

Grażyna Gajewska
(Gniezno)

**CZŁOWIEK/ZWIERZĘ/ROŚLINA/MASZYNA
— PERSPEKTYWA POSTHUMANISTYCZNA**

Abstract

The article deals with the cultural and contextual complexity of the ideas concerning posthumanity. The main problem is the formulation of a scope of the new subjectivity which is neither hierarchical, nor homogeneous.

Words keys

posthumanity, transhumanity, biotechnology

PLANTIMAL

Podczas Mediations Biennale zorganizowanego w Poznaniu we wrześniu i październiku 2010 roku w jednej z sal Muzeum Narodowego wystawiono transgeniczną roślinę — Edunię. Została ona wykreowana przez artystę Eduarda Kaca przy współpracy naukowców i jako produkt inżynierii genetycznej nie występuje w naturze. Nowa forma życia określana jako *plantimal* wykazywała ekspresję DNA artysty włączoną w odmianę petunii, czyli rośliny o ozdobnych kwiatach (występującej w naturze w Ameryce Południowej, a w formie hodowlano-ogrodowej na wszystkich kontynentach). Różowe płatki kwiatu były poprzecinane ciemnoczerwonymi naczynkami cechującymi się ekspresją genu Kaca. Chociaż patrząc na *plantimal* nie można było dostrzec śladów ludzko-roślinnej symbiozy, to opis tego artystyczno-naukowego przedsięwzięcia wskazywał, że Edunia powstała w efekcie molekularnej operacji, polegającej na wyizolowaniu z ludzkiej krwi genu, który następnie włączono w określone sekwencje rośliny (w Edunii ludzkie DNA funkcjonuje jedynie w ciemnoczerwonych naczynkach, które wizualnie kojarzą się z ludzkim układem krwionośnym). Należy podkreślić, że Edunia prezentowana w Poznaniu nie była pierwszą formą życia określaną mianem *plantimal*, lecz została wyhodowana z nasion wcześniejszych wersji Edunii, które łączyły w sobie geny roślinne i ludzkie (artysta pracował nad wykreowaniem hybrydy w latach 2003–2008, a jedno z założeń projektu dotyczyło tego, by roślinno-ludzkie cechy były przekazywane w kolejnych cyklach rozmnażania)¹.

Projekt bio art Natural History of the Enigma, do którego należy Edunia, rzeźba dużych rozmiarów, fotografie i grafiki prowokują do ponownego przemyślenia granic między ludźmi i nie-ludźmi, w tym przypadku roślinami, ale także wysoko zaawansowaną technologią, wszak *plantimal* to efekt artystyczno/naukowo/technologicznej ingerencji w żywe organizmy. Z jednej strony Edunia uświadamia nam, że przyroda od dawna podlega ingerencji człowieka, można nawet mówić o jej wytwarzaniu: zagospodarowanie ziemi, sadzenie lasów, tworzenie sztucznych jezior, hodowanie transgenicznych roślin i zwierząt należy tyleż do porządku natury, co kultury. Współcześnie przyroda już sama w sobie jest hybrydyczna i — jak sztucznie wytworzone odmiany roślin, które zdobią

¹ Szerzej na temat kreacji Edunii w kontekście idei posthumanistycznych zob.: M. Bakke, Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu, Poznań 2011, s. 171–174.

przydomowe ogrody oraz zmodyfikowane genetycznie zwierzęta — postrzegana jako coś naturalnego (przykładowo wiele współcześnie występujących odmian ozdobnych roślin ogrodowych, ale także drzew i krzewów owocowych poddaje się modyfikacji genetycznej, by uzyskać atrakcyjniejsze barwy kwiatów lub owoce odporne na zmienne warunki klimatyczne). Z drugiej strony *plantimal* przypomina ludziom, że jesteśmy częścią ewoluującej przyrody, a dziedzictwo to zapisane zostało w naszych genach. Tak bardzo przyzwyczailiśmy się podkreślać wyjątkowość człowieka, że częściej i chętniej stawiamy barykady między ludźmi a nie-ludźmi (zwierzętami, roślinami, piaskiem, wodą), niż podważamy antropocentryczne widzenie oraz organizowanie świata. Tym bardziej warto zwrócić uwagę na wyłaniający się w ostatnich dekadach nurt intelektualny, zwany posthumanizmem, w którego ramach składane są rozmaite propozycje przełamania postawy antropocentrycznej.

POSTHUMANISTYKA

W posthumanistyce zainteresowanie człowiekiem nie zostaje porzucone, lecz odchodzi się od postawy antropocentrycznej. Przedrostek post- wskazuje na przesunięcie akcentu z problemów i postaw intelektualnych podkreślających uprzywilejowaną pozycję człowieka w świecie na postawy nie-antropocentryczne. Jest to zatem humanistyka nie-antropocentryczna, aczkolwiek wyrażenie to samo w sobie jest paradoksalne, podważające zasadność humanistyki w ogóle, wszak *anthropos* jest głównym podmiotem badań humanistyki i postawy humanistycznej². Z tych powodów wyrażenie *humanistyka nie-antropocentryczna*,

² Pojęć humanistyka i humanizm nie traktuję jako synonimów. Uzasadnienie: W „Kulturze odrodzenia we Włoszech” z 1860 r. Jacob Burckhardt postawił tezę, że renesans był epoką indywidualizmu i naturalizmu. Z optymizmem twierdził, że odkryto wówczas człowieka i stworzono podstawy rozwoju wybitnych indywidualności. Leon Battista Alberti był dla historyka przykładem indywidualisty, który wspiał się na wyżyny intelektualne i wskrzesił spuściznę starożytności. Stąd renesans jawił się jako odrodzenie. Nie ogłaszano więc narodzin nowego, lecz chwalebny powrót starożytności. Podkreślenie tego ma szczególne znaczenie dla zrozumienia znaczenia pojęcia *odrodzenie* traktowanego często jako synonim *renesansu* — jest to *renovatio hominis*, czyli dźwignięcie się człowieka na wyższy poziom. Od tego czasu humanizmem zaczęto określać prąd umysłowy i kulturalny okresu renesansu, który przeciwstawił się teocentrycznej kulturze średniowiecznej. Nurt ten skierował swe zainteresowania na człowieka, rozważając przede wszystkim jego pozycję w hierarchii wartości świata. W czasach intensywnego rozwoju nauk przyrodniczych i matematycznych, humanizm zaczęto eksponować jako oddzielną gałąź nauki i z uznaniem mówiono o jego triumfie. Antyczne korzenie tego nurtu spowodowały, że

a obok niego inne, takie jak: *antropologia niehumanistyczna*, *antropologia rzeczy*, *antropologia cyborgów* czy wreszcie *posthumanistyka* wzbudzają zastrzeżenia. Jest to jednak problem pojawiający się zawsze, gdy do opisanego zespołu nowych tendencji, kierunków badawczych, postaw intelektualnych brakuje odpowiednich słów, gdy nie doczekały się one jeszcze właściwej sobie terminologii. Przedrostek post- wskazuje na niemożność uchwycenia nowych zjawisk w siatkę stosowanych niegdyś pojęć i kategoryzacji oraz konieczność szukania jakichś innych metod, które pozwoliłyby uchwycić owe zjawiska. W przypadku pojęć *humanistyka nie-antropocentryczna* i *posthumanistyka* istotne jest to, że sygnalizują one zmianę dominanty w zakresie tendencji, kierunków, metod badawczych (post)humanistyki. Odwołują się one już nie do humanizmu jako określonej postawy wobec świata stawiającej człowieka w centrum świata, lecz do nieesencjalistycznie i niehierarchicznie zorientowanego posthumanizmu.

Pojęcie *posthumanizm* zostało zaproponowane w latach siedemdziesiątych XX w. przez krytyka i teoretyka literatury Ihaba Hassana, który stwierdził, że pięćset lat myśli humanistycznej zaczyna ustępować innemu rodzajowi refleksji i reprezentacji, którą można określić mianem posthumanizmu³. William Spanos w książce „The End of Education: Toward Posthumanism”⁴ określił pozycję posthumanizmu jako otwarte, społeczne protesty podejmowane przez ruchy feministyczne, ruchy czarnoskórej społeczności oraz inne ugrupowania marginalizowane w esencjalistycznych koncepcjach człowieka. Spanos uważa, że projekty posthumanistyczne otwierają nowe perspektywy dla tych grup: uchylają się od esencjalizmu, a jednocześnie od antropocentryzmu, za to artykułują i afirmują różnice, tym samym wywierając wpływ na przeformułowania życia społecznego i nowe zainteresowania badawcze wielu dyscyplin akademickich.

łączono z nim określony model erudycji, opierający się w dużej mierze na znajomości języków starożytnych, literatury i historii. Humanizm stał się wówczas profesją, kunsztem nabywanym dzięki edukacji na uczelniach o określonej specjalizacji. Polisemia tego terminu kieruje ku twierdzeniu, że humanizm można pojmować zarówno jako profesję, jak i specyficzną postawę. Dla odróżnienia tych dwóch znaczeń humanistyką określam profesję, a więc także badania prowadzone przez specjalistów określonych działów humanistyki, natomiast pojęciem humanizm posługuję się, gdy mowa o charakterystycznej postawie intelektualnej, moralnej lub poglądach wyrażających się w zainteresowaniu sprawami człowieka i stawianiu go w centrum uwagi. Por.: B. Leśnodorski, *Humanistyka i humanizm. Nauka i postawa*, [w:] B. Suchodolski, I. Wojnar (oprac.) *Humanizm i edukacja humanistyczna: wybór tekstów*, Warszawa 1988.

³ I. Hassan, *Prometheus as Performer: Toward a Postmodern Culture?*, [w:] M. Benamou, Ch. Caramello, *Performance in Postmodern Culture*, Madison 1977.

⁴ W. Spanos, *The End of Education: Toward Posthumanism*, Minneapolis 1993.

Jeśli Spanos zakres posthumanizmu wiąże z przemianami społecznymi w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i filozofią liberalizmu, to Katherine Hayles wyprowadza go raczej z rekonfiguracji i decentralizacji koncepcji człowieka po II wojnie światowej spowodowanej rozwojem takich dyscyplin jak cybernetyka i sztuczna inteligencja oraz stosowaniem na coraz większą skalę teorii systemów. W książce „How We Became Posthuman” Hayles argumentuje, że podstawą posthumanizmu nie jest indywidualizm, lecz złożone sieci i systemy komputerowe⁵. W jej ujęciu posthumanistyczny podmiot to taki, który uprzywilejowuje schemat informacyjny nad materialność i kształtuje swoje ciało tak, by mogło ono być artykułowane przez inteligentne maszyny. Z tej perspektywy inauguracyjną datę posthumanizmu można wyznaczyć na rok 1948, kiedy ukazała się książka Norberta Wienera „Cybernetyka, czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie”, w której autor proklamował powstanie cybernetyki jako nauki o sterowaniu i komunikacji w różnych rodzajach układów (żywych, mechanicznych, teoretycznych)⁶. Nie są to jedyne ani ostateczne warianty posthumanizmu. Przykładowo Ann Weinstone widzi w posthumanizmie odczytywanym przez pryzmat tantry, czyli tekstów i kultów będących podstawą tantryzmu, możliwości samodoskonalenia się człowieka i odnalezienia czy wręcz zjednoczenia z ludzkim i nie-ludzkim światem⁷. Wobec tych różnorodnych postaw zasadniej będzie mówić o nurtach posthumanizmu (i postawach posthumanistycznych), niż próbować widzieć w posthumanizmie jakiś zwarty, jednorodny system intelektualny.

TOŻSAMOŚĆ (MIĘDZY)GATUNKOWA

Najistotniejsze zagadnienia posthumanistyki dotyczą tożsamości gatunkowej i jej granic. Jeśli w słynnej rozprawie humanistycznej z 1486 r. „De dignitate hominis” Pico Della Mirandola przedstawił człowieka jako istotę zawieszoną między bytem zwierzęcym a anielskim — przy czym zrównanie ze zwierzętami uznawał za deprecjonujące — to w niektórych nurtach posthumanistyki więk-

⁵ K. Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago – London 1999, s. 34.

⁶ N. Wiener, *Cybernetyka, czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie*, przeł. J. Mieścicki, Warszawa 1971.

⁷ A. Weinstone, *Avatar Bodies: a Tantra for Posthumanism*, Minneapolis 2004.

szą uwagę zwraca się na zwierzęcą kondycję człowieka niż na pretendowanie do anielskiego statusu. Namysł skierowany jest na relacje i ich płynność między tym, co ludzkie i nie-ludzkie, a więc na związki człowieka z technologią, z rzeczami, a także współlistnienie ludzi z innymi zwierzętami czy jeszcze szerzej: z roślinami, piaskiem, wodą. W wielu nurtach posthumanistyki rozróżnienia na gatunki, płcie, orientacje seksualne, rasy, klasy społeczne, ustępują koncepcji człowieka o nieesenjalistycznej tożsamości, będącej w ciągłym ruchu, działającej w splocie z ludźmi i nie-ludźmi.

W konsekwencji pytanie Immanuela Kanta „czym jest człowiek?“, zmierzające do określenia skończoności w człowieku (jako kwestii antropologicznej i problemu jestestwa)⁸, ustępuje pytaniu „jak stać się człowiekiem?“. Za tą zmianą dominanty i przesunięciem akcentu zainteresowań posthumanistyki przemawia świadomość nierozstrzygalności sporu o to, czym/kim jest człowiek? Powiadano przecież, że człowiek jest: istotą państwową⁹ (Arystoteles), obrazem Boga¹⁰ (św. Augustyn), nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości¹¹, trzciną myślącą¹² (Blaise Pascal), istotą posiadającą język, co umożliwi mu rozagę¹³ (Johann Gottfried Herder), wypadkową superego i podświadomości¹⁴ (Zygmunt Freud), osobą wolną i twórczą¹⁵, jedyną rzeczywistością, którą poznajemy i tworzymy od wewnątrz¹⁶ (Emmanuel Mounier), Innym¹⁷ (Emmanuel Lévinas) itd. Drugim powodem, dla którego w posthumanistyce

⁸ Zob.: M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 9–17.

⁹ W tłumaczeniu: „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie“, lecz w przypisie pojawia się wyjaśnienie, że dosłowne tłumaczenie brzmi „człowiek jest istotą państwową“. Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Polityka z dodatkiem pseudo-arystotelesowej Ekonomii*, przeł. L. Piotrowicz, wstęp K. Grzybowski, Warszawa 1964, s. 6–7.

¹⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, Warszawa 1953, s. 319–320.

¹¹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa [1958], s. 63.

¹² *Ibidem*, s. 144.

¹³ J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, [w:] *idem*, *Wybór pism, wybór i oprac. T. Naumowicz*, Wrocław – Warszawa 1988, s. 87.

¹⁴ S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, przedm. K. Obuchowski, L. Korzeniowski, Warszawa 1995, s. 54–56.

¹⁵ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, wybór i oprac. J. Zabłocki, Kraków 1965, s. 8.

¹⁶ *Ibidem*, s. 9.

¹⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 26.

pojęcie *człowiek* okazuje się niedefiniowalne, to historyczna świadomość odmawiania tego miana wielu grupom ludzi. Dość przypomnieć, że w różnych okresach problematyczną kwestią było to, czy kobieta jest człowiekiem, miana tego odmawiano niewolnikom, kolonizowanej ludności poza Europą, chorym psychicznie. Trzeci powód, dla którego posthumaniści nie dążą do uchwycenia istoty człowieka, wiąże się z rozwojem nauk przyrodniczych i technicznych, niepozwalających już postrzegać go jako pojedynczej i zunifikowanej istoty. Dziś trudno mówić o skończoności człowieka, skoro nauki przyrodnicze dowodzą, że stanowimy część ewoluującej przyrody, a za pomocą technologii inicjujemy autoewolucję. W posthumanistyce dominuje przekonanie, że jesteśmy częścią symbiotycznej planety¹⁸, funkcjonujemy w kontekście innych form życia i materii nieożywionej: zwierząt, roślin, pokładów geologicznych, bakterii. To z kolei nie pozwala na myślenie o człowieku jak o wyizolowanej czy wyobcowanej od świata, jednolitej, skończonej całości.

W posthumanistyce mamy do czynienia zarówno z nieesencjalistyczną koncepcją człowieka będącego w ciągłym ruchu, związkach z nie-ludzka przyrodą, jak i z nową koncepcją przyrody, czy raczej przyród, gdyż mowa o nich w liczbie mnogiej. Phil Macnaghten i John Urry w pracy „Alternatywne przyrody: nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie” z 1998 r. przedstawiają argumenty na poparcie tezy, „że nie ma jednej «przyrody» jako takiej, lecz są tylko rozmaite konkurencyjne «przyrody» i że każdą z nich konstytuuje różnorodność procesów społeczno-kulturowych, od których takie przyrody nie dają się zasadnie oddzielić”¹⁹. Bruno Latour w książce „Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji” pisze w liczbie mnogiej nie tylko o kulturze/kulturach, lecz także o naturze/naturach, jednocześnie podkreślając relacyjność rozmaitych kultur-natur²⁰. W dołączonym do książki Słowniku hasło *ludzie* odsyła do hasła *nie-ludzie*²¹, co akcentuje tę relacyjność i nie pozwala na wyraźne wyizolowanie człowieka z grona innych aktorów biorących udział w sformułowanym przez Latoura projekcie politycznym.

¹⁸L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000. Na poglądy Margulis powołuje się np. Monika Bakke w tekście: *Post-antropocentryczne ciała: symbionty, protezy, liminalne życia*, *Kultura Współczesna* 1, 2009, s. 132–133.

¹⁹P. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody: nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Warszawa 2005, s. 9.

²⁰B. Latour, *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, wstęp M. Gdula, Warszawa 2009.

²¹*Ibidem*, s. 319, 321.

W posthumanistyce podmiot to niekoniecznie człowiek, lecz na przykład zwierzę, nie tylko w takim sensie, że człowiek jest jednym z wielu gatunków zwierząt, lecz także w tym sensie, że nie-ludzkie zwierzęta, chociaż różnią się od nas, to są istotami żywymi i koegzystującymi z ludźmi. Dlatego na przykład Donna Haraway, Lynn Margulis, Peter Singer przeciwstawiają się protekcyjności wobec zwierząt i ich dyskryminacji. Nie sposób także mówić o człowieku, abstrahując od tego, co przedmiotowe. Posługujemy się różnymi przedmiotami jako narzędziami — czynią to także zwierzęta używając kamieni, patyków — będącymi przedłużeniem lub wzmocnieniem wydajności biologicznych ciał. W epoce postbiologicznej nie sposób ignorować tego, że skonstruowane przez ludzi przedmioty pozwalają nam podnieść jakość życia, a nawet je ocalić, na przykład: brak kończyny zastąpić protezą, niewydolność serca wspomóc kardiostymulatorem. W takiej perspektywie mówienie o człowieku jako podmiocie w jednoznacznej opozycji do przedmiotu traci zasadność. Nieesencjalizm pojęć *człowiek*, *podmiot* ujawnia się w różnych nurtach posthumanistyki. Nie znaczy to jednak, że posthumanistyka jest zwartym ruchem intelektualnym. Należy raczej mówić — co sygnalizowałam wcześniej — o nurtach posthumanistyki, w których ramach składane są różne propozycje nie-antropocentrycznie pojmowanego świata.

Jednym z celów posthumanistyki jest intelektualne wspieranie działań ochronnych różnych gatunków, co jest logiczną konsekwencją wcześniejszych badań nad wieloaspektowością form opresyjności, dominacji, kolonizacji prowadzonych w ramach studiów feministycznych i postkolonialnych. Z tej perspektywy antropocentryzm to postawa opresyjna względem innych bytów, ale także postawa ograniczająca samego człowieka, który, uporczywie trzymając się przekonania o swej wyjątkowości, zamyka przed sobą możliwość spontanicznego otwarcia na inną wersję siebie samego. Jak czytamy w „Błonach umysłu” Jolanty Brach-Czajny: „mocny podmiot dawnej filozofii w swej sztywności jest za ciasny i w dzisiejszych warunkach za mało pojemny dla możliwości, jakie dostrzeżliśmy. Dlatego jest kwestionowany. Przypuszczam, że stary, sztywny podmiot zostaje zdemontowany nie po to, by go unicestwić, lecz powiększyć”²². Nie jest to już postmodernistyczny *podmiot zwielokrotniony*, lecz raczej taki, który otwiera się na otoczenie. Monika Bakke w komentarzu do koncepcji Brach-Czajny podkreśla, że „wewnętrzna ruchliwość» zastępuje dawną koncepcję ruchliwości zewnętrznej, jesteśmy bowiem już zawsze fuzją, tym, co niegdyś uważane

²²J. Brach-Czajna, *Błony umysłu*, Warszawa 2003, s. 120.

było za ontologicznie nieczyste²³. Owa wewnętrzna ruchliwość, dzięki której akceptujemy to, co ontologicznie nieczyste, ujawnia się m.in. w upłynnieniu, czy rozmazywaniu granic między ludzkim a zwierzęcym, cielesnym a mechanicznym, wewnętrznym a zewnętrznym. Autorka „Błon umysłu”, pisząc o żywej tkance, jaką sami stanowimy²⁴, pewnych elementach świata, które na chwile stają się nią, to znów od niej odlatują²⁵, obcowaniu z powietrzem²⁶ daje wyraz odchodzenia od „wyobrażenia własnej wyjątkowości, choć indywidualistom, jakimi jesteśmy, podobne myśli mogą wydawać się nieprzyjemne”²⁷. Projekt wewnętrznej ruchliwości zakłada reorganizację siatki pojęć, używanie nowych metafor, pozwalających wyrazić symbiotyczne związki człowieka z powietrzem, skałami, roślinami²⁸. Stąd w „Błonach umysłu” czytamy o jaskini wypełnionej „żywą gąbką płuc, którą pokrywają miliony powietrznych pęcherzyków, jak mikroskopijny żabi skrzek”²⁹, o kropli wody zdumiewającej „podejmowanym wysiłkiem istnienia”³⁰ czy śmiechu na powierzchni strumienia³¹. Kreowanie poszerzonej i elastycznej tożsamości wymaga więc zmiany w podejściu do nie-ludzi, nowego sposobu zdomowienia się wśród przedmiotów, zwierząt, roślin oraz opowiadania o nich jak o współuczestnikach oraz współorganizatorach ludzkiego życia.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na kategorię *zoe*, która w posthumanistyce nie jest już wyraźnie oddzielana od *bios*, jak chciał tego Arystoteles. W klasycznym ujęciu *bios*, czyli dobre życie (życie człowieka-mężczyzny) jest

²³M. Bakke, Nieantropocentryczna tożsamość, [w:] A. Gwóźdź i A. Nieracka-Ćwikiel (red.), Media, ciało, pamięć: o współczesnych tożsamościach kulturowych, Warszawa 2006, s. 46.

²⁴J. Brach-Czaina, Błony umysłu, s. 10.

²⁵Ibidem, s. 11.

²⁶Ibidem, s. 23.

²⁷Ibidem, s. 14.

²⁸Zwraca na to uwagę także Grzegorz Grochowski, analizując wcześniejszą pracę Brach-Czainy „Szczeliny istnienia”: „Otóż autorka chce mówić o doświadczeniu nieuwieczionym w krępujących siatkach pojęć i niezapośredniczonym przez kulturowe konwencje. [...] Dlatego medytacyjno-dywygacyjny tok opisywanych rozważań nie posuwa się konsekwentnie od przesłanek do wniosków, lecz raczej wypróbowuje różne sposoby mówienia, przymierza się do różnych perspektyw, zatacza koło wokół niewystawianego centrum”. G. Grochowski, Tekstowe hybrydy: literackość i jej pogranicza, Wrocław 2000, s. 220–221.

²⁹J. Brach-Czaina, Błony umysłu, s. 22.

³⁰Ibidem, s. 89.

³¹Ibidem, s. 98.

godne uwagi oraz ochrony. Z kolei kategorię *zoe*, którą określano biologiczny aspekt życia, w tym zaspokajanie potrzeb fizjologicznych, traktowano jako sferę banalnej codzienności niewartą szczególnego namysłu. W nie-klasycznym ujęciu łączenie *bios/zoe* poszerza perspektywę badań nad ludzkim życiem. Bakke podkreśla za Rosi Braidotti, że takie podejście jest inspirujące, gdyż *bios* określa sferę ludzką, natomiast *zoe* wykracza poza nią: „Życie jest w połowie zwierzęce, nie-ludzkie (*zoe*), a w połowie polityczne i dyskursywne (*bios*). *Zoe* jest tą ubogą połową pary poprzedzającą *bios* jako inteligentną połowę [...]. *Zoe* oznacza bezrozumną witalność Życia toczącego się niezależnie i bez względu na racjonalną kontrolę”³². Takie ujęcie problemu skłania do rezygnacji z patrzenia na ludzkie życie jak na coś wyizolowanego od życia innych form, nie pozwala na utrzymywanie pozycji antropocentrycznych. W konsekwencji stajemy przed pytaniami o naszą tożsamość, przynależność, co jest tak istotne we współczesnych dyskusjach o cyborgizacji. To z kolei wiąże się ściśle z koncepcjami swoistej przebudowy gatunku ludzkiego za sprawą wysoko zaawansowanej technologii, co określa się często mianem transhumanizmu.

MIĘDZY POSTHUMANIZMEM A TRANSHUMANIZMEM I STUDIAMI NAD RZECZAMI

Pojęcie *transhumanizm* wiąże się najczęściej z pewnym *stanem przejściowym* (owym *trans-*), w którym człowiek zaczyna podejmować działania zmierzające do autoewolucji umożliwionej przez rozwój nauki i potencjał technologii. Cel transhumanizmu można przedstawić jako chęć uwolnienia człowieka od przypadkowej ewolucji biologicznej i zastąpienie jej kontrolowanym rozwojem. Skoro funkcjonujemy w symbiotycznych związkach z innymi formami życia i materią nieożywioną; skoro nie myślimy o człowieku jak o skończonej całości, to — przynajmniej w ujęciu transhumanistów — nie ma powodu, by uważać, że rozwój człowieka jest już kwestią zakończoną. W „Deklaracji Transhumanizmu” kalifornijskich naukowców z 1999 r. czytamy, że społeczność ludzka „zostanie radykalnie zmieniona przez przyszłe technologie”³³, w związku z tym

³²Cyt. za: M. Bakke, *Post-antropocentryczne ciała*, s. 138 (cytat pochodzi z książki: R. Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006, s. 37).

³³Deklaracja Transhumanizmu, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/languages/C50/>.

należy „skupić się na zrozumieniu rozwoju przyszłych wydarzeń i dalekosiężnych konsekwencjach tego rozwoju”³⁴. Według transhumanistów otwarcie na perspektywy zmian może przynieść ludziom o wiele więcej korzyści niż zakazywanie badań i eksperymentów naukowych. Transhumaniści głoszą bowiem „moralne prawo do wykorzystania technologii w celu zwiększenia osobistych zdolności psychicznych i fizycznych, jak i poprawy kontroli nad własnym życiem. Pragniemy osobistego rozwoju wykraczającego poza nasze obecne biologiczne ograniczenia”³⁵. Dla transhumanistów istotne jest więc przede wszystkim przewyciężenie słabości i ograniczeń człowieka, które wynikają z ich gatunkowej kondycji. Najważniejszy postulat dotyczy przekraczania granic związanych z budową biologiczną, kulturą i środowiskiem. Ciągłe jednak mowa o rzeczywistości ludzkiej, chociaż ta otwiera się już znacznie na to, co ontologicznie nieczyste, chociażby przez dopuszczenie do podmiotowości wysoko zaawansowanej technologii. Przykładowo, w dołączonej do publikacji „The Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age” z 2001 r. „Karcie Praw Cyborgów” Chrisa Hablesa Graya, w której mowa o prawach istot inteligentnych niebędących biologicznymi (czy może raczej niezrodzonymi dzięki naturalnym siłom natury) osobami ludzkimi, nie do końca zrywana jest perspektywa ludzka, otwiera się ona jednak na nowe koncepcje podmiotowości. Z kolei John Perry Barlow w „Deklaracji Niepodległości Cyberprzestrzeni” z 1996 r. obwieszcza, że świat elektroniki „jest nową ojczyzną Umysłu”³⁶, tym samym wskazując, że to już nie państwo, naród, klasa społeczna są istotnymi elementami kształtującymi ludzką tożsamość, lecz zacieśniające się związki z wysoko rozwiniętą technologią.

Postawy i postulaty transhumanistów nie są tożsame z tymi, które głoszą posthumaniści. Transhumanizm nie wyklucza nastawienia antropocentrycznego, wszak chodzi tu głównie o wykorzystywanie technologii do polepszania jakości życia człowieka i samego człowieka. W tym sensie transhumaniści realizują raczej zachowawczy (z punktu widzenia posthumanistów) model samodoskonalenia ludzi, nie wychodzą bowiem poza koncepcję człowieka jako miary wszystkiego. Jednocześnie jednak transhumaniści kwestionują skończoność człowieka, proklamują nadejście nowej istoty funkcjonującej w ścisłej symbiozie z maszynami i elektroniką, a to sprawia, że w projektach tych to, co ludzkie

³⁴Ibidem.

³⁵Ibidem.

³⁶J.P. Barlow, Deklaracja Niepodległości Cyberprzestrzeni, przeł. P. Majewski, Przegląd Filozoficzno-Literacki 1, 2009, s. 25.

otwiera się na to, co nie-ludzkie. W tym sensie transhumanizm można traktować jako jeden z nurtów posthumanizmu, jednak z wyraźnym zaznaczeniem, że kwestia nastawienia transhumanistów na potrzeby człowieka nie pozwala na traktowanie tych pojęć jako synonimów.

Jednak nie wszyscy transhumaniści żywią przekonanie, że tylko człowiek (choćby nawet *udoskonalony*) może być wyłącznym dysponentem sensu przyszłego świata i zwracają się ku temu co nie-ludzkie, a to pozwala włączyć ich przemyślenia w przestrzeń zainteresowań posthumanistycznych. Robert Pepperell najczęściej kojarzony z ideami transhumanizmu jest autorem „Manifestu posthumanistycznego”, który zaczyna słowami: „Jest dziś jasne, że ludzie przestali być najważniejszymi bytami we wszechświecie. Lecz muszą to jeszcze zaakceptować humaniści”³⁷. Ostatni punkt tego manifestu brzmi: „Humanisci uważają się za szczególne istoty, pozostające w antagonistycznych relacjach ze swoim otoczeniem. W przeciwieństwie do nich posthumaniści uznają własne istnienie za integralny element rozszerzonego świata technologii”³⁸. Stanowisko to motywuje się odejściem od uniwersalistycznej koncepcji człowieka, czyli od takiego rozumienia człowieka, dla którego normatywnym punktem odniesienia jest osoba rasy białej z klasy średniej, heteroseksualna, najczęściej Europejczyk.

Koncepcje transhumanizmu i posthumanizmu mają wiele wspólnego ze studiami kulturowymi (m.in. badania postkolonialne, genderowe, queerowe, studia etniczne), a więc badaniami nad tożsamością i mechanizmami wykluczeń różnych grup, które, doświadczając represji, walczą dziś o swoje prawa. Postulaty przedstawione w Deklaracji Transhumanizmu, Karcie Praw Cyborgów, Manifestie Posthumanistycznym, Deklaracji Niepodległości Cyberprzestrzeni można wpisać do długiej tradycji deklaracji (Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych z 1776 r., Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r., Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki z 1791 r.) i manifestów (Manifest partii komunistycznej z 1848 r.), w których prezentowane były prawa, obowiązki, aspiracje określonych grup. Z tej perspektywy w projektach emancypacji istot postbiologicznych (jak w przypadku koncepcji Graya) czy ludzi jako części świata technologii (jak w ujęciu Pepperella) koncepcje antropologiczne nie-zupełnie są porzucane, bowiem istoty postbiologiczne, ludzko-mechaniczne

³⁷R. Pepperell, Manifest posthumanistyczny, przeł. P. Majewski, Przegląd Filozoficzno-Literacki 1, 2009, s. 29.

³⁸Ibidem, s. 40.

hybrydy oraz inteligentne maszyny zostają uczłowieczone — nadając im prawa takie jakie mają ludzie, podążamy cały czas szlakiem antropologicznym.

Taka perspektywa zmusza jednak do zasadniczej rewizji podmiotu w badaniach antropologicznych, a szerzej w humanistyce, bo czy na przykład — przynajmniej hipotetycznie — mogłaby nim być samosterująca się maszyna, chociażby komputer? Przyjmując, że podmiot to nie tylko jednostka ludzka, musimy się zgodzić także na prawne i etyczne konsekwencje tego kroku, a więc na przykład określić etyczne powinności wobec zwierząt, rzeczy. W takiej sytuacji tym, który mnie wzywa do zajęcia stanowiska nie jest już wyłącznie człowiek innej rasy, płci, orientacji seksualnej, wyznania, lecz także (a może dziś przede wszystkim) nie-ludzie.

Nie ma zgody co do tego, jak miałyby być określone powinności i relacje między ludźmi i nie-ludźmi. Według Ewy Domańskiej „rozpatrywanie rzeczy w kategoriach inności jest raczej zachowawcze niż progresywne, bowiem wpisuje się w rozpowszechnione w nowej humanistyce badania nad tożsamością i wykluczeniem różnego rodzaju podmiotów represjonowanych, które funkcjonują poza dyskursem dominującym i z pozycji marginesów walczą o swoje prawa”³⁹. Badaczka zasadniczy potencjał badań nie-antropocentrycznej humanistyki dostrzega w studiach nad rzeczami, które kryją się „w propozycjach powstałych zarówno w sferze praktyki artystycznej (Tadeusz Kantor), jak i naukowej — w rozwijającej się od lat osiemdziesiątych nowej dziedzinie wiedzy zwanej technonauką (*technoscience*)”⁴⁰. Nie chodzi tu ani o animizm, ani o witalizm, lecz o dynamikę relacji, które zachodzą między ludźmi i nie-ludźmi. Przedmioty „niższej rangi”, takie jak: zmurszała deska z gwoździami, gruz, śmieci, opakowanie bez zawartości wyzute z funkcjonalności narzuconej im niegdyś przez ludzi, pozwalają tym przedmiotom ujawnić swą przedmiotowość, która opiera się ludzkiemu porządkowaniu (podporządkowywaniu) świata materialnego. Dla studiów nad rzeczami inspirujące stają się więc koncepcje Brunona Latoura, zwłaszcza te, w których zwraca uwagę na niezdyscyplinowanie rzeczy wobec oczekiwań człowieka⁴¹. Mikroby, elektrony, skały nie dbają o interesy człowieka, są przedmiotami opornymi. Według Domańskiej

³⁹E. Domańska, Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami, *Kultura Współczesna* 3, 2008, s. 9.

⁴⁰Ibidem, s. 10.

⁴¹Domańska powołuje się na tekst: B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005. Warto zwrócić uwagę, że koncepcję działania, której nie można ograniczyć do intencjonalności człowieka, Latour rozwinął także w przywoływanej

poszukiwanie takiego przedmiotu, „opornego wobec języka, przedstawiania, opisanie, konceptualizacji — powinniśmy prowadzić, budując projekt humanistyki nie-antropocentrycznej”⁴². Podstawowe pytanie brzmi jednak, czy potrafimy stworzyć taki projekt? Wszak nasze relacje ze światem materialnym określamy z pozycji człowieka: przedstawiamy go, opisujemy, konceptualizujemy. Z tej paradoksalności Domańska zdaje sobie sprawę i nie kwestionuje tego, że wypowiadamy się zawsze ludzkim głosem, podkreśla jednak, że w koncepcji tej chodzi przede wszystkim o rezygnację z protekcyjnego i zawłaszczającego podejścia do rzeczy⁴³.

Studia nad rzeczami motywują do ponownego przemyślenia relacji między ludźmi i nie-ludźmi, na przykład używanymi przez nas narzędziami, w tym szeroko pojmowaną technologią. Przykładowo Marek Krajewski, pisząc o przedmiocie, który uczłowicza, zauważa, „że najczęściej, kiedy próbujemy określić, na czym polega wyjątkowość człowieka jako gatunku, wskazujemy cechy jego organizmu (wyjątkowe w tej samej mierze, w jakiej wyjątkowe są cechy każdego odrębnego gatunku), podczas gdy istota człowieczeństwa polega na nieustannym wykraczaniu dzięki technologicznym ekstensjom poza możliwości i ograniczenia, które stwarza nasza biologiczna kondycja”⁴⁴. Krajewski stwierdza, uchylając się od apokaliptycznych wizji na temat mariażu człowieka z technologią, że coraz rozleglejsza protetyczność ludzkich ciał, a także „rosnąca zależność od materialnych ekstensji w świetle tego, co powiedzieliśmy o specyfice gatunkowej człowieka, świadczą raczej o tym, iż na naszych oczach dopełnia się jeden z ważniejszych aspektów naszego człowieczeństwa, a nie o tym, że przestajemy być ludźmi”⁴⁵. W tej perspektywie przedmioty „uczłowiczają nas”, dzięki nim konstruujemy świat/światy kultur, cywilizacji, które w pewnym sensie (właśnie dzięki używanym przedmiotom, chociażby takim jak: sztuczce, naczynia, chusteczki do nosa) maskują nasz zwierzęcy rodowód. Wymienione tu poglądy nie wyczerpują wielorakich aspektów i perspektyw badawczych antropologii

już pracy „Polityka natury”. Badacz proponuje, by status aktorów, czyli aktywnych podmiotów sprawczych, nadać także nie-ludziom.

⁴²Ibidem, s. 21. Szerzej na temat tego projektu zob.: eadem, *Historie niekonwencjonalne: refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006, zwłaszcza rozdział: *Ku historii nie-antropocentrycznej*.

⁴³Wypowiedź E. Domańskiej podczas dyskusji: *Rzeczy. Rekonesans antropologiczny* (dyskusja), *Kultura Współczesna* 3, 2008, s. 85.

⁴⁴M. Krajewski, *Przedmiot, który uczłowicza...*, *Kultura Współczesna* 3, 2008, s. 45.

⁴⁵Ibidem, s. 45–46.

rzeczy, jednak w tym miejscu chodzi nie tyle o szczegółową analizę poglądów poszczególnych badaczy, ile o wskazanie głównych, czasami niewspółmiernych wobec siebie, tendencji w obrębie posthumanistyki.

BIOPOLITYKA

Równie istotne dla zrozumienia problematyki posthumanistyki są badania nad biotechnologią, biowładzą oraz biopolityką, a więc refleksja nad nowymi metodami regulowania populacji ludzkiej, co szczególnie ujawnia się w pracach inspirowanych poglądami Michela Foucaulta i Giorgia Agambena, lecz nie tylko. Na przykład Mark Zuss uważa, że paradygmat posthumanizmu wyznaczają genetyka i wysoko zaawansowana technologia: „Bioinformatyczna i genetyczna wiedza łączy się z dyskursywną praktyką wywodzącą się z technonauki; jako decydujący, jeśli nie determinujący, kulturowy wektor, dyscyplinują one teraz tożsamość etniczną, rasową, płciową i ich społeczne relacje”⁴⁶. Rozwój technologii ściśle wiąże się ze sposobami ujarzmiania, kontrolowania i regulowania ciał ludzkich (jednostkowych) i ciał społecznych, a więc stał się skutecznym narzędziem sprawowania władzy, który jednocześnie uprawomocnia te narzędzia. Na ryzyko, jakie niesie cicha zgoda na przymierze polityki (rządów) i nauk przyrodniczych zwracają uwagę nie tylko posthumaniści. Sygnalizuje to na przykład konserwatywa Francis Fukuyama w książce „Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej” z 2002 roku⁴⁷. Badacz ten, opowiadając się za socjo-genetyczną koncepcją człowieka, uważa, że biotechnologia niszczy specyfikę człowieczeństwa, sposoby samookreślenia się względem świata przyrody i rzeczy, a także wobec bogów. Natomiast polityczny radykał Slavoj Žižek, w posłowie do pracy „Rewolucja u bram: pisma Lenina z roku 1917” opublikowanej w 2002 r.⁴⁸, podkreśla, że na działania dyktowane troską o człowieka cierpiącego (trudno oprzeć się argumentom zachęcającym do eksperymentów mających na celu wyleczenie raka, cukrzycy, choroby Alzheimera) trzeba także spojrzeć jak na pewien proces regulowania populacji ludzkiej. W aliansie pomiędzy polityką a naukami przy-

⁴⁶M. Zuss, *Genomics: Technics and Writing the 'Posthuman'*, *Dialectical Anthropology* 3, 2000, s. 255.

⁴⁷F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

⁴⁸*Rewolucja u bram: pisma Lenina z roku 1917*, wybór, wprowadz., posł. S. Žižek, przedm. S. Sierakowski, przeł. J. Kutyla, Kraków 2006.

rodniczymi, gdy rząd inspirowuje „przemysł embrionalny”, chodzi m.in. o „kontrolę nad naszym genetycznym dziedzictwem poza kontrolą demokratyczną”⁴⁹. Stąd coraz pilniejszą kwestią staje się wypracowanie standardów dotyczących prawa własności do naszych ciał, rozumianych już nie tylko jako organy, lecz także komórki i funkcjonujące w ludzkim organizmie bakterie wykorzystywane w eksperymentach naukowych⁵⁰.

W kontekście badań posthumanistyki istotne jest to, że dostrzeżono, iż technologia nie jest usytuowana na zewnątrz nas, lecz współorganizuje ludzki świat: współtworzy mechanizmy represjonowania, a także ciche, często niezauważalne mechanizmy regulowania, porządkowania ciała społecznego, czy też podglądania i kontrolowania ciała biologicznego. Gdy oko kamery czy mikrokamery penetruje organizm od wewnątrz i śledzi rozwój płodu, bicie serca, czy wyniszczone chorobą organy, to technika bierze nas w posiadanie, a my stajemy się obiektami, rzeczami. Z tej perspektywy posthumanistykę można interpretować również jako reakcję na uprzedmiotowienie człowieka. Chodzi tu nie tylko o to, że dziś w relacjach z wysoko zaawansowaną technologią to my stajemy się obiektami, lecz również o to, że ludzie traktują siebie nawzajem jak rzeczy. Czyż taką rzeczą nie jest na przykład człowiek, który po wypadku, będąc zawieszonym między życiem a śmiercią, staje się potencjalnym dawcą organów? Posthumanistyka bada także takie relacje, a więc nie tylko te, które zachodzą między ludźmi a nie-ludźmi, lecz również między nami samymi ze względu na nowe wyzwania i problemy prawne oraz etyczne, które stawia przed nami współczesna cywilizacja.

⁴⁹Ibidem, s. 592.

⁵⁰Interesujący przypadek dotyczący uregulowań prawa własności podaje Maciej Gdula. W 1990 r. przed Naczelny Sąd Kalifornijski toczyła się sprawa John Moore przeciwko the Regents of the University of California. Moore, chory na białaczkę, był pacjentem uniwersyteckiego szpitala klinicznego. Od pacjenta pobierano próbki krwi, szpiku i spermy. Wykorzystywano je nie tylko w procesie leczenia, lecz również sprzedawano, o czym nie powiadomiono Moore'a. Naukowcy, korzystając z tych tkanek, rozwinęli linię komórek, którą opatentowali jako produkt swojego laboratorium. Gdy Moore zorientował się, że materiałem tych badań, a ostatecznie opatentowanej linii komórek były jego tkanki, zażądał udziału w zyskach. Kiedy mu odmówiono, mężczyzna skierował sprawę do sądu. Ten upomniał uniwersytet za to, że chcąc wykorzystać tkanki pacjenta w celach komercyjnych, nie zwrócono się do niego o zgodę. Jednocześnie sąd uznał, że Moore nie miał prawa własności do pobranych od niego komórek, a w konsekwencji nie może wysuwać roszczeń co do zysków z handlu opatentowaną przez naukowców linią komórek. Przypadek ten odsłania wielość problemów, przed jakimi stawia nas sygnalizowany przez Žižka alians polityki i nauk przyrodniczych. M. Gdula, Nie-ludzcy sojusznicy, *Krytyka Polityczna* 15, 2008, s. 154–155.

RUCHOMY HORYZONT

Badanie powyżej przedstawionych zagadnień wymyka się ukształtowanym w procesie instytucjonalizacji dyscyplinom naukowym. Nie chodzi o to, że w zakresie antropologii, filozofii, literaturoznawstwa, historii, socjologii, psychologii, prawa, medycyny, chemii, fizyki nie podejmuje się zagadnień związanych z kondycją człowieka we współczesnym świecie. Wręcz przeciwnie — kondycja człowieka jest ciągle wystawiana na próbę, a więc także weryfikowana. W nowej humanistyce zmieniło się jednak podejście do podmiotu badań i metod tych badań. Naukowcy patrzący na człowieka z perspektywy posthumanistyki, widzą go nie jako władcę przyrody (roślin, zwierząt, rzeczy), kształtującego z pozycji hegemonii sens/sensy swego życia, lecz jako jednego z mieszkańców Ziemi, współuczestnika konstruowania sensów. Patrzymy na siebie samych nie tylko oczami innych ludzi⁵¹, lecz także oczami zwierząt⁵², określamy swą kondycję wobec trwającej niewzruszenie przyrody⁵³ czy też *przedmiotów opornych*.

Wobec tej wielorakości pojawia się pytanie, jakiej wiedzy poszukują posthumaniści i za pomocą jakich narzędzi chcą ją zdobyć. Odpowiedź koncentruje się wokół pojęcia *wiedza*. Posthumaniści są spadkobiercami postmodernizmu

⁵¹ W tej grze ważną rolę odgrywają maski, które nakładamy w sytuacjach zawodowych i osobistych, a więc role społeczne.

⁵² Przykład ujmowania człowieczeństwa oczami zwierzęcia podaje Domańska, powołując się na tekst Davida Clarka (On Being „the Last Kantian in Nazi Germany”) uwydatniający relacyjny stosunek podmiotu-przedmiotu w ekstremalnych warunkach obozu koncentracyjnego, w których człowiek, przestając być osobą w oczach nadzorców-oprawców, jest jednak człowiekiem w oczach zwierzęcia i w tym lustrze uprzedmiotowienia ludzie dostrzegają swą podmiotowość: „więźniowie widzą psa, który patrzy na więźniów i w tym psim spojrzeniu znajdują świadectwo swojego człowieczeństwa” [cyt. za: E. Domańska, *Rzeczy: rekonesans antropologiczny* (dyskusja), s. 87].

⁵³ O tym, że przyroda nie jest odizolowana od kultury świadczą na przykład losy nagłego upadku Pompei i Herkulanum, spowodowane wybuchem wulkanu. To, że dziś Pompeje i Herkulanum wpisujemy w ramy dziedzictwa europejskiego, ściśle wiąże się ze zmuszonym procesem odkrywania i interpretowania zastygłych w bezruchu przedmiotów, narzędzi pracy porzuconych w pośpiesznej ucieczce przed procesami przyrodniczymi. Tak więc zarówno to, co ludzkie w swym globalnym, długotrwałym aspekcie (w tym przypadku był to niezależny od ludzi wybuch wulkanu) jak i to, co przedmiotowe (ich ślady poddawane interpretacji) ukazują działania ludzi jako jedną ze zmiennych, a nie główny wyznacznik kształtowania kultury. Nie sposób w tym miejscu pominąć także wydarzeń z czasów współczesnych: tsunami, trzęsień Ziemi, powodzi, które ciągle przypominają nam o tym, że nie mamy władzy nad planetą, którą zamieszkujemy.

i zwracają uwagę na performatywny charakter wiedzy. Jedną z ważniejszych kwestii jest więc badanie tego, jak tworzone są informacje, które zyskują status faktów, a później zaczynają funkcjonować jako powszechnie akceptowana wiedza. Zagadnienie to — niewątpliwie obarczone intelektualnym dziedzictwem Foucaulta — domaga się w ujęciu współczesnych posthumanistów reinterpretacji. Nie chodzi o to, że intuicje Foucaulta są już nieaktualne, lecz o to, że w świetle nowych wyzwań, należy rozpatrzeć je w innych kontekstach. Ten nowy kontekst oscyluje wokół politycznych i etycznych ambiwalencji związanych z klonowaniem, transplantacjami, śmiercią mózgową. Problemem staje się, jak na przykład wyznaczyć wyraźną granicę między ustaleniami medycyny a światopoglądem lekarzy podejmujących decyzje w tych sprawach oraz prawnymi aspektami owych zagadnień. Badanie tych relacji wymaga zaangażowania wiedzy z różnych obszarów i przekraczania granic dyscyplin, a przede wszystkim ustanowienia nowej perspektywy badawczej. Nie chodzi tu o eklektyzm metodologiczny, lecz o taką perspektywę badawczą czy raczej perspektywę (określane czasami jako a-dyscyplinarne), dzięki którym możliwe staje się podejmowanie problemów wykraczających zakresem poza ramy określonych instytucjonalnie dyscyplin akademickich. Chociaż podejście takie napotyka jeszcze ciągle pewne przeszkody (głównie instytucjonalne)⁵⁴, to z perspektywy skuteczności i atrakcyjności jest ono coraz bardziej doceniane (np. w europejskich programach badawczych). Za przykład mogą posłużyć teksty Michela Foucaulta (jego pojęcie dyskursu i prowadzone w tym zakresie badania wymykające się zarówno ramom historii, politologii, jak i filozofii) oraz ich szeroki oddźwięk we współczesnej humanistyce. Dotyczy to także rozpraw krytycznych Donny Haraway (jej polityczne rozumienie pojęcia *cyborg* oraz związków humanistyki i nauk szczegółowych), a także Giorgia Agambena (np. jego polityczne rozumienie pojęć *człowiek*, *życie*: kto, według jakich praw, jakich mechanizmów, w imię kogo i/lub czego decyduje o ustanowieniu progu, za którym życie nie jest już życiem, lecz jeszcze nie śmiercią, a człowiek nie jest już człowiekiem). Posthumaniści, stawiając pytania o współczesną kondycję człowieka, szukają także nowych metod pracy, niekoniecznie pochodzących

⁵⁴Jak zauważa A.F. Kola, instytucjonalne ograniczenia są ciągle aktualną przeszkodą dla badań interdyscyplinarnych. „Szczególnie widoczne jest to w następujących przypadkach: (1) pisanie prac na stopnie naukowe oraz nadawania tytułów — to wszystko wciąż się opiera na klasycznych podziałach dyscyplinarnych; (2) finansowania badań naukowych; (3) instytucjonalnym podziale w ramach jednostek badawczych itd.”; A.F. Kola, *Nie-klasyczna komparatystyka*, *Teksty Drugie* 1–2, 2008, s. 60.

z jednej dyscypliny, by spojrzeć na człowieka w nowym świetle, w gatunkowo-kulturowej symbiozie.

Zagadnienia przedstawione powyżej ujawniają także, że w problemy nowej humanistyki immanentnie wpisane są zagadnienia polityczne, czy może raczej same w sobie mają wymiar polityczny. Nie tyle chodzi o dosłowne działania polityczne w ramach określonych partii, ile raczej o społeczne zaangażowanie: tropienie nierówności, sposobów, w jaki stają się one społeczną normą, poddawanie krytyce mechanizmów ustanawiania nierówności, czy też wskazywanie perspektyw alternatywnego organizowania życia społecznego. W tym sensie badania naukowe i ich interpretacje nie są wolne od indywidualnych wyborów światopoglądowych. Jak zauważa Andrzej Szahaj: „nasze myślenie z konieczności jest zawsze stronnictwo, a zatem ideologiczne czy szerzej — polityczne”⁵⁵. Nie chodzi o łamanie zasad nieupolitycznienia uniwersytetu, lecz o świadomość tego, że naukowcy są ludźmi o określonych poglądach, co nie pozostaje bez wpływu na ich zainteresowania badawcze i sposób, w jaki podchodzą do przedmiotu badań. Z takiej światopoglądowo-krytycznej perspektywy wyrósł na przykład feminizm, studia genderowe, studia postkolonialne.

W obliczu zacieśniających się związków człowieka z technologią obserwujemy, że coraz ważniejszym problemem politycznym staje się cyborgizacja. Wzrastająca zależność ludzi od materialnych (elektro-mechanicznych) ekstensji jest tak różnie oceniana — od euforycznych perspektyw stworzenia postczłowieka, przez wskazywanie na ambiwalencje tego procesu, aż po zdecydowaną krytykę — właśnie dlatego, że nie sposób odizolować jej od zagadnień politycznych, światopoglądowych czy etycznych. Inaczej zjawisko wtargnięcia technologii w ludzkie ciała będą oceniały cyberfeministki, dla których ważne jest formułowanie nieesencjalistycznych koncepcji żeńskiej tożsamości dzięki wielostronnym, hybrydycznym związkom z maszynami, a inaczej ekofeministki postulujące utrzymanie ścisłych związków z naturą i włączenie z zakres feminizmu zagadnień ekologii. Jeszcze inny zakres problemów, ale także nadziei wobec technologii, ujawnia się w dyskursie postkolonialnym, gdyż tu ważną kwestię odgrywa chęć wypracowania własnej (a nie narzuconej przez kulturę zachodnią) koncepcji ludzko-technologicznej imersji oraz introjekcji.

Wobec transhumanistów i posthumanistów wysuwane są czasami zarzuty lekceważenia tradycji. W książce „Między zwierzęciem a maszyną: utopia technologiczna Stanisława Lema” Paweł Majewski zarzuca transhumanistom, że ich

⁵⁵ A. Szahaj, *Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 178.

koncepcje można wiązać tylko z humanizmem oświeceniowym, a nie renesansowym czy neoklasycznym. W jego interpretacji zaś humanizm oświeceniowy był „jedyną odmianą humanizmu, która lekceważyła przeszłość”⁵⁶. Badania w zakresie metod naukowych stosowanych w tym okresie, jak i wizji świata prezentowanej przez ludzi oświecenia, nie pozwalają jednak w moim przekonaniu na formułowanie tak jednoznacznej tezy⁵⁷. Wątpliwe jest także to, czy koncepcje renesansowe i neoklasyczne były tymi, które kontynuowały tradycję, wszak odwoływano się w nich tylko do określonych nurtów i dokonywano znaczących reinterpretacji w tym zakresie⁵⁸. Majewski albo zakłada, że renesansowa i neoklasycystyczna koncepcja humanizmu góruje nad oświeceniową, nie wyjaśnia jednak, dlaczego miałoby tak być, albo uznaje, że jedyna możliwa do przyjęcia koncepcja humanizmu powinna spełniać warunek uniwersalizmu — wtedy nasuwa się jednak pytanie, dlaczego musi spełniać ten warunek, na które również nie otrzymujemy odpowiedzi.

Podczas gdy transhumanistom Majewski zarzuca zadłużenie wobec idei oświeceniowych, to posthumanistom stawia zarzut mieszania empiryzmu z ideologią, a także „lekceważenie stanu faktycznego i wyłączenie skupienie się na koncepcjach teoretycznych”⁵⁹. Taki zarzut spotkał Haraway, jej „Manifest cyborgów” został przedstawiony jako interesujący pod względem teoretycznym, lecz jednocześnie absurdalny, gdyż „cyborg jako zaawansowana hybryda ciała biologicznego i maszyny pozostaje jak dotąd w sferze teorii”⁶⁰. Stwier-

⁵⁶ P. Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną: utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007, s. 214.

⁵⁷ Przykładowo Carl L. Becker dowodzi, że wielu filozofów tego okresu (Voltaire, David Hume, Denis Diderot i John Locke) mentalnie funkcjonowało jeszcze w epoce średniowiecznej, zburzyli Państwo Boże św. Augustyna po to, by następnie je odbudować, tylko że przy użyciu innych metod badawczych. C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruskowski, Poznań 1995. Z kolei Steven Shapin argumentuje, że metody badań naukowych w epoce oświeczonej wcale nie były tak rewolucyjne, jak powszechnie się uważa, naukowcy korzystali bowiem z dorobku swych poprzedników. S. Shapin, *Revolucja naukowa*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2000.

⁵⁸ Piszę o tym na przykład Hans Robert Jauss w tekście „Tradycja literacka a dzisiejsza świadomość nowoczesności”. Niemiecki badacz akcentuje rozmaite opalizacje, przejścia i zerwania z tradycją w kształtowaniu się koncepcji nowoczesności w różnych epokach. H.R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1999, zwłaszcza rozdział: *Tradycja literacka a dzisiejsza świadomość nowoczesności*.

⁵⁹ P. Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną*, s. 219.

⁶⁰ *Ibidem*.

dzenie to jest dość zaskakujące, biorąc pod uwagę, że eksperymenty nad ludzko-mechanicznymi hybrydami prowadzone są od kilkudziesięciu lat. Dziś cyborgi są jak najbardziej rzeczywiste, na przykład ludzie z wszczepionymi rozrusznikami serca czy osoby z elektromechanicznymi protezami kończyn podłączonymi do systemu nerwowego — tzw. *cyberhand* i tzw. inteligentna ręka Kevina Warwicka, trudno więc utrzymać argument o wyraźnym podziale fikcji i rzeczywistości. Istotniejsze jest jednak to, że Haraway doskonale zdaje sobie sprawę z politycznego uwikłania nauk przyrodniczych oraz technicznych — także w wydaniu humanistycznym i neoklasycznym, które wychwala krytyk jej koncepcji — i zwraca uwagę na to, że cyborg jako figura monstrialnej przyszłości nie jest (i nigdy nie był) wolny od uwikłań ideologicznych. To, co zostało przedstawione przez Majewskiego jako zarzut wobec posthumanizmu można postrzegać raczej jako świadome oraz wyraziste sposoby dekonstruowania uznanych za oczywiste sposobów postrzegania ludzi i wieloaspektowych relacji między ludźmi a nie-ludźmi po to, by podjąć wysiłek nieesencjalistycznego konstruowania tożsamości.

Grażyna Gajewska

**MAN/ANIMAL/PLANT/MACHINE —
THE POSTHUMANIST PERSPECTIVE**

Summary

The problems discussed in the article concern the concepts of posthumanity. The main objective of the work is to formulate the range of posthumanity subject who becomes a contribution to the study of wider problem that is a question about the condition and chances of the development of contemporary man entering with all the intensity the postbiological epoch. Posthumanity subject brings out onto the light of day arguments for the interdependence of that with is objective and with is subjective and with human and non-human (animals, plants, machines). The article is a theoretical introduction to the main criterion of choice of actors taking part in the posthumanism: outlining of the research area, methodology and philosophy space of analyses of the character of the no hierarchical, no homogeneous subject.

