

CZŁOWIEK WOBEC NATURY – HUMANIZM WOBEC NAUK PRZYRODNICZYCH

REDAKCJA NAUKOWA TOMU

Jacek Sokolowski

WYDAWNICTWO NERLTON
Warszawa 2010

Monika Bakke
Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Poznań

Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki

Bez nie-ludzi nie ma człowieka.

Bruno Latour

„Nie jest tak, że mamy jakiś wybór dotyczący nadejścia posthumanizmu”¹, głosił Gary Wolfe w połowie lat 90. poprzedniego stulecia, podkreślając, że już się on bowiem uobecnił, zwłaszcza w naukach przyrodniczych, technologii i medycynie². Nie pozostaje to bez wpływu na człowieka, który zmienia się szybciej i radykalniej niż w przeszłości, co dotyczy zarówno sfery cielesnej, jak i mentalnej. I choć nie można wskazać na żadne przełomowe wydarzenia, które wyznaczałyby zwrot w sposobie myślenia o nas samych i życiu jako takim, to jednak, zgodnie z diagnozą socjologa Nikolasa Rose’a, w konsekwencji wielu zmian nie jest już takie samo. My również należymy do „emergentnej formy życia”, gdyż „nasza somatyczna indywidualność stała się otwartą na wybór, rozwagę i odpowiedzialność, na eksperymentowanie i kontestację”³. Ponadto odkrycia naukowe dotyczące molekularnych podstaw życia ujawniły bliskie związki naszego gatunku z nie-ludzkimi formami życia. To wszystko sprawia, że jesteśmy świadkami narastającego kryzysu wyjątkowości człowieka, co niektórzy przyjmują jako groźbę katastrofy, inni zaś jako

¹ C. Wolfe, *In Search of Postmodernist Theory. The Second Order Cybernetics*, „Cultural Critique”, 30, 2003, s. 36.

² Por. C. Wolfe, *op. cit.*, s. 36.

³ N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton i Oxford 2007, s. 76.

obietnicę wyzwolenia z dojmującej ciasnoty antropocentryzmu. W tej sytuacji, jak zauważa Rosi Braidotti, „klasyczny humanizm musi zostać poddany krytyce i otwarty na wyzwania i zawziętości naszych czasów”⁴, co niewątpliwie wymaga ponownego przemyślenia zagadnienia związku podmiotu i gatunku, relacji między ludźmi i nie-ludźmi, organicznym i nieorganicznym, naturą i kulturą. Szczególnie technologie, a najbardziej biotechnologie, stawiają nas obecnie przed takimi faktami, których tradycyjna humanistyka nierazko nie chce albo nie potrafi dostrzec i objąć krytyczną refleksją. Posthumanizm wynika więc w dużej mierze z praktycznej potrzeby odpowiedzi na pytanie o to, kim jesteśmy, zadawane w kontekście zarówno najbardziej współczesnych, jak i dopiero antycypowanych wyzwań cywilizacyjnych⁵.

Postawy posthumanistyczne nie zawsze wiążą się z chęcią radykalnego udoskonalenia człowieka czy nawet porzucenia ludzkiej natury na rzecz formy postludzkiej, ale raczej – i ta tendencja jest obecnie dominująca – wynikają z chęci porzucenia humanizmu, szczególnie ze względu na denaturalizację człowieka i antropocentryzm, a nawet szowinizm gatunkowy. Na tym tle w ramach posthumanizmu zarysowuje się bardzo istotny podział na: 1) posthumanizm krytyczny, nazywany też posthumanizmem filozoficznym, który łączy się z postawą nieufności wobec zbyt dużego entuzjazmu dla technologii i zdecydowaną krytyką antropocentryzmu, a obejmuje studia nad zwierzętami, roślinami i rzeczami traktowanymi jako czynni uczestnicy zdarzeń oraz 2) transhumanizm – pogląd w istocie antropocentryczny – wynikający z technofilii i pragnienia przeprowadzenia człowieka w kolejną fazę rozwoju (postczłowieka), gdzie ludzkie pozytywne cechy będą wzmocnione, a wady i ograniczenia, z którymi obecnie się borykamy, zminimalizowane lub nawet wyeliminowane.

⁴ R. Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge UK 2006, s. 35.

⁵ Ray Kurzweil w 1999 r. pisał: „podstawowym politycznym i filozoficznym zagadnieniem następnego wieku będzie definicja tego, kim jesteśmy”. W: idem, *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking 1999, s. 2.

W skrajnych wersjach jest to chęć porzucenia organicznego ciała na rzecz życia *in silico*⁶.

Mimo że transhumanizm uważany jest za kontynuację humanizmu i tym samym obecnie jest najczęściej pomijany w dyskusjach o posthumanizmie (krytycznym)⁷, jednak naszkicując jego główne założenia, gdyż w polskiej literaturze przedmiotu posthumanizm bywa niekiedy wręcz utożsamiany z transhumanizmem⁸.

Transhumanizm: humanizm postczłowieka

Transhumanizm oferuje wizję technologicznej utopii realizującej projekt samodoskonalenia się człowieka, w konsekwencji czego ludzkość może czuć się zaszczyczona, będąc „pierwszym w całym znanyam nam wszechświecie gatunkiem zwierzęcym, który sam stwarza warunki do powstania swojego następcy”. Taką wizję przyszłości rozpracował Michel Houellebecq w *Człowiekach elementarnych*, co oznacza, że transhumanistyczne idee nie są wyłącznie udziałem literatury i kina z gatunku fantastyki naukowej, ale powoli, w mniejszym czy większym stopniu, przenikają do innych obszarów i tym samym mają swój udział w powszechnie antycypowanej wizji przyszłości. Tęgo właśnie obawiał się Francis

⁶ Życie *in silico* oznacza tu życie w przestrzeni cybernetycznej jako byt cyfrowy. Najbardziej znani rzecznicy tej wizji przyszłości to: Hans Moravec, Ray Kurzweil, Marvin Minsky oraz organizacje World Transhumanist Organization i Extropy Institute z ich prominentnymi działaczami, takimi jak np. Nick Bostrom, Max More, Natasha Vita-More, popularyzującymi te idee poprzez rozległą działalność na skalę światową.

⁷ Zob. np. C. Wolfe, *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.

⁸ Paweł Majewski pisze: „Termin 'posthumanizm' ma swój synonim – 'transhumanizm', ale pojęcia te niekiedy są do siebie odróżniane, mianowicie niektórzy autorzy zakładają, że transhumanizm jest wcześniejszą fazą posthumanizmu, etapem przejściowym (*trans*) pomiędzy człowiekiem i bytem całkowicie postludzkiem”. W: idem, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 213.

Fukuyama, autor *Końca człowieka*, gdy w 2004 r. uznał transhumanizm za najgroźniejszy projekt współczesnego świata⁹.

Główne idee transhumanizmu syntetycznie wyrażone zostały w *Transhumanistycznej Deklaracji* – opublikowanej przez Światową Organizację Transhumanistyczną – która zakłada, że „w przyszłości ludzkość zmieni się radykalnie pod wpływem technologii”¹⁰. Oczekiwane zmiany mają dotyczyć długości ludzkiego życia, radykalnej poprawy naszej kondycji fizycznej, psychicznej, a także znacznego zwiększenia możliwości zarówno ludzkich, jak i sztucznych inteligencji. Transhumaniści wierzą, iż właściwy stosunek do nowych technologii polega na ich odpowiedzialnym użyciu, a nie na stosowaniu ograniczeń lub zakazów; natomiast prawo do nich powinien mieć każdy, kto wstąpi na drogę udoskonalania siebie oraz podejmowania coraz większej kontroli nad samym sobą.

Ostatni, siódmy punkt *Deklaracji* głosi, że: „[T]ranshumanizm opowiada się za dobrem wszystkich czujących istot (sztucznych umysłów, ludzi, postludzi oraz nie-ludzkich zwierząt) i obejmuje wiele zasad nowoczesnego humanizmu”¹¹. Nie oznacza to więc rezygnacji z antropocentrycznego, czyli hierarchicznego sposobu myślenia i raczej każe sądzić, że antropocentryzm wchodzi obecnie w nową fazę wynikającą z chęci modyfikowania człowieka w celu stworzenia superczłowieka. W tym też kontekście warto zauważyć, że transhumaniści nie chcą ograniczać przyszłości wyjącznie

⁹ W słynnym już artykule pt. „Transhumanizm”, opublikowanym w „Foreign Policy” (wrzesień/październik 2004), Fukuyama stwierdza, że nadszedł czas, aby idee transhumanizmu potraktować poważnie, ponieważ nie należą już one do marginalnych prądów intelektualnych rozwijanych przez entuzjastów science fiction, gdyż ich realizacja staje się coraz bardziej możliwa dzięki gwałtownemu rozwojowi technologicznemu, następującemu przede wszystkim w dziedzinie biotechnologii. Fukuyama – biokonserwatywa i niegdyś członek Rady Bioetyki przy prezydencie USA George’u W. Bushu – dodaje, iż pewien rodzaj transhumanizmu jest już obecnie wpisany w cele badawcze biomedycyny i tylko od nas zależy, czy użyjemy nowych technologii w celach terapeutycznych czy może raczej do poprawy, korekty dokonywanej bez żadnych wskazań medycznych.

¹⁰ „The Transhumanist Declaration”, World Transhumanist Association; <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/declaration/>

¹¹ „The Transhumanist Declaration”.

do Ziemi, którą obecnie zamieszkujemy, snując scenariusze kolonizacji innych planet i jednocześnie sygnalizując, że środowisko naturalne jest przez nich traktowane wyjątkowo instrumentalnie. Deklaracja wyraźnie uwiadamia więc, iż transhumaniści w istocie identyfikują się z humanizmem uprawianym w duchu oświeceniowym, czyli w centrum lokują takie cechy ludzkie, jak racjonalizm, samoświadomość, samokontrola, oraz wiara w postęp. Jak pisze Max More – inny znany rzecznik transhumanizmu i wieloletni prezes Instytutu Ekstropii: „[T]ranshumaniści prowadzą humanizm dalej poprzez przezwyciężanie ludzkich ograniczeń środkami nauki i technologii”¹².

Głosy krytyki pod adresem transhumanistów, pochodzące od rzeczników krytycznego nurtu posthumanizmu, koncentrują się głównie na antropocentryzmie, który generuje superczłowieka podporządkowującego sobie inne formy życia oraz technologie. Tym ostatnim transhumaniści przypisują wyjątknie pasywną rolę. Inny argument krytyczny wymieniony jest przeciwko terapiom znacznie wydłużającym życie ludzkie oraz nadziejom na nieśmiertelność – czy to w wersji *in silico*, czy raczej za pomocą terapii genowych i nanotechnologicznych aplikowanych organicznym ciałom. Krytyka zaś ze strony biokonserwatywów, identyfikujących się z humanizmem, takich jak np. wspomniany już Fukuyama, dotyczy przede wszystkim realnych możliwości naruszenia tego, co sami nazywają naturą ludzką. Jednakże Nick Bostrom – szwedzki filozof, współzałożyciel Światowej Organizacji Transhumanistycznej oraz dyrektor Instytutu Badań nad Przyszłością Ludzkości na Uniwersytecie Oksfordzkim¹³ – w swojej riposte przyznaje, iż transhumaniści rzeczywiście „optują za zwiększeniem nakładów na badania mające na celu radykalne przedłużenie zdrowego życia, a także popierają rozwój medycznych i technologicznych środków w celu poprawy pamięci, zdolności koncentracji i innych ludzkich

¹² M. More, „The Extropian Principles. A Transhumanist Declaration”; <http://www.maxmore.com/extprn3.htm>

¹³ Future of Humanity Institute, Oxford University; <http://www.fhi.ox.ac.uk/>

zdolności”¹⁴. Wskazuje on jednak na to, iż takie działania stronią w istocie przedłużenie tradycyjnych ambicji i celów medycyny oraz technologii, pozwalających na poprawę „ludzkiej kondycji”.

Posthumanizm krytyczny

Posthumanizm krytyczny umożliwił powrót nie-ludzkiego do nauk humanistycznych, gdzie zaobserwować można powolny proces swoistego odkrywania i nobilitowania witalnych związków ludzkiego z nie-ludzkim. W ten sposób nie-ludzkie wychodzi z cienia, gdzie zostało wtrącone szczególnie przez oświeceniowe doktryny humanistyczne, którym – jak pisze Charles Taylor – można „zarzucić wychwalanie tego, co wyjątkowo ludzkie, zachwały lub nawet arogancki opis ludzkich możliwości, negujący zasadniczą zależność człowieka od tego, co nie-ludzkie”¹⁵. Należy tu jednak zwrócić uwagę na dwie historyczne okoliczności sprzyjające wyłonieniu się posthumanistycznej krytyki antropocentryzmu. Pierwsza – to kryzys humanizmu przejawiający się w strukturalizmie, poststrukturalizmie, antyhumanizmie, postmodernizmie i innych nurtach intelektualnych, gdzie człowiek rozumiany jest nie esencjalistycznie, lecz jako konstrukc historyczno-społeczny. Druga natomiast – to zmiana pozycji zwierzęcia inspirowana odkryciami nauk przyrodniczych, a także rosnące zainteresowanie ekologią, etologią i prawami zwierząt¹⁶.

Przypomnę, że pierwszy ślad¹⁷ współczesnego użycia terminu „posthumanizm”, rozumianego jako zmiana sposobu myślenia

¹⁴ N. Bostrom, „Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?”, <http://www.nickbostrom.com>

¹⁵ Ch. Taylor, *Humanizm i nowoczesna teźsamość*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

¹⁶ Na te dwie okoliczności wskazuje Cary Wolfe we wstępie do swojej antologii, która w sposób pionierski wprowadzała problematykę zwierzęcia do współczesnej humanistyki. Zob. C. Wolfe, *Zoontologies: The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.

¹⁷ Thomas Blount w swoim dziele *Glossographia* z 1656 r. definiuje posthumanizm jako „następujący lub przyszy, który nastanie”.

o nas samych, znajdujemy u postmodernisty Ihaba Hassana, a dokładniej w jego wykładzie z 1976 r.¹⁸, w którym zauważył, że humanizm się kończy, ponieważ człowiek staje się kimś innym niż tradycyjnie pojmowana centralna figura humanizmu. A jednak jeszcze trzy dekady później autor pionierskich publikacji na temat posthumanizmu, Neil Badmington¹⁹, zdecydowanie przestrzega przed zbyt pochopnym uznaniem, że humanizm się kończy, jak bowiem twierdzi, „[h]umanizm trwa mimo oczywistej apokalipsy i – co bardziej niepokojące – zwoździ wielu, którzy sądzą, że przestał on istnieć”²⁰. Gdzie i jak jest więc humanizm obecny w posthumanizmie – jest pytaniem, jakie zadaje sobie Badmington, przyrównując witalną siłę humanizmu do żywotności hydry, której każda odcięta głowa powołuje do istnienia dwie wyrastające na nowo. Wyjaśnia on, że dla posthumanizmu przedrostek „post-” nie oznacza całkowitego zerwania z tradycją humanizmu, ale raczej „przemawia do duchów”, które nieustannie go nawiedzają. Przeszłość bowiem nie może być wymazana, a „trauma humanizmu” musi powracać i nie da się jej szybko wyeliminować.

Badmington proponuje więc, aby posthumanistyczne koncepcje traktować jako praktyki krytyczne nie tyle wobec humanizmu, czyli zewnętrzne, ile przede wszystkim jako procesy dokonujące się wewnątrz samego humanizmu. Żyjemy bowiem w czasach, kiedy „hegemonia i dziedzictwo humanizmu odczuwane są jako trochę mniej oczywiste, trochę mniej konieczne”²¹, co stwarza zachętę do przepracowywania „traumy humanizmu”, a nie do prób udawania, że go nigdy nie było. Zatem, jak podkreśla Badmington, tylko poprzez rzetelne kwestionowanie humanizmu mamy szansę na tworzenie alternatywnej przyszłości²². Podobnie myśli Cary Wolfe²³,

¹⁸ Wykład wygłoszony został na konferencji *International Symposium on Postmodern Performance* na University of Wisconsin w Milwaukee.

¹⁹ N. Badmington, *Theorizing Posthumanism*, „Cultural Critique”, 53, 2003.

²⁰ N. Badmington, *op. cit.*, s. 11.

²¹ *Ibidem*, s. 22.

²² *Ibidem*, s. 23.

²³ Cary Wolfe jest redaktorem ważnej serii wydawniczej *Posthumanities* (Minnesota Press), w której ukazały się m.in. książki autorstwa Donny Haraway,

który nie odcina się od humanizmu, ale raczej oczekuje od posthumanistów krytycznego namysłu nad realnymi kontekstami, w których obecnie występują takie wartości, jak np. równość, tolerancja czy sprawiedliwość – uważane przecież za wartości humanistyczne. Wolfe domaga się też wskazania na ich historyczne oraz ideologiczne konteksty, a także ponownego ich przemyślenia – już w związkach z nie-ludźmi.

Posthumanistyczny koniec natury

Jednym z głównych postulatów posthumanizmu jest osłabienie lub wręcz zniesienie opozycji kultura/natura, a w konsekwencji również opozycji człowiek/zwierzę. Warto podkreślić, że zmiany te dokonują się jednak nie tylko na poziomie dyskursów, ale także na poziomie ludzkich i nie-ludzkich ciał oraz rzeczy, gdyż posthumanizm, nie wykluczając społecznego charakteru wiedzy, bierze pod uwagę uwarunkowania materialne tejże wiedzy. Posthumanizm nie jest więc ani społecznym konstruktywizmem, ani też esencjalizmem, gdzie każdy element rzeczywistości jest już zastany, a jego pozycja ściśle określona. Posthumanistów interesuje zatem nie to, czym coś jest, ale raczej jak działa i jakie pełni funkcje w relacjach z innymi ludźmi i nie-ludźmi sprawcami zdarzeń.

Nauki przyrodnicze i technologie – przez wielu badaczy z kręgu posthumanizmu traktowane łącznie jako *technonauka* – dostarczają najwięcej powodów, by na nowo przemyśleć relacje między naturą i kulturą. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują tacy badacze, jak amerykańska biolog i filozof Donna Haraway oraz francuski filozof nauki Bruno Latour. Podkreślając, że pojęcie natury, jakim dysponujemy w kulturze zachodniej, jest obciążone europocentryzmem i antropocentryzmem, Haraway uważa, że obecnie „[m]usimy stworzyć związek z naturą inny

niż reifikacja i posiadanie”²⁴. Autorka dodaje, że natura w rozmaitych formach, łącznie z jej „naukowymi wcieleniami”, jest wytworzona przez ludzi i nie-ludzi, co oznacza, że jeśli chcemy zmienić nasze myślenie o naturze, musimy ponownie przemyśleć zagadnienie sprawstwa tak, by wreszcie dostrzec, że „nie wszyscy aktorzy są nami”, ponieważ „nie wszyscy są ludzcy, nie wszyscy są organiczni, nie wszyscy są technologiczni”²⁵.

Tradycyjne, zachodnie myślenie o naturze – czyli o nie-ludzkich formach życia oraz o tzw. przyrodzie nieożywionej – oparte jest na fundamentalnej różnicy podtrzymywanej przez szczerłą granicę między tym, co ludzkie, a tym, co znajduje się poza tym obszarem. Tak rozumiana natura, jak wiadomo, pozostawała konstruktem na usługach historycznie zmieniających się ideologii. Dobrym przykładem może tu być koncepcja natury obecna w deklaracjach ruchów na rzecz jej ratowania, które w istocie tylko pielęgnują fundamentalny podział na naturę i kulturę. Jak pisze Haraway, „[R]atowanie natury jest ostatecznie śmiertelnym projektem, który opiera się na podtrzymywaniu struktury naruszenia granic i dreszczu tylko pozornie wyzwalającej transgresji”²⁶. Postulat ze strony takich myślicieli, jak Haraway czy Latour, brzmi zatem następująco: nie chodzi o to, by naturę ratować, ale by ją uspołeczniać²⁷.

W książce zatytułowanej *Polityka natury* Bruno Latour oznajmia, że „[p]o śmierci Boga i śmierci człowieka najwyższy czas, żeby natura także wyzłoniła ducha”²⁸. Rzecz jasna, ta prowokacyjna teza dotyczy pewnej koncepcji natury, do której na Zachodzie tak chętnie się odwołujemy; robiąc to zawsze interesownie, zwłaszcza

²⁴ D. Haraway, *The Promises of Monsters. A Regenerative Politics from Inappropriate/Other*, w: *Cybersexualities. A Reader on Feminist Theory, Cyborgs and Cyberspace*, red. J. Wolmark, Rdninburgh University Press, Edinburgh 1999, s. 315.

²⁵ D. Haraway, *op. cit.*, s. 317.

²⁶ D. Haraway, *A Regenerative Politics*, w: eadem, *The Haraway Reader*, Routledge 2004, s. 105.

²⁷ Zob. D. Haraway, *A Regenerative...*, s. 105.

²⁸ B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 50.

gdy mówimy o „porządku naturalnym” czy „prawie naturalnym”. Tak pojmowana natura w swojej totalizującej jedności ustanawia „hierarchic[ę] bytów w ramach jednej uporządkowanej serii”²⁹. Pozostaje w antagonizmie ze sferą społeczną w tym, co Latour nazywa *koloktywem dwuizbowym*, opartym na podziale na naturę, czyli nie-ludzi, oraz społeczeństwo – zbiór ludzi, przedmioty i podmioty, biernych i czynnych. Jednakże ten stary podział na naturę i społeczeństwo przestaje mieć sens, „[K]iedy do dinosaurów dodamy ich paleontologów, do cząsteczek akceleratora, do ekosystemów – zielniki, do bilansów energetycznych wzorce pomiarowe i hipotezy rachunkowe, do dziur ozonowych meteorologów i chemików, nie będzie już dłużej mowy o naturze”³⁰.

Latour proponuje więc *koloktyw bez obszaru zewnętrzznego*, obejmujący ludzi i nie-ludzi, czyli wszelkie formy życia oraz elementy przyrody nieożywionej i artefakty. Reprezentacją jest tu rozumiana inaczej niż w przypadku *dwuizbowego koloktywu*, gdzie skompromitowała się ona w takim sensie, o którym wspomina też Haraway, przekonując, że nie wolno przemawiać w imieniu natury, gdyż nie chodzi przecież o reprezentowanie jaguara, któremu wcześniej odebrano głos, ale raczej o artykulowanie jego interesów. Nie można więc natury najpierw odseparować, a później przemawiać w jej imieniu. Nowy kolektyw, w którym nie-ludzie są również reprezentowani jako czynni uczestnicy, będzie natomiast według Latoura rodzajem *pluriversum* lub *kosmosem*, rozumianym jako *dobry wspólny świat*³¹.

Naturakultura

Oddzielenie natury od kultury jest zdaniem Haraway aktem odziedziczonej przemocy³² i aby temu wreszcie położyć kres,

²⁹ *Ibidem*, s. 49.

³⁰ *Ibidem*, s. 61–62.

³¹ *Ibidem*, s. 318–319.

³² Zob. D. Haraway, *How Like a Leaf. An Interview with Thyra Nicholas Goodwin*, Routledge 2000, s. 105.

należy zrozumieć, że nie ma „powrotu do natury”. Obalając dotychczasowe przeświadczenia na temat natury, Haraway pisze:

Natura nie jest fizycznym miejscem, do którego można się udać, ani skarbem, który można ogrodzić lub obwałować, ani esencją do uratowania lub pogwałcenia. Natura nie jest ukryta, a zatem nie musi być ujawniona. Natura nie jest tekstem do czytania poprzez kody matematyki i biomedycyny. Nie jest „innym” oferującym źródłowość, odnowicielstwo i służebność. Nie jest matką, pielęgniarką ani niewolnicą; natura nie jest macierzą, bogactwem do wykorzystania lub narzędziem służącym reprodukowaniu człowieka³³.

Chcąc w pełni oddać ten stan rzeczy, Haraway wprowadza termin *naturakultura*, który powstaje w wyniku „implozji dyskursywnych obszarów natury i kultury”³⁴. W jej badaniach termin *naturakultura* pojawia się wyjątkowo często w dwóch kontekstach, gdzie implozja ta jest bardzo wyraźna, czyli w odniesieniu do cyborgów oraz w odniesieniu do zwierząt³⁵.

Słynny „Manifest cyborgów”, opublikowany przez Donnę Haraway w 1985 roku w „Socialist Review”³⁶, w dużym stopniu wyznaczył posthumanistyczny sposób myślenia o nas samych i wszedł już do klasyki literatury przedmiotu. Czytamy w nim, że to właśnie cyborg rzuca wyzwanie „ontologicznej czystości”, czyli unieważnia wiele niegdyś fundamentalnych i pieczołowicie uszczelnianych granic przebiegających między ludzkim i zwierzęcym, a także między organicznym i nieorganicznym, czyli między ciałem a maszyną. Haraway stwierdza bowiem:

Maszyny z końca XX wieku sprawiły, że różnica między naturalnym a sztucznym, umysłem a ciałem, samorozwojem a konstrukcją stała

³³ D. Haraway, *The Promise...*, s. 316–317.

³⁴ D. Haraway, *How Like a Leaf...*, s. 105.

³⁵ Najwyraźniej w relacjach ludzi i małp człokształtnych, zob. D. Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York i Londyn 1989.

³⁶ Oczywiście Haraway nie jest pierwszą osobą, która posłużyła się figurą cyborga, jednak w kontekście posthumanizmu to właśnie jej manifest odegrał największą rolę.

się na wskroś dwuznaczna. To samo dotyczy wielu innych rozróżnień, które zwykle się stosować wobec organizmów i maszyn. Nasze maszyny są niepokojąco żywotne, a my sami jesteśmy przerażająco bezwładni³⁷.

W obecnej sytuacji sami stajemy się hybrydami bez rodziców, do których byłibyśmy podobni³⁸. Pozbawieni – a raczej uwolnieni od genealogii – jesteśmy jak cyborg, czyli „monstrum i pozbawiony praw ojcowskich bękart”³⁹ pochodzący zewsząd, a jednocześnie ulokowany w konkretnej sytuacji technologicznej i politycznej.

Trudno nie zauważyć więc, że cyborg, będąc maskulinistyczną fantazją na temat niespotykanej dotąd siły, może również stanowić sprawne narzędzie władzy. A jednak, jak pisze Haraway: „[p]odczas przyglądania się temu światu z drugiej strony, okazuje się, że jest to społeczna i cielesna rzeczywistość dzisiejszego życia, gdzie ludzie nie boją się swoich wężów ze zwierzętami i maszynami, nie lękają się nieustannej niepewności granic tożsamości oraz sprzeczności postaw”⁴⁰. Nawiązując do manifestu ponad dwadzieścia lat później, w jednym z wywiadów⁴¹ Haraway podtrzyma swoje stanowisko i raz jeszcze podkreśli konieczność zrozumienia, że ani dominacja nie jest jedynym rodzajem społecznej dynamiki, ani pozycja ofiary nie jest jedyną postawą, jaką możemy przyjąć. Ważne więc, by podejmować ryzyko aktywnego uczestniczenia w świecie, a podążając za zmianami, jednocześnie zachować krytyczne nastawienie⁴².

³⁷ D. Haraway, „Manifest cyborga”, przeł. E. Franus; http://www.dsw.muzeum.koszalin.pl/magazynsztuki/archiwum/post_modern/postmodern_9.htm

³⁸ Aystoresles za monstrualne uważał istoty niemykające podobieństwa do własnych rodziców. Obszerniej na ten temat piszę w artykule „Wyobrażone ciałaem się staje. O hybrydach, monstrach i istotach postludzkich”, w: *O wybrznię*, red. R. Libertowski, W. Wilowski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2003.

³⁹ D. Haraway, „Manifest cyborga”.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ „When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?”, wywiad z Donną Haraway w: „Theory, Culture & Society”, 23, 2003, 7–8.

⁴² „Manifest cyborga” jest również manifestem feministycznym, który nawołuje do dynamicznych zmian, formułując pytanie o to, co można zrobić? Jak skutecznie działać? Haraway podkreśla, że feminizm jest ruchem, w którym jest

Cyborg wytrzymuje próbę czasu, ponieważ jako wcielenie ruchliwości, zmiany i wolności morfologicznej⁴³ poddaje się krytyce i wychodzi z niej obronną ręką – zawsze już jako inny. Obecność cyborga to w istocie akceptacja ucieleśnionej zmiany rozsadzającej granice między rozmaitymi formami życia *in vivo*, *in silico* i *in vitro*, podczas gdy zmieniające się technologie produkują kolejne cyborgiczne morfy, powodując, że hybrydyczność staje się zwyczajnym sposobem codziennego funkcjonowania.

Towarzyszące gatunki

Haraway – uważana za jedną z najważniejszych przedstawicielek posthumanizmu krytycznego – w ostatnich latach sama się od tej afiliacji odżegnuje, twierdząc, iż w obszarze posthumanizmu zbyt duże nadzieje pokłada się w technologiach, a zbyt małą wagę przywiązują się do nie-ludzkich form życia. Dla niej natomiast najciekawsze i badawczo najważniejsze stają się transgatunkowe relacje, które nie tylko dyskursywnie określają, ale jednocześnie umożliwiają także fizyczną egzystencję. Haraway proponuje zatem koncepcję *companion species* – *towarzyszących gatunków* – wywodzoną etymologicznie z łacińskiego *cum panis*, czyli „z chlebem”,

miejsce na wsparcie w trudnościach i pomoc ofiarom, ale przede wszystkim na afirmację, na dynamiczną zmianę dotychczasowych praktyk i rekonfigurację dogmatów. I tak cyborg jest również kobietą uwikłaną w technologię, która nie może pozostawać wyłącznie w męskiej dyspozycji. Siłą kobiety jest bowiem jej zdolność do adaptacji, do szybkiego reagowania, do bycia tu i teraz. W ten sposób Haraway krytykuje tradycyjne wyobrażenie kobiecości łączone z bierną naturą i oddzielanie jej od dynamicznej techniki. Podtrzymywanie mitu o kobiecej bogini łączonej z dziewiczą naturą jest więc tylko wzmocnieniem stereotypowego myślenia szkodliwego dla samych kobiet. W tym kontekście należy odczytywać słowa Haraway, która w manifestie wypowiada słynne zdanie o tym, że wolałaby raczej być cyborgiem niż boginią. Cyborg bowiem stanowi afirmację nierozdzielnej kobiecości i technologicznej siły, czyli kobiecości na miarę czasów zaawansowanych technologii.

⁴³ Termin „wolność morfologiczna” został ukuty przez transhumanistów we wczesnych latach 90. XX w.

i znaczeniowo lokującą się blisko polskiego słowa „kompan”, inaczey „towarzysz wspólnych przedsięwzięć, pracy, walki”⁴⁴. Koncepcja *towarzyszących gatunków* ma stać się perspektywą badawczą dla projektów „filozoficznych i innych, które konstruują nas jako gatunek”⁴⁵, co pozwala na dalszą analizę zależności intergatunkowych.

W *Manifestie towarzyszących gatunków* (*The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*) – drugim po słynnym *Manifestie cyborgów* – autorka podkreśla sens pojęcia „znaczący inny” (*significant other*), które znaczeniowo nie ogranicza się do ludzkiego partnera, ale może z powodzeniem odnosić się również do przedstawiciela innego gatunku. W dużej mierze manifest ten dotyczy relacji ludzi i psów – czyli zwierząt pozostających w szczególnie bliskich związkach z naszym gatunkiem. Te kontakty stwarzają możliwości wielu nadużyć, czego przykładem jest traktowanie zwierząt jak ludzi (szczególnie jak dzieci). Mając na względzie koncepcję *towarzyszących gatunków*, Haraway uważa, że należy dążyć do tego, by transgatunkowe relacje opierały się na wzajemności, gdyż nie tylko człowiek ma liczące się oczekiwania wobec zwierzęcia, ale i zwierzę ma takie wobec człowieka, choć relacje te nigdy nie są symetryczne. Prawa zwierząt natomiast, podobnie jak prawa ludzi wobec zwierząt, nie są czymś z góry określonym, ale kształtują się zawsze w konkretnych, ucieleśnionych i praktycznych kontekstach.

Haraway daje wyraz takiej postawie etycznej również w najnowszej książce pt. *When Species Meet* (*Kiedy gatunki się spotykają*)⁴⁶, w której m.in. analizuje niezwykle trudne relacje ludzi ze zwierzętami pracującymi w laboratoriach jako zwierzęta doświadczalne. Należy jednak podkreślić, że nie optuje ona za rezygnacją z tych praktyk, ale za tym, by powołując do życia lub zabijając zwierzę,

⁴⁴ Def. słowa „kompan”, w: *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 1980, s. 372.

⁴⁵ D. Haraway, „When We Have Never Been...”, s. 140.

⁴⁶ Eadem, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008; fragment trzeciego rozdziału tej książki ukazał się w j. polskim pt. „Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie”, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna”, 15, 2008.

pozbyć się „majestatu Rozumu” i religijnych przekonań o nas samych jako istotach uprzywilejowanych. Haraway pisze, że „[n]ierówność w laboratorium nie jest [...] nierównością typu humanistycznego, czy to w wersji religijnej czy świeckiej, lecz nieubлагanie historyczną i przygodną relacją, która nigdy nie ucisza szemrania tej pozabawionej celu i niehierarchicznej wielości, jaką jest świat”⁴⁷.

Śmierć oczywiście wpisuje się w każde współistnienie towarzyszących gatunków, gdyż „umieranie i zabijanie nie są kwestią wyboru”⁴⁸. Jednakże w tych relacjach ogromną rolę odgrywa wspomniane już uczucie, konieczne, by odpowiedzialnie zarządzać życiem zwierząt, ich cierpieniem i umieraniem. Innymi słowy, ważne jest, by śmierć i cierpienie nie szły na marne, by wykorzystywać zwierzęta odpowiedzialnie, by szanować ich ciężką pracę, jaką wykonują dla nas. Haraway uważa bowiem, że „branie zwierząt poważnie jako pracowników, bez poczucia, jaką dają humanistyczne rany ujmowania ludzi i zwierząt, jest prawdopodobnie czymś nowym i może pozwoli nam zatrzymać maszyny do zabijania”⁴⁹. Taka postawa nakazuje nam – będącym również istotami śmiertelnymi – przemyśleć na nowo, w sytuacji bez precedensu, co to znaczy narzązać na ból, cierpienie, śmierć i brać za to pełną odpowiedzialność.

Bios/zoe

W posthumanistycznej debacie na temat relacji ludzkiego z nie-ludzkim dużą rolę odgrywają inspiracje biologią molekularną ujawniającą kod życia oraz biotechnologiami umożliwiającymi manipulowanie nim. W ten sposób uwaga badaczy kieruje się nie tyle na konkretne organizmy, ile raczej na życie jako takie, a wówczas niezmiernie przydatne okazuje się greckie rozróżnienie na *bios* i *zoe*.

Jak objaśnia Karl Kerényi – „zoe przyjęło 'ton' oznaczający życie wszelkich istot żywych (po grecku *zoon*, w liczbie mnogiej

⁴⁷ Eadem, „Zwierzęta laboratoryjne...”, s. 109.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 106.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 105.

zoi). Znaczeniem słowa *zoe* jest wszelkie bliżej nie określone życie, natomiast bios „zarysowuje [...] wyraziste, charakterystyczne kontury życia, odróżniające jedno istnienie od drugiego; jego 'ton' wyraża życie o określonych cechach”⁵⁰. Przypomnę też, że dla Arysstotelesa⁵¹ jedyną wartość namysłu i szczególnej ochrony było bios oznaczające dobre życie, czyli wyjątkowo indywidualne życie ludzkie, podczas gdy ów biologiczny aspekt życia – *zoe* związane z banalem codziennego zaspokajania potrzeb fizjologicznych – zepchnięty został do niedocenianej sfery życia codziennego *oikos*, które stanowiło domenę kobiet i niewolników. Warto tu jednak podkreślić, że o ile bios na ogół określa wyjątkowo ludzką sferę⁵², o tyle *zoe* zdecydowanie poza nią wykracza, będąc tym, co wspólne wszelkim formom życia. Jednakże, bez względu na szczególne i czasem znaczące różnice się propozycje interpretacyjne filozofów różnych szkół, można uznać, że *zoe* stanowi podstawę każdego bios.

Nikolaos Rose przywołuje kategorie bios i *zoe* w dyskusjach na temat rosnącego wpływu biotechnologii, które w coraz większym stopniu umożliwiają zarządzanie życiem jako takim. Uważa on bowiem, że molekularyzacja życia i obecne możliwości technologiczne sprawiają, że *zoe* wysunęło się na pierwszy plan: „[s]amo nasze rozumienie tego, kim jesteśmy, jakimi jesteśmy formami życia i jakie formy życia zamieszkujemy, sprowadziło bios z powrotem do *zoe*”, a „pytanie o dobre życie – bios – stało się nieodłącznie sprawą witalnych procesów naszego zwierzęcego życia – *zoe*”⁵³. Podobny pogląd prezentuje Rosi Braidotti, która w książce *Transpositions. The Nomadic Ethics* afirmuje *zoe* w duchu specyficznie pojętego witalizmu i egalitaryzmu, twierdząc, że „to, co teraz powraca, to inny żyjące ciało w jego humanistycznej definicji:

⁵⁰ K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przekł. I. Kania, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 16.

⁵¹ Arysstoteles, *Polityka*, ks. 3.

⁵² Nie zawsze mamy jednak do czynienia z takim rozumieniem pojęcia bios, jak bowiem podaje Kerényi, czasem do określenia pewnego sposobu życia bios może być użyte w kontekście zwierzęcym lub roślinnym, np.: „Życie człowieka odróżniwego to bios zająca”, Kerényi, *op. cit.*, s. 16.

⁵³ N. Rose, *op. cit.*, s. 83.

drugie oblicze bios, czyli *zoe*, generatywna witalność pozaludzkiego i przedludzkiego lub zwierzęcego życia”⁵⁴. A zatem, powrót *zoe*, będącego siłą wypieraną przez tradycję humanistyczną, domaga się wreszcie poważnego potraktowania w ramach nauk humanistycznych i rozbudza nadzieje na dostrzeżenie pilnej potrzeby przeformułowania relacji ludzkiego z nie-ludzkim. To zaś dopiero pozwoli na przełamanie antropocentrycznej-androcentrycznej ontologii oraz etyki i otworzy możliwość wyłonienia się innej podmiotowości konstytuującej się przy pełnej akceptacji *zoe*.

Wraz z powrotem *zoe* wracają rzeczywiste ciała, które przez wieki pozostawały całkowicie odseparowane od rozumu, gdyż, jak zauważa Braidotti, *zoe*, czyli nieokreślona żywa materialność, traktowana była jako coś, czego nie da się ani reprezentować, prezentować lub asymilować, ani nawet pomyśleć⁵⁵. Opowiadając się po stronie *zoe*, które „oznacza bezrozumną witalność życia toczącego się niezależnie i bez względu na racjonalną kontrolę”⁵⁶, Braidotti jest wyrazicielką współczesnego, materialistycznego-witalizmu. W tym też kontekście każde życie musi być wcielone i konkretnie usytuowane w środowisku, bez którego nie mogłoby ani zaisnąć, ani trwać. To pozwala, by wreszcie dostrzec i docenić relacje między ciałami – kluczowe dla procesów życiowych – a także ekologiczne zależności między ludźmi i nie-ludźmi⁵⁷. Zależności te należy traktować znacznie szerzej niż tylko jako relacje ludzi ze środowiskiem przyrodniczym, gdyż obejmują one również czynniki społeczne, polityczne, etyczne oraz estetyczne. Życie jako *zoe* stanowi więc rodzaj generatywnej, napędowej siły poprzedzającej to, co ludzkie, i jednocześnie zawsze poza to, co ludzkie wykraczającej.

⁵⁴ R. Braidotti, *op. cit.*, s. 37.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 110.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 37.

⁵⁷ Braidotti nie opowiada się jednak za eko-feminizmem, który łączyłby kobiecość i zwierzęcość, zob. *Ibidem*.

Posthumanizm w myśli polskiej

Rosnąca w szybkim tempie liczba artykułów polskich autorów wskazuje na znaczne zainteresowanie problematyką łączoną z szereko rozumianym posthumanizmem. Dużą rolę odgrywają teksty rekonstruujące i popularyzujące posthumanizm w jego rozmaitych wersjach, ale także, co warto podkreślić, teksty polskich autorów często prezentują oryginalne i nowatorskie aplikacje teorii o charakterze nieantropocentrycznym do szczegółowych badań z zakresu socjologii, teorii nauki, teorii historii, teorii sztuki, teorii literatury *etc.*

Inaczej rzecz ujmując, można też wyróżnić kilka najczęściej analizowanych zagadnień właściwych dla posthumanistycznej lub metaposthumanistycznej refleksji, wokół których koncentruje się uwaga polskich badaczy. Dodam jednak, że w większości wypadków autorzy sami nie identyfikują się z posthumanistycznymi poglądami, a czasem nawet przedmiot ich badań nie jest *expressis verbis* łączony z posthumanizmem. Wymienię tu tylko najczęściej podejmowaną problematykę, skupioną wokół następujących zagadnień: 1) cyborg, o którym piszą Agnieszka Cwikiel, Grazyna Gajewska, Roman Kubicki, Anna Nacher, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Monika Bakke; 2) zwierzę w perspektywie wyłaniającej się dyscypliny akademickiej, jaką są studia nad zwierzętami (choć ostatnio obeserwowujemy wzmożone zainteresowanie tą problematyką, to jednak na ogół nie jest ona podejmowana w duchu posthumanistycznym), czym bardziej systematycznie zajmują się Honorata Korpikiewicz, Jacek Lejman, Monika Bakke; 3) rzecz i studia nad rzeczami oraz Teoria Aktora - Sici⁵⁸ – badane przez Ewę Domańską, Krzysztofa Abriszewskiego, Ewę Bińczyk; 4) transhumanizm omawiany przez Edwina Bendyka, Pawła Majewskiego oraz 5) posthumanizm w perspektywie historycznej, którym zajmują się Kazimierz Krzysztofek i Barbara Kaszowska-Wandor.

Na koniec pragnę zwrócić uwagę na szczególną rolę, jaką dla obecności myślenia krytycznego w stosunku do humanizmu

⁵⁸ ANT, czyli Actor-Network Theory Bruno Latoura.

odegrały poglądy i zainteresowania badawcze Jolanty Brach-Czajny. Mimo że wymykają się one zaproponowanej tu klasyfikacji, zajmują istotne miejsce wśród tematów, które obecnie łączymy z posthumanizmem krytycznym. W Polsce Brach-Czajna najwcześniej głosiła poglądy kwestionujące antropocentryczny porządek i tym samym zachęcała do przekraczania dualizmu podmiot/ przedmiot, ludzkie/nie-ludzkie, wiążając w ten sposób człowieka w „tkanke świata”. Na długo przed innymi badaczami zapowiadała, że choć znajdujemy się dopiero na początku drogi otwierającej nas na świat, do tej pory lekceważonego, a nawet pogardzanego nie-ludzkiego innego, to „[o]czywiście rozpoznamy to w sobie” – „piasek, liście, pazury. Odkryjemy naszą zniszczoną część kamienną i odbudujemy wzgardzoną duszę zwierzęcą, ale spokoju nie znajdziemy”⁵⁹. To nowe doświadczenie, zapewniała autorka, niewątpliwie odbierze nam poczucie pewności, które przez tysiąclecia oferowała filozofia i religia, utwierdzając nas w przekonaniu o naszej uprzywilejowanej pozycji. Niestety wiemy już, że „[t]eraz obawiać się możemy już tylko samych siebie”⁶⁰. Antropocentryzm, który – jak się wydawało – tak dobrze nam służył, teraz okazuje się już niewystarczający. Brach-Czajna zapytuje więc: „Co tu się dzieje? Przecież zwyciężyliśmy: wszystkich, wszystko. Czy to możliwe, żeby w takim momencie ogarnęło nas zwątpienie, wstyd, a może nawet obrzydzenie do siebie samych?”⁶¹

Antycypując nową sytuację podmiotu wykraczającego poza dualizm ludzkie/nie-ludzkie, autorka proponuje własną diagnozę, gdy zauważa, że „ów mocy podmiot dawnej filozofii w swej szywności jest za ciasny i w dzisiejszych warunkach za mało pojemny dla możliwości, jakie dostarczamy. Dlatego jest kwestionowany. [...] stary, sztywny podmiot zostaje zdemontowany nie po to, by go unicestwić, lecz powiększyć”⁶². Podmiot więc nie znika, ale zmienia swój charakter. Teraz nie jest już zwielokrotnionym

⁵⁹ J. Brach-Czajna, *Blony umysłu*, Sic!, 2003, s. 123.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 122.

⁶¹ *Ibidem*, s. 120.

⁶² *Ibidem*.

podmiotem, o jakim pisali postmoderniści, ale raczej podmiotem otwartym, absorbującym, wrażliwym na swoje otoczenie, którego przecieć jest integralną częścią.

Autorka *Błon umysłu* dostrzega ambiwalencję o kluczowym znaczeniu dla procesu otwierania się ludzkiego podmiotu na nie-ludzi, gdy zwraca uwagę na „dwufazową” dynamikę podmiotowości: z jednej strony mamy „skrajnie egocentryczny ruch świadomości”, z drugiej zaś totalne otwarcie. Innymi słowy, podmiot pochłania wszystko to, co go otacza, w wyniku czego poszerza się, a jednocześnie otwiera się tak, że wszystko może przezeń przepłynąć. W ten sposób „wewnętrzna ruchliwość” zastępuje ponowoczesną koncepcję ruchliwości zewnętrznej, jesteśmy bowiem zawsze fuzyją, czyli tym, co tradycyjnie uważane było za ontologicznie nieczyste. Teraz „ciasnota dawnego podmiotu wyraźnie nam już doskwiera” – zauważa Brach-Czaina i dodaje: „[o]czekiwałabym raczej potrzeby wykreowania tożsamości poszerzonej i elastyczniejszej niż dawna. Dynamicznej”⁶³. Zapowiadana zmiana koncepcji podmiotu wydaje się więc radykalna, a konstytutywna dla podmiotowości granica ludzkie/nie-ludzkie traci rację bytu, co dopiero otwiera drogę do czegoś zupełnie nowego – jeszcze nierozpoznanego i w tym sensie monstrualnego. Nieznana jest jeszcze twarz podmiotu, który nadchodzi, a zatem rozpoznanie go jest na razie niemożliwe. Brach-Czaina zauważa:

Sądzę [...], że spustoszenie, jakie dokonuje się w dawnych wyobrażeniach, pojęciach i wartościach, jest przygotowaniem terenu, wyczyszczeniem pola pod nową konstrukcję. Gdy obserwujemy obecne runowisko, nie potrafimy jeszcze wyobrazić sobie nowych rozwiązań i konstrukcji pojęć, które zaczynają wyłaniać się ze zniwelowanego terenu. Na razie jeszcze postępuje proces rycia, a poczynione wykopy nie sugerują żadnych wiążących kształtów. Jedni mówią o kresie człowieka, inni ubolewają nad upadkiem duchowych wartości⁶⁴.

Ponownie ogłaszamy „kres człowieka”, nie tylko nie wydaje się powodem do niepokoju, ale wręcz niesie w sobie pewną nadzieję.

Jest to możliwe, jeśli będzie on rozumiany nie jako koniec człowieka i przejście na pozycje postludzkie, ale raczej jako koniec pewnej koncepcji człowieka, izolującej go od nie-ludzkich innych lub nawet antagonizującej go ze światem. „Izolacja jest nam niepotrzebna, a wiemy też, że niemożliwa”⁶⁵ – zauważa Brach-Czaina, która sugeruje, że nadszedł kres człowieka osamotnionego i tym samym zubożonego, gdyż zredukowanego wyłącznie do samego siebie. Wreszcie jednak dokonuje się przełamanie myślenia poprzez hierarchię, na której szczycie, niczym na wierzchołku piramidy, rezydowały właśnie „duchowe wartości”. Ta piramida, jak i inne, została zbudowana kosztem wyżysku i braku poszanowania życia innego niż ludzkie.

Posthumanizm jest niewątpliwie nurtem, którego obecności w polskich badaniach nie można już ignorować, mimo że nadal pozostaje w obszarze marginalizowanych nowości. Należy jednak sądzić, że obecne zainteresowanie posthumanizmem będzie rosło. Potrzebujemy bowiem refleksji na temat zmieniającej się pozycji człowieka nie tylko wobec innych form życia, ale i artefaktów oraz przyrody nieożywionej. Wraz z kolejnymi odkryciami nauk przyrodniczych oraz szybkim rozwojem technologii (a szczególnie biotechnologii) staje się oczywiste, że aktywnym sprawcą zdarzeń nie jest wyłącznie człowiek, zawsze bowiem działamy w kolektywie z nie-ludźmi, bez których nie tylko nie byłibymy sobą, ale nie byłoby nas wcale.

⁶³ *Ibidem*, s. 121.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 120.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 122.