

Francesca Ferrando\*

**POSTHUMANISM, TRANSHUMANISM,  
ANTYHUMANISM, METAHUMANISM ORAZ NOWY  
MATERIALIZM. RÓŻNICE I RELACJE<sup>1</sup>**

We współczesnej debacie akademickiej termin „postczłowiek” stał się kluczowym terminem w radzeniu sobie z problemami związanym z próbą redefiniowania pojęcia „człowiek”. Jest to konsekwencja przemian, jakie dokonały się w XX i XXI wiekach w dziedzinie ontologiczno-epistemologicznej, a także rezultat osiągnięć naukowych i biotechnologicznych. W filozoficznym krajobrazie, który od tego czasu się kształtuje, można wyróżnić kilka intelektualnych prądów i szkół myślenia. Etykieta „postczłowieka” często służy tutaj jako ogólny i powszechnie obowiązujący chwyt do napiętnowania każdego z różnych elementów tego krajobrazu, metką metodologicznego i teoretycznego chaosu zarówno w oczach ekspertów, jak i laików. „Postczłowiek” stał się terminem parasolowym obejmującym (filozoficznie, kulturowo i krytycznie) posthumanizm, transhumanizm (razem z takimi prądami jak extropianizm, liberalny i demokratyczny transhumanizm), nowy materializm (specyficzny ruch feministyczny w ramach posthumanizmu), a także różnorodną panoramę antyhumanizmu, posthumanizmów i metahumanizmów. Najbardziej pomieszanym obszarem znaczeń jest ten, który wspólnie dzielą posthumanizm i transhumanizm. Istnieją różne przyczyny takiej dezorientacji. Oba prądy powstały pod koniec lat 80. i na początku lat 90.<sup>2</sup> w wyniku zaangażowania się w podobną tematykę. Łączy je wspólne postrzeganie człowieka jako nieposiadającego stałej i niezmiennej natury, generalnie jednak nie mają one

---

\*Ferrando Francesca – doktor filozofii, New York University; zainteresowania naukowe: posthumanizm, transhumanizm, futures studies, gender studies, new materialism, e-mail: ff32@nyu.edu

<sup>1</sup>Jest to tłumaczenie artykułu, który ukazał się w czasopiśmie „Existenz. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts”, Volume 8, nr 2, Fall 2013, w ramach licencji CC. Tłumaczenie ukazuje się za zgodą autorki. Bibliografia oraz literatura w przypisach podana została w wersji oryginalnej.

<sup>2</sup>Właściwie należy dodać, że obie tendencje pojawiają się już wcześniej. Najbliższe odniesienie do transhumanizmu jako postawy filozoficznej można znaleźć w *Transhumanizmie* Juliana Huxleya (Huxley 1957, s. 13-7). W postmodernistycznej literaturze terminy „postczłowiek” i „posthumanizm” po raz pierwszy pojawiły się w *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* (Ihab Habib Hassan 1977, s. 830-50), a także w innej pracy tegoż autora (Ihab Habib Hassan 1987).

nic wspólnego jeśli chodzi o korzenie i perspektywy. Ponadto, w ramach debaty transhumanistycznej samo pojęcie posthumanizm jest interpretowane w szczególny transhumanistyczny sposób, co powoduje kolejne zamieszanie w ogólnym rozumieniu tego, co znaczy postczłowiek. Dla niektórych transhumanistów jakieś istoty ludzkie mogą ostatecznie zmienić się tak radykalnie i stać się postludźmi oraz osiągnąć pozycję tak wyczekiwaną w obecnej transhumanistycznej erze. Takie podejście do kwestii postczłowieka nie powinno być mylone z post-antropocentrycznym i post-dualistycznym stanowiskami (filozoficznym, kulturowym i krytycznym) posthumanizmu. Esej ten wyjaśnia niektóre różnice pomiędzy tymi dwoma niezależnymi, a jednocześnie powiązаныmi prądami i sugeruje, że posthumanizm w swojej radykalnej ontologicznej i egzystencjalnej redefinicji pojęcia człowieka może zaoferować bardziej kompleksowe ujęcie.

## Transhumanizm

Ruch transhumanistyczny problematyzuje współczesne rozumienie człowieka niekoniecznie poprzez jego przeszłe i obecne dziedzictwo, lecz poprzez możliwości wpisane w jego biologiczny i technologiczny potencjał ewolucyjny. Udoskonalenie człowieka jest kluczowym pojęciem dla refleksji transhumanistycznej. Główne klucze do tych celów zostały wytyczone przez naukę i technikę<sup>3</sup> we wszystkich ich możliwych zmiennych (istniejących, powstających, hipotetycznych i spekulacyjnych ramach) od medycyny regeneracyjnej do nanotechnologii, radykalnego przedłużenia życia, przenoszenia umysłu oraz jego zamrożenia (Cryonics) oraz w wielu innych dziedzinach. Aktualnie da się zauważyć koegzystencję w transhumanizmie takich ruchów, jak: liberalny transhumanizm, demokratyczny transhumanizm oraz extropianizm. Nauka i technologia okazują się głównym kapitałem dla każdego z tych nurtów, z jednoczesnym akcentowaniem przez nie innych kwestii. Libertariański transhumanizm apeluje o wolny rynek jako najlepszy gwarant ludzkiego prawa do doskonalenia się (Bailey 2005). Demokratyczny transhumanizm domaga się równego dostępu do technologicznych osiągnięć, które w prze-

---

<sup>3</sup>Grono autorów z różnych krajów uchwaliło w 1998 r. Deklarację Transhumanizmu, która jest teraz umieszczona na <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>. Pierwsze dwie z ośmiu preambuł głoszą: (1) Ludzkość w przyszłości zostanie całkowicie zmieniona przez naukę i technologię. Przewidujemy możliwość poszerzenia ludzkiego potencjału poprzez przezwycięzenie starzenia się, ograniczeń poznawczych, mimowolnego cierpienia oraz przezwycięzenie konieczności życia na Ziemi. (2) Wierzimy, że potencjał ludzkości jest ciągle niewystarczająco wykorzystany. Istnieją możliwe scenariusze, które prowadzą do wspaniałego i rosnącego ulepszenia ludzkiej kondycji [data dostępu: 14.11.2013].

ciwnym razie mogłyby być dostępne jedynie dla klas społeczno-politycznych z wysoką pozycją ekonomiczną i w konsekwencji petryfikowałyby to rasową i seksualną politykę (Hughes 2004). Zasady extropianizmu zostały nakreślone przez jego założyciela Maxa More'ę w następujących punktach: wieczny postęp, samotransformacja, praktyczny optymizm, inteligentne technologie, otwarte społeczeństwo (informacja i demokracja), samo-sterowność i racjonalne myślenie (More 2003). Podkreślanie takich pojęć, jak racjonalność, postęp i optymizm jest zgodne z filozoficznymi korzeniami transhumanizmu, które tkwią w Oświeceniu<sup>4</sup> i dlatego nie odrzuca on racjonalnego humanizmu. Z powodu kontynuacji tego humanistycznego dziedzictwa, transhumanizm można zdefiniować jako „ultra-humanizm” (Onishi 2011, s. 101-112). Ta teoretyczna proveniencja osłabia znaczenie transhumanistycznej refleksji, jak zaraz zostanie to pokazane.

W tradycji Zachodu człowiek jest historycznie pozycjonowany w hierarchicznej skali przeciwstawienia do nie-człowieczej rzeczywistości. Taka struktura symboliczna, oparta na ludzkiej wyjątkowości dobrze przedstawiona została w Wielkim Łańcuchu Bytu<sup>5</sup> i nie tylko afirmowała prymat człowieka nad nie-człowieczymi zwierzętami, ale również ukształtowała cały świat człowieka, ze wszystkimi jego seksistowskimi, rasistowskimi, klasowymi, homofonicznymi i etnocentrycznymi przesłankami. Innymi słowy, nie każdy rodzaj człowieka miał szansę być uznanym właśnie za człowieka: kobiety, afroamerykańscy potomkowie, geje i lesbijki, ludzie sprawni inaczej i wiele jeszcze innych grup reprezentuje marginesy tego, co mogło być uznane za posiadające status „ludzkiego”. Na przykład, w systemie niewolniczym niewolnicy byli traktowani jako majątek prywatny właściciela i mogli być kupowani oraz sprzedawani. A mimo to, refleksja transhumanistyczna ciągle

---

<sup>4</sup>James Hughes widzi w Deklaracji Transhumanizmu całkowite potwierdzenie spuścizny Oświecenia: „W Deklaracji transhumaności zawarli ciągłość Oświecenia z demokracją i humanizmem” (Hughes 2004, s. 178). Max More wyjaśnia: „Podobnie jak humaniści, transhumaniści faworyzowali rozum, postęp i wartości skupione na dobrobycie niż na wewnętrznym religijnym autorytecie. Transhumaniści podejmują dziedzictwo w kontekście walki z ludzkimi ograniczeniami za pomocą nauki i technologii połączonej z krytycznym i kreatywnym myśleniem” (Moor 2003) (znaczna ilość literatury transhumanistycznej została opublikowana w internecie i tak, jak w tym przypadku, poszczególne numery stron odniesień nie mogą być wymienione).

<sup>5</sup>Mający swe korzenie u Platona, Arystotelesa i w Starym Testamencie, Wielki Łańcuch Bytu przedstawiony jako hierarchiczna struktura wszelkiej materii i życia (nawet w jego hipotetycznych formach, takich jak anioły i demony), zaczynająca się od Boga. Model ten, z różnicami i specyfiką wynikającą z określonego kontekstu, kontynuowany jest w chrześcijańskiej interpretacji przez średniowiecze, renesans, aż do XVIII wieku. Jednym z klasycznych badań na ten temat jest praca Arthura O. Lovejoy'a (Lovejoy 1936).

jeszcze w swoim „ultra-humanistycznym” staraniu nie za bardzo angażuje się w krytyczny i historyczny raport na temat człowieczeństwa i człowieka, i często prezentuje człowieczeństwo w rodowej ramie jakoby pasującej do wszystkiego, co kojarzone z człowiekiem (Ferrando).

Ponadto, transhumanistyczna nadgorliwość w uznawaniu nauki i technologii jako głównych aktywów przeobrażenia człowieka prowadzi do niebezpieczeństwa związanego z technologicznym redukcjonizmem: technologia staje się nadrzędnym projektem ukierunkowanym na postęp i bazującym na racjonalnym myśleniu. Biorąc pod uwagę fakt, że duża liczba ludności na świecie wciąż walczy o zaledwie przetrwanie, to okazuje się, że jeżeli refleksja o możliwej przyszłości została zredukowana wyłącznie do kwestii technologicznej gatunkowości człowieka oraz do specyficznych efektów technicznych, to taka preferencja okazałaby się klasycznym technologicznym stanowiskiem (Hayles 1999, s. 20<sup>6</sup>). To powoduje, że transhumanizm, oferując inspirujące poglądy na temat bieżącej interakcji między sferami biologiczną i technologiczną, nie jest w stanie rozwijać się z powodu tradycyjnego dziedzictwa, któremu jest wierny. Jego uzależnienie od techniki i nauki powinno być ujmowane z szerszego punktu widzenia: jako mniej scentralizowane i bardziej zintegrowane podejście, wzbogacające debatę. W tym kontekście tylko posthumanizm może zaoferować bardziej odpowiedni punkt wyjścia w debacie.

### **Posthumanistyczne technologie**

Jeśli posthumanizm i transhumanizm łączy wspólne zainteresowanie technologią, to sposoby ich refleksji nad tym pojęciem są strukturalnie różne. Chociaż historyczny i ontologiczny wymiar technologii to kluczowa kwestia jeśli chodzi o właściwe zrozumieniu posthumanistycznego programu, to jednak posthumanizm nie traktuje technologii jako głównego celu, co mogłyby zredukować jego teoretyczne próby do formy esencjalizmu i technoredukcjonizmu. Technologia w tym ujęciu nie jest nawet „Innym”, którego należałoby się bać i wszczynać w związku z tym rebelie (w rodzaju neoluddyzmu) ani nawet nie otrzymuje niemal boskich cech, które przypisują jej niektórzy transhumanieści (na przykład, poprzez ujmowanie technologii jako

---

<sup>6</sup> „Trzydzieści milionów Amerykanów, którzy są podłączeni do internetu coraz bardziej angażuje się w wirtualne doświadczenia, wcielając w życie podział na materialne ciało, które działa przed ekranem i na komputerowe symulakry, tworzące przestrzeń wewnątrz ekranu. Jednak dla jeszcze większej liczby ludności, wirtualność nie jest nawet chmurą na horyzoncie ich codziennych spraw. W kontekście globalnym, doświadczenie wirtualności pozostaje bardziej egzotyczne niż różne rzędy wielkości liczbowych. Dobrze pamiętać w tym kontekście, że 70% światowej populacji nigdy nie telefonowało” (Hayles 1999, s. 20).

zewewnętrznej siły, która mogła by zagwarantować ludzkości miejsce w postbiologicznej przyszłości). Tym, co łączy jednak transhumanizm i posthumanizm jest pojęcie techno genezy (Hayles 2011, s. 215-26). Technologia jest cechą wyposażenia człowieka. Jest czymś więcej niż narzędziem funkcjonalnym do pozyskiwania czegoś (energii, bardziej zaawansowanych technologii, a nawet nieśmiertelność). Technologia pojawia się w debacie posthumanistycznej dopiero za pośrednictwem feminizmu, w szczególności w kontekście pojęcia cyborga użytego przez Donnę Haraway dla teoretycznego demontażu rygorystycznych dualizmów i granic (Haraway 2000, s. 50-57), takich, jak na przykład te między ludzkimi i nie-ludzkimi zwierzętami, organizmami biologicznymi i maszynami, między fizyczną i niefizyczną rzeczywistością i, ostatecznie, między technologią i jaźnią.

Brak różnicy między człowiekiem i sferą techno należy badać nie tylko jako kwestię antropologiczną (Gehlen 1980) i paleontologiczną (Leroi-Gourhan 1943, 1993), ale także jako kwestię ontologiczną. Technologia, w ramach posthumanizmu, może być rozpatrywana przez prace Martina Heideggera, zwłaszcza esej *Pytanie o technikę*, gdzie twierdził on, że „Technologia nie jest zwyczajnym środkiem. Technologia jest środkiem ujawniania” (1997, s. 12). Posthumanizm bada technologię właśnie jako sposób ujawniania i w ten sposób ponownie ukazuje jej ontologiczne znaczenie w nowoczesnym otoczeniu, w którym technologia została zredukowana do swych własnych technicznych przejawów. Kolejnymi istotnymi aspektami, które należy wymienić w kontekście posthumanizmu są technologie jaźni, które zostały zdefiniowane i opisane przez Michela Foucaulta<sup>7</sup>. Technologie jaźni zdemontowały odrębność siebie/innego za pomocą ontologii relacyjności (Barad 2007), odgrywając istotną rolę w procesie egzystencjalnego ujawniania i otworzyły tym samym debatę na temat posthumanistycznej etyki i filozofii stosowanej. Ponieważ posthumanizm jest przede wszystkim praktyką, właśnie dzięki temu wymyślone i kreowane wizje przyszłości nie są odcięte od ich realnych kamieni węgielnych: w posthumanistycznym postdualistycznym podejściu, pytanie o „co” jest pytaniem o „jak” (o technikę). Na przykład, posthumanizm nie odrzuca idei kosmicznej migracji, ale ze względu na swe postmodernistyczne i postkolonialne korzenie, nie może popierać kolonizacji kosmicznej idei, która często występuje w literaturze transhumanistycznej. Jest to dobry przykład, jak transhumanizm i posthumanizm podchodzą do tego samego tematu z różnych punktów widzenia i na bazie różnego dziedzictwa teoretycznego.

---

<sup>7</sup>Michel Foucault wprowadził to pojęcie w swoich późniejszych pracach. Krótko przed śmiercią w 1984 roku wspominał o pomysle na książkę o technologiach jaźni (Michel Foucault 1988, s. 16-49).

## Posthumanizm

Chociaż korzenie posthumanizmu można już zauważyć w pierwszej fali postmodernizmu, to jednak przełom posthumanistyczny został zainicjowany w pełni przez teoretyków feministycznych w latach 90., na polu teorii literatury i krytyki literackiej, co później zostanie zdefiniowane jako krytyczny posthumanizm. W tym czasie także studia kulturowe zainteresowały się tą problematyką, formułując specyficzne podejście, które później zostało nazwane posthumanizmem kulturowym<sup>8</sup>. Pod koniec lat 90. (krytyczny i kulturowy) posthumanizm rozwinął się bardziej w kierunku badań zorientowanych filozoficznie (obecnie zwane filozoficznym posthumanizmem), czyli w kompleksową próbę ponownego rozpatrzenia wszystkich dotychczasowych zagadnień filozoficznych w kontekście nowo zdobytej wiedzy o barierach poprzednich antropocentrycznych i humanistycznych założeń. Posthumanizm często definiowany jest jako post-humanizm i post-antropocentryzm (Braidotti 2013), tzn. jest „post” w odniesieniu do koncepcji człowieka oraz do historycznych przejawów humanizmu, obu bazujących, jak już wcześniej zauważyliśmy, na przesłankach hierarchicznej konstrukcji społecznej i centralnej pozycji człowieka. Gatunkowizm stał się w związku z tym integralnym aspektem krytycznego podejścia posthumanizmu. Posthumanistyczne przewyższenie ludzkiej dominacji nie polega jednakże na zastąpieniu przez inny rodzaj dominacji (na przykład tej związanej z maszynami). Posthumanizm może być postrzegany jako post-eskluzywizm: to empiryczna filozofia mediacji, która oferuje rekonyliację znaczenia egzystencji w jej najszerszym znaczeniu. Posthumanizm nie wiąże się z żadnym kardynalnym dualizmem lub antytetycznością, natomiast demistyfikuje każdą ontologiczną polaryzację poprzez postmodernistyczną praktykę dekonstrukcji.

Nie mając obsesji na punkcie oryginalności własnej propozycji, posthumanizm może być również postrzegany jako post-wyjątkowość i post-unikalność (człowieka). To implikuje także przyswojenie idei „rozpuszczania pierwiastka nowości”, co zostało przez Gianni Vattimo określone jako specyficzna cecha postmodernizmu (1988). W celu proklamowania tego, co „nowe”, centrum dyskursu musi być tak umieszczone, że na pytanie „Nowe ze względu na co?” zawsze powinna znaleźć się odpowiedź. Jednak nowość myśli ludzkiej zawsze jest względna i uwarunkowana: to, co w jednym społeczeństwie uważane jest za nowe, w innym może być czymś zwyczajnym<sup>9</sup>.

<sup>8</sup>Historyczny i teoretyczny przegląd prac z zakresu kulturowego posthumanizmu patrz: Halberstam and Livingston 1995, Badmington 2000, Miah 2008.

<sup>9</sup>Każda cywilizacja zdobywając nowe informacje traci inne, które na nowo odzyskane, stają się nowymi. Psychoanalityk Immanuel Velikovsky definiuje właśnie w tym kontekście gatunek ludzki jako taki, który ciągle traci pamięć o własnych korzeniach (Velikovsky

Ponadto, hegemoniczna perspektywa polega na tym, że nie uznaje ona ani nie potwierdza tych wszystkich wywrotowych stanowisk, które współlistnieją w ramach określonego kulturowo-historycznego paradygmatu, a zatem może być świadoma nieciągłości tkwiących w każdej formacji dyskursywnej. To, co posthumanizm wnosi do gry, nie odnosi się jedynie do kwestii tożsamości tradycyjnego centrum zachodniego dyskursu, który już został poddany radykalnej dekonstrukcji przez jego własne peryferie (feministyczne, krytykę rasy, queer i postkolonializm, by wymienić tylko kilka). Posthumanizm jest post centralizmem w tym sensie, że nie uznaje jednego, lecz wiele konkretnych centrów zainteresowania. Odrzuca on centralność centrum w jego pojedynczej, odseparowanej postaci, zarówno w jego hegemonicznym, jak i kontr-hegemonicznym ujęciu (Ferrando 2012, s. 9-18). Posthumanizm pomaga rozpoznać różne centra zainteresowań, które są zmienne i niestałe, koczownicze i efemeryczne. Taka perspektywa musi być pluralistyczna, wielowarstwowa oraz tak wszechstronna i wszechogarniająca, jak to tylko możliwe.

W miarę, jak posthumanizm przyciąga coraz większą uwagę i staje się głównym nurtem, pojawiają się także nowe wyzwania. Na przykład, niektórzy myśliciele aktualnie poszukują ramy do oswojenia tak „egzotycznych” odmiennych od człowieka bytów jak roboty, biotechnologiczne chimery, obcy, niemających nic wspólnego z ukonstytuowaną odmiennością ludzkiej rzeczywistości. W ten sposób unikają oni refleksji i badań dotyczących tych rodzajów ludzkiego „pogranicza”, jakim interesują się badania feministyczne i krytyczne studia rasowe (Hooks 1984). A przecież posthumanizm nie polega na systemie hierarchicznym: podczas formułowania posthumanistycznego punktu widzenia nie ma miejsca na wyższe lub niższe stopnie inności; odmienności nie-ludzkie są tak samo atrakcyjne jak odmienności ludzkie. Posthumanizm jest filozofią, która zapewnia odpowiednią drogę dla myślenia w sposób relacyjny i wielowarstwowy, rozszerzając zainteresowanie na sferę nie-człowieczą w nowy post-dualistyczny, post-hierarchiczny sposób, dzięki czemu pozwala przewidzieć post-ludzką przyszłość o wiele dogłębniej i obiektywniej, dzięki czemu bardziej radykalnie rozciąga granice ludzkiej wyobraźni.

---

1982). Ponadto, warto zwrócić uwagę na podobieństwa między zachodnimi odkryciami naukowymi a tym, jak uzyskiwana była tradycyjna wiedza duchowa Wschodu, o czym wspomina na przykład fizyk Fritjof Capra (Capra 1975).

## Nowy materializm

Idea nowego materializmu jest następnym specyficznym ruchem w posthumanistycznym scenariuszu teoretycznym<sup>10</sup>. Diana Coole i Samantha Frost podkreślają: „Odnowiony krytyczny materializm nie jest równoznaczny z odrodzeniem marksizmu” (Coole, Frost 2010, s. 1-45), lecz bardziej literalnie, jest ponownym przepracowaniem materii, jako procesu materializacji, co szczególnie mocno podkreśla się w feministycznej debacie krytycznej. Można było to prześledzić już w połowie lat 90., kiedy cielesny feminizm (Grosz 1994, Kirby 1997) zwrócił większą uwagę na kwestię ciała i kiedy następnie w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku, nowo odkryte zainteresowania feministyczne zostały poszerzone o materialnie zorientowaną tematykę. Filozoficzne idee nowego materializmu pojawiły się jako reakcja na teorie reprezentacji i konstruktywistyczną radykalizację późnej ponowoczesności, która w pewien sposób utraciła materialny pierwiastek. Taka utrata zakładała wewnętrzny dualizm między tym, co tkwiło w postrzeganiu jako manipulowanym przez akt obserwacji i opisu, dokonywany przez obserwatorów i zewnętrzną rzeczywistością, która to rzeczywistość nagle stała się nieosiągalna<sup>11</sup>. Choć korzenie nowego materializmu mogą być odszukane w postmodernizmie, to jednak nowy materializm podkreśla, że postmodernistyczne odrzucenie dualizmu natura/kultura spowodowało wyraźną preferencję dla aspektów kulturowych. Taka preferencja wywołała ogromną gamę genealogicznych teorii badających konstruktywistyczne implikacje wszelkich naturalnych przesłanek<sup>12</sup>. Mogło to być interpretowane jako fala radykalnej konstruktywistycznej literatury feministycznej, związanej głównie z oddziaływaniem przełomowych prac Judith Butler (Vasterling 1999, s. 17-38, tu: s. 17<sup>13</sup>). Ta literatura zawsze demonstrowa ten sam niebilansowany rezultat: jeśli kultura nie musi być ujęta w nawias, to natura z całą pewnością tak. W ironicznym tonie, Karen Barad, jedna z głównych teoretyków no-

<sup>10</sup>Termin został zaproponowany jednocześnie przez Rosi'ego Braidotti i Manuela De Landa w połowie lat 90. (Dolphijn i inni 2012). Problematykę związaną z użyciem w tym kontekście przymiotnika „nowy” omawiono w pracy patrz: (Lykke 2012).

<sup>11</sup>Jednym ze zwolenników tego typu radykalnego konstruktywizmu był Ernst Von Glasersfeld, co pokazał między innymi w swojej teorii poznania (Glasersfeld 1995).

<sup>12</sup>O krytyce konstruktywizmu i reprezentacjonizmu z posthumanistycznego punktu widzenia, patrz: (Smith, Jenks 2006, s. 47-60).

<sup>13</sup>„W ostatniej dekadzie pojawił się w teorii feministycznej nowy paradygmat: radykalny konstruktywizm. Ściśle związane są z nim prace Judith Butler. Twórczo wykorzystując teorię poststrukturalistyczną oraz psychoanalityczną Butler zaproponowała nowe spojrzenie na seks, płć i seksualność. Wyrazem tego była jej powszechnie znana praca *Bodies that Matter* (Butler 1993), w której udowadnia, że nie tylko płć, ale również cielesność (seksualność) jest społecznie konstruowana.



wego materializmu pośrednio odnosząc się do książki Butler *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of „Sex”* (Butler 1993), stwierdziła: „Materia języka. Materia dyskursu. Materia kultury. To są ważne kwestie, w których jedyną rzeczą, która nie wydaje się już ważna jest kwestia samej materii” (Barad 2003, s. 801-31). Nowy materializm nie stawia podziałów między językiem i materia: biologia jest kulturowo warunkowana, podobnie jak kultura jest materialistycznie konstruowana. Nowe idee materialistyczne postrzegają materię jako ciągły proces materializacji, elegancko łączący naukę i krytyczne teorie: mechanikę kwantową z poststrukturalistyczną i postmodernistyczną wrażliwością. Materia w żaden sposób nie jest postrzegana jako coś statycznego, stabilnego lub pasywnego, czekającego na uformowanie przez jakieś siły zewnętrzne. Jest raczej przeciwnie, podkreśla się jej charakterystykę jako „procesu materializacji”. Taki proces, który jest dynamiczny, zmienny, nieodłącznie splątany/uwikłany, dyfrakcyjny i performatywny, nie podtrzymuje żadnej dominacji nad materialnością ani materializacja nie redukuje się do swoich procesualnych uwarunkowań/określeń.

### **Antyhumanizm, metahumanizm, metaczłowieczeństwo i posthumanizmy**

Istnieją znaczne różnice w obrębie posthumanistycznego scenariusza, z których każda prowadzi do specyficznego forum dyskursu. Jeśli nowoczesna racjonalność, postęp i wolna wola są istotą debaty transhumanistycznej, to radykalna krytyka tych samych założeń jest jądrem antyhumanizmu<sup>14</sup>. Filozoficzne stanowisko, które dzieli on z posthumanizmem bierze się ze wspólnych korzeni w ponowoczesności, lecz różni się od posthumanizmu w innych aspektach<sup>15</sup>. Dekonstrukcja pojęcia człowieka ma zasadnicze znaczenie dla antyhumanizmu: jest to jeden z jego punktów wspólnych z posthumanizmem. Jednak główna różnica między tymi dwoma ruchami jest usytuowana już w ich morfologii, a konkretnie w denotacji przedrostków „post-” i „anty-”. Antyhumanizm w pełni uznaje konsekwencje „śmierci człowieka”, jak już zostało to stwierdzone przez niektórych strukturalistycznych teoretyków, w szczególności przez Michela Foucaulta (1971). W przeciwieństwie do tego, posthumanizm nie opiera się na żadnej symbolicznej śmierci; takie założenie musiało by być oparte na dualizmie martwy/żywy, podczas gdy wszelkie

<sup>14</sup>Należy podkreślić, że antyhumanizm nie jest jednorodnym ruchem; w tym kontekście patrz: Han-Pile 2010.

<sup>15</sup>Tutaj skoncentruję się głównie na filozoficznych prądach powstałych na bazie dziedzictwa Nietzschego i Foucaulta. Omówienie antyhumanistycznych koncepcji mających swe źródła w marksizmie i rozwijanych przez takich filozofów jak Louis Althusser i György Lukács, patrz: Davies 1997, s. 57-69.

rygorystyczne formy dualizmu zostały przez posthumanizm już zakwestionowane w jego post-dualistycznym założeniu. Posthumanizm jest przede wszystkim świadomy faktu, że hierarchiczne humanistyczne założenia nie mogą być łatwo odwołane lub skreślone. W związku z tym, posthumanizm bardziej współgra z rekonstrukcyjnym podejściem Derridy (1976) niż z ideą śmierci człowieka Foucaulta. Aby zakończyć prezentację posthumanistycznego scenariusza, trzeba wspomnieć o metahumanizmie, kolejnym podejściu, które ściśle związane jest ze spuścizną Deleze (del Val, Sorgner 2011), przede wszystkim poprzez podkreślenie znaczenia ciała jako locus dla amorficznej re-signifikacji egzystencji, rozumianej także jako kinetyczne relacje ciała bytującego w sieci. To stanowisko nie powinno być myłone z metaczłowieczeństwem, który to termin pojawił się latach 80. pośród narracji komiksowych i gier fabularnych<sup>16</sup>, odnoszących się do superbohaterów czy mutantów i od tego czasu zaczął być stosowany w ramach badań kulturowych. Ostatecznie pojęcie posthumanizmu zostało zaakceptowane w środowisku akademickim, będąc w ten sposób świadectwem wewnętrznego przesunięcia (od humanistyki do posthumanistyki), rozszerzającego studia na kondycję ludzką aż do poziomu post-człowieka. Okazuje się, że refleksja ta może również dotyczyć wszystkich generacji tych istot, które ewolucyjnie spokrewnione są z gatunkiem człowieka.

## Wniosek

Dyskurs posthumanistyczny jest ciągłym procesem zawierającym różne punkty widzenia i ruchy, które rozwinęły się w wyniku współczesnych prób przededefiniowania ludzkiej kondycji. Posthumanizm, transhumanizm, nowy materializm, antyhumanizm, metahumanizm, metahumanistyczność oraz posthumanizmy oferują ważne metody do przemyślenia potencjalnie możliwych egzystencjalnych rezultatów. Ten esej wyjaśnia niektóre różnice między tymi ruchami i podkreśla podobieństwa i rozbieżności między transhumanizmem i posthumanizmem, dwoma obszarami refleksji, które często są ze sobą myłone. Transhumanizm oferuje bardzo bogatą debatę na temat wpływu zmian technologicznych i naukowego rozwoju na ewolucję gatunku ludzkiego. Jednak, mimo to, wciąż utrzymuje humanistyczną i zorientowaną na człowieka perspektywę, która osłabia jego stanowisko. Chodzi tutaj o ruch Humanizm +, którego celem jest wyniesienie kondycji ludzkiej<sup>17</sup>. Wręcz przeciwnie jest w przypadku gatunkowizmu, który stał

---

<sup>16</sup>Termin „metaczłowiek/metahuman” był używany w seriach komiksowych wydawanych przez wydawnictwo DC Comics Inc. (New York).

<sup>17</sup>The Humanity+ to strona internetowa (<http://humanityplus.org>), która jest obecnie główną transhumanistyczną platformą internetową: czytamy tu: „Humanity + jest

się integralną częścią posthumanistycznego podejścia formułującego post-antropocentryczną i post-humanistyczną episteme, bazującą na paradygmacie decentralizacji i nie-hierarchiczności. Choć posthumanizm bada królestwo nauki i technologii, nie traktuje ich jako swoich głównych osi refleksji ani nie ogranicza się do przedsięwzięć technicznych, ale rozszerza swoją refleksję na problematykę technologii egzystencji.

Posthumanizm (rozumiany jako krytyczny, kulturowy i filozoficzny posthumanizm, a także jako nowy materializm) wydaje się właściwym podejściem w badaniu geologicznej temporalności antropocenu<sup>18</sup>. Tak jak antroposfera wyznacza zakres oddziaływania aktywności człowieka na poziomie planetarnym, tak posthumanizm koncentruje się na de-centralizacji pozycji ludzkiego czynnika jako prymarnego punktu dyskursu. Zgodnie z antyhumanizmem, posthumanizm podkreśla konieczność uświadomienia człowiekowi odniesienia do ekosystemu, który, uszkodzony, negatywnie wpływa również na kondycję ludzką. W takim kontekście, człowieka nie należy traktować jako autonomicznego podmiotu, ale jako znajdującego się wśród rozległego systemu stosunków. Ludzie powinni być postrzegani jako punkty węzłowe tego co się staje; i jest to stawanie, które polega na technologiach egzystencji. Sposób, w jaki ludzie zamieszkują tę planetę, co jedzą, jak się zachowują, jakie utrzymują relacje, tworzy sieć tego kim i czym są; i nie jest to bezcielesna sieć, lecz również materia, której działanie przekracza polityczną, społeczną i biologiczną sferę człowieka, jak podkreślają to wyraźnie myśliciele nowego materializmu. W tym rozszerzonym horyzoncie staje się jasne, że wszelkie rodzaje esencjalizmu, redukcjonizmu lub swoistych immanentnych uprzedzeń są czynnikami ograniczającymi ujęcie tych wielowymiarowych sieci. Posthumanizm dlatego zachowuje stanowisko krytyczne i rekonstrukcyjne, gdyż podczas ustanawiania kompleksowej i generatywnej płaszczyzny dla podtrzymania i pielęgnowania alternatyw teraźniejszości i przyszłości, uznaje i potwierdza dziedzictwo przeszłości. W obecnym środowisku filozoficznym, posthumanizm oferuje wyjątkową, zrównoważoną płaszczyznę pomiędzy medium, pamięcią i wyobraźnią, dążąc w ten sposób do osiągnięcia harmonicznej legitymizacji z ekosystemem współzależnych egzystencji.

Tłumaczył Roman Sapeńko, współpraca Ewa Świątek

---

poświęcone doskonaleniu kondycji ludzkiej. Naszym celem jest oddziaływanie na nowe pokolenie myślicieli, mających odwagę kreślić kolejne kroki ludzkości.”

<sup>18</sup>To nazwa nowej epoki geologicznej związanej ze zmianami, do jakich przyczynił się człowiek na Ziemi (przyp. tłumacz).

## Literatura

- BADMINGTON N., (RED.) (2000), *Posthumanism*, Palgrave, New York.
- BAILEY R. (2005), *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*, Prometheus, Amherst, NY.
- BARAD K. M. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham
- Barad K., *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, [w:] „Signs: Journal of Women in Culture and Society”, 28/3, 2003.
- BRAIDOTTI R. (2013), *The Posthuman*, UK: Polity Press, Cambridge.
- BUTLER J. (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York.
- CAPRA F. (1975), *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, MA: Shambhala, Boston. Coole D. H., Frost S., *Introducing the New Materialisms*, [w:] *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, red. D. H. Coole, S. Frost, NC: Duke University Press, Durham 2010.
- DAVIES T. (1997), *Humanism*, Routledge, New York.
- DEL VAL J., SORGNER S. L., *A Metahumanist Manifesto*, [w:] *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal*, IV/II, 2011, [http://www.nietzschecircle.com/agonist/2011\\_08/metahuman\\_manifesto.html](http://www.nietzschecircle.com/agonist/2011_08/metahuman_manifesto.html), November 16, 2013.
- DERRIDA J. (1976), *Of Grammatology*, tłum. G. Ch. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- DOLPHIJN R., VAN DER TUIN I. (2012), *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press.
- FERRANDO F., *THE BODY*, [w:] *Post- and Transhumanism: An Introduction*, red. R. Ranisch, S. L. Sorgner, tom 1: *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism*, Peter Lang Publisher, Frankfurt am Main, forthcoming.
- FERRANDO F. (2012), *Towards a Posthumanist Methodology: A Statement*, [w:] „Frame. Journal For Literary Studies”, 25/1, 2012, Utrecht University.
- FOUCAULT M. (1971), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, tłum. A. Sheridan, Pantheon Books, New York.

- 
- FOUCAULT M. (1988), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, red. L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, MA: University of Massachusetts Press, Amherst.
- GEHLEN A. ([1957] 1980), *Man in the Age of Technology*, tlum. P. Lipscomb, Columbia University Press, New York.
- GROSZ E. A. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, IN: Indiana University Press, Bloomington.
- HALBERSTAM J., LIVINGSTON I., (RED.) (1995), *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington.
- HAN- PILE B. (2010), *The 'Death of Man': Foucault and Anti-Humanism*, [w:] *Foucault and Philosophy*, red. T. O'Leary, Ch. Falzon, MA: Wiley-Blackwell, Malden 2010.
- HARAWAY D. (2000), *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist- Feminism in the 1980s*, [w:] *The Gendered Cyborg: A Reader*, red. G. Kirkup, L. Janes, K. Woodward, F. Hovenden, Routledge, New York, London: 2000.
- HAYLES N. K. (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, IL: University of Chicago Press, Chicago.
- HAYLES N. K., (2011) *Wrestling with Transhumanism*, [w:] *H+: Transhumanism and its Critics*, red. G. R. Hansell, W. Grassie, i inni, PA: Metanexus Institute, Philadelphia.
- HEIDEGGER M. ([1953] 1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tlum. W. Lovitt, Harper Torchbooks, New York.
- HOOBS B. (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, MA: South End Press, Boston.
- HUGHES J. (2004), *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*, MA: Westview Press, Cambridge. Humanity+ website (<http://humanityplus.org>).
- HUXLEY J. (1957), *New Bottles for New Wine: Essays*, Chatto & Windus, London.
- IHAB HABIB HASSAN (1987), *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus, Ohio State University Press.
- IHAB HABIB HASSAN (1977), *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, [w:] *The Georgia Review* 31/4.

- KIRBY V. (1997), *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, Routledge, New York. Leroi-Gourhan A. (1993), *Gesture and Speech*, tłum. A. Bostock Berger, MA: MIT Press Cambridge.
- LOVEJOY A. O. (1936), *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, MA: Harvard University Press, Cambridge.
- LYKKE N. (2012), *New Materialisms and their Discontents*, paper presented at Entanglements of New Materialism, Third New Materialism Conference, Linköping University, May 25-26, University of Michigan.
- MIAH A. (2008), *Posthumanism in Cultural Theory, [w:] Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Berlin.
- MORE M. (2003), *Principles of Extropy, Version 3:11*, <http://www.extropy.org/principles.htm>.
- ONISHI B. B. (2011), *Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman*, [w:] „Sophia”, 50/1.
- SMITH J. A., JENKS CH. (2006), *Qualitative Complexity: Ecology, Cognitive Processes and the Re-Emergence of Structures in Post- Humanist Social Theory*, Routledge, Oxon.
- TRANSHUMANIST Declaration <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanistdeclaration/>.
- VASTERLING V. (1999), *Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment*, [w:] „Hypatia”, 14/3.
- VATTIMO G. (1982), *Mankind in Amnesia*, Doubleday, New York.
- VATTIMO G. (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, tłum. J. R. Snyder, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- VON GLASERSFELD E. (1995), *Radical Constructivism: A way of Knowing and Learning*, Routledge Falmer, New York.