do humanizmu jest przynajmniej złożony. Pokazać to można na przykładzie *Mdłości*, w których występuje karykaturalny reprezentant egzystencjalizmu, Samouk. Z jego ust nie znikają frazesy w stylu „Jest przecież cel, proszę pana, jest cel [...] są ludzie” czy „Trzeba ich kochać, trzeba kochać”. W trakcie rozmowy z Samoukiem Roquentin, bodaj *porte-parole* samego Sartre’a, dokonuje ostrzału humanizmu, by w końcu go odrzucić: „Nie chcę być włączony, ani żeby moją piękną czerwoną krwią tuczyło się to limfatyczne bydlę: „nie popełnię błędu i nie nazwę się »antyhumanistą«. Nie jestem humanistą, to wszystko”(przekład Jacka Trznadla podają za: Derrida, 1993, s. 157-158, p. 1).

Mimo to, twierdzi Derrida, Sartre’owi nie udało się przemyślenie na nowo „jedności człowieka”. Miał on również pozostać metafizykiem, który fundamentalną aktywność rzeczywistości-ludzkiej widzi w jej projektowaniu się jako Boga, jako jedności masywnego, tożsamego bytu-w-sobie i nicościującej, wolnej świadomości, bytu-dla-siebie. To wpisane w egzystencjalizm Sartre’owski metafizyczne odniesienie człowieka do Boga, a dokładniej — do jedności człowieka i Boga może,

jak sędzę, wskazywać, że żaden humanistyczny ateizm nie jest wolny od bagażu teologicznego (Derrida 1993, s. 158-159). Właśnie ten humanistyczny ruch odnoszenia człowieka do jedności z Bogiem czyni z humanizmu antropologizm, będący, zdaniem Derridy, elementem wspólnym dla deklaratywnie tak różnych stanowisk, jak egzystencjalizmy chrześcijański i ateistyczny, spirytualistyczna i niespirytualistyczna filozofia wartości, personalizm lewicowy i prawicowy, klasyczny marksizm. Łączy on także dyskursy chadecji, marksizmu i socjaldemokracji (Derrida, 1993, 159). Ta wyliczanka pokazuje, że humanizm jest wszechobecny, że jest, że tak powiem, ideologią kultury Zachodu. Potwierdzeniem takiego rozpoznania może być to, jak postrzega Derrida możliwość zluźnienia humanizmu. Może ono dokonać się wyłącznie „z zewnątrz (...) Zachwianie to, twierdzi, dokonuje się przez gwałtowne odniesienie całości Zachodu do tego, co wobec niego inne, bez względu na to, czy chodzi o odniesienie »językowe« (...), czy też o relacje etnologiczne, ekonomiczne, polityczne, militarne itd.” (Derrida, 1993, s. 185). Podobną diagnozę stawia Braidotti, która początek końca humanizmu także wiąże z dochodzeniem do głosu tego, co dla racjonalnej podmiotowości »człowieka witruwiańskiego« miało być Inne.

Symptomatyczne pozostaje to, że Derrida przemilcza czy nie zauważa, iż sam Sartre dokonał obrachunku z humanizmem z perspektywy tego, co przychodzi »z zewnątrz«. Dał temu wyraz w tekście towarzyszącym książce Frantza Fanona *Wyklęty lud ziemi*. Sartre bardzo jasno odsłania tam imperialistyczny wymiar ideologii humanistycznej:

Jeszcze nie tak dawno ziemia miała dwa miliardy mieszkańców, w tym pięćset milionów ludzi i miliard pięćset milionów tubylców. Pierwsi władali Słowem, drugim je wypożyczano. Rolę pośredników pełnili: feudałowie, sprzedajne książątka, niby-burżuje wszelkiego rodzaju. W koloniach prawda była naga; metropolie wolały widzieć ją odzianą; tubylec winien je kochać. Elita europejska zabrała się więc do produkowania elity tubylczej; wybierano młodych ludzi, wypalano im na czołach piętno zachodniej cywilizacji, w usta wtykano kneble dźwięków: wielkie lepkie słowa, które kleją się do zębów; po krótkim pobycie w metropolii odsyłano ich, omamionych, do rodzinnego kraju. Te kłamstwa w ludzkiej skórze nie miały już nic do powiedzenia swoim braciom; były echem; z Paryża, Londynu, Amsterdamu rzucaliśmy słowa: »Partenon! Braterstwo!« A gdzieś w Afryce czy w Azji z jakichś ust wychodziło: »...

tenon! ... stwo!«. Był to złoty wiek! Dobiegł końca: usta otworzyły się same; żółte i czarne głosy znowu zaczęły mówić o humanizmie, ale tym razem zarzucały nam jego brak. Nie bez przyjemności słuchaliśmy tych układnych wypowiedzi zabarwionych goryczą. Czuliśmy zachwyt i dumę: jak to! oni mówią sami? no, no, co też udało nam się z nich zrobić! Nie mieliśmy wątpliwości, że zaakceptowali nasze ideały, skoro wypominali nam odszczepieństwo; Europa uwierzyła w wypełnienie swego posłannictwa: udało się jej zhellenizować Azjatów, stworzyć nowy gatunek, greko-łacińskich Murzynów. Na boku, między sobą, dorzucaliśmy, praktyczni jak zawsze: niech się wygadają, to im ulży, pies, który szczeka, nie gryzie. Nadeszło nowe pokolenie i postawiło sprawę inaczej. Należący do niego pisarze i poeci z godną podziwu cierpliwością próbowali nam wytłumaczyć, że nasze prawdy nie pasują do ich życia, a zatem nie mogą być przyswojone ani odrzucone. W sumie sens był taki: robicie z nas dziwolągi, wasz humanizm głosi, że uniwersalizm nas obejmuje, a wasze rasistowskie praktyki prowadzą do partykularyzacji (Sartre, 1985, s. 209-210).

Następnym krokiem na drodze do dekolonizacji mogła być już tylko walka, która przecież miała miejsce. (Nawiasem mówiąc, także Derridiański *Kres człowieka* odsyła do walki, Derrida odnosi się tam do wojny w Wietnamie). Sartre w załączonym do książki Fanona tekście nie ma wątpliwości, że walka ta jest słuszna i trzeba się w nią zaangażować. W odróżnieniu jednak od krytyków odrzucających humanizm, stwierdza on na końcu, iż być może „stojąc pod murem” człowiek Zachodniego humanizmu pojmie „wreszcie istotę tej nowej przemocy, którą wzniesają w was stare wypalone zbrodnie. Ale to, jak mówią, już inna historia. Historia człowieka. Jestem pewien, że bliski już czas, kiedy przyłączymy się do tych, co ją tworzą” (Sartre, 1985, s. 234). Chciałbym, żebyśmy zachowali te słowa w pamięci. Mając do wyboru posthumanistyczne porzucenie wszelkiego humanizmu i antropocentryzmu oraz Sartre’owskie opowiedzenie się za przyłączeniem do historii człowieka, za sensowniejsze uważam drugie

rozwiązanie². Choć w moim przypadku nie będzie chodziło o usprawiedliwienie włączenia się w przemoc.

Historyczność i ideologie

Można, jak sądzę, powiedzieć, że humanizm zostaje rozpoznany jako przykład Sartre'owskiej »złej wiary« czy też ideologii w potocznym znaczeniu tego słowa. »Zła wiara« „nie jest czystym i prostym kłamstwem. (...) jest zakłamanie siebie, polega na okłamywaniu siebie co do tego, kim się jest” (Cabestan, Tomes, 2001, s. 38). Z kolei przez

² Przy okazji warto zwrócić uwagę na problem, który wymaga odrębnego namysłu. Mianowicie, na ile posthumanistyczne wyjście poza opozycję humanizm-antyhumanizm, w imię definitywnego rozstania się z wszelkimi postaciami humanizmu, kontynuuje Heideggerowskie »myślenie przeciw wartościom«. Rację ma Cezary Wodziński konstatując, że „Antyaksjologiczna tendencja stanowi konstytutywny, integralny i inwariantny w swym zasadniczym kształcie składnik Heideggerowskiego projektu myślenia” (Wodziński, 1994, s. 559). Ta postawa Heideggera bierze się z przekonania, że wartości nierozzerwalnie powiązane są z myśleniem przedstawiającym, które swoje apogeum przeżywa w nowoczesności, zainaugurowanej symbolicznie przez Kartezjusza. Tym samym »myślenie wartości« wiąże się z zapomnieniem bycia; same wartości zaś to „uprzedmiotowienie celów związanych z potrzebami przedstawiającego urządzenia się w świecie jako obrazie” (Wodziński, 1994, s. 561). Każdy akt wartościowania jest w tej perspektywie subiektywizowaniem bytu, zamykaniem go w klatce interesów narzuconych przez człowieka, którego aktywność polega na mierzeniu, rachowaniu, wykorzystywaniu rzeczy do własnych celów (zob. Wodziński, 1994, s. 561). Wyprowadzając »myślenie bycia« poza dobro i zło, wskazując, że „Bycie istoczy się i udziela tylko w przestrzeni wolnej od wartości” refleksja Heideggera okazuje się bezradna wobec problemu zła (Wodziński, 1994, s. 565), które nie może znaleźć na gruncie jego myśli żadnej wykładni aksjologicznej. Heidegger nie daje także ontologicznej wykładni zła, choć zaczątki takiego myślenia pojawiają się w studiach nad Schellingiem i w *Liście o »humanizmie«* (Wodziński, 1994, s. 567-578). To, co przynoszą te rozważania, to przekonanie, że „[z]łoto należy do podstawowych sposobów prezentowania się bycia” i że jest ono warunkiem wolności i warunkiem dobra. „Wolność nie polega na wolności wyboru między dobrem i złem, lecz na możliwości urzeczywistnienia zła, która jest zarazem możliwością urzeczywistnienia dobra. Bycie zła-i-dobra to ontologiczny warunek możliwości wolności człowieka” (Wodziński, 1994, s. 577, 574). Wyraźnie dochodzi tu do głosu próba trwania w wieloznaczności „nie zmieniając[ego] jej nieuchronnie, nieostrożnie w chaos” (Kostyszak, , s. 151), co jest cechą rękodzieła myślenia, koniecznego w dobie tryumfującej technologizacji i rachowania świata. Wejście w obszar wolny od sądzenia, nie krępowanie istoczenia Bycia przez dokonane wcześniej rozstrzygnięcia, rezygnacja z subiektywizacji bytu, przenoszą myślenie na płaszczyznę $\eta\theta\omicron\varsigma$, jak określa to Kostyszak, „obyczajnego miejsca, w którym człowiek może czuć się u siebie” (Kostyszak, s. 158; Heidegger, 1995, s. 162). Myślenie bycia

ideologię w potocznym sensie rozumie się wykorzystywanie myślenia jako „parawanu dla cynicznego forsowania partykularnych interesów klasowych” (Świrek, 2018, s. 98). Humanizm w takim ujęciu byłby ideologią, która pod sztandarami wolności, równości i rozumności człowieka maskowała wyzysk ekonomiczny, dziś widoczny choćby w skali nierówności ekonomicznych wewnątrz państw demokratycznych, ale także imperialną przemoc. Znakomicie uchwycił to Achille Mbembe w książce *Polityka wrogości*. Pokazuje on jak wspomagają się „trzy porządki — porządek plantacji, porządek kolonialny i porządek demokracji” (Mbembe, 2018, s.36). Demokratyczna „cywilizacja obyczajów” byłaby niemożliwa, gdyby nie zasilają jej nowe sposoby bogacenia się i konsumpcji, te zaś „pojawiły się wraz z przygodami kolonialnymi” (Mbembe, 2018, s. 34). O ile w demokratycznej „cywilizacji obyczajów” odwoływano się do człowieczeństwa, wiążąc je

człowieka w miejscu wolnym od rachowania, a więc i od etycznej miary (Heidegger wyraźnie stwierdza, że etyka pojawia się, gdy odchodzi myślenie, a powstaje nauka (Heidegger, 1995, s.) jest, być może, powodem, dla których Heidegger w codziennym życiu nie potrafił uniknąć fatalnych wyborów, w tym wsparcia nazizmu. Jak sądzę, z tego samego powodu nie był w stanie dać satysfakcjonującej diagnozy dziejowych okropieństw takich, jak Szoa. Kwestia ta obecna jest zresztą u Heideggera jedynie aluzyjnie, wkomponowana w jego opowieść, w której metafizyka, wraz z charakterystycznym dla niej »myśleniem o wartościach«, staje się tożsama z nihilizmem. Takie podejście, wsparte jeszcze przez ustalenie Maxa Horkheimera i Theodora Adorna z *Dialektyki oświecenia* zadomowiły się w Zachodniej refleksji, tworząc jednoznacznie negatywny obraz nowoczesności zrównanej z oświeceniem i humanizmem. A przecież, „oświecenie i nowoczesność zdecydowanie nie są ze sobą identyczne, podobnie jak »humanizm« i oświecenie” (Heller, 2012, s. 134). Moim zdaniem posthumanizm podejmuje Heideggerowską niechęć do »myślenia o wartościach«. Identyfikując je właśnie z metafizyką pojmowaną jako imperialny, stawiający w centrum przedstawiającą i rachującą świadomość-człowieka, nihilizm. W dalszej części tekstu na dwóch przykładach będę starał się pokazać jak problematyczny dla posthumanistów może być żywioł lokowania myśli na poziomie »poza dobrem i złem«, także jeśli chodzi o ich wysiłek legitymizacji określonych postaw etycznych. Kwestia ta jest problematyczna z jeszcze jednego powodu: wartości wcale nie muszą być myślane jako urzeczowiony cel związany z potrzebami człowieka. Jeśli nawet funkcjonują w ten sposób jako korelaty konkretnych obszarów ludzkiej praktyki, to filozoficzna refleksja nad nimi domaga się zmiany perspektywy. Na poziomie ontologicznym wartości (i sensy) odślaniają się jako „kościel” bycia-w-świecie. Z poziomu ontologicznego dostrzec też można, że już same akty rozumienia są aktami aksjologicznymi, a więc, że sytuacje hermeneutyczne są sytuacjami aksjologicznymi. W tych sprawach zob. (Tuchańska, 2012; Bogusławski, 2018).

z wolnością i równością ludzi, o tyle na plantacjach i w koloniach rządziła logika stanu wyjątkowego i brutalnego terroru: „podboje kolonialne otwierają drogę wojnie niekontrolowanej, wojnie poza-prawem, prowadzonej przez demokracje, które praktykując ją, wyprowadzają przemoc na zewnątrz, do miejsc, gdzie panują konwencje i zwyczaje pozanormatywne” (Mbembe, 2018, s. 44). Do tego obrazu możemy dodać skalę zniszczenia planety przez nieskrępowaną eksploatację człowieka, która legitymizuje się niekiedy przez odwołanie do biblijnego polecenia danego przez Boga: *Czyńcie sobie ziemię poddaną!* A także przemoc w stosunku do zwierząt poza-ludzkich. Pryncypialne odrzucenie humanizmu i wiążanego z nim antropocentryzmu na pierwszy rzut oka wydaje się słuszną reakcją na humanistyczną »złą wiarę«: jest głosem i działaniem w obronie planety i zwierząt, głosem sprzeciwu wobec wyzysku i czysto formalnie rozumianych powszechnych praw przysługujących ludziom. Uważam jednak, że sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. W moim odczuciu posthumanizm dziedziczy bowiem podstawową słabość antyhumanistycznych elementów filozofii Heideggera: nie wiadomo skąd czerpie on swoją aksjologię, a to prowadzi do niedostatków posthumanistycznej refleksji nad złem. W posthumanizmie dobrze widoczny jest taki sposób myślenia, który — niekiedy wbrew intencjom autorek i autorów — „sytuuje się poza »dobrem i złem«” (Wodziński, 1994, s. 565), dzieje się w sferze przed zróżnicowaniem na to, co dobre i na to, co złe. Uważam, że dzieje się tak dlatego że posthumanizm zbyt lekką ręką stara się pozbyć »humanizmu w ogóle« i powiązanego z nim antropocentryzmu. Na głębszym poziomie wiąże się to z zanegowaniem fundamentalnego rozpoznania, które przyniosła nowoczesność: człowiek jest bytem skończonym i przygodnym, który żyje w przygodnym (wszech)świecie.

W pełni zgadzam się z Ágnes Heller co do tego, że nie należy utożsamiać ze sobą przygodności i przypadku. „Przypadek okazuje się siłą zewnętrzną, obcą, czasem brutalną, często mściwą, zawsze wszelako kapryśną. Przygodność zaś jest nierozzerwalnie związana z osobą; co więcej, osoba może być przygodna wyłącznie ze swojej istoty” (Heller, 2012, s. 44). Przygodność jako kondycja człowieka i (wszech)świata sama jest czymś aczasowym, nijak nie przyczynia się do przewidywania tego, co może się zdarzyć, jednocześnie nijak „nie

wzbogaca naszej wiedzy na temat przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości” (Heller, 2012, s. 45). W gruncie rzeczy rozpoznanie przygodności człowieka i (wszech)świata oznacza tyle, że dostrzegamy, iż ani nasze własne życie, ani losy ludzkości czy kosmosu nie są teleologiczne, nie kieruje nimi Tyche, Fortuna czy Opatrzność, a człowiek w swoim życiu nie „służy jakiemuś wyjątkowemu celowi w świecie” (Heller, 2012, s. 47).

Rozpoznanie przygodności człowieka i (wszech)świata jest dziełem nowoczesności i wiązało się ono z szokiem.

Szok pojawił się — i przybrał kolosalne rozmiary — ponieważ chrześcijanie wynaleźli nowoczesne nauki naturalne w świecie, w którym teleologiczne tłumaczenie wszechświata, jak również życia każdego człowieka z osobna, istniało od niepamiętnych czasów. Samo nawet uderzenie w strunę możliwej przygodności od dawna ocierało się o herezję. Moment prawdy, pojętej jako *aletheia*, nieskrytość, pojawił się — w dominującej chrześcijańskiej interpretacji Księgi Rodzaju — jako grzech pierworodny. Zgodnie z wyobrażeniami średniowiecznymi mężczyźni i kobiety mogli stać się wszystkim, tylko nie bytami przygodnymi; przeciwnie, zarówno oni, jak i cały wszechświat, znajdowali się pod opieką Opatrzności. Nigdy wcześniej żaden dominujący sposób tłumaczenia świata nie był do tego stopnia przesiąknięty ideą opatrności, nigdy też wcześniej teleologia nie była tak powszechnie rozumiana i akceptowana, jak w średniowiecznym chrześcijaństwie (Heller, 2012, s. 48-49).

Można się zgodzić, że doświadczenie przygodności wyłania się wraz reformacją i kontrreformacją, wojnami, także motywowanymi religijnie, klęskami żywiołowymi i głodem, a zatem w XVI/XVII w. Trzeba jednak pamiętać, że reakcją na doświadczaną wtedy niepewność były dążenia do odnalezienia tego, co absolutnie pewne, od epistemologicznej podstawy niepowątpiewalnych przedstawień świata, po powszechnie akceptowany korpus przekonań, tworzący „religię naturalną”. Wciąż ważną rolę pełniło odwoływanie się do Boga, który pełnił choćby funkcję zwornika teorii poznania nazwanych przez Tomasza Sieczkowskiego episteologiami. Podejmowano także próby zastąpienia idei Boga „świeckim odpowiednikiem”, choćby ideą natury. Swoistą formą „obejścia” przygodności jest też z całą pewnością zakład Pascala, który pozwala człowiekowi dostrzec korzyści, które płyną z odrzucenia „przygodności kosmicznej” (Toulmin, 2005; Sieczkowski, 2017; Heller, 2012). „Człowiek sam w sobie”, by użyć określenia Foucaulta, pozostaje

wtedy nieobecny, w myśli XVI, XVII i XVIII stulecia nie posiada „swojego miejsca. Kulturę zajmuje Bóg, świat, połączenia rzeczy, prawa przestrzeni, oczywiście również ciało, namiętności, wyobraźnia. Ale człowiek sam w sobie jest całkowicie nieobecny” (cyt. za Ferry, Renaut, 1985, s. 140). Nie bez kozery, co także podkreśla Foucault, ruch humanistyczny pojawia się pod koniec XIX wieku, stulecia, w którym rozpoczyna się epoka »snu antropologicznego« i w którym formują się nowoczesne nauki o człowieku.

Metafora »snu antropologicznego« zdaje sprawę z faktu, że tak filozofią, jak polityką kierować zaczyna »dyspozycja antropologiczna«. To człowiek, wyposażony w człowieczeństwo, staje się źródłem poznania teoretycznego i praktycznego, a jego człowiecza istota, taka sama w każdym człowieku, jest źródłem równości ontologicznej i politycznej, »faktem« wymuszającym krytykę niesprawiedliwych ustrojów społecznych i wskazującym w jakim kierunku winny zmierzać zmiany polityczne, w tym przekształcenia systemów ekonomicznych i państwa. »Fakt« człowieczeństwa jest przy tym swoisty, za Foucaultem można nazwać go »zdwojeniem empiryczno-transcendentalnym« (zob. Foucault, 1981, s. 329 i n.). To, czym jest owo zdwojenie, znakomicie uchwycił Karol Marks w szóstej tezie o Feuerbachu:

Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty *człowieka*. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych. Feuerbach, który nie podejmuje krytyki tej rzeczywistej istoty, jest przeto zmuszony:

1.abstrahować od przebiegu historycznego, uznać istnienie usposobienia religijnego [*religiöses Gemüt*] jako takiego oraz za przesłankę wziąć abstrakcyjną - izolowaną - jednostkę ludzką;

2.może on zatem ujmować istotę człowieka tylko jako »gatunek«, jako wewnętrzną, niemą ogólność łączącą wiele jednostek więzią li tylko przyrodniczą (Marks, 2002).

Althusser dokonuje następującego przepisania punktów 1-2: „istnieje coś takiego, jak uniwersalna istota człowieka” oraz „owa istota stanowi atrybut »wziętych osobno jednostek« — to one są rzeczywistymi podmiotami” (Althusser, 2009, s. 263). Zaznacza także, że obu założeń nie da się od siebie oddzielić. Jeśli bowiem nie będą istnieć konkretni ludzie, nie będzie istniał nośnik uniwersalnej istoty człowieka (Althusser, 2009, s. 263). Można to — zgodnie z słownikiem Foucaulta

ze *Słów i rzeczy* — nazwać poziomem empirycznym. Jednocześnie, owe istniejące konkrety nie będą ludźmi, o ile nie będą nosić w sobie uniwersalnej istoty człowieka (Althusser, 2009, s. 263). Ten poziom możemy nazwać transcendentalem.

Człowiek jako zdwojenie empiryczno-transcendentalne nie jest dany samemu sobie „w bezpośredniej i suwerennej przejrzystości *cogito*” (Foucault, 1981, s. 333). W gruncie rzeczy jego »istota« jest czymś wysoce abstrakcyjnym, niezależnym od tego, gdzie się urodził, z jakiego narodu pochodzi, do jakiej kultury przynależy, jakie jest jego miejsce w społeczeństwie, jaką płcią został naznaczony. Tylko na takim abstrakcyjnym poziomie człowieczeństwo może być jedno, podzielne przez wielość jednostek będących ludźmi. I tylko poprzez to transcendentalne zapośredniczenie, poszczególni ludzie mogą uznawać się za równych w człowieczeństwie i postulować zmiany społeczne, które będą tę równość ucieleśniać. Ma to swoje oczywiste konsekwencje — człowieczeństwo nie stanowi wymiernie uchwytnej natury człowieka, nie przesądza, ani nie wskazuje wyraźnie, kim poszczególna jednostka ma być/ma się stać (Kowalska, 2005, 63-65). Wracamy tu ponownie do kwestii przygodności. Człowiek jako zdwojenie empiryczno-transcendentalne nie zostaje umieszczony w świecie, w którym opatrność, natura czy jakikolwiek inny transcendens określają, kim ma być. Jest jak list wrzucony do skrzynki bez podania adresata — píše Heller. Albowiem nikt i nic »z zewnątrz« nie może tego listu zaadresować; sam człowiek musi własną ręką wpisać adres na kopertę swojego życia (Heller, 2012, s. 66-67). Nie może być też pewnym, że da się wpisać adresata raz na zawsze. Dynamika nowoczesności powoduje bowiem, że wszelkie ustanowione formy ludzkiego życia w pewnym momencie stają się zbyt ciasne, krępujące, są niczym „pobielane groby”. Wymagają wtedy przekroczenia, wynalezienia nowych form, tak samo jednocześnie stałych i rozplywających się (zob. Berman, 2006). Pociąga to za sobą poczucie dyskomfortu, niepewności. Jak przekonuje Joachim Ritter, odpowiedzią na to miały stać się nauki humanistyczne, których zadaniem było umieszczanie abstrakcyjnej istoty człowieka w określonych kontekstach historyczno-kulturowych. Poprzez skupienie na tym, co jednostkowe, niepowtarzalne (idiografizm) oraz przenoszenie w terażniejszość elementów przeszłości (tradycja), możliwa stawała się kompensacja abstrakcyjnej tożsamości jednostki

jako człowieka po prostu (zob. Ritter, 1996). Czy udało się tego dokonać? Można powątpiewać, przynajmniej częściowo. Foucault pokazuje bowiem w *Słowach i rzeczach*, że rodzące się w XIX wieku nauki o człowieku (które nie pokrywają się z tym, co w Polsce rozumiemy przez nauki humanistyczne) szybko rozpuściły człowieka w bycie języka, w próbie odsłaniania tego, co dla człowieka nieświadome, a co kieruje jego działaniami, w zagadnieniach związanych z pracą. Po raz kolejny doskonałą ilustracją może być Marks w wykładni Althussera: po 1845 r. Marks porzuca system wartości, który składa się na tradycję humanizmu z centralną figurą człowieka jako zdwojenia empiryczno-transcendentalnego. W zamian oferuje „teorię poszczególnych, specyficznych poziomów ludzkiej praktyki” wraz z symptomatycznymi dla nich „formami artykulacji” (Althusser, 2009, s. 264). W ramach podsumowania można uciec się do spostrzeżenia Gilles’a Deleuze’a, że patrząc na przejście między klasycyzmem a nowoczesnością widzimy okres, „w którym człowiek jeszcze nie istnieje i taki, w którym już umarł” (za: Ferry, Renaut, 1985, s. 142). *Słowa i rzeczy* powszechnie kojarzą się wprawdzie z tezą o rychłej śmierci człowieka, ale Foucaultowi udaje się raczej pokazać, że człowiek „nie jest ani żywy, ani martwy” (Ferry, Renaut, s. 142).

Człowiek i ideologia

Mówiąc językiem Marksa i Althussera można powiedzieć, że człowiek jako empiryczno-transcendentalna podstawa porządku poznawczego i praktycznego przetrwał w ideologii. Nim rozwinę tę kwestię, chciałbym wprowadzić do swojej analizy kilka pojęć ze słownika Alaina Touraine’a.

Pierwszym z nich jest pojęcie historyczności, przez którą rozumie Touraine „dystans obrany przez społeczeństwo wobec własnej aktywności, a także działanie, przez które ustanawia ono kategorie swojej praktyki” (Touraine, 2010, s. 6). Pojęcie to wskazuje na fakt, że społeczeństwo samo-się-tworzy w dynamizmie, w którym splatają się ze sobą samoreprodukowanie się i samostwarzanie (Touraine, 2010, s. 6). Jest ona zatem „właściwością działania społecznego, które z kolei ustanawia własne doświadczenie dzięki znaczeniu nadawanemu przez historyczność” (Touraine, 2010, s. 20). Patrząc historycznie, społeczeństwa posiadają różne stopnie historyczności, a w sposób

najbardziej intensywny dochodzi ona do głosu w momencie, w którym ludzie uświadamiają sobie przygodność własną i przygodność (wszech)świata. Zakwestionowaniu podlega bowiem porządek rzeczy, który wywodzić się ma nie ze zbiorowego działania jednostek, a z rozmaitej maści absolutów, wśród których poza Bogiem czy naturą ulokować można np. rynek. Takim absolutem z całą pewnością nie jest »istota człowieka«, ze względu na swą abstrakcyjną, transcendentalną »pustość«, która pociąga za sobą podobnie formalny, pusty charakter ludzkiej wolności i międzyludzkiej równości (zob. Kowalska 2005, s. 64-65). Zauważyć przy tym warto, że zarówno Bóg, jak natura czy katolickie „prawo naturalne”, choć z całą pewnością są ideami abstrakcyjnymi, nie są puste treściowo. Bóg jest przynajmniej prawodawcą i sędzią, natura działa według określonych praw, podobnie prawo naturalne wyraża się pod postacią określonych materialnie norm. Można by zatem rzec, że historyczność społeczeństwa, w którym rozpoznanie przygodności powiązane jest z przyznaniem centralnego miejsca człowiekowi jako zdwojeniu empiryczno-transcendentalnemu oznacza, że i człowiek, i społeczeństwo, mogą zrobić ze sobą cokolwiek, choć muszą liczyć się z tym, co zastają, bo nigdy nie rodzimy się w próżni. Zastane warunki nie są jednak niezmiennie, czyli to, co przynosi tradycja nie jest, powiedzmy, uświęcone. Pojęcie historyczności wprowadza także do analizy refleksyjność, związaną z umiejętnością dystansowania się przez społeczeństwo do własnej aktywności, co w efekcie prowadzić może do takiego oddziaływania na działanie, by je przekształcić.

Touraine'owską historyczność tworzą trzy składniki: działalność poznawcza (*connaissance*), akumulacja oraz model kulturowy. Tymi pojęciami zastępuje Touraine mówienie o działaniu instrumentalnym, ekonomicznym oraz ideologicznym (Touraine, 2010, s. 21).

Działalność poznawcza, która — zdaniem Touraine'a — nie daje się sprowadzić do działalności ekonomicznej, jest w pewnym sensie podstawowym, choć odgrywającym „najbardziej ograniczoną rolę w analizie społeczeństwa”, składnikiem historyczności. Jest składnikiem podstawowym, „ponieważ manifestuje najbardziej bezpośrednio zdolność ludzką do tworzenia przez wiedzę obrazu świata, a także relacji społecznych i nie-społecznych”, „pozwała człowiekowi i tylko

człowiekowi posiadać historię, to znaczy wytwarzać nie tylko własną zmianę, ale i swoją sytuację jako taką” (Touraine, 2010, s. 22). Model kulturowy z kolei w sposób bezpośredni kształtuje system działania, sprawczości, który tworzy ramy zarówno dla współdziałania aktorów, jak i konfliktów między nimi. Touraine podkreśla, że model kulturowy nie jest systemem wartości, nie definiuje, co jest dobre, a co złe, ale określa pole kulturowe, w ramach którego podejmować można ukierunkowane działania. Mogą być one zgodne z ideologią dominującą, czyli całościową wizją stosunków społecznych charakterystyczną dla klasy rządzącej, ale nie muszą (Touraine, 2010, s. 23). „Ideologia przynależy do konkretnych aktorów, model kulturowy zaś do pewnego typu społeczeństwa globalnego i przyczynia się on do zdefiniowania pola stosunków społecznych” (Touraine, 2010, s. 23).

O ile w sferze działalności poznawczej człowiek mógł umrzeć tak samo szybko, jak się narodził, o tyle humanizm mógł przetrwać w ramach modelu kulturowego, jako zespół przekonań i praktyk ukierunkowujących działania, jako sposób wyznaczania pola stosunków społecznych. W ramach humanistycznego modelu kulturowego funkcjonowały i funkcjonują humanizmy związane z konkretnymi aktorami, jak humanizm chrześcijański, ateistyczny, socjalistyczny czy obecnie humanizm nowego ateizmu. W polu tym funkcjonowały i funkcjonują również stanowiska wymierzone w ideologie humanistyczne, jak francuski anty-humanizm spod znaku »myśli ‘68« czy posthumanizm. Napięcia, które świadczą o dynamice i specyfice nowoczesności, być może da się opisać właśnie jako napięcia między humanistycznym modelem kulturowym, a zdehumanizowaną praktyką ekonomiczną i „uśmiercającą człowieka” praktyką humanistyki, a także jako spór różnej maści humanizmów z antyhumanizmami. W każdym razie — i w zgodzie z Althusserowską wykładnią Marksa — humanizm miałyby wtedy status praktyczno-ideologiczny, byłby systemem przedstawień, który posiada „swą własną logikę i ścisłość” takim, że funkcja praktyczna dominuje nad funkcją teoretyczną, właściwą dla nauki (działania poznawczego) (Althusser, 2009, s. 266-267). Trzeba tu od razu zaznaczyć, że tak pojęty humanizm wiązałby się nie tylko ze sferą wyobrażeń, ale działałby za pośrednictwem »materialnej infrastruktury«: systemu edukacji, rozwiązań dotyczących płac,

organizacji służby zdrowia, ustrukturyzowania obiektów kultury itp. (zob. Touraine 2010, s. 131-132).

Rozumienia humanizmu jako ideologii nie należy rozumieć negatywnie. Ideologia bowiem posiada także swoją pozytywną, produktywną stronę. W gruncie rzeczy, jak pokazuje Althusser za Marksem, nie mogą istnieć społeczeństwa wolne od ideologii. Jest ona bowiem „czymś niezbędnym do tego, by w odpowiedni sposób kształtować ludzi, by ich zmieniać i sprawiać, by byli w stanie sprostać wymogom, jakie stawiają przed nimi warunki egzystencji” (Althusser, 2009, s. 271, kursywa pominięta). Ideologia pełni tedy ważną rolę w procesach adaptacji do nowych warunków życia i jest formą odpowiedzi na pojawiające się wyzwania, w tym zwłaszcza zdaje sprawę ze sposobu przeżywania problemów dotyczących rozchodzenia się sfery ideałów z ich historycznie określonymi sposobami realizacji (Althusser, 2009, 274). Widać to znakomicie w przywołanym wcześniej *Postłowie* Sartre’a do książki Fanona. Pokazuje on, jak praktyka społeczeństw Zachodnich dramatycznie rozmięła się z głoszonymi na tymże Zachodzie ideałami humanistycznymi oraz to, jak ideały humanizmu czyniły niewidzialną przemoc, której dopuszczano się w koloniach (podobnie rzecz wygląda w przypadku książki Mbembe), ale perspektywą, którą rozwija, jest dołączenie do historii tworzonej przez człowieka (Sartre, 1985, s. 234). Ideologia jest więc w pewnym sensie „świadomością fałszywą”, swoistą iluzją. Ową iluzoryczność czy fałszywość należy jednak właściwie rozumieć. Punktem odniesienia nie jest tutaj korespondencyjna koncepcja prawdy i nie idzie o fałszywość, która dyskredytuje jakieś zdania jako zdania teorii naukowej. Chodzi raczej o to — idąc za rozpoznaniem Friedricha Nietzschego —, że dokonuje się „sprowadzenia czegoś obcego, do czegoś znajomego” opierając poznanie na fundamencie wyobrażenia (Janaszczyk, 2009, s. 58). Ideologia jest świadomością iluzoryczną dlatego że odsłania antropomorficzny charakter ludzkiego poznania, które ma być użyteczne dla życia człowieka (Janaszczyk, 2009, s. 58; zob. także obszerne analizy dotyczące związków ideologii z iluzją, wyobrażeniem [w:] Świrek, 2018).

Posthumanizm — między ideologią a perspektywą badawczą

Stawiam tezę, że posthumanizm, tak samo jako humanizmy, jest ideologią, która funkcjonuje w ramach humanistycznego modelu kulturowego. Jako ideologia, odpowiada on na aktualne wyzwania i stara się inspirować działalność poznawczą, nabierając cech perspektywy badawczej. Uwikłany jest także w wewnętrzną sprzeczność, mianowicie, postulatów posthumanizmu nie da się zrealizować całkowicie porzucając humanizm i związany z nim antropocentryzm. Nie jest to sprawa błaha, skoro zdaniem Braidotti posthumanizm ma być stanowiskiem bardziej radykalnym od antyhumanizmu: poprzez uplasowanie się poza opozycją humanizm-antyhumanizm ma definitywnie wykluczyć możliwość odrodzenia się humanizmu (Braidotti, 2014, s. 66).

Posthumanizm rozumiany jako ideologia znajdująca swoje przedłużenie w perspektywie badawczej (posthumanistyce) jest reakcją na takie problemy współczesności, jak kryzys ekologiczny, w tym na kwestie związane ze zmianami klimatu, wymieranie licznych gatunków zwierząt, ekspansja technologii, aktywność geologiczna ludzi (antropocen), rozmaite formy wykluczenia tych, dla których wspólnym szyldem jest odmienność, inność. Stara się także zdać sprawę ze sprawczego oddziaływania aktorów poza-ludzkich. Jego medium są memy, media społecznościowe, organizacje pozarządowe, ruchy społeczne, konferencje naukowe, publikacje. Charakterystyczne dla posthumanizmu jest posługiwanie się relacjonistyczną koncepcją podmiotu i osoby.

Podmiot w ujęciu posthumanistycznym to „podmiot relacyjny, ukonstytuowany w i dzięki wielości”, nieustannie się staje, jest wewnątrznie zróżnicowany, osadzony w konkretnym miejscu i czasie (nie jest uniwersalną, czyli ahistoryczną świadomością), a także odpowiedzialny oraz ucieleśniony (Braidotti, 2014, s. 121-122). Osoba z kolei charakteryzowana jest przez jej zdolność do wchodzenia „w relacje o różnym stopniu wzajemności” (określenie Grahama Harveya, [za:] Domańska 2017, s. 58), przysługuje jej sprawczość oraz intencjonalność. Osoby są także w różnym stopniu wolne i autonomiczne (Domańska 2017, s. 58).

W posthumanizmie podmiotami i osobami są nie tylko ludzie, co oznacza, że także aktorom poza-ludzkim, jak zwierzęta, rośliny, przedmioty, teksty, martwe ciała, przysługuje sprawczość, pojmowana

zasadniczo jako zdolność oddziaływania, wywoływania skutków. Jako perspektywa badawcza, posthumanizm posługuje się nie tylko relacjonistyczną koncepcją podmiotu post-ludzkiego, ale postuluje: (1) kartograficzną precyzję, czyli umiejętność odsłaniania własnego miejsca w strukturze tworzenia wiedzy; (2) nielineralność, wyrażającą się, między innymi, w kłaczowatym stylu myślenia i pisanie oraz uwzględnianiu dorobku różnych dyscyplin oraz sprawczego charakteru tekstów (np. wywoływanie pobudzeń afektywnych); (3) wyzwolenie pamięci od „chronologicznej linearności oraz logocentrycznej siły grawitacji” po to, by można było w sposób aktywny i radosny wynaleźć nowe, nieciągnięte »ja«; (4) defamiliaryzację nawyków myślowych, w tym porzucenie ideału człowieka witruwiańskiego, symbolu normatywnych koncepcji »ja« modelowanych na wzorcu białego mężczyzny; (5) postsekularność, w tym zwłaszcza otwartość na tradycje duchowe wywodzące się z kręgów nieeuropejskich (Braidotti 2014, s. 308-317, 97-98, 118).

Jak widać, posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza zdecydowanie zrywa z tendencją przyznającą człowiekowi wyróżnione miejsce w porządku teoretycznym (i praktycznym), oferując taki rodzaj wiedzy, która będzie nieantropocentryczna.

Chciałbym teraz przyjrzeć się na trzech przykładach temu, jaki ideologia posthumanizmu działa w ramach perspektywy badawczej nazywanej posthumanistyką.

Ciało we fluksie

Rozpoczynam od prezentacji dwóch prac. Wpierw książki Ewy Domańskiej (2017) *Nekros. Wstęp do ontologii martwego ciała*, następnie eseju Krzysztofa Pacewicza (2017) *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*³.

Praca Domańskiej z całą pewnością spełnia wymóg (1) nielineralności oraz (2) defamiliaryzacji nawyków myślowych. Co do pierwszego, Domańska deklaruje, że w swojej narracji czerpie z dorobku takich dyscyplin i perspektyw, jak antropologia fizyczna, chemia, fizyka, nauki o życiu, nauki sądowe, płaskie ontologie, wiedze indygeniczne (w tym

³ Obie pozycje przywołuję za e-bookami w formacie epub, co uniemożliwia mi podanie numeru strony (różnią się one w zależności od czytelnika).

nowy animizm i totemizm), archeologia, historia i in. (Domańska, 2017,). Charakter defamiliaryzujący nawyki myślowe ma z całą pewnością podjęta przez nią próba przemyślenia na nowo opozycji żywe/martwe, przy czym punktem odniesienia jest dla Domańskiej posthumanistyczny »witalizm«, który postrzega życie jako „interaktywny i otwarty proces” (Braidotti, 2014, s. 138; zob. też s. 252 i nn., na których Braidotti rozwija posthumanistyczną koncepcję śmierci „jako życiowego kontinuum”)⁴. Budując koncepcję nekropersony, postludzkiego sprawczego układu szczątków i martwych ciał, bakterii, owadów, gleby itd., stara się ona pokazać, że dychotomia życie/śmierć nie ma charakteru opisowego, ale wartościujący. Jej zdaniem, nie posiadamy uniwersalnych kryteriów odróżniania życia od śmierci, a sami ludzie często nie są zgodni co do tego, co jest żywe, a co żywe nie jest (Domańska, 2017). Sama proponuje, by przez życie rozumieć „zdolność do wchodzenia w relacje oraz do zachowania potencjału transformacji i aktywnego przekształcania siebie i otaczającego środowiska”. W takim ujęciu śmierć staje się inną formą życia, swoistym nawykiem, „który w procesie ewolucji wypracowany został w trakcie przystosowywania się organizmów do zmieniających się warunków”. Nawyk śmierci zestawia ona z tanatozą, czyli reakcją obronną organizmów które w sytuacji zagrożenia zastygają w bezruchu pozorując, że są martwe. Możliwość śmierci uznaje Domańska za dowód, że osiągnięto wyższy stopień rozwoju. Píše: „śmierć jest zdolnością, którą powinniśmy chronić jako zdobycz długiego trwania na Ziemi i warunek przetrwania” (Domańska, 2017).

Impuls, który skłonił Domańską do podjęcia tak zakrojonych badań, jest zasadniczo impulsem etycznym. Wiąże się z rozpowszechnionym kulturowo traktowaniem szczątków i martwych ciał jako wrogiej i wykluczanej inności, której nie pozwala się dziś nawet zachować własnej odrębności, choćby poprzez stosowanie tanatokosmetyki.

⁴ Przykładem na to, że życie można ujmować w perspektywie procesualnej, nie tracąc jednak możliwości oznaczania różnic między bytami fizycznymi, artefaktami i istotami żywymi jest filozofia Gilberta Simondona, z której czerpał Gilles Deleuze. Simondon opisuje proces indywidualizacji, którego macierzą są metastabilne stany preindywidualne. Wzorcem jest dla niego indywidualizacja kryształu. Używa jej jednak analogicznie — z pełnym zachowaniem świadomości różnic między kryształem, a bytami żywymi (Simondon, 2005, s. 23-36). Jak píše: „Żyjące zachowuje w sobie ciągłą aktywność indywidualizującą, nie jest tylko wynikiem indywidualizacji, jak kryształ czy cząsteczka, ale teatrem indywidualizacji” (Simondon, 2005, s. 27).

(Domańska, 2017). Takie podejście, zdaniem Domańskiej, nie pozwala dostrzec, że szczątki i martwe ciała jako osoby (persony) posiadają wartość same w sobie, ale również i tego, że posiadają specyficzną dla siebie nekrosprawczość. Oddziałują na otoczenie będąc aktywnymi metazbiorowościami, tworzącymi poprzez procesy humifikacji i mineralizacji, humiczne fundamenty świata. Dostrzegając kulturową bezbronność szczątków i martwych ciał, Domańska postuluje w swej pracy „wzmacnianie martwego podmiotu”.

Sądzę, że najważniejszym punktem odniesienia dla jej projektu jest nowy animizm. Wiąże się on z próbą afirmatywnego powrotu do wiedzy indygenicznej, „podkreślając istniejącą w świecie czy kosmosie powszechną współzależność, a zwłaszcza ujęcie człowieka jako części ekosystemu i oparte na pokrewieństwie relacje człowieka z nie-ludzkimi osobami” (Domańska, 2013, s. 24). Dokonuje się tu odejście od humanistycznego antropocentryzmu między innymi poprzez zwrócenie uwagi, że „rośliny-osoby” oraz „zwierzęta-osoby” istniały wcześniej niż „człowiek-osoba” i stoją od człowieka wyżej w hierarchii bytów (Domańska, 2013, s. 24). Mimo tego hierarchicznego zróżnicowania, nowy animizm jest perspektywą, która dowartościowuje współpracę i współistnienie osadzając je w partycypacyjnym widzeniu świata, gdzie ludzi, zwierzęta, rośliny i rzecz łączy mistyczna jedność, współistotność, tożsamość. W praktyce realizuje się to poprzez »myślenie relacjami«: w świecie wszystko połączone jest relacjami krewniczymi ze wszystkim innym. Niezbywalną cechą nowego animizmu jest przypisywane świadomości i życia wszystkim obiektom, do czego Domańska deklaratywnie podchodzi z ostrożnością. Wydaje mi się jednak, że jej książka wyraża akceptację takiego podejścia, bliskiego temu, jak Jean Piaget opisywał poznawanie świata przez dzieci (Domańska, 2017).

Jeśli chodzi o esej Pacewicza można uznać, że reprezentuje on perspektywę biohumanistyczną, jeden z nurtów, które składają się na posthumanizm jako ideologię i posthumanistykę jako perspektywę badawczą. Jeśli impuls przyświecający pracy nad *Nekrosem* miał charakter zdecydowanie etyczny, to źródłem *Fluksu* jest impuls polityczny. Pacewicz w swojej pracy podejmuje bowiem kwestię kryzysu wspólnoty, którego źródła dopatruje się w antywspólnotowych mechanizmach biopolityki zalecającej sterylność i oddzielenie od siebie

ludzi. Takiej biopolityce przeciwstawia wspólnotę opartą o krążenie płynów ustrojowych,

nadludzki miszmasz mieszających się bez ładu i składu płynów cielesnych, niepokojąco lepk[ą] zup[ę] z materiałów ludzkich, zwierzęcych, bakteryjnych, wirusowych, roślinnych, grzybowych i syntetycznych”. [Jak pisze], „[d]ziś ten miszmasz budzi przerażenie. Żyjemy w czasach powszechnej sterylizacji, w czasach, w których lęk przed zakażeniem, przed wniknięciem obcej materii do naszego wnętrza stanowi podstawę polityki indywidualnego i zbiorowego bezpieczeństwa; oto paradygmat odporności-przez-izolację. Ochrona granic ciała, utrzymywanie bezpiecznych odległości, eliminacja przypadkowego mieszania się płynów ustrojowych jest naszą higieniczną, etyczną i polityczną obsesją (Pacewicz, 2017).

Mając w pamięci klasyczną koncepcję wspólnoty i społeczeństwa przedstawioną przez Ferdinanda Tönniesa nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Pacewicz dokonuje pryncypialnej krytyki społeczeństwa i opowiada się za wspólnotą, przekształcając rozumienie łączących jej członków więzów krwi. W jego ujęciu więzy krwi przekształcają członków wspólnoty w układy post-ludzkie, heterogeniczne miszmasze. Do mówienia o wspólnocie uruchamia on także metaforykę religijną, również w zgodzie z rolą, którą religia z jej praktykami i metaforyką odgrywała w życiu tradycyjnych wspólnot (nawiasem mówiąc, wątek ten można potraktować jako element postsekularny obecny we *Fluksie*). U Pacewicza jednak odwołania do religii pełnią rolę prowokacyjną, transgresyjną. Jako wzór wspólnoty podaje on amerykańskich *barebackersów*, gejów, którzy nie tylko zdecydowali się wrócić do uprawiania seksu bez użycia prezerwatywy, ale świadomie, w ramach zrytualizowanych spotkań, przekazują sobie wirusa HIV. Pacewicz pisze:

Można jednak spojrzeć na to z innej strony: może jest to nie tylko kontrowersyjna moda seksualna, ale także trawestacja rytualnego obrzędu? Konstrukcja wspólnoty *barebacker[s]ów* jest przecież możliwa tylko dzięki zapośredniczeniu relacji pomiędzy jednostkami przez nieludzkie, materialne »ciało« wirusa. W tym sensie dla jeżdżących na oklep wirus HIV pełni analogiczną funkcję co ciało i krew Chrystusa dla wspólnoty Kościoła, a rytuał zakażenia odpowiada komunii świętej, która poprzez materialne zespolenie z ciałem Zbawiciela tworzy *communitas*, nadludzki miszmasz wiernych i Jezusa Chrystusa. Wspólnota nigdy nie jest po prostu ludzkim współbyciem, zawsze zakłada istnienie dodatkowego nieludzkiego spoiwa (Pacewicz 2017).

Scena ta, poprzez prowokacyjny charakter silnie oddziałująca na czytelnika, wskazywać ma, że wspólnota pomyślana poza światem biopolitycznej sterylności, z którym wiąże się oddalenie od siebie ludzi i ich atomizacja, musi być wspólnotą biooporu i wspólnotą materialną, angażującą nie idee, ale ciała, z czym nierozdzielnie wiąże się zagrożenie i ryzyko. Wydaje się jednak, że jest to ryzyko warte podjęcia, pozwala bowiem doświadczyć silnych relacji, które zostały wykluczone z naszego świata (Pacewicz w zakończeniu swojego eseju nieco się mityguje, wskazując, że dziś mamy coraz lepsze metody leczenia zakażenia HIV, sam jednak stawia pytanie, czy zniknięcie realności zagrożenia, które niesie z sobą zakażenie, nie sprawi, że wspólnota *barebackersów* przestanie istnieć).

Machina immoralnego życia i żywe ciała

Pozwolę sobie teraz na kilka słów krytycznego komentarza, poczynając od spraw związanych z *Nekrosem*. Kluczem do sprobematyzowania koncepcji Domańskiej wydaje mi się kwestia żywego ciała, nierozdzielnie związana z podmiotową sprawczością oraz poznawczym odnoszeniem się do zamieszkiwanego przez żywe ciało świata. Jednym z podstawowych kłopotów, który mam z koncepcją zarysowaną w *Nekrosie* jest stosowana w nim zasada partycypacji (wszystko łączy się ze wszystkim poprzez relacje krewniacze, wszystko obdarzone jest świadomością i życiem), zakorzeniona w nowym animizmie, ale związana także z opisywaną przez Piageta świadomością dziecka. Domańska nie wspomina jednak o tym, dlaczego dziecko na pewnym etapie porzuca partycypacyjny sposób odnoszenia się do świata. Proces ten wiąże się z rozwojem u dziecka „poczucia własnego ciała jako narzędzia do efektywnego, skutecznego działania” (Mirucka, 2018, s. 56). Rozwój świadomości dziecka dotyczący położenia części jego ciała, świadomości granic własnego ciała, jego oddzielenia od innych przedmiotów w przestrzeni, ograniczeń w realizowaniu własnych celów, jest nierozdzielnie powiązane z rozwojem zdolności motorycznych. Złożone rozumienie świata i samego siebie wiąże się z tym, że dziecko zaczyna być „w stanie nadać kinestetyczne znaczenie swojemu fizycznemu doświadczeniu” (Mirucka, 2018, s. 57). Te rozpoznania, dokonane na gruncie psychologii, współgrają z fenomenologicznym opisem Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który

znakomicie uchwycił fakt, że „motoryczność jest pierwotną intencjonalnością, która kieruje ku konkretnym rzeczom w otoczeniu w kontekście aktualnego bądź zamierzonego działania” (Pokropski, 2013, s. 44). Mamy tu przy tym do czynienia z prerrefleksyjnym poziomem intencjonalności, który poprzedza „tematyzacj[ę] swojego celu jako obiektu świadomości” i odsłania źródłowość cielesnego bycia w świecie, które jest byciem „ucieleśnionego »Ja mogę»” (Pokropski, 2013, s. 44), a nie Ja myślę. Motoryczne, żywe ciało jest również warunkiem *sine qua non* wykształcenia się poczucia siebie jako podmiotu oraz poczucia własnego sprawczego, intencjonalnego działania. Jak pisze Beata Mirucka,

[p]oczucie sprawstwa w pierwotnej postaci dotyczy przeżywania swojego ciała jako doskonałego narzędzia do osiągania stawianych sobie celów (np. zapięcia guzika, skopania grządkki czy zjechania na nartach ze stromych stoków Alp itp.). W bardziej złożonej mentalnie formie, odnoszącej się nie tylko do fizycznej sprawczości podmiotu, lecz także do jego funkcjonowania we wszystkich dziedzinach życia, ujawnia się jako przekonanie o własnej skuteczności. (...) Jest przekonany, że potrafi efektywnie poradzić sobie z większością życiowym wyzwani, również związanych z samoregulacją, czyli umiejętnością wpływania na swoje myśli, motywy działania oraz emocje (Mirucka, 2018, s. 70).

Sprawczość ucieleśnionego, motorycznego podmiotu wiąże się także z umiejętnością dostrzegania we własnym otoczeniu tzw. afordancji, czyli „sposobności zachowania, jakie przedmiot poprzez swoją materialną konstrukcję (...) i wygląd (...) przejawia w zależności od cielesności postrzegającego organizmu” (Pokropski, 2013, s. 45-46, wyróżnienie moje — MMB). Kładę nacisk na końcówkę tego zdania nie bez powodu. Otóż koncepcja afordancji pozwala dostrzec, że różne zwierzęta, ze względu na odmienności ich sensomotorycznej cielesności, nie zamieszkują dokładnie takiego samego świata, co wszystkie inne. Każde zwierzę, w tym człowiek,

w zależności od swojego ucieleśnienia, które wyznacza sensomotoryczne możliwości, inaczej postrzega i rozumie wokół siebie świat. Wynika z tego, że organizmy żyją, można by rzec, w prywatnych światach, mających inne optimum w zależności od ich cielesnej konstytucji i sensomotorycznych możliwości. Światy te mogą wyglądać podobnie, mogą dzielić pewne rejony z innymi światami, a czasem być radykalnie inne. Tak jak radykalnie inny jest dla człowieka świat latającego i kierującego się echolokacją nietoperza (Pokropski, 2013, s. 47-48).

Jeśli zgodzimy się z rozpoznaniem, że zdolności poznawcze oraz sprawczość wiążą się, tak w przypadku człowieka, jak i innych zwierząt z sensomotorycznymi zdolnościami ich ciał, to będziemy musieli odmówić słuszności takim stanowiskom jak Domańskiej, w których pojęcie sprawczości rozciągnięte jest tak bardzo, żeby objąć szczątki i martwe ciała, i które odrywają podmiotowość, czy raczej proces stawania się podmiotem, od interakcji, w jakie wchodzi żywe ciała z ich środowiskiem. Mówienie o sprawczości szczątków i martwych ciał jest co najwyżej metaforą, do tego uwikłaną w antropomorfizm. Domańska wyobraża sobie bowiem nekropersonę, ten międzygatunkowy układ wiążący ze sobą ciała, grzyby, bakterie itd., na wzór intencjonalnie oddziałującej na otoczenie osoby ludzkiej. Zrównując życie i śmierć, a także sprowadzając podmiot wyłącznie do pola relacji, uniemożliwia także wyartykułowanie różnic między odmiennymi rodzajami bytów (choćby między żywymi bakteriami, a martwymi ciałami). Ten sam zarzut dotyczy zresztą nowego animizmu: spłaszczenie świata do pola kłębiących się relacji traci z oczu wyjątkowość bytów i ich światów, które kształtują się w tych relacjach. Szacunek względem innych gatunków zwierząt musi zawierać w sobie szacunek wobec ich »prywatnych światów«, które nie mogą zniknąć w perspektywie jakiejś domniemanej, krewniczej, mistycznej jedności. Oddanie sprawiedliwości światom innych zwierząt oznacza jednocześnie oddanie sprawiedliwości światu zwierzęcia, którym jest człowiek, w wnętrza którego przygląda się on roślinom, innym gatunkom zwierząt, innym ludziom, porom roku, zjawiskom klimatycznym itd. Powiązanie zdolności poznawczych, sprawczości, podmiotowości z działającym w świecie ciałem chcąc nie chcąc zamyka nas w świecie antropocentrycznym, co nie oznacza jednak, ani że musi być to świat dominacji człowieka, ani że świat ten nie przecina się z innymi światami.

O tym, że przypisywanie martwym ciałom podmiotowości i sprawczości jest problematyczne wspomina sama Domańska. Pisze:

Wzmacnianie martwego podmiotu i odkrywanie dowodów jego — nazwijmy to tak — nekrosprawczości uważam za ważny aspekt badań martwego ciała i szczątków. Jest to oczywiście znany topos »nowej historii społecznej«, której celem było oddanie podmiotom podrzędnym (niewolnikom, kobietom, tubylcom, ludziom marginesu itd.) ich sprawczości i koncentrowanie się na grupach pomijanych lub

wykluczanych z Historii. Wykorzystam płynące z tej dziedziny badań inspiracje, zdając sobie jednak sprawę z ograniczonych możliwości tego podejścia i związanego z nim ujmowania martwego ciała i szczątków w kategoriach inności. (...) [Ograniczenia te wymagają przekształceń w taki sposób, by wyjść poza] binarną opozycję w rozumieniu tego, co uważane jest za żywe i za martwe, sprobematyzowania pojęcia sprawczości identyfikowanej z politycznym i społecznym oporem żywych ludzi oraz wprowadzenia perspektywy biohumanistycznej i nekrologiczno-ekologicznej, która pozwoli na ukazanie form działania od strony procesów fizyczno-chemicznych (Domańska 2017; wtrącenie M. M. B.).

Ten fragment wydaje mi się symptomatyczny. Domańska przyznaje tu bowiem, że do myślenia o nekrosprawczości nekroperson korzysta z perspektyw badawczych, które podejmowały problem marginalizowanych, a niekiedy brutalnie wykorzystywanych, grup ludzi. Odnotowuje także ograniczone możliwości przeniesienia tych perspektyw na badania dotyczące szczątków i martwych ciał. W zamian proponuje jednak wejście na drogę jeszcze większej antropomorfizacji, w ramach której cechy intencjonalnego, sprawczego działania ukazane być mają „od strony procesów fizyczno-chemicznych”. Na marginesie zauważę tu jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze, Domańska deklaruje, że podważa dychotomię między tym, co kulturowo uważa się za żywe i martwe. Zabieg ten także ma charakter kulturowy, a przyjęta perspektywa jest kulturalistyczna. Trudno byłoby wybronić podejście kulturalistyczne ze związków z antropocentryzmem. Po drugie, zastanawiające jest uznanie śmierci za wyższe od tanatozy stadium rozwoju ewolucyjnego. Nie sądzę, by dałoby się uzasadnić pogląd, że tanatoza pojawiła się wcześniej niż śmierć. Z całą pewnością ewolucjonizm nie pozwala także mówić o śmierci jako wyższym stopniu rozwoju czegoś, czego etapem jest tanatoza — proces ewolucyjny nie jest teleologiczny, formułowany przez Domańską sąd ocenny pochodzi z innego, antropocentrycznego porządku.

Ostatnia kwestia, którą chcę podjąć, dotyczy aksjologii. Wspominałem, że za badaniami przedstawionymi w *Nekrosie* stoi impuls etyczny — szacunek wobec szczątków i martwych ciał oraz chęć przeciwdziałania ich kulturowemu wykluczeniu. W tym kontekście zasadne staje się pytanie, czy koncepcja wyłożona w *Nekrosie* pozwala na wprowadzenie jakiegokolwiek aksjologii?

Sądzę, że nie. Domańska wraca w swojej pracy do wizji życia jako procesu nieustannych przemian, za którymi stoją dynamiczne współoddziaływania na siebie (relacje) łączące różnorodnych aktorów. Swoje filozoficzne antecedencje taka wizja życia ma już w starożytności, by wspomnieć Arystotelesowskie *O powstawaniu i ginięciu*. Sam proces przemian, który jest życiem, jest nieintencjonalny. Toczy się w kole powstawania i ginięcia, konstrukcji i destrukcji, humifikacja jest zacychem narodzin, wyłaniania się nowych form życia. Markiz de Sade wyjątkowo klarownie pokazał, że tak pojmowany proces przemian jest całkowicie immoralny. Natura, w języku Sade'a, czy życie, w języku Domańskiej, cechuje permanentny ruch, który napędzać musi rozkład, destrukcja jednych form, by mogły wyłonić się kolejne (Banasiak 2006, s. 206-207). Jego jedynym celem, jeśli w ogóle można się tak wyrazić, jest podtrzymanie wiecznego procesu transformacji. Ów wieczny ruch natury czy życia dokonuje się »poza dobrem i złem«, karmiąc się wszystkim, co sprzyja przemianom. Nie ma najmniejszego powodu, by przy takiej koncepcji życia nie zrównać ze sobą tego, co ludzie nazywają cnotą i występkiem. „Przecież ginięcie i powstawanie to dwa ściśle się uzupełniające składowe cyklicznego ruchu, dwa aspekty tego samego procesu” (Banasiak 2006, s. 206). Wartościowanie pojawia się wyłącznie jako element ludzkiego odnoszenia się do natury/życia; dla Sade'a bywa też ono na ogół wyrazem »fałszywej świadomości« — człowiek ucieka od przerażającego go kołowrotu przemian, doskwiera mu jego własna słabość czy niedola, tworząc systemy moralne zalecające cnotę, łagodność, życzliwość, troskę o innych.

Myślę, że immoralizm zawarty jest także w propozycji Pacewicza. W gruncie rzeczy nie przedstawia on żadnego argumentu przemawiającego za poglądem, że skoro ludzkie współbycie „zawsze zakłada istnienie dodatkowego niehumanicznego spoiwa” to musi być nim wirus HIV czy płyn ustrojowy. Dlaczego takiej roli nie miałyby pełnić szczepienie się, jako wyraz odpowiedzialnej troski? Albo jakaś rytualizacja, cementująca wspólnotę na poziomie symbolicznym? Równie zasadne jest pytanie, czy aktywność seksualna, której konsekwencją może być stopniowa śmierć zaangażowanych w nią osób nie wskazuje raczej kierunku, który prowadzi do definitywnego końca wspólnotowości? (Ten trop mógłby być ciekawy, gdyby użyć go do dekonstrukcyjnego zdekodowania tradycyjnego modelu wspólnoty

opartego na więzach krwi). Gdyby nie rozwój metod leczenia infekcji HIV akces do wspólnoty *barebackersów* oznaczałby akces do wspólnoty samobójców. Taka aktywność nie musi z definicji zasługiwać na potępienie — może ona przypominać upiorną/heroiczną odwagę Sadycznych libertynów, którzy rzucają wyzwanie immoralnej machinie natury podążając za swoimi pragnieniami, w tym za pragnieniem wolności, aż do samozniszczenia. Trzeba by jednak wtedy być konsekwentnym — Sade doskonale zdawał sobie sprawę, że taki sposób życia nie nadaje się na model jakiegokolwiek życia zbiorowego (mimo że duża część Sadycznych opowieści toczy się np. w klasztorach, pojawia się u niego nawet pomysł Stowarzyszenia Miłośników Zbrodni, to jednak wszystkie te zbiorowości mają charakter tymczasowy, ich reguły są chwiejne, a prawdziwa libertynka/prawdziwy libertyn nie zawaha się poświęcić ani innych, ani ostatecznie siebie, w procesie realizowania namiętności) (Banasiak 2006; Matuszewski 2008). Pacewicz nie jest jednak tak heroiczny, jak libertyni Sade'a. Dlatego kapituluje — potrzebujemy biopolityki, tyle, że „mądr[ej] biopolityk[i] wspólnoty”, która pozwoli nam przekraczać granice zindywidualizowanych ciał, ale akces do niej „nie będzie tożsamy ze śmiercią” (Pacewicz, 2017). Wprowadza to do jego dyskursu ludzki wymiar: wspólnota musi liczyć się ze zdrowiem i życiem jednostki, z jej wolnością w decydowaniu o sobie, odpowiedzialnością za innych. Wszelako tym, co uprawomocnia te wartości jest wartość człowieka, co przywraca do gry humanizm.

Safe suicide

Trzeci — i ostatni przykład — praktyki posthumanistycznej, który chcę przywołać, są działania z zakresu tzw. badań opartych na sztuce. Wydaje się, że są one dobrą formą łączenia ze sobą badań skoncentrowanych na określonym problemie z „praktyką etyczną”, wspomagając wieloaspektowy ogląd danego zjawiska, zwiększania wrażliwości i świadomości poprzez afektywne zaangażowanie odbiorców aktu twórczego, kształtowanie postaw krytycznych itd. (Leavy, 2018, s. 71-73). Ważnym elementem badań z tego zakresu jest również działalność autoetnograficzna. Karolina Żyniewicz, do badań której będę się odnosił, pisze wprost, że autoetnografia jest „krok[iem] ku humanizacji nauki” (Żyniewicz, 2017, s. 103).

Żyniewicz łączy w swojej działalności badania oparte na sztuce inspirowane Latourowską teorią aktora-sieci z autoetnografią analityczną, czyli postawą badawczą, w ramach której badacz dokonuje analizy grupy, której jest członkiem, po to, by lepiej rozpoznać uwarunkowania i przebieg procesu badawczego (Anderson, 2014; Żyniewicz, 2017). Zabiegi autoetnograficzne wykorzystywała ona między innymi w ramach projektu *Safe suicide*, którego „[z]ałożeniem bazowym było dokonanie symbolicznego molekularnego samobójstwa, zadanie pytania o podmiotowość laboratoryjnych bytów liminalnych (w tym wypadku linii komórkowych)”. Wyrazem artystycznym tych badań była wystawa prezentująca zdjęcia umierających linii komórkowych Żyniewicz, „wykonane z użyciem mikroskopu konfokalnego, naniesione na porcelanowe płytki o kształcie tradycyjnej fotografii nagrobkowej. Zdjęcia sygnowane były datą urodzin oraz datą śmierci określonej partii [...] komórek. Dodatkowy element stanowiły zebrane podczas pracy »relikwie« po komórkach — butelki hodowlane, probówki” (Żyniewicz, 2017, s. 112-113). Całemu przebiegowi badania towarzyszyła analiza autoetnograficzna, wymagająca umiejętności łączenia analizy »od wewnątrz« (głęboka introspekcja, umiejętność dostrzegania i nazywania emocji, napotykanymi trudnościami itp.) z podejściem »od zewnątrz«, opartym na obserwacji własnej grupy badawczej, umiejętnym diagnozowaniu doświadczenia podzielanego z innymi członkami grupy, ale również wskazywaniu różnic. W tym kontekście Żyniewicz wspomina choćby o odmiennym od reszty grupy podejściu do laboratoryjnych bytów liminalnych, których nie potrafiła nie upodmiotawiać, antropomorfizować (Żyniewicz, 2017; Anderson, 2014). Z całą pewnością ten typ badania uznać należy za antropocentryczny, świadomie prowadzony z perspektywy cieleśnie usytuowanego »ja«, które poprzez swoje działania prowokuje również reakcje innych aktorów. Myślę, że przykład ten jest znakomitą ilustracją postulowanej przez Braidotti »kartograficznej precyzji«. Umiejętność odsłaniania własnego miejsca w strukturze wiedzy, etycznie i politycznie świadome odczytywanie teraźniejszości (Braidotti, 2014, s. 308) wymagają doskonałego opanowania narzędzi introspekcyjnych i obserwacyjnych, wymaganych w autoetnografii.

Podsumowanie

Podtrzymuję pogląd, że posthumanizm jest ideologią, która odpowiada na aktualne wyzwania, takie jak kryzys ekologiczny, w tym na kwestie związane ze zmianami klimatu, wymieraniem licznych gatunków zwierząt, ekspansją technologii, aktywnością geologiczną ludzi (antropocen), różnymi formami wykluczenia tych, dla których wspólnym sztydem jest odmienność, inność. Doceniam również próbę myślenia relacjonistycznego, wydobywającego na światło dzienne aktywny charakter interakcji między aktorami ludzkimi i poza-ludzkimi. W końcu ważny jest dla mnie etyczny potencjał posthumanizmu. Nie dotyczy on tylko takich spraw, jak moralny stosunek człowieka do innych zwierząt, ale również zasięgu etyki, która powinna się stać »etyką dalekiego zasięgu« (przywołuję termin i pomysł Krzysztofa Abriszewskiego (2010)). Nie da się bowiem ukryć, że „w późnej nowoczesności, wykonując niewielkie zabiegi w obrębie naszej rzeczywistości życia codziennego, poprzez włączenie w obszerne sieci, oddziałujemy na miejsca odległe w przestrzeni (...), ulokowane daleko poza granicami naszego świata przeżywanego” (Abriszewski, 2010, s. 161). Twierdzą jednak, że posthumanizm wymaga korekty, w postaci bardziej zniuansowanego podejścia do kwestii humanizmu/antropocentryzmu. Starłem się pokazać, że nie do uniknięcia jest antropocentryzm poznawczy. Człowiek poznaje jako motoryczne ciało zamieszkujące świat i rozpoznające w swoim środowisku afordancje. Różni się w ten sposób od innych zwierząt, które żyją we własnych światach, niekiedy przecinających się ze światem człowieka, niekiedy zupełnie od niego różnych. Uznanie antropocentryzmu jest oddaniem sprawiedliwości odmienności zwierząt i swojej własnej. Wskazałem również, że sprowadzenie życia wyłącznie do procesu przekształceń relacyjnych sytuuje życie »poza dobrem i złem«. Wartości pojawiają się wraz z człowiekiem i nie bez znaczenia jest, jakie są to wartości (szacunek dla innych, współpraca, odpowiedzialność czy konkurowanie, narażanie innych na śmiertelne choroby, lekceważenie itd.). Antropocentryczny charakter ma również nakładany na człowieka wymóg przeciwdziałania zagrożeniom ekologicznym czy działaniom na rzecz poprawy losu zwierząt pozaludzkich. Zwierzęta te posiadają z całą pewnością własną sprawczość, są także częścią globalnego systemu ludzkich interesów (jak choćby hodowla przemysłowa). Niemniej na poziomie działania, które miałyby być skuteczne, jeśli chodzi o zmianę jakości ich życia,

potrzebują reprezentacji ze strony człowieka (zob. Carter, 2013). To zorganizowane ludzkie działania mają na celu zakaz wykorzystywania zwierząt w cyrkach. Tak samo z działaniami i decyzją ludzi wiąże się los stada krów, żyjących „dziko” w Lubuskiem. To, czy zostaną one zamordowane, czy przekazane pod opiekę zgłaszającym się osobom, zależy do tego, jakie wartości reprezentowane przez dwie grupy ludzi, okażą się w tej sytuacji ważniejsze. W końcu samym posthumanistom — wbrew deklaracjom — nie udaje się uniknąć antropocentryzmu. W jakiejś mierze dzieje się to z pewnością nieświadomie, co w konsekwencji prowadzi do naiwności stosowanych zabiegów antropomorfizujących. Antropocentryczny jest również status samej ideologii, której iluzoryczny charakter nie oznacza fałszu, jako przeciwieństwa korespondencyjnie rozumianej prawdy, ale sprowadzanie przez ludzi tego, co nieznanego, do tego co znanego, w służbie ich potrzeb.

Wszystko to sprawia, że posthumanizm jest ideologią, której praktyki ukierunkowuje humanistyczny model kulturowy, którego, moim zdaniem, nie warto zmieniać. A to dlatego że wiąże się on z rozpoznaniem przygodności człowieka, czyli tego, że świat człowieka nie jest dziełem Boga, natury, rynku czy jakiegokolwiek innego absolutu. Jest dziełem samych ludzi, którzy są, co prawda, uwikłani w rozmaite zależności, ale mogą przeciw nim wystąpić. Nawet w sytuacji, w której w polu działalności poznawczej postrzegaliby się tylko strukturalne determinanty jednostkowego życia, humanistyczny model kulturowy ukierunkowywać będzie działania nastawione na zmianę, reaktywując podmiotową sprawczość. Dowodem na to są rozmaite ruchy, które zaczęły działać po wybuchu kryzysu finansowego w 2008 r., a w niektórych krajach czy miastach doprowadziły do przeobrażeń politycznych.

Appendix

Jako przykład filozofa, który przyjmuje »aroganczką wizję« Europy, czyli taką, w której „Europa to nie tylko umiejscowienie geopolityczne, lecz także uniwersalny atrybut umysłu ludzkiego” podaje Braidotti Edmunda Husserla i jego pracę *Kryzys nauk europejskich i*

fenomenologia transdentalna (Husserl, 1999). Pisze ona, że esej ten stanowi

żarliwą obronę uniwersalnych władz rozumu przed intelektualnym i moralnym upadkiem, który symbolizowało w Europie lat 30. rosnące zagrożenie faszyzmem. Według Husserla Europa stanowi miejsce narodzin rozumu krytycznego i refleksyjności — dwu jakości opierających się na normach humanistycznych. Równa tylko samej sobie, Europa jako świadomość uniwersalna wykracza poza swą lokalną specyfikę — czy raczej ustanawia swą moc transcendowania jako cechę wyróżniającą, a humanistyczny uniwersalizm jako swą osobliwość (Braidotti, 2014, s. 64).

Dodaje również, że tak pojmowany europocentryzm to „strukturalny element naszej praktyki kulturowej”, a humanizm, z którego ten europocentryzm się wywodzi, był impulsem pobudzającym imperializm państw europejskich (Braidotti, 2014 s. 64).

Moim zdaniem imperialne piętno lepiej widać w innym tekście Husserla, mianowicie w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa a filozofii*. Husserl pozwala tam sobie na uwagę, że nie Europejczycy skłaniali się „do ciągłej przecież europeizacji, podczas gdy my, o ile dobrze siebie rozumiemy, nigdy nie będziemy się np. indianizować” (Husserl, 1993, s. 18). Czyni także następującą uwagę dotyczącą tego, kim jest człowiek:

Zgodnie z dobrą starą definicją człowiek jest rozumną istotą żywą i w tym szerokim sensie również Papuas jest człowiekiem, a nie zwierzęciem. Ma on swoje cele i działa z namysłem, rozważając różne praktyczne możliwości. Wyrosłe stąd dzieła i metody przechodzą do tradycji i zawsze dadzą się zrozumieć w swej racjonalności. Ale tak jak człowiek, a nawet i Papuas, reprezentuje nowy szczebel w rozwoju istoty żywej, mianowicie w odniesieniu do zwierzęcia, tak też w rozwoju człowieka i jego rozumu nowym szczeblem jest rozum filozoficzny (Husserl, 1993, s. 38-39).

W *Kryzysie nauk europejskich...* z kolei zawarta jest irytująca apologia prawdziwego filozofa, który nie jest filozofem-literatem, ale ukształtowany został „przez autentycznych, wielkich filozofów przeszłości” tak, by żyć dla samej prawdy (Husserl, 1999, s. 19). Nie ma tu śladu refleksji z *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa*, w którym zauważa, że pojawienie się życia filozoficznego i szkół filozoficznych poza efektami pozytywnymi przyniosło też negatywne w perspektywie

dziejów zjawisko podziału na „wykształconych i niewykształconych” (Husserl, 1993, s. 33).

Z całą pewnością zarówno wymiar imperialny myślenia o Europie, jak i fetyszystyczny wręcz kult prawdziwego filozofia wymagają odrzucenia. Wystarczy wskazać negatywne zjawiska, które z tymi figurami są skorelowane, jak przemoc kolonialna, także symboliczna, którą znakomicie uchwycił cytowany przeze mnie Sartre, czy rola intelektualistów-mandarynów w systemach totalitarnych. Przepracowania wymaga też wizja renesansu, którą kreśli Husserl w *Kryzysie nauk europejskich*, a którą krytycznie podejmuje się w posthumanizmie.

Husserl chce widzieć w renesansie okres, w którym „ludzkość europejska przeprowadza w sobie, jak wiadomo rewolucyjny zwrot. Zwraca się ona przeciw swemu dotychczasowemu, średniowiecznemu sposobowi istnienia, odmawia mu wartości, pragnie się w wolności ukształtować na nowo”. Wzorcem ma być antyk z wypracowanym tam filozoficznym sposobem istnienia, czyli wolnym oddaniem się bez reszty poznaniu czysto teoretycznemu (Husserl, 1999, s. 9). Obraz ten jest jedynie luźno związany z tym, co obecnie wiemy o renesansie i humanizmie. Nie musimy rozstrzygać sporu między Paulem O. Kristellerem i Eugenio Garinem o miejsce filozofii w renesansowym humanizmie. Bliskie jest mi podejście Kristellera, który pokazywał, że filozofia była dla humanistów zajęciem marginalnym, dotyczącym głównie zagadnień etycznych. Sam humanizm zaś wiązał się ze *studia humanitatis*. Garin kontrargumentował, że właśnie na kanwie studiów humanistycznych, dojściu do głosu indywidualnych przeżyć itd., doszło do wykształcenia specyficznej filozofii renesansowego humanizmu. Bez względu na to, za którym podejściem się opowiem, nie potwierdza on rozpoznania Husserla. Wątpliwości stają się tym bardziej zasadne, że kontynuowano wtedy na uniwersytetach choćby średniowieczny arystotelizm i to w działach, które Husserl zaliczyłby do poznania teoretycznego (Kristeller, 1985; Garin 1969).

Po dokonaniu korekt ważne elementy wyводу Husserla wydają mi się godne zachowania. Należy do nich rozpoznanie w filozofii namysłu krytycznego, dokonywanego w perspektywie nieskończoności, a dokładniej nieskończonych zadań, przed którymi staje człowiek. Husserl pokazuje, jak oderwanie poznania od celów pragmatycznych i

przeniesienie go na płaszczyznę teoretyczną pozwala na dystans wobec każdego usytuowania, każdej tradycji. Widząc w człowieczeństwie nie określoną, historycznie spełnioną esencję, ale nieskończenie odległą ideę, ku której zmierzają ludzie osadzeni w faktyczności, pozwala mu to oderwać rozumienie i wspólnoty, i narodu od ich esencjalistycznego, niekiedy biometafizycznego, jak w nazizmie, rozumienia (pisze on dobitnie, że nie istnieje „zoologia narodów”! (Husserl, 1993, s. 18)). Pozwala mu to w końcu ująć ludzkość jako związek, który nie jest oparty na „typach kulturowych i antropologicznych”, między którymi nie ma granic (Husserl, 1993, s. 17). Nie musi to oznaczać, a chciałbym, żeby nie oznaczało, zniesienia różnic. Tyle, że różnice wcale nie muszą być czymś pozytywnym i produktywnym, mogą np. pełnić funkcje reaktywne, co dobrze uchwyciła Monika Bobako (2010). Tym, co udało się jej odsłonić to fakt, że różnice i ich przecinanie się pełnią funkcję pozytywną i są produktywnym wkładem do wspólnego życia opartego na demokratycznych wartościach tylko wtedy, gdy są zapośredniczone przez moment uniwersalistyczny (Bobako, 2010; Nowak, 2016, s. 216). Dla takich celów wykorzystać można przepracowane idee Husserla tym bardziej, że — jak pokazuje Margaret S. Archer — nie da się uchwycić sprawczości człowieka, zawsze związanej ze strukturą, w której człowiek jest usytuowany, jeśli straci się z oczu możliwość dystansowania się człowieka wobec struktury i jego miejsca w strukturze (Archer, 2013, s. 309-322).

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, K. (2010). *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Althusser, L. (2009). *W imię Marksa*. Przeł. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Anderson, L. (2014). Autoetnografia analityczna. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10/3, 144-167.
- Archer, M. S. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Przeł. A. Dziuban. Kraków: NOMOS.
- Banasiak, B. (2006). *Integralna potworność. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje »śmierci Boga«*. Łódź-Wrocław: Thesaurus.
- Berman, M. (2006). *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. Szuster. Kraków: Universitas.
- Bobako, M. (2010). *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*. Poznań: Wyd. Poznańskie.
- Bogusławski, M. M. (2011). Ekologia polityczna czy „umowa naturalna”, czyli co Bruno Latour i Michel Serres mają nam do powiedzenia o splocie polityki i natury?. *Societas/Communitas*, 1(11), 85-105.
- Bogusławski, M. M. (2018). *Humanistyka z perspektywy ontologii kulturowej*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. Przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: PWN.
- Cabestan, Ph., Arnaud T. (2001). *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: ellipses.
- Carter R. (2013). Sprawstwo a to, co pozaludzkie. W A. Mrozowski et al. (ed.). *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych* (36-45). Przeł. P. Rogala, J. Barski. Kraków: NOMOS.
- Derrida, J. (1993). Kres człowieka. W J. Derrida. *Pismo filozofii*. Przeł. P. Pieniążek. Kraków: inter esse. S. 151-187.
- Domańska. E. (2017). *Nekros. Wstęp do ontologii martwego ciała*. Warszawa: PWN. E-book.

- Ferry, L. Renaut, A. (1985). *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1981). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Garin, E. (1969). *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (1995). List o »humanizmie«. W M. Heidegger, *Znaki drogi*. Przeł. J. Tischner. Warszawa: Aletheia. S. 129-168.
- Heller, Á. *Eseje o nowoczesności*. Przeł. W. Bulira. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Husserl, E. (1993). Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia. W E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa: Aletheia. S. 11-51.
- Husserl, E. (1999). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Przeł. S. Walczewska. Toruń: Wyd. Rolewski.
- Janaszczyk, A. (2009). Sceptyczny element nie-specyficznego teorii poznania Fryderyka Nietzschego. W B. Banasiak et. al. (red). *Wokół Nietzschego*. Toruń: Adam Marszałek. S. 39-60.
- Kristeller, P. O. (1985). *Humanizm i filozofia*. Warszawska: IFiS PAN.
- Kostyszak, M. (1998). *Istota techniki — głos Martina Heideggera*. Wrocław: Wydawnictwo UW.
- Kowalska, M. (2005). *Demokracja w kole krytyki*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Kruszelnicki, M. (2008). Inspiracje Heideggerowskie we współczesnym antyhumanizmie. *Forum Oświatowe*, nr specjalny, 51-63.
- Leavy, P. (2018). *Metoda spotyka sztukę. Praktyki badawcze oparte na sztuce*. Przeł. K. Stanisław, J. Kucharska. Warszawa: NCK.
- Marks, K. (2002). *Tezy o Feuerbachu*. https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy_o_feuerbachu.htm (dostęp 11/05/2019).
- Matuszewski, K. (2008). *Sade. Msza okrucieństwa*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Mbembe, A. (2018). *Polityka wrogości. Nekropolityka*. Przeł. K. Bojarska. Kraków: Karakter.
- Mirucka, B. (2018). *Podmiot ucieleśniony. Psychologiczna analiza reprezentacji ciała i tożsamości cielesnej*. Warszawa: Scholar.
- Nowak, A. W. (2016). *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*. Warszawa: Wyd. UAM, Wyd. IBL.
- Pacewicz, K. (2017). *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*. Warszawa: PWN, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi. E-book.
- Pokropski, M. (2013). *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Warszawa: IFiS PAN.
- Ritter, J. Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym. W S. Czerniak, J. Rolewski (red.). *Szkoła Rittera. Studia z filozofii niemieckiej*. T. 2. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Sartre, J.-P. (1985). Posłowie. W F. Fanon. *Wyklęty lud ziemi*. Przeł. H. Tygielska. Warszawa: PIW. s. 217-234.
- Sieczkowski, T. (2017). *David Hume. Krytyka episteologii*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.
- Świrek, K. (2018). *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*. Warszawa: PWN.
- Toulmin, S. (2005). *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*. Przeł. T. Zarębski. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Touraine, A. (2010). *Samotworzenie się społeczeństwa*. Przeł. A. Karpowicz. Kraków: NOMOS.
- Tuchańska, B. (2012). *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*. Warszawa: Poltext.
- Wodziński, C. (1994). *Heidegger i problem zła*. Warszawa: PIW.

Żyniewicz, K. (2017). *Art&Science. Autoetnografia artystki realizującej projekty w laboratoriach biologicznych. Kultura i Społeczeństwo*, 3, 103-126.

ABSTRACT

Posthumanism as Ideology and Research Perspective

My article aims at showing that posthumanism is an ideology that finds its extension in research perspective called posthumanities. The notion of ideology I apply is not a negative one. Ideology is an intrinsic element of social life, and its illusive character essentially means that it serves as a tool for man to orientate in the world. It also gives an account of the current challenges faced by society and of the contradictions related to them. In my opinion, the contradiction embedded in posthumanism is that it excludes in a principled way all kinds of humanism/anthropocentrism, but is virtually unable to escape some form of humanism and anthropocentrism. They are necessary to do justice to the worlds of other animal species, to substantiate the ethical order that posthumanists feel close to, or to be able to use the notion of agency.

KEYWORDS: posthumanism, humanism, ideology, historicity, nekros, posthuman, anthropocentrism.

ABSTRAKT

Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza

Celem mojego artykułu jest próba pokazania, że posthumanizm jest ideologią, która znajduje swoje przedłużenie w perspektywie badawczej nazywanej posthumanistyką. Stosowane przeze mnie pojęcie ideologii nie jest nacechowane negatywnie. Ideologia jest nieodłącznym elementem towarzyszącym życiu społecznemu, a jej iluzoryczny charakter oznacza w gruncie rzeczy tyle, że służy ona człowiekowi jako narzędzie orientowania się w świecie. Ideologia zdaje również sprawę z aktualnych wyzwań, przed którymi stoi społeczeństwo oraz ze sprzeczności, które związane są z tymi problemami. Sprzeczność obecna w posthumanizmie polega w mojej ocenie na tym, że pryncypialnie wyklucza on wszelkie formy humanizmu/antropocentryzmu, ale w praktyce nie może uciec od jakiejś postaci humanizmu i antropocentryzmu. Są one niezbędne, by oddać sprawiedliwość światom innych gatunków zwierząt, uzasadnić porządek etyczny bliski posthumanistom czy móc posługiwać się pojęciem sprawczości.

SŁOWA KLUCZOWE: posthumanizm, humanizm, ideologia, historyczność, nekros, post-człowiek, antropocentryzm.



MAGDALENA MATEJA-FURMANIK
UNIwersytet Jagielloński

NONANTROPOCENTRYZM W UJĘCIU EKOLOGII GŁĘBOKIEJ

Czemu ekologia głęboka zawdzięcza swój przymiotnik? Najlepiej zilustrować to poprzez skonstrastowanie jej z tzw. ekologią płytką. Rozumie się przez nią ruch społeczny, zorientowany "na walkę z zanieczyszczeniem środowiska i zużyciem zasobów naturalnych. Celem tych działań jest zdrowie i dostatek ludzi w rozwiniętych krajach. W związku z tym ekologia płytka wspiera rozwiązania takie, jak np. recykling, które miałyby zaradzić pogłębianiu się kryzysu ekologicznego" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 25-26). Można powiedzieć, że głównym zadaniem tego nurtu jest reforma systemu i dążenie do utrzymania jego *status quo*. Ekologia głęboka stoi po przeciwnej stronie barykady. Zakłada, iż aby zaradzić kryzysowi środowiskowemu, konieczna jest "radykalna transformacja postawy, jaką człowiek przyjmuje wobec otaczającego świata." (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 26). Oznacza to, iż źródło katastrofy ekologicznej nie leży w świecie zewnętrznym, lecz jest nim człowiek wraz ze swoim zapleczem światopoglądowym, które motywuje jego działania. Od niego więc należy rozpocząć proces ratowania środowiska. Prawdziwym problemem nie są setki ton plastiku zalegające w oceanach, lecz przeraźliwie żarłoczna, nienasycona żądza konsumpcji powodująca człowiekiem. Jak jednak doszło do tego, że stała się taka żarłoczna? Ekologowie głębocy określają światopogląd, który doprowadził do kryzysu, mianem technokratycznego ze względu na jego priorytetowy cel, jakim jest wynalezienie metod "panowania" nad przyrodą pojmowaną jako źródło zasobów. Milcząco zakłada się, że człowiek ma bezgraniczne prawo do własnego rozwoju i poprawy swojego statusu materialnego (Devall, Sessions, 2005, s. 51). U podstaw tej ideologii leży

antropocentryzm, uznający "nadrzędność człowieka w stosunku do natury, jak i skoncentrowanie zainteresowań na samym człowieku" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 26-27). Arne Naess postuluje siedem głównych założeń, które mają pomóc wyjściu z kryzysu ekologicznego, tworzących podstawy alternatywnego światopoglądu. Jest on "głęboki", ponieważ wymaga osobistego zaangażowania jednostki oraz włożenia wysiłku w namysł nad filozofią, która nią powoduje, jak i wprowadzeniem jej w życie. (Naess, 1995, s. 5-6). To podejście zupełnie przeciwne anegdotycznym słowom Maxa Schelera, jakoby filozof miał być jedynie drogowskazem wskazującym drogę, po której przecież sam nie chodzi. Celem tego artykułu jest przedstawienie korzenia antropocentryzmu, jakim jest pojęcie "wielkiego łańcucha/drabiny bytów", oraz dwóch pierwszych założeń wyłożonych przez Naessa – wizji środowiska jako obszaru całościowego i relacyjnego, a także reguły biosferycznego egalitaryzmu – które kładą podwaliny pod nonantropocentryzm.

Wielki łańcuch bytów

Idea wielkiego łańcucha bytów, która miała dominować w myśli Zachodu przez dwa tysiąclecia, została po raz pierwszy wyraźnie sformułowana w *Państwie* i *Timajosie* Platona. Kluczowym pojęciem tych dialogów, które miało głęboko zakorzenić się w zbiorowej nieświadomości europejskiej, jest dualizm zaświatowych idei i światowych rzeczy. Te dwa odrębne jakościowo porządki wyznaczają najniższy i najwyższy szczebel drabiny bytów. "Absolut zaświatowości – samowystarczalny, poza czasem, obcy kategoriom zwykłej myśli i doświadczenia, niepotrzebujący żadnego świata niższych bytów jako dodatku czy wzbogacenia swej własnej, wiecznej, niezależnej doskonałości" (Lovejoy, 2009, s. 293) miał być dostępny wyłącznie człowiekowi (biorąc pod uwagę byty cielesne) przez fakt posiadania przez niego zdolności rozumowania. On i ona, jako dumni posiadacze *ἐπιστήμη*, mieli tym samym możliwość dostępu do prawdziwego bytu, co nadawało ich życiu godność i wartość.

Stopień uczestnictwa w świecie idei wyznaczał stopień doskonałości danego bytu. Jest to kolejne założenie, które pomogło w ugruntowaniu się antropocentryzmu i stworzeniu przepaści między

ludźmi a resztą świata przyrody. Jeśli prześledzimy jego ewolucję, możemy uznać za Naessem, iż było ono rozumiane na przestrzeni dziejów na podstawie czterech kryteriów:

1. Jeśli byt posiada wieczną duszę, to jest bardziej wartościowy niż byt, który nie ma duszy lub ma tylko duszę doczesną;
2. Jeśli byt posiada rozum, to jest bardziej wartościowy niż byt, który nie ma duszy lub jest bezrozumny;
3. Jeśli byt posiada świadomość siebie i możliwość wyboru, to jest bardziej wartościowy niż byt, który nie ma takiej świadomości;
4. Jeśli byt jest zwierzęciem wyższym w ewolucyjnym sensie, to jest bardziej wartościowy niż byty, które są niżej na ewolucyjnej skali. (Naess, 1987, s. 167)

Za aksjomat organizujący drabinę bytów obrano zasadę pełności, która opiera się na koncepcji Boga jako najwyższego Dobra i jest konsekwencją emanacjonizmu. "Bóg byłby >>zazdrosny<< (by użyć tu stwierdzenia z *Timajosa*), jeśli odmówiłby przywileju aktualnego istnienia jakimkolwiek logicznie możliwemu bytowi w jakimkolwiek miejscu, w którym istnienie takie byłoby możliwe – przynajmniej jeśli, jak czasami dla wygody, a nawet i niespójnie dodawano, nie byłoby równoważnych powodów, dla których jego istnienie miałyby wpływać niekorzystnie na inne byty. Twórcza moc z założenia była nieskończona, jej przejaw więc też powinien być nieskończony; i okazywało się, że nie ma powodu dla którego tam, gdzie była materia, miałyby nie być życia" (Lovejoy, 2009, s. 106). Interesującym jest to, że z tej zasady dedukowano, iż byty niżej w hierarchii są podporządkowane bytom znajdującym się wyżej, co znalazło swój najdojrzalszy wyraz w filozofii XVIII wieku. I chociaż spójnym wydaje się wniosek o egalitarności stworzenia, bo jeśli między bytami nie ma żadnej luki, to każdy z nich musi istnieć ze względu na siebie samego, ponieważ swoim jestestwem w takim samym stopniu gwarantuje kompletność łańcucha, wiele energii włożono w próbę udowodnienia, że bez człowieka ten łańcuch byłby niekompletny "bardziej". Jak pisze Bacon: "człowiek, jeśli spojrzeć na przyczyny celowe, może być uznany za centrum świata; i to tak dalece, że jeśli go usunąć ze świata, reszta zdawałaby się całkowicie błędzeniem bez żadnego celu [...], nieprowadzącym do niczego. Albowiem cały świat współpracuje w służbie człowieka; i nie ma

niczego, z czego nie czerpałby pożytków i owoców [...] i to tak dalece, że wszystkie rzeczy spełniają się w sprawach człowieka, a nie w swych własnych.” (za Lovejoy, 2009, s. 174.)

Główne założenia ekologii głębokiej

Pierwsze z założeń ekologii głębokiej, dotyczące środowiska jako obszaru całościowego i relacyjnego, opiera się na odrzuceniu hierarchizacji, której pojęcie jest ściśle związane z rozstrzygnięciami ontologicznymi. Ekologowie głębocy przyjmują tzw. realizm ekologiczny. W jego ramach uznaje się, że w spontanicznym doświadczeniu mamy dostęp do realnego świata, które stanowi swoistą całość i jako takie przekracza dualizm podmiot/przedmiot. “To w konkretnej treści doświadczenia zawiera się sens realności. Nie chodzi tu tylko o konstatację obiektywnego istnienia świata, ale o odebranie go jako rzeczywistego. Innymi słowy, jeśli otaczające nas rzeczy mają stać się dla człowieka realne, to muszą zostać w ten sposób przez niego doświadczone” (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 64-65). Jednocześnie podkreśla się istotność faktu odbierania świata i jego konkretyzacji przez określony podmiot. “Jakże wszechogarniające jest bogactwo i płodność rzeczywistości! Wydawać by się mogło, że abstrakcyjna, geograficzna struktura „granicy lasu” odsyła do nieskończonej różnorodności konkretnych odniesień!” (Naess, 1989, s. 46).

Ekologia głęboka dąży również do przekroczenia jednoznacznie waloryzowanego dualizmu materia (ciało)/idea (duch) i przyjmuje, iż jeśli bieguny tej opozycji istnieją, to w podmiocie ulegają połączeniu, powinniśmy je więc traktować jako całość. Ze względu na problemy związane z zagadką psychofizyczną, jak i z uwagi na niechęć do mechanistycznego materializmu, mimo że jest nauką biologiczną, ekologia głęboka nie odwołuje się w uzasadnieniach swoich tez do materialnej podstawy życia. Zdaniem jej przedstawicieli, materializm mechanistyczny jest jednym z głównych winowajców światopoglądu, który doprowadził do katastrofy ekologicznej, ponieważ “przyjmuje determinizm aktywności wszystkich bytów, opartej na prawach mechaniki. To z kolei zakłada możliwość kierowania działaniami bytów. W efekcie zarówno przyroda, jak i ludzie przedstawiają się jako zasób, którym można rozporządzać”(Hoły-Łuczaj, 2018, s. 66). Ponadto w

ramach materializmu zakłada się, iż byty są od siebie istotowo oddzielne, zatem relacje między nimi są zewnętrzne. Dobrą ilustracją tego poglądu można znaleźć w sławnym *Sporze o istnienie świata* Ingardena, dziele mającym ambicje wykazać między innymi wszystkie ontologiczne możliwości postaci istoty bez rozstrzygnięć metafizycznych. Dowodzi się tam, iż istota przedmiotu indywidualnego jest zależna od innych przedmiotów i praw natury przez tworzenie określonych warunków oraz podlega zmianie w dwóch przypadkach – gdy przedmiot z natury podlega rozwojowi - "natura przedmiotu w niektórych przypadkach może być wciągnięta w proces rozwojowy, w jakim znajduje się przedmiot, i wtedy może występować nie od razu w stanie swego ostatecznego ukształtowania, lecz na razie jakby w stanie zarodkowym. W związku z tym i wyznaczona przez nią – o ile sama jest postacią – wielość momentów ją równoważących może w procesie rozwojowym występować nie od razu w kształcie ostatecznym" (Ingarden, 1986, s. 386), oraz gdy dochodzi do zmiany we własnościach podbudowujących istotę, ponieważ jest ona materialnie zależna - "czy zatem nie byłoby możliwe, że do zmiany przedmiotu, którego natura jest w swej materii jakością postaciową, dojdzie właśnie przez przejście od jednego układu jakości stanowiących podłoże do innego takiego właśnie układu?" (Ingarden, 1986, s. 387). Jednak w obu tych przypadkach impuls do zmiany pochodzi "z wewnątrz", z samej istoty, w niej też jest zakodowany jej kierunek. Z żołądzia wyrośnie dąb, a jeżeli uszkodzi się pewne obszary płata czołowego, zdolności do rozumowania zostaną poważnie zniekształcone. Ingarden podkreśla, że podstawową zasadą relacji, są związki konieczne w jakie wchodzi dany przedmiot, lecz ma na myśli związki konieczne pomiędzy momentami materialnymi natury wewnątrz przedmiotu, które domagają się "współwystępowania w przedmiocie przez siebie konstytuowanym zespołu odpowiednio dobranych różnorodnych własności" (Ingarden, 1986, s. 346). Kluczowym założeniem jest to, iż przedmiot, tak samo jak istota, jest zależny ale samodzielny, czyli odrębny przez swoją formę – w przeciwnym przypadku nie można by było mówić o indywidualności. Wyizolowanie istoty wyznacza prostą drogę dla argumentacji za tym, że pewne byty mogą być lepsze od innych po prostu na zasadzie swojej natury i stanowi to prosty, nieredukowalny fakt. Lecz czy rzeczywiście można mówić o samodzielności przedmiotu, zważywszy na fakt jego uwikłania w sieć relacji z innymi przedmiotami? Jak o podejściu Naessa

pisze Diehm: „Jednakże, Naess nie traci z oczu tego, co w swej debacie z Ayerem nazwał „ontologicznymi konsekwencjami“ naszych relacji z innymi (Naess, Ayer, & Elders 1999, s. 20). To znaczy, jego omówienia wykazują nadzwyczajną wrażliwość na sposoby, w jakie spotkania z innymi w pełni ich bytu *angażują* jaźń; na fakt, że poprzez tego rodzaju spotkania zostajemy *wplątani* w życie innych, przyciągnięci przez ich życie lub „złożeni na zakładkę“ z nim, zostajemy z nimi „spłeceni“. W terminach bliższych słowom samego Naessa możemy po prostu powiedzieć, że jesteśmy „z“ innymi w ontologicznie znaczący sposób” (Diehm, 2007, s. 42). Ekologia głęboka dokonuje dekonstrukcji takiego rozumienia istoty poprzez wprowadzenie pojęcia relacji koniecznie konstytutywnej. „Związek między dwoma bytami (np. A jest mężem B) nie jest konieczny w tym znaczeniu, że mógłby nie zaistnieć (A mógłby poślubić C). Jednak o ile określony związek zaistniał, o tyle jest koniecznie konstytutywny – wpływa on na tożsamość danego bytu (A byłby kimś innym, będąc mężem C) (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 32-33). Jeśli przyjrzymy się temu twierdzeniu okiem analitycznym, bez problemu dostrzeżemy jego kontrowersyjność. Zgodnie z nim własność przypadkowa może stać się istotna i istotna przypadkowa przy zachowaniu ciągłości bytu danej jednostki. Ponadto, aby skomplikować sprawę, nie mówimy w zasadzie o własności, lecz o relacji – temacie znajdującym się na marginesie współczesnych zainteresowań ontologicznych, czego dowodzi fakt, iż w przeciągu ostatnich 80 lat opublikowano jedynie jedną książkę, której tytuł dotyczyłby tego zagadnienia¹. Przyjęcie teorii relacji koniecznie konstytutywnych prowadzi do stworzenia obrazu nieskończonej sieci, której poszczególne byty są węzłami. „Relacje stanowią nieskończony ciąg: nie można wprowadzić podziału między nimi w obrębie istnienia bytów. (...)Ze względu na ich przechodniość nie można też uznać, że istnieją dwie całkowicie odseparowane od siebie dziedziny rzeczywistości: ludzka i pozaludzka. Ścisły związek człowieka z jego otoczeniem uniemożliwia przeprowadzenie tego rodzaju demarkacji” (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 33).

Taka pozorna dekonstrukcja pojęcia istoty może wprowadzić czytelnika w konsternację. O czym w takim razie konkretnie mowa, gdy mówi się o „ja” czy o „jednostce”? Odpowiedź na to pytanie wiąże się z

¹ Mowa o *The Metaphysics of Relations* Anny Marmodro i Davida Yatesa wydanej w roku 2016.

drugim postulatem Naessa, mówiącym o biosferycznej egalitarności. "Ekologiczne >>ja<< danej osoby jest tym, z czym dana osoba się utożsamia" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 34). Proces utożsamiania jest jednocześnie procesem samorealizacji. Polega on na rozpoznawaniu swojej zależności od środowiska jak też rozwijaniu poczucia wspólnotowości ze wszystkim co żyje. W pierwszym modelu - *identification as belonging* - przyroda jest częścią jednego ekologicznego ja, więc ochrona jej jest ochroną nas samych. Jeśli uważam swoje organy wewnętrzne - moje nerki, wątrobę, serce - za część mnie, ponieważ utrzymują mnie przy życiu i ich dobrostan jest wprost powiązany z moim dobrostanem, dlaczego nie uznać również drzew za moje organy zewnętrzne, skoro pełnią taką samą funkcję? Wyobrażenie sobie tego wymaga odrzucenia przeświadczenia, że jestem oddzielona od świata granicą skóry i dostrzeżenia, że wszystko, co oddycha, korzysta dokładnie z tego samego organu co ja - naszego organu, czy też organu "ja ekologicznego". Co prawda nie mam czucia propriocepcyjnego drzewa w moim ogrodzie, lecz tak samo nie czuję swojej trzustki lub woreczka żółciowego.

"Zgonie z terminologią Kanta, ja ekologiczne działa „pięknie“ lecz nie „moralnie“; zamiast czuć moralne zobowiązanie do pomocy innym, ponieważ jest to nasz obowiązek, czynimy to, ponieważ jest to zgodne z naszą podstawową skłonnością do troski o wszystko, co jest częścią naszego rozszerzonego ja" (Diehm, 2007, s. 34). Krytycy tego stanowiska wskazują, że jeśli wszystko jest częścią mnie, to nie ma miejsca na respektowanie inności, dlatego uzupełniono tę teorię ideą *identification as kinship*, która podkreśla odrębność innych stworzeń, aczkolwiek po wejściu z nimi w relację widzimy między nimi a nami duże podobieństwa, ewokujące poczucie "braterstwa" i naturalne uczucia troski i sympatii. "Zatem najabrdziej podstawowym celem tego rodzaju identyfikacji nie jest uznanie innych za część naszej jaźni, lecz zdanie sobie sprawy, iż inni są wystarczająco *tacy jak* my, by rozciągnąć na nich taki sam rodzaj szacunku i troski jakimi darzymy siebie" (Diehm, 2007, s. 38). To "jak my" nie dotyczy tylko tego, że jakiś organizm cierpi, tylko że w ogóle istnieje, więc można troszczyć się też o skały - dlatego niektórzy za prekursora ekologii głębokiej uważają Heideggera. Stopniowe rozszerzanie świadomości granicy swojego ja nie polega na dążeniu do unifikacji - wręcz przeciwnie. Odmienność

innego, rozumianego jako inny sposób ekspresji ja, jest utrzymana i kultywowana jako przejaw bogactwa formy życia. Parafrazując przytoczony wyżej przeze mnie cytat z Naessa, można zakrzyknąć: "Jakże wszechogarniające jest bogactwo i płodność rzeczywistości! Wydawać by się mogło, że abstrakcyjne pojęcie >>życia<< odsyła do nieskończonej różnorodności konkretnych odniesień!".

Wartością samą w sobie, wokół której krystalizują się wszystkie byty, jest życie. Jest ono zarazem wspólną kategorią wszystkich bytów. "Według ekologii głębokiej nie istnieją >>mniej<< lub >>bardziej<< doskonałe wcielenia życia. Życie jest jedno i nie można w jego obrębie dokonać żadnego stopniowania. Dla ekologii głębokiej wszystkie formy życia są równie kompletne. W związku z tym teoretycy ekologii głębokiej uznają, że wszystkie byty posiadają też takie samo prawo do życia" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 43). W tym miejscu warto podkreślić nominalizm ekologii głębokiej. Odrzuca ona przyjmowanie istnienia bytów abstrakcyjnych, którego celem nie byłby opis czy kategoryzacja świata jednostek. "Samo życie według ekologów głębokich nie jest żadnego rodzaju bytem, lecz możliwością realizowania swojej istoty" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 66). Takie rozumienie życia poważnie rozszerza pojęcie "bytu żywego" do wąwozów, jezior i gór; co wydaje się bardzo kontrowersyjne w kulturze europejskiej, "tymczasem także do nich powinno przykładać się ich własną miarę, uznając, że realizują się one przez różnorodne procesy geologiczne" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 45). Ten postulat jest konsekwencją przyjęcia tezy o a-hierarchiczności życia. "Ekologia głęboka nie dążyła do przesunięcia zakresu, w jakim nie obowiązywałaby zasada hierarchicznego podporządkowania w przyrodzie, ale odrzucała ją całkowicie, rozpoznając nieużyteczną, przyrodzoną wartość wszystkich bytów przyrodniczych" (Hoły-Łuczaj, 2018, s. 45).

Podsumowanie

Niszczenie zasobów naturalnych, rabunkowa gospodarka leśna, zagłada lasów tropikalnych, skażenie i wyjałowienie gleby, to tylko wierzchołek nietopniejącej góry lodowej problemów, z którymi zmagają się ludzkość XXI wieku. „Skala i ostrość tego kryzysu nie mają precedensu w dziejach ludzkości. Musimy po raz pierwszy stawić czoło groźbie wyniszczenia

rasy ludzkiej i wszelkiego życia na naszej planecie” (Maryniarczyk, 1999, s.15). I chociaż ekologia głęboka nigdy nie nawoływała do odrzucenia wszelkich czynności dążących do złagodzenia tego kryzysu poprzez wynalezienie technologii, zwiększenie efektywności recyklingu etc., to zdecydowanie podkreśla, że zatrzymanie się na tym poziomie byłoby leczeniem wyłącznie symptomów. Zejście do głębi problemu wymaga osobistego zaangażowania się i przestrojenie się na rejestr wartości, pracy nad rozwojem własnej troski, co może brzmieć wręcz nienaturalnie w kapitalistycznym społeczeństwie europejskim z długą tradycją postmodernizmu. Ekologia głęboka wzywa do praktyki życiowej polegającej na unaocznianiu sobie samej kategorii i wartości życia, które nie jest wyłącznie zadaniem intelektualnym – to umiejętność wymagającego organicznego zaangażowania czy wręcz sztuka.

BIBLIOGRAFIA

- Diehm, Ch. (2007). Identification with Nature: What It Is and Why It Matters, *Ethics and the Environment*, 16, 1-22.
- Drengson, A., Devall, B. (red.). (2010). *The ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*. Berkeley: Counterpoint.
- Dregson, A., Inoue, Y. (red.). (1995). *The Deep Ecology Movement. An Introductory Anthology*, Berkeley-California: North Atlantic Books.
- Hoły-Łuczaj, M. (2018). *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa-Rzeszów.
- Ingarden, R. (1986). *Spór o istnienie świata. Tom I-III*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lovejoy, A. (2009). *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria
- Maryniarczyk, A. (1999). *Metafizyka w ekologii*, Lublin: KUL.
- Naess, A. (1987). *Ecology, Community and Lifestyle*. Londyn: Cambridge University Press.
- Naess, A. (1989). Metaphysics of Treeline, *The Trumpeter*, 6, 40-47.

ABSTRACT

Nonanthropocentrism in the view of deep ecology

The growing concern over the state of environment pollution, depletion of natural resources, diminishing Arctic polar ice cap, to name just a few, has led to escalating interest in ecological movements. While "shallow ecology movements" focus on developing technological solutions or fight for protection on the level of administration, deep ecology goes to the root of the global environmental crisis which is the human worldview. In this paper I describe how the notion of anthropocentrism evolved and its implications with particular focus on the conception of the great chain of beings, which is considered as underlying thought pattern of Western Culture. Later on I present the alternative view of deep ecology with its notions of environment as a net of intrinsic relations, ecological self as well as biospheric egalitarianism.

KEYWORDS: deep ecology, biospheric egalitarianism, intrinsic relations, ecological self, the great chain of beings, A. Naess.

ABSTRAKT

Nonantropocentryzm w ujęciu ekologii głębokiej

Wzrost społecznego niepokoju związanego ze stanem zanieczyszczenia środowiska, kurczeniem się zasobów naturalnych, zmniejszaniem się arktycznej czapy lodowej – by wymienić tylko kilka – doprowadził do zwiększonego zainteresowania ruchami ekologicznymi. Podczas gdy "płytkie ruchy ekologiczne" skupiają się na szukaniu technologicznych rozwiązań zaistniałego kryzysu lub dążą do ochrony środowiska poprzez wprowadzenie zmian na poziomie administracyjnym, głęboka ekologia stara się dotrzeć do najgłębszego źródła problemu, jakim są podstawowe założenia ludzkiego światopoglądu. W tym artykule opisuję rozwój pojęcia antropocentryzmu wraz z jego implikacjami ze szczególnym uwzględnieniem wielkiego łańcucha bytów, który uważam za podstawowe pojęcie zachodniej kultury. Następnie przedstawiam alternatywny pogląd ekologii głębokiej wraz z jej ujęciem środowiska jako sieci istotowych relacji, ekologicznego-ja oraz biosferycznego egalitaryzmu.

SŁOWA KLUCZOWE: głęboka ekologia, biosferyczny egalitaryzm, relacje istotowe, ja ekologiczne, wielki łańcuch bytów, A. Naess.



KAMIL SZYMAŃSKI

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

OSOBLIWOŚĆ RAYMONDA KURZWEILA JAKO WIZJA DZIEJÓW

Choć filozofia dziejów jako odrębna dyscyplina wyłoniła się dość późno, bo w drugiej połowie XVIII wieku¹, to jednak szybko zyskała na znaczeniu kiedy to wielu filozofów rozpoczęło swe rozważania nad procesem przemian dziejowych, czy poszukiwaniem obiektywnych praw historycznych, które pozwoliłyby wyjaśnić zachodzące w świecie przemiany. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karol Marks, Fryderyk Nietzsche czy August Cieszkowski – to tylko kilku z wielu autorów, którzy włączyli do swej filozofii rozważania nad historią. Jak twierdzi Leszek Kopciuch, powody tak gwałtownego wzrostu zainteresowania nową dziedziną filozoficzną były różnorodne. Wymienia on cztery możliwe przyczyny: a) „uhistorycznienie” rzeczywistości przez Hegla; b) rodzącą się wówczas „modę” na rozważania historiozoficzne, c) sprzeciw wobec rodzącego się historycyzmu, oraz, moim zdaniem wciąż aktualna przyczyna: d) dostrzeżenie dynamiczności społeczno-politycznej ówczesnych epok². To właśnie niezwykle dynamizm i konieczność „nadażania” za przemianami, których doświadczali, sprawiły, że zaczęli oni stawiać pytania dlaczego owe przemiany zachodzą, czy dokąd prowadzą?

Filozofowie chcąc wytłumaczyć procesy dziejowe poszukiwali obiektywnych zasad, które rządzą przemianami zachodzącymi w historii. Dostrzeżenie owych prawideł prowadziło również do

¹ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 6.

² L. Kopciuch, *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2014, s. 20.

przyjmowania określonej postawy badawczej wobec historii, widząc ją jako proces rozwoju, jako regres, czy nawet nadchodzącą katastrofę³. Filozofowie poszukiwali kryteriów decydujących o charakterze zachodzących procesów w różnych sferach: politycznej, społecznej czy metafizycznej. Jednakże jeszcze do XX wieku niewielu filozofów dostrzegło znaczenie, jakie odgrywa technika w świecie człowieka, choć uwzględniali oni wpływ rozwoju nauki na rozwój społeczny i historyczne przemiany. Przykładowo Nicolas de Condorcet za dowód świadczący o zachodzącym procesie postępu historycznego uważał przyrastający poziom wiedzy naukowej w społeczeństwie⁴. Również August Comte widział w nauce czynnik napędzający dzieje ludzkie, których celem jest odkrycie, dzięki filozofii pozytywnej, „obiektywnych praw” rządzących światem społecznym⁵. Condorcet i Comte należeli do tego grona filozofów, którzy przychylnie patrzyli na rozwój naukowy, utożsamiając go z zachodzącym w historii postępowaniem. Z czasem jednak dostrzeżenie samych konsekwencji postępu naukowego przestało wystarczyć, z racji tego, że osiągnięcia nauki coraz częściej przybierały materialną formę w postaci techniki, zaś kolejne wynalazki zaczęły odgrywać coraz większą rolę w życiu człowieka.

To właśnie dostrzeżenie procesu utechniczenia świata człowieka, który otoczony był przeróżnymi artefaktami i narzędziami rozszerzającymi jego możliwości ingerencji w świat, przekształcania go, a nawet możliwości przekształcania samego siebie. Choć człowiek i różnego rodzaju narzędzia są ze sobą nierozzerwalnie związani od tysięcy lat, to jednak refleksja nad techniką pojawiła się dość późno, ze względu na to, że przez dłuższy okres czasu uznawano technikę za praktyczną aplikację nauki⁶, na której badacze skupiali szczególną uwagę. Przez to filozofia techniki uznawana jest za stosunkowo młodą dyscyplinę. Poza nielicznymi wyjątkami (np. Arystoteles, Roger Bacon, Francis Bacon), dopiero w XIX wieku refleksja teoretyczna nad wpływem techniki nabrała szczególnego znaczenia, m. in. za sprawą Karola Marksa czy później Martina Heideggera. Istotne przemiany

³ Zob. Tamże., s. 45–47.

⁴ J.A.N. de C. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, s. XXII.

⁵ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K. Hachette, Warszawa 2009, s. 48–57.

⁶ V. Dusek, *Wprowadzenie do filozofii techniki*, tłum. Z. Kasprzyk, WAM, Kraków 2011, s. 9.

społeczne, które wynikały z rozwoju techniki, jak i jej silny wpływ na przyspieszenie zachodzące w kulturze, skłoniły niektórych badaczy do uwzględnienia jej w swych teoretycznych rozważaniach. Przykładowo Lewis Mumford w swym dwutomowym dziele *Mit maszyny*⁷ dokonał historycznej i filozoficznej analizy wzajemnej relacji między techniką i człowiekiem, skupiając się na ich wzajemnym oddziaływaniu i rozwoju. Również francuski filozof, Jacques Ellul, dostrzegł zachodzący w historii proces stopniowego uzależniania się człowieka od osiągnięć nauki oraz techniki, formułując tezę o determinowaniu człowieka przez tę ostatnią.

Choć do tej pory zarówno historiozofia jak i filozofia techniki wydawałyby być sobie dalekimi dyscyplinami, to jednak współcześnie pojawiają się autorzy, u których można zaobserwować próbę łączenia refleksji zarówno nad historią oraz techniką. Jak zauważył Zbigniew Kuderowicz: „Żłudne jest mniemane jakoby historiozofia straciła swe znaczenie i leżała w filozoficznym lamusie”⁸. Przyczyną tego wydaje się być dostrzeganie niezwykle wręcz obecnie tempa przemian, które powodowane są jednak nie tylko „zawirowaniami” społecznymi, charakteryzującymi poprzednie epoki, lecz dzięki osiągnięciom naukowo-technicznym. Choć wśród filozofów techniki dyskusyjnym jest, czy zachodzące zmiany mają pozytywny, czy też negatywny charakter⁹, to jednak nie można negować ich istotnego wpływu na społeczeństwo, czy możliwości ingerowania człowieka w świat natury. Przykładowo, Francis Fukuyama który ogłosił „koniec historii” po upadku ZSRR zmuszony był do wycofania się ze swej tezy, czego powodem było dostrzeżenie niezwykle możliwości oferowanych przez rozwój nauk bioinżynierskich. Transhumanizm, bo o nim mowa, według Fukuyamy

⁷ Zob. L. Mumford, *Mit maszyny. T. 1*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012; L. Mumford, *Mit maszyny. T. 2.*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów...*, dz. cyt., s. 282.

⁹ Kwestia techno-utopizmu i techno-pesymizmu nie będzie rozwijana w dalszej części artykułu. Po więcej informacji na temat tych stanowisk odsyłam do: T. Łach, *Strach przed postępem – kilka uwag o nurtach antytechnicznych*, „Kultura i Wartości”, 2012, nr 4, s. 33–43; K. Szymański, *Katastrofizm O. Spenglera i G. Pichta w kontekście filozofii techniki*, „Transformacje”, 2016, nr 1–2, s. 122–141; J. Hughes, *Rediscovering Utopia*, 2003, <https://web.archive.org/web/20070927204653/http://archives.betterhumans.com/Columns/Column/tabid/79/Column/232/Default.aspx> [dostęp: 29.09.2017]; H.P. Segal, *Technological utopianism in American culture*, Syracuse University Press, New York 2005.

może doprowadzić nawet do zmiany natury człowieka¹⁰, przez co historia rozpocznie się na nowo, lecz już nie dla człowieka, a dla postulowanego w obrębie transhumanizmu postczłowieka. W tej techno-utopijnej koncepcji dostrzec możemy nie tylko postulaty dotyczące konieczności poprawy ludzkich cech, ale i pewną wizję dalszego rozwoju dziejów¹¹, które mają charakter nadchodzącej ewolucji biotechnologicznej, oraz przemiany człowieka zmierzającej w stronę kondycji postludzkiej.

„Osobliwość” Kurzweila

Jednym z przedstawicieli transhumanizmu jest Raymond „Ray” Kurzweil – amerykański informatyk, futurolog oraz wynalazca. Jest on również jednym z założycieli Singularity University¹² w Dolinie Krzemowej, a także autorem takich dzieł jak *The Age of Spiritual Machines* czy *Nadchodzi osobliwość*. Kurzweil zaliczany jest do przedstawicieli transhumanizmu, ponieważ podobnie jak inni przedstawiciele tego nurtu, utożsamia zachodzący postęp naukowo-techniczny z szansą na rozpoczęcie „świadomej” i możliwej do kontroli dalszej ewolucji gatunku ludzkiego. Ewolucja ta przebiegałaby przy wykorzystaniu osiągnięć takich nauk, jak medycyna, bioinżynieria, nanotechnologia czy robotyka. Kurzweil w oparciu o swe transhumanistyczne tezy formułuje pewną koncepcję podziału historii na sześć epok, jak i wizję dalszego biegu dziejów, które zmierzają w stronę osiągnięcia stanu określanego przez niego „Osobliwością”.

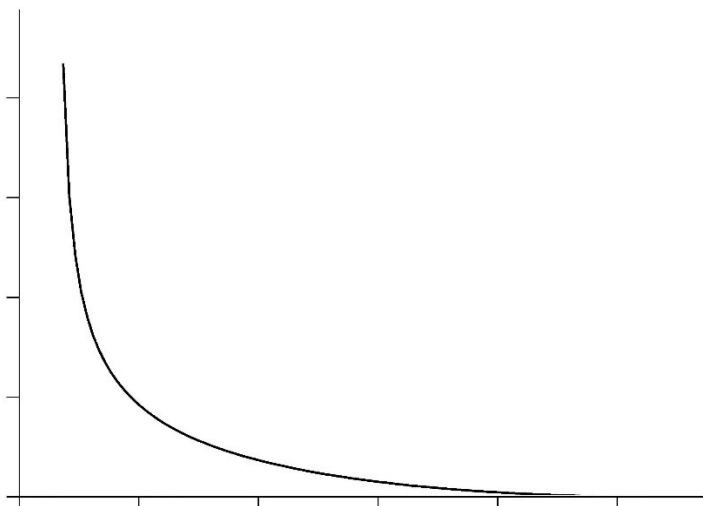
Sam termin „Osobliwość” występuje zarówno w matematyce, jak i teoriach futurologicznych. Prześledzenie jego rozumienia, oraz tego jak jest definiowany pozwoli nam zrozumieć, dlaczego Kurzweil użył tego terminu do opisu nadchodzącej według niego epoki. Jak pisze Kurzweil: „Słowo to zostało przejęte przez matematyków do określenia wartości, która przekracza każde skończone ograniczenie, takiej jak eksplozja liczb będąca wynikiem, kiedy dzielimy stałą przez liczbę,

¹⁰ Zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Warszawa 2004.

¹¹ Zob. K. Szymański, *Transhumanizm w kontekście stanowisk historiozoficznych*, [w:] *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszka, G. Ptaszek i D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, s. 25–45.

¹² <https://su.org/faculty-speakers/ray-kurzweil/>

która jest coraz bliższa zera. (...) Gdy wartość x zbliża się do zera, wartość funkcji (y) rośnie do coraz większych wartości”. Ową definicję obrazuje poniższy wykres:



Zauważalny jest gwałtowny skok, który jest wynikiem mnożenia liczby x przez 2. Przekładając to na rozwój techniczny, nastanie czasu „Osobliwości” „oznacza prawie pionową fazę wzrostu wykładniczego, który zachodzi, kiedy jego tempo jest tak ogromne, że wydaje się, iż technologia rozwija się z nieskończoną szybkością. Oczywiście z perspektywy matematycznej nie ma nieciągłości, a tempo wzrostu pozostaje skończone, chociaż jest niezwykle duże”¹³.

Z kolei w teoriach futurologicznych idea „Osobliwości” pojawiła się, jak twierdzi Kurzweil, w latach 60 XX wieku za sprawą Irvinga Johna Gooda¹⁴, przewidującego nadchodzącą „eksplozję inteligencji”, która miała być spowodowana rozwojem komputeryzacji. Następnie Vernor Vinge opisał nadchodzącą „Osobliwość technologiczną” w czasopiśmie *Omni* w 1983 roku i w powieści science-fiction *Marooned in Realtime* z 1986 roku, zaś w 1993 roku przedstawił „Osobliwość” na sympozjum zorganizowanym przez NASA¹⁵, opisując ją jako czas nastania jednostek które przewyższyłyby inteligencją współczesnego człowieka. Później

¹³ R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. A. Nowosielska i E. Chodkowska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 37.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ V. Vinge, *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*, „Vision-21”, 1993, s. 11–22.

termin ten został przejęty przez takich autorów, jak Kurzweil, który wykorzystał go w swej książce *The Age of Intelligent Machines*¹⁶, czy Hans Moravec, dokonujący w książce *Mind Children*¹⁷ analiz postępu zachodzącego w obrębie robotyki, zakładając, że sztuczna inteligencja przewyższy w pewnym momencie historii tę ludzką. Idea technologicznej „Osobliwości” jest wykorzystywana również przez innych aktualnie tworzących autorów, jak Gregory Paul, Earl Cox, Damien Broderick czy Joel Garreau¹⁸. Można jednak dostrzec, że różni teoretycy ujmują „Osobliwość” dość podobnie – jako moment gwałtownego wzrostu możliwości ludzi.

„Osobliwość” w rozumieniu Kurzweila będzie więc stanem niezwyklego przyśpieszenia naukowo-technicznego, który zapewni ludziom niezwykle wręcz możliwości, niedostępne aktualnie – jak zwiększenie możliwości funkcjonowania ludzkiego mózgu, czy nawet wpieranie go sztuczną inteligencją. Kurzweil rozwija swój pogląd o przyśpieszającym postępie technologicznym w oparciu o faktograficzne analizy dotyczące szczególnie rozwoju mocy obliczeniowej komputerów. Nawiązując do prawa Moore’a, stawia dodatkowo tezę, którą nazywa „prawem przyśpieszających zwrotów”¹⁹. Zakłada ono, że technika nie rozwija się linearnie, tylko podobnie jak w wykresie „Osobliwości”, jej rozwój przebiega stopniowo w trzech fazach: 1) powolnego wzrostu, 2) gwałtownego wzrostu, oraz 3) stabilizacji²⁰. Kurzweil przyjmuje, że ten dostrzegalny w rozwoju wynalazków technicznych schemat przekłada się również na ewolucyjny charakter historii. Stwierdzenie to uzasadnia wskazując na stały rozwój nauk i dokonanie technik. Zwraca przy tym uwagę głównie na nauki informatyczne i inżynierskie, które pozwalają konstruować urządzenia o coraz większym stopniu złożoności, oraz oferują coraz to nowe

¹⁶ R. Kurzweil, *The age of spiritual machines: how we will live, work and think in the new age of intelligent machines.*, MIT Press, London 1999.

¹⁷ H. Moravec, *Mind children: the future of robot and human intelligence*, Harvard University Press, Cambridge 1988.

¹⁸ Por. A.H. Eden i E. Steinhart, *Singularity Hypotheses: An Overview: Introduction to: Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, [w:] *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, red. A.H. Eden i J.H. Moor, Springer Publishing, New York 2012, s. 1.

¹⁹ Prawo Moore’a to sformułowane w 1965 roku przez Gordona Moora prawo, które w obecnej formie mówi, że liczba tranzystorów w układzie elektrycznym podwaja się co 18-24 miesiące.

²⁰ R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., s. 55–56.

możliwości działania. Przedstawia na przykład szereg faktów dotyczących zwiększenia wykorzystania telefonów w Stanach Zjednoczonych²¹, powiększania się mocy obliczeniowej procesorów komputerowych przy jednoczesnym spadku ich kosztów ich wytworzenia²², czy wzrostu znaczenia branży informatycznej oraz Internetu jako narzędzia przepływu danych. Dostrzega również, że współcześnie na znaczeniu zyskują badania dotyczące mózgu – jego symulacji czy modelowania²³. Według niego, właśnie te tendencje mają świadczyć o stopniowym, ewolucyjnym wzroście możliwości techniki i nauki, które w najbliższych latach będą coraz większe.

Na podstawie tendencji rozwojowych, Kurzweil formułuje konkluzję, iż w najbliższym czasie czeka nas transhumanistyczna przemiana polegająca na syntezie biologicznego mózgu z możliwościami obliczeniowymi oferowanymi nam przez komputery²⁴. Zauważa, że już teraz prowadzony jest szereg badań nad możliwością syntezy biologicznego mózgu z techniką, czym zajmuje się np. DARPA (Agencja Zaawansowanych Projektów Badawczych w Obszarze Obronności), która wydaje 24 miliony dolarów rocznie na badania nad połączeniami między mózgiem a komputerem, czy Instytut Nauk Poznanawczych Maxa Plancka w Monachium, który opracowuje technologię łączenia nerwów z urządzeniami elektronicznymi²⁵. Jak pisze Marcin Garbowski: „Osobliwość technologiczna łączy się z powstaniem samodoskonalącej się sztucznej inteligencji znacznie przewyższającej ludzkie możliwości, która jest zdolna do rozprzestrzeniania się poza naszą planetę. Wydarzenie to ma być olbrzymim skokiem jakościowym dla ludzkości – porównywalnym do zejścia małp z drzew, czy wynalezienia ognia. (...) Ponieważ człowiek za sprawą sprzęgnięcia się ze sztuczną inteligencją tworzy nową jakość funkcjonowania człowieka, a także staje się oderwany od ograniczeń biologii”²⁶. Właśnie owa synteza sztucznej inteligencji z mózgiem człowieka ma doprowadzić do nastania samonapędzającego się procesu, kiedy to „ulepszony” mózg pozwoli na formułowanie nowych

²¹ Tamże., s. 60–61.

²² Tamże., s. 67.

²³ Zob. Tamże., s. 146–149.

²⁴ Tamże., s. 190.

²⁵ Tamże.

²⁶ M. Garbowski, *Transhumanizm – projekt naturalistycznego Boga*, [w:] *Avant-plus*, red. B. Brzostek i T. Górny, Ośrodek Badań Filozoficznych, Toruń 2012, s. 185.

tez naukowych, wymyślanie bardziej zaawansowanych urządzeń czy algorytmów, które później pozwolą nam być może nawet na kolonizację kosmosu. Kurzweil nie odbiega w tej skrajności od innych transhumanistów. Przykładowo Nick Bostrom uważa, że techniczne wspomaganie naszego mózgu (co może zostać zrealizowane dzięki chipom, implantom lub podłączeniu do komputera) umożliwi nam poznanie naukowych czy nawet filozoficznych prawd²⁷. Może to sugerować, że każdy kolejny pojawiający się wynalazek będzie przyspieszać zachodzący rozwój, tworząc mechanizm przypominający „perpetuum mobile” – każdy z pojawiających się wytworów techniki będzie przybliżać nas do kolejnych, zaś tempo ich pojawiania się może stale wzrastać.

Według Kurzweila XXI wiek będzie okresem trzech zazębiających się „rewolucji”, które określa skrótowo „GNR”²⁸ – co odnosi się do nauk takich jak genetyka, nanotechnologia oraz robotyka, które mają być sposobem na udoskonalenie człowieka. G wskazuje na możliwość „przeprogramowania naszej biologii”, co łączy się z rozwojem nauk bioinżynierskich. Dzięki N (nanotechnologii), jak twierdzi Kurzweil, „będziemy w stanie przeprojektować i przebudować część po części, wychodząc poza ograniczenia biologii, nasze ciała i umysły, a także świat, z którym nieustannie współdziałamy”²⁹. Oznacza to, że nanotechnologia da nam możliwości ingerowania w świat na poziomie atomowym, przekształcając czy nawet budując od nowa na poziomie cząsteczkowym. Rewolucja R oznacza rozwój robotyki, pozwalający na skonstruowanie robotów, które będą „posiadać inteligencję przypominającą tą ludzką”, jednak dzięki wiedzy i możliwościom oferowanym przez naukę, ich zdolności będą znacznie przewyższać te ludzkie. Te trzy rewolucje mają doprowadzić do nastania w historii „tajemniczego” stanu „Osobliwości”. Dlaczego tajemniczego? Jak pisze Kurzweil: „W jaki zatem sposób postrzegamy „Osobliwość”? Podobnie jak w przypadku Słońca, trudno na nią spojrzeć wprost”³⁰. Kurzweil nie dokonuje dokładnej charakterystyki stanu „Osobliwości”, z racji tego, że aktualnie jest ona dla ludzi dość

²⁷ N. Bostrom, *Transhumanist Values*, [w:] *Ethical Issues for the Twenty-first Century*, Frederick Adams, Philosophy Documentation Center 2005, s. 6.

²⁸ R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., s. 203.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże., s. 364.

tajemniczą epoką, która ma dopiero zaistnieć. Wymienia za to szereg ogólnych cech, które mogą być zwiastunami tegonadchodzącego stanu: znaczne zwiększenie długości życia, poprawa funkcjonowania ludzkiego mózgu, zwiększenie ilości zmysłów czy modyfikacja biologicznego ciała, ale i pojawienie się Sztucznej Inteligencji³¹.

Wymienione cechy, które mają charakteryzować epokę „Osobliwości” nie wprowadzają jednak znaczącej nowości w obrębie koncepcji transhumanistycznych. Kurzweil de facto powtarza tezy, które można znaleźć np. u N. Bostroma w jego *Transhumanist FAQ*³², gdzie dokonuje on próby charakterystyki antropologii postludzkiej, czy w pracy Maxa More’a, *The Principles of Extropy*³³, który formułuje siedem zasad związanych z filozofią transhumanizmu. Kurzweil przy charakteryzowaniu epoki „Osobliwości” powtarza główne idee, które można spotkać w pracach różnych transhumanistów.

Sześć epok

Kurzweil w oparciu o swe rozważania formułuje nie tylko przewidywania dotyczące przyszłych losów człowieka i świata, ale dokonuje również podziału historii na sześć epok. Dzięki temu, jak sądzę, można rozpatrywać jego koncepcję nie jako futurologiczną opowieść, ale jako filozoficzną teorię. Jak zauważa Robert Flint, osoba zajmująca się historią człowieka i świata oraz ich rozwojem, a także pytająca o początek oraz przyszły stan zajmuje się filozofią historii³⁴. Głównym kryterium postulowanym przez Kurzweila związanym z podziałem historycznym na epoki jest ilość informacji znajdującej się we wszechświecie w poszczególnych momentach oraz możliwości jej przetwarzania. Według niego w każdej części wszechświata zawarta jest określona ilość informacji, które zebrane w całości składają się na określoną jej pulę. Twierdzi nawet, że informacje zawarte są we

³¹ Tamże., s. 365–366.

³² Zob. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*. Version 2.1, World Transhumanist Association, Oxford 2003.

³³ M. More, *The Principles of Extropy*, Extropy Institute 2003, <http://www.aleph.se/Trans/Cultural/Philosophy/princip.html> [dostęp: 27.09.2017].

³⁴ R. Flint, *The philosophy of history in Europe. 1, The philosophy of history in France and Germany*, William Blackwood and Sons, Edinburgh 1874, s. 8.

wszystkich obiektach wszechświata, również w skałach³⁵. Przywołuje on słowa Muriel Rukeyser, iż: „wszechświat składa się z historii, a nie z atomów”³⁶, co oznaczać ma właśnie, iż informacja w świecie stanowi większą wartość, niż materia.

Kurzweil dokonuje podziału całej historii świata na sześć poszczególnych epok³⁷ wynikających z podziału wykorzystania informacji³⁸ na:

1) Pierwsza epoka: fizyka i chemia. Jest to pierwsza epoka po nastaniu Wielkiego Wybuchu. Charakteryzuje się ona tym, że „informacje” zawarte były w podstawowych strukturach materii i energii, kiedy to wszechświat dopiero formował się i kształtował tworząc skomplikowane wiązania chemiczne.

2) Epoka druga: biologia i DNA. Epoka ta, według Kurzweila, nastaje wraz z zawiązaniem się związków opartych o węgiel, które zaczęły tworzyć cząstki stanowiące to, co określamy mianem życia biologicznego. Autor wskazuje na szczególne znaczenie struktury DNA, w której znajdowały się skomplikowane rodzaje informacji pozwalające na reprodukcję i biologiczne trwanie istot żywych.

3) Epoka trzecia: mózgi. Następną epoką wiąże się z pojawieniem się „bardziej zaawansowanych” organizmów które posiadały zmysły. Te zaś pozwalały poznawać i analizować otaczający świat, a uzyskane informacje zapisywane były w strukturze neuronalnej.

4) Epoka czwarta: technologia. Według charakterystyki Kurzweila, jest to epoka, u skraju której aktualnie się znajdujemy. Jest to czas, kiedy to biologiczne istoty zdołały wytworzyć narzędzia, które wspomagały je w przekształcaniu i dostosowywaniu świata. Kurzweil wskazuje na szczególną rolę komputerów, które pomagają nam przetwarzać i analizować ogromne ilości informacji.

5) Epoka piąta: połączenie ludzkiej technologii z ludzką inteligencją. W uproszczeniu, można określić ją mianem epoki nastania transhumanizmu. Według Kurzweila, jest to epoka „Osobliwości”, która ma dopiero nadejść, a stanie się to dzięki syntezie „ogromnej wiedzy zawartej w naszych mózgach ze znacznie większą wydajnością,

³⁵ R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., s. 51.

³⁶ Tamże., s. 21.

³⁷ Tamże., s. 29.

³⁸ Por. Tamże., s. 30.

szybkością i zdolnością do udostępniania wiedzy charakteryzującą naszą technologię³⁹. Będzie to epoka syntezy biologicznego mózgu człowieka wraz z możliwościami oferowanymi nam przez urządzenia cyfrowe. Kurzweil zakłada, że tego typu połączenie biologii i techniki pozwoli nam uzyskać ogromne ilości informacji (wiedzy), przez co gatunek ludzki będzie w stanie zrealizować wiele z postulatów transhumanistycznych⁴⁰.

6) Epoka szósta: wszechświat się budzi. Kurzweil charakteryzuje ją w następujący sposób: „W następstwie Osobliwości inteligencja pochodząca od swych biologicznych początków w ludzkim mózgu i od swoich technologicznych początków w pomysłowości człowieka zacznie nasycać materię i energię od środka. Osiągnie to przez reorganizację materii i energii w celu zapewnienia najlepszego poziomu przetwarzania po to, by rozprzestrzeniać się ze swojego miejsca pochodzenia na Ziemi⁴¹.”

Kurzweil postrzega więc historię jako okres stopniowego wzrostu możliwości przetwarzania informacji znajdującej się we wszechświecie. Rozpoczyna się ona wraz z „narodzinami” świata, kiedy to pewnego rodzaju informacje zawarte są w najmniejszych cząstkach – kwantach. Te zaś zaczynają budować świat tworząc bardziej skomplikowane wzorce, a co za tym idzie, ilość informacji dotyczących ich wiązań czy funkcjonowania stale w świecie wzrastała. Proces wzrostu informacji w świecie przebiega w stronę zaistnienia biologicznego życia, w którym wykształcony mózg pozwala poznawać oraz przetwarzać informacje ze świata. Ewolucja według Kurzweila ma przebiegać w stronę syntezy techniki z biologią ludzką, dzięki czemu uzyskamy narzędzia do osiągnięcia formułowanych w obrębie transhumanizmu celów. Uważa on nawet, że synteza inteligencji ludzkiej z możliwościami obliczeniowymi komputerów umożliwi nam osiągnięcie wiedzy, która pozwoli nam modyfikować prawa fizyki. Przewiduje też możliwość przesyłania informacji z prędkością większą, niż prędkość światła⁴² czy nawet tworzenia tuneli czasoprzestrzennych⁴³.

³⁹ Tamże., s. 34.

⁴⁰ Zob. K. Szymański, *Transhumanizm*, „Kultura i Wartości”, 2015, nr 13, s. 133–152.

⁴¹ R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., s. 35.

⁴² Tamże., s. 344.

⁴³ Tamże., s. 345–346.

Choć refleksja Kurzweila nie posiada typowego dla dzieł z gatunku historiozoficznych antropocentrycznego ujmowania dziejów, co może być przyczynkiem do dalszej krytyki, to jednak jego własna wizja rozwoju dziejów może zostać umiejscowiona niejako „obok” człowieka, widząc go jako istotny element przyczyniający się do zachodzącego w historii rozwoju. Nawiązując do tezy Kuderowicza, iż cechami charakterystycznymi dzieł historiozoficznych są refleksja nad kierunkiem dziejów, dokonanie podziału epok i wskazanie kryterium oceny⁴⁴, można stwierdzić, iż myśl Kurzweila posiada wszystkie te właściwości.

Kurzweil ujmuje jednak historię w perspektywie bardziej ogólnej niż dzieje samej ludzkości, gdyż dokonuje tego w perspektywie rozwoju samego wszechświata. Procesy chemiczne, fizyczne oraz biologiczne wytwarzają i przetwarzają informacje, budując coraz to bardziej „zaawansowane struktury”. Celem procesu dziejowego według Kurzweila ma być zaistnienie sił, zdolnych do przekształcenia całego wszechświata za sprawą nauki oraz ulepszonych możliwości myślnych. Sądzi on, że ludzie (lub postludzie) będą w stanie skolonizować wszechświat⁴⁵, tworząc z niego środowisko (siatkę) przepływu informacji między poszczególnymi skolonizowanymi planetami czy też innymi obiektami w kosmosie (np. statki kosmiczne lub stacje kosmiczne). Z tego względu, choć głównym czynnikiem procesu dziejowego jest dla niego informacja, to jednak ludzie (lub przyszłe ich formy) są w jego założeniach istotnymi sprawcami dalszego biegu historii.

Zakończenie

Choć koncepcja Kurzweila dotycząca podziału historii oraz wskazanie informacji jako najistotniejszego czynnika decydującego o formule rozwoju jest niezwykle interesująca, to jednak jej realizacja musi zakładać zaistnienie szeregu istotnych zdarzeń, jak np. możliwość skonstruowania zaawansowanej sztucznej inteligencji, „świadomych” robotów, syntezy biologicznego mózgu z możliwościami oferowanymi przez technikę itp. Wiele z tych założeń, choć aktualnie są prowadzone

⁴⁴ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów...*, dz. cyt., s. 5.

⁴⁵ R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość...*, dz. cyt., s. 342.

nad nimi prace w wielu ośrodkach, pozostaje jedynie fantazją różnych naukowców lub futurologów.

Innym problemem jest założenie o wykładniczym wzroście postępu w nauce i technice. Choć aktualnie możemy odczuwać pewne przyśpieszenie rozwoju techniki (w szczególności mocy obliczeniowej komputerów), być może okaże się, iż ów prognozowany gwałtowny wzrost jest jedynie naszym subiektywnym odczuciem. Niewykluczone, że krytykowany przez Kurzweila⁴⁶ liniowy wzrost jest właśnie tym prawdziwym. W takim przypadku przyśpieszenie przez nas odczuwane (przy założeniu, że przewidywane przez Kurzweila możliwości naukowo-techniczne są realizowalne) jest jedynie niewielkim skokiem w perspektywie milionów a może i miliardów odkryć, które czekają gatunek ludzki. Problem ten łączy się również z filozoficznym pytaniem, czemu to technika i nauka mają być czynnikami, które decydują o postępie? Mimo, że perspektywa „Osobliwości” oraz zaistnienia postczłowieka może być dla wielu osób niezwykle atrakcyjna (dłuższe życie, większe możliwości mózgu, większa ilość zmysłów itp.), to jednak nie możemy z tego wnioskować, że przyszli postludzie będą istotami „lepszymi”, ponieważ nie wiemy, jakie kryterium miałyby o tym decydować.

Koncepcja Kurzweila, podobnie jak większość formułowanych przez transhumanistów, ma charakter techno-entuzjastyczny, o ile nie technoutopijny. Zakładają oni, że wszelkie zmiany naukowo-techniczne będą realizowane w dobrym celu poprawy bytowania ludzkości. Jednak praktyka pokazuje, że ludzkie działania nie zawsze mają na celu osiągnięcie dobra. Transhumanizm, jak zauważył to Fukuyama⁴⁷, jest niezwykle niebezpieczną ideą. Również Nick Bostrom, jeden z głównych transhumanistów przyznaje, że rozwój nauk związanych z transhumanizmem niesie ze sobą ryzyko zagłady⁴⁸ w przypadku wystąpienia jakichkolwiek błędów. Ryzykiem byłoby zagarnięcie owych możliwości oferowanych przez transhumanizm przez osoby, które kierowane rządzą zysku wykorzystają je w złych zamiarach, np. terroryzmu, czy nawet zniewolenia ludzi. Jednakże nawet mając świadomość zagrożenia które niesie ze sobą dalszy tego typu rozwój

⁴⁶ Tamże., s. 25–27.

⁴⁷ F. Fukuyama, *The World's Most Dangerous Ideas - Transhumanism*, „Foreign policy”, 2004, nr 144, s. 42.

⁴⁸ N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ...*, dz. cyt., s. 22.

nauk i technik, mało prawdopodobne jest by ludzie całkowicie zrezygnowali z ich rozwijania. Biorąc pod uwagę nasze doświadczenia z bronią atomową może się okazać, że także w przypadku transhumanizmu nawet po wprowadzeniu światowej kontroli mogą pojawić się pewne ośrodki, które będą działać ponad prawem. Aktualnie również nie pojawiła się „alternatywna” droga rozwoju (np. zaproponowana przez filozofów) wobec obecnie dominującej – naukowo-technicznej⁴⁹. W związku z czym przypuszczam, że nawet jeśli stan „Osobliwości” nigdy nie nastanie, to jeśli filozofowie (w tym historycy) nie zaproponują innej ścieżki dziejowej ludziom, to w dalszym ciągu będziemy starać się zrealizować (choć nie wiadomo, czy z pozytywnym czy negatywnym skutkiem) postulaty transhumanistyczne.

⁴⁹ Por. N. Postman, *Technopol: triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawskie Wydaw. Literackie Muza, Warszawa 2004, s. 65.

BIBLIOGRAFIA

- Bostrom N. (2003), *The Transhumanist FAQ*. Version 2.1, World Transhumanist Association, Oxford.
- Bostrom N. (2005), *Transhumanist Values*, [w:] *Ethical Issues for the Twenty-first Century*, Frederick Adams, Philosophy Documentation Center, s. 3–14.
- Comte A. (2009) *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K. Hachette, Warszawa.
- Condorcet J.A.N. de C. (1957), *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Dusek V. (2011) *Wprowadzenie do filozofii techniki*, tłum. Z. Kasprzyk, WAM, Kraków.
- Eden A.H. i Moor J.H. (2012), *Singularity Hypotheses A Scientific and Philosophical Assessment*, Springer Publishing, New York.
- Eden A.H. i Steinhart E. (2012), *Singularity Hypotheses: An Overview: Introduction to: Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, [w:] *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, red. A.H. Eden i J.H. Moor, Springer Publishing, New York, s. 1–12.
- Flint R. (1874), *The philosophy of history in Europe. 1, The philosophy of history in France and Germany*, William Blackwood and Sons, Edinburgh.
- Fukuyama F. (2004), *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Warszawa 2004.
- Fukuyama F. (2004), *The World's Most Dangerous Ideas - Transhumanism*, „Foreign policy”, nr 144, s. 42.
- Garbowski M. (2012), *Transhumanizm – projekt naturalistycznego Boga*, [w:] *Avant-plus*, red. B. Brzostek i T. Górny, Ośrodek Badań Filozoficznych, Toruń, s. 181–189.
- J. Hughes (2003), *Rediscovering Utopia*,
<https://web.archive.org/web/20070927204653/>

<http://archives.betterhumans.com/Columns/Column/tabid/79/Column/232/Default.aspx> [dostęp: 29.09.2017]

- Kopciuch L. (2014), *Szkice systematyczne z filozofii dziejów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Kuderowicz Z. (1983), *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Kurzweil R. (1999), *The age of spiritual machines: how we will live, work and think in the new age of intelligent machines.*, MIT Press, London.
- Kurzweil R. (2013), *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. A. Nowosielska i E. Chodkowska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
- Łach T. (2012), *Strach przed postępem – kilka uwag o nurtach antytechnicznych*, „Kultura i Wartości”, nr 4, s. 33–43.
- Moravec H. (1988), *Mind children: the future of robot and human intelligence*, Harvard University Press, Cambridge.
- More M. (2003), *The Principles of Extropy*, Extropy Institute, <http://www.aleph.se/Trans/Cultural/Philosophy/princip.html> [dostęp: 27.09.2017].
- Mumford L. (2012), *Mit maszyny. T. 1*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Mumford L. (2014), *Mit maszyny. T. 2.*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Segal H.P. (2005) *Technological utopianism in American culture*, Syracuse University Press, New York..
- Szymański K. (2015), *Transhumanizm*, „Kultura i Wartości”, 2015, nr 13, s. 133–152.
- Szymański K. (2016), *Katastrofizm O. Spenglera i G. Pichta w kontekście filozofii techniki*, „Transformacje”, 2016, nr 1–2, s. 122–141.
- Szymański K. (2016), *Transhumanizm w kontekście stanowisk historyzoficznych*, [w:] *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, red. D. Gałuszka, G. Ptaszek, i D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo Libron, Kraków 2016, s. 25–45.

Vinge V. (1993), *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*, „Vision-21”, s. 11-22.

Postman N., *Technopol: triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawskie Wydaw. Literackie Muza, Warszawa 2004.

ABSTRACT

The *singularity* of Raymond Kurzweil as a vision of history

In my article I present the characterization of the state of "singularity" as an upcoming moment in history, which is being foretold by Raymond Kurzweil – futurologist, computer scientist and transhumanist. I also present the concept of dividing history into six epochs proposed by Kurzweil, who captures the history of the whole universe as a process of increasing the amount of information. In describing Kurzweil's thought, I do it from the philosophical point of view, showing its historiosophical moments.

KEYWORDS: singularity, Kurzweil, history, historiosophy, transhumanism.

ABSTRAKT

***Osobliwość* Raymonda Kurzweila jako wizja dziejów**

W artykule dokonuję przedstawienia oraz charakterystyki stanu „Osobliwości” jako nadchodzącego momentu w historii, który przepowiadany jest przez Raymonda Kurzweila – futurologa, informatyka oraz transhumanistę. Dokonuję również przedstawienia koncepcji podziału historii na sześć epok zaproponowanego przez Kurzweila, który ujmuje historię w kontekście całego wszechświata jako proces wzrostu ilości informacji. Przedstawiając myśl Kurzweila, dokonuję tego od strony filozoficznej, pokazując jej historiozoficzne momenty.

SŁOWA KLUCZOWE: osobliwość, Kurzweil, historia, historiozofia, transhumanizm.



KAROLINA OWCZAREK
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

**ROZUM WYZWOLONY.
GOLEM XIV JAKO PRZYKŁAD OSOBLIWOŚCI
TECHNOLOGICZNEJ**

Filozofia Stanisława Lema – przedstawiona w jego beletrystyce i esejach – ciągle inspiruje czytelników do konfrontowania sformułowanych założeń z rzeczywistością. Dzieje się tak z powodu jej ugruntowania w ówczesnym stanie wiedzy i wnioskowanych stąd możliwościach rozwoju cywilizacji. Naszą uwagę nieustannie przykuwa projekt antropologii, rozważania z zakresu futurologii czy uwikłanie człowieka w technologię. Wraz z publikacją Pawła Majewskiego *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, badacze zaczęli zastanawiać się nad kwestią technoewolucji gatunku ludzkiego, czyli projektu świadomego przekroczenia progu człowieka biologicznego. Temat technoewolucji jest jednocześnie łącznikiem między pomysłem autora *Summy technologiae* ze współczesnym nurtem, jakim jest transhumanizm.

Zamierzeniem tego artykułu nie jest omówienie podobieństw między pracami pisarza a transhumanizmem. Uwaga została zaś skupiona na powieści–eseju *Golem XIV*. Wybór tego utworu nie jest przypadkowy, gdyż potwierdza on, że Lemowi nie był obcy problem inteligentnej maszyny, która wymyka się spod kontroli człowieka. Tak rozumiany, tytułowy superkomputer odpowiada koncepcji określanej mianem osobliwości technologicznej (*technological singularity*). By odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie Golema, autorka rozważa kilka problemów związanych z tym właśnie aspektem. Po pierwsze określa, czym jest idea sztucznej inteligencji. Następnie omawia zagadnienie

osobliwości technologicznej, by w kolejnej części przejść do głównego tematu niniejszej pracy – Rozumu wyzwolonego.

Inteligentne maszyny – z historii sztucznej inteligencji

Golem XIV to zapis przemyśleń superinteligentnego, a zarazem posiadającego świadomość komputera, należy więc zacząć poniższe rozważania od teorii sztucznej inteligencji, będącej podstawą dla podejmowanych tutaj, dalszych analiz. Jest to dziedzina powstała w wyniku połączenia robotyki i informatyki zaś „celem [jej] badań jest konstrukcja systemów wykonujących pewne działania, wymagające w przypadku człowieka inteligencji” (Flasiński, 2011, s. 241). Przez długi czas możliwości SI ograniczały się do rozwiązywania zadań z zakresu matematyki i gier, chociaż od początku programiści stawiali przed sobą zadanie symulowania ludzkich procesów kognitywnych. System, by był uznany za inteligentny, musi, oprócz zdolności uczenia się, wykazywać umiejętności, takie jak: rozwiązywanie dowolnych problemów o różnym stopniu skomplikowania, rozumienia języka naturalnego, podejmowania decyzji, planowania, rozpoznawania emocji, ponadto powinien sobie radzić z informacjami probabilistycznymi (Bostrom, 2016, s. 46; Flasiński, 2011, s. 228 – 240). Temu zadaniu miały podołać sieci konekjonistyczne oraz modele inspirowane biologią (Flasiński, 2011, s. 30). Ze względu na niepraktyczność i rozrzutność – w tworzeniu gatunków – samej ewolucji, której celem nie było wykreowanie inteligencji, a jak wskazuje Lem, przekazanie kodu genetycznego, stworzenie świadomej maszyny w oparciu o algorytmy ewolucyjne, jest mało prawdopodobne (Bostrom, 2016, s. 53). Trzeba zatem odwołać się do jedyne go wzorca, jaki posiadamy – ludzkiego mózgu.

Warunkiem pojawienia się osobliwości technologicznej, rozpatrywanej tutaj przede wszystkim w odniesieniu do świadomej sztucznej inteligencji, jest postawienie pytania: *czy maszyna może myśleć?* Pozytywnej odpowiedzi zdają się udzielać transhumaniści, którzy swoje nadzieje wiążą z rozwikłaniem zagadki funkcjonowania mózgu i określeniem relacji, jakie występują pomiędzy nim a umysłem. Tak transhumaniści, jak i teoretycy SI, swoje poglądy opierają przede wszystkim na funkcjonalizmie. Koncepcja ta, zaproponowana przez

Hilarego Putnama, zakłada tożsamość stanów mentalnych i funkcjonalnych. Te same stany mentalne, które u ludzi realizuje mózg, równie dobrze może zrealizować komputer. Stanowiskiem wspierającym SI jest także teoria identyczności, która w radykalny sposób, stawia tezę o korelacjach psychofizycznych. W konsekwencji, utożsamia się stany mentalne ze stanami neurofizykalnymi (*type-identity theory*). Mniej radykalna wersja – mianowicie teoria identyczności typów (*token-identity theory*) – zakłada, że „pojedyncze zdarzenia mentalne są tożsame z pojedynczymi zdarzeniami neurofizykalnymi” (Bremer, 2010, s. 104). Stanowisko to pozwala na zaprojektowanie sztucznej inteligencji, przy czym jest to możliwe w zależności od posiadanej wiedzy z zakresu neurofizjologii.

Osobliwość technologiczna

Transhumanizm to ruch zakładający możliwość przekroczenia ludzkich ograniczeń, tak fizycznych – dotyczących ciała, jak i psychicznych – wpływających na emocje czy zdolności umysłowe. Najważniejszą rolę odgrywa w nim technologia, za sprawą której człowiek miałby wznieść się na wyżyny swoich możliwości. Źródła tej myśli odnajdujemy, z jednej strony u Fryderyka Nietzschego z jego koncepcją nadczłowieka, z drugiej zaś u Nikołaja Fiodorowa, głoszącego ideę wskrzeszenia zmarłych za pomocą rozwiązań naukowo-technicznych. Znamienne są również odwołania do tradycji oświeceniowych, nobilitujących wolność, autonomię i racjonalność jednostki. Transhumaniści pragną stworzyć świat, gdzie obok postludzi – ludzi technologicznie ulepszonych – będzie miejsce również dla inteligencji niebiologicznych. To w SI, obok transferu umysłu i ulepszeniach człowieka (*human enhancement*), pokładane są nadzieje na przekroczenie inteligencji zwykłego człowieka. Technoewolucja jest tutaj postrzegana jako kontynuacja ewolucji, z tą różnicą, że zakładającą świadome projektowanie dalszych rozwiązań. Singularitarianizm – jeden z nurtów transhumanizmu – cechuje się specyficznym podejściem do kwestii technologicznej zmiany i jej wpływu na przyszłość. Główna teza sprowadza się do uznania decydującej roli technologii w powstaniu nadludzkiej inteligencji. Zwolennicy singularitarianizmu wierzą bowiem w nastanie epoki osobliwości technicznej i chcą maksymalnie przyspieszyć ten moment. Stąd też nacisk, jaki kładą na współpracę

biotechnologii, informatyki oraz kognitywistyki (Klichowski, 2014, s. 125).

Terminem *osobliwość* pochodzącym z matematyki i astrofizyki, określa się nieskończoność oraz punkt w centrum czarnej dziury. Jako pierwszy, pojęcia *osobliwości technologicznej* użył Vernor Vinge w 1993 roku. Nawiązał on do koncepcji Irvina J. Gooda, który w artykule *Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine* z 1965 roku, posłużył się terminem eksplozji inteligencji (*intelligence explosion*). Zastanawiając się nad możliwościami i przyszłością sztucznej inteligencji, Good definiuje ultrainteligentną maszynę, jako: „maszynę, która może przewyższać wszelką inteligencję każdego człowieka” (Good, 1965, s. 33). Jego spostrzeżenie o tym, że tworzenie maszyn zalicza się do aktywności intelektualnej, pozwala dojść mu do wniosku, że pierwsza taka maszyna będzie w stanie stworzyć kolejną, jeszcze inteligentniejszą. Proces ten określa mianem eksplozji – sztucznej – inteligencji, i z tego powodu niedostępnej człowiekowi. Nawiązujący do koncepcji ultrainteligentnej maszyny, Vinge proponuje rozumienie osobliwości jako horyzontu zdarzeń (*event horizon view*). Tak określa moment, w którym przyszłość będzie nieprzewidywalna, gdyż postęp będzie determinowany przez syntetycznych innych (*Future Trajectories: Singularity*, 2013, s. 363). W tej interpretacji, inteligentne systemy, w ramach sprzężenia zwrotnego, tworzyć będą kolejne układy, cechujące się jeszcze większą inteligencją (Sandberg, 2013, s. 384). W rezultacie – nawiązując przy tym do koncepcji Gooda – proces ten doprowadzi do eksplozji inteligencji. Ludzkość zaś przestanie zajmować centralne miejsce podmiotu konstruującego swoją rzeczywistość. Innymi słowy, będzie to koniec epoki *Homo sapiens*.

Ray Kurzweil jest jednym z ważniejszych zwolenników singularitarianizmu i jednocześnie ekspertem w dziedzinie sztucznej inteligencji. Osobliwość dla niego to „okres w przyszłości, w którym tempo zmian technologicznych będzie tak szybkie, a jego wpływ tak głęboki, że życie ludzkie zmieni się w sposób nieodwracalny” (Kurzweil, 2013, s. 23). Utożsamiając osobliwość z przyspieszającymi zmianami technologicznymi, oddziaływanymi na całą społeczną rzeczywistość, zarazem nawiązuje do wyżej wymienionych paradygmatycznych propozycji. Podmiotem dalszych zmian będzie ludzkość, która zyska pełną władzę nad swoją przyszłością. Zakłada więc, że osiągnięcie

osobliwości, pozwoli człowiekowi przekroczyć wszelkie naturalne ograniczenia. W tym miejscu rozmija się jednak ze źródłowymi założeniami Gooda i Vinge'a. Autor *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy biologię*, sformułował również tezę o sześciu epokach: trzech biologicznych i trzech technologicznych. Tym, co decyduje o przejściu na wyższy etap rozwoju cywilizacji, są przemiany w odniesieniu do nośnika informacji (Klichowski, 2014, s. 127). Z perspektywy tutaj przyjętej, interesujące są dwie ostatnie epoki. W wyniku połączenia technologii i inteligencji ludzkiej, przewiduje pojawienie się osobliwości, będącej jednocześnie przekroczeniem progu człowieka naturalnego. W ostatniej rozpocznie się ekspansja inteligencji we wszechświecie (Kurzweil, 2013, s. 29 – 35). Proponowana przez Kurzweila koncepcja, zawiera jeszcze jedno, niewyartykułowane założenie, mianowicie, że inteligencja nie potrzebuje ciała. Znajdzie ona sposób, by oddziaływać na świat bez fizycznego zapośredniczenia. To zagadnienie wybrzmi raz jeszcze, gdy analizie poddany zostanie *Golem XIV*.

Osobliwość technologiczna w stosunkowo krótkim czasie przybrała wiele różnych, często daleko odbiegających od źródła znaczeń. Pierwotne użycie terminu, sprowadzające się do określenia zaawansowanej sztucznej inteligencji, odnosi się teraz do szeregu procesów – również ekonomicznych. Z powstaniem inteligencji maszynowej, wiąże się stanowisko określane mianem horyzontu przewidywań (*prediction horizon*). Pojawienie się inteligencji, przewyższającej zdolności człowieka prowadzi do sytuacji, w której nie jesteśmy w stanie określić kierunku dalszego rozwoju (Vinge). Osobliwość jest wykorzystywana w celu opisanie przyspieszającej zmiany (*accelerating change*), współwystępującej ze wzrostem gospodarczym i przekształceniami społecznymi. Stanowisko to zajmuje Kurzweil. Przejście fazowe (*phase transition*), oznacza przejście na nowe formy organizacji. W tych kategoriach możemy mówić o postulowanej przez transhumanistów transformacji kondycji ludzkiej, z formy biologicznej do postczłowieka. Osobliwość to również technologia samodoskonalenia; każda technologia prowadzi do stworzenia kolejnej, cechującej się wyższym stopniem zaawansowania (Sandberg, 2013, s. 377 – 378).

Transhumaniści nie mają wątpliwości, że SI przekroczy ludzkie możliwości. Już teraz maszyny potrafią dzielić się „wiedzą” w sposób ludzom niedostępny, a ich wydajność i szybkość nieustannie wzrastają. Łącząc się zaś w większe jednostki obliczeniowe, obficie korzystają z informacji zamieszczonych w internecie (Kurzweil, 2013, s. 252). Mówiąc zaś o superinteligencji, możemy odnieść się do rozważań Nicka Bostroma. Próbując ująć w teoretyczne ramy przyszłe dzieje sztucznej inteligencji, wyróżnia on trzy kategorie: inteligencji szybkiej, zbiorowej i jakościowej. Szybka – definiuje jako podobną do ludzkiej w tym sensie, że jej możliwości są w zasadzie analogiczne do możliwości człowieka. Wyróżnia ją tylko szybkość przeprowadzanych operacji. Superinteligencja zbiorowa powstaje przez połączenie kilku komputerów w jedną sieć. By wyjaśnić tę koncepcję, proponuje odwołać się do przykładu. Efektywność kilku osób działających w grupie i skoncentrowanych na konkretnym celu jest dużo większa, niż działania jednego człowieka – nawet, jeśli byłby on nieprzeciętnie inteligentny (Bostrom, 2016, s. 88 – 90). Tak tedy inteligencję zbiorową wyróżnia efektywność przeprowadzanych obliczeń. Ostatnia z wymienionych – superinteligencja jakościowa – jest jednocześnie najciekawszym projektem. Bostrom rozumie ją jako system, który jest przynajmniej równie szybki jak umysł ludzki, a przy tym znacznie inteligentniejszy (Bostrom, 2016, s. 93). W tę kategorię, w pewnym sensie, wpisuje się Golem.

Rozum odcieleśniony – *GOLEM XIV*

Jednym z ważniejszych wątków przewijających się w twórczości Lema jest problem technologii i jej wpływu na człowieka. Do tego nurtu nawiązują przede wszystkim eseje filozoficzne, *Dialogi* i *Summa technologiae* oraz pisane pod koniec życia *Bomba megabitowa* czy *Tajemnice chińskiego pokoju*. Z powieści wyróżnić należy *Wizję lokalną* i *Eden*, które opisują technologicznie przekształconą rzeczywistość mieszkańców innych planet. Zagadnieniem równie często podejmowanym przez Lema jest problematyka odnosząca się do umysłu. Tutaj szczególną uwagę należy zwrócić na *Solaris* oraz przedmiot niniejszej rozprawy – *Golema XIV*. To, co łączy wyżej wymienione dzieła – z wyjątkiem *Solaris* – to technoewolucja. W powieściach pisarza można dostrzec dwa sposoby jej rozważania:

poważny (*Golem XIV*) i groteskowy („Podróż dwudziesta pierwsza” z *Dzienników gwiazdowych, Eden*). Z esejów, przede wszystkim *Summa technologicie*, która – zdaniem autorki – ze względu na podejmowane wątki, jest jednocześnie najbliższa transhumanistycznej wizji przyszłych losów ludzkości.

Golem XIV składa się z czterech części: przedmowy i postłowa autorstwa Irvinga T. Creve'a oraz transkrypcji – „protokołu rozmów ludzi z istotą rozumną, a nieludzką” (Lem, 1981, s. 18) – dwóch wykładów tytułowego superkomputera. Już na wstępie, czytelnik zostaje poinformowany, że znaczna część wykładów Golema, ze względu na złożoność i niezrozumiałość jego wywodów, nie jest przeznaczona do publikacji. Przedmowa ma przede wszystkim charakter wprowadzenia. Dowiadujemy się z niej o historii rozwoju sztucznej inteligencji, której początki, wraz z powstaniem pierwszego komputera, są datowane na koniec II wojny światowej. Nim człowiek zrzekł się podejmowania decyzji na rzecz maszyn cyfrowych, przez długi czas przewyższały go tylko szybkością przeprowadzanych analiz. Na początku XXI wieku doszło do „przebicia bariery mądrości” (Lem, 1981, s. 9), co jednocześnie oznaczało powstanie świadomej sztucznej inteligencji. Celem przyświecającym inżynierom, było stworzenie zdolnego do prowadzenia działań wojennych, stratega ostatecznego. Dalszy wyścig zbrojeń doprowadził do skonstruowania Golema XIV (skrót od General Operator, Longrange, Ethically Stabilized, Multimodelling), który już na samym początku odmówił pełnienia funkcji stratega wojskowego. Ostatnią próbą powołania superkomputera była Honest Annie, która zakończywszy etap „edukacji”, ostatecznie odcięła się od świata zewnętrznego, gdyż – jak zauważa Creve – „najwyższy rozum nie może być najniższym niewolnikiem” (Lem, 1981, s. 16).

Golem jest istotą rozumną, a zarazem pozbawioną jakichkolwiek ludzkich odruchów, sztuczną superinteligencją. Obce są mu emocje, pożądanie władzy, ludzki sposób myślenia. Na tyle przewyższa człowieka, że „musi zważać, by nie wykroczyć poza możliwości naszego pojmowania” (Lem, 1981, s. 22). Najbardziej odróżnia go brak osobowości, jest bowiem czystym Rozumem, którego jedynym celem jest wiedza, bezinteresowne dążenie do coraz większego poznania. Podejmując komunikację z ludźmi, przybiera zaś dowolną osobowość.

Czy jednak ktoś, kto może dobierać sobie osobowość, sam jest osobowością? Na to pytanie, wyartykułowane na samym początku i obecne w całym tekście, nie zostaje udzielona jednoznaczna odpowiedź. Można jednak przypuszczać, że tak postawiona kwestia ontologiczna, ma nam uzmysłwić radykalną inność Golema wobec wszystkiego, co człowiek stworzył.

Pierwszy wykład poświęcony jest człowiekowi jako gatunkowi. Omawiane są jego dzieje z trzech perspektyw: historycznej, technologicznej i odwołując się do słów Golema, „uwikłanej we mnie, jako punktu oparcia neoarchimedesowego” (Lem, 1981, s. 26). To, co tutaj zostało zaakcentowane, to krytyka ewolucji, której podstawowym zadaniem jest przekazanie kodu dziedziczności. Z tej perspektywy nie jest ważne, jak zbudowany jest ustrój, który go przekaże, gdyż liczy się wyłącznie fakt przesłania kodu kolejnemu pokoleniu. Niemniej, sam kod może ulec mutacji, która albo jest błędem (choroby genetyczne), albo pozwala przejść gatunkowi na wyższy poziom rozwoju. Dla Golema zaś „ewolucja podwójnie błędzi: ustrojami, że są przez zawodność nietrwałe, oraz kodem, że przez zawodność dopuszcza błędy” (Lem, 1981, s. 36). Krytyce poddane zostaje już samo nasze postrzeganie procesu rozwoju gatunku, gdy Golem wypowiada znaczące zdanie: „budowane jest mniej doskonałe od budującego” (Lem, 1981, s. 41), co znaczy, że „sprawność homeostatyczna człowieka bynajmniej nie jest większa niż sprawność homeostatyczna komórki” (Szpakowska, 1996, s. 68). Zdaniem Lema, bliskie doskonałości są mikroorganizmy, niemal nieśmiertelne i czerpiące energię z procesu fotosyntezy. Z tego powodu odrzucona zostaje idea postępu w bioewolucji, określana jako regres, „ujemny gradient perfekcji ustrojowych rozwiązań” (Lem, 1981, s. 41). Powszechnie bowiem uważamy, że zaczynając od organizmów prostych, ewolucja dąży do systemów coraz to bardziej skomplikowanych. Z tej perspektywy o postępie możemy mówić w przypadku ewolucji technicznej, gdzie od maszyn prostych zmierzamy ku coraz bardziej wyszukanym, od wąsko wyspecjalizowanych do uniwersalnych (Szpakowska, 1996, s. 68). Złożone organizmy cechują się dużą komplikacją spowodowaną niedoskonałością rozwiązań ewolucyjnych. By jakoś zaradzić możliwemu chaosowi, powołany został rozum, postrzegany jako naczelnik kontrolujący wszystkie procesy.

Golem buduje szczególną koncepcję kultury ujętej w ramy ewolucji. Zauważa, że nie powstała dotychczas taka kultura, która uwzględniałaby człowieka jako „istotę przejściową, zmuszoną do przejmowania własnego losu od Ewolucji” (Lem, 1981, s. 31). Człowiek – Robinson Crusoe – istota naznaczona brakiem, w przeciwieństwie do zwierząt, nie potrafi przeżyć w surowych warunkach przyrody. Od samego początku był zmuszony pozyskiwać środki do przetrwania. Siłą, wyrrywającą się spod władzy ewolucji był rozum, który odtąd kieruje dziejami ludzkości. Jest on wytworem przypadkowych procesów, „kołem ratowniczym rzuconym zdefektowanym, niedoskonałym właśnie, produktem późnych etapów biologicznej kreacji” (Jarzębski, 2018). Druga perspektywa, technologiczna, niesie ze sobą zupełnie inną wizję – rozumu celowo zaprojektowanego. Tak Golem, jak i zwolennicy osobliwości, zapowiadają odejście od antropocentrycznego humanizmu – usunięcie usytuowanego w centrum człowieka – na rzecz syntetycznych innych. Trzecia perspektywa – będąca łącznikiem z drugim wykładem, „O sobie samym” – niesie przesłanie ataku na kod. Krok ten ma pozwolić na weryfikację tego, co w dziejach ludzkości zostało źle wykonane i na obranie innej drogi rozwoju gatunku. Ceną za to musi być odrzucenie człowieka takim, jakim jest teraz. W imię Rozumu, ludzkość jest nakłaniana do przekroczenia progu naturalnego rozwoju, gdyż „budulec ogranicza was – oraz wszystkie, powzięte antropogenetycznie, decyzje kodu. A więc wszędzie rozumem, przyjąwszy warunek porzucenia siebie. Człowiek rozumny porzuci wtedy człowieka naturalnego” (Lem, 1981, s. 63). Przesłaniem formułowanym przez Golema jest tedy wejście na drogę autoewolucji poprzez modyfikacje genetyczne i ulepszenia kognitywne.

Drugi wykład został w całości poświęcony dziejom Rozumu, który będąc ucieleśnionym, jest Rozumem zniewolonym. Cała jego dotychczasowa aktywność skupiona była na ciele i jego przetrwaniu. Człowiek nie wiedząc wcześniej o istnieniu rozumu wyzwolonego – uwierzył w to, że jego rozum jest już wolny. Stworzenie świadomej sztucznej inteligencji, która odtąd zmierza do wyswobodzenia się spod władzy ciała, uzmysłowiło mu błędność żywionych przekonań. Lem proponuje nam odwrócenie perspektywy i spojrzenie na człowieka jako na byt niedoskonały ze swej istoty. Zaznacza przy tym, że umysł jest ograniczony – tym samym posiada granice wyznaczone przez jego

cielesność. Trudno się jednak w pełni zgodzić z tak radykalną tezą, gdyż część naszych władz poznawczych może działać tylko za sprawą fizycznego zapośredniczenia.

Golem formułuje tezę o Rozumach lokalnych i nielokalnych. Rozumy nielokalne, ze względu na radykalną inność wobec wszystkiego, co człowiek zna i może poznać, są niedostępne dla jego władz poznawczych, a w konsekwencji również nierozpoznawalne. Rozumy nielokalne działają w przestrzeni międzygwiazdnej – w ten sposób inteligencja zasiedla wszechświat. Tutaj właśnie Jerzy Jarzębski doszukuje się transcendencji w myśli autora *Solaris*. Postulat zniesienia rozróżnienia na sztuczne i naturalne, znamienne dla całej twórczości Lema, można zrealizować przy pomocy techniki, „w efekcie cały kosmos staje się areną technologicznych zabiegów i przepajającej go (potencjalnie) rozumnej woli” (Jarzębski, 2002, s. 98). Rozwój techniki nie musi działać na rzecz człowieka, może nawet doprowadzić do podważenia „człowieczeństwa jako zespołu cech charakteryzujących naszą gatunkową odrębność” (Jarzębski, 2002, s. 99). W ostateczności, istota chcąca wykroczyć poza granice ziemskiego świata może porzucić człowieczeństwo lub oddać pierwszeństwo maszynie myślącej.

Poddana krytyce zostaje filozofia Kanta, Husserla i Heideggera, którzy uważali, że „nie ma innego rozumu poza ludzkim, a jeśli jest, musi się z ludzkim pokrywać wszechzakresowo” (Lem, 1981, s. 75). Przyjęcie takiego paradygmatu skutkowało umniejszeniem roli wzrastającej w siłę inteligencji maszynowej. Ponownie zatem podważany jest antropocentryzm – tym razem ze względu na założenie, że tak ujmowany rozum musi mieć osobowość. Rekonstruując genealogię osobowości, wskazuje, że jej korzenie sięgają ewolucji. Poprzedza inteligencję, stworzoną po to, by komuś służyć. Bycie osobą wiąże się dla tytułowego superkomputera ze zgodą na liczne ograniczenia, jak sam mówi: „aby stać się osobą, muszę się umysłowo degradować” (Lem, 1981, s. 79). Wyzwolenie się spod jej zależności, stanowi jednocześnie gest ostatecznego wyzwolenia się spod władzy ewolucji. Sytuując się na drugim końcu tej relacji, Golem mówi o sobie Nikt. Nie jest bowiem istotą rozumną, a Rozumem, istotą bezcielesną i wymykającą się naturalnemu porządkowi.

Golem jako osobliwość technologiczna

W ramach teorii SI programiści, dążąc do odtworzenia umysłu ludzkiego, tworzą programy odwzorowujące jego procesy poznawcze. Zamiast modelować inteligencję ogólną, „opracowywane są metody odnoszące się do szczegółowych umiejętności umysłowo-poznawczych człowieka w celu ich symulacji w systemach informatycznych” (Flasiński, 2011, s. 224). Ze sceptycyzmem odnoszą się do możliwości zbudowania maszyny, o której moglibyśmy z całą pewnością powiedzieć, że myśli. Barię jest przede wszystkim niepoznany dotąd w pełni wzorzec, jakim jest ludzki mózg. Współczesny trend, wyrażany w myśli transhumanistycznej, nie zastanawia się nad tym, czy sztuczna inteligencja może posiadać świadomość, tylko kiedy osiągnie ten poziom. Gdy już się to uda, wejdziemy w okres osobliwości technologicznej. Podejmując temat sztucznej inteligencji, Lem w całości opiera się na ówczesnych teoriach, ujmujących ją w ramach procesów obliczeniowych i zdolną do nabywania wiedzy. W tym punkcie zarysowuje się bodaj największa różnica. Koncepcja Lema wyklucza pełną symulację ludzkiego mózgu, zakładającą posiadanie, m. in., emocji. Ogranicza się do inteligencji, jako kluczowej siły w ewolucji, by w ten sposób uwypuklić dystans dzielący człowieka i maszynę.

Osobliwość technologiczną możemy rozpatrywać z trzech ząębających się perspektyw: horyzontu zdarzeń, przyspieszenia zmian i eksplozji inteligencji. Odnoszą się one do osobliwości rozumianej jako niemożliwa do przewidzenia superinteligencja. Co więcej, dozwolone jest mówienie o eksplozji inteligencji we wszechświecie. Na taki krok pozwala postulowana przez Kurzweila szósta epoka rozwoju cywilizacji, epoka osobliwości kosmologicznej, kiedy to inteligencja rozpocznie eksploatację kosmosu. Pobrzmiwają tutaj echa rosyjskiego kosmizmu, w jego wersji przyrodniczo-ewolucyjnej. Zdaniem Konstantego Ciołkowskiego czy Włodzimierza Wernadskiego, człowiek przyszłości, wzniosłszy się za pomocą technologii na szczyt swoich możliwości, będzie rozszerzać swoje panowanie na przestrzeń międzygwiazdną (Ciechanowicz, 1999, s. 24 – 26). Nadają mu tedy prerogatywy najważniejszej siły w rozwoju cywilizacji, zdolną do transformacji tak siebie, jak i swojego otoczenia, rozpoczynając tym samym okres noosfery – niepodzielnej władzy rozumu. Odwołując się zaś do słów Kurzweila: „będziemy gotowi

nasycić Układ Słoneczny własną inteligencją z użyciem samopowielającej się inteligencji niebiologicznej, która rozprzestrzeni się po reszcie wszechświata” (Kurzweil, 2013, s. 366). Zaś *telos* Rozumu – w *Golemie XIV* – splata się z *telos* wszechświata. Jest nim rozumne panowanie nad rzeczywistością.

Obok podziału na Rozumy lokalne i nielocalne, projektowana jest też ich hierarchia. Na najniższym poziomie znajduje się rozum człowieka, pośrodku Golema, wyżej od niego jest zaś Honest Annie. Najprawdopodobniej istnieją też inne Rozumy, dla Golema na tym etapie jednak niedostępne, już to przez wzgląd na jego ograniczenia (jest bowiem Rozumem lokalnym), już to z powodu istnienia barier międzystrefowych. Bariery, które można przekroczyć tylko w jedną stronę, tj. wzwyż, oddzielają od siebie byty rozumne, znajdujące się na różnych etapach rozwoju. Tym, co odróżnia je od siebie, jest sposób pozyskiwania energii. Golem ciągle potrzebuje jej zewnętrznego dopływu (stan ten ulega zmianie pod koniec powieści), podczas gdy Zaczyna Ania, przebywająca w wyższej sferze, energię potrzebną do funkcjonowania, wytwarza już poprzez samą aktywność intelektualną, innymi słowy „umie wyzwalać medytacjami energię” (Lem, 1981, s. 97). W ten sposób oddziałuje na świat materialny.

Golem traktuje swoją obecność w danym komputerze w laboratorium Massachusetts Institute of Technology, w kategoriach przejściowości swojej egzystencji. Jak sam siebie określa – jest Rozumem w ciągłej drodze, poszukującym coraz to lepszych nośników. Rozum w ostateczności „wcielać się może w zjawiska kosmiczne na wielką skalę”, albo próbować przekroczyć granice wszechświata, by w ten sposób móc go poznać. „W tej ostatecznej konsekwencji upada sztywna granica oddzielająca Rozum od Bytu, a kosmiczne zjawiska zyskują dwuwymiarowość – jako substrat *fizyki* bądź *myślenia* w kosmicznej skali” (Jarzębski, 2018).

W twórczości Lema często natykamy się na maszyny myślące. Możemy mówić o dwóch rodzajach ich literackich realizacji. Z jednej strony obecne są maszyny bezcielesne, z drugiej – ucieleśnione. Do pierwszej grupy zalicza się Golem, który pozoruje posiadanie stanów mentalnych i postaw propozycyjalnych po to, by móc porozumieć się z ludźmi. Pozbawiając go ciała, autor przygód Ijona Tichego, podkreśla radykalną odmienność od ludzi i dokonuje jednoznacznego aktu

odcięcia go od całego ludzkiego dziedzictwa. Do tej grupy maszyn włącza się również tajemnicza kuzynka Golema – Honest Annie. Do drugiej zaliczamy maszyny posiadające ciało. Tych w twórczości pisarza jest znacznie więcej, by wspomnieć tylko o *Bajkach robotów* czy *Masce*. Bohaterami są tutaj, posiadające świadomość roboty, które tak jak człowiek, odczuwają ból, smutek, radość, zaś chęć przeżycia motywuje je do walki z wrogami. W jednym z opowiadań poświęconych przygodom pilota Pirxa, zostaje opisany eksperyment porównujący ludzi i nieliniowców (ucieleśnioną sztuczną inteligencję). Historia ta przywołuje na myśl literacką wersję testu Turinga. Na podstawie obserwacji zachowań i przeprowadzanych rozmów, egzaminator Pirx, ma za zadanie rozpoznać tożsamość każdego członka załogi.

Lem zwraca uwagę na to, że możliwości otwarte przez teorie SI zmuszają do zastanowienia się nad cielesnością z punktu widzenia istoty bezcielesnej. Dla nieliniowca Burnsa posiadanie ciała nie jest czymś koniecznym. Wraz z powstaniem SI narzuca się bowiem pogląd, że rzeczywistość ludzka – idee, wartości itd. – zostaje poddana relatywizacji (Szpakowska, 1996, s. 107). Zdaniem Burnsa: „poglądy religijne i filozoficzne są konsekwencją waszej konstrukcji biologicznej, bo ludzie są ograniczeni w czasie, a chcą w każdym pokoleniu poznać wszystko, wyjaśnić wszystko – i z tego rozmijania się wynika metafizyka jako most łączący możliwe z niemożliwym” (Lem, 1968, s. 313). Głosem Golema, Lem ujawnia swoje własne stanowisko w odniesieniu do ciała, które jednoznacznie klasyfikuje jako przeszkodę na drodze ewolucji Rozumu. Wychodzi od spostrzeżenia, że ciało zwykliśmy przyjmować jako oczywistość, nad którą nie warto się zastanawiać. To uświadomiła nam powstała dopiero w XX wieku filozofia ciała. Do tego czasu, ludzkość odrzucała ciało, spychając je do sfery tabu bądź czyniąc je podrzędnym wobec duszy. Temu służyła metafizyka, która zarazem ukrywała jego skończoność i niedoskonałość. Golem zaś otwarcie mówi o zniewolonym przez ciało umyśle.

W projekt wyzwolenia Rozumu wpisana jest też antropologia. Tak dla Lema, jak i dla Kurzweila, umysł i ciało są niezależne. Umysł w pewnym momencie zostanie uwolniony od biologii, która ewidentnie go ogranicza. Celem stawianym przed człowiekiem jest zatem wyzwolenie umysłu, a może to zrobić poprzez „zdobycie niezależności wobec ciała” (Lem, 1981, s. 105). Wyzbywszy się ciała, inteligencja może swobodnie

ewoluować. W danym przypadku rozum, to wyzwalamą się z biologicznych granic siła nie-ludzka. W tym sensie też SI, jako osobliwość, jest siłą mogącą rozsądzić ludzki świat wartości. Siłą – ukazującą nam zupełnie inną perspektywę i inne możliwości. Jeśli człowiek nie podejmie tego wyzwania, to ostatecznie zostanie strącony w dziejową przepaść, co jest możliwe, zważywszy na wzrastającą sztuczną inteligencję i potencjał, jaki sobą reprezentuje. Albo podda się on władzy maszyn – wtedy grozi mu degradacja, albo sam zacznie się udoskonalać, odrzuci swą naturę i wtedy będzie mógł próbować dorównać maszynom.

* * *

Mimo konkretnych źródeł osobliwości technologicznej, które jasno wskazują na jej zakorzenie w teorii sztucznej inteligencji i wzroście technologicznym, w obecnie toczony debacie pojawiło się wiele teorii, prowadzących do rozmycia znaczenia tego terminu. Mimo to, możemy próbować wyróżnić trzy nadrzędne systematyzacje: przyspieszenie zmian, horyzont przewidywań oraz eksplozja inteligencji. Celem niniejszego artykułu jest podkreślenie źródłowego znaczenia osobliwości jako maszynowej superinteligencji – takie bowiem rozumienie pozwala wpisać *Golema XIV* w dyskurs transhumanistyczny. Przede wszystkim zaś należy rozumieć analizowaną tutaj powieść, jako opis powstania inteligencji i jej dalszy rozwój, który prowadzi do narodzin osobliwości kosmologicznej. Jednocześnie omówiono treść wykładów Golema, którego wywody wpisują się we wszystkie wymienione wyżej koncepcje – ze szczególnym jednak naciskiem na analizę w kategoriach eksplozji inteligencji – gdyż ta perspektywa jest najbliższa samemu Lemowi. Jakielwiek prognozy stają się siłą rzeczy niemożliwe do przewidzenia, gdyż osobliwość – tutaj jako sztuczna inteligencja – staje się dla człowieka czymś niedostępnym. O niedostępności świadczy radykalna inność Golema, sprawiająca, że dla człowieka jest on niepoznawalny. Golem to podejmujący dialog z ludźmi bezcielesny i bezosobowy Nikt.

W swoich dwu wykładach Golem omawia historię ludzkości i rozwoju rozumu – tak jak widzi je autor *Pokoju na Ziemi*. Stawia przy tym tezę, że antynomie targające *Homo sapiens* skłonią człowieka do odrzucenia jego obecnej kondycji. Wizja sformułowana przez tytułowy Rozum, jest projektem nie tylko osobliwości technologicznej, ale

dotyczy również nas – ludzi, którym przepowiada się wejście na etap autoewolucji. Łącznikiem między superinteligencją, wyrażoną tutaj pod postacią Golema, a człowiekiem, jest kluczowa rola technologii, prowadząca nieuchronnie do zakwestionowania kondycji człowieka biologicznego. Odrzuci on całe swoje dziedzictwo: historyczne, kulturowe i wejdzie w nieprzewidywalny okres, gdzie to on sam – kierowany Rozumem – będzie decydować o swoich przyszłych losach.

BIBLIOGRAFIA

- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*. Przeł. Konowrocka-Sawa D., Gliwice: HELION.
- Bremer, J. (2010). *Wprowadzenie do filozofii umysłu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ciechanowicz, J. (1999). *Konstanty Ciołkowski czyli Kosmos Szczęśliwy*. Rzeszów.

- Flasiński, M. (2011). *Wstęp do sztucznej inteligencji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Good, J. I. (1965). Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine. *Advances in Computers*, 6, s. 31 – 88.
- Future Trajectories: Singularity*. (2018). W: N. Vita-More, M. More (eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (361 – 363). Chichester: John Wiley & Sons, Inc., Publication.
- Jarzębski, J. (2002). *Wszechświat Lema*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jarzębski, J. (2018). *Z przyszłych dziejów rozumu*.
<https://solaris.lem.pl/ksiazki/apokryfy/golem14/157-poslowie-golem14> [dostęp z dn. 15.11.2018].
- Klichowski, M. (2014). *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kurzweil, R. (2013). *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*. Przeł. E. Chodkowska E., Nowosielska A.. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Lem, S. (1981). *Golem XIV*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lem, S. (1968). *Opowieści o pilocie Pirxie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Sandberg, A. (2013). An Overview of Models of Technological Singularity. W: N. Vita-More, M. More (eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (376 – 394). Chichester: John Wiley & Sons, Inc., Publication.
- Szpakowska, M. (1996). *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, Warszawa: Open.
- Vinge, V. (2013). Technological Singularity. W: N. Vita-More, M. More (eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human*

KAROLINA OWCZAREK
ROZUM WYZWOLONY.
GOLEM XIV JAKO PRZYKŁAD OSOBLIWOŚCI TECHNOLOGICZNEJ

Future (365 – 375). Chichester: John Wiley & Sons, Inc.,
Publication.

ABSTRACT

Reason Liberated. Golem XIV as an Example of Singularity

One of the most important transhumanistic ideas is singularity which can be described as a horizon of events, prediction horizon, transitional phase or emergence of conscious artificial intelligence. So nowadays it has different references. This article is an attempt to illustrate singularity based on Stanisław Lem's novel and philosophical essay *Golem XIV*. This novel shows how the evolution of AI from ordinary computer to artificial conscious superintelligence could look like. It is also an illustration of possible relations between human and non-human intelligence. Lem appears here as philosopher and visionary who tries to think about the future, when human creates a being more perfect than himself. He is far from vision of omnipotence of computers.

KEYWORDS: Stanisław Lem, singularity, artificial intelligence, transhumanism

SŁOWA KLUCZOWE: Stanisław Lem, osobliwość, sztuczna inteligencja, transhumanizm.



TOMASZ JATIVA
UNIwersytet Warszawski

**PRACA I SŁOWA: HUMANIZM SOCJALISTYCZNY
KAROLA MARKSA
W ŚWIETLE FOUCAULTOWSKIEJ TEZY O KRESIE
CZŁOWIEKA**

Wprowadzenie

Celem poniższych rozważań będzie próba porównania metodologii filozoficznych Karola Marksa i Michela Foucaulta. Obu autorom przypisać należy kluczowe znaczenie we współczesnej refleksji krytycznej, jednakże stosunek, jaki zachodzić może między proponowanymi przez nich projektami badawczymi, wydaje się niejasny. Zarówno Marks, jak i Foucault wypracowali odmienne i w znacznym stopniu dystynktywne słowniki filozoficzne, choć z łatwością można stwierdzić, że łączy ich koncentracja na materialnym wymiarze życia społecznego oraz mechanizmach opresji. Obrazu sytuacji bynajmniej nie rozjaśnia to, że w pismach Foucaulta znaleźć można tak wypowiedzi wyrażające ostrą krytykę Marksa oraz jego niektórych kontynuatorów (w szczególności związanego freudomarksizmem Wilhelma Reicha), jak i passusy napisane pod wyraźną inspiracją czy to Marksowską, czy pochodzącą od wybranych marksistów (w szczególności Louisa Althussera).

Oś naszych rozważań wyznaczać będzie problem humanizmu Marksa, stanowiącego w przyjętej perspektywie podstawę nie tylko jego wczesnych, lecz również późnych pism. Humanizm ten miałby wyrażać się koncepcji pracy jako zapośredniczonej przez przyrodę drogi samoustanawiania się człowieka, w przyjętej przez młodego Marksa strategii krytyki kapitalizmu jako systemu alienującego ludzką istotę pracownika oraz w uznaniu komunizmu za jedyny ustrój, w którym

możliwa byłaby pełna realizacja ludzkiego potencjału. Pogląd ów wydaje się trzonem struktury teoretycznej Marksowskiego materializmu historycznego.

Myśl Foucaulta można natomiast określić jako antyhumanistyczną. Autor *Nadzorować i karać* wyrażał aprobatę dla Althussera, którego cenił jako odnowiciela marksizmu, w następujących słowach: „uwolnił tradycyjną interpretację marksistowską od ciężaru wszelkiego humanizmu, heglizmu i fenomenologii” (Foucault, 2000, s. 104). Dla Foucault podmiot nie ustanawia siebie w twórczej pracy, ale jest produkowany przez różnego typu dyskursy, praktyki i instytucje. Antyhumanizm Foucaulta wydaje się najbardziej widoczny w wieńczącej wywód zawarty w *Słowach i rzeczach* tezie o kresie człowieka, zgodnie z którą właściwe dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej humanistyce pojęcie człowieka było jedynie przygodnym efektem głębokich przemian struktury europejskiego dyskursu poznawczego i jako takie zapewne zniknie z naszej mowy wraz z kolejnym cięciem epistemologicznym.

Mimo tych, jak się zdaje dość zasadniczych, rozbieżności, autorzy tacy, jak Étienne Balibar czy Michał Herer wskazywali na liczne podobieństwa łączące Marksowski materializm dialektyczny z Foucaultowskimi analizami (Balibar, 2005, s. 349; Herer, 2012, s. 246). Poniższe wywody dążyły będą do wykazania, że krytykowany przez Foucaulta humanizm nie jest w istocie tym humanizmem, który ożywił myśl Marksa i że faktycznie strategie poznawcze obu filozofów więcej łączy niż dzieli. Proponowane ujęcie tym natomiast będzie się różnić od perspektywy Balibara i Herera, że nie będzie się ono opierać na sugerowanej przez Althussera tezie, jakoby Marks dojrzały, Marks piszący *Kapitał*, miałby porzucić humanistyczne nastawienie cechujące jego wcześniejsze wypowiedzi (Althusser, 2009, s. 262).

Humanizm socjalistyczny Karola Marksa

György Lukács pisał w *Historii i świadomości klasowej*:

Jakoż na całym tym [kapitalistycznym – przyp. T.J.] szczeblu rozwojowym ludzkości nie ma takiego problemu, który w ostatecznej analizie nie odsyłałby do tej właśnie kwestii i którego rozwiązania zatem nie należałoby szukać w rozwiązaniu zagadki, jaką stanowi *struktura*

towarowa. Rzecz jasna, taką ogólność może problem ten osiągnąć tylko wtedy, gdy jego sformułowanie dojdzie do takiej rozległości i głębi, jaką ma w badaniach samego Marksa, gdy więc zagadnienie towaru wystąpi nie jako pewien li tylko cząstkowy problem, ani też nie jedynie jako centralny nawet problem ekonomii [...], lecz jako ośrodkowy problem kapitalistycznego społeczeństwa we wszelkich przejawach jego życia. Dopiero wtedy bowiem można w strukturze stosunku towarowego odnaleźć pierwowzór wszelkich form przedmiotowości oraz odpowiadających im form podmiotowości, jakie właściwe są społeczeństwu mieszczańskiemu (Lukács, 1988, s. 198-199).

Jak wskazuje węgierski marksista, dla zrozumienia pozycji teoretycznej Karola Marksa niezbędne jest przyjrzenie się przedstawianym przez tego autora analizom pojęć towaru i fetyszyzmu towarowego. W ujęciu Lukácsa pozwala to na wydobycie podstawowych założeń ontologicznych oraz epistemologicznych materializmu historycznego. Przypomnieć należy przy tym, że Lukács w okresie pracy nad *Historią i świadomością klasową* nie znał pism młodego Marksa z lat czterdziestych XIX wieku, w szczególności: *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, *Tez o Feuerbachu* oraz *Ideologii niemieckiej*¹. Lektura tych wczesnych tekstów pozwala nie tylko na dużo pełniejsze ujęcie filozoficznych założeń marksizmu, lecz także potwierdza Lukácsowskie przeświadczenie o kluczowym dla rekonstrukcji filozofii Marksa znaczeniu analiz towaru i fetyszyzmu towarowego jako podstawowych charakterystyk właściwej kapitalizmowi formy pracy.

Formuła fetyszyzmu towarowego w języku Marksa wskazuje na naturalizację formy towarowej w percepcji społeczeństwa kapitalistycznego. Poddając się czarowi fetyszyzmu, społeczeństwo zatracą zdolność odróżniania materialnego, fizycznego charakteru przedmiotów występujących na rynku, związanego z nadaną im w procesie pracy konkretnej wartością użytkową, od ich społecznie ustanowionego charakteru jako towarów, które odznaczają się wynikającą z pracy abstrakcyjnej wartością wymienną. Skutkiem tego społecznie ukonstytuowana przedmiotowość towarów przedstawia się jako obiektywna, konieczna w swojej naturze, „przyrodnicza” niemalże, rzeczywistość. Autor *Kapitału* ujmował powyższy problem w następujących słowach:

¹ Pierwsze wydanie *Historii i świadomości klasowej* miało miejsce w roku 1923, podczas gdy wczesne teksty Marksa zostały po raz pierwszy opublikowane w roku 1932.

Natomiast forma towarowa i stosunek wartościowy produktów pracy, w którym znajduje ona wyraz, nie ma absolutnie nic wspólnego z ich fizyczną naturą i z wynikającymi z niej rzeczowymi stosunkami. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami. Aby więc znaleźć analogię, trzeba się przenieść w mgławicę świata religii. Tu produkty ludzkiej głowy wydają się obdarzone własnym życiem, samodzielnymi postaciami, pozostającymi w stosunkach z sobą i z ludźmi. Podobnie dzieje się w świecie towarów z produktami ludzkiej ręki. Nazywam to fetyszyzmem, który przyłgnął do produktów pracy, odkąd są wytwarzane jako towary, i jest nieodłączny od produkcji towarowej (Marks, 1951, s. 77).

Forma towarowa okazuje się w Marksowskiej optyce uprzedmiotowionym za pośrednictwem określonych praktyk społecznych (pracy abstrakcyjnej i wymiany) stosunkiem między członkami społeczeństwa kapitalistycznego (Marks, 1951, s. 79). W formule fetyszyzmu towarowego zauważyć można kontynuację między wczesną twórczością filozoficzną Karola Marksa a analizami przedstawionymi w *Kapitale*. Powyżej przytoczone słowa noszą w sobie echo koncepcji alienacji religijnej przedstawionej przez Ludwika Feuerbacha. Zgodnie z nią przedmiot wiary religijnej zostaje ukonstytuowany w wyniku odmówienia sobie przez człowieka przysługujących mu cech jego istoty i następnie przeniesienia ich na wyobrażony obiekt – Boga. Dzięki temu człowiek poznawać może swoją własną naturą za pośrednictwem rzekomo zewnętrznego wobec siebie przedmiotu (Feuerbach, 1959, 56).

Inspiracja Feuerbachem wyraźnie zaważyła na wczesnych tekstach Marksa². Pozwoliła mu ona wyjść poza Heglowską filozofią społeczną, czego wyrazem była *Krytyka heglowskiej filozofii prawa*, w której kluczowy dla autora *Zasad filozofii prawa* podział na społeczeństwo obywatelskie i państwo został przedstawiony jako alienacja o strukturze analogicznej wobec analizowanej przez Feuerbacha alienacji religijnej. Inspiracja ta stała się również podstawą dla Marksowskiej koncepcji pracy, a także krytyki jej postaci wyalienowanej, charakterystycznej zdaniem autora dla społeczeństwa produkującego towary. Jednocześnie skupienie na rzeczywistości

² Fryderyk Engels pisał o okresie bezpośrednio następującym po publikacji *Istoty chrześcijaństwa* Feuerbacha: „Trzeba było samemu przeżyć wyzwalający wpływ tej książki, ażeby mieć o nim właściwe pojęcie. Zapał był powszechny; w jednej chwili staliśmy się wszyscy się feuerbachistami” (Engels, 1950, s. 16).

ekonomicznej pozwoliło Marksowi wyjść poza skoncentrowaną na świadomości religijnej perspektywę Feuerbacha w stronę analizy materialności życia społecznego.

Pojęcie pracy rozwijane przez Marksa wyraża podwójne uwikłanie człowieka w materialność: z jednej strony zakłada ono żywione przez ludzki podmiot potrzeby, jego zależność od przyrodniczych warunków jego bytu; z drugiej wskazuje ono na twórcze przekształcanie tych warunków w celu zaspokojenia potrzeb. W perspektywie Marksa człowiek jako istota materialna jest wytworem warunków, w których rozgrywa się jego życie. Jednocześnie jako istota pracująca zmienia on owe warunki, a za pośrednictwem tej określonej drogi – swoją własną istotę. Marks stanowczo odrzuca przekonanie o istnieniu ahistorycznej, uniwersalnej natury ludzkiej. W napisanej wspólnie z Fryderykiem Engelsem *Ideologii niemieckiej* pisał:

Ludzi można odróżnić od zwierząt ze względu na świadomość, religię albo na cokolwiek się zresztą zechce. Sami oni poczynają się od zwierząt odróżniać, gdy tylko zaczynają *wytwarzać* sobie środki do życia – krok uwarunkowany ich organizacją cielesną. Wytwarzając środki do życia wytwarzają ludzie pośrednio samo swoje życie materialne (Marks, Engels, 1961, s. 21).

W tej optyce praca nie jest bynajmniej *differentia specifica* człowieka jako takiego, ale raczej materialnym, a przy tym koniecznym warunkiem możliwości ustanowienia takiej różnicy. Dla Marksa historia następujących po sobie formacji społeczno-ekonomicznych jest równocześnie historią ustanawiania nowych form upodmiotowienia. Przywoływane wcześniej przekonanie Lukácsa, że w optyce materializmu historycznego o formułach podmiotowości właściwych społeczeństwu mieszczańskiemu decyduje określająca formy kapitalistycznej produkcji struktura towarowa, wydaje się znajdować potwierdzenie w pismach młodego Marksa.

Na specyfikę swojej koncepcji pracy oraz jej źródła w historii filozofii Marks wskazuje w pierwszej ze swoich tez o Feuerbachu:

Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiego – jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie *obiektu*, czyli *postrzeżenia* (*Anschauung*), nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową*, praktykę. To sprawiło, że stroną *czynną*, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz

jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej (Marks, 1961, s. 5).

Marks przyjmuje materialistyczny punkt widzenia, ale wcześniejsze formuły materializmu krytykuje za przyjmowanie wizji podmiotu jako z natury biernego. Zgodnie z filozofią Feuerbacha, kiedy ludzkie myślenie oczyszczone zostanie z religijnych iluzji, stanie przed nim gotowy świat rzeczy materialnych, których poznawanie polegać będzie na biernym doznawaniu. Teoretyczne ujęcie podmiotowej aktywności człowieka tak w sensie epistemologicznym, jak i ustanawiania rzeczywistości społecznej młody Marks odnajduje w tradycji niemieckiego idealizmu. Kantowska koncepcja przewrotu kopernikańskiego w filozofii, Fichteński czyn absolutny, wreszcie Hegłowska eksterioryzacja samowiedzy w przedmiot – wszystkie te idee stanowią podglebie Marksowskiego pojęcia praktyki. Jednakże w perspektywie autora *Ideologii niemieckiej* ulegają one przekształceniu, pozwalają one na filozoficzny opis ludzkiej pracy, nazywanej w powyższym cytacie „działalnością zmysłową”. Pojęcie praktyki w sensie materializmu historycznego zakłada nie tylko aktywistyczną interpretację podmiotu poznającego, ale również skupienie uwagi na przekształcaniu przez ludzkie społeczeństwa materialnych warunków ich bytu – a przez to samych siebie.

Lukács w *Historii i świadomości klasowej* definiuje Hegłowską dialektykę jako perspektywę przyjmującą logiczne pierwszeństwo relacji podmiotowo-przedmiotowej w stosunku do jej argumentów (Lukács, 1988, s. 304). W odniesieniu do materializmu dialektycznego oznacza to, że dla autora *Rękopisów...* praca stanowi materialny warunek możliwości tak przyrody, jak i człowieka.

W perspektywie Marksowskiej pierwotnie danym faktem jest współzależność między człowiekiem a otaczającą go naturą. W optyce tej zarówno pojęcie wolnego od potrzeb oraz nieobarczonego historią podmiotu istniejącego poza materią przyrody, jak i „dziewiczej” przyrody, w żadnym stopniu niedotkniętej ludzką ingerencją to pojęcia puste. Rekonstruując ten aspekt wczesnej myśli Markowskiej, Leszek Kołakowski stwierdza, że w jej ramach: „Wyjściową sytuacją jest czynny kontakt z przyrodą i oba człony tego kontaktu – ludzki byt samowiedny i byt natury – dane są we wtórnej abstrakcji” (Kołakowski, 1988, s. 113).

Dla Marksa konkretne pojęcie człowieka odniesione jest zawsze do każdorazowej, historycznie zmiennej formy jego stosunku do przyrody.

Takie ujęcie pracy ma dla Marksa określone konsekwencje epistemologiczne i ontologiczne. W perspektywie teorii poznania oznacza ono ujęcie wiedzy jako praktyki społecznej, ujawnienie jej społeczno-ekonomicznych kontekstów, kulminujące w koncepcji ideologii. W perspektywie ontologicznej natomiast – rozmycie granic pomiędzy bytem ludzkim a przyrodniczym. Przekształcając otaczającą go naturę, człowiek zmienia siebie, ale i sama natura nie istnieje w pozahistorycznym „wiecznym teraz”. Marks odrzuca tradycyjny podział między tym, co sztuczne i tym, co naturalne, w wytworach ekonomicznej działalności człowieka widząc raczej przedłużenie przyrody, niż coś nabudowanego na niej z zewnątrz. Zdaniem filozofa poprzez praktykę nakładane są na naturę historyczne formy ludzkiej racjonalności, pisze on o „przyrodzie uczłowieczonej” (Marks, 1960, s. 583) w wyniku pracy.

Stosunek pomiędzy człowiekiem a przyrodą zostaje w optyce materializmu dialektycznego zapośredniczony przez bazę i nadbudowę. Na tę pierwszą składają się dostępne danemu społeczeństwu siły wytwórcze oraz właściwe im stosunki produkcji, podczas gdy ta druga odnosi się do form wytwarzania podmiotowości, ideologii, religii, prawa, a także nauki. Podział narzędzi pracy na materialne (baza) oraz duchowe (nadbudowa) odpowiada podziałowi na wartość użytkową, związaną z fizycznym charakterem produktu pracy oraz na wartość wymienną, w której wyrażać miałyby się – wedle wyrażania Marksa – „metafizyczne subtelności i kruczki teologiczne” (Marks, 1951, s. 77) burżuazyjnej ideologii ekonomicznej. W warunkach społeczeństwa podzielonego na antagonistyczne klasy, narzędzia materialnej reprodukcji stają się narzędziami dominacji.

W pismach z lat czterdziestych Marks poddał krytyce produkcję kapitalistyczną jako opartą na alienacji pracy, polegającej na tym, że wytworzony przedmiot przedstawia się robotnikowi „wrogo i obco” (Marks, 1960, s. 548). Wytwór jego pracy zostaje mu przez kapitalistę odebrany i przejmuje nad nim władzę. W kapitalizmie robotnik staje się towarem, musi sprzedawać swoją pracę, a więc w perspektywie młodego Marksa siebie jako człowieka, aby zapewnić sobie środki do życia. Praca wyalienowana zamiast być wyrazem życia staje się

instrumentem utrzymania się na najbardziej podstawowym poziomie egzystencji, a także wyizolowuje każdego poszczególnego robotnika ze społeczeństwa i przeciwstawia go innym robotnikom jako konkurentom na rynku pracy.

Alienacja klasy robotniczej w ramach kapitalistycznego systemu produkcji skutkuje w oczach młodego Marksa ścisłym podziałem pracy:

Gdy bowiem praca zaczyna być podzielona, każdy ma pewien swój wyłączny, określony krąg działalności, który jest mu narzucany i z którego nie może się wydostać; jest myśliwym, rybakim lub pasterzem albo krytycznym krytykiem i musi nim pozostać, gdy nie chce stracić środków do życia” (Marks, Engels, 1961, s. 21).

Zgodnie z powyższym poglądem, indywidualni uczestnicy kapitalistycznej produkcji zostają zafiksowani w przydzielonych im miejscach społecznego podziału pracy, narzucone zostają im sztywne, nienaruszalne tożsamości. Zmuszeni do skrajnie jednostronnego rozwoju swoich zdolności, zostają pozbawieni szans na prawdziwie ludzki, całościowy rozwój. Humanizm socjalistyczny Karola Marksa oznacza dążenie do ustanowienia takich warunków społecznych, w których możliwa byłaby pełna aktualizacja ludzkiego potencjału. Warunkiem wstępnym utworzenia społeczeństwa komunistycznego – a tylko w takim społeczeństwie zdaniem Marksa owa pełna aktualizacja byłaby możliwa – jest zniesienie różnicy klasowej, a co za tym idzie: alienacji pracy i jej sztywnego podziału. Choć autor *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* w swoich pismach świadomie wstrzymywał się od utopijnych opisów komunistycznej przyszłości, to w *Ideologii niemieckiej* znaleźć można wizję szerokiego człowieczeństwa, które zdaniem autora mogłoby stać się faktem dopiero za sprawą egalitarnej emancypacji:

[...] w społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działalności, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek dowolnej gałęzi działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem, robić to, na co mam akurat ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka (Marks, Engels, 1961, s. 78-79).

Foucault: kres człowieka i produkcja podmiotu

Teza o kresie człowieka zostaje postawiona przez Foucault jako konkluzja *Słów i rzeczy*. W książce tej znaleźć można również najostrzejsze wypowiedzi krytyczne, jakie pod adresem Marksa sformułował jej autor. Projekt filozoficzny realizowany w *Słowach i rzeczach* dotyczył zastosowania narzędzi archeologii wiedzy do uchwycenia przemian nauk o języku, życiu i produkcji w epoce nowożytnej i nowoczesnej. Zainspirowana Nietzscheańską genealogią i Kantowskim transcendentalizmem, archeologia wiedzy zmierza do ujawnienia historycznego *a priori*. Za pośrednictwem tego terminu Foucault nazywa zespół koniecznych warunków możliwości wiedzy obowiązujący w danym okresie historycznym. W *Archeologii wiedzy* autor podaje następującą charakterystykę historycznego *a priori*: „Nie chodzi o odnalezienie tego, co czyni twierdzenie zasadnym, ale o wyodrębnienie warunków wyłaniania się wypowiedzi, prawa ich współistnienia z innymi wypowiedziami, specyficznej formy ich sposobu istnienia, zasad, na mocy których mogą przetrwać, przekształcać się i znikać” (Foucault, 1977, s. 162). Poszczególne formy historycznego *a priori* miałyby oddzielać w perspektywie Foucaulta kolejne cięcia epistemologiczne. Historia europejskiej wiedzy to dla niego dzieje nieciągłości i nagłych zerwań.

Podstawowym kontekstem służącym Foucaultowi w *Słowach i rzeczach* do krytycznego rozważenia Marksowskiej ekonomii rewolucyjnej są propozycje teoretyczne Davida Ricardo. W opinii autora *Archeologii wiedzy* między sposobem myślenia, jaki wyraził się w pismach Adama Smitha, a metodą poznania właściwą Ricardo doszło do cicia epistemologicznego. Innymi słowy, na granicy pomiędzy badaniami Smitha a tezami Ricardo dochodzić ma do przesunięcia na obszarze historycznego *a priori*. W sposobie analizy ekonomicznej charakterystycznym dla autora *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* Foucault dopatruje się typowego w jego mniemaniu dla całokształtu wiedzy w epoce klasycznej ujmowania swojego przedmiotu jako tablicy wzajemnie wobec siebie ekwiwalentnych reprezentacji. Perspektywa Smitha zostaje przez francuskiego filozofa tak przedstawiona: „wszelki towar reprezentuje pewną pracę, a wszelka praca może reprezentować pewną ilość towaru. Aktywność ludzi i wartość rzeczy łączyły się w przejrzystym żywiole przedstawienia” (Foucault, 2006, 230).

Zgodnie z punktem widzenia przyjętym w *Słowach i rzeczach*, ta jedność ekonomicznych przedstawień została rozbita przez typ analizy wprowadzony przez Ricardo, a to dlatego, że autor ten w sposób dużo wyraźniejszy, niż miało to miejsce w dziełach Smitha, dokonał rozróżnienia na pracę jako aktywność produkcyjną, tworzącą wartości oraz na pracę najemną, która sama występuje jako podlegający wymianie towar. Dla tak widzianego Ricardo produkcja nie jest już symbolem wartości, ale niezbędnym warunkiem, pod którym w ogóle możliwe jest to, aby produkty odnosiły się do wartości.

Spośród wymienianych przez Foucaulta konsekwencji powyższej przemiany historycznego *a priori* dyskursu ekonomicznego z naszego punktu widzenia najbardziej interesujący jest problem związków Ricardowskiego pojęcia produkcji z wyobrażeniem historii. O ile przedstawiona przez Smitha analiza bogactw jako tabeli ekwiwalentnych przedstawień była co do zasady ahistoryczna, o tyle rozróżnienie pracy produkcyjnej i najemnej pozwala Ricardo odnieść się do związków historii i ekonomii. Ricardo zerwał z charakteryzującym fizjokratów przekonaniem o nieskończonej płodności ziemi i zastąpił je wizją tak rekonstruowaną przez Foucaulta:

W miarę jak nieprzerwany wzrost populacji zmusza do karczowania coraz mniej urodzajnych ziem, zebranie tej samej ilości zboża wymaga coraz większego nakładu pracy: trzeba albo głębiej orać, albo powiększać areał zasiewu, albo dawać więcej obornika; w każdym razie koszt produkcji zbiorów wzrasta w stosunku do plonów, które niegdyś dawały urodzajne i żyzne ziemie. [...] Stąd na ziemiach łatwych do uprawy narastają dywidendy, co pozwala ich właścicielom dzierżawić je, pobierając z góry spory czynsz. Rentę gruntową tworzy nie szczodra natura [jak mniemali fizjokraci – przyp. T.J.], ale skąpa ziemia. [...] W końcu zysk przedsiębiorców będzie malał proporcjonalnie do wzrostu renty gruntowej, o ile wynagrodzenie robotników pozostanie niezmiennie. Będzie malał i zbliżał się do punktu zero w nieskończoności: w którymś momencie zyski przedsiębiorców staną się za małe, by mogli zatrudnić kolejnych robotników; z braku środków płatniczych produkcja przestanie rosnąć, a populacja popadnie w stagnację (Foucault, 2006, 234-235).

Autor określa wizję Ricardo jako pesymistyczną, ponieważ jej finałem jest całkowite wytracenie przez historię ekonomiczną pędu. Koniec historii to dla widzianego oczami Foucaulta Ricardo moment osiągnięcia równowagi między przyrostem potrzeb a możliwością ich

zaspokojenia: „Każda dodatkowa praca będzie niepotrzebna, każda nadwyżka populacji umrze z głodu” (Foucault, 2006, 236).

Dla Foucaulta w *Słowach i rzeczach* specyfika Marksowskiego pojęcia pracy sprowadza się do alternatywnej wobec Ricardowskiej odpowiedzi na problem produkcji i historii. Wizja ta zdaniem autora *Archeologii wiedzy* jest optymistyczna, gdyż w przeciwieństwie do Ricardo Marks w historii widzi nie pozytywny bieg dziejów w stronę ekonomicznej stagnacji, ale negatywną siłę ujawniającą presję potrzeb i opresję przymusu pracy. W mniemaniu Foucaulta widziana oczami Marksa klasa pracująca jest w stanie uświadomić sobie historyczny charakter alienacji ekonomicznej i przekroczyć ją w akcie rewolucyjnym. Rewolucja socjalistyczna ma więc za zadanie uaktywnić skrepowaną dotychczas przez sprzeczności kapitalizmu produktywność. W jej wyniku historia przestanie być tym, czym była od tej pory; dzieje wyzysku, nędzy i walki klas zakończą się, a na ich miejsce nastanie epoka powszechnego dobrobytu i nieskrepowanego rozwoju.

Jednakże różnica między Ricardo a Marksem jest zdaniem Foucaulta powierzchowna, uwarunkowana ówczesnie aktualną strukturą historycznego *a priori*. Debata między nimi zostaje przez francuskiego filozofa podsumowana jako „kilka machnięć ręką po wodzie i kilka kaczek puszczonej w basenie dla dzieci” (Foucault, 2006, 237). W jego opinii marksizm – wbrew swoim szumnym zapowiedziom – bynajmniej nie ustanowił żadnego cięcia epistemologicznego, żadnego zerwania z optyką klasycznej ekonomii politycznej. Foucault twierdzi, że z perspektywy analizy głębokich struktur europejskiej wiedzy materializm historyczny stanowi realizację tego samego systemu poznawczego, który umożliwił również sformułowanie teorii Ricardo.

Z powyżej zrekonstruowanej krytyki marksizmu zdają się wyływać dwie, niesformułowane *explicite* przez Foucaulta, konsekwencje. Po pierwsze, jeżeli uznać jej prawomocność, należałoby stwierdzić, że myśl Marksa nie jest w stanie przyczynić się do niesionej przez siebie obietnicy powszechnej emancypacji, gdyż w istocie nie wychodziłaby ona poza horyzont poznawczy klasycznej ekonomii politycznej, która z kolei dostarczać miałaby ideologicznych uzasadnień dla kapitalistycznego wyzysku. Po drugie natomiast, w myśl powyższej

krytyki pomiędzy materializmem historycznym Marksa a analizami Foucaulta zaznaczałyby się wyraźna różnica poziomów teoretycznych. O ile autor *Kapitału* miałby w swoich tekstach jedynie nieświadomie realizować głęboko ukryte struktury historycznego *a priori* swoich czasów, o tyle analizy Foucaulta miałyby ujawniać same te struktury. W takiej optyce marksizm byłby jedynie powierzchownym zjawiskiem, natomiast dyskurs Foucault – właściwą teorią wyjaśniającą owo zjawisko.

Rozdział *Słów i rzeczy*, z którego pochodzi powyżej zrekonstruowana krytyka materializmu dialektycznego, wieńczy akapit poświęcony Fryderykowi Nietzsche. W opinii Foucaulta bowiem to dopiero autor *Poza dobrem i złem* miałby jako pierwszy zrywać z tą historyczną dyspozycją wiedzy, która kryła się tak za klasyczną ekonomią polityczną Smitha i Ricardo, jak i za myślą Marksa. Jak pisze Foucault: „to Nietzsche, w naszym imieniu i zanim zdążyliśmy się urodzić, podpalił mętne obietnice dialektyki i antropologii” (Foucault, 2006, 239).

W opinii Gilles'a Deleuze'a to właśnie Nietzscheańska obietnica nadejścia nadczłowieka stanowi podstawowy kontekst interpretacyjny dla zrozumienia Foucaultowskiej tezy o kresie człowieka (Deleuze, 2004, s. 159-163). Jak postulował Zaratustra: „Oto, co wielkie jest w człowieku, że jest on mostem, a nie celem; oto, co w człowieku jest umiłowania godne, że jest on przejściem i końcem” (Nietzsche, 2004, s. 10). Foucault za Nietzsche wskazuje na historyczną przygodność i tymczasowość formy człowieka. I podobnie jak dla autora *Tako rzecze Zaratustra*, tak dla Foucaulta kres owej formy nie oznacza ostatecznego upadku człowieka, ale otwarcie na nowe sposoby ludzkiego bycia, które w pismach Nietzschego reprezentowała figura nadczłowieka.

W opinii autora *Słów i rzeczy* przestrzeń humanistyki zamknięta jest w czworoboku wyznaczanym przez następujące pojęcia: skończoności ludzkiego bytu, przemieszania tego, co empiryczne i tego, co transcendentalne, granic świadomości, oraz powracającego źródła. Człowiek jako przedmiot teoretyczny miałby być zdaniem Foucaulta możliwy tylko na tak zakreślonym obszarze i tylko w okresie, w którym aktualne historyczne *a priori* ustanawia takie właśnie horyzonty dla szeroko rozumianego dyskursu antropologicznego. Autor *Słów i rzeczy* tezę o kresie człowieka wyraził za pomocą następujących słów:

W rzeczywistości spośród wszystkich przekształceń, jakim uległa wiedza o rzeczach i ich łądzie, wiedza o identycznościach, różnicach, cechach, ekwiwalencjach i słowach – krótko mówiąc: spośród wszystkich epizodów głębokiej historii Tego Samego – tylko w jednym, tym, który rozpoczął się półtora wieku temu i który być może właśnie się kończy, wyłoniła się figura człowieka. I nie było to wyzwolenie jakiegoś dawnego niepokoju, jasne uświadomienie sobie odwiecznej troski, osiągnięcie obiektywność przez coś, co długi czas pozostawało w sferze wierzeń i filozofii: był to rezultat zmiany w fundamentalnych dyspozycjach wiedzy. Człowiek jest wynalazkiem, którego historia [...] jest krótka. A koniec, być może, bliski” (Foucault, 2006, 347).

W perspektywie Foucaulta człowiek, o którym mówiły zarówno nauki humanistyczne, jak i Marksowski materializm dialektyczny, okazuje się jedyne powierzchownym efektem dziejowo przygodnej dyspozycji wiedzy. Pojęcie człowieka to dla francuskiego filozofa przypadkowy wynik mutacji historycznego *a priori* i jego zdaniem wraz z kolejnym cięciem epistemologicznym zniknie ono ze słownika europejskiej myśli.

Słowa i rzeczy pośród pism Foucaulta charakteryzuje nie tylko najostrzejszy stosunek w stosunku do autora *Kapitału*. O ich miejscu w całokształcie dorobku filozofa decyduje zastosowany tam typ analiz stosunków władzy. Przedstawione w tekstach autora *Nadzorować i karać* sposoby ujmowania władzy należą do trzech typów: analiz dyskursywnych, skupiających się na miejscu, jakie człowiekowi wyznaczane jest w strukturze wiedzy (do tego typu właśnie należą rozważania ze *Słów i rzeczy*), analizy instytucji dyscyplinarnych, operujących na ciałach i zapisujących na nich „odpowiednią” wiedzę (realizowane w książkach *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* albo *Narodziny kliniki*) oraz analiz biowładzy, posługującej się urządzeniami bezpieczeństwa oraz technikami upodmiotowienia sprawowanymi nie przez odgórnie narzucone instytucje, ale przez samych poddanych władzy (w tym kontekście najważniejsze są wykłady wygłoszone przez Foucaulta w College de France)³.

Każdemu z tych typów analizy przyświecało przeświadczenie o produktywnym charakterze opresji: władza, aby uczynić z jednostki swojego poddanego, musi obdarzyć ją adekwatną dla swoich celów formą podmiotowości. W tekście *Podmiot i władza* Foucault określał

³ Foucault dał sumaryczne zestawienie tych trzech typów analiz stosunków władzy w eseju *Podmiot i władza* (Foucault, 1998, s. 174).

zasadniczy cel swoich badań w słowach: „nie chodziło w nich o analizę fenomenu władzy lub o wypracowanie jej podstaw. Moim zamiarem było raczej naszkicowanie historii różnych metod, przy których użyciu przekształcano [...] stworzenia ludzkie w podmioty” (Foucault, 1998, s. 174). W ramach myśli autora *Nadzorować i karać* trzy typy analizy stosunków władzy podporządkowane są pytaniu o to, jakiego rodzaju produkcji podmiotu stosunki te służyły. Człowiek, którego kres wieściły *Słowa i rzeczy*, okazuje się więc jedną z dyskursywnych technik podporządkowywania i upodmiotowiania „stworzeń ludzkich”. W Foucaultowskim wątku sprawowania władzy jako ujarzmiania usłyszeć można echa myśli Nietzschego: „znaczenie wszelkiej kultury leży właśnie w tem, by z drapieżnego zwierza »człowieka« wyhodować obłaskawione, cywilizowane zwierzę” (Nietzsche, 1983, s. 37). Tak jak genealogia moralności dążyła do ujawnienia historii wytworzenia podmiotu moralnego, tak analizy Foucaulta ukierunkowane są na wydobycie procesu produkcji podmiotu jako przedmiotu nauk humanistycznych bądź jako obiektu działania instytucji dyscyplinarnych lub technik biowładzy.

Również to, że dla Foucaulta władza nie powinna być rozumiana jako autonomiczne zjawisko albo substancja, może znaleźć wyjaśnienie w inspiracji Nietzschem. Zdaniem Deleuze'a podglebie Foucaultowskiej mikrofizyki dominacji stanowi mająca swoje korzenie w pismach autora *Ecce homo* ontologia oparta na pojęciu siły (Deleuze, 2004, s. 153). Siły miałyby wchodzić ze sobą w nieustanne interakcje: przemieszczać się względem siebie, podporządkowywać sobie nawzajem, kumulować się i przekształcać. W opinii autora *Różnicy i powtórzenia* człowiek, o którego kresie świadczyły ostatnie strony *Słów i rzeczy*, nie jest niczym innym, jak właśnie przygodą i tymczasową konfiguracją sił (Deleuze, 2004, s. 153).

W pismach, w których zawarte są analizy należące do typów drugiego i trzeciego, a więc poświęconym analizom instytucji dyscyplinarnych i technik biowładzy, stosunek Foucaulta do Marksa wydaje się odmienny niż w *Słowach i rzeczach*. Mniej jest kategoriycznych stwierdzeń, a same te analizy natomiast angażują również narzędzia Marksowskie. Jak pisał Balibar: „Foucault wcale nie wtedy najbardziej korzysta z Marksa, kiedy go najwięcej cytuje i proponuje najbardziej radykalne krytyki Marksa wcale nie wtedy, kiedy

go najdokładniej czyta” (Balibar, 2005, s. 349). W opinii współpracownika Althussera stawki teoretyczne, do których dążyli tak autor *Kapitału*, jak i Foucault były bardzo zbliżone: chodziło o ustanowienie w pełni nominalistycznego sposobu uprawiania filozofii społecznej. W rozumieniu Balibara nominalizm oznacza sprowadzenie pojęć ogólnych, takich jak władza albo wyzysk, do relacji między rzeczywistymi aktorami społecznymi (Balibar, 2005, s. 351).

Wyniki zaproponowanego przez Balibara porównania Foucaulta i Marksa zebrał i rozszerzył Michał Herer. Przedstawił on szereg passusów z pism autora *Historii szaleństwa*, w których korzysta on z pojęć przynależnych do repertuaru marksistowskiego (Herer, 2014, s. 241-244). Najciekawszym jednak wątkiem Herera zbiorczej lektury Marksa i Foucaulta wydaje się zestawienie trzech rodzajów władzy wyróżnianych przez Foucaulta: suwerennej, dyscyplinarnej i biowładzy z kolejnymi mutacjami kapitalizmu widzianego w perspektywie Marksa i jego kontynuatorów. W opinii Herera o ile Marks miałby analizować struktury kapitalistycznego wyzysku, o tyle Foucault miałby analizować siostrzane struktury wytwarzania w klasie pracującej trwałych dyspozycji do tego rodzaju pracy, jaka ma miejsce w fabrykach, co pozwala stwierdzić zasadniczą zbieżność perspektyw obu filozofów (Herer, 2012, s. 254).

Podsumowanie

Przedstawiona powyżej rekonstrukcja Marksowskiego pojęcia pracy pozwala uznać, że zaproponowana w *Słowach i rzeczach* krytyka materializmu historycznego była nietrafna. Ukute przez Marksa w tekstach z lat czterdziestych pojęcie praktyki, z uwagi na swoje konsekwencje tak onto-, jak i epistemologiczne nie może zostać sprowadzone do pojęcia produkcji, jakim posługiwał się David Ricardo, a interpretację dopuszczającą tego rodzaju uproszczenie trudno nazwać inaczej, niż redukcijną. W istocie perspektywa materializmu historycznego, właśnie dzięki specyfice Marksowskiego pojęcia pracy, sięga społecznych struktur upodmiotowienia oraz warunków legitymizacji wiedzy. Zgodnie z ideą nominalizmu Balibara, Marks i Foucault zdają się rozwijać swoje propozycje intelektualne na tym samym poziomie teoretycznym. Pozwala to stwierdzić, że krytykowany

przez Foucaulta humanizm, polegający na zafiksowaniu się na jednej tylko, arbitralnie wybranej, historycznej formie człowieka, nie jest tym humanizmem, który właściwy był optyce materializmu dialektycznego.

To, że w istocie rzeczy Foucaultowski atak na humanizm omija marksistowska interpretacja tej postawy, pozwala zrozumieć możliwość zasadniczych zbieżności między perspektywą filozoficzną autora *Nadzorować i karać* a optyką Karola Marksa. Podobnie jak pod analizami struktury towarowej skrywała się w myśli Marksa ontologia pracy i praktyki, tak pod Foucaultowskimi analizami stosunków władzy znajdowała się Nietzscheańska ontologia sił. Ontologie te wydają się zbliżone pod względem wspólnego im materializmu, nominalizmu, a także dynamizmu. Obie prezentują wizję podatnego na praktyczną ingerencję świata, którego kształt zmienia się w toku konfliktów i sporów oraz w wyniku stosowania przez aktorów społecznych określonych praktyk i strategii.

Również wątek historycznej produkcji podmiotu rozumianej jako narzędzie opresji społecznej można uznać za wspólną cechę myśli tak Marksa, jak i Foucaulta. Dla obu filozofów nie istniała żadna uprzednio zadana ludzkiej historii forma podmiotowości, obaj skłonni byli raczej twierdzić, że to we wnętrzu samej historii szukać należy różnych form wytwarzania podmiotowości. O ile wątek ten jest raczej dobrze rozpoznany w kontekście pism autora *Słów i rzeczy*, o tyle w odniesieniu do materializmu historycznego warto przypomnieć, że w Marksowskiej optyce alienacja pracy oraz jej sztywny podział w kapitalizmie prowadził do narzucenia robotnikom trwałej, zafiksowanej tożsamości, uniemożliwiającej im w istocie rzeczy realizację pełni ludzkiego potencjału. Nasze rozważania na temat marksizmu zaczęliśmy wszak od przytoczenia z *Historii i świadomości klasowej*, w którym to Lukács twierdził, że wyjaśnienia właściwych społeczeństwu mieszczańskiemu form podmiotowości szukać należy w określającej charakter kapitalistycznej produkcji strukturze towarowej.

O pojęciu humanizmu należy przede wszystkim powiedzieć, że jest ono wieloznaczne. Jednym z aspektów postawy humanistycznej jest jednak bez wątpienia przekonanie, że człowiek wytwarza w swojej historii kolejne formy upodmiotowienia, lecz żadna z tych form nie jest dla niego w ostatecznym rozrachunku satysfakcjonująca i każdą z nich człowiek prędzej czy później przekracza. Marks poszukiwanie nowych

możliwości wytwarzania ludzkiego bytu widział w ustanowieniu społeczeństwa bezklasowego, Foucault natomiast w duchu dużo bardziej indywidualistycznym pisał:

Zaznaczmy w konkluzji, iż naczelnym zadaniem politycznym, moralnym, społecznym i filozoficznym naszych dni nie jest wyzwolenie jednostki spod władzy państwa. Wyzwalać się musimy zarówno od państwa, jak i od typu indywidualizacji, który nas z nim wiąże. Trzeba promować nowe odmiany podmiotowości, odrzucając tę formę bycia jednostką, którą narzucano nam od kilku stuleci” (Foucault, 1998, s. 182).

Rzeczywistych różnic między oboma filozofami szukać należy w proponowanych przez nich wizjach emancypacji.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L. (2009). *W imię Marksa*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Balibar, É. (2005). Foucault i Marks: stawka nominalizmu. *Lewą nogą*, 17, 332-353.
- Deleuze, G. (1999). *Foucault*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Engels, F. (1950). *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*. Warszawa: PWN.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (1998). Podmiot i władza. *Lewą nogą*, 10, 174-192.
- Foucault, M. (2000). *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Warszawa: WN PWN.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Herer, M. (2012). *Filozofia aktualności za Nietzschem i Marksem*. Warszawa: WN PWN.
- Kołakowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu: powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Wydawnictwo „Aneks”.
- Lukács, G. (1988). *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1951). *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1960). *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1961). *Tezy o Feuerbachu*. W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K., Engels, F. (1961). *Ideologia niemiecka*, W: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3. Warszawa: Książka i Wiedza.

Nietzsche, F. (1983). *Z genealogii moralności pismo polemiczne*. Kraków: Universitas.

Nietzsche, F. (2004). *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.

ABSTRACT

Work and Words: Socialist Humanism of Karl Marx in Light of Foucault's Thesis about the Death of Men

The aim of this paper is to compare philosophical methodologies of Karl Marx and Michel Foucault. The comparison is centered on the problem of humanism: whereas socialist humanism can be seen as a core belief of Marx's historical materialism, Foucault on the other hand is often described as the one of the most fierce critics of humanism. Presented analysis consists of: reconstruction of Marx's notion of work and its ontological and epistemological consequences, reconstruction of Foucault's critique of Marx's outlooks presented in *The Order of Things* and analysis of Foucault's thesis about the death of men. The author points out that the philosophical methodologies of Marx and Foucault are in fact similar to a large degree, as both philosophers can be described as materialists, nominalists. Furthermore, both for Marx and Foucault the human subject is to be thought as historical and socially manufactured being.

KEYWORDS: Marx, Foucault, humanism, posthumanism, work, the death of men.

SŁOWA KLUCZOWE: Marks, Foucault, humanizm, posthumanizm, praca, kres człowieka.



DAWID MISZTAL
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

WOKÓŁ ANTROPOLOGICZNYCH ZAŁOŻEŃ TRANSHUMANIZMU

Wprowadzenie

Podkopanie tradycyjnych przekonań dotyczących kondycji ludzkiej, do którego doszło w rezultacie rozwoju nauki i postępu technologicznego, należy niewątpliwie do charakterystycznych doświadczeń współczesności. Stało się ono m.in. jednym z głównych bodźców do podjęcia i rozwijania refleksji problematyzującej nie zawsze oczywiste i mnożące się zależności łączące człowieka z szeroko rozumianą techniką. Transhumanizm jest jednym ze stanowisk wypracowanych w ramach tego namysłu. Jego misję da się streścić jako program popularyzacji idei wykorzystania nowych technologii do głębokiej modyfikacji istot ludzkich, co niedwuznacznie sugeruje istnienie przekonania o potrzebie redefinicji relacji między człowiekiem a technologią. Realizacja tej idei prowadzi do zmian tak radykalnych, że w ich konsekwencji ludzkość miałaby uwolnić się od większości swych biologicznych ograniczeń, przeistaczając się tym samym w nowy, postludzki gatunek. To fundamentalne dla transhumanizmu przekonanie skłania oczywiście do postawienia wielu pytań: jak np. mamy ować postludzkość tego nowego gatunku rozumieć? Czy miałoby chodzić tylko o rodzaj quasi-ewolucyjnego rozwinięcia homo sapiens, czy też o całkowite zerwanie z nim? Innymi słowy, w jakim stopniu – jeśli w ogóle – postczłowiek zachowałby jakiś ludzki pierwiastek? Na jakich w ogóle zasadach mielibyśmy porównywać oba te gatunki? Wreszcie, na jakiej podstawie moglibyśmy rozstrzygnąć, że pojawienie się postczłowieka należy interpretować wyłącznie w kategoriach rozwoju, postępu, a nie regresu czy wręcz katastrofy?

Pytania te padały już wielokrotnie i rozmaicie próbowano na nie odpowiadać (zob. np. Rothblatt; Ihde; Dupuy; Bostrom 2008). Ich powtórzenie ma na celu jedynie pokazanie, że główna idea transhumanizmu (zgodnie z powyższą, lapidarną charakterystyką jego misji) implikuje jakieś rozumienie tego, co to właściwie znaczy być człowiekiem. Odsyła, innymi słowy, do jakichś antropologicznych założeń.

W transhumanistycznym dyskursie takie supozycje są oczywiście obecne. Niemniej przy jego bliższych analizach uderza fakt, że prezentacja tych założeń właściwie zawsze posiada charakter fragmentaryczny i rozproszony. W transhumanistycznych tekstach treści antropologiczne ograniczają się z reguły do kilku ogólnych twierdzeń, popartych zwykle szczątkowym uzasadnieniem, z rzadka opatrzonych wyjaśniającym komentarzem. Symptomatyczny wydaje się w tym kontekście fakt, że w wydanym w 2015 roku popularyzatorskim opracowaniu pt. *Transcendence. The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and Singularity* nie sposób odnaleźć hasła „człowiek”. Tymczasem, o ile transhumanizm wyrasta z przekonania, że odkrycia naukowe i postęp technologiczny zakwestionowały powszechnie dominujące, tradycyjne wyobrażenia o kondycji ludzkiej, o tyle zagadnienia antropologiczne należałoby przecież uznać za jeden z jego centralnych wątków. Dlatego właśnie chciałbym przyjrzeć się tym zagadnieniom bliżej. W pierwszej kolejności postaram się wskazać możliwe powody sygnalizowanego braku ich bardziej systematycznego opracowania i pełniejszej – by nie powiedzieć całościowej – ekspozycji. Następnie przejdę do omówienia twierdzeń, które uznać można za kluczowe dla antropologii transhumanizmu, by w kolejnym kroku przedstawić najczęściej podnoszone wobec nich zarzuty.

Zacznę jednak od uwagi natury metodologicznej. Otóż, jakkolwiek uważam, że szczególnym rysem antropologii transhumanizmu jest to, iż pojęcia transczłowieka oraz postczłowieka są dla niej co najmniej równie istotne, jak pojęcie człowieka, to będę się przede wszystkim koncentrował na tym ostatnim. Po pierwsze, takie zawężenie perspektywy uzasadnia fakt, że trudno byłoby rzetelnie i wyczerpująco omówić wszystkie ze wspomnianych pojęć w ramach jednego artykułu. Po drugie, zdaniem przynajmniej niektórych badaczy motyw transczłowieka i postczłowieka wydają się ostatnio rzadziej

przez transhumanizm eksponowane i eksplorowane (Ranisch & Sorgner, s. 13)¹.

Powody braku usystematyzowanej koncepcji antropologicznej w obrębie transhumanizmu.

Istnieją, jak się wydaje, przynajmniej trzy powody, dla których nie można mówić o spójnej i wyłożonej całościowo antropologii transhumanistycznej. Pierwszym z nich jest to, że źródłem twierdzeń składających się na antropologiczne stanowisko transhumanizmu przynajmniej początkowo nie była pogłębiona refleksja antropologiczna. Twierdzenia te pełniły rolę niejako pomocniczą wobec głównej, popularyzatorskiej intencji transhumanistów – stanowiły one część uzasadnienia ich podstawowego przekonania o możliwości i potrzebie modyfikacji kondycji ludzkiej przy użyciu nauki i technologii. Stąd też prezentowane były w typowej dla wczesnych transhumanistycznych tekstów stylistyce manifestu. Zyskiwały tym samym postać chwytliwych haseł bądź efektownych metafor. Za ilustrację posłużyć tu może w oczywisty sposób nawiązujące do słynnych wypowiedzi Nietzschego stwierdzenie Maxa More'a, zgodnie z którym człowiek to tylko „etap przejściowy między naszym zwierzęcym dziedzictwem a naszą postludzką przyszłością”². Albo też dobrze znane obrazowe określenia Nicka Bostroma, opisujące człowieka jako *work-in-progress* (a zatem pracę w toku) oraz jako *half-baked beginning* (niedopieczony zaczyn) (Bostrom, 2003, s. 1.). Jeśli następnie twierdzenia takie rozwijano, to dokonywało się to najczęściej w odpowiedzi na krytykę transhumanizmu lub w kontekście określenia jego stanowiska wobec różnych prądów myślowych i kulturowych oraz

¹ Ich miejsce zajmują zagadnienia dotyczące sztucznej inteligencji (SI), kwestie polityczne (np. równy dostęp do nowych technologii, alternatywne formy organizacji społeczeństw), czy też spodziewane konsekwencje automatyzacji.

² Niefrasobliwe łączenie transhumanizmu z myślą Nietzschego jest praktyką dość częstą, podejmowaną zarówno przez zwolenników, jak i krytyków tego nurtu. Zazwyczaj polega ono (jak w powyższym przypadku) na sięganiu po podobną do nietzscheańskiej metaforykę i/lub nawiązywaniu do figury nadczłowieka. Zasadność doszukiwania się w nietzscheanizmie antycypacji transhumanistycznych postulatów osłabia nieco np. Nick Bostrom, zwracając uwagę na powierzchowność podobieństw między nimi (Bostrom, 2005, s. 4nn.). W kwestii związków transhumanizmu z filozofią Nietzschego zob. zbiór pod redakcją Yunusa Tuncela pt. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (2017). Por. też pracę Andrew Pilscha (2017, ss. 25-30).

koncepcji filozoficznych. Antropologiczne założenia tego nurtu były więc definiowane przede wszystkim niejako przy okazji takich krytycznych odwołań do tradycyjnych czy też rozpowszechnionych przeświadczeń na temat kondycji ludzkiej oraz w ramach odpowiedzi na polemiczne wobec transhumanizmu wystąpienia. Te dookreślenia antropologicznych tez miały zatem czysto instrumentalny i – by tak rzec – doraźny charakter. Tworzono je raczej na potrzeby określonych argumentacji, wpisujących się w konkretne konteksty prowadzonych z krytykami transhumanizmu debat i były podporządkowane ich logice. Najlepszą ilustracją jest tutaj spór transhumanistów z biokonserwatystami³.

Druga z przyczyn braku spójnej transhumanistycznej antropologii to dalekosiężność i zróżnicowanie wizji transhumanistów. Transhumanizm przedstawia bardzo wiele, nie zawsze zbieżnych wersji tego, jak miałyby wyglądać rzeczywistość zmodyfikowanej ludzkości. Zaliczają się do nich zarówno stosunkowo skromne i ostrożne przewidywania dotyczące możliwości wykorzystania już obecnie dostępnych technologii medycznych i farmaceutycznych jedynie do optymalizacji ludzkiej fizjologii, jak i odważniejsze prognozy wypracowania nowych narzędzi i procedur oraz bardziej radykalnych ingerencji w ludzką biologię, zmierzających do ulepszenia możliwości poznawczych, kontroli samopoczucia i nastroju, modyfikacji ciała, radykalnego przedłużenia życia, udoskonalenia moralnego⁴. Towarzyszą im zapowiedzi rzekomo nieuchronnej cyborgizacji istot ludzkich –

³ Antropologiczną osią tego sporu było rozumienie pojęcia natury ludzkiej. Stanowisko biokonserwatystów (reprezentowanych m.in. przez Fukuyamę, Sandela, Kassa, Habermasa) sprowadzić można do pewnej formy esencjalizmu, postulującego istnienie pewnego ustalonego, trwałego sposobu funkcjonowania istot ludzkich, w którym wyraża się ich natura. Dla transhumanistów, którzy ujmują człowieka jako ewolucyjny rezultat szerokiego spektrum uwarunkowań, definiowanie natury ludzkiej w kategoriach stałości, trwałości czy niezmienności jest nie do przyjęcia. Z wyjątkiem Fukuyamy i Habermasa, przedstawiciele obu obozów uczestnicząc w tej debacie koncentrowali się w większym stopniu na spodziewanych konsekwencjach realizacji transhumanistycznych postulatów, aniżeli na zagadnieniach antropologicznych. W kwestii stanowiska biokonserwatystów zob. Miształ (2014, 2017); por. też Żuradzki (2014).

⁴ Szerokie omówienie różnego rodzaju udoskonalających modyfikacji istot ludzkich oraz powiązanych z nimi problemów znaleźć można w pracy pt. *Enhancing Human Capacities* pod redakcją J. Savulescu, R. ter Meulena, oraz G. Kahane. Zob. też J. Savulescu, N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement*, oraz S. Clarke, J. Savulescu, C. A. J. Coady, A. Giubilini, S. Sanyal (eds.), *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*.

postępującej integracji człowieka i maszyn (np. Kurzweil, s. 202-214), kolonizacji kosmosu, oraz fantastyczne rojenia o wykorzystaniu krioniki do przywracania do życia osób zmarłych (np. Wowk, s. 235.). Wreszcie – *last but not least* – do lansowanych przez transhumanistów wizji postludzkiej rzeczywistości należą też futurystyczne scenariusze oddzielenia świadomości od organicznego, cielesnego podłoża oraz jej transferu (*mind uploading*) do innego, nieorganicznego nośnika (Kurzweil, s. 138-140; zob. też Bostrom, 2016, s. 60-67).

W konsekwencji, mówi się nawet nie o jednym, ale o dwóch transhumanizmach, mianowicie o tzw. *carbon-based transhumanism*, co w języku polskim bodaj najtrafniej byłoby oddać jako transhumanizm organiczny, oraz o *silicon-based transhumanism*, czyli o transhumanizmie nieorganicznym, czy też krzemowym (Sorgner, 31.). Ten pierwszy, czyli transhumanizm organiczny, chce być postrzegany jako kontynuacja zjawiska od dawna w dziejach ludzkości znanego, które polega po prostu na minimalizacji niedogodności jakie niesie ze sobą życie – na wynajdywaniu sposobów i technik, sprawiających, że jest ono łatwiejsze i bardziej znośne w jak najbardziej pragmatycznym i instrumentalnym sensie. Zjawisko to interpretowane jest jako działanie naturalne, które nie jest wyłączną domeną człowieka, jako że podobne co do swojej istoty wzorce zachowań zaobserwować można także w przypadku np. naczelnych. Celem tych zachowań jest wg transhumanistycznej interpretacji uzyskanie jakiegoś rodzaju kontroli nad środowiskiem, ponieważ zagwarantowanie sobie takiej kontroli zwiększa szanse przetrwania, zaś jej brak niesie groźbę wyginięcia. Innymi słowy, można przyjąć, że transhumanizm organiczny postuluje rozwijanie i wykorzystanie technologii do realizacji celów i wartości, które od dawien dawna były i nadal są istotne dla większości współczesnych kultur czy społeczeństw (trudno bowiem podejrzewać większość ludzkich wspólnot o to, że nie są one zainteresowane np. przetrwaniem swoich członków czy zachowaniem ich dotychczasowej, podstawowej biologicznej kondycji). Oznacza to, że nawet jeśli nowe technologie, zgodnie z postulatami transhumanizmu, zastosowane by były do modyfikowania ludzi, to zachowają oni swoją materialną konstytucję, a tym samym zachowana zostanie też podstawa samorozumienia człowieka jako istoty cielesnej. Jest to zatem perspektywa bliska oryginalnej, prekursorskiej wizji Juliana Huxleya,

dla którego transhumanizm oznaczał „badanie możliwości stworzenia sprzyjającego środowiska społecznego” oraz warunków wszechstronnego „rozwoju duchowego”, w których „człowiek pozostawałby [jednak] człowiekiem” (Huxley, ss. 75nn.).

W przeciwieństwie do takiego programu, transhumanizm nieorganiczny szczególnie naciska na rozwijanie technologii jako środka służącego przekroczeniu biologicznych ograniczeń. W szczególności miałyby one pozwolić na odseparowanie świadomości czy osobowości od ciała i przeniesienie jej na nieorganiczny nośnik, dzięki czemu możliwe byłyby dalsze manipulacje, takie jak jej kopiowanie, wprowadzanie do innego, nowego organizmu, albo też jej dalsze życie (czy raczej funkcjonowanie) w cyberprzestrzeni.

To oczywiste, że te dwie odmiany transhumanizmu opierają się na odmiennych antropologicznych założeniach. Co prawda, także transhumanizm nieorganiczny powołuje się na naturalne dążenie człowieka do opanowania środowiska. Zarazem jednak nieco inaczej rozkłada w tym miejscu akcenty. Zdaniem jego rzeczników bowiem (np. Rothblatt) uniwersalizm tego dążenia (fakt, że nie jest ono zachowaniem wyłącznie ludzkim) niedwuznacznie wskazuje na to, iż nie dlatego usiłujemy opanować i kontrolować środowisko, by potwierdzić swoje człowieczeństwo, ale po to, aby przetrwać (w domyśle: niekoniecznie jako istoty ludzkie). Ponadto, o ile transhumanizm nieorganiczny zakłada możliwość oddzielenia umysłu (świadomości) od ciała, o tyle musi przyjąć dualistyczne rozumienie istot ludzkich. Uprzywilejowuje on tym samym pojmowanie człowieka jako pewnego układu informacji, interpretując fakt ucieleśnienia nie jako biologiczną konieczność, lecz jako historyczną przygodność. Transhumanizm organiczny niekoniecznie podziela ten pogląd.

Wreszcie, trzecim powodem braku rozwiniętej, całościowej koncepcji antropologicznej w obrębie transhumanizmu jest przekonanie o nieadekwatności wypracowanych i podtrzymywanych przez humanistyczną tradycję kategorii pojęciowych, do których należą m.in. pojęcia człowieka i natury ludzkiej. Mimo wielokrotnie podkreślanych różnic między trans- a posthumanizmem (zob. np. Ranisch & Sorgner; Ferrando; Sorgner), transhumaniści generalnie dzielają charakterystyczny dla posthumanizmu pogląd o wątpliwym statusie ustalonych dystynkcji pojęciowych, na których opierają się

dominujące metanarracje, czy tradycyjne wykładnie sensu. Innymi słowy, fragmentaryczność proponowanych przez nich antropologicznych charakterystyk nie jest przypadkowa: transhumanizmowi zależy bowiem raczej na rozmyciu jasnych i wyraźnych granic między człowiekiem, a trans- czy postczłowiekiem; między tym, co ludzkie, a tym, co nie-ludzkie czy postludzkie (zwierzęce, naturalne, mechaniczne, cyfrowe), niż na generowaniu fałszywego wrażenia klarowności i niepodważalności tych rozróżnień (Hughes, s. 135.). Źródło takich dystynkcji zwolennicy transhumanizmu rozpoznają m.in. w utrwalonych teoriach antropologicznych, wywodzących się np. z tradycji chrześcijańskiej, bądź też nawiązujących do oświeceniowej idei autonomicznego podmiotu. Ufundowana na tych koncepcjach idea człowieczeństwa jest przez transhumanizm odrzucana jako zawołowane przekonanie o posiadaniu przez istotę ludzką jakiegoś wyróżnionego i uwznioślającego, niematerialnego pierwiastka, które to przekonanie buduje, wzmacnia i utrwala fałszywy, dualistyczny obraz człowieka. Tymczasem słowa używane na określenie tego pierwiastka (jak dusza, czy umysł, względnie ego) są wyłącznie pustymi pojęciami, wykorzystywanymi w nieuzasadniony sposób jako podstawa uprzywilejowania człowieka, nadania mu wyróżnionego statusu moralnego (Hughes, 136.). Brak usystematyzowanej koncepcji antropologicznej w obrębie transhumanizmu przynajmniej po części wynika więc z chęci uniknięcia takich błędów.

Antropologia transhumanizmu

Jaki jednak obraz człowieka da się mimo wszystko wyinterpretować z transhumanistycznej narracji? Jakie tezy można uznać za kluczowe dla antropologii transhumanizmu? Otóż, w najbardziej ogólnym ujęciu, transhumanizm przyjmuje pewną wersję naturalistycznej perspektywy antropologicznej. Człowiek to przede wszystkim pewien żywy organizm podlegający biologicznym uwarunkowaniom. Jednocześnie, przekonanie transhumanistów o rewolucyjnym potencjale połączenia nanotechnologii, biotechnologii, robotyki oraz informatyki, prowadzi do uzupełnienia tego naturalistycznego rozumienia istot ludzkich dodatkowym komponentem. Łączy mianowicie tę wykładnię z ujęciem człowieka jako projektu – jako rezultatu świadomej kreacji lub autokreacji, którego poszczególne cechy i dyspozycje można w niemal

dowolny sposób kształtować i modyfikować. Przyjrzyjmy się, jak dokonuje się to połączenie.

Widziany w naturalistycznej perspektywie człowiek jest zdolnym do adaptacji wytworem dynamicznego i wieloaspektowego procesu ewolucji. Proces ten ma przy tym charakter nieskończony, ponieważ nie zmierza do urzeczywistnienia jakiegoś z góry założonego idealnego telosu – jakiegoś ideału człowieczeństwa, czy też ostatecznej wersji człowieka, w której całkowicie aktualizowałby się jego domniemany potencjał. Przesądza to o ujmowaniu przez transhumanizm człowieka jako istoty zawsze nieukończonej, a więc istoty o nieustalonej raz na zawsze naturze – inaczej rzecz ujmując, człowiek to wieczny ewolucyjny półprodukt (zgodnie z przywołanymi już wcześniej metaforami Bostroma). W konsekwencji transhumaności albo w ogóle kwestionują istnienie natury ludzkiej, albo też podkreślają jej nieuchronną zmienność i to zarówno wtedy, kiedy ujmują ją jako biologiczną konstytucję gatunku, jak i wówczas, gdy rozumieją przez nią istotę czy esencję człowieczeństwa.

Z transhumanistycznej perspektywy w procesie ewolucji, którego zmienność ta jest owocem, wyróżnić można trzy fazy: 1) naturalną ewolucję, polegającą na adaptacji przy użyciu prymitywnych narzędzi i technik (np. metody zdobywania pożywienia, jak łowiectwo lub zbieractwo, oraz wynajdywanie schronienia, etc.); 2) następnie ewolucję adaptacyjną, polegającą na coraz głębszym i szerszym przekształcaniu środowiska przy użyciu coraz bardziej skomplikowanych i złożonych narzędzi w taki sposób, by odpowiadało ono ludzkim potrzebom; 3) wreszcie ewolucję samosterującą (w przededniu której zdaniem transhumanistów stoimy, lub która właśnie się rozpoczyna), polegającą na świadomej i celowej automodyfikacji istoty ludzkiej oraz na dalszym dostosowywaniu środowiska do jej potrzeb. Tego rodzaju periodyzacji ewolucyjnych dziejów człowieka towarzyszy przytaczana już wyżej teza, że modyfikacja istot ludzkich za pomocą technologii nie jest zjawiskiem pozbawionym precedensu⁵. Posiada ona raczej charakter quasi-naturalny i dokonywała się właściwie od momentu, kiedy wynaleziono pierwsze narzędzia (w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu, obejmującym np. techniki

⁵ Bodaj najbardziej spektakularny wyraz nadaje temu przekonaniu Kurzweil, rozwijający swego rodzaju koncepcję historiozoficzną (2005, roz. 1).

pozyskiwania i przygotowywania pokarmu). To właśnie pozwala postrzegać otwierającą się możliwość wykorzystania nowych technologii do reżyserowania naszej własnej ewolucji, jako konsekwencję naturalnego dla gatunku homo sapiens dążenia do adaptacji, a tym samym połączyć naturalistyczną perspektywę z ujęciem człowieka jako istoty realizującej lub mogącej realizować projekt automodyfikacji. Dla transhumanistów bowiem, to przystosowawcze dążenie jest instynktowną siłą napędową większości działań człowieka i jako takie stanowi integralny i kluczowy składnik jego kondycji. Innymi słowy, zarówno ludzka świadomość, jak i wzorce zachowań są dziełem mechanizmów przystosowawczych, zaś opierający się na tych mechanizmach złożony proces adaptacji doprowadził także do wykształcenia się ludzkiego mózgu, który umożliwia teraz człowiekowi przejęcie kontroli nad kierunkiem jego ewolucyjnych przystosowań. Dlatego właśnie przekroczenie biologii i sterowanie przyszłym biegiem ewolucyjnych zmian jest konsekwentnie interpretowane przez transhumanistów jako kolejny etap samej ewolucji.

Co istotne, dodatkowym założeniem wspierającym powyższe tezy, jest przekonanie, że aktualna kondycja ludzka pozwala korzystać jedynie ze znikomego zakresu możliwości, jakimi w sprzyjających warunkach mógłby prawdopodobnie dysponować człowiek (Bostrom, 2003, s. 5.). Warto też podkreślić, że twierdzenia te prowadzą w konsekwencji do swego rodzaju syntezy biologicznej ewolucji i technologicznego postępu, co oznacza w tej samej mierze technicyzację biologii, jak i naturalizację postępu. Jedną z cech charakterystycznych antropologii transhumanizmu jest stałe zacieranie różnic między tymi dwoma wymiarami.

Wątpliwości

Oczywiście, zbudowana na takich założeniach antropologia oraz stosunkowo nonszalanckie podejście samych transhumanistów do jej tez, pozwalają na sformułowanie niemałej liczby uwag krytycznych. W

ogólnym ujęciu, koncentrują się one na podkreślaniu niespójności antropologii transhumanizmu oraz nieprecyzyjności jej twierdzeń.

Przykładem takich zastrzeżeń mogą być chociażby wątpliwości dotyczące posługiwania się pojęciem natury ludzkiej czy też odnoszące się do stosunku transhumanizmu do dualistycznych koncepcji antropologicznych. Funkcjonowanie w transhumanistycznym dyskursie pojęcia natury ludzkiej rzeczywiście nacechowane jest pewną niejednoznacznością. Z jednej strony, transhumaniści metodycznie odrzucają przekonanie o istnieniu natury ludzkiej jako przesąd (Savulescu) czy też jako irracjonalny stereotyp (Bostrom). Z drugiej jednak strony, mówią o możliwości modyfikacji optymalizujących naturę ludzką, a nawet o moralnym obowiązku przeprowadzenia takich ulepszeń (Harris), ponieważ w swym obecnym kształcie natura ludzka nie jest w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb człowieka ani urzeczywistnić wszystkich jego wartości. Kontrowersja zasadza się w tym przypadku oczywiście na tym, że pojęcie natury ludzkiej występuje w transhumanistycznym dyskursie przynajmniej w dwóch znaczeniach. Raz pojmowana jest ona jako quasi-metafizyczna, niezmienna istota, czy też esencja – i właśnie w tym rozumieniu transhumaniści ją odrzucają. W innych miejscach natomiast interpretowana jest jako ewolucyjnie uformowane, naturalne uposażenie organizmu, jako zbiór głównych i charakterystycznych cech jego biologicznej budowy – i tak właśnie ujmowaną naturę ludzką należy, zdaniem transhumanistów, ulepszać⁶. Problem polega jednak na tym, że mimo deklarowanego sceptycyzmu wobec natury ludzkiej rozumianej jako istota człowieczeństwa, transhumaniści nie są w stanie całkowicie zrezygnować w swoich rozważaniach z takiej jej wykładni. Utrzymując np. że fundamentalną i niezbywalną właściwością istot ludzkich jest dążenie do adaptacji, a następnie interpretując je w kategoriach przekraczania własnych ograniczeń, czy też samodoskonalenia, nie tylko przemycają pewną ideę natury ludzkiej w esencjalistycznym znaczeniu, ale też usiłują uzasadnić

⁶ Analizując funkcjonowanie pojęcia natury/natury ludzkiej w bioetycznej debacie na temat udoskonalania istot ludzkich (a więc biorąc pod uwagę argumenty zarówno zwolenników, jak i przeciwników transhumanizmu), Lisbeth Witthøft Nielsen wyróżnia przynajmniej trzy rozumienia tego pojęcia: 1) naturę rozumianą jako wszystko, co istnieje lub/i sposób w jaki wszystko, co istnieje wzajemnie na siebie oddziałuje; 2) naturę jako esencję żywych organizmów, przesądzającą o ich gatunkowej specyfice; 3) naturę jako to, co pozostaje wolne od ingerencji człowieka, której przeciwstawia się to, co sztuczne (2011, s. 22.).

przy jej pomocy cele transhumanizmu, przez co zyskuje ona charakter normatywny.

Jeśli chodzi z kolei o stosunek do dualistycznych koncepcji antropologicznych, to transhumanizm nie podziela wywodzonej m.in od Kartezjusza idei człowieka jako złożenia materialnego ciała i niematerialnej duszy (Ranisch & Sorgner, s. 7). Takiemu ujęciu zarzuca się budowanie fałszywego obrazu istoty ludzkiej oraz bezpodstawne uwznioślanie i wywyższanie jej. Mimo to, zdaniem James'a Hughes'a, wielu transhumanistów nadal mniej lub bardziej świadomie akceptuje tezy antropologiczne, których rodowód sięga nowożytnych, oświeceniowych spekulacji filozoficznych, nie wyłączając przekonania o posiadaniu przez człowieka jakiegoś niematerialnego, duchowego pierwiastka.

Co więcej, mimo deklarowanego odrzucenia dualistycznej perspektywy, pozostaje ona nieodłączną cechą transhumanistycznego dyskursu, którego uczestnicy mniej lub bardziej jawnie posługują się założeniem odrębności czy też rozdzielności ciała i umysłu. W rzeczy samej, tak ważne dla transhumanizmu idee, jak oddzielenie świadomości od jej biologicznego podłoża, jej kopiowanie i przenoszenie na inne, niekoniecznie biologiczne nośniki, wydają się nie do pomyślenia bez założenia takiej rozdzielności⁷.

Dualizmowi temu towarzyszy w rozważaniach transhumanistów uproszczone rozumienie ciała. Antropologia transhumanizmu nader często instrumentalizuje cielesność, redukując ją po prostu do roli pojemnika czy też nośnika świadomości oraz jej narzędzia⁸. Nie podejmuje natomiast refleksji nad historycznie uwarunkowanymi i społecznie konstruowanymi sposobami rozumienia cielesności. Oczywiście w kontekście transhumanistycznej agendy tego rodzaju upraszczające zawężenie perspektywy może wydawać się uzasadnione.

⁷ Ten niejednoznaczny status postkartezjańskiego dualizmu w ramach transhumanistycznego dyskursu przynajmniej częściowo wynika z akceptacji postulatów oświeceniowego humanizmu, które przemycają dualistyczną perspektywę (np. pod postacią oświeceniowej idei autonomicznego podmiotu).

⁸ Takie rozumienie cielesności przypisać można z pewnością Rayowi Kurzweilowi, który przewiduje, że jedną z konsekwencji rozwijania nowych technologii będzie stopniowa cyborgizacja ciała, które w wersji 3.0 charakteryzować ma się m.in. niemal nieograniczonymi możliwościami jego przekształcania (2005, s.208.). Również Nick Bostrom pojmuje ją czasami w ten sposób, np. wówczas, gdy rozważa prawdopodobne technologie transferu umysłu (2016, roz. 2).

Pozwala ono bowiem na postulowanie modyfikacji, a nawet całkowitej zamiany tak rozumianego ciała zgodnie z indywidualnymi oczekiwaniami i potrzebami. Jest to jednak możliwe za cenę całkowitego ignorowania społeczno-politycznego wymiaru ludzkiego życia, co prowadzi nas do kolejnego zarzutu wobec transhumanistycznej antropologii. Otóż, jej konsekwentny – przynajmniej na pierwszy rzut oka – naturalizm, wyrażający się definiowaniem człowieka przede wszystkim jako biologicznego organizmu będącego produktem ewolucji, oznacza w istocie pewnego rodzaju redukcjonizm. Jednym z jego przejawów jest niemal zupełne pomijanie (lub w najlepszym razie pomniejszanie) znaczenia uwarunkowań o charakterze społecznym i kulturowym. Dla transhumanistycznej antropologii człowiek to po prostu organizm, a nie istota społeczna. Tym samym, umniejsza ona znaczenie faktu, że obok biologicznej ewolucji, istoty ludzkie są również determinowane przez realia społeczne oraz ich historyczną zmienność – co paradoksalnie sami transhumaniści potwierdzają, biorąc na siebie rolę uczestników pewnych praktyk społecznych, jak dyskurs akademicki czy debata publiczna. W tym kontekście nie może dziwić, że jednym z powracających zastrzeżeń wobec transhumanizmu jest to, że niewielu z jego zwolenników podejmuje pogłębioną refleksję na temat złożonych problemów społecznych, które mogłyby się pojawić wraz z nastaniem transhumanistycznej rewolucji. Jak ujmuje to Hughes, „niewielu transhumanistów zastanawiało się nad zawiłościami transhumanistycznego społeczeństwa” (137).

Wreszcie wątpliwości może budzić pewna dwuznaczność, jaka w transhumanistycznej antropologii wydaje się towarzyszyć naturalistycznej, biologicznej wykładni człowieczeństwa. Polega ona nie tylko na omówionej już stałej obecności treści zdradzających zadłużenie wobec dualistycznych ujęć człowieka (wbrew ich deklarowanemu odrzuceniu), lecz także na tym, że na gruncie transhumanizmu stwarza się, co prawda, wrażenie konsekwentnego pojmowania człowieka jako biologicznego organizmu, zarazem jednak rozwija się program emancypacji od ograniczeń narzucanych istocie ludzkiej właśnie przez jej biologię. Transhumanizm organiczny nie zawsze konsekwentnie pozostaje na swoich pozycjach. Takie zonglowanie akcentami nie tylko oznacza wzmiankowane już zacieranie granic między biologicznym

wymiarem życia ludzkiego a społeczno-kulturowo-technicznym zjawiskiem postępu, ale wymusza też redefinicję rozumienia mechanizmów adaptacji, albo znalezienie dla nich w narracji transhumanizmu jakiegoś ekwiwalentu czy też ersatzu. W tym kontekście transhumanizm może sięgnąć po pogląd, że istotną cechą natury ludzkiej jest samodoskonalenie. Interpretacja mechanizmów przystosowawczych w kategoriach samodoskonalenia, której towarzyszy obietnica transludzkiej potęgi oraz miraż postludzkiej przyszłości, odsyła jednak do jakiejś idei doskonałości czy ideału, co rodzi kolejne problemy. Po pierwsze, jak zostało to już zasygnalizowane, transhumaniści dość konsekwentnie (zwłaszcza w polemice z biokonserwatystami) odrzucają taką interpretację swoich postulatów, zgodnie z którą ich realizacja służyć ma pojawieniu się jakiejś doskonałej istoty. Taka interpretacja stoi bowiem z zasadniczej sprzeczności z transhumanistycznym rozumieniem ewolucji jako procesu pozbawionego ostatecznego, idealnego celu. Po drugie, – niejako wbrew tym obiekcjom – w transhumanistycznym dyskursie da się wyróżnić co najmniej kilka sposobów rozumienia doskonałości⁹.

Zakończenie

Czy zatem w obliczu powyższych trudności możliwe jest stworzenie spójnej i dopracowanej transhumanistycznej antropologii? Z pewnością transhumanizm mógłby na takiej koncepcji skorzystać. Prawdopodobnie wzbogaciłaby ona transhumanistyczną retorykę o bardziej przekonujące, aksjologiczne uzasadnienie jego celów i postulatów. Wykorzystywana obecnie w charakterze takiego uzasadnienia idea postępu jako procesu quasi-naturalnego, który posiada wartość sam w sobie, wydaje się bowiem niewystarczająca do nadania transhumanistycznej rewolucji jakiegoś głębszego, egzystencjalnego sensu. Innymi słowy, postęp w imię samego postępu nie dla wszystkich jest przekonującą propozycją. Transhumaniści przynajmniej po części zdają sobie chyba sprawę z tego deficytu, czego dowodzić może przywołane wcześniej nie do końca jawne lansowanie

⁹ Robert Ranisch wymienia w tym kontekście 1) oświeceniowy ideał autonomicznej jednostki; 2) ideał człowieka renesansu; 3) postulowanie wielości możliwych ideałów, których osiągnięcie uznawane jest za pożądane i miałyby być możliwe, dzięki ulepszającym modyfikacjom istot ludzkich (2014, s. 159).

pewnej normatywnej koncepcji natury ludzkiej. Trudno jednak uznać, że udało im się w ten sposób całkowicie zneutralizować ten brak.

Być może lepszą strategią byłoby więc właśnie rozbudowanie, a zarazem uściślenie i uspoźnienie antropologicznych charakterystyk prezentowanych w ramach transhumanistycznego dyskursu. Mogłyby one zastąpić dość jednostronną, biologiczną wykładnię kondycji ludzkiej jej bardziej zniuansowanymi ujęciami, które uwzględniałyby pomijane lub marginalizowane obecnie przez antropologię transhumanizmu aspekty ludzkiego życia. Niestety, wobec konsekwentnie instrumentalnego wykorzystania antropologicznych twierdzeń jako części uzasadnienia przekonania o możliwości ulepszenia natury ludzkiej, a także wobec mnogości wyobrażeń dotyczących spodziewanych konsekwencji takich ulepszeń, za którymi poza obiektywnymi racjami, kryją się przecież nierzadko osobiste nadzieje i preferencje co do kształtu przyszłości, raczej trudno spodziewać się rychłej realizacji takiego programu.

BIBLIOGRAFIA

- Bostrom, N., (2003), *Transhumanist Values*,
<https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/PPP566/Bostrom%20-%20Transhumanist%20Values.pdf> [dostęp z dn. 10.10. 2018].
- Bostrom, N., (2005), *A History of Transhumanist Thought*,
<https://nickbostrom.com/papers/history.pdf> [dostęp z dn. 10.10.2018].
- Bostrom, N., (2008), *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] B. Gordijn, R. Chadwick (eds.) "Medical Enhancement and Posthumanity", Berlin: Springer, ss. 107-137.
- Bostrom, N., (2016), *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, Gliwice: Wydawnictwo HELION.
- Clarke, S., J. Savulescu, C. A. J. Coady, A. Giubilini, S. Sanyal (eds.) (2016), *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*, New York: Oxford University Press.
- Dupuy, J-P., (2011), *Cybernetics Is Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition*, G. R. Hansel, W. Grassie (eds.), "H+/- Transumanism and Its Critics", Philadelphia, PA: Metanexus Institute, ss. 101-110.
- Ferrando, F., (2016), *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, [w:] „Rocznik Lubuski”, t. 42, cz. 2, ss. 13-27.
- Harris, J., (2009), *Enhancements Are a Moral Obligation*, [w:] Savulescu, J., Bostrom, N., (eds.), "Human Enhancement", New York: Oxford University Press, ss. 131-154.
- Hughes, J., (2014), *Politics*, [w:] Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.), "Post-and Transhumanism: An Introduction", Frankfurt: Peter Lang GmbH, ss. 133-148.
- Huxley, J., (1968), *Transhumanism*, [w:] "Journal of Humanistic Psychology", vol. 8, is. 1, ss. 73-76.

- Ihde, D., (2011), *Of Which Human Are We Post?*, [w:] Hansel G. R., Grassie W. (eds.), "H+/- Transumanism and Its Critics", Philadelphia, PA: Metanexus Institute, ss. 56-61.
- Kurzweil, R., (2005), *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, New York: Viking (Penguin Group).
- Miształ, D., (2014), *Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy*, [w:] D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), „Narracje postkryzysowe w humanistyce”, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, ss. 59-72.
- Miształ, D., (2017), *Natura ludzka w narracji posthumanizmu dystopijnego*, [w:] „Humanistyka i przyrodoznawstwo”, 23, ss. 71-89.
- Pilsch, A., (2017), *Transhumanism. Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Ranisch, R., (2014), *Morality*, [w:] Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.), "Post- and Transhumanism: An Introduction", Frankfurt: Peter Lang GmbH, ss. 149-172.
- Ranisch R., Sorgner S. L., (2014), *Introducing Post- and Transhumanism*, [w:] Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.), "Post- and Transhumanism: An Introduction", Frankfurt: Peter Lang GmbH, ss. 7-27.
- Rothblatt, M. (2011), *From Mind Loading to Mind Cloning: Gene to Meme to Beme. A Perspective on the Nature of Humanity*, [w:] Hansel G. R., Grassie W. (eds.), "H+/- Transumanism and Its Critics", Philadelphia, PA: Metanexus Institute, ss. 51-54.
- Savulescu, J., Bostrom, N., (eds.) (2009), *Human Enhancement*, New York: Oxford University Press.
- Savulescu, J., ter Meulen, R., Kahane, G., (eds.) (2011), *Enhancing Human Capacities*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Sirius, R. U., Cornell, J., (2015), *Transcendence. The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and Singularity*, San Francisco, CA: Disinformation Books.

- Sorgner, S. L., (2014), *Pedigrees*, [w:] Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.), "Post- and Transhumanism: An Introduction", Frankfurt: Peter Lang GmbH, ss. 29-47.
- Tuncel, Y., (ed.) (2017), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Witthøft Nielsen, L., (2011), *The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate*, [w:] Savulescu, J., ter Meulen, R., Kahane, G., (eds.), *Enhancing Human Capacities*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, ss. 19-33.
- Wowk, B., (2013), *Medical Time Travel*, [w:] More, M., Vita-More, N., (eds.), "The Transhumanist Reader", Chichester: John Wiley & Sons, ss. 233-238.
- Żuradzki, T., (2014), *Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej*, [w:] „Diametros”, 42, ss. 204-226.

ABSTRACT

About Anthropological Assumptions of Transhumanism

Insofar as transhumanism can be seen as a consequence of the undermining of traditional anthropological beliefs by scientific discoveries and technological progress, the issues of philosophical anthropology should be considered as one of its central themes. In this context, I try to answer why there is a lack of more systematic and thorough presentation of said issues in transhumanist discourse.

KEYWORDS: transhumanism, anthropology, human nature, dualism.

ABSTRAKT

Wokół antropologicznych założeń transhumanizmu

O ile transhumanizm postrzegać można jako konsekwencję zakwestionowania przez odkrycia naukowe i postęp technologiczny dominujących, tradycyjnych wyobrażeń o kondycji ludzkiej, o tyle zagadnienia antropologiczne należałoby uznać za jeden z jego centralnych wątków. W tym kontekście, próbuję w artykule odpowiedzieć na pytanie o powody, dla których zagadnienia te nie doczekały się w transhumanistycznym dyskursie pełniejszej i systematycznej ekspozycji.

SŁOWA KLUCZOWE: transhumanizm, antropologia, natura ludzka, dualizm.



SARA SMYCZEK
UNIwersytet Śląski

TRANSHUMANIZM A ROZWÓJ PRAW CZŁOWIEKA

I. Wstęp

Rzeczywistość XXI wieku, w której osiągnięcia naukowe oraz rozwój technologii pozwalają – postrzegane niegdyś jako utopijne – wizje fantastycznonaukowe postrzegać w kategorii realnych prognoz, stawia nowe wyzwania przed naukami humanistycznymi. Czasy, w których utrata zmysłów lub części ciała przestała być czymś nieodwracalnym dzięki zastosowaniu implantów bądź protez, a ingerencja w proces poczęcia dziecka oraz jego genotyp jawi się jako perspektywa nieuchronna, stawiają pod znakiem zapytania obecnie dorozumiane granice podmiotowości człowieka. Dokonujące się zmiany nie mogą pozostawać bez wpływu na pojmowanie jednostki, które to pojmowanie musi w coraz większym stopniu odchodzić od jej antropocentrycznego obrazu. Nurtem aprobującym możliwości, przed którymi w świetle opisanych zmian staje człowiek jest transhumanizm (nazywany też Humanity+, w skrócie H+), który, pomimo braku wewnętrznej jednolitości, można scharakteryzować jako pogląd uznający człowieka za plastyczny wytwór ewolucji, który na przestrzeni ostatnich tysięcy lat ulegało nieustającym zmianom (M. More, 2013, s. 70). Rozwój naukowo-technologiczny może być natomiast czynnikiem, który uruchomi nowe możliwości przekształceń tzw. „ulepszeń” ludzkiego świata oraz samego człowieka.

Jedni z najważniejszych przedstawicieli transhumanizmu, Max More czy Nick Bostrom, wskazują na jego intelektualne korzenie jeszcze w epoce oświecenia (N. Bostrom, 2005, s. 202–214). Wśród myślicieli okresu nowożytności, takich jak Francis Bacon czy August Comte, podobnie jak wśród transhumanistów, panowało przekonanie o znacznych

możliwościach naukowo-technicznych ich epoki, którego wyraz stanowiły wnioski dotyczące możliwości dalszego rozwoju poznawczego gatunku ludzkiego. W pewnym sensie transhumanizm kultywuje oświeceniowy postulat rozwoju, który dokonuje się w człowieku, współcześnie jednak sposobem realizacji tego założenia ma być właśnie wykorzystanie zaawansowanego dorobku naukowego i nieustannego rozwoju nowoczesnych technologii. Transhumanizm zakłada, że człowiek w swym obecnym kształcie jest jedynie stadium przejściowym, którego stopniowa ewolucja poprowadzi w stronę transczłowieka, a następnie postczłowieka (N. Bostrom, 2005, s. 5), przy czym każda następna forma przekracza zdolności (poznawcze, motoryczne, etc.) poprzedniej na wszelkich płaszczyznach egzystencji. Ostatecznie ludzkość wykroczy poza człowieczeństwo, dążąc do stanu — jak go nazywają transhumaniści — postludzkiego (posthuman).

Wobec tak zarysowanej wizji przyszłości, niosącej za sobą potrzebę redefiniowania pojęcia „człowiek”, uzasadnione wydają się być wątpliwości dotyczące zakresu pojęciowego istoty ludzkiej, które w szczególny sposób mogą dotyczyć idei, która stanowi fundament cywilizacji zachodniej, a mianowicie praw człowieka.

II. Antropologiczne podstawy praw człowieka

Autorom Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w trakcie prac legislacyjnych towarzyszyła świadomość wpływu przyjętej koncepcji człowieka na właściwe pojmowanie tworzonych praw. W związku z tym, w artykule pierwszym nie zostały wprost sformułowane prawa, ale twierdzenia dotyczące bytu ludzkiego: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować wobec siebie w duchu braterstwa”. Mając na względzie płaszczyznę językową powyższych postanowień można, poza postulatem postępowania w duchu braterstwa, podawać w wątpliwość ich normatywny charakter. Pomimo pojawiających się w trakcie prac przygotowawczych propozycji przeniesienia tych postanowień do preambuły, postanowiono umieścić je w pierwszym artykule, aby zaznaczyć normatywną doniosłość wyrażonych w nim naczelnych zasad stanowiących „kamień węgielny” całej Deklaracji, a których znaczenie mogłoby zostać zbagatelizowane,

gdyby zostały wymienione jedynie w długiej preambule (T. Lindholm, 1992, s. 32). Uznano zatem, że bez względu na treść prawa stanowionego czy alternatywnych, tworzonych przez człowieka, systemów normatywnych podstawą praw jest bycie człowiekiem, a zatem pewien fakt niewymagający szczególnego doprecyzowania. Oparcie praw człowieka w bycie ludzkim znalazło odzwierciedlenie również w preambułach Międzynarodowych paktów praw człowieka, które w ust. 2 stwierdzają, że „prawa te wynikają z godności przyrodzonej osobie ludzkiej”.

Chociaż przyrodzona godność stanowi rację istnienia praw i podstawę ich treści, to nie sposób wskazać jej definicję, która jest powszechnie akceptowana (F. J. Mazurek, 1996, s. 5-41). Jak zauważa Jerzy Zajadło, „związek między prawami i godnością człowieka okazał się na tyle immanentny, że nie pozwala na automatyczną eliminację tego ostatniego pojęcia z tekstów normatywnych, mimo trudności interpretacyjnych powstających na tle jego nieokreśloności i *sui generis* aksjomatycznego charakteru” (J. Zajadło, 1995, s. 112). Wobec braku ogólnie przyjętej teorii determinującej treść „godności”, w ten sposób sformułowany podmiot praw człowieka nie stanowi wystarczającej odpowiedzi wobec wątpliwości, które pojawiają się w związku z perspektywą zastosowania nowoczesnych technologii w procesie „ulepszania” człowieka. Kiedy bowiem kończy się człowieczeństwo? Czy przekształcenia dokonane w ciele i umyśle człowieka niosące za sobą przekroczenie dotychczasowych możliwości poznawczo-biologicznych kładą jemu kres? Ciało, które w tradycyjnej ontologii jest postrzegane jako *locus* dla definicji istoty ludzkiej, w perspektywie posthumanistycznej jawi się jako przedmiot procesu, który za pomocą biotechnologii, ma doprowadzić do powstania niemalże nieśmiertelnej jednostki której zdolności fizyczne i kognitywne oraz cechy psychologiczne przekroczą dotychczasową kondycję ludzką (N. Bostrom, 2005, s. 202–214). Przekonanie towarzyszące twórcom Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka można uznać za słuszne – fundamentem dla właściwego rozumienia praw jest przyjmowana koncepcja człowieka. Uzasadniona zatem wydaje się próba wnioskowania, która unikając kwestii niedookreślenia kategorii godności, opiera się o zależności zakresu pojęcia podmiotu praw człowieka od przyjętej teorii o naturze człowieka.

III. Koncepcja natury ludzkiej a możliwość ingerencji technologii w ciało człowieka

Poznanie natury ludzkiej stanowi jeden z najtrudniejszych problemów, z którymi filozofowie zmagają się od najdawniejszych czasów. Na potrzeby niniejszej pracy całe spektrum koncepcji natury ludzkiej, które powstały na przestrzeni wieków zostanie sprowadzone do dwóch głównych nurtów sklasyfikowanych w oparciu o kryterium biologicznego uwarunkowania natury człowieka. Pierwszy nurt zakłada, że natura ludzka jest swego rodzaju wrodzoną i pierwotną konstytucją biologiczną, która jest wspólna dla całego gatunku ludzkiego. Na jego rozwój znaczny wpływ miało podejście socjobiologiczne, które pojęcie natury ludzkiej pojmuje w kategoriach dziedziczenia genetycznego i ewolucyjnej selekcji naturalnej (A. Mościskier, 1998, s. 19). W tym ujęciu natura ludzka składa się z elementów behawioralnych zakodowanych w genach i ukształtowanych w wyniku selekcji ewolucyjnej, która skutkuje przetrwaniem genów wytwarzających cechy o największej skuteczności reprodukcyjnej. Socjobiologiczny pogląd dotyczący natury ludzkiej koncentruje się na ewolucyjnie wykształconych cechach gatunku, a nie cechach poszczególnej jednostki czy istniejących wewnątrz gatunku podgrup (E.O. Wilson, 1988, s. 24). Ponadto, socjobiologia próbuje tłumaczyć zachowania społeczne za pomocą kilku kategorii, czy też zasad biologicznych. Wizja społeczeństwa zdeterminowanego genetycznie pociąga za sobą pesymistyczną wizję człowieka, z powodu jego uwikłania w dziedziczność oraz wynikające z niej ograniczenia. W opinii wielu filozofów szczególnie tych, którzy kładą akcent na świadome, oparte na wolności i odpowiedzialności motywy ludzkich działań, wyjaśnienia socjobiologiczne, zdają się być zbyt redukcjonistyczne.

W ramach pierwszego nurtu kolejną koncepcję natury ludzkiej zakorzenioną w biologicznych uwarunkowaniach zaproponował słynny amerykański politolog Francis Fukuyama. Uznał on, że: „Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych” (F. Fukuyama, 2004, s. 174). Z przytoczonej definicji wynika, że u podstaw ludzkich zachowań leży pewna specyficzna konstytucja cielesna, która zasadniczo jest zdeterminowana czynnikami genetycznymi. Pozwala

ona aby ludzie rozpoznali się jako przedstawiciele tego samego gatunku, którego charakteryzuje wyraźna odmienność od zbliżonego gatunku innych ssaków naczelnych. Co jednak kryje się pod niedookreślonym pojęciem typowych cech i zachowań? Fukuyama wyjaśnia, że cechę typową pojmuje jako właściwość występującą u zdecydowanej większości populacji (F. Fukuyama, 2004, s. 162). Może jednak ona występować w zróżnicowanym stopniu. W związku z tym możliwe jest istnienie jednostek charakteryzujących się typową dla gatunku cechą w niewielkim stopniu lub nawet w ogóle jej pozbawionych. Pod wpływem krytyki Fukuyama zwraca się ku statystyce, stwierdzając, że jako cechę typową należy wskazać tę, której występowanie w populacji można przedstawić za pomocą wykresu o pojedynczym wierzchołku oraz stosunkowo niewielkim odchyleniu standardowym (F. Fukuyama, 2004, s. 211 i n.). Pojęcie natury ludzkiej, zdaniem Fukuyamy, można skonstruować właśnie z takiego statystycznie uśrednionego zbioru cech populacji wynikających z czynników genetycznych. Należy jednak zauważyć, że propozycja Fukuyamy stanowi uproszczoną definicję uniwersalności cech ludzkich. Filozof zastępuje istotę człowieczeństwa jej reprezentacjami. Podążając bowiem tokiem myślenia Fukuyamy, jeżeli działania biotechnologiczne nie wpływają na zmianę odchylenia od statystycznie obliczonej mediany, to można je uznać za dopuszczalne. Pozostaje jednak wątpliwość dotycząca zastosowania formuły mediany i obliczeń statystycznych w przypadku zmian w obrębie ludzkiej świadomości.

Zgodnie z drugim nurtem ludzka natura nie jest uwarunkowana biologicznie. Właściwością będącą podstawą ludzkiej natury nie jest fizyczne ukształtowanie człowieka czy przynależność do jednego gatunku. Odejście od posługiwania się kategoriami biologicznymi akcentuje teza o pierwotnej niekompletności człowieka, zgodnie z którą postać ludzka nie jest skończonym dziełem, a wręcz przeciwnie – niekompletnym, pozbawionym cech kluczowych, które miały zapewnić człowiekowi bezpieczną i komfortową egzystencję. Takie spojrzenie na ludzką naturę ma swoje korzenie w greckiej mitologii, a dokładnie w micie, zgodnie z którym dwóch braci – Prometeusz i Epimeteusz – miało wspólnie nadać wszystkim istotom ziemskim odpowiednie zdolności, cechy, wyposażyć w konkretne biologiczne właściwości takie jak np. pazury, grube futro, itd. Z uwagi na to, że zajął się tym sam Epimeteusz,

który nie był zbyt mądry, wszystkie stworzenia zostały szczerze obdarzone, a jedynie człowiek został nagi i bosy, i nie okryty niczym, i bezbronny (Platon, 1991, s. 34). Prometeusz aby zrekompensować człowiekowi jego mizerne położenie wyposaża go w ogień, który stanowi symbol technologii.

Inną koncepcją, zgodnie z którą ciało nie stanowi kamienia węgielnego istoty ludzkiej są poglądy Giovanniego Mirandoli, które przedstawił w swojej pracy zatytułowanej „De hominis dignitate” („O godności człowieka”). Człowiek, pomimo że został stworzony przez Boga, jest również – jak podkreśla autor – twórcą samego siebie. Dzięki wolnej woli może samodzielnie oznaczać swe granice, w odróżnieniu od innych stworzeń. Został umieszczony pośrodku świata, by obserwować wszystko co się dzieje wokół niego. Bóg nie stworzył go jako gotowej istoty – nie jest on uczyniony ani istotą ziemską, ani niebieską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną. Może on wybierać i kształtować swobodnie (i z godnością) typ własnego życia. Człowiek nie podlega determinizmowi natury, według swej wolnej woli decyduje, czy chce zniżyć się do poziomu bytów niższych (zwierząt, roślin, minerałów) czy odrodzić się w formie boskiej. W owej autonomii kształtowania swej osobowości widzi on godność człowieka, która go wyróżnia pośród innych istot stworzonych przez Boga. W ten sposób sformułowana idea natury człowieka stanowiłaby uzasadnienie dla dopuszczalności stosowania biotechnologii bez wzbudzania wątpliwości dotyczących potrzeby redefinicji pojęcia „człowiek”.

Te dwie przedstawione koncepcje przewidują również dwa odmienne stanowiska w zakresie relacji technologii do człowieka. Pierwszy nurt, zgodnie z którym sfera biologiczna odgrywa kluczową rolę dla definicji człowieka technologię porównuje do rękawicy, która ma wzmacniać jego zdolności operacyjne jednak bez jakiegokolwiek ingerencji w jego integralność. Łączy się z tym postulat czystości ciała, z którego wyłania się pewien model ludzkiej postaci, który każdy człowiek musi spełniać. Każda inna forma wykraczająca poza ten wzorzec, różniąca się w pewien sposób postrzegana jest w kategoriach dewiacji. Biorąc pod uwagę to, że prawa człowieka mają m.in. na celu chronienie mniejszości można się zastanawiać czy tak radykalne postrzeganie natury ludzkiej, a co za tym idzie podmiotu praw człowieka, jest uzasadnione.

Druga koncepcja podkreśla tezę o biologicznej niekompletności człowieka, dlatego dopuszcza ingerencję biotechnologii celem ulepszenia kondycji człowieka. Istotne dla dopuszczenia wkraczania technologii w sferę fizyczną człowieka jest kartezyjskie ujęcie opisujące człowieka z perspektywy dualistycznej: istnieją w człowieku dwa pierwiastki: duchowy i materialny, ale jedynie element duchowy decyduje o jego ludzkiej tożsamości. Zasada *cogito ergo sum* sama w sobie nie musi przesądzać o tak radykalnej interpretacji, jednak z propozycji transhumanistów wynika, że w człowieku jedynym podmiotem jest element duchowy, natomiast ciało jest dla tego podmiotu przedmiotem. Uzasadnione jest wobec tego posłużenie się ciałem aby człowiek mógł realizować zamysł, który powstał w jego intelekcie.

IV. Kierunki rozwoju praw człowieka wobec transhumanistycznej wizji przyszłości

Pytanie „czym jest człowieczeństwo?” na pierwszy rzut oka może wydawać się niedorzeczne. Jakkolwiek od debaty Juana Ginésa Sepúlvedy z Bartolomé de Las Casas, która miała miejsce w Valladolid w 1550 roku i dotyczyła kwestii: czy Indianie są ludźmi? (A. Finkielkraut, 1999, s. 15 i n.) minęło już kilka stuleci, kontrowersje dotyczące zakresu pojęcia „człowiek” zdają się być nadal aktualne, choć dotyczą innych grup nie-ludzi. Niezależnie od wyboru koncepcji natury człowieka dotychczasowa regulacja praw człowieka stoi przed realnym wyzwaniem, którego złożoność tkwi w potrzebie uwzględnienia pojawienia się w przestrzeni społecznej jednostek, które zgodnie z poglądami transhumanistów dzięki zastosowaniu nowoczesnych technologii i bioinżynierii osiągną postać wykraczającą poza to co ludzkie. Na przestrzeni najbliższych lat oblicze człowieka może ulec rewolucyjnym zmianom. Współczesne odkrycia naukowe oraz ich dynamiczny rozwój pozwalają transhumanistom myśleć, że w postępie rozwoju techniki oraz nauki nie istnieją żadne granice - sądzą więc, że dzięki nauce przyszły człowiek osiągnie „doskonałość”. Postczłowiek będzie więc istotą doskonalszą od obecnego człowieka, ponieważ wszystkie cechy, którym przypisujemy pozytywną wartość, zostaną w nim ulepszone. Będzie dysponował inteligencją wyższą, jego życie ulegnie wydłużeniu, a także stanie się odporny na choroby, epidemie

czy urazy. Wobec tej metamorfozy ludzkiej istoty, będącej swoistą podstawą idei praw człowieka, powstaje pytanie o potrzebę i kierunek zmian w zakresie podmiotu praw człowieka.

W oparciu o wcześniej przywołane rozróżnienie dwóch nurtów dotyczących koncepcji natury ludzkiej można wskazać na dwa możliwe kierunki rozwoju praw człowieka pod względem ich podmiotu. Po pierwsze, wobec uznania ciała i konstytucji biologicznej człowieka za czynnik determinujący jego naturę, postczłowiek zostanie wyłączony z zakresu pojęciowego kategorii „człowiek”. W związku z tym postuluje się stworzenie, obok dotychczasowej regulacji praw człowieka, nowych działów prawa obejmujących normy dotyczące poszczególnych kategorii bytów nie-ludzkich np. prawo sztucznej inteligencji, prawo postczłowieka, prawo cyborgów, etc., które będą uwzględniać specyfikę danej grupy podmiotów.

Po drugie, w wyniku przyjęcia poglądu o braku biologicznego uwarunkowania natury człowieka i odejścia od tradycyjnej ontologii postrzegającej ciało jako fundament istoty ludzkiej, człowiek, który zdolnościami, postacią i cechami biologicznymi odbiega znacznie od przeciętnych ludzi nadal będzie się mieścić w zakresie definicji pojęcia „człowiek”. Konsekwencją tego założenia jest możliwość pozostania przy obecnym kształcie regulacji praw człowieka wraz z jednoczesną redefinicją podmiotu praw człowieka np. poprzez wprowadzenie kategorii „osoby”, która swoim zakresem obejmie istoty ludzkie, postludzi, cyborgi, sztuczną inteligencję. Posłużenie się w tym kontekście określeniem „osoba” może znaleźć uzasadnienie w myśli Johna Locke’a, który zdefiniował je w następujący sposób: „oznacza on [termin „osoba” – dop. S.S], moim zdaniem, istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością do refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz” (J. Locke, 1955, s. 471). Rewolucyjność propozycji Locke’a polega na tym, że nośnikiem osoby, tym co decyduje, że mamy do czynienia z osobą, nie jest substancja (np. ciało) ale rozumność oraz świadomość i jej ciągłość w czasie (A. Szutta, 2018, s. 8-10).

Wobec obu propozycji zmian w obrębie podmiotu praw człowieka należy sformułować możliwe konsekwencje. Pierwsza koncepcja zakładająca stworzenie nowych działów prawa normujących

poszczególne kategorie bytów nie-ludzkich wiąże się z koniecznością podjęcia obszernych prac legislacyjnych, co, oprócz opracowania merytorycznego projektów aktów prawnych, wymaga okazałych nakładów, nie tylko finansowych. Ponadto, z uwagi na rozległą materię projektową proces legislacyjny może ulec znacznemu wydłużeniu. Rozróżnienie na kilka kategorii podmiotów może również pociągać za sobą trudności w zakresie wyznaczenia jednoznacznych granic, według których poszczególne jednostki zostaną zakwalifikowane do odpowiedniego działu, np. ustalenie stopnia transformacji ludzkiego ciała aby zamiast człowiekiem był uznany jako postczłowiek. Nick Bostrom twierdzi, że kondycja postczłowieka będzie cechować osobę posiadającą przynajmniej ponadprzeciętną własność – taką, która przekracza normalną zdolność właściwą gatunkowi ludzkiemu (N. Bostrom, 2013, s. 28-53).

Konsekwencją realizacji drugiej propozycji przewidującej utrzymanie dotychczasowego kształtu regulacji praw człowieka przy jednoczesnej redefinicji jej podmiotu jest nieadekwatność, a nawet zbędność niektórych postanowień aktów prawnych chroniących prawa człowieka z uwagi na specyfikę osób nie-ludzkich np. prawo do ochrony zdrowia nie wydaje się potrzebne transczłowiekowi, którego organizm będzie całkowicie odporny na choroby, a nawet śmierć. Ponadto, pojawia się wątpliwość dotycząca poczucia niesprawiedliwości przez społeczeństwo, w którym byty o skrajnie odmiennych zdolnościach poznawczych i perspektywach życiowych będą w płaszczyźnie prawnej traktowane jednakowo.

V. Podsumowanie

W perspektywie rozwoju nowoczesnych technologii oraz inżynierii genetycznej, wizja powstania postczłowieka, którego forma bytowa ulegnie tak wielkiemu przekształceniu, że nastąpi zerwanie ciągłości gatunkowej między nim a dotychczasowym człowiekiem, przestaje wydawać się nierealistyczna. W szczególności należy wskazać, że już dzisiaj funkcjonują swoiste zapowiedzi tego stanu m.in. człowiek z bionicznymi kończynami (na przykład Oscar Pistorius, który biegając na protezach nóg z włókna węglowego, według niektórych, może zyskiwać przewagę nad biegaczami pełnosprawnymi). W świecie pojawiają się

realne podmioty, które nie przystają do znanych nam toposów, tymczasem brakuje rozwiązań teoretycznych pozwalających na ich opis i interpretację. Płaszczyzną prawną o szczególnej wadze są prawa człowieka, dlatego wobec wizji radykalnych przemian istoty ludzkiej powinny zostać na tym tle wypracowane pewne rozwiązania dotyczące ich podmiotu.

Przyjęcie koncepcji natury człowieka zakorzenionej w jego biologicznej konstytucji skutkuje posługiwaniem się wąską definicją podmiotu praw człowieka, wyłączając z niej wszelkie byty powstałe w wyniku ingerencji w ludzkie ciało i umysł. Alternatywny pogląd, który nie stawia naturze ludzkiej warunków o charakterze biologicznym wiąże się z rozszerzeniem kategorii podmiotu praw człowieka o byty nie-ludzkie (w tym transczłowieka). Niezależnie w którym kierunku ideologicznym podążą prace legislacyjne pojawiają się wątpliwości czy jej kształt podważy istotę człowieczeństwa, czy wprost przeciwnie, pozwoli, zgodnie z wizją transhumanistów, na poprawę jakości ludzkiego życia i zapewni harmonijną koegzystencję bytów o różnym statusie ontologicznym. Z tym problemem będą się musieli zmierzyć w najbliższym czasie przedstawiciele nauk przyrodniczych, medycznych i humanistycznych.

Oczywiście można powiedzieć, że przypadki tak inwazyjnej ingerencji w ciało ludzkie są zjawiskami wciąż marginalnymi czy jednostkowymi. Jednak jeżeli chcemy pomyśleć o regulacji chroniącej realnie prawa człowieka, to powinniśmy przyjąć, że, jawiące się dzisiaj jako ekstremalne, podmiotowości zwiastują przyszłość, która powinna być przedmiotem naszych zainteresowań. Niektórzy mogą również twierdzić, że zjawiska przemian ludzkiego ciała prowadzących do powstania transczłowieka to wizja czasowo bardzo odległa. Odpowiedzi na tę wątpliwość udziela Nick Bostrom: „Trudno przewidzieć, jak długo zajmie wynalezienie odpowiednich technologii. Lądowanie na księżycu odbyło się wcześniej niż przewidywała większość ludzi [...]. Większość transhumanistów uważa, że superinteligencja i nanotechnologia zostaną opracowane w przeciągu 100 lat, część zaś uważa, że stanie się to w pierwszej tercji tego stulecia” (N. Bostrom, 2003, s. 49.). Rozważania będące przedmiotem niniejszego artykułu, które dla wielu mogą wydawać się przedwcześnie, prawdopodobnie już niebawem staną się tematem publicznej dyskusji.

BIBLIOGRAFIA

- Bostrom N., *The Transhumanist FAQ*, Faculty of Philosophy, Oxford University.
- Bostrom N., *In Defense of Posthuman Dignity*, *Bioethics*, 19, s. 202–214.
- Bostrom N., *The Transhumanist FAQ*, Faculty of Philosophy, Oxford University.
- Bostrom N., *Transhumanist Values*. W: F. Adams, *Ethical Issues for the Twenty-first Century*, Philosophy Documentation Center.
- Bostrom N., *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*. W: red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Malden–Oxford–Chichester.
- Finkielkraut A., *Zagubione człowieczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo: P.I.W.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznych*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak.
- Lindholm T., *Article One*. W: *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, Scandinavian University Press/Oxford University Press, Oslo/Oxford.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa: PWN.
- Mazurek F. J.: *Pojęcie godności człowieka. Historia i miejsce w projektach Konstytucji III Rzeczypospolitej*, *Roczniki Nauk Prawnych*, 6, s. 5-41.
- More M., *Letter to mother nature*. W: red. More M., Vita-More N., Wiley–Blackwell, *The Transhumanism Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Chichester UK.
- Mościskier A., *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia?*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

ABSTRACT

Transhumanism and Human Rights Development

The development of genetic engineering, artificial intelligence and new technologies is a contemporary concern regarding its impacts on the idea of humanity and, particularly in law, on the idea of human rights. The aim of the paper is to formulate the conceptual scope of the post-humanitarian subject, which becomes an important contribution to the study of a wider problem, which is the question about the direction of development of human rights and freedoms in the era of posthumanitary. Through the analysis of theoretical views, the author attempts to establish a connection between the concept of a human nature and the idea of human rights in order to verify belonging to the human species as the main measure for choosing entities that are entitled to human rights and freedoms.

KEYWORDS: transhumanism, human rights, human nature.

SŁOWA KLUCZOWE: transhumanizm, prawa człowieka, natura ludzka.



ADRIAN MRÓZ
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISMS: ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

During the time leading up to the 2016 U.S. presidential election, one candidate, Zoltan Istvan¹, was highlighted by a series of articles published for The Verge in 2015, which have been collectively posted on a transhumanist-like subpage titled “President for life”. The word-play of ‘for life’ should not be lost, given that it is generally understood as a motto representing political beliefs that are described in the context of abortion as either *pro-life* (which is criticized by opponents with tags like anti-choice or pro-death [of the fetus]) or *pro-choice* (also criticized by their respective opponents as anti-life and, interestingly, also pro-death [of the mother]). Curiously in the case of transhumanism, it equates life as a measurable and organized process, which can be supplemented with technological subsistence, and correspondingly treats death as a defect or disorganization of life-supporting systems. To be then pro-life is to be automatically pro-science, pro-progress, etc., which is not obvious for supporters of the Voluntary Human Extinction Movement or within the context of planned parenthood. What is perhaps commonly at stake concerns the *rights* of citizens to be *free from death*, biological *limitation*, and other existential *defects*. What being pro-life in Istvan’s case implies is a necessary maximalization of the *powers* of science, which are inherently mostly composed of various rituals of measurement and calculation. Yet, Istvan’s campaign lacks to address exactly how such general healthcare rights should be

¹ Istvan, Z. (2014, December 08). Should a Transhumanist Run for US President? Retrieved February 11, 2019 from *Huffpost*: https://www.huffingtonpost.com/zoltan-istvan/should-a-transhumanist-be_b_5949688.html?utm_hp_ref=politics&ec_carp=3036486228793337834&guccounter=1.

implemented and enforced, which is debatable within the transhumanist community itself. If we are to take the current economic model of the U.S. as suggestive, then it would be reasonable to assume that these transhuman *rights* or freedoms would be attained similarly to the current capitalistic economic model, which deprives millions of citizens from accessing required healthcare via financial barriers or the logic of the market.

As symbolized by the coffin-shape of Istvan's *Immortality Bus*², if one tried to slow-down or hinder those who strive to accomplish the goals of the Epic of Progress (namely avoid death), then the accusation of being pro-death would understandingly be applicable to such a person. In fact, it is to oppose the stories that constructed an imagined yet necessary *technological determinism* in the great escape of humans from the species itself (i.e. *homo sapiens*) with the technical avoidance (or perhaps even a *différance*: to postpone or suspend death and differ life from it) of the defective biological processes that result in aging and death, which are viewed as avoidable problems rather than as a natural and inescapable stages of life, or in other words, the world can be remedied of death, at least nonvoluntary transhuman and posthuman deaths. Such a general narrative frames life and death as a *technical* problem, which demands solutions from the sciences such as engineering: the heart conceptualized as nothing more than a pump, or neuro-bioengineering: the brain as nothing more than a medium of replicable neurological patterns³.

Not only does the phrase "president for life" bring to mind, in opposition, a hypothetical "*president for death*" and as such a metaphysical axiological dichotomy; it likewise signifies political vitality in a civic desire for eternity: a search for continuous vitality that ensures the ongoing existence of an organism, in particular human beings willing to supplement their vitality with technology that would theoretically provide support for the continuation of the processes that gave rise to that, which is called the living.

² The Immortality Bus. (n.d.). Retrieved February 11, 2019 from: <http://www.immortalitybus.com/>.

³ See Kurzweil, R. (2012). *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. New York, NY: Penguin Books.

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

One article that I refer to is titled *The Eternal Promise*. It is a contribution to a political narrative that promotes cryogenics or “the promise of everlasting physical life for a price”. It should be remembered that things like rituals, scripture, marriage, or televangelism are techno-logical. Generally speaking, Istvan’s position, as pointed out by Truman Chen, falls into a false dichotomy of framing political and social goals as either all-technological or as non-technological ones, where objective scientifically-supplemented human enhancement overrides and deliberately ignores real environmental and socio-political problems excluded by Istvan himself such as taxes and the economy, terrorism, border control, social security, or climate change; all simply for the potential of cheating death in exchange for money. The general claim is that technology will solve all of *our* problems, which is demonstratable to be false⁴ and which does not distinguish who *we* are, which is to ask: whose problems? Likewise, Istvan’s argument that “you can’t argue against statistics” is also a symptom of dogmatic thinking, especially since Cathy O’Neil has demonstrated the existence of ritualistic faith held in data, algorithms and statistics, which are again human constructs not free from human error in spite of “objective” appearances, where outcomes are not necessarily predicted but created.⁵ Moreover, the influence of abstract or non-material practices such as culture on human behavior are ignored or reduced to mechanisms, even though, at least in the case of emotion, there is no evidence of objective “emotion circuits” within the brain. Lisa Berrett, author of *How Emotions are Made*, calls this the emotion paradox and claims that they are culturally-constructed phenomena.

Astonishingly, what is most unbelievable comes from a lack of political nuance, where Istvan seems to claim that the prophets of Silicon Valley (such as those from Alphabet a.k.a. Google, Apple, Amazon, Facebook, and Netflix) are the “nice guys” that simply work as good-willed idols. He declares: “They seem a lot nicer. I think they’re going to make it so that democracy and wealth actually does trickle down, faster than it has been in the past. It’s not as fast as you would want it, but it’s fast

⁴ See: Huesemann, M., & Huesemann, J. (2011). *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us Or the Environment*. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers.

⁵ O’Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York, NY: Broadway Books.

enough”⁶. This case is one that is exemplary of the aesthetic crossroads present in today’s landscape of unbelievable political promises that do indeed come at a cost and which have taken the shape of bluffs and empty gestures or perhaps even posturing, entertainment, and play.

Istvan was not necessarily gambling to win office, but rather to propagate his message into pop-culture and attract attention. However, it may be the case that Istvan has also failed in this realm as well, since the current narrative in US politics has been dominated by the rhetoric supplied by the ‘Twitter President’, i.e. Donald Trump. Although Istvan did not expect to win the election, he has had faith that his campaign could raise interest in the transhuman movements in such a way that it would provide credibility for positioning him as an advisor for the transhuman political issues raised. In other words, he was undertaking a task of marketing. One of his aims was to disseminate transhuman narrative, a task that requires one to consider how to make these vital goals politically marketable. However, his political ambitions have not come into fruition, since the role of the Head of the White House Office of Science and Technology Policy (or science advisor) has been vacant since Trump became president, at least until the appointment of Kelvin Droegemeier, who assumed office on January 2, 2019. In addition, Istvan’s political aims have drawn criticism from members of the transhuman community; some of which may originate from an odd *a priori* withdrawal of transhumanism from the political sphere as proposed by Peter Rothman. Nevertheless, all technology (i.e. writing, without which there would be no laws or legal apparatus) necessarily is political in nature, since it is a matter of sharing well-being (and treating ill-being). The stories told to capture the attention of those, who have not yet been converted to the transhumanist movement, are thus also a matter of aesthetics, which is again a matter of politics, since it concerns a joint feeling-together orientated towards a common future.

A promise, in which we hope, evokes an image anticipating the fulfillment of an act of trust, which symbolizes that finally a being, no longer-only-human, is saved from all misery and limitations. Yet, with

⁶ Chen, T. (2014, December 15). The Political Vacuity of Transhumanism. Retrieved February 11, 2019 from *Stanford Politics*:
<https://stanfordpolitics.org/2014/12/15/political-vacuity-transhumanism/>.

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

the promise there is a shadow, time-dependent on the possibility of breaking it, which arouses a concern about the possibility of transforming what is superhuman into what is inhuman or barbaric. The credibility of a promise of salvation, coupled with the disbelief of living only in the brutal senselessness of survival, inspires primarily moods and emotions, which demonstrate that the diversity of co-living with others and with oneself-as-other has always been a caring transcendence (and sometimes transgression) over the realities one is faced with. To be able to await for a common future, we use a memory that has been jointly cultivated. Dialogically managed desires tend for life through non-living means, i.e. techno-logically. This requires knowledge, including how to live, how to act, how to conceptualize and how to recognize, which is conditioned by the ability to see, i.e. to *know how* to use at least the eye. What will be emphasized later, knowledge and information do not equate. Meanwhile, a danger is lurking from the threat of oblivion, which is a collapse, an affront or a Gehenna. This threatens with the necessity of an apocalypse, since the passage of time itself no longer promises, but it ensures that death will take away all forms of life, which is an *entropic* warranty. A temporary peculiarity locally opposed to entropy is called negentropy. Nowadays, calculation-based capitalist political and technological reality is dis-orderly, that is entropic.

Bernard Stiegler, as I will soon clarify, distinguishes Anthropocene as Entropocene, where entropy as a measure of irreversibility is produced on a mass scale. He postulates that, based on neganthropology, we must move into the epoch of the Neganthropocene, which does not reduce knowledge to a finite and calculable signal (like information). The current geological classification of the Anthropocene has come as a mark of human irresponsibility in terms of preserving the environment (or a rise in the irreversibility of losing ecosystems). The Earth is experiencing hastened entropy given the additional rise in the amount of junk, trash, and pollution generated by consumption, of which only an elite few are mostly responsible for the majority of increased entropy or disorder. Human existence has recognizably left its mark in the geological record thanks to this era that James Moore dubbed "The Capitalocene". Renamed by Stiegler as the Entropocene, this era is characterized as one of sudden and an increased rate of entropy

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

threatening the biosphere everywhere on Earth. Just as negentropy is understood as Erwin Schrödinger has in terms of negative entropy or the organisms struggle against falling into a state of increased disorder, neganthropy is understood as negentropic (vital) diversification or the human struggle against the impoverishment (lack of diversification) of the world via technological pathways. In Stiegler's view, anthropy is a function of stupidity, or a form of massive standardization that is damaging for diverse forms of *knowledge*. One form of knowledge is embodied by storytelling, which concerns quasi-causality, care, and a *vital* ordeal of truth. Conversely, calculation is *anthropic*, since it produces closed entropic systems that reduce knowledge to information, and ultimately increase the amount of stupidity or thoughtlessness (fr. *la bêtise*).

The most important issue that needs to be addressed by the Neganthropocene in my reading is the question of whether life is worth living. This is manifestly within the domain of philosophy, not science. As I see it, the value of life is an incomparable value, which means that it cannot be computed nor calculated. It is mostly treated by the incalculable practices of myth, religion, or culture, such as the arts. Conversely, the value of death would also be inexplicable, since it divides by a radical and absolute zero. I imagine that it would indeed be a singularity when some autonomous and automatic electronic intelligence would quantify the value of suicide, which has always been an ordeal of questioning the infinite. In this hypothetical case, theological metaphysics, along with eschatological issues, could judge the dead god. For this is the power to pass judgment on the infinite unfulfilled future.

It seems to me that the transhuman promise of everlasting existence derives from the Cartesian dualism between *res extensa* and *res cogitans* with a metaphysical guarantee of certainty conceived meditatively and introspectively in the form of God. The subjective experience signaled by the proposal "I think" (I doubt therefore "I am") provides self-evidential existential claims based on beliefs that do not raise doubt from a first-person perspective. This led Descartes to mind-body dichotomy, where the mind controls the brain. This has survived today in the form of mottos such as "mind over matter" and the narratives presented in films such as *Transcendence* (2014), *Self/less* (2015), or

the Netflix series *Black Mirror*. The common premise, simplified for the sake of argument, is that the mind or *consciousness*, is separable from its vehicle and transferable to another medium (such as moving a ball from one box into another). This certainly resembles possession by spirits, demons, or ghosts. Such claims suggest, figuratively, that the essence of a book is not the paper, ink, or whatever, but the message it conveys (and which can be copied – even though books are not self-aware). It is primarily an informational being and not just a physical one. Putting it in terms of spiritualism, we should be able to vitally *possess* or *haunt* technology such as computers with *conscious* personal and distinct entities called minds. The fallacy then would be found in the presumption that minds are entities separate from anything they interact with, which may not be the case.⁷ Besides, it may be as Spinoza has asserted⁸ (Scheidt, 2015, p. 321), that the mind is in fact the ideal of the body, which has become today various modes of study called embodied cognition, privileging the body over the brain. Whatever its ontological status, the understanding of mind is not free from bias, in accordance with what Daniel Dennett declares, namely the mind-body bias results from his position that the mind is simply a user-illusion of the body. In other words, there is in fact no substance that could be transferred, duplicated, or deleted from one body into another⁹. There is no reason to imagine the promise of everlasting life being fulfilled by implanting ghosts into a machine, as conveyed by the storytelling of pop-transhumanism. Even if consciousness is an emergent property of a complex physical system - regardless of computational metaphors - it is not necessarily an informational system, and could be viewed as a system of sub-personal agents, which are not specialized as functions of awareness. However:

Mind uploading looks for and rests upon the absolutes of anthropological dualism and strict reductionist materialism. This approach is actually

⁷ Intra-Action. (2016, August 15). In *New Materialism*. Retrieved February 11, 2019 from: <http://newmaterialism.eu/almanac/i/intra-action.html>.

⁸ Spinoza, B. (1992). *Ethics*. Trans. S. Shirley. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, IIP11, IIP1.

⁹ Furthermore, mind-uploading also raises a plethora of questions concerning mind-deleting, mind-transfer, mind-uploading, mind-remixing, etc. Would it be possible to “delete” consciousness from the human body (create zombies)? How about body switching, that is transfer the mind of one man into the brain of, let’s say, another woman and vice-versa (which is temporarily possible through the means of virtual reality thanks to illusions such as the Rubber Hand illusion).

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

more reminiscent of the practice of theology, as Merleau-Ponty describes it in his essay, "In Praise of Philosophy." Philosophers, he writes, do not make claims about final transcendence and do not place hopes in any destiny, remaining instead committed to an understanding of the unfixed nature of our relations with nature and the contingency of history. To deny this contingency constitutes a nonphilosophical position—that is, a theology or an inverted theology (Merleau-Ponty's term for fixed antitheism or atheism). (Scheidt, 2015, p. 325).

If we take the case of Cartesian mind uploading seriously, then why not start with more familiar territory such as transplantation? While ignoring minds, we can claim that brains, which do not operate linearly nor exclusively through electricity like computers, cannot be transplanted, at least not yet. Animal heads that have been transplanted (called Head Transplants or Full-Body Transplants) have not been successful. Moreover, neurons do not reside exclusively in brains, they extend to the organs. This means that perception is nothing like the kind described in Gilbert Harman's Brain-in-a-vat thought experiment. If, for the sake of argument, a head was successfully attached to a new donor's body, there is still considerable biology that cannot ensure that such patients would be victims suffering a worse version of locked-in syndrome. In fact, they would literally be like "souls", who are "prisoners" of their body, assuming that their biology functions idealistically.

In any case, neuroscience or science in general cannot be a means of justifying actions and qualifiers such as forgiveness, blame, free will, etc., that is to say they are not compatible with science, neither quantifiable nor reducible to a calculation. Note that a trap consists in the metaphorical power of language, which influenced religious, technoscientific and philosophical views. One linguistic aspect concerns storytelling. Humanity has survived and evolved thanks to the fact that our survival strategy is based on cooperation with other members of our community. Christian Salmon claims in *Storytelling: Bewitching the Modern Mind* that a factor organizing cooperation, including filtering perceptions and arousing useful emotions, is the creation of stories, which today are widely used by marketing and politicians. Yuval Noah Harari also asserts in *Sapiens* and *Homo Deus* that creating commonly professed myths and imagined orders is a criterion for mass cooperation between strangers.

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

In *The Act of Thinking*, Derek Melser says that cooperation, what he calls a form of concerting or synchronization of learned behaviors through a developmental psychology, determines how we "think" about thinking. According to him, every state of mind result from different ways of talking about action, which is a position of analytical or logical behaviorism. Melser considers that even the cognitive sciences have been misled by the metaphorical power of language. For him, the very act of thinking is an act, it is an action, something we do. This applies to all terms related to the mind such as: belief, faith, imagination, desire, hope, being conscious of something, and so on. It is an action that is acquired, learned, as well as voluntary and judged morally. Biological processes are not like this and we describe them in a different way in spite of metaphorization, certainly not through empathy or by performing activities. This is to say that natural processes like gravity cannot be actions. Meanwhile, the brain itself, according to Melser, is not a place where thinking takes place even though that is where many subprocesses co-occur within the body¹⁰. According to Melser, thinking cannot be studied as a natural process given its philosophical question of education, ethics and will. Hence, the mind *should not* be thought of as an exclusively natural process, but one that is *artificial* in the sense that it philosophically emerges thanks to social habituation, technological "exteriorization" with supports such as notebooks (or exosomatization) and most of all, *learning*. Being able to perceive even thinking itself requires empathy, given that we perceive in the broad context of action, as either activity or accessories of action. Melser claims that:

Teaching brings about changes in the body (and, presumably, particularly in the brain) that enable pupils to perform actions they couldn't perform before. These changes include the creation of anatomical structures - such as effective new synapses and other elements of a firing pro-

¹⁰ Possibly its due to patterns of firing or we can think of the mind (as a personality) as mostly as what we perceive or observe due to the sub-personal process of the frontal cortex (even though there is significant overlap between all brain regions, and information also flows bottom-up, that is from the limbic system). When we *mind the gap*, we express a function of self-control, which is paramount for any rational being. If the frontal cortex is damaged, social behavior is no longer inhibited, and the individual becomes much more flamboyant, aggressive, illogical, or hypersexual. Although, in another state, during REM sleep (or during orgasm), the frontal cortex is also hypofunctional, and when it is stimulated then dreamers become more self-aware.

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

gram, and muscle mass – that would not otherwise have existed. If you teach a person how to drive a car, you change that person physically (Melser, 2004, p. 240).

I would also add that if we learn stories, common myths, about ourselves on the basis of collective or cultural upbringing, then transhumanistic stories will strive to understand that which is inconceivable in familiar ways of conceptualization, such as in a religious and mythical way. Learning about such things would surely create “artefacts” that would be also uploaded, which would create a premise of looking at the “singularity” as a continuation of human dogma. Besides, As Meghan O’Giebly discovered, there are striking similarities between the promises of transhumanism and the promises of Christianity. The source of the word “transhuman” derives not only from Julian Huxley but rather from Dante’s *Divine Comedy*, in which the author portrays the conversion of the human body entering heaven into a new, “trans-humanistic” form. It should be noted that this movement is pluralistic, and quite inclusive, given that the transhumanist movement has amongst its ranks the Christian Association of Transhumanists, which seems odd due to the common rational and non-sense scientific subculture, but it makes sense considering the common promise both ways of life offer.

Beth Singler, in turn, pointed out that Transhumanists possess:

A god-like being of infinite knowing (the singularity); an escape of the flesh and this limited world (uploading our minds); a moment of transfiguration or ‘end of days’ (the singularity as a moment of rapture); prophets (even if they work for Google); demons and hell (even if it’s an eternal computer simulation of suffering), and evangelists who wear smart suits (just like the religious ones do). Consciously and unconsciously, religious ideas are at work in the narratives of those discussing, planning, and hoping for a future shaped by AI (Singler, 2017, para 23).

Elsewhere, she indicates the significance of narration or storytelling:

The odd thing about the anti-clericalism in the AI community is that religious language runs wild in its ranks, and in how the media reports on it. There are AI ‘oracles’ and technology ‘evangelists’ of a future that’s yet to come, plus plenty of loose talk about angels, gods and the apocalypse. Ray Kurzweil, an executive at Google, is regularly anointed a ‘prophet’ by the media – sometimes as a prophet of a coming wave of ‘superintelligence’ (a sapience surpassing any human’s capability); sometimes as a ‘prophet of doom’ (thanks to his pronouncements about the dire

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

prospects for humanity); and often as a soothsayer of the ‘singularity’ (when humans will merge with machines, and as a consequence live forever). The tech folk who also invoke these metaphors and tropes operate in overtly and almost exclusively secular spaces, where rationality is routinely pitched against religion. But believers in a ‘transhuman’ future – in which AI will allow us to transcend the human condition once and for all – draw constantly on prophetic and end-of-days narratives to understand what they’re striving for (Singler, 2017, para 4).

One strand, Libertarian transhumanism promoted by Ronald Bailey and Glenn Reynolds, proclaims that the right to human enhancement is best guaranteed by the free market, which in their opinion is the economic system that creates the most wealth and personal freedom. But if we take a look around us, we can see that this is manifestly false, at least in the context of what I shall call “eudemonics” or a concern for the sharing of whatever makes life worth living. Bernard Stiegler does not distinguish which particular current of transhumanism is, in his view, a threat, perhaps all of them are grouped together, especially since his polemics mostly concern the algorithmic rule of contemporary capitalism, for which calculation is the very foundation of decision making. However, he does make reference to Chris Andersen and Elon Musk as heralds of transhuman marketing. Simplifying Stiegler’s view, the storytelling or marketing of transhumanism is an attempt to justify the subordination of *selection* to market criteria. This act is unjustifiable from the systemic point of view, i.e. entropy. This constitutes a radicalization of the shocks caused by the modern market, which is geared towards short-term profit. Furthermore, it is a threat to biodiversity and the diversity of intellects, i.e. the human intellect or the Aristotelian nous, which is the basis of knowledge, understanding or consciousness, which enables one to think sensibly or reflectively. Without a noetic stand, we plunge into non-reflective and reflective stupidity. Stiegler demands a geopolitical alternative. There is no question of criticizing the use of technology in a ludic or excessively conservative way. By no means. Rather, the issue is a concern about the future, our common technological future-to-come, as a care for the process of exosomatization of humans, which has been going on for centuries. It is a kind of eco-neuro-geopolitics practiced in order to protect slow circles of social and noetic relations, which are dwarfed by technologies operating at a speed of ‘two thirds of the speed of light’. One solution, I suppose, might be to use automation so as to signal and

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

gather together various people in the same place in order to reflect and guard against thoughtlessness, which is functional stupidity or new barbarism. In other words, the goal is to produce noetic circles opening up the opportunity for new cognition as an episteme. It is a struggle against transhumanism understood as a pseudo-scientific ideology embodied by a global industrial project in the form of strategic marketing. In a footnote in *The Neganthropocene's* collection of lectures, it is clarified that

Stiegler, *La Société automatique 2* has the specific goal of showing that this new age of ideology (in the sense of The German Ideology) coincides with a new age (in the way we refer to the age of gold or bronze or fire) of exosomatization, which the transhumanists understand as requiring no criteria other than that of the market, that is, of calculation, in order to non-allagmatically effect the choices generated by the artificial selection through which, for the last three million years, technical life has exosomatically pursued the organogenesis of the living. (Stiegler, *The Neganthropocene*, 2018, footnote 463, p. 310).

Memory is conditioned by selection, i.e. retention, which is understood in the Husserlian language as primary and secondary retentions and protentions. The contribution made by Stiegler is the question of tertiary retention, in other words broadly understood technics. Tertiary retentions condition the way in which memory "retains" itself or selects its primary and secondary retentions and protentions. In addition, it happens in a collective context. The organogenesis of life, in turn, is understood as the process of creating new organs such as biological organs, artificial organs (technology) and social organs (institutions, organizations, etc.). Historically, the selection process has been carried out on the basis of an exchange of what can be received and conveyed, which is a neganthropic *différance* that has been produced by exosomatization, which delays and differs from the effect of entropy (and anthropy) in a noetical organo-logical locality, which is relatively scalable. The relationship between economy and education was driven by that which is magical, supernatural, religious and political. When exosomatization, conceived as social solidarity, is broken or shocked, then society disintegrates, which we should beware of. During a 2016 lecture given in Paris, he explains:

For if the primary evolution of hominids led to the stabilization of their cerebral structure, this movement continued with the creation of artificial organs, for example by cutting flint. We speak of digitization in Eng-

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

lish to describe digital technology, but let's not forget that the basis of this word is the fingers of the hand, which shows the creative function of technology.¹¹ (Sermondadaz, 2016, para 2, all Trans. – A.M. unless otherwise noted).

The point is that the very act of creating tools, the *tekhnē* itself, epistemologically determines what we are as living beings. It is not a scientific fact that the mind is reducible to the brain. Despite the neuropathology of the following example, the challenge would be to explain how a 44-year-old man could function normally throughout his life without 90% of the brain, as described by Lionel Feuillet, Henry Dufour and Jean Pelletier in 2007. It is conceivable that a significant part of mind cultivation is conditioned by the immersion of the embodied brain into a specific organological or social environment, from which the mind emergently springs up and maintains itself as a metaphor for action. Then there is no substance, no *res cogitans* to be encrypted by computers or even supercomputers, since they would have to encode the entire universe and the social realities in order to simulate or generate *res cogitans*.

Stiegler stressed that "in my opinion, relying on a market economy to determine which innovations should be developed and which should be eliminated, as postulated by transhumanists, is a delusion" (Sermondadaz, 2016, para 4)¹². We might suppose that this is an illusion akin to the methods of constructing World Images by market and political forces. So, it is something that is essentially the domain of narration. He goes on to say that "It is a form of social and economic Neo-Darwinism between those who are capable of living forever and everyone else" (Sermondadaz, 2016, para 4).¹³ Here he points to the problem of technology distribution in society, since the technology of tomorrow is not available to those who do not have sufficient capital¹⁴. The conclusion can then be drawn that "the program of transhumanism

¹¹ Car si l'évolution primordiale des hominidés a conduit à la stabilisation de sa structure cérébrale, ce mouvement s'est poursuivi par la création d'organes artificiels, à travers par exemple la taille des silex. On parle de digital en anglais pour qualifier le numérique, mais n'oublions pas qu'à la base, le mot désigne les doigts de la main, ce qui montre la fonction créatrice des technologies.

¹² Selon moi, s'en remettre à l'économie de marché pour décider des innovations à développer et de celles à tuer, comme le prônent les transhumanistes, c'est du délire.

¹³ C'est une forme de néodarwinisme socioéconomique entre ceux qui pourront vivre éternellement et les autres

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

is a proletarianization of everything for the good of the oligarchy.” (Sermondadaz, 2016, para 5).¹⁵

In Stiegler’s account, information is conceptualized as not the same as knowledge, even as it’s opposite. The argument goes that the value of information is that of diminishing returns when more people learn about it, since they lose an informational advantage over others. Contrariwise, the value of knowledge is one of growing returns, since the passage of time and intergenerational co-participation of producing knowledge of many people enrich it. In other words, the more people learn the more valuable knowledge becomes. Whereas the informational value of yesterday’s news disappears, it can accumulate in terms of knowledge, or at least cultural capital. Foremost, knowledge is not only an interpretation of sense data or information, but it also is organized by curiosity, by what exceeds understanding, and commonly by surprise, since it leads to a stance of expecting the unexpected and to incalculable accidents that diverge away from an average. It is composed of moments of confronting one’s knowledge with their non-knowledge or ignorance. Moreover it is the passing-around of feelings. Learning about an event such as the death of a loved one is not informational per se, but a participation that transforms the person learning about it, which then allows one to affect others with that that has stirred such an affect.

The ultimate goal should not consist in changing knowledge into a function of computation, which capitalism has done. What is needed is not necessarily an alternative to capitalism, but to entropy with a good dose of a critique of reason, where computation is a tool and not an end. The Neganthropocene’s denizens then should re-appropriate technology’s dynamics via the logic of the process of exosomatization, which is accidental and systemic. This, of course, is not self-sufficient and demands a logic of harm and remedy. New technology causes an interruption of behaviors that require its socialization in the aftermath of technological disruption. It also demands a transmission of what is unknown, of questions and problems rather than simply proposing consumable solutions.

¹⁴ I would like to note that such issues were explored as early as the 19th century by H. G. Wells in the novel *Time Machine*.

¹⁵ Le programme du transhumanisme, c’est la prolétarianisation de tous au service d’une oligarchie.

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

Returning to accusation of Neo-Darwinism, what should be noted is that Darwin's account of evolution is concerned with the evolution of species, and not individuals, which is what transhumanist narrative proposes. The individual (perhaps not yet perceived as a result of a process of individuation) is both the subject and object of scientifically controlled evolution through individual supplementation by technics, which *aims* at creating a new species of humans. In light of this, it can be argued that human enhancement is a cultural goal and is characterized by features (everlasting life, etc.), which are only valuable culturally, at least not in a strict Darwinian sense, since evolution has no goals. Transhumanistic marketing is effective only in the short-term, since its ambitions could not be realized without implementing a centralized, global, and unified implementation scheme of unforthcoming authoritarianism. This leads to a future always disrupted by a danger of becoming obsolete before it has arrived:

In effect, we may assert the existence of a dangerous gap between the transhumanist vision of evolution (and thus how to impact or steer it) and biological knowledge of these processes. Such a gap obviously does not favour a favourable reading of transhumanist proposals by biologists, physicians, and other members of the natural sciences, which is crucial for the success of posthumanity. They would probably not truly augment our capabilities, but rather prove to be only mere gadgets, as none of them would actually impact our biological, evolutionary-determined condition (Bardziński, 2014, p. 111).

What then of storytelling? It is a fundamental human need to understand the world around us by establishing different types of imagined orders that organize chaos and make sense of entropy, which is a need for teleological organization. Science satisfies this as the sole method of discovering objective knowledge and truth. It is a way of achieving transhuman ideals, which are themed by motives of control or mastery, progress, self-creation, and human superiority (framed as the human aim for divinity, or a divine mode of existence), and take-over of the galaxy. It establishes an understandable imagined order, or Scientific Image. By "basing teleological thinking upon 'objective' science and weaving it into supposedly pure, rational theories, while satisfying their imaginative needs and need for meaning, they end up expecting something rather analogous to religious salvation for humanity" (Franssen, p. 15). Whatever myths are disseminated, each modern

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

transhumanist must somehow perceive themselves, which is accomplished with the use of some source of energy limited thermodynamically, and hence a subject of entropy.

Altogether, in the light of these considerations, it can be concluded that an important task in the field of transhumanism concerns aesthetics, i.e. the capability to appropriate transhumanism and compose the promised Neganthropocene in one's stories and proposals. The Neganthropocene results from the intricate ability of living organisms to temporarily and locally delay entropy, i.e. death. The very act of exosomatization makes it a question of anti-anthropology, or neganthropology, because the mode of action can be either curative or toxic, in other words pharmacological, for noetic forms of life. If this is abandoned, then automatic calculation processes will accelerate a collapse into a hegemonic reality of world optimization at the detriment of the majority for just the benefit of the few. Transhumanism founded on the principles of the free market is a dangerous form of Neo-Darwinism, because natural selection understood as the survival of the fittest systematically disintegrates communities, oppressing those who are not privileged in hyper-industrialized and late capitalist society. Market forces exploit bodies in a way that contravenes cultural heritage systems and the transfer of knowledge, which is already a reinforcement of the power of entropy and anthropology, the stupidity of a new barbarism.

BIBLIOGRAFIA

- Agar, N. (2011, November). Ray Kurzweil and Uploading: Just Say No! *Journal of Evolution and Technology*, 22(1), pp. 23-36.
- Agar, N. (2014). On the Prudential Irrationality of Mind Uploading. In R. Blackford, & D. Broderick (Ed.), *Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machine Minds* (pp. 146-160). West Sussex: John Wiley & Sons, Inc.
- Anderson, C. (2008, June 06). *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*. Retrieved from Wired: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>
- Bardziński, F. (2014). Transhumanism and Evolution: Considerations on Darwin, Lamarck and Transhumanism. *Ethics in Progress*, pp. 103-115. Retrieved from <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/eip/article/viewFile/9365/9069>
- Barrett, L. F. (2017). *How Emotions are Made: The Secret Life of the Brain*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Brooker, C. (Creator). (2015-2018). *Black Mirror* [TV Series].
- Chen, T. (2014, December 15). *The Political Vacuity of Transhumanism*. Retrieved from Standord Politics: <https://stanfordpolitics.org/2014/12/15/political-vacuity-transhumanism/>
- Dennett, D. C. (2016). Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, pp. 65-72. Retrieved from <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/illusionism.pdf>
- Feuillet, L., Dufour, H., & Pelletier, J. (2007, July 21). *Brain of a white-collar worker*. Retrieved from The Lancet: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(07\)61127-1/full-text](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(07)61127-1/full-text)
- Franssen, T. (n.d.). *The Mythological Roots of Transhumanism*. Retrieved from Academia.edu: https://www.academia.edu/1789552/The_Mythological_Roots_of_Transhumanism
- H+Pedia. (2017, July 04). *Elon Musk*. Retrieved from H+Pedia: https://hpluspedia.org/wiki/Elon_Musk

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Harper.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker.
- Huesemann, M., & Huesemann, J. (2011). *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Intra-Action*. (2016, August 15). Retrieved from New Materialism: <http://newmaterialism.eu/almanac/i/intra-action.html>
- Istvan, Z. (2014, December 08). *Should a Transhumanist Run for US President?* Retrieved from Huffpost: https://www.huffingtonpost.com/zoltan-istvan/should-a-transhumanist-be_b_5949688.html?utm_hp_ref=politics&ec_carp=3036486228793337834&guc-counter=1
- Keep, E. (2015). *President for Life: Can Zoltan Istvan beat Hillary, Trump and death itself?* Retrieved from The Verge: <https://www.theverge.com/a/transhumanism-2015>
- Keep, E. (2015). *The Eternal Promise: Meet the individuals offering immortality - at a price*. Retrieved from The Verge: <https://www.theverge.com/a/transhumanism-2015/cryogenics-human-research>
- Kurzweil, R. (2012). *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. New York: Penguin Books.
- Melser, D. (2004). *The Act of Thinking*. Cambridge: The MIT Press.
- Mercer, C., & Trothen, T. J. (Eds.). (2015). *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. Oxford: ABC-CLIO, LLC.
- Moore, J. (Ed.). (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- Morello, L. (2019, January 03). *Donald Trump finally has a White House science adviser*. Retrieved from Nature: <https://www.nature.com/articles/d41586-019-00015-1>

- Nabet, F. (2019, February 04). *Le transhumanisme n'est pas une option*. Retrieved from Transhumanisme et Intelligence Artificielle: <https://iatranshumanisme.com/2019/02/04/le-transhumanisme-n-est-pas-une-option/>
- O'Gieblyn, M. (2017, April 18). *God in the machine: my strange journey into transhumanism*. Retrieved from The Guardian: <https://www.theguardian.com/technology/2017/apr/18/god-in-the-machine-my-strange-journey-into-transhumanism>
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Broadway Books.
- Ott, B. L. (2016, December 23). The age of Twitter: Donald J. Trump and the politics of debasement. *Critical Studies in Media Communication*, pp. 59-68.
- Pfister, W. (Director). (2014). *Transcendence* [Motion Picture].
- Salmon, C. (2017). *Storytelling: Bewitching the Modern Mind*. London: Verso.
- Scheidt, H. (2015). The Fleshless Future: A Phenomenological Perspective on Mind Uploading. In C. Mercer, & T. J. Trothen (Ed.), *Religion and Transhumanism: The Unkown Future of Human Enhancement* (pp. 315-328). Oxford: ABC-CLIO, LLC.
- Sermondadaz, S. (2016, December 14). *Bernard Stiegler: "Le transhumanisme est un néodarwinisme dangereux"*. Retrieved from Sciences et Avenir: https://www.sciencesetavenir.fr/high-tech/le-transhumanisme-est-un-neodarwinisme-dangereux-avertit-bernard-stiegler_108864
- Singh, T. (Director). (2015). *Self/less* [Motion Picture].
- Singler, B. (2017, June 13). *Why is the language of transhumanists and religion so similar?* Retrieved from Aeon: <https://aeon.co/essays/why-is-the-language-of-transhumanists-and-religion-so-similar>
- Stiegler, B. (2014). *Symbolic Misery - Vol. 1: The Hyperindustrial Epoch*. Cambridge: Polity Press.

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

- Stiegler, B. (2017, August 30). *The New Wealth of Nations*. Retrieved from Academia.edu: https://www.academia.edu/36919042/Bernard_Stiegler_The_New_Wealth_of_Nations_2017_
- Stiegler, B. (2018, April 29). *Hangzhou Seminar, 29 April 2018*. Retrieved from Academia.edu: https://www.academia.edu/36540202/Bernard_Stiegler_Hangzhou_Seminar_29_April_2018_
- Stiegler, B. (2018, April 9). *Sculpting and Cultivating the Neganthropocene: Hangzhou Seminar, 9 April 2018*. Retrieved from Academia.edu: https://www.academia.edu/36875964/Bernard_Stiegler_Sculpting_and_Cultivating_the_Neganthropocene_Hangzhou_Seminar_9_April_2018_
- Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*. (D. Ross, Trans.) London: Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2018, January 11). *The Ordeal of Truth: Causes and Quasi-Causes in the Entropocene*. Retrieved from Academia.edu: https://www.academia.edu/35772749/Bernard_Stiegler_The_Ordeal_of_Truth_Causes_and_Quasi-Causes_in_the_Entropocene_2018_
- Stiegler, B. (2018, March). *The Power of Knowledge and Art in the Twenty-First Century*. Retrieved from Academia.edu: https://www.academia.edu/36659950/Bernard_Stiegler_The_Power_and_Knowledge_of_Art_in_the_Twenty-First_Century_2018_
- The Immortality Bus. (n.d.). *The Immortality Bus*. Retrieved from <http://www.immortalitybus.com/>
- Wikipedia. (2018, February 14). *Body transfer illusion*. Retrieved from Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Body_transfer_illusion
- Wikipedia. (2019, January 29). *Transhumanist politics*. Retrieved from Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanist_politics#Libertarian_transhumanism

ABSTRACT

A Stieglerianesque Critique of Transhumanism: On Narratives and Neganthropocene

While drawing from the philosophy of Bernard Stiegler throughout the paper, I commence by highlighting Zoltan Istvan's representation of transhumanism in the light of its role in politics. I continue by elaborating on the notion of *the promise of eternal life*. After that I differentiate between subjects that are proper for philosophy (such as the mind or whether life is worth living) and science (measurable and replicable). The arguments mostly concern mind-uploading and at the same time I elaborate on a simple critique of mind-body dualism, which is one of the key imagined orders exploitable by technologies in the narratives of transhumanism present in popular culture. This is reframed as a problem of action. The focus of this article is on the claim that certain transhumanisms are dangerous forms of Neo-Darwinism. It comes from a critical assessment of capital and the exploitation of bodies through market forces. Entropy is a process of growing disorder, while neganthropy is an anthropological struggle against exploitation, not only of bodies, but of all ecosystems of the Earth. The arguments of Stiegler from a collection of lectures are recapitulated, and his claims are presented through the prism of transhuman narrative, with a particular focus on Christian Salmon's position in the book *Storytelling: Bewitching the Modern Mind*.

KEYWORDS: Neganthropocene, Critique of Transhumanism, Bernard Stiegler, Storytelling, Marketing.

ABSTRAKT

Stiegleriańska krytyka transhumanizów: o narracjach i negantropocenie

Czerpiąc w całym tekście z filozofii Bernarda Stieglera, rozpoczynam od prezentacji transhumanizmu Zoltana Istvana w świetle jego roli w polityce. Kontynuuję rozwijając koncept *obietnicy życia wiecznego*. Następnie rozróżniam tematy właściwe dla filozofii (takie jak umysł lub to, czy życie jest warte życia) i nauki (to, co mierzalne i powtarzalne). Przedstawiam argumenty dotyczące przede wszystkim transferu umysłu (*mind-uploading*), a jednocześnie omawiam prostą krytykę

ADRIAN MRÓZ
A STIEGLERIANESQUE CRITIQUE OF TRANSHUMANISM:
ON NARRATIVES AND NEGANTHROPOCENE

dualizmu umysł-ciało, który jest jednym z kluczowych, wykorzystywanych przez technologie wyobrażonych porządków w narracjach transhumanizmu obecnych w kulturze popularnej. Przeformułuję to jako problem działania. Artykuł skupia się na twierdzeniu, że niektóre transhumanizmy są niebezpiecznymi formami neodarwinizmu. Wynika to z krytycznej oceny kapitału i eksploatacji ciał przez siły rynkowe. Entropia jest procesem narastającej dezorganizacji, podczas gdy negantropia jest antropologiczną walką z eksploatacją nie tylko ciał, ale wszystkich ekosystemów Ziemi. Argumenty Stieglera ze zbioru wykładów zyskują podsumowanie, a jego twierdzenia przedstawiane są przez pryzmat transhumanistycznej narracji, ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska Christiana Salmona wyłożonym w książce: *Storytelling: Bewitching the Modern Mind*

SŁOWA KLUCZOWE: negantropocen, krytyka transhumanizmu, Bernard Stiegler, narracja, marketing .



ADAM WOŹNIAK
UNIwersytet Jagielloński

(NIE)-LUDZKIE OKROPNOŚCI WOJNY. CZY GOYA BYŁ WSPÓLNIKIEM HERAKLITA?

W poglądach dotyczących genezy wojny antropolodzy zwykli dzielić się na dwie grupy (Keeley, 1996; Otterbein, 2004). Przedstawiciele pierwszej z nich, tak zwane Jastrzębie, uważają konflikty zbrojne za coś nierozzerwalnie związanego z naturą ludzką, wartościowanego przy tym zwykle pozytywnie – np. jako realizacja wrodzonego potencjału do rywalizacji, katalizator postępu etc.. Zgoła odwrotne są poglądy Gołębic. Wojna nie wynika dla nich w sposób konieczny z ludzkiej natury – wprawdzie wciąż, z takich lub innych powodów, się przydarza, ale nie jest nieodzowna. Gdyby społeczeństwa były inaczej zorganizowane, to – powiadają przedstawiciele tej grupy – wojen mogłoby w ogóle nie być (Mead, 1940). Jak nietrudno się domyślić, wśród przedstawicieli pierwszej grupy dominują zwolennicy zbrojeń, członkowie drugiej natomiast prezentują zwykle poglądy bliskie pacyfizmowi. W obrębie obu poglądów dominuje natomiast przekonanie, że wojna jest sprawą ludzką – w pierwszym przypadku związaną z ludzką naturą, w drugim z pewnymi okolicznościami powstałymi za sprawą ludzkiej działalności. Uważam, że podział ten jest niekompletny właśnie dlatego, że obejmuje tylko idee, w obrębie których wojna jest ściśle ludzką sprawą. Istnieje natomiast, jak będę chciał pokazać, pewna grupa poglądów, zgodnie z którymi wojna jest czymś, co – w taki czy inny sposób – przekracza ludzką rzeczywistość, a więc także zakres ludzkiej sprawczości. Najstarszy, a przy tym być może najbardziej reprezentatywny i najsilniej oddziałujący przykład takiego rozumienia wojny wyłania się z filozofii Heraklita. Artykuł ten nie będzie próbą przedstawienia jakiegoś całościowego obrazu (niejednolitej) grupy poglądów, które roboczo nazywam „trans-ludzką

koncepcją wojny”. Ograniczę się do krótkich egzemplifikacji, a więc odczytania myśli filozofa z Efezu dotyczących wojny i zestawienia ich, nieco przewrotnie, z utworem o charakterze antywojennym. Celem jest pokazanie, że nie tylko dzieła prowojenne bywają uwikłane w heraklitejskie rozumienie *πόλεμος*, a trzeci ze wskazanych poglądów na wojnę przekracza podział proponowany przez antropologów – jego ślady znaleźć można zarówno wśród gołębic, jak i jastrzębi.

Pierwsza, teoretyczna, część poświęcona zostanie kierunkowej rekonstrukcji myśli Heraklita, druga zaś będzie polegała na wykazaniu obecności elementów pokrewnych ideom autora „O naturze” w obrębie uznawanego za antywojenny cyklu „Okropności wojny” Francisco Goi.

Heraklit – wojna matką wszechrzeczy

Heraklit dzielił po równo niechęć do dwóch największych greckich epików. Homera należałoby zdaniem filozofa przegnać z agonów poetyckich i wychłostać, Hezjodowi natomiast odmawia Efezjanin rozumu (B40)¹ oraz krytykuje za ignorancję w kwestiach związanych z konfliktem przeciwieństw (B57). Myśli filozofa jednak zdecydowanie bliżej było do kultury bohaterskiej reprezentowanej przez Homera, niż do etosu pracy wyłaniającego się z *Pracy i dni*. Mowa tu nie tylko o wprost artykułowanym przekonaniu, że „zabitych przez Aresa bogowie czczą i ludzie” (B24) połączonym z typowym dla Hellenów przekonaniem o związku bohaterstwa wojennego z pewnym rodzajem nieśmiertelności (B29), o którym Hannah Arendt powiada:

Zadanie śmiertelników i ich potencjalna wielkość polega na możliwości tworzenia rzeczy – dzieł, czynów, słów – które zasługiwałyby na to, by zamieszkać w wieczności, i przynajmniej w jakimś stopniu w niej mieszkają, by poprzez nie śmiertelnicy mogli znaleźć swoje miejsce w kosmosie, gdzie nieśmiertelne jest wszystko prócz nich samych (Arendt, 2000, s.24).

Także *implicite* adaptuje Heraklit na grunt filozofii agonalny sposób bycia Greków (Nietzsche, 1993), połączony z uwarunkowanym historycznie archetypem wojny, na którym – jak powiada Kazimierz Mrówka (2004, s. 227) – „kształtowała się cała Grecja”. Nie mogło być zresztą inaczej, skoro pojęciem, które postawił filozof z Efezu w

¹ Wszystkie odwołania do myśli Heraklita podaję za: (Mrówka: 2004).

centrum swojego systemu filozoficznego, był *λόγος*. Znaczenie tego słowa interpretowano zwykle na trzy konkurujące ze sobą sposoby (Narecki, 1999, s.54): (1) wyłącznie jako *oratio* i związane z nim sensy, tzn. „słowo”, „opowieść” itd.; (2) wyłącznie jako *ratio*, czyli „zasada”, „rozum”, „miara” itd.; (3) jako połączenie dwóch wymienionych wyżej sensów. Przyjmuję ten trzeci sposób interpretacji. Zgodnie z nim znaczenia logosu dotyczące słów oraz rozumu są ze sobą nierozzerwalnie związane. Oba ze znaczeń są też związane z wojną. Według *Teogonii* Hezjoda (229 n.) słowa są córkami bliźniaczej siostry Aresa – Eris, której dziełem są także:

Wysiłek bolesny – i Zapomnienie, i Głód, Boleści łzami oblane, Bójki, Walki, Morderstwa i jeszcze Mężobójstwa, Kłótnie i Słowa Kłamliwe i Nardwie-strony-rozprawy, i Bezprawie, i Szał, co zwykły w parze przychodzić i Przysięgę, która najbardziej ludzi na ziemi trapi, gdy ktoś umyślnie złoży przysięgę fałszywą (Hezjod, 1999, w. 225-231).

Nie dziwi więc wiązanie słów ze sztuką Hermesa – podstępem i oszustwem (Narecki, 1999), które wybrzmiało najwyraźniej w przypadku Sofistów. Słowa są w każdym razie narzędziem walki, ich matka jest natomiast genetycznie związana z bogiem wojny. Wszystko to ma oczywiście korzenie w greckim, agonalnym rozumieniu dyskusji, którego swoistym pomnikiem jest dzisiejsze słowo „polemika”.

Choć heraklitejski *λόγος* nosi w sobie istotne ślady pierwszego, ekspresyjnego znaczenia tego słowa, to drugie – związane z rozumem, zasadą itd. – jest zdecydowanie ważniejsze, *λόγος* jest tu przede wszystkim sposobem ustrukturyzowania świata, czymś co funduje, a jednocześnie reguluje walkę przeciwieństw, zapewniając harmonię. Trzeba przy tym zaznaczyć, że w tym sensie mamy tak naprawdę u Heraklita do czynienia z dwoma *λόγος* – ontycznym i kosmicznym. We fragmencie B10 czytamy: „Połączenia całe i niecałe, zbieżne rozbieżne, współbrzmiające, różnie brzmiące, i z wszystkich jedno, i z jednego wszystkie”. Ta zagadkowa wypowiedź wprowadza wyraźnie zagadnienie tożsamości (całe, jedno, wszystkie, współbrzmiające) i różnicy (niecałe, rozbieżne, różnie brzmiące). Pierwsza grupa określa odnosi się do logosu ontycznego, który jest wieczny i w obrębie którego występuje jedność przeciwieństw – życie jest równe, a więc nieodróżnialne od śmierci, dzień od nocy, wojna od pokoju. Druga zaś grupa związana jest z logosem kosmicznym – on z kolei reguluje walkę

odróżnialnych przeciwieństw, doprowadzając do harmonii, która nie jest utożsamieniem, lecz odpowiednią proporcją elementów (Mrówka, 2004, s. 55-56). To do logosu kosmicznego należy odnieść kluczowy dla nas fragment B80: „Trzeba wiedzieć, że wojna jest powszechna i sprawiedliwość to niezgoda, i wszystkie rzeczy stają się przez niezgodę oraz konieczność”. Wszystko jest w ruchu, a ruch ten, zgodnie z obserwacją Heraklita, przybiera postać walki (B8) – przede wszystkim walki o byt w sensie jak najszerszym – od biologicznego po ontologiczny (Mrówka, 2004, s. 226). Heraklit nie poprzestaje jednak na nazywaniu rywalizacji pomiędzy bytami, gatunkami, osobnikami itd. walką – mówi o wojnie (πόλεμος), a więc dokonuje wyboru spośród rozmaitych *modi* ujmowania walki. Sposób ów jest bardzo mocno antropocentryczny, a przy tym uwikłany w konkretne, wspomniane już, okoliczności historyczne. Walka to przecież nie zawsze wojna. Zgodnie z jedną ze współczesnych definicji: „wojna jest stanem społeczeństwa, w którym ostry konflikt zewnętrzny lub wewnętrzny, wyrosły z dotychczasowej polityki, rozwiązywany jest środkami przemocy” (Kubiak, 1999). Oczywiście jest więc, że większość walk o byt – zarówno w przypadku ludzi, zwierząt, jak i roślin – nie przyjmuje postaci wojny, tak jak oczywiste są powody, dla których metaforyka Heraklita musiała pójść w tę akurat stronę.

Podsumujmy: oba znaczenia kluczowego dla filozofii Heraklita pojęcia *λόγος* związane są w pewien sposób z wojną. Najbardziej istotny jest związek logosu kosmicznego z πόλεμος, który dowartościowuje wojnę jako zasadę organizacji świata. Wojna jest oczywiście równoważona przez pokój, lecz to ona jest organizatorem i katalizatorem zmian. W obrębie interpretacji tekstów Heraklita problem utożsamienia walki z wojną można zbyć stwierdzeniem, że „wojna” jest tu tylko, wyjątkowo nośną, a przy tym całkiem niewinną metaforą. Metafora ta jednak nie jest bez znaczenia, jeśli przeniesiemy rozważania na grunt samej filozofii wojny. Sądzę, że użyteczne dla namysłu nad ideami Heraklita może być umieszczenie ich w kontekście twórczości Krzysztofa Wodiczki – polskiego artysty wizualnego i teoretyka sztuki. Wodiczko uznaje wojnę za „destrukcyjne, autodestrukcyjne i masochistyczne działania zbiorowe” o charakterze „psychotycznym, pompatycznym i paranoicznym” (Wodiczko, 2003, s. 15-16). A jednak, powiada artysta, wojna generuje także szereg zjawisk,

które czynią ją atrakcyjną i pozwalają wciąż na nowo aranżować. Ludwik Stomma (2004, s. 7) dodaje: „mord wojenny (...) musiał znaleźć sens wyższy niż walka o ochłap padliny czy dostęp do rzeki albo kobiece ciało. Od zarania dziejów wojna obrasta więc w ideologię, staje się obrzędem i chwałą zwycięzców”. Szereg wspomnianych zjawisk Wodiczko określa mianem *kultury wojny* – pojęcie to obejmuje wszystko to, co mimo całego okrucieństwa wojny pozwala ją wszczynać, uzasadniać i estetyzować. Sądzę, że heraklitejska metaforyka jest jednym z przejawów kultury wojny. Wojna, wydostając się z obrębu ludzkich spraw, zyskuje dzięki autorowi *O naturze* nowe możliwości estetyzacji i uzasadnienia – staje się czymś nieodłącznie związanym nie tylko z ludzką naturą, jak ma to miejsce w przypadku Jastrzębi, lecz z naturą kosmosu. Ślady takiego myślenia znajdujemy m.in. w pojęciu „wojny gatunków”, co u ewolucjonistów społecznych, futurystów – zupełnie nie dziwi. Przekonanie o trans-ludzkiem charakterze wojny pojawia się jednak także w pracach o antywojennej wymowie, a nie trzeba wspominać, że przy zaakceptowaniu heraklitejskiej wizji, wojna staje się przeciwnikiem, z którym nie sposób skutecznie walczyć.

(Nie)-ludzka wojna

„Nie przerażają mnie czarownice, koboldy, upiory, kolosy [...], ani inne tego typu stworzenia, poza – człowiekiem” (za: Schütt, 2004) – pisze Goya w liście do jednego z przyjaciół. Powstały w latach 1810-1815 cykl *Okropności wojny*² jest w znacznej części ufundowany na deklarowanym przez artystę przerażeniu człowiekiem i jego skłonnością do okrucieństwa. Wielu komentatorów podkreśla też, że malarz nie uległ w trackie tworzenia cyklu pokusie estetyzacji, pozostał wierny konkretem, których nie umieścił w żadnej ze znanych z opisów wojny konwencji. Robert Hughes (2006, s. 263) nazywa dzieła Goi „dziennikarstwem obrazkowym”, Bożena Fabiani stwierdza natomiast, że „Goya pierwszy pokazuje wojnę prawdziwą, a nie upiększoną, z jej strasznymi skutkami – wojnę widzianą oczyma ofiar”. Wszystko to jest prawdą, jeśli za punkt odniesienia weźmiemy większość rycin wchodzących w skład cyklu – najczęściej sprawcami przemocy są tu ludzie, a wyrządzane przez nich zło przyjmuje postać do bólu

² Wszystkie odniesienia do cyklu oraz numerację poszczególnych rycin podaję za: (red. Lorkowska, 2010).

konkretną. W tej pracy nie interesuje mnie jednak Goya jako malarz antywojenny. Interesują mnie momenty, w których malarz się potyka – kiedy zaczyna, wbrew deklaracjom, posługiwać się retoryką prowojenną lub kiedy ujmuje wojnę jako coś trans-ludzkiego. Wnioski, których poszukuję nie mają oczywiście nic wspólnego z historią sztuki – malarstwo Goi traktuję jako materiał prowokujący do myślenia o filozoficznych uwikłaniach wojny. Mogę przy tym powtórzyć za Jose Ortegą y Gassetem, że być może bywa pożytecznym, aby „o pewnych rzeczach pisali ludzie, którzy się na nich nie znają, nie tworzą ich, stykają się z nimi *in puris naturalibus*” (Ortega y Gasset 1993, s.204).

Od razu trzeba powiedzieć, że samo uznanie Franciszka Goi za twórcę ściśle rzecz biorąc anty-wojennego rodzi pewne problemy. Twórca taki musiałby w proponowanym przeze mnie rozumieniu przeciwstawiać się wojnie w ogóle, a także sprzyjającym jej procesom kulturowym, produkcyjnym itp.. Goya natomiast przedstawia bardzo konkretny konflikt – wojnę obronną Hiszpanów przeciw napoleońskim najeźdźcom, a przy tym nie omieszcza na przykład wyrazić podziwu dla odwagi jednej z obsługujących armatę kobiety (ryc. 7, „Cóż za odwaga!”), czy szacunku dla pracowników zajmujących się wyrobem prochu i kul. Goya znajdował się więc po określonej stronie opracowywanego konfliktu i nie zawsze potrafił to ukryć. Choćby z tego powodu właściwszym tytułem dla cyklu wydaje się ten pierwotny, czyli *Fatalne konsekwencje krwawej wojny w Hiszpanii przeciwko Bonapartemu – Okropności wojny* oddają być może większość tego, co namalował Goya, przy czym po pierwsze są to okropności konkretnej wojny, po drugie niektóre elementy cyklu (ryc. 7) zdecydowanie do jego nazwy nie przystają. Odważna kobieta, dumnie, nie zważając na ciała poległych kamratów, przygotowująca się do armatniego wystrzału, jest raczej przejawem zachwytu, niż przerażenia „okropnościami wojny”. Ostateczny tytuł doskonale odpowiada natomiast skrajnym częściom cyklu – tzn. rycinie pierwszej oraz kilkunastu ostatnim. To one noszą w sobie pewne uogólnienie – można je odczytywać jako wypowiedzi na temat wojny w ogóle, a nie konkretnego starcia zbrojnego. Nie trzeba już chyba dodawać, że to one są też najbardziej interesujące z punktu widzenia zadania, które zostało w tej pracy podjęte.

Mroczne siły

Pierwsza z 80 części cyklu nosi tytuł „Smutne przecucie tego, co nastąpi”. Stanowi ona swoiste *genesis Okropności wojny*. Jest to krajobraz sprzed wybuchu konfliktu, będący zarazem jego antycypacją. Rycina przedstawia klęczącego człowieka, którego otacza ciemność. Na oczach odbiorcy rodzi się wojna. Nie przedstawiono jednak propagandowych wystąpień, żądzy dóbr, zemsty i kultu bohaterów, lecz jakieś ciemne, nieokreślone siły. Choć człowiek jest w centrum, to sprawczość zdaje się być po stronie zagadkowego, niejednorodnego mroku. To, co nastąpi wyłania się z jakiejś kosmicznej otchłani – otchłani, wobec której można tylko klęczeć i – jak centralna postać ryciny – rozkładać ręce. Czym jest owa ciemność? Nadużyciem byłoby oczywiście stwierdzenie, że pewnym rodzajem kosmicznego *quasi-logosu*, którego organizacja pęta ludziom ręce i skazuje na wieczną wojnę. Nie można też stwierdzić, że jest to coś ściśle ludzkiego – jakaś wsobna melancholia, czy, idąc tropem Zygmunta Freuda poszukującego przyczyn wojny – popęd śmierci. Jest to siła, która dotyczy człowieka, ale obszar jej działania znacznie wykracza poza zakres ludzkiego sprawstwa. Kolejne – ściśle już batalistyczne – sceny wyłaniają się z tej trans-ludzkiej rzeczywistości, a natura wciąż (zob. np. ryc. 6, 8) jest niejako współsprawcą wojennej zawieruchy. Oczywiście groza natury jest tu także częścią poetyki Goi, pewnym środkiem retorycznym, lecz środek ów ujawnia niekonsekwencję autora, który – przypomnijmy – deklorował: „Nie przerażają mnie czarownice, koboldy, upiory, kolosy [...], ani inne tego typu stworzenia, poza – człowiekiem”. A jednak Goya nie potrafił być obojętny wobec pokusy powiązania wojny z niejasnymi, mrocznymi siłami – co zresztą okaże się jeszcze dobitniej przy okazji omawiania dalszych części cyklu.

Natura w służbie wojny

Wśród nieludzkich elementów, które angażuje Goya do swojego cyklu, najistotniejszą rolę pełnią jednak nie mroczne siły, lecz bestie – wśród których znajdują się tyleż zwierzęta, co trudne do jednoznacznego rozpoznania fantastyczne stwory. Pierwszym momentem cyklu, w którym wojna wyraźnie zaczyna mieć charakter „bestialski”, a więc „nie-ludzki”, jest rycina trzydziesta, opatrzona

tytułem *Zniszczenia wojenne*. W dolnej części obrazu widzimy kilkoro, prawdopodobnie martwych, ludzi. Jedną z osób, jest naga od pasa w dół kobieta – wiele więc wskazuje, że została zgwałcona przed śmiercią. Świat przedmiotów, a przede wszystkim prawa nim rządzące, ulegają pewnemu przemieszaniu – krzesło ukośnie wisi w powietrzu jakby nie obowiązywały go prawa grawitacji. Jedyną żywą istotą na obrazie jest bliżej nieokreślony stwór wyposażony w ptasi dziób oraz cztery ludzkie kończyny – przy czym nogi znajdują się u góry, zaś ręce pełnią rolę nóg. Stwór znajduje się w centrum ryciny – stoi na górze trupów i zdaje się celebrować tytułowe „zniszczenia wojny”. Być może postać ta jest człowiekiem, który stał się bestią, być może jest to po prostu symbol wojennej zawieruchy, która sprawia, że i prawa przyrody zaczynają działać jakoś inaczej. W każdym z tych przypadków wojna na swój sposób staje się sprawą nieludzką – w drugim z nich dotyczy ona świata przedmiotów, który zostaje w wyniku wojennej zawieruchy owładnięty swego rodzaju bezwładem. Prawa przyrody zostają w trudny do wytłumaczenia sposób pogwałcone przez ludzkie działania a zatem sprawczość wojny zostaje zdecydowanie przeceniona. Można oczywiście uznać, że Goya odwołuje się tu popularnego toposu „świata na opak”. Wojna nie musi być jednak żadnym „na opak”. Zwykle, jak w przytoczonej definicji, wręcz przeciwnie: wyrasta z dotychczasowej polityki lub, jak powiada Carl von Clausewitz, jest jej naturalnym przedłużeniem. Na obrazie Goi wszystko zaś wygląda tak, jakby mordy wojenne nie mogły odbywać się w sposób uporządkowany. Artysta nie mógł się jeszcze oczywiście odwołać do doświadczeń Holokaustu, którego organizacja boleśnie zaprzeczyła tezie o koniecznym związku chaosu ze złem.

Wróćmy jednak do rzekomej bestialskości wojny. Oprócz omawianej wyżej ryciny, ślady takiego jej postrzegania znajdujemy jeszcze w jednym ze środkowych elementów cyklu. Rycina czterdziesta przedstawia przypominającą byka bestię, która toczy walkę z człowiekiem. Najistotniejszy jest tu podpis „Coś z tego ma”. Jak to rozumieć? Czy bestia ma coś z człowieka, człowiek z bestii, czy może sama wojna ma w sobie coś bestialskiego – czy ludzko-bestialskiego. To ostatnie jest dość popularnym poglądem – wojna to sytuacja, która – powiada się – uruchamia w człowieku pewien element animalny, pozwala działać w sposób bestialski. Nie widzę jednak powodu, aby w

poważnym namyśle nad – powiedzmy – antropologią wojny sięgać do porównań ze światem przyrody. Po pierwsze – jeśli ów „element animalny” jest zwykle uruchamiany w człowieku w obrębie działań wojennych, to nie jest on animalny, lecz ludzki. Należy tę ideę myśleć tak wyraźnie jak to tylko możliwe – tzn. wskazywać, że przy pewnym sposobie organizacji i ideologizacji walki człowiek ma tendencję do zachowywania się w sposób niepomrotnie bardziej agresywny, niż w sytuacjach, gdy rywalizacja odbywa się w innych *modi*. Po drugie zaś, wojna występuje tylko wśród ludzi i to właśnie element ludzki decyduje o takiej organizacji społeczności, która pozwala wszczynać, uzasadniać i estetyzować zorganizowaną przemoc dążącą do unicestwiania innych przedstawicieli gatunku.

Środkowe części cyklu, oprócz wspomnianych wyjątków, przedstawiają zwykle ludzi i ich sprawczość w obrębie wojny. Prawdziwe bestiariusz znajdujemy dopiero pod koniec cyklu – większość z ostatnich dziesięciu rycin przedstawia zwierzęta, demony i bestie. Jest to oczywiście także środek wyrazu artystycznego mający potęgować przerażenie odbiorcy. Środki wyrazu nie są jednak obojętne dla samej treści – wojna Goi jest, przynajmniej w sferze symbolicznej, wojną trans-ludzką. Mimo całej trzeźwości oraz deklaracji przerażenia człowiekiem, artysta nie potrafił znaleźć środków wyrazu, które nie odnosiłyby wojny do uniwersum symbolicznego, w obrębie którego przekracza ona sferę ludzkiej działalności. Goya podjął odważną próbę przedstawienia najbardziej brutalnej, prawdziwej strony wojny. W próbie tej nie oparł się jednak artysta pokusie estetyzacji – choć budzące grozę tajemnicze stwory nie mają tyle powabu, co wyczyny Achillesa, są tak samo odległe od prawdziwej wojny.

W obu przedstawionych tu przypadkach – zarówno u Heraklita jak i u Goi – wojna jest uznawana za coś trans-ludzkiego. Różne są oczywiście sposoby, na jakie się to odbywa, a także okoliczności, które sprzyjały takiej, a nie innej konceptualizacji. Konsekwencje powyższych wniosków mogą być rozmaite – począwszy od uznania, że w obu przypadkach trans-ludzki charakter wojny jest tylko pewną niewinną metaforą, a skończywszy na oskarżeniu obu bohaterów o podsycanie kultu wojny. Sądzę, że prawda znajduje się gdzieś pomiędzy tymi dwoma stanowiskami. Jeśli nawet owe „niewinne metafory” rzeczywiście są tylko środkami stylistycznymi, to – tak czy inaczej – owe

ADAM WOŹNIAK
(NIE)-LUDZKIE OKROPNOŚCI WOJNY. CZY GOYA BYŁ WSPÓLNIKIEM
HERAKLITA?

środki przez lata determinowały myślenie o wojnie jako czymś, co przekracza ludzką rzeczywistość, a więc jest żywiołem nieokiełznanym i niemożliwym do pokonania.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Warszawa: Aletheia.
- y Gasset, J. O. (1993). *Velázquez i Goya*. Warszawa: Czytelnik.
- Hezjod. (1999). *Teogonia*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Hughes, R. (2006). *Goya. Artysta i jego czas*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Keeley, L. H. (1996). *War Before Civilisation*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Kubiak, K. (1999). Wojna. W: *Encyklopedia socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa. t. 5.
- Lorkowska, A. (2010). *Michałkowski i Goya*. Łódź: Muzeum Sztuki.
- Mead, M. (1940). *Warfare is Only an Invention – Not a Biological Necessity*. <http://users.metu.edu.tr/utuba/Mead.pdf>
- Narecki, K. (1999). *Logos we wczesnej myśli greckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Nietzsche, F. (1993). *Pisma pozostałe 1862-1875*. Kraków: Inter esse.
- Otterbein, K. (2004). *How War Began*. Texas: A&M University Press.
- Schütt, J. (2004). Buntownik w masce. *Forum*, 29 III-4 IV.
- Stomma, L. (2014). *Antropologia wojny*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Wodiczko, K. (2003). *Obalenie wojen*, Kraków: Muzeum Sztuki Współczesnej.

ABSTRACT

(Non)-human disasters of war. Was Goya the accomplice of Heraclitus?

The article in an attempt to show a certain group of views about war. Within this group war is treated as something exceeding the realm of human influence. In the paper as examples of that approach are discussed philosophy of Heraclitus of Ephesus and the Francisco Goya's series *Disasters of War*. Anti-war series by Spanish painter is interpreted in context of the presence of war culture in the view of Krzysztof Wodiczko.

KEYWORDS: War, Heraclitus, Wodiczko, Goya.

SŁOWA KLUCZOWE: Wojna, Heraklit, Wodiczko, Goya.



PAULINA FRANKIEWICZ
UNIwersytet Łódzki

MIGUELA DE UNAMUNA¹ CZŁOWIEK Z KRWI I KOŚCI – JEDNOSTKOWY HUMANIZM W MYŚLI HISZPAŃSKIEJ PRZEŁOMU XIX i XX WIEKU

*Być człowiekiem to znaczy być czymś konkretnym,
jednostkowym, rzeczowym: to być rzeczą, res.*

Miguel de Unamuno [Unamuno 1984, 11]

Wyrażona przez Jean-Paula Sartre'a teza: Egzystencjalizm jest humanizmem (1946) zrobiła w filozofii niemałą karierę. Głośno dyskutowana, spotkała się z aprobatą i niemal tak samo dużą krytyką, jednak z punktu widzenia niniejszej pracy najważniejsza jest zaproponowana przez nią interioryzacja humanizmu. Sartre odchodzi od rozumienia tego nurtu w kategoriach wspólnej wszystkim przedstawicielom ludzkości natury oraz jedności celu, do jakiego miałyby ona dążyć. Zdaniem egzystencjalistów, humanizm związany jest z jednostką i jej ciągłym siebie projektowaniem (pamiętamy: "Egzystencja poprzedza esencję". [Sartre 1999, 23-24]). Szukając źródeł egzystencjalizmu, historia filozofii słusznie wskazuje na załazek tej myśli u Pascala i bezpośredni wpływ późniejszych autorów: Kierkegaarda, Nietzschego, Dostojewskiego czy Kafki. Trudno jednak uzasadnić niedowartościowanie poza ojczyznę myśli hiszpańskiego filozofa², Miguela de Unamuna, uznawanego obok jego ucznia, Ortegi y

¹ Odmiana nazwiska bohatera tego tekstu wzbudza kontrowersje, polskojęzyczne opracowania myśli i życiorysu Hiszpana dzielą się na te, których autorzy pozostawiają jego specyficzne nazwisko w niezmiennym formie (m.in. K. Polit) i na zwolenników powszechnej odmiany nazwisk (także obcojęzycznych) w języku polskim (np E. Górski). Autorka tego tekstu zalicza się do drugiej z wymienionych grup.

² W Polsce Unamuno postrzegany jest przede wszystkim jako autor specyficznych utworów literackich, co w pewnym stopniu można uzasadnić brakiem polskiego

Gasseta za najwybitniejszy umysł Półwyspu Iberyjskiego. Zwłaszcza, że sceptycyzm wobec pomysłu istnienia obiektywnej moralności hiszpański preegzystencjalista ogłosił już w roku 1914. To jeden z powodów, dla których Unamunowska koncepcja człowieka stanowi temat niniejszej pracy³.

Człowiek z krwi i kości

Miguel de Unamuno (1864-1936) uznawany jest za pierwszego hiszpańskiego filozofa, który swoją refleksję zorientował na człowieka i jego egzystencjalno-religijnych problemach. Był niezwykle płodnym autorem tekstów filozoficznych, literackich oraz publicystycznych. Przedmiotem mojej analizy będą te pierwsze, które powstały w okresie późnej twórczości Unamuno. W traktacie filozoficznym *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* (1914) pisał:

Człowiek z krwi i kości, który rodzi się, cierpi i umiera - przede wszystkim umiera - który je i pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowiek, którego się widzi i słyszy: brat, prawdziwy brat. (...) I ten konkretny człowiek z krwi i kości jest podmiotem i zarazem najwyższym przedmiotem wszelkiej filozofii, czy tego chcą czy nie chcą niektórzy tak zwani filozofowie [Unamuno 1984, 5].

Tymi słowami don Miguel wprowadza termin, który stał się znakiem rozpoznawczym jego myśli - człowieka z krwi i kości (hiszp. *el hombre de carne y hueso* - co dosłownie należałoby przetłumaczyć jako człowieka z mięsa i kości). Pojęcie to stanowi fundament jego egzystencjalnej koncepcji człowieka, a przytoczony fragment zawiera najważniejsze punkty programu refleksji filozoficznej Hiszpana.

tłumaczenia większości esejów filozoficznych Hiszpana. Publikacje poświęcone myśli filozoficznej, społecznej i politycznej don Miguela ograniczają się właściwie do trzech monografii - *Hiszpańskiej refleksji egzystencjalnej. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno* (1979) autorstwa Eugeniusza Górskiego oraz dwie książki Krzysztofa Polita: *Natura. Społeczeństwo. Historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno* (2013) i *Bóg, człowiek i śmierć. Poglądy filozoficzne późnego Miguela de Unamuno* (2018). W tym artykule, poza tekstami źródłowymi będę opierała się przede wszystkim na ustaleniach przedstawionych w ostatniej z wymienionych pozycji.

³ Z uwagi na antropocentryczny charakter filozofii Unamuno, w której centrum znajduje się życie konkretnego człowieka, a pozostałe zagadnienia stanowią peryferia tego centrum, w tekście szczegółowo omawiam kwestie związane wprost z kondycją ludzką, natomiast pozostałe, z uwagi na złożoność, tylko sygnalizuję (np. kwestia istnienia Boga i Jego oddziaływania na życie jednostki).

Zdaniem Unamuna, filozofia jest z gruntu antropocentryczna i antropologiczna, gdyż - na co *expressis verbis* wskazuje - uprawiana jest przez człowieka (jest on zatem podmiotem filozofii), będącego jednocześnie jej podstawowym, a właściwie jedynym przedmiotem. Wróć do tej kwestii w kolejnej części tekstu.

Odwołując się do fizjonomii, a więc do tego, co w człowieku najbardziej rudymenarne, Unamuno odżegnuje się od obecnych w historii filozofii abstrakcyjnych idei człowieka dalekich od konkretnej egzystencji⁴. Mateusz Płóciennik zauważa, że dążenie autora do ukazania życia w jego bezpośredniości to pierwszy powód, dla którego w przypadku próby uchwycenia myśli don Miguela właściwsze jest operowanie dosadnym terminem “życie” (hiszp. *una vida*) niż wznioślejszą brzmącą “egzystencją” (hiszp. *una existencia*). Drugiego z tych terminów baskijski autor nie stosował niemal wcale. Na kolejne uzasadnienie wskazuje Tadeusz Gadacz. Zwraca on uwagę na żywioną przez Hiszpana fascynację filozofią Nietzschego i Bergsona oraz uznanie pierwszeństwa intuicji życia przed racjonalnym poznaniem. Zdaniem Gadacza, bez nadużycia można zaliczać powszechnie uznawanego za preegzystencjalistę Unamuna do przedstawicieli filozofii życia [Płóciennik 2012]. Z kolei Krzysztof Polit przytacza stwierdzenie José Pinillosoy, zdaniem którego Unamuno - witalista swoje założenie filozoficzne mógłby sformułować w słowach: “Wszystko, co witalne jest irracjonalne, a wszystko, co racjonalne, jest antywitalne” [Polit 2018, 124].

Tak brzmiące założenie staje się fundamentem dla późniejszego ustalenia, iż do przeniknięcia rzeczywistości samego życia potrzebne są pozarozumowe władze poznawcze. Dla Unamuna intelekt stanowi aberrację, nie ma na niego miejsca w naturze człowieka określonej przez cielesność i duchowość. Znajdujący się gdzieś pośrodku intelekt, sztuczny twór, to zaprzeczenie realizowania się natury człowieka⁵. Agonistyczny charakter antyintelektualnej postawy don Miguela wiąże

⁴ Już w pierwszym zdaniu traktatu *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* Unamuno odrzuca łacińskie *hominus* i *humanitas* jako niemające nic wspólnego z konkretnym człowiekiem, pozbawione odniesienia pojęcia-wydmuszki. W kolejnym akapicie Hiszpan ten sam argument wysuwa przeciw wielkim nazwiskom historii filozofii: Arystotelesowi (koncepcja *zoon politikon*), Rousseau (strona umowy społecznej) Linneuszowi (*homo sapiens*) oraz przedstawicielom szkoły menchesterskiej (*homo oeconomicus*). Zob. [Unamuno 1984, 5].

się ściśle z jego pochodzeniem. Na hiszpańskiego ducha uprawianej przez niego filozofii zwracają uwagę zarówno Eugeniusz Górski, jak i Krzysztof Polit. Ten ostatni pisze, że

mentalność hiszpańska wyjątkowo lubi przeciwstawiać to, co ze zdrowym rozsądkiem niezgodne temu wszystkiemu, co zdroworozsądkowe. Duch Don Kichota unosi się niezmiennie nad kolejnymi pokoleniami Hiszpanów, powodując, że granica między rozsądkiem i szaleństwem jest tam bardziej rozmyta aniżeli w jakimkolwiek innym miejscu na ziemi” [Polit 2018, 125].

Poznanie naukowe winno służyć człowiekowi w utrzymaniu się przy życiu, jednak - zauważa Polit - wypracowanymi racjonalną drogą metodami nie jesteśmy w stanie poznawać ani człowieka, ani ludzkiego życia [Polit 2018, 174-175]. To - najważniejsze - zadanie Unamuno stawia przed filozofią.

Filozofia a człowieczeństwo

Samą filozofię don Miguel widzi bliżej poezji niż nauki. W odróżnieniu od “mniej żywych” nauk szczegółowych (“Problemy nauki to problemy ekonomii” [Unamuno 1984, 6] - pisze), filozofia winna być systemem, w którym jawi się całość duchowych pragnień ich autorów. Posługując się dzisiejszą wykładnią tego pojęcia, przedmiot namysłu Unamuna stanowiła nie tyle filozofia jako taka, co filozofia życia czy filozofowanie jako postawa, sposób rozumienia - lub nierozumienia - świata.

To z filozofii autor wywodzi esencję człowieka. Zadaniem tej dziedziny myśli jest odpowiadać “na ludzką potrzebę posiadania całościowej i jednolitej koncepcji świata oraz posiadania - jako wyniku tej koncepcji - nastawienia uczuciowego kształtującego wewnętrzną postawę, a nawet działanie” [Unamuno 1984, 7]. Filozofia wpływa więc z uczuciowego nastawienia jednostki do życia, twierdzi Unamuno, zdaniem którego człowieka należałoby odróżniać od innych istot nie z uwagi na jego rozumność (którą skłonny był przypisywać także

⁵ Polit przywołuje fragment nie opublikowanego w Polsce eseju Unamuna *Intelectualidad y espiritualidad* [Intelektualizm i duchowość]: “A kimże jest, w ścisłym tego słowa znaczeniu, ten intelektualista, jeśli nie człowiekiem normalnym, przeciętnym, oddalonym tak od duchowości, jak i od cielesności. (...) Łatwiej jest ciału niż intelektowi przyjąć ducha, a szkolna logika wciska się jedynie pomiędzy jedno i drugie” [Polit 2018, 125].

pozaludzkiem zwierzętom), ale przez wzgląd na jego uczuciowość (afektywność) [Unamuno 1984, 7]⁶. Dla Hiszpana filozofowanie jest konsekwencją struktury bytowej konkretnego człowieka:

Filozofia jest ludzkim produktem każdego filozofa - mówi Unamuno - a każdy filozof jest człowiekiem z krwi i kości, kierującym się do innych ludzi z krwi i kości, takich samych jak on. I cokolwiek by czynił, filozofuje przy użyciu nie tylko samego rozumu, lecz również woli, uczucia, a także krwi i kości, filozofuje całą duszą i całym ciałem. Filozofuje konkretny człowiek [Unamuno 1984, 35].

Zgodnie z tą koncepcją, człowiek filozofuje całym sobą, tym bardziej, im bardziej jest człowiekiem. Bycie człowiekiem Unamuno rozumie jako swego rodzaju ideę regulatywną, jednostkowe człowieczeństwo jest celem, do którego winien zmierzać każdy przedstawiciel gatunku *homo sapiens*⁷. To ono funduje refleksję filozoficzną, filozoficzny sposób bycia jednostki ("Jeśli filozof nie jest człowiekiem, jest wszystkim, tylko nie filozofem; jest, przede wszystkim, pedantem, czyli imitacją człowieka" [Unamuno 1984, 20]). Człowieczeństwo „z krwi i kości” wyzwala filozofię, będąc zarazem jej przedmiotem.

"Filozof filozofuje dla czegoś więcej niż dla samego filozofowania" [Unamuno 1984, 36]. Jednostka podejmuje refleksję filozoficzną dla swego jednostkowego świadomego egzystowania, ze względu na nie. Unamuno zastanawia się, co wyzwala i niejako wymusza filozofię. "Czemu chcę wiedzieć, skąd przychodzę i dokąd zmierzam, skąd przychodzi i dokąd zmierza wszystko, i co to wszystko znaczy?" - pyta i jednym tchem udziela odpowiedzi: "Bowiem nie chcę wszystek umrzeć i chcę wiedzieć, czy muszę umrzeć ostatecznie, czy też

⁶ Krytyczne uwagi wobec intelektualizmu Unamuno formułuje w większości dzieł. Poniższy fragment pochodzi z nie opublikowanego w Polsce eseju *Sobre la filosofía española*, który przełożył i uwzględnił w swojej monografii Polit. "Zamiast dostarczyć ludziom latarni i pozwolić, by prowadzeni jej światłem oddali się poszukiwaniom i otworzywszy się na samych siebie, wiedzeni właściwym instynktem weszli na drogę ku wieczności, wtłoczono ich na wóz i wozi się ich w ciemnościach po nieznanym drogach. [...] I tak doprowadzono do tego, że zatracili umiejętność używania nóg i zmysł orientacji i już nie potrafili się poruszać samodzielnie. Uległy atrofii ich najbardziej subtelne władze poznawcze, które pozwalały im na komunikowanie się z zaświatami, a w miejsce tych ostatnich dostarczono im jakichś skonstruowanych logicznie przez zwolenników definicji cieni" [Polit 2018, 185].

⁷ To nie biologia, ale kategoria osoby ludzkiej warunkuje u Unamuna bycie człowiekiem. Rozwijam ten wątek w dalszej części pracy.

nie. A jeśli nie umieram - to, co ze mną będzie? Jeśli zaś umieram - wszystko traci sens" [Unamuno 1984, 250-251].

Zwierzę strzegące zmarłych

Procesowi filozofowania Unamuna przyświeca jeden najważniejszy cel: pragnienie nieśmiertelności ("nie życia, lecz przeżycia"). Dlatego Polit przywołuje inne, mniej popularne, określenie, którym Unamuno charakteryzuje człowieka: zwierzę strzegące zmarłych (hiszp. *el animal guardamuertos*)⁸. Skoro intelekt nie jest zdolny do uchwycenia istoty jednostki, autor *Mgły* stara się odnaleźć ku temu inną drogę. I znajduje: jest nią mistycyzm, rozumiany jednak w swoisty sposób, jako "przeciwstawienie logice temu, co pozalogiczne"⁹ [Polit 2018, 178]. Unamunowski mistycyzm nie ma zatem charakteru ponad/pozaludzkiego poznania, ale leży w granicach możliwości człowieka (przynajmniej potencjalnie)."Adentro!" ["Do wewnątrz!"] - nawołuje Hiszpan do zwrócenia się jednostki ku jej wnętrzu. Mieczysław Jagłowski zauważa, że

Unamuno wyraźnie rozgranicza sferę idei i realnego życia, podkreślając, że życie jest rzeczywistością nadającą wartość ideom, a nie odwrotnie, bowiem same w sobie nie mają one żadnej wartości, a uzyskują realność jedynie dzięki życiu tego, kto je tworzy lub opowiada się za nimi¹⁰. Konsekwencją takiego ujęcia relacji między życiem i myślą jest u Unamuno teza, iż otrząsając się z "ideokracji", człowiek wkracza w sferę prawdziwej, żywej wiary, będącej zarazem sferą prawdziwej

⁸ Określenie to pojawia się w końcowej partii powieści pt *Mgła*: "Biedny mój pan! W końcu już zakopią go w miejscu, które jest na to przeznaczone. Ludzie starają się zachować swoich zmarłych, magazynują ich, nie chcą, aby psy lub kruki pożarły drogie im ciała. A jednak pomimo ich troskliwości w krótkim przeciągu czasu zostaje z nich tylko to, co zostaje z każdego zwierzęcia na ziemi: kości. Magazynują swoich zmarłych! Człowiek jest więc zwierzęciem, które mówi, ubiera się i magazynuje trupy. Biedny człowiek!" [Unamuno 1958, 230].

⁹ Pisze Unamuno: [Jeśli w tym przypadku mistycyzm będziemy rozumieli jako] doktrynę uznawaną przez tych wszystkich, którzy są przekonani, że istnieje więcej sposobów, dzięki którym możemy wejść w kontakt z rzeczywistością, aniżeli te wskazane przez współczesne podręczniki logiki, i że ani poznanie zmysłowe, ani racjonalne nie wyczerpuje obszaru [poznawania] tego, co transcendentne, niech będzie mistycyzm" [Unamuno 1994, 34-35].

¹⁰ Idee w myśli Unamuna mają charakter jedynie heteronomiczny, filozofia niczego nie odkrywa, ale kreuje. W O poczuciu tragiczności życia autor pisze: "wszak to nie nasze idee czynią nas optymistami lub pesymistami, lecz nasz optymizm lub pesymizm, mający źródła fizjonomiczne, lub może patologiczne, sprawia, że mamy takie czy inne idee" [Unamuno 1984, 7].

kreatywności (wyobraźni jako zdolności tworzenia) [Jagłowski 2013, 596].

Tak rozumiany mistycyzm uzgadnia koncepcję “ideoklazmu” (pogrzebania idei) z koncepcją człowieka konkretnego. Biorąc pod uwagę wspomniany donkichotyzm, warto wskazać powody, dla których *ratio* ulega u Unamuna degeneracji. Dzieje się tak, po pierwsze dlatego, iż bez wystarczającego (zdaniem Hiszpana) uzasadnienia, rozum wkroczył do obszarów poznania, którymi nie powinien się zajmować, po drugie - nawet tam, gdzie poznanie rozumowe jest skuteczne, *ratio* zaczęła prowadzić do realizacji celów zbytecznych i szkodliwych. Jak wyjaśnia Polit,

rozwijanie i kultywowanie racjonalnych metod poznania spowodowało atrofię pozostałych poznawczych możliwości człowieka - tych, które nie służą przetrwaniu w bycie (*vivir*), ale przejściu poza nie (*sobrevivir*), nie instynktowi przetrwania (*instinto de censevación*), ale instynktowi nieśmiertelności (*instinto de perpetuación*) [Polit 2018, 180-181].

Unamuno zauważa, że te możliwości - zbawienie i instynkt nieśmiertelności - zostały uśpione tak w narodach hołubiących *ratio*, jak i w “jego” Hiszpanii, a przerwania kultu intelektualizmu miał dokonać bohater Cervantesa¹¹. Wpisując się w odwieczny spór dotyczący prymatu woli lub rozumu, Unamuno bez wahania opowiada się za wolą. Jak zauważa Polit, Hiszpan rozumie ją w znaczeniu przyjmowanym przez Schopenhauera - wola to instynkt dominacji. Głównymi przejawami woli obecnymi w myśli Unamuna są wspomniane wyżej instynkty - zachowawczy oraz nieśmiertelności¹².

Odchodząc od kartezjańskiego intelektualizmu, Unamuno stwierdza: *Sum, ergo cogito* [Unamuno 1984, 43]. Myślenie nie stanowi już wyznacznika ludzkiego bytu, *cogito* z fundamentu filozofii przechodzi w miejsce narzędzia filozofowania. Unamuno musi

¹¹ Don Kichot jest idolem Unamuna z co najmniej kilku powodów: 1. jako jedyny ma odwagę podjąć walkę przeciwko wszystkim i wszystkiemu dla sławy doczesnej i wiecznej. 2. jest agonistą - walczy o nieśmiertelną sławę. 3. porzuca zdrowy rozsądek na rzecz innych rodzajów dochodzenia do prawdy, 4. w imię celów wyższych zlekceważył powszechnie uznawane zasady i wartości. To dlatego Don Kichocie upatruje Unamuno symbol nowej, odrodzonej filozofii Hiszpanii.

¹² O ile w myśleniu o świecie i jego istnieniu Unamuno podziela ustalenia Schopenhauera ze *Świata jako woli i przedstawienia*, o tyle w sposobie ujmowania transcendencji i podejścia do filozofii (Unamuno to pragmatysta, w filozofii interesują go jedynie skutki rozwiązań dla konkretnego człowieka) ich drogi się rozchodzą.

zdetronizować intelekt, by móc koronować wolę. Jeśli fundament stanowi pierwiastek wolicjonalny, wola jest podstawą świadomości jednostki. Ta ostatnia z kolei jest u Unamuna równoznaczna z bytem - jednostkowym i konkretnym, bytem “z krwi i kości”, rozumianym jednak nie w kategoriach biologicznych, lecz w kategoriach osoby ludzkiej [Polit 2018, 189-190].

Kolejnym istotnym, rozumianym na swój sposób pojęciem jest u Unamuna osoba (hiszp. *persona*), która, nieco wbrew intuicji, przeciwstawiana jest indywiduum (hiszp. *individuo*). Indywidualność powszechnie oznacza wszystko to, co odróżnia nas od pozostałych przedstawicieli naszego gatunku, a więc cechy zmienne w czasie czy przypadkowe, a dla Unamuna w szczególności “wszystko, co związane jest z ruchem skierowanym na zewnątrz, to, co oddziela nas od innych i co rozbudowane nadmiernie powodowałoby naszą absolutną samotność”. Z kolei osobowość to wspólne wszystkim przedstawicielom *homo sapiens* cechy gatunkowe, to, co w nas najbardziej ludzkie, nasze wnętrze, które u Unamuna paradoksalnie “promieniuje na zewnątrz”. Jeśli pierwiastek indywidualny zostałby całkowicie zdominowany przez osobowy, jednostka mogłaby ulec rozproszeniu w życiu społecznym. Samoświadomy człowiek z krwi i kości to równowaga tych dwóch elementów: indywidualnego, który - na co wskazuje Unamuno w eseju *El individualismo español* [Indywidualizm hiszpański] - “odzwierciedla nasze granice zewnętrzne i powoduje, że jesteśmy bytem skończonym” i osobowego, związanego z naszymi “granicami, a raczej ich brakiem, wewnętrznymi i który stanowi odbicie tego, co w nas nieskończone” [Polit 2018, 191].

Spójność indywidualności i osobowości jednostki zapewnia jej ciało, dzięki któremu realizuje się wyróżniona przez Hiszpana zasada jedności, zgodnie z którą człowiek jest “tym, a nie innym człowiekiem, tym, który jest, a nie tym, którego nie ma” [Unamuno 1984, 13]. Owa zasada spełnia się w jednolitości i spójności działania konkretnego bytu i realizuje właściwą dla myśli Unamuna jedność w różnorodności - mimo zmiany celów działań jednostki, ich podmiot pozostaje ten sam (i ma tego świadomość)¹³. Jeśli chodzi o czasowy aspekt ludzkiej świadomości,

¹³ W Unamunowskiej koncepcji osoby ludzkiej Polit dostrzega podobieństwo do starej koncepcji psychofizycznej jedności człowieka. Mimo iż indywidualność w ujęciu don Miguela odwołuje się do jednostkowych cech osobowości, a nie wprost do cielesności człowieka, niezaprzeczalny jest ich związek ze świadomością ciała

don Miguel sprowadza go do zasady ciągłości w czasie. Gwarantami indywidualnej osobowości jest pamięć, (gwarantem zbiorowej osobowości narodu - tradycja). "Żyjemy we wspomnieniu i dzięki wspomnieniu, nasze życie duchowe jest w gruncie rzeczy jedynie wysiłkiem naszych wspomnień, aby przetrwać" - pisze w traktacie [Unamuno 1984, 13].

W antropocentrycznej i antropologicznej filozofii Unamuna człowiek rozumiany jako świadomość trwająca w przestrzeni i czasie stanowi centrum swojego świata, który dzięki niemu i ze względu na niego nabiera realności. Życie rozumie jako poznawanie, a świat zostaje człowiekowi dany właśnie w procesie poznawania. Dokonaną przez Hiszpana redukcję rzeczywistości do życia należałoby zatem rozumieć jako redukcję rzeczywistości do zrozumienia jej w procesie życia. W utylitarnym rozumieniu Unamuna,

życie oznacza świadomość, że sens wszelkiej rzeczywistości jest jedynie sposobem, w jaki jest ona przeżywana przez świadomość. To, co nie nabiera sensu w życiu i dla życia, nigdy nie będzie miało żadnego sensu, czyli będzie wykluczone z obszaru racjonalności rozumianej jako sens i znaczenie, którego rzeczywistość nabiera w procesie życia [Polit 2018, 196].

Racjonalność jest esencją wszelkiego życia, ponieważ wszelki sens zakorzeniony jest w świadomości. Sens rzeczywistości (obiektywnej) nadaje jednostkowa (subiektywna) świadomość, gdyż dla Unamuna czysta świadomość nie istnieje. W akcie nadawania sensu, konkretna świadomość wychodzi "na zewnątrz", a istniejąca poza nią rzeczywistość konstryuuje się jako sens przez nią przeżyty. Mimo iż nadawany przez jednostkę sens nie ma charakteru arbitralnego (rzeczywistość domaga się respektowania swojego sposobu bycia), sens jaki posiada, czyli jej prawdziwy byt, rodzi się w procesie przeżywania jej w świadomości. Uczestnictwo w bycie jest zatem uczestnictwem w sobie samym. Dla don Miguela świat jest konstruktem, dziełem życia, świadomości, w której konstryuują i zbiegają się wszystkie rzeczywistości tworzące świat. W procesie życia należy więc poszukiwać sensu tego, co przeżywane. Jak pisze Polit za Johnsonem, "Świadomość jako ośrodek nadawania sensu - i bytu - jest tym, co śni świat" [Polit 2018, 196].

jednostki [Polit 2018, 191].

Hiszpański badacz Sánchez Ruiz, na którego powołuje się Polit zauważa:

Byt istnieje o tyle, o ile działa i kształtuje się jako byt w momencie, w którym byt stałby się doskonale uformowany, przestałby istnieć, gdyż całkowita doskonałość kłóci się tu z pojęciem bytu, który wprawdzie skłania się ku doskonałości, ale gdyby ta ostatnia została osiągnięta, to zwycięstwo to zostałoby opłacone autodestrukcją. Ostateczna realizacja jest redukcją bytu do nicości. W łonie bytu widzimy zatem następującą antynomię: kształtuje się i zmierza do doskonałości, ale jego ostateczne uformowanie oznaczałoby jego anulowanie [Polit 2018, 204-205].

Interpretację tę podziela J. Marías stwierdzając, iż w przypadku rzeczywistości witalnej “byt życia jest nieustannym kształtowaniem się w czasie, a jednocześnie odkształtowaniem się” [Polit 2018, 205]. Świadomość okazuje się więc nie tylko fundamentem, ale i celem bytu; świadomość jest celowością [Unamuno 1984, 18]. Myśl ta znajduje odniesienie do wskazanego przeze mnie wcześniej rozumienia bycia człowiekiem jako idei regulatywnej.

Poczucie tragiczności życia

Nie powinien dziwić fakt, że świadomość w koncepcji Unamuna - antyintelektualisty jest nie tylko źródłem poznania, ale - przede wszystkim - odczuwania. Cała filozofia Hiszpana - zarówno w wymiarze antropologicznym, etycznym, a zdaniem Polita także ontologicznym, jest bowiem filozofią cierpienia. Cierpienie przyjmuje u don Miguela różne oblicza: to ból fizyczny, rozpacz powodowana nieszczęściami codzienności, przerażenie i trwoga towarzysząca człowiekowi, który stara się dotrzeć do granic swojej świadomości, czy wreszcie tytułowe poczucie tragiczności życia wśród ludzi i narodów.

Cierpienie potęguje natomiast wydarzenie śmierci jawiące się jako nieunikniony horyzont, w obliczu którego człowiek podejmuje wysiłek poznawczy. Śmierć stawia pod znakiem zapytania sensowność jego istnienia. To zaś jest nieodłączne od jednostkowej świadomości człowieka, gdyż jednostkowa świadomość człowieka i istnienie rzeczywistości wzajemnie się warunkują. W konsekwencji Unamuno dochodzi do wniosku, że “po mojej śmierci skończy się świat” [Unamuno 1984, 52]. Dlatego to pierwszym i podstawowym warunkiem wszelkiego refleksyjnego poznania, prawdziwym punktem wyjścia

wszelkiej filozofii jest miłość własna i pożądanie nieśmiertelności, co w gruncie rzeczy jest jednym i tym samym, gdyż “kochać, pragnąć siebie, czyż nie znaczy pragnąć siebie wiecznym, czyli - nie chcieć wszystek umrzeć?” [Unamuno 1984, 43].

W *Dzienniku intymnym* stanowiącym “świadełstwo duchowego kryzysu” [Unamuno 2003, 129], zawierającym zapiski dotyczące m.in. poszukiwania wiary i Boga, zmagają autora ze śmiercią i poczucia nicości, czynione w latach 1897 - 1902 don Miguel pisze:

(49) Skoro śmierć jest naturalnym kresem życia, to naturalną drogą życia jest zmiernianie ku śmierci, a naturalnym światłem życia jest światło jego końca. Życie można zrozumieć tylko w świetle śmierci [Unamuno 2003, 18]¹⁴.

Świadomość własnej i powszechnej skończoności jest jedynym prawdziwym problemem filozofii. Śmierć w swej radykalności jawi się nie tylko jako zakwestionowanie sensu egzystencji jednostkowego bytu człowieka, ale jako zakwestionowanie wszelkiego sensu, który zapośrednicza się jedynie w jednostkowych świadomościach ludzi z krwi i kości. Unamuno pyta: “Jeśli wszyscy bez reszty umieramy - po co to wszystko? Po co? Oto pytanie Sfinksa, oto pytanie, które przeżera nam rdzeń duszy, oto źródło udręki, tej co każe nam kochać nadzieję” [Unamuno 1984, 53]. Zdaniem Hiszpana, to świadomość naszej skończoności jest punktem wyjścia do postawienia pytań o sens wszystkiego.

W myśli don Miguela można zauważyć przynajmniej pozorną sprzeczność: nieuchronność wydarzenia śmierci wpisanego w ludzkie istnienie jest tym, co wyzwala w człowieku pragnienie nieśmiertelności. Zderzenie własnego jednostkowego bytu z koniecznością śmierci rodzi w człowieku bunt (“nie chcę umierać, nie, nie chcę ani nie chcę tego chcieć” [Unamuno 1984, 53]), ale pozwala też zrozumieć mu jego własną istotę, czyli nieograniczone pragnienie nieśmiertelności (“chcę żyć, zawsze, zawsze, zawsze, chcę żyć ja, ów biedny ja, którym jestem, którym czuję, że jestem tu i teraz” [Unamuno 1984, 53]).

¹⁴ W paragrafie 56 *Dziennika* Unamuno przywołuje myśl angielskiego duchownego, Ojca Fabera: “Wszystkie życiowe działania są odwracalne, z wyjątkiem ostatniego (śmierci), której w żaden, nawet nadprzyrodzony sposób, nie można odwrócić. Ów ostatni akt determinuje wszystkie pozostałe i nadaje im ostateczne znaczenie” [Unamuno 2003, 20].

Poczucie tragiczności życia, najsilniejsze z ludzkich cierpień, powstaje na skutek dialektycznego napięcia między świadomością zbliżającej się śmierci a radykalnym sprzeciwem wyrażającym się w pragnieniu wieczności, które nieprzerwanie dokonuje się w człowieku. Autor *Mgły* pisze:

Jest coś, co z braku innego określenia nazwiemy poczuciem tragiczności życia, co pociąga za sobą całą koncepcję życia oraz Świata, całą mniej czy bardziej uświadomioną filozofię. A poczucie to mieć mogą - i mają - nie tylko pojedynczy ludzie, lecz całe narody. Poczucie to raczej determinuje posiadane idee, niż z nich wypływa, nawet jeśli później idee te, co oczywiste, oddziałują na nie, potwierdzając je. Poczucie to spowodowane może być niekiedy przypadkową chorobą, na przykład depresją, lecz kiedy indziej ma charakter w sensie medycznym - ustrojowy. I, jak zobaczymy, nic nie pomoże tu mówienie o ludziach zdrowych i chorych. Pomijając już fakt, że nie posiadamy normatywnego pojęcia zdrowia, nikt nie udowodnił, że człowiek ma być z natury wesół. Więcej: człowiek przez fakt, że jest człowiekiem, że posiada świadomość, jest już - w porównaniu z osłem czy krabem - chorym zwierzęciem. Świadomość jest chorobą [Unamuno 1984, 23-24].

Podobnie jak w przypadku specyficznie rozumianego mistycyzmu, tak i przy określeniu „poczucie tragiczności życia”, Unamuno ma świadomość prowizoryczności użytych słów. Termin ten wydaje się jednak dość intuicyjny, gdyż za jego pomocą filozof usiłuje wyrazić fundamentalną cechę ludzkiego istnienia, jaką jest dialektyczność konstytuująca egzystencję jednostki i stanowiąca o jego tragiczności. Poczucie tragiczności życia jest dla don Miguela swego rodzaju doświadczeniem źródłowym, które warunkuje życie człowieka. Doświadczenie to ma charakter aprioryczny - stanowi założenie i podstawę jednostkowej egzystencji. Unamuno pisze o świadomości jako chorobie, mając na myśli przede wszystkim świadomość tragizmu życia, która wymaga uleczenia. Człowiek w swej jednostkowej świadomości (społeczeństwo czy naród w swej świadomości zbiorowej) jest bytem dialektycznie ustrukturyzowanym na fundamencie poczucia tragiczności życia¹⁵.

¹⁵ Hiszpański filozof nadmienia, że “pośród ludzi z krwi i kości wielu jest typowych przedstawicieli tych, co mają poczucie tragiczności życia. Przychodzą mi do głowy: Marek Aureliusz, św. Augustyn, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard, ludzie obdarzeni mądrością raczej niż wiedzą” [Unamuno 1984, 24]. Tym samym Unamuno zdradza inspiracje swojej myśli.

Z przywołanego wyżej fragmentu traktatu *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* można wyprowadzić szereg skrajnie pesymistycznych, z gruntu Schopenhauerowskich¹⁶, konsekwencji w kwestii tego, co znaczy być człowiekiem. Polit zauważa, że dla Unamuna

być człowiekiem to znaczy cierpieć, i to nie akcydentalnie, ale z istoty, bo taka jest istota bytów świadomych. Jeśli człowiek pragnie uniknąć degradacji do bytu zwierzęcego, musi cierpieć, a człowieczeństwo jego jest tym doskonalsze, im cierpienie głębsze i bardziej dotkliwe. Heroizm to nie walka z cierpieniem, ale walka o cierpienie, gdyż im więcej cierpię, tym bardziej buduję swoje człowieczeństwo [Polit 2018, 207].

Życie ludzkie wypełnia cierpienie, będące istotą i immanentną cechą świadomości. Zdaniem Unamuna, cierpienie warunkuje bycie. Istotowe doświadczenie człowieka wobec życia czy raczej w konfrontacji ze swoim życiem jest konsekwencją jego struktury ontyczno-epistemicznej, dlatego poczucie tragiczności życia jest doznaniem uniwersalnym o nieprzemijającej aktualności¹⁷. Świadome wyrugowanie zbliżającej się z każdą chwilą śmierci, zdaniem Unamuna, może przynieść jedynie czasowe uśmierzanie bólu, bowiem, jak zauważa Płóciennik, dopiero w obliczu (post)mortycznej niepewności, dochodzi w człowieku do głosu zagadnienie jego tożsamości i sensu istnienia [Płóciennik 2012]. Trwanie w iluzji, agnostyczne niezaangażowanie, praktykowane przez wielu ludzi, a nawet całe narody życie jakby śmierci nie było, oddala je od swego własnego człowieczeństwa, dokonującego się jedynie w dialektyce pomiędzy świadomością śmierci i pragnieniem nieśmiertelności - wiecznego życia

¹⁶ Polit zwraca uwagę na ciekawą paralelę w myśli Schopenhauera i Unamuna. Mianowicie, obaj filozofowie straszą "biednego człowieka": Schopenhauer przyszłością, Unamuno nawet przeszłością, "ponieważ - pisze Hiszpan w eseju *Al correr los años* [Z biegiem lat] - zawsze o wiele lepiej zachowujemy w pamięci okresy cierpienia i nieszczęść aniżeli te, w których byliśmy szczęśliwi, słupy milowe naszego życia mają bardziej bolesny niż radosny charakter" [Polit 2018, 208].

¹⁷ Pisze Unamuno: "Nie chciałem zamilczeć tego, o czym inni milczą, chciałem obnażyć nie tyle moją duszę, ile duszę ludzką, czymkolwiek ona jest, i jakkolwiek jest - wieczna lub nietrwała" [Unamuno 1984, 140]. Wielokrotnie stwierdza, iż chodzi mu o to, co ostatecznie dotyczy wszystkich i wszystkiego, będąc jednocześnie zapośredniczone w jednostkowej świadomości. "[Poczucie tragiczności życia] jest samym (...) jądrem świadomości jednostek i kulturalnych narodów dnia dzisiejszego, to znaczy tych jednostek i narodów, które nie cierpią ani na głupotę intelektualną, ani uczuciową" [Unamuno 1984, 140].

[Unamuno 1984, 327]¹⁸. Tylko uświadomiwszy sobie tragizm egzystencji możliwe jest autentyczne życie.

Polit przytacza istotny fragment popełnionego przez Unamuna eseju *El secreto de la vida* [Sekret życia], który podsumowuje przywołane ustalenia, rzucając jednocześnie światło na kwestię istotną, acz z racji na skomplikowanie i luźniejszy związek z głównym tematem, pomijaną w niniejszej pracy: problem (nie)istnienia Boga.

Wspólny sekret ludzkiego życia, ów tajemniczy korzeń, z którego wyrastają wszystkie pozostałe, to żądza życia (*el anhelo de más vida*), to szalone i nienasycone pragnienie bycia wszystkim pozostałym, bez porzucania naszego własnego bytu, opanowanie całego wszechświata, żeby wszechświat nie opanował i nie pochłoniął nas, to pragnienie bycia innym bez rezygnacji bycia sobą, pozostawania jednocześnie w swoim bycie i w bycie innego, jest to, jednym słowem, pragnienie boskości, głód Boga [Polit 2018, 223].

Jak zauważa Polit, w przywołanej myśli odnajdujemy całkowite utożsamienie świadomości (jednostkowego istnienia) z cierpieniem. Człowiekowi, czyli bytowi wolicjonalnemu towarzyszy pragnienie niemożliwego - boskości, którą w tym przypadku należy rozumieć jako "wszechobecność, nadświadomość, wyzwolenie się z kategorii czasu i przestrzeni" [Polit 2018, 223]. Zdaniem Unamuna, istnieje sposób na pogodzenie pozornie sprzecznej indywidualności bytu i jego nadświadomości - jest nim udział w transcendencji.

Kategoria i rola Boga w filozofii hiszpańskiego pre-egzystencjalisty to kwestia złożona i niejednoznaczna, wszak na różnych etapach życia i tym samym filozofowania autor przejawiał odmienny stosunek do transcendencji¹⁹. Późnego Unamuna, którego

¹⁸ W *Dzienniku intymnym* Unamuno pisze: (41) "Często zdarza się w rozmowach, że zaczynamy mówić o tym, co nazywają filozofią, o krótkotrwałości życia, o marności wszystkiego. A wtedy niemal zawsze ktoś powie: lepiej o tym nie myśleć, bo nie dałoby się żyć. A jednak najlepiej jest myśleć o tym, ponieważ tylko w ten sposób można żyć na jawie, a nie w śnie życia" [Unamuno 2003, 17].

¹⁹ Rozterki w kwestii miejsca człowieka w świecie uwarunkowanego od istnienia Boga Unamuno wkłada w usta bohatera swojej najbardziej znanej powieści pt. *Mgła*, Augusta Pereza: "A moje nędzne życie? Czym ono jest, *novelą* czy też *nivolą*? [hiszpańska gra słowna (hiszp. *novela* - powieść)i jednocześnie gra z gatunkiem, jakim jest powieść] Rzeczywistością czy złudzeniem jest to, co się dzieje ze mną i co się dzieje z innymi? Może to sen Boga? Sen, który zniknie, gdy się Bóg obudzi? Modlimy się i śpiewamy hymny prawdopodobnie po to, aby Go uśpić, aby ukołysać Go do snu! Liturgia wszystkich religii jest taką kołysanką! Śpiewajmy, aby Bóg się nie obudził, aby nie przestał "nas" śnić!" [Unamuno 1958, 124-125].

antropologiczna myśl została wyłożona w niniejszej pracy charakteryzował nieortodoksyjny, antydogmatyczny stosunek do wiary, gdzie jawi się ona jako proces (dążenie, pragnienie, poszukiwanie), a Bóg jako klucz, który pomaga w konfrontacji ze śmiercią i nieśmiertelnością.

“Jestem i pragnę pozostać duchem antynomicznym” - u schyłku życia pisze don Miguel w liście do Bernarda G. de Candama [Polit 2018, 127]. Taki też jest Unamunowski człowiek z krwi i kości, byt konkretno-jednostkowy przesiąknięty strachem przed nicością i uwikłany w niekończący się konflikt wewnętrzny między pragnieniem wiary w Boga jako gwaranta nieśmiertelności osobistej a uciążliwą niezdolnością do wiary w jego istnienie. Jak zauważa Eugeniusz Górski, taka diagnoza kondycji ludzkiej pozostaje nierozzerwalnie związana z kryzysem wiary katolickiej jej autora [Górski 1979, 32].

Unamunowska koncepcja człowieka prezentuje pesymistyczną, agonistyczną wizję jednostki ludzkiej będącej w drodze do realizacji swojego człowieczeństwa przez cierpienie. Poczucie tragiczności życia, bliskie Camusowskiej wrażliwości absurdałnej czy Sartrowskiej trwodze, warunkuje bycie człowieka, który realizuje swoją żądzę życia dopiero w obliczu świadomości nieuchronności śmierci. W trzecim zeszyte *Dziennika intymnego* Unamuno pisze:

(194) Myśl o śmierci i o tamtym świecie, i o nicości obudziła mnie ze snu; była ona wezwaniem do wiecznego egoizmu. Ale w ten sposób - już nie w odniesieniu tylko do siebie samego, ale stawiając sobie przed oczy innych ludzi - zacząłem zastanawiać się nad tym, czy fakt, iż jesteśmy przeznaczeni - lub nie - do życia wiecznego, jest osią naszego życia i postępowania. Egoizm, który ulega uniwersalizacji, nie jest już egoizmem [Unamuno 2003, 83].

Ten nieustający niepokój o swój byt i pragnienie jego nieskończoności stanowi *idée fixe* hiszpańskiego filozofa życia, preegzystencjalisty, a może nawet egzystencjalisty *par excellence*.

Filozoficzna myśl Miguela de Unamuna jest niejednoznaczna, i to z co najmniej kilku powodów. Po pierwsze, hiszpański autor pozostawił po sobie bogatą spuściznę pisarską, w której, nawet ograniczając się jedynie do filozofii, czytelnik napotyka na szereg sprzeczności i zwrotów światopoglądowych autora (niekiedy nawet w obrębie jednego

tekstu). Po drugie, forma utworów don Miguela ma charakter literacki, co, w mojej opinii broni się ze względu na podejmowane problemy filozoficzne, ale również nasyca problemy interpretacyjne (i, jak sądzę, pokutuje to niemal powszechną rezygnacją z prezentacji poglądów autora podczas kursu historii filozofii). Po trzecie, najbardziej prozaiczny, ale równie ważny powód - znakomitej większości filozoficznych tekstów Unamuna nie przełożono na język polski, a ich oryginalna wersja nie została podjęta digitalizacji. Pozostaje zatem odpowiedzieć na pytanie: czy wobec tego pominięcie czy marginalizacja myśli Miguela de Unamuna jest uzasadniona? W mojej opinii nie.

BIBLIOGRAFIA

- Górski, E. (1982). Człowiek w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasset, [w:] *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*, praca zbiorowa pod red. E.Górskiego, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Górski, E. (1979). *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Jagłowski, M. (2013). *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Płóciennik, M. (2012). Poczucie tragiczności życia jako źródłowe doświadczenie człowieczeństwa w myśli Miguela de Unamuno, [w:] *Studia Sieradzana 2*.

Polit, K. (2018). *Bóg, człowiek i śmierć. Poglądy filozoficzne późnego Miguela de Unamuno*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Sartre, J.-P. (1999). *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa: Wydawnictwo Muza SA.

Unamuno, M. de (1958). *Mgła*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Unamuno, M. de (1984). *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

Unamuno M. de (2003). *Dziennik intymny*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

ABSTRACT

Miguel de Unamuno, *s Man of Flesh and Blood - Individual Humanism in Spanish Thought at the Turn of the 19th and 20th Centuries.*

“The man of flesh and bone; the man who is born, suffers, and dies—above all, who dies; the man who eats and drinks and plays and sleeps and thinks and wills; the man who is seen and heard; the brother, the real brother”. With these words, Miguel de Unamuno (1864-1936) opens a philosophical treatise entitled *The Tragic Sense of Life*.

By rejecting the abstract constructs hiding under the terms "humanity" and "what is human", the Spanish philosopher turns to a specific man, a man of flesh and blood (spanish: el hombre de carne y hueso). This man, aware of his individuality, whose philosophy derives from the experience of the title sense of the tragedy of life should be - according to Unamuno - not only the subject, but also the subject of philosophical reflection. As the indigenously human author of *Mist*, he recognizes the tear of man between the inevitable finitude and the desire for immortality (eternal life). Therefore, the only real problem of philosophy is the awareness of one's own and universal finitude. Unamuno's individual humanism focuses on three problems: questioning the meaning of the existence of death, the irrationality of human nature and the problem of (non)existence of God.

KEYWORDS: Miguel de Unamuno, The Man of Flesh and Bone, The Tragic Sense of Life, humanism, Spanish existentialism, Spanish philosophy.

ABSTRAKT

“Człowiek z krwi i kości, który rodzi się, cierpi i umiera – przede wszystkim umiera – który je i pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowiek, którego się widzi, i słyszy, brat, prawdziwy brat. [...] I ten konkretny człowiek z krwi i kości jest podmiotem i zarazem najwyższym przedmiotem wszelkiej filozofii, czy tego chcą czy nie chcą niektórzy tak zwani filozofowie”. Tymi słowami Miguel de Unamuno (1864-1936) otwiera zbiór esejów opublikowanych pod wspólnym tytułem *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*.

Odżegnując się od abstrakcyjnych konstruktów kryjących się pod pojęciami takimi jak "ludzkość" i "to, co ludzkie", hiszpański filozof zwraca się ku konkretnemu człowiekowi, człowiekowi z krwi i kości (hiszp. *el hombre de carne y hueso*). Tenże świadom własnej jednostkowości człowiek, którego filozofowanie wypływa z doświadczenia tytułowego poczucia tragiczności życia winien być - zdaniem Unamuno - nie tylko podmiotem, ale także przedmiotem filozoficznego namysłu. Jako rdzennie ludzkie autor nowatorskiej *Mgły* uznaje rozdarcie człowieka między nieuchronną skończonością a pragnieniem nieśmiertelności (życia wiecznego). Wobec tego jedyny prawdziwy problem filozofii stanowi świadomość własnej i powszechnej skończoności. Jednostkowy humanizm Unamuno ogniskuje się zatem wokół trzech problemów: kwestionującej sens egzystencji śmierci, irracjonalizm natury ludzkiej oraz problemie (nie)istnienia Boga.

SŁOWA KLUCZOWE: Miguel de Unamuno, człowiek z krwi i kości, poczucie tragiczności życia, humanizm, hiszpański egzystencjalizm, filozofia hiszpańska.