

Elena Pawłowa*

TRANSHUMANIZM W KONTEKŚCIE ODNIESIENIA CZŁOWIEKA DO RZECZY

Termin „humanizm”, jak słusznie podkreśla współczesna włoska badaczka Francesca Ferrando (2016), charakteryzuje się skoncentrowaną na człowieku dyskursywną dialektyką. Tematyka z tym związana może rozwijać w nieskończoność wiele różnorodnych kontekstów. Współcześni teoretycy rozpatrują transhumanizm w takich ramach badawczych jak polityka (J. Hughes), cielesność (F. Ferrando), edukacja (S. Semeniuk), religia (A. Dugin). Celem artykułu jest refleksja nad transhumanizmem jako antropologicznym modelem odniesień człowieka do rzeczy.

Opozycja podmiotu i przedmiotu była punktem wyjścia dla kultury i filozofii epoki nowożytnej, poczynawszy od zagadnienia umysł-ciało u Kartezjusza. Jednak absolutyzacja tego punktu widzenia była możliwa w wyniku redukcji człowieka jako podmiotu do „kompleksu zdolności poznawczych” (I. Kant), a rzeczy do przedmiotu poznania. W związku z tym post- i transhumanizm (z jednej strony) i „symetryczna antropologia” Bruno Latour’a, jak i inne strategie rehabilitacji rzeczy (z drugiej strony), same w sobie okazują się przejawem kryzysu dyskursu nowoczesności. Rzecz ponownie staje się atrybutem człowieka i przestaje być jego przeciwieństwem w skomplikowanej grze znaczonego i znaczącego w różnorodnych formach dyskursu władzy, i nawet nie jest już „podręczną” (w rozumieniu M. Heideggera) formą bytu. Współodniesienie tych dwóch elementów należy rozumieć jako kamień węgielny dyskursu transhumanistycznego. Aby to pokazać, konieczny jest retrospektywny przegląd relacji między człowiekiem a rzeczą.

Proces wychodzenia człowieka z natury zakłada jako konieczną przesłankę proces „uprzedmiotowienia” (G. W. Hegel) w formie pojawienia się „drugiej natury” (I. Kant). Marksizm i inne kierunki filozofii czynu oraz działania podkreślały specyfikę tego naturalnego stadium ewolucji człowieka. Oczywiście pojawienie się narzędzi pochodzenia nieorganicznego oraz

***Elena Pawłowa** – profesor nauk filozoficznych, Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki, Ukraina; zainteresowania naukowe: kultura wizualna, antropologia wyobraźni, kulturowo-historyczna dynamika estetyczności, ontologia doświadczenia estetycznego, geneza zdolności twórczych, e-mail: pavlova081@mail.ru.

specyfika pośredniczącej natury tych narzędzi doprowadziły do następujących zjawisk: 1) pierwszej nie-biologicznej postaci „rozszerzenia człowieka” (M. McLuhan); 2) możliwości działania celowego, ponieważ od tego momentu zaczyna się przejście ze świata określoności do świata projektowania (E. Cassirer). Cel działania zakodowany już jest w narzędziu jako wektor możliwego ruchu, a nie jako instynkt, który jest ograniczony do potrzeb biologicznych. Dlatego od tego historycznego momentu archeologia może zrekonstruować w badaniach sens dawno wymarłych kultur.

Ważny aspekt pojawienia się artefaktu polega również na podkreśleniu nie tylko jego specyfiki narzędziowej w odniesieniu do człowieka, ale także jego charakterystyki procesualnej. Ponieważ artefakt jest przede wszystkim niezbędnym elementem przetrwania proto-człowieka jako „istoty gatunkowej”. Wszystkie mutacje biologiczne, które przyczyniły się do rozwoju tych dwóch aspektów (wspólnotowość i umiejętność posługiwania się narzędziami) zachowały się w ludzkiej biogenezie, czyli zostały utwierdzone za pomocą czynnika doboru naturalnego. W ten sposób artefakt był nie tylko zewnętrznie przeciwnym obiektem dla istoty proto-ludzkiej, lecz również wewnętrznym momentem zmieniania jego samego. Ważne było nie tylko znaczenie narzędzia jako medium zapośredniczającego relacje człowieka do przyrody, ale także znaczenie samej procesualności. Artefakt okazał się wewnętrznym momentem odnoszenia się człowieka do siebie samego; momentem, dzięki któremu on się zmienia i rozwija kulturę. A to umożliwiło człowiekowi działanie wzdłuż ram i konturów każdego przedmiotu, nawet bez tego przedmiotu, i to nie tylko zgodnie z zarysem tego przedmiotu, dla którego i na bazie którego ukształtowały się predyspozycje genetyczne człowieka. Przewyciężając konieczność dostosowania się do obiektów naturalnych, człowiek kształtuje w sobie możliwość tworzenia sztucznych rzeczy, a tym samym zyskuje nowy wymiar egzystencji-kulturę.

Procesualność działalności człowieka w produkcji nie tyle i nie tylko rzeczy, ale przede wszystkim samego człowieka, przejawia się w rytuale. Właśnie rytuał obejmuje nie tylko celowe oddziaływanie na innego człowieka, ale także działanie z przedmiotami (magia zawsze zawiera elementy materialne), jak i z powodu przedmiotu. Nic dziwnego, że niemiecki uczyony G. Gadamer podkreślił, że ludzie, w przeciwieństwie do zwierząt, nie tylko bawią się z czymś, lecz po prostu się bawią. Rytualna gra jest czymś nad-ludzkim i pozazwierzęcym, a nawet pozaboskim, jest to stan mediatyzacji. Na przykład, ślady proto-subiektywnej kondycji ludzkiej wciąż oddaje łaciński termin *per-sona* (to, co dźwięczy) oraz *image*, czyli obraz ucieleśniony w rytualnej masce. Personifikacja, ponieważ okazuje się ona heroldem losu, wcieleniem boskich mocy, odsyła nas nawet nie do antycznego greckie-

go dramatu (który lepiej jest oglądać niż czytać, jak zauważył Arystoteles) lecz do teatru misterii. W nich urzeczywistnia się jedność Drömena (mimika, gest, akcja), Legomena (czary, zaklinanie) i Deiknumena (usunięcie otoczki, czyli magiczna interakcja z obiektem). Wszystkie te elementy zakładają jedyne widza – boga. Masko-persona nie była imitacją rzeczywistości, wdrażaniem i rozwijaniem niedobrej nieskończoności, maskowaniem kompletnej nicości. Była działaniem, dramatem wchodzenia Boga w człowieka, a człowieka w ekstatyczny stan boski. Dlatego w hierofanii postrzega człowiek (M. Eliade) własny stan nie jako przejaw subiektywności, ale przejaw nad-indywidualnej siły, nasyconej energią Kosmosu.

Wszystko, z czym ma do czynienia człowiek w micie (a „rzecz” to jest to, z „czym należy mieć do czynienia” zgodnie z Arystotelesem), okazuje się skutecznym symbolem, oporą dla boskiej obecności. Ta niewidzialna, nieuchwytna światłość bytu, będąc schwytaną, wywołuje u człowieka szczególne uczucie – połączenie bezgranicznego horroru i przyprawiającego o zawrót głowy zachwyty, które R. Otto definiuje pojęciem „fascynacji”. W tym ekstatycznym stanie nad-indywidualnego uczucia nie ma wyraźnych granic, definicji formalnych, podstawy dla ustalania opozycji podmiotowo-przedmiotowych, ponieważ świat jako taki jest polem gry, spotkaniem energii kosmicznych, gdzie możliwość i rzeczywistość nie są jeszcze rozdzielone. M. Heidegger nieprzypadkowo wyjaśnia rzeczowość rzeczy na przykładzie miski (Heidegger 1950). Służy ona do „zebrania razem” w określone miejsce, czyli do komory [niemieckie Ding (rzecz) pochodzi z staroniemieckiego thing-ting, zebranie ludowe, proces publiczny, sprawa, podkreśla bawarski myśliciel]. Jest to najbardziej pogładowa demonstracja „orzekania/rzeczenia rzeczy” (M. Heidegger). Ogólnie w totalnej hierofanii opozycyjność nie występuje: nawet wtedy, gdy kończy się walka, wróg pozostaje jakby atrybutem zwycięzcy. I tak antyczne wyobrażenia Herkulesa poznajemy w pierwszej kolejności po skórze nemejskiego lwa.

W tym totalnym synkryzmie nie ma miejsca dla rozróżnienia przerażenia i zachwyty (R. Otto), niebiańskiego i ziemskiego, ludzkiego i zwierzęcego, męskiego i kobiecego, żyjącego i umarłego. Miarą dyferencjacji/zróżnicowania pierwotnego synkryzmu jest jedynie „figura szamana”, jak uważa brytyjski naukowiec Scott Lash. Ten „soft- ludzki byt” [formuła szamana u słynnego rosyjskiego etnografa W. Bogoraza (Bogoraz 2016) posiada taki stopień braku granic między życiem i śmiercią, że dopiero ultranowoczesne technologie transhumanistyczne będą pretendowały do osiągnięcia tego stanu]. Archaiczny wizjoner i medium duchowe, chociaż aspirował do „ekstatycznych” (M. Eliade) umiejętności (Eliade 2016), to jednak te próby podróży między światami pokazują, że człowiek naprawdę nie zaczął nawet

być jeszcze „humus”, czyli ziemską istotą, w przeciwieństwie do niebiańskich bogów.

Łowiectwo i zbieractwo to formy gospodarki polegające na anektowaniu i przywłaszczaniu. „Wychodzący/wyłaniający się z natury” człowiek różni się od zwierzęcia nie tym, że poluje i zbiera, lecz tym, jak to robi. Odróżnia się w istocie tym, że zmienia przyrodę i samego siebie. Właśnie w ten sposób przejawia się jego „ekscentryczne pozycjonowanie” (G. Plesner), to znaczy, że uzyskuje on możliwość dystansowania się od rzeczywistości przyrodniczej i to nawet z określoności własnej egzystencji.

Ale tak naprawdę pierwsza historyczna forma produkcji pojawia się w epoce „rewolucji neolitycznej” (Vere Gordon Childe). Zanurzenie w „fali agrarnej” (E. Toffler) stopniowo (przecież chronologicznie nawet na terenie „Żywnego Półksiężycza” „rewolucja” ta trwała ponad dziesięć tysięcy lat) pozwala człowiekowi stać się rzeczywistą istotą produkcyjną. Produkcja żywności jako „darów ziemi” już ostatecznie wyrzuca człowieka z łańcucha zawłaszczania. Co właściwie wyraża etymologia łacińskiego słowa „humanus”, które jest zbliżone do przymiotnika „humus” („ziemia”, „gleba”), jak słusznie podkreśla F. Ferrando. To językowe pokrewieństwo wskazuje nie tylko na dychotomię człowieka (jako ziemskiego stworzenia) i niebiańskiego Boga nieba, ale także demonstrować znaczenie sił produkcyjnych. To właśnie produkcja, choć wciąż tylko żywności, stanowi podstawę hierarchii, która w ostateczności utwierdzi się w opozycji boskiego i ziemskiego.

Bo przecież właśnie poczucie swoich możliwości twórczych przekształca braterstwo Iwana Carewicza i Szarego Wilka w dominację przebiegłego chłopca-wieśniaka nad zwierzęciem w odwiecznej grze pt. „co jadalne – góra czy dół”, wyraźnie pokazane w rosyjskiej bajce. Totemiczne powinowactwo zostaje zastąpione przez rolniczy charakter ludzkiej dominacji nad światem przyrody, jak pokazał słynny rosyjski folklorysta Władimir Propp. Łaciński termin „creatio” demonstrować swoje rolnicze źródła poprzez alegoryczną postać Ceres, bogini wegetacji i urodzaju. Już przekształcenie przez nią towarzyszy Odyseusza w świnie ma wyraźnie charakter obraźliwy, a nawet karcący. Jeszcze bardziej oczywiste wschodnio-słowiańskie słowo „twórczość” pokazuje uprzywilejowanie człowieka, wynikające z „prze-tworzenia”, czyli transformacji dzikich zwierząt w bydło hodowlane. W ten sposób widać pokrewieństwo między słowami „twórczość” i twar'¹/ (Otto 2008) oraz ich konotacje dominacji i podporządkowania, co podkreślał niemiecki teolog R. Otto.

¹W języku ukraińskim – stworzenie, istota [przyj. tłum.]

Ale kształtująca się hierarchia władzy w procesie przejścia od „socjologii daru” do „gospodarki ofiary” (Mauss 2016), a następnie do wymiany towarowej utwierdza się nie tylko w postaci ludzkiej dominacji nad istotami przyrodniczymi, ale przede wszystkim w dominacji człowieka nad człowiekiem, a także człowieka nad rzeczą. Najbardziej pogładowo ujmuje to arystotelesowska definicja niewolnika jako „mówiącego narzędzia”. W definicji tej jasno określony jest statusu narzędzia jako czegoś zewnętrznego, instrumentalnego czynnika w odniesieniu do samego człowieka. Jego miejsca obok instrumentu „semivocale” (obora dla bydła), jak wynika z analizy społecznych przyczyn upadku antycznej kultury dokonanej przez M. Webera (2016).

Ale nie wszystkie rzeczy są takie same. I panowanie nad każdą rzeczą nie jest oczywiste. Wyjaśnić tę kwestię pomaga „trzyczęściowa struktura” francuskiego badacza J. Dumezila. Właśnie ona pokazuje różnicę między rolniczym narzędziem chłopca (a w starożytności także niewolnika, który wyrugował ekonomiczną celowość tego ostatniego, jak przekonująco dowiódł M. Weber) i narzędziem wojny. Najlepszym tego przykładem w tym kontekście może być dobrze znana w homerowskim opisie tarcza Achillesa. Prawdopodobnie nie jest ona specjalnym przedmiotem z dekoracyjnym wykończeniem, lecz wyśpiewaną prorocstwem kosmogenezy jako całości. Opisanie przez legendarnego niewidomego poetę tarczy wojownika, a nawet procesu jej tworzenia przez Hefajstosa jest „imaginacyjnym obrazem” (J. Golosovkier). W opisie Homera wykuwanie tarczy wojskowej jest demonstracją aktów ukazujących rzeczy, przez które wieszczy „głos bytu”. Atrybuty wojskowe, nawet w dobie cywilizacji są nosicielami prymitywnego fetysyzmu, ponieważ wojownik okazuje się „scalonym” ze swoją bronią. Ta ostatnia jest przedmiotem pieśni sakralnych, w przeciwieństwie do chłopskiego narzędzia, pogrążonego w prozie życia codziennego.

I tak afektacja bohaterów z powodu kontemplacji skarbów, wyśpiewana w najstarszych wersjach „Eddy starszej”, pozostaje niezrozumiała dla bardziej umiarkowanych epok. Dlatego już w późnym średniowieczu podejmuje się próbę jej racjonalnego objaśnienia. Znany rosyjski mediewista A. Gurewicz podkreślał, że ludzkie powinowactwo z rzeczą jest różne dla przedstawicieli poszczególnych warstw średniowiecznego społeczeństwa. Jeśli dla wojownika miecz jest symbolem wiary i środkiem przetrwania, atrybutem wszystkich świątecznych rytuałów, to dla „sprytnych chłopów” narzędzia pracy w znacznie większym stopniu zanurzone są w sprofanowaną codzienność, ponieważ rolnik sam jest przedstawicielem warstwy o mniejszym znaczeniu pośród wszystkich ludów indoeuropejskich. Tak więc, dla wojownika materialne atrybuty są bardziej znaczące niż dla ludu wiejskiego. Do dziś

broń jest ulubioną zabawką ludzi, dla który przecież nie jest czymś bezpośrednio potrzebnym do przetrwania.

Stopniowo logika alienacji stosunków ludzkich przenosi się na relacje wobec rzeczy w ogóle, lecz nie odwrotnie. Właśnie tym warunkowane są ontologiczne korzenie podmiotowo-przedmiotowej opozycji we wszystkich jej hipostazach i refleksach. Dopiero w epoce nowożytnej jednostka, podmiot staje się wartością dostateczną dla samej siebie, dominującą nad obiektem. Tutaj ostatecznie zostało złamane „blisko-intymne odniesienie do rzeczy”, która, według M. Heideggera przekształca się w przedmiot: „Człowiek stawia świat jako taki w charakterze tego, co przedmiotowo stoi-przed nim, a siebie ujmuje jako stojącego przed nim. . .”. Trzeba myśleć o tym ukonstytuowaniu się w całej wszechstronności jego istoty. Człowiek na-stawia przyrodę, jeśli nie odpowiada ona jego działaniu. Człowiek u-stanawia nowe rzeczy, jeśli tego potrzebuje. Człowiek od-stawia rzeczy, jeśli nie są mu potrzebne. Człowiek wy-stawia rzeczy, jeśli zachwala je do sprzedaży. Człowiek wystawia je, jeśli wy-stawia swoją pracę, reklamując swoje umiejętności. W szerokim u-stanowieniu świat przyprowadzany jest do danego stanu i wprowadzany jest w dany stan. Otwarte staje się przedmiotem i w ten sposób wygina się, odwraca się do człowieka. Człowiek wy-stawia samego siebie przeciwko światu, który stał się przedmiotem i ustanawia siebie instancją, która celowo doprowadza do życia wszystkie te rodzaje u-stanowienia” (Heidegger 2012). Przedmioty jako rezultaty produkcji przemysłowej ostatecznie tracą swój związek z człowiekiem, stają się „fałszywymi rzeczami, figurami woskowymi życia” (R. M. Rilke).

Nadchodzi era społeczeństwa przemysłowego, ponieważ „gospodarka naturalna” zostaje wyeliminowana przez społeczny podział pracy, który obejmuje produkcję wszystkich rzeczy, nie tylko jedzenia jak w epoce agrarnej. Absolutyzację tej tendencji w dobie nowożytnej opisuje G. Gadamer: „Żyjemy w nowym świecie przemysłowym. Ten świat zepchnął nie tylko widoczne formy rytuału i kultu na skraj naszego bytu, ale w szczególności zniszczył samą rzecz w jej istocie. Rzeczy jako immanentny i zrównoważony element bytu już nie istnieją. Każda stała się detalem, który można wiele razy kupić, ponieważ może ona wiele razy być wyprodukowana. Dopóty, dopóki dany model nie zostanie zdjęty z produkcji. Taki charakter mają współczesna produkcja i konsumpcja. Prawidłowością jest tutaj, że rzeczy te produkowane są tylko seryjnie i dystrybuowane są w otocze kampanii reklamowej, a następnie wyrzucane, kiedy się psują. W naszej relacji z nimi żadnego doświadczenia rzeczy nie ma. Nic nie jest dla nas bliskie, w rzeczach tych nie ma ani trochę życia, żadnej historycznej głębi. Tak wygląda świat nowoczesny (Gadamer 1991).

Poza polem artystycznym rzecz traci w końcu spójność, niepowtarzalność, indywidualność i staje się zabsolutyzowaną funkcjonalnością, gołym narzędziem. Utrata integralności to także pochodna stosunków produkcji przemysłowej. Jeśli wcześniej rzemieślnik wytwarzał rzecz od początku do końca (ulubiony przez M. Heideggera przykład filiżanki – od wyrobienia gliny, aż po moment kiedy zostanie pomalowana emalią), to już w manufakturze nastąpiło rozbitcie na odrębne czynności i przekazanie ich różnym pracownikom najemnym, co staje się punktem wyjścia produkcji przemysłowej. W tej relacji człowieka staje się żywym przeciwieństwem rzeczy, bo sam nie rozkłada się na części. Z częściami mamy do czynienia tylko w przypadku zwłok, jak słusznie zauważył G.W. Hegel. Tym bardziej, że u człowieka nie ma części wymiennych. Ale tę właśnie tezę obalają współczesna nauka i medycyna, torując drogę dla transhumanizmu. Mianowicie możliwość wymieniania organów, nawet tymi sztucznie wyprodukowanymi, narusza tę niepodzielną całość organiczną, która przez długi czas charakteryzowała człowieka. Tym samym rozmywają się granice między całkowitym i częściowym, między człowiekiem a rzeczą, życiem i śmiercią.

Nowożytny podmiot europejski był punktem wyjścia dowodu ontologicznego w znanym kartezjańskim pseudo-sylogizmie. W związku z tym człowiek był traktowany nie tylko jako twórca świata przedmiotowego, ale także jako twórca samego siebie. Kartezjańskie *cogito ergo* ma swą logiczną kontynuację w heglowskiej definicji ducha jako „drogi, która sama siebie konstruuje”. Z drugiej strony, autonomia myślenia była rozpatrywana przez klasyczny racjonalizm jako gwarancja wiarygodności podmiotu. Dlatego ciało, jako reprezentacja człowieka w świecie rzeczy, słusznie przekształcane było w naukowej praktyce w coś podległego taksonomii gatunków biologicznych. Od formuły Karola Linneusza aż do darwinowskiej teorii ewolucji nie pozostaje zbyt dużo naukowych przypuszczeń. I tylko rozum pozostawał gatunkowym wyróżnikiem *homo sapiens*. Praktyki kulturowe bazujące na własnej niezawodności podmiotu nie były aż tak nieszkodliwe i zakładały wyraźne odseparowanie się od Innego, w postaci pacjenta (M. Foucault), potwora (R. Braidotti), kobiety (F. Ferrando).

Wszystko skomplikowało się jeszcze bardziej w sytuacji upłynnienia (płynna ponowoczesność – *liquid* – termin Z. Baumana) nowoczesności i przede wszystkim jego twardego jądra podmiotu. Jedyna realność, której integralność była ufundowana na uniwersalnych prawach rozumu, rozpadła się na odłamki i projekcje. O. Spengler pisał, że istnieje tyle światów, ile świadomości. Postmodernizm modeluje inwarianty rzeczywistości, podczas gdy modernizm próbował ją opisać. Jest to symptom tego, że świadomość, a co za tym idzie, jej nosiciel – podmiot, już nie są monolitem.

Procesy zacierania granic „twardej nowoczesności” pokazują przynależność podmiotu do „świata życia” i jego zaangażowanie w porządek rzeczy. Podmiot poznania, moralności i sztuki, który był rozpatrywany przez nowoczesność jako niezależny i bezstronny, traci swój status substancjalny i staje się „pustym medium”, środowiskiem przemieszczania się od jednej do drugiej identyfikacji (S. Žižek). Zdecentralizowana subiektywność i bezwarunkowa przedmiotowość stają pod znakiem zapytania, ponieważ ujawnia się ich zakorzenienie w życiowych i językowych strukturach (fenomenologia, filozofia analityczna, pragmatyzm, strukturalizm, postmodernizm i inne.). Funkcja podmiot-przedmiotowej opozycji nie polega już na konstytuowaniu świata, lecz na manifestacji dyskursu władzy (poststrukturalizm, studia kulturowe, feminizm, teoria queer, posthumanizmu). Okazuje się, że jakiegokolwiek odzwierciedlenie „przed-epistemologicznej rzeczywistości” (W. Dilthey) zawsze jest już wpisane w istniejący kod kulturowy, interpretowany przez człowieka. A ten ostatni, z jego głównym atrybutem władzy (rozumem) jest zanurzony w „hermeneutyce podejrzeń”, co ujawnia refleksja począwszy od prac K. Marksa, F. Nietzschego, Z. Freuda. Naruszenie binarnej opozycji podmiotu i przedmiotu znajduje początkowo wyraz w zniszczeniu monolityczności podmiotu (freudyzm, pozytywizm, fenomenologia) i kończy się „śmiercią autora” (R. Barthes) i człowieka (M. Foucault).

„Konflikt hermeneutyczny” (P. Ricoeur) przejawia się w wynikającej z rozpuszczenia rzeczy intensyfikacji „wymiany symbolicznej” (P. Bourdieu). Relatywizacja rzeczy, która traci postulowaną przez klasyczny racjonalizm substancjalną podstawę i polega właśnie na tym, że w warunkach totalnej semiotyzacji kultury zostaje pochłonięta przez intertekst. Masowa konsumpcja prowadzi do dalszej utraty demarkacji podmiotowo-przedmiotowej opozycji. Jak pokazuje J. Baudrillard: „prawie wszystkie sklepy odzieżowe, elektryczne itp., proponują szereg różnych przedmiotów, które odnoszą się jedne do drugich, odpowiadają sobie wzajemnie i różnią się od siebie. Powiązane ze sobą przedmioty prezentowane są nie tylko dla wyboru, ale także dla psychologicznej reakcji łańcuchowej konsumentów, która je ujmuje, inventaryzuje i chwytą te przedmioty do spójnej kategorii. Dzisiaj mało jest przedmiotów oferowanych pojedynczo, bez kontekstu, który mówi o innych rzeczach” (Baudrillard 2006). Zatem w masowej konsumpcji rzecz traci swoje uformowanie, jasną funkcjonalność i użyteczność. Rozmycie odniesienia do rzeczy pociąga za sobą także kryzys ludzkiej tożsamości (indywidualnej i zbiorowej, o czym świadczy V. Hosle). Zespół przedmiotów kusi i skrywa wysublimowane niebezpieczeństwo pojednania przyjemności i strachu.

W „postmodernistycznej sytuacji” gadżet staje się dominującym rodzajem rzeczy. Jego specyfika polega na tym, że w odniesieniu do człowieka,

traci charakter narzędzia (tzn. charakter zewnętrznego celu). Różne urządzenia mają charakter seryjny (J. Baudrillard), mobilność [czyli pozwalają człowiekowi być nowym rodzajem nomady (J. Attali)], a co najważniejsze, używane są ze względu na przyjemności, a nie przetrwanie. Oznacza to, że elektroniczne gadżety jako dominujący rodzaj rzeczy (pomimo tego, że w pewnym sensie nie utraciły kamiennej podstawy, ponieważ krzem jest nadal materiałem dla wytwarzania ekonomicznych i kompaktowych półprzewodników) ponownie stają się elementem procesowym w formowaniu kulturowym w ogóle, ale także oddzielnego człowieka.

Jeśli produkcja przemysłowa, dzięki społecznemu podziałowi pracy ukształtowała człowieka jedynie jako konsumenta rzeczy, obrazów, a nawet stosunków międzyludzkich, to post-industrializm przenosi akcent z materii na formę. Przy zakupie komputera, a nawet pamięci USB, główna część zapłaty nie odnosi się do nośnika materialnego, lecz do jej zawartości, informacyjnych i komunikacyjnych możliwości, do designu i prestiżu. Ponadto, perspektywy postindustrialne polegają na tym, że każdy człowiek osiąga wystarczająco dużą wydajność także w produkcji znaczeń. Jeśli już W. Benjamin podkreślał konsumencką bazę „masowej reprodukcji”, to dzisiaj w dziedzinie fotografii każdy ma zdolność techniczną do samodzielnej produkcji obrazów. Tendencja ta nasiliła się dzięki wideo, komputerom. Technologia druku w 3D całkowicie podważa modernistyczną formułę relacji człowieka z rzeczą.

Perspektywa rozwoju człowieka także przejawia się w tym, że znów staje się on, w pewnym stopniu, głównym celem produkcji (projektowanie mody, ciała, środowiska, techniki tworzenia wizerunku okazują się technikami modelowania parametrów estetycznych samego człowieka). W tym kontekście staje się oczywiste ogromne zainteresowanie strategiami edukacyjnymi i kulturowymi, umożliwiającymi formowanie społeczeństwa, w szczególności kwestiami edukacji estetycznej i estetycznego projektowania rzeczy jako atrybutów człowieka. Kolejny krok w tym kierunku czyni trans-humanizm, promujący i dopuszczający modelowanie estetyczne nie tylko rzeczy, ale także ludzkiego ciała wedle własnych upodobań. Na przykład statystyki pokazują, że duży odsetek młodych ludzi w Chinach na zakończenie szkoły otrzymuje jako prezent vouchery na operacje plastyczne.

F. Ferrando ma rację twierdząc, że transhumanizm, w przeciwieństwie do postmodernistycznej krytyki posthumanizmu, nie zrywa związku z racjonalistycznym duchem Oświecenia. Można nawet powiedzieć, że daje mu nową, optymistyczną perspektywę co do pokonania skończoności ludzkiej egzystencji w za pomocą nauki i technologii. Jednak transhumanizm wychodzi daleko poza granice Oświecenia jako szczytowego etapu w „projekcie

nowoczesności” (J. Habermas). Ponieważ rzecz jako zewnętrzna przesłanka i przeciwieństwo człowieka staje się wewnętrznym momentem formowania człowieka (co zostało już osiągnięte w fenomenie gadżetów), a nawet jego konieczną przesłanką urzeczywistnienia (transplantacja, medycyna regeneracyjna, inżynieria genetyczna, Cryonics etc.). Sama rzecz nie tylko, że przestaje być „nieporęczną” (M. Heidegger), ale wręcz staje się „podskórna”, „organiczna” i „organometryczną”.

W ten sposób dyskurs transhumanizmu, oparty na refleksji i osiągnięciach współczesnej nauki, jest jednocześnie symptomem utraty substancjonalnej podmiotowo-przedmiotowej opozycji człowieka i rzeczy, charakterystycznej dla epoki nowoczesności.

Tłumaczył Roman Sapeńko

Literatura

- BAUDRILLARD J. (2006), Obszczestwo potrieblenii, [w:] <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3464/3465> [data dostępu: 04.05.2016].
- BOGORAZ W. (2016), Czukczii [w:] http://az.lib.ru/t/tanbogoraz_w_g/text_1939_chukchee2.shtm [data dostępu: 26.04.2016].
- ELIADE M. (2016), Szamanizm. Archaiczieskije techniki ekstaza [w:] http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Eliade/01.php [data dostępu: 20.04.2016].
- FERRANDO F. (2016), «The body» in post-and transhumanism // https://www.academia.edu/16131394/_THE_BODY_IN_POST-_AND_TRANSHUMANISM_-_Full_Text [data dostępu: 20.08.2016].
- HEIDEGGER M. (1950), Wieszcz, [w:] <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000286/> [data dostępu: 22.05.2016].
- GADAMER G. (1991), Aktualnost' priekrasnowo, Moskwa.
- HEIDEGGER M. (2012), Poet dlia czewo? [w:] http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php [data dostępu: 21.05.2016].
- MAUSS M. (1996), Oczierk o darie. Forma i osnowanie obiemna w archaiczeskich obszczestwach, [w:] http://anthro-economicus.narod.ru/files/Moss_Present.pdf [data dostępu: 18.09.2016].

- MAUSS M. (2016), Socjalnyje funkcji swiaszcziennowo, [w:] <http://www.fedy-diary.ru/html/112010/07112010-09a.html> [data dostępu 18.09.2016].
- OTTO R. (2008), Swiaszcziennoje. Ob irracjonalnom w idieje bożestwiennowo i jewo sootonszienia s racjonalnym, [w:] <http://mreadz.com/read-218291> [data dostępu: 26.04.2016].
- WEBER M. (2016), Socjalnyje przyczyny padenia anticznoej kultury, [w:] http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/vebobr/05.php [data dostępu: 17.05.2016].

Elena Pawlowa

**TRANSHUMANISM IN THE PERSPECTIVE OF THE RELATIONS
BETWEEN HUMANS AND OBJECTS**

Keywords: transhumanism, human being, thing, object

The article analyses transhumanism as the anthropological strategy for the constitution of the objective human world. It presents also the historical forms of the relations between humans and objects, in which the objects are understood as the "sub-handed", "contr-handed", "proto-existing" or as an entertainment media. The subject, who had lost the attribute of "the hard-core" of the modernity, in the form presented by transhumanism becomes "the soft-ware human being" and it integrates systematically with its own artefacts. This point of view allows not only to overcome the absolutization of the antitheticity of the subject and object, but also to formulate the claims with regard to the borders between male and female, old and young, life and dead.