

ANETA ROGALSKA-MARASIŃSKA

Wydział Nauk o Wychowaniu, Uniwersytet Łódzki  
e-mail: anetarm@yahoo.com; ORCID: 0000-0003-4899-5441

## **Człowiek – postczłowiek – transczłowiek: kto podejmie edukację na rzecz zrównoważonego rozwoju?**

Tekst prezentuje rozważania o szansach realizowania edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju w warunkach prognozowanej totalnej zmiany charakteru egzystencji człowieka w świecie. W niedalekiej przyszłości glob mają zamieszkiwać różne istoty humanoidalne i cyborgi, a „normalni” ludzie (tzn. bez genetycznych i/lub technologicznych ulepszeń) będą stanowić najniższą warstwę społeczną. Nowe społeczeństwo, odrzucające tradycyjny porządek i uniwersalne wartości pozbędzie się także innych relikwów dawnej epoki, jak kultura i sztuka. Po-człowieka nie trzeba będzie już wychowywać. Edukacja zostanie zastąpiona wgrzywaniem danych w człowieka-maszynę. Taka istota, pozbawiona duszy, bez wykształconego poczucia odpowiedzialności za siebie i innych, oraz bez szacunku i miłości dla świata, nie będzie w stanie podjąć się realizacji wielkiego projektu, jakim jest praca na rzecz zrównoważonego rozwoju. Jeżeli więc „czarny scenariusz” ma pozostać tylko graniczną przestrożą – ostrzeżeniem dla ludzkości, to należy sprzeciwić się niebezpiecznym praktykom manipulacji człowiekiem i aktywnie pielęgnować edukację humanistyczną.

**Słowa kluczowe:** *zachodnioantropocentryczne rozumienie humanizmu, posthumanizm, feminizm, transhumanizm, cyborgizacja i dehumanizacja istoty ludzkiej, kultura jako konieczny wymiar zrównoważonego rozwoju, edukacja na rzecz zrównoważonego rozwoju, charakter edukacji w post-świecie*

Niniejsza wypowiedź na temat możliwości realizacji edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju została zainspirowana artykułem Markusa Lipowicza pt. *Posthumanizm jako podstawa edukacji dla zrównoważonego rozwoju? Możliwości i granice rewolucji edukacyjnej* (Lipowicz 2017). Z jednej strony tekst ten odczytuję jako akceptację, dostrzeganą potrzebę, a nawet konieczność podejmowania działań wycho-

wawczych ku życiu zrównoważonemu, do których w pełni się przyłączam. Z drugiej jednak dostrzegam zachętę autora do polemik. W moim odbiorze przedstawione tezy wywołują dysonans ontologiczny, zmuszają do refleksji nad kondycją współczesnego człowieka w perspektywie jego przyszłego statusu i domagają się wyrażenia własnego stanowiska wobec poglądów zaprezentowanych w artykule.

M. Lipowicz następująco anonsuje swoje rozważania:

*(...) postaram się zakwestionować tezę, jakoby to właśnie humanistyczny obraz edukacji i człowieka stanowił właściwą postawę dla odnowienia koncepcji kształcenia. Będę argumentował, iż zwłaszcza z perspektywy „zrównoważonego rozwoju” (sustainable development) dużo bardziej adekwatny byłby posthumanizm, który – w opozycji do humanistycznych sposobów ujmowania człowieka jako istoty dominującej i panującej nad resztą świata – proponuje spojrzeć na ludzkie jestestwo jako na byt współ-ewoluujący ze środowiskiem i technologią (...). W efekcie odrzucony zostaje obraz człowieka jako istoty powołanej do dominacji nad resztą przyrody z powodu swojej wyjątkowości (tamże, s. 140).*

Moją uwagę przykuwają tu dwa stwierdzenia. Po pierwsze, w wątpliwość zostaje poddana możliwość humanistycznej drogi ulepszania edukacji; po drugie – człowiek postrzegany jest jedynie jako istota bezwzględnie panująca nad środowiskiem przyrodniczym, stojąca ponad nim i sprawująca kontrolę według własnego uznania i interesu. Takie aprioryczne przyjęcie uogólnionego, tj. powszechnego obrazu istoty ludzkiej jako tej, która dominuje nad innymi organizmami i przedmiotami (sferą faktów), jest przewodnią myślą i zasadniczym założeniem wpływającym na tok rozważań autora. Jeśli powyższe ujęcie interpretacyjne czytelnik zaakceptuje, wtedy zaprezentowane stanowisko odbierze jako spójne i uzasadnione. Jednak gdy przedstawiona perspektywa odbiega od przekonań i doświadczeń odbiorcy – „rozmowa z tekstem” może przerodzić się w gorący dyskurs.

M. Lipowicz opowiada się za interpretacją człowieka według wzorca utrwalonego w światopoglądzie ewolucyjno-behawioralnym (Friesen 2018), polityce (neo)kolonialnej i kulturze wyrosłej na fundamentach stratyfikacji społecznej. Słowo „człowiek” jednoznacznie nawiązuje tu do angielskich terminów *human* i jednocześnie *man*, a nawet *the man* (jako „ten szczególny, wyjątkowy człowiek/mężczyzna”) (Braidotti 2014, s. 321). A zatem człowiek to mężczyzna, przedstawiciel rasy białej, osobnik wolny i nieskrępowany, autonomiczny w swoich decyzjach i działaniach. Cechuje go racjonalne myślenie i umiejętność/inteligencja w dokonywaniu opłacalnych dla niego wyborów. Atutem jest też posiadany przez niego autorytet o charakterze formalnym (Nayar 2014, s. 5). Jako jedyny jest w pełni świadomy swego jestestwa. Dzięki temu może tworzyć własną drogę życiową zgodnie z artykułowanymi potrzebami, odczuwanymi pragnieniami i żądzami, a nawet ma do tego przyznane prawo. Promowanie ideału człowieka o wyraźnych cechach liberalnych, zakorzenionych w zachodnim

porządku *patriarchatu, kolonializmu, humanizmu, pozytywizmu, esencjalizmu, scjentyzmu i wielu innych (...)* „izmów” (Haraway 2003, s. 58) nieustająco dominuje we współczesnych społeczeństwach o silnych mechanizmach stratyfikacyjnych, które sankcjonują społeczne nierówności. W kontekście społeczeństwa amerykańskiego Z. Melosik posługuje się pojęciem WASP, czyli biały protestant pochodzenia anglosaskiego (ang. *White Anglo-Saxon Protestant*) (Melosik 2007, s. 217).

Cywilizacja zachodnia, zbudowana na fundamentach ideałów oświeceniowych, „eksportuje” na cały świat takiego właśnie człowieka, stawiając go za wzór globalnie rozumianego człowieczeństwa (ang. *humanism*). W ten sposób domaga się realizacji jednego (własnego) modelu życia, który – z założenia – metodycznie penetruje różnorodne obszary kulturowo wypracowanych odmiennych sposobów funkcjonowania społeczeństw. Chce zatem systemowo i jednokierunkowo wpływać na bieg ludzkich dziejów (Nayar 2014, s. 6). Akceptacja tego rodzaju człowieczeństwa jest więc zgodą na antropocentryczne jako mono-okcydentalne i homocentryczne (Gola 2018, s. 31) uregulowanie świata. Niestety ów *anthropos* nie jest zainteresowany faktycznym uporządkowaniem wymiarów świata ani nie patrzy na niego całościowo w perspektywie skutków swoich decyzji i czynów. Koncentruje się na szybkich i bezpośrednich zyskach, opartych jedynie na „pieniężnym kodzie wartości” (Potulicka 2014, s. 59), które zwykle skutkują rozregulowaniem i dewastacją środowisk jego życia (Gola 2018, s. 27–64).

Obecnie, w opozycji do powyższej, nadal dominującej praktyki, wewnątrz tej samej cywilizacji zachodniej zaczynają pojawiać się stanowiska przeciwstawne: krytyczne i kontestujące dzisiejszy układ relacji międzyludzkich, międzynarodowych, międzykulturowych i międzykontynentalnych. Po wiekach namysłu nad rolą i miejscem człowieka w świecie – od antropocentryzmu w ujęciach filozofów antycznych, przez rozważania zapisane w Biblii i Koranie, stanowiska artykułowane w czasach nowożytnych epoki odrodzenia, a następnie oświecenia, aż do okresu nam najbliższego – dziś nastaje czas, gdy ludzkość, a zwłaszcza jej część „decyzyjna”, panująca ekonomicznie i posiadająca niewątpliwą przewagę technologiczno-cywilizacyjną, zaczyna poszukiwać innego wzorca egzystencji. Po przebyciu meandrow znaczeń i ujęć świat zachodni coraz odważniej zaczyna promować hasło odejścia od antropocentryzmu i od tej wersji humanizmu, którą sam wypracował, na rzecz ekocentryzmu. Głosi hasła równości płci, ras i gatunków oraz postrzega możliwość wchodzenia rodzaju ludzkiego w nieznanne lub dotychczas nieakceptowane relacje z innymi gatunkami, tworzącymi świat fauny i flory, a nawet nowych technologii. Zakres potrzebnych, wręcz fundamentalnych zmian jest tak obszerny, że proponowanych i różnorodnych rozwiązań – nawet całkowicie skrajnych – na „obmyślenie” innego człowieka, innej istoty, która z sukcesem zastąpiłaby obecnego, pojawia się wiele. Mówi się nawet o posthumanizmach w liczbie mnogiej, jako o wielu możliwych drogach stwarzania kogoś/czegoś lepszego, a nawet doskonalszego od człowieka, niż o jednym przyjętym kierunku zmian (Bakke 2010, s. 17–90).

## Posthumanizm krytyczny propozycją odejścia od „destrukcyjnej” wersji humanizmu

Ingerencja w środowiska życia ludzkiego, której dokonuje człowiek ukształtowany jednowymiarowo, przekonany o swojej wyższości nad światem ożywionym i nieożywionym, przyznający sobie prawo do postrzegania faktów z własnej perspektywy jako jedynie słusznej, a także stosujący ocenę rzeczywistości metodą jej oszacowania pod względem możliwych zysków (z pominięciem strat, które wywołuje), stała się impulsem do wielokierunkowych i wielowymiarowych poszukiwań (s)tworzenia człowieka „lepszego”.

Naprawa czy też ulepszanie istoty ludzkiej są jednak bardzo różnie rozumiane przez samych apologetów takiej zmiany. Jedni dążą bowiem do tego, aby człowiek stawał się bardziej „zaawansowany”, proponują różnorodne modyfikacje genetyczne wpływające na jego parametry fizykalne, poziom sprawności, zwiększoną siłę, wytrzymałość na ból i zmęczenie, czy też odporność na choroby i starość. Dokonują różnorodnych manipulacji z ciałem człowieka, dołączając elementy obce, sztuczne, tworząc człowieka *in silico* (za pośrednictwem komputera) lub przeistaczając go w cyborga. Chodzi tu więc raczej o kreowanie superczłowieka, który nadal, a nawet bardziej skutecznie odgrywałby swą bezwzględnie antropocentryczną rolę.

Odmierna koncepcja przekształcania (się) człowieka dotyczy „wrywania” go z miejsca uprzywilejowanego i „przesuwania” na pozycję wymagającą współdziałania lub współaktywności, ale mniej – jak mi się wydaje – współpracy. Proponowana komunikacja nie podkreśla potrzeby budowania głębszych relacji z innymi ludźmi. Przede wszystkim promuje otwieranie się na świat zwierząt, roślin, przedmiotów i nowych technologii. Tak rozważany człowiek ma wchodzić w zupełnie nowe związki, stawać się częścią nieznanej dotąd sieci współzależności. Całość ludzko-zwierzęco-technologiczna – o intencjonalnie rozmytych granicach i przenikającej się cielesności – ma współfunkcjonować, kierując się nowymi celami dla łącznego, a nawet synergetycznego dobra zaprojektowanego systemu. R. Braidotti, współczesna filozofka feministyczna, z entuzjazmem wypowiada się na temat nadchodzącej zmiany: *Na przykład kulturowa mieszanka, jaką już dziś stanowią nasze postindustrialne etnokrajobrazy oraz przekształcenia tożsamości płciowej i seksualności, buzujące pod powierzchnią pozornie spokojnej wizji równych szans, to nie oznaki kryzysu, ale produktywne wydarzenia* (Braidotti 2014, s. 128). Chodzi bowiem o pewien nowy i nierealizowany dotąd rodzaj kreatywności, który umożliwiłyby antyhumanistyczny skok do przodu. Trudno jednak jednoznacznie powiedzieć, co byłoby jego efektem, a także, jaki rodzaj zmiany byłby możliwy. Same feministki radośnie się do niego odnoszą, nazywając go *żrącym kwasem teorii postmodernistycznych* (Hararway 2003, s. 59), który całkowicie niszcząc przeszłe zależności, stworzy nową jakość na pustym i kompletnie jałowym gruncie.

Można więc przyjąć, że niezależnie od opcji czy zajmowanego stanowiska koncepcje dążące do zmiany natury, charakteru i przyszłości człowieka odcinają się od jego obecnego obrazu. Najszerzej ujmując, można je nazwać posthumanistycznymi. Ponieważ, jak dotąd, nie wypracowano żadnej czytelnej i uporządkowanej typologii antyhumanistycznej zmiany, różnorodne klasyfikacje funkcjonują równolegle (Radomska 2010, s. 57–58). Jedni autorzy w pojęciu „posthumanizm” widzą najszerszą kategorię, dzieląc ją zasadniczo na dwie podkategorie: posthumanizm krytyczny i transhumanizm. Inni w transhumanizmie widzą hybrydę posthumanizmu (Lipowicz 2017, s. 147–151). Z kolei następni postrzegają transhumanizm (człowiek przejściowy, transczłowiek) jako uzasadniony etap w dochodzeniu do posthumanizmu (cyborg ostateczny, postczłowiek) (Klichowski 2014, s. 111).

W dalszych rozważaniach będę się odwoływać do pierwszego ujęcia, choć i w pozostałych dostrzegam uzasadnienie przyjętych podziałów. Warto zatem zastanowić się, jakie przesłanki i wątpliwości wyznaczyły tok poszukiwań na rzecz kreacji odmienionego człowieka. Humanizm krytyczny wyrosły na XX-wiecznych nurtach filozoficznych, a inspirowany nowymi koncepcjami człowieka odwołującymi się m.in. do jego dokonań i odkryć w biologii, psychologii i komunikacji społecznej, podważył – wydawałoby się niezmiennie, uzasadnione wielowiekowym porządkiem i wręcz religijnym zawierzeniem – dogmaty i doktryny społeczno-polityczne. Podał w wątpliwość:

- mit człowieka zajmującego centrum uniwersum;
- tzw. autonomiczną racjonalność ludzkiego umysłu;
- niezależność działania jednostki, skutkującego zmianami w jej życiu i mającego wpływ na bieg historii;
- wiarę w transparentność i precyzję języka jako medium wyrażania własnej wyjątkowości i przeżytych doświadczeń;
- zasadę wykluczania z pełni praw ludzkich określonych grup społecznych i ras – kobiet, niewolników, kast „nietykalnych”, „czarnych”, Żydów (Nayar 2014, s. 11).

Humanizm krytyczny, zdaniem P.K. Nayara zakłada, że każde ujęcie człowieka w perspektywie uniwersalnej opiera się na procesie ekskluzji i odrzucania wybranych grup ludzkich, społeczności czy narodów/ras z „głównego” nurtu człowieczeństwa, te (z)marginalizowane grupy traktowane są bowiem jako „mniej ludzkie”. Ponadto przyjmuje, iż tylko ten „właściwy” człowiek ma świadomość swego człowieczeństwa, a pozostałe istoty, w tym inni ludzie i zwierzęta, wiedzy o byciu sobą nie posiadają. Dlatego uniwersalna kategoria „człowieka” wcale nie jest uniwersalna. Świadczyć mają o tym fakty z dziejów ludzkości i historii świata, które wskazują, jak wiele form życia podporządkowanych było człowiekowi rozumianemu w jeden, „ponad-zwyczajny” sposób. W konsekwencji pozostałych klasyfikowano jako podludzi (ang. *sub-human*), nie-ludzi (ang. *non-human*) lub jako istoty/byty o zachowaniach nieludzkich (ang. *inhuman*) (tamże, s. 11).

Takie założenia niebezpiecznie „łatwo” prowadzą do powstawania i wprowadzania w czyn – znanych już z historii ludzkości – koncepcji nacjonalistycznych, faszystowskich i rasistowskich, uzasadniających podboje i uruchamiających całą machinę kolonialną. Wiara w nadczłowieka i systematyczna realizacja tego ideału doprowadziły do niewyobrażalnych cierpień, eksterminacji grup i narodów „odrzuconych”, ludobójstwa (w tym *genocidium atrox* – ludobójstwa bestialskiego, okropnego) (*Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa* 1948) i zakrojonej na dużą skalę działalności eugenicznej (Klichowski 2014, s. 25–95)<sup>1</sup>.

Dlatego zwolennicy teorii posthumanistycznych podkreślają, że uniwersalne człowieczeństwo (ang. *universal humanism*) nie jest niczym innym, jak praktyką różnicowania, stratyfikacji, polegającą na porównywaniu ludzi i innych bytów żyjących do przyjętego modelu uznanego za wzorzec. Wywodzą go z europejskiej, białej i męskulinizowanej kultury zdobywców-kolonizatorów, osadzonej na dogmacie fallocentryzmu (Haraway 2003, s. 80–81). Relacje i role społeczne, wypracowane zestawy obowiązujących symboli i sposobów ich odczytywania, a także struktury wzajemnej komunikacji i zależności, w których pozostają członkowie dominującej grupy, są traktowane jako te właściwe. Również sam wygląd, budowa ciała czy kształt sylwetki tego nadczłowieka są precyzyjnie określone.

W konsekwencji zaakceptowania idei i ideału nadczłowieka „można już sprawnie” dokonywać zestawień, kategoryzacji i wartościowania innych bytów żyjących i artefaktów nieożywionych wchodzących w relacje z tym pierwszym. Wtedy też już „naturalnie”, a nawet „naukowo” można dokonywać rozgraniczeń na to, co jest właściwe, a co błędne, co normalne, a co nienormalne, co jest dobre, a co złe, czym jest piękno, a kiedy mamy do czynienia z brzydotą, kto/co ma prawo do życia/istnienia, a kogo/co pozbawia się tego przywileju. W ujęciu krytycznym humanizm nadczłowieka – białego mężczyzny, który ma przypisane i zagwarantowane centralne miejsce w świecie – spycha na niższą pozycję drugą płć (współcześnie coraz częściej przywołuje się tu kwestię „innych płci”), ludzi o odmiennej zarówno budowie ciała, kolorze skóry, systemie wartości, jak i sposobach kulturowo-społecznego postrzegania świata i działania w nim.

Takie ograniczanie lub wręcz odmawianie innym ludziom prawa do człowieczeństwa rozbudziło aktywność grup kontestujących. Proces dekonstrukcji „humanizmu

---

<sup>1</sup> Według M. Klichowskiego, historycznie rzecz ujmując, można mówić o kilkunastu systemach teorii i praktyk eugenicznych. Do staroeugenicznych systemów myślenia należą: plemienny, platoński, arystotelesowski, system Tomassa Campanelli, ekonomiczny (Thomas R. Malthus), system reform (Jean-Baptiste de Lamarck), ewolucyjny (Herbert Spencer), rasistowski (Joseph-Arthur de Gobineau), demagogiczny (Karol Darwin, Richard L. Dugdale), prewencyjny (Cesare Lombroso), eksperymentalny (August F.L. Weismann), dziedziczenia (Gregor Johann Mendel), despotyczny (Francis J. Galton), deavenportowski – ERO (Eugenics Record Office) (Charles B. Davenport) oraz nazistowski (Adolf Hitler). Nowoeugeniczne systemy myślenia tworzą: kryptologiczny, genetyczny, reprogenetyczny, inżynierii genetycznej, liberalny oraz neoliberalny.

nadczołowieka”/„humanizmu WASP’a” dostrzega się w antyhumanistycznych koncepcjach poststrukturalistów (głównie M. Foucaulta) (Foucault 2006), w ruchach feministycznych i środowisk LGBT, a także w badaniach wyrastających na gruncie postmodernistycznym, a dotyczących krytycznej teorii rasy oraz w obszarze badań w obrębie technologii (Nayar 2014, s. 12). Można więc uznać, że posthumanizm odrzuca jednostronnie postrzegany humanizm, który w tej sytuacji ma charakter „okcydentalnie” antropocentryczny i jest tożsamy z „szowinizmem gatunkowym” (Hoły-Łuczaj 2014, s. 47–48).

Przywołując kategorię „gatunku” w prezentowanej tu perspektywie, warto odwołać się do *Manifestu gatunków stowarzyszonych* Donny Haraway (2012). Autorka rozpoczyna swe rozważania listem, zatytułowanym *Z notatek córki dziennikarza sportowego*, traktując go jako osobistą i jednocześnie literacką formę wypowiedzi. Fragment ten odbieram jako swoistą uverturę do dalszych, bardziej rozbudowanych rozważań, dotyczących *kohabitacji, koewolucji i ucieleśnionej międzygatunkowej solidarności* (tamże, s. 243). Jako zdeklarowana feministka, D. Haraway posługuje się językiem ostrym, „mięsistym” i niepotrzebnie – w moim odczuciu – przesadnie zmasculinizowanym<sup>2</sup>. Przekaz nie staje się przez to głębszy czy pełniejszy, tylko bardziej brutalny, agresywny i „nieociosany”. Wypowiedź ma charakter prowokacyjny, ostry, a dominujący w niej obraz pulsującego życia koncentruje się na czynnościach fizjologicznych. Jednak sam komunikat można potraktować jako jedno ze sztandarowych ujęć narracji posthumanistycznej. To, co ludzkie przenika się z nie-ludzkiem/zwierzęcym, przez co przestrzeń życia dotychczas wyraźnie przypisane poszczególnym rodzajom bytów przestają być już tak oczywiste. Chętnie wchodzą ze sobą w bliższe relacje. Ich „światy” zazębiają się i dochodzi do ich wzajemnego wymieszania się – powstają swoiste „homogenizujące się miksy”. D. Haraway w następujący sposób prezentuje obraz doświadczeń człowieka, zajmującego równorzędną pozycję – jedną z wielu możliwych – z innymi istnieniami, wpisujących się w koncepcję nowej, posthumanistycznej ontologii:

*Pani Cayenne Pepper nieustannie kolonizuje moje komórki (...). Założę się, że gdyby sprawdzić nasze DNA, znalazłoby się tam wiele wzajemnych silnych transfekcji. Jej ślina musi zawierać wektory wirusowe. Jej pocałunkom z języczkiem trudno się oprzeć. Mimo że obie należymy do typu kręgowców, zamieszkujemy nie tylko odmienne rodzaje i rodziny, ale i całkowicie różne rządy. (...)*

*Psowate, człowiekowate; zwierzę domowe, profesorka; suka, kobieta. (...) Jedna z nas ma mikroczip wszczepiony pod skórę na szyi w celu identyfikacji; druga ma kalifornijskie prawo jazdy ze zdjęciem. Jedna z nas, będąca wytworem bogatej mieszanki genetycznej, jest określana jako „rasowa”; druga, również wytwór bo-*

---

<sup>2</sup> Mam wrażenie, że w słusznej walce o prawa kobiet feministki, zamiast wyrażać sprzeciw wobec obowiązującej w wielu kulturach tłamszącej dominacji męskiej, przede wszystkim podejmują batalię ze swą kobiecością.

ganej mieszanki, jest nazywana „białą”. Oba te określenia niosą ze sobą dyskurs rasy, którego konsekwencje odczuwamy w naszych ciałach. (...)

*Jestem pewna, że nasze genomy są do siebie bardziej podobne, niż powinny. Musi istnieć jakiś molekularny zapis naszej bliskości w kodach życia, który zostawi ślady w świecie (...). Jej prędkość i giętki język wchodził w kontakt z tkankami moich migdałków, z wszystkimi ich gorliwymi receptorami immunologicznymi. Kto wie, gdzie moje receptory chemiczne zaniosły jej wiadomości albo co ona przejęła z mojego układu komórkowego, służącego do odróżniania siebie od innego i łączenia zewnątrz z wewnątrz?*

*O odbyłyśmy zakazaną rozmowę; odbyłyśmy stosunek oralny; opowiadamy sobie historię po historii, złożone z niczego innego, jak tylko z faktów (...). Ćwiczymy się nawzajem w aktach komunikacji, które ledwo rozumiemy. Jesteśmy, konstytutywne, gatunkami stowarzyszonymi (Haraway 2012, s. 241–242).*

Granice faktów, procesów, pojęć rozmywają się, nic nie jest już jednoznacznie oczywiste. Ztraca się dotychczasowa forma, zmieniają się funkcje i sensory bytów, które wcześniej tworzyły tradycyjnie rozumianą rzeczywistość ziemską. Ciągła wymiana, nowa komunikacja, przemieszanie środowisk i genotypów sprawiają, że w sposób intencjonalny osłabiana jest dotychczasowa pozycja (nad)człowieka, czyli podmiotu dominującego nad światem ożywionym i nieożywionym. Proces ten interpretuję jako szczególnie zabieg „ściągnięcia” człowieka – *the man* – z zajmowanego piedestału i zbliżania go do wymiarów rzeczywistości, którymi przedtem pogardzał. W ten sposób ów człowiek staje się jednym z tych do niedawna „gorszych”, „obcych” i „niegodnych”. Przekształcanie się „w jednego z wielu” to zupełnie nowe dla niego doświadczenie. Dlatego musi je przeżywać silnie i „totalnie”, w szczególności: cieleśnie, myślowo i emocjonalnie (Fromm 2016).

Posthumanisci uważają, że takie przeobrażanie się człowieka będzie możliwe, jeśli da się przyzwolenie na to, by w różny i nieoczekiwany sposób krzyżowały się ze sobą i nabierały nieznanego dotychczas znaczenia takie pojęcia, jak ludzkie – nie-ludzkie (poza-ludzkie), ograniczoność i technologia, węgiel i krzem, wolność i struktura, historia i mit, bogaci i biedni, władza i podmiot, różnorodność i zubożenie, nowoczesność i ponowoczesność, natura i kultura (Haraway 2012, s. 242). Innymi słowy, budowanie nowej rzeczywistości to tworzenie niezwykle skomplikowanej, a nawet „pokrętej” sieci powiązań i zależności, implozji i zrostów „gatunków stowarzyszonych”. Ich wzajemna relacja to swoista kombinacja, nakładanie się i przenikanie przestrzeni wcześniej odrębnych. Przestrzeni, które należały do czytelnie rozróżnianych „gatunków”, a więc artefaktów posiadających swoje granice.

Ujęcia feministyczne, działające na rzecz kreacji postczłowieka, opowiadają się natomiast za *odrzućciem myślenia typologicznego, dualizmów, jak również rozmaitych relatywizmów i uniwersalizmów* (tamże, s. 245). Proponują za to *bogate spektrum ujęć emergencji, procesu, historyczności, różnicy, specyficzności, kohabitacji,*



współkonstituowania się i przygodności (tamże). Niestalość i chwilowe, labilne podstawy, na których ma dochodzić do nieustającej zmiany i ruchu w górę, w dół czy na boki, mają dawać szansę na istotny i wielokierunkowy przepływ genów, który przyczyniałby się do osiągnięcia postczłowieka na drodze jego ewolucyjnej „mieszanki”. Należy więc, zdaniem D. Haraway, sprzyjać wszelkim nieharmonijnym rezonansom i żyć sprzecznościami, by móc dotrzeć do sedna/prawdy istnienia (tamże, s. 245–255). Za R. Braidotti ów ruch na rzecz stwarzania się i dochodzenia do „prawdziwego” człowieka można nazwać „nomadycznym” stawaniem się (Braidotti 2012). M. Radomska budowanie siebie w efekcie ruchu i ciągłego przenikania się wielu bytów wyjaśnia następująco:

*Poprzez teorię nomadycznego stawania-się czy też płaszczyznę immanencji podmiot niemal „rozpuszcza się” i na nowo ugruntowuje w ekofilozofii wielokrotnego stawania-się. W ten sposób zostaje położony nacisk na przed-ludzkie czy nawet nie-ludzkie elementy tworzące sieć sił, intensywności, „spotkań”, przyczyniających się do wytworzenia nomadycznej podmiotowości (Radomska 2010, s. 67).*

Taka szczególna gra społeczna, angażująca wszystkie byty przynależne naturze i jednocześnie włączająca w swój przebieg wszelkie instytucje wyrosłe jako elementy świata kultury człowieka (a precyzyjniej mówiąc: cywilizacji nadcłowieka), miałyby doprowadzić do zburzenia dotychczasowego porządku społecznego (Nayar 2014, s. 29). Jeśli „człowiekiem” nazwiemy jedynie białego przedstawiciela protestanckiego świata zachodniego, który umieszcza się na szczycie drabiny ewolucyjnej i przypisuje sobie prawo do nieodpowiedzialnych i egoistycznych praktyk na rzecz pomnażania wyłącznie własnych zysków, nie patrząc na konsekwencje dotyczące innych mieszkańców globu, a także na degradację środowiska naturalnego, to z wołaniem o fundamentalną zmianę tego człowieka należy się zgodzić. Moje zastrzeżenia budzi jednak droga, a także jej zasadnicze założenia, przyjęte przez posthumanistów. To ciągle, wręcz obsesyjne burzenie granic, a nawet ich przekraczanie po to, by włączać/wlewać jedne treści w formę tych drugich, i jednocześnie oczekiwanie, że i same dotychczasowe formy ulegną metamorfozie, przede wszystkim ze względu na ich zwiększoną plastyczność, niestalość i ostatecznie – zbyteczność, z perspektywy pedagogicznej uznają za błędne i skazane na porażkę.

Przykładem takiego niewłaściwego podejścia jest promowanie koncepcji „naturokultury”. Odczytuję ją jako imperatyw do szczególnie zbliżania (się) do siebie, a nawet (s)topienia się, dwóch fundamentalnych, ale zarazem odrębnych środowisk/wymiarów życia człowieka, czyli natury i kultury (Rogalska-Marasińska 2017, s. 62–105). Dla posthumanistów odejście od spolaryzowanych i *a priori* zwalczających się światopoglądów na temat relacji natura–kultura oraz zmiana wynikających z nich praktyk są tożsame z tendencją do stworzenia pewnej „hybrydy”, nowej formy, bazującej na wykoncypowanym zamiśle połączenia w specyficzny konglomerat tego, co zawsze istniało oddzielnie. A przecież odmiennność i odróżnianie się od siebie nie są tożsame

z walką o całkowitą i jednostronną dominację nad pożądanym/potencjalnie zajmowanym „terytorium”, a zatem nie muszą obligatoryjnie pociągać za sobą praktyk wykluczania, destrukcji lub wzajemnego unicestwiania się. Przeciwnie, mogą wybrać wariant ząbienia się, uzupełniania i inspirującego wpływania na siebie. Takie odpowiedzialne dopełnianie się to – w moim przekonaniu – niezbędna dziś droga do współtworzenia zharmonizowanego środowiska życia człowieka i innych bytów.

Jednak D. Haraway przyjmuje, że terminy „natura” i „kultura” to kategorie uniwersalne, czyli w jej interpretacji – przeciwstawne (Haraway 2012, s. 247). Stąd, aby doszło do ich zespolenia, należy poddać je zabiegowi odwrotnemu, a nawet wywrotowemu: uniwersalność – jako powszechność, stałość – należy zmieniać w chwilość, przypadkowość i kruchość. Tylko bowiem poprzez takie działania, jak *odwracanie znaczeń; operacje na ciele komunikacji; przekształcanie, (re)formowanie; odchylenia* (tamże, s. 256), można dojść do prawdy. Odnoszę wrażenie, że autorce nie zależy na „zmaganiu się” z prawdą mającą powszechną ważność, a raczej na osobistym odkrywaniu tego, co mogłoby być dla niej esencją „prawdziwości”, która dopiero przybierałaby konkretne postacie w jednostkowych sytuacjach. D. Haraway przyjmuje bowiem, że w naturokulturach części nie układają się w całość, gdyż przede wszystkim stanowią „częściowe powiązania” (tamże, s. 258). Bazą dla tak rozumianych „jednostek” jest swoista naturokulturowa protoplazma, gdzie ciała, słowa, znaczenia, opowieści i światy wzajemnie się przenikają, są ze sobą połączone (tamże, s. 256).

Nieco inaczej związek natury z kulturą postrzega R. Braidotti. Autorka wyróżnia dwie zasadnicze kategorie „życia” jako siły kosmicznej: *zoe* i *bios* (Braidotti 2012, s. 296–302). Są to jakby dwie życiowe „natury”, które nieustająco ścierają się ze sobą, wchodzą w konflikt, doświadczają napięć. W moim odczytaniu dualizm ten nie ma jednak tak komplementarnego charakteru, jak np. w koncepcji F. Schillera (Schiller 1972; Siemek 1970; Rogalska-Marasińska 2017, s. 115–123). Wyraźnie dominuje tu wartościowanie. *Zoe* jest gorsze, gdyż zwierzęce, przyziemne, odporne na zmiany i „beźmyślnie materialne” (Braidotti 2012, s. 296). Jest bezosobowe i nieludzkie. *Kategoria ta obejmuje wszystkich „innych” klasycznej wizji podmiotu, czyli innego płciowego (kobietę), etnicznego (tubylca) i znaturalizowanego (ziemię, zwierzęta i rośliny)* (tamże, s. 296; Braidotti 2014, s. 95–97). Z kolei *bios* jest lepsze, gdyż ma charakter męski, dyskursywny i łączy się z życiem inteligentnym. Jest ustanowione przez boga i jest święte (Braidotti 2012, s. 296). Inaczej mówiąc, jest nienaruszalne i doskonałe. Proponowana przez R. Braidotti walka pomiędzy obiema kategoriami ma na celu znaczące osłabienie *bios* na rzecz *zoe*. Nowa feministyczno-antyhumanistyczna etyka stara się więc umożliwiać „zbliżanie się” do świata poprzez *afektywność, nie poprzez poznanie: zbliżanie się jako osobliwość, siła, ruch; poprzez złożenia i sieci powiązań z wszystkim, co żyje* (Braidotti 2012, s. 297). Koncepcję tę odbieram jako emocjonalno-mechanicystyczną. W moim rozumieniu, proponowane włączanie istoty ludzkiej w sieć bytów ożywionych i nieożywionych jedynie ją uprzedmiotawia. Ani bowiem

nie zwiększa szacunku do istot/istnień przypisanych do zbioru *zoe*, ani nie domaga się od przedstawiciela *bios* – nadczłowieka/mężczyzny, by zechciał zrezygnować ze swojej uprzywilejowanej pozycji. Jego życie nie stanie się bardziej humanistyczne, czyli – w przywoływanej narracji – posthumanistyczne, jeśli człowiek będzie odczuwać, że ten Inny jest wewnątrz niego, i w ten sposób dzieli swój wespół.

Ruch, działanie, przepływ i wpływ jednych artefaktów na drugie, mimo pozornej wielowymiarowości, pomijają aspekt kulturowy i wychowawczy. Człowiek, czy jak domagają się środowiska liberalne – postczłowiek, pozbawiany jest tradycyjnego wymiaru kulturowego (utożsamianego z wzorcem racjonalno-mechanicystyczno-męskim). Pustkę tę mają zdominować emocje i uczucia (w „męskiej” kulturze odrzucane, gdyż łączone z kobiecością i pozostałymi „innymi”) (Braidotti 2014, s. 96–97). Neguje się wagę świata symbolicznego i duchowego. Zatem istota „po człowieku” będzie ułomna: mniej ludzka, mniej wolna i mniej samodzielna, a za to bardziej uwikłana w sieć różnorodnych powiązań.

Mimo to posthumaniści chętnie odwołują się do kategorii podmiotu, choć oczekują, iż jego podmiotowość będzie inaczej identyfikowana, stwarzana i rozpoznawana. Wolą mówić o podmiocie postludzkiem (tamże, s. 101) i o zwrocie postantropocentrycznym. R. Braidotti przekonuje: *musimy wynaleźć nowe społeczne, etyczne i dyskursywne wzorce kształtowania się podmiotu, odpowiednie dla gruntownych przekształceń, którym obecnie podlegamy* (tamże, s. 61). To ideologiczne nawoływanie odczytuję jednak nie jako fundamentalną zmianę myślenia o „lepszym” człowieku, tylko jako zamianę treści i podmiotów realizujących te same schematy (wzorce). Ci, którzy zajmowali peryferia społeczne, zdobędą centrum, a dotychczasowe elity dowodzące przesuną się na „marginesy” (tamże, s. 66 i 128). Rzeczywista podmiotowość wzbudza bowiem niepokój, a nawet niechęć, gdyż stanowi jedną z trudności w przewyciężaniu humanizmu, czyli „męskości”. Jak wyjaśnia R. Braidotti: *Indywidualizm rodzi egotyzm i skupienie na sobie; samostanowienie może przerodzić się w arogancję i dominację; nauka sama nie jest wolna od tendencji dogmatycznych* (tamże, s. 88). Autorka natomiast broni posthumanistycznej podmiotowości, którą postrzega jako *raczej materialistyczną i witalistyczną, ucieleśnioną i lokalnie osadzoną, zawsze gdzieś umieszczoną* (tamże, s. 124). Bez wątplenia ma więc ona charakter jednostkowy, konkretny, sytuacyjny, wymierny, uwarunkowany czasowo i zmienny. Jest zawsze jakimś przypadkiem, a w relacji do całości – wycinkiem. Brakuje ujęcia ogólnego, abstrakcyjnego i pełnego, co zresztą jest konsekwencją posthumanistycznego odrzucenia podejścia uniwersalistycznego.

Koncepcja działania w kategoriach całkowitej przygodności, czyli ruchu opartego na reagowaniu na bodźce płynące z ustawicznie tworzącej się/zawijającej się sieci impulsów sprawia, że dominuje wrażenie bezładu i nietwórczego chaosu. Promowany „nieprzerwany strumień transformacji” (Braidotti 2012, s. 294) zmusza do postawienia pytania zarówno o cel takiej zmiany, jak i o osoby, strony i/lub instytucje odpowiedzialne za ten falujący i ustawicznie rozedrgany ruch. W moim odbiorze siły i kierun-

ki, które się na niego składają, są tak różnorodne i sprzeczne, że ostatecznie zachodzące zmiany się niwelują, a postczłowiek po prostu „stoi w miejscu”. Inaczej mówiąc, to ideologiczno-posthumanistyczne „zamieszanie” nie sprzyja faktycznemu rozwojowi człowieka w drodze do bardziej zrównoważonego życia. Nie staje się on bowiem lepszą, tj. „bardziej ludzką wersją” siebie, a przeciwnie – za sprawą nieuzasadnionych i sprzecznych z naturą zachowań i żądz – degeneruje się. Dokonuje autodestrukcji w imię, słusznego skądinąd, sprzeciwu wobec dominacji niesprawiedliwego i antyludzkiego porządku społecznego; układu opartego na władzy pieniądza, kapitału, ekspansji wycisku, nierównoważonej konsumpcji i bezwzględnej manipulacji/sterowaniu masami przez nielicznych „wybrańców”.

Błąd ideologii posthumanizmu polega więc na tym, że to, co tradycyjnie odbierane jest jako stojące w całkowitej opozycji do humanistycznego ideału człowieka, traktuje jako kwintesencję pożądanego, nowego postczłowieczeństwa i posthumanizmu. Natomiast humanizm wywodzący się ze starożytnego kanonu kulturowego uznaje za przestarzały, „męski” i szowinistyczny, a zatem – wart potępienia. Dlatego, odwołując się do niesprawiedliwości społecznych, nierówności rasowych i etnicznych, a generalnie – do przepaści ekonomicznych, tworzy zrekonstruowaną, po kognitywnej dekonstrukcji, a nawet destrukcji, nową listę pojęć i terminów, np. mała grupa to system, doskonalenie to optymalizacja, eugenika to kontrola populacji (Haraway 2003, s. 64). W ten sposób intencjonalnie rewolucjonizuje interpretację i ocenę rzeczywistości (Barker 2005). Taki „odwrócony” słownik tworzonego nowego człowieka może już tylko zbudować „świat na opak”. Promuje się bowiem „przewrócone” realia, ceniąc zachowania i relacje, w których wcześniej dopatrywano by się fundamentów zbudowanych na antywartościach. Zachęca do masowego niwelowania nienaruszalnych dotąd granic (człowieka, zwierzęcia, maszyny), by tworzyć nowe połączenia, „przepływy” i związki. Na szczęście jest to ciągle niszowa współzależność, która kreuje swą potęgę na bardzo efemerycznych i nieprzekonujących podstawach. Zresztą sami zwolennicy tego projektu społecznego potrafią wyrazić przekonanie, iż *zwierzęta, ludzie, ziemia i korporacje są częścią tego samego żartu* (Haraway 2012, s. 259).

Feministyczna walka z dotychczasowym „męskim” porządkiem świata jest w gruncie rzeczy jednostronna. Dlatego staje się ślepa na wiele współczesnych wyzwań, zamykając się w kręgu własnych priorytetów i żądań na ich wprowadzenie. Ponadto, negując lub totalnie obrażając przeszłość i tradycję (Haraway 2003, s. 52)<sup>3</sup>, wzbudza skrajne uczucia. Paradoksalnie, niechęć do uczestniczenia w „samczym” świecie, wyrażona stwierdzeniem *wolałabym być raczej cyborgiem niż boginią* (tamże, s. 87), tak naprawdę zbliża obie płcie do siebie w walce o przejęcie pierwszeństwa w dominacji nad drugą stroną i szeroko rozumianym Innym jako obcym i gorszym.

<sup>3</sup> D. Haraway uznaje, iż w ramach paradygmatu posthumanistycznego *nauczanie chrześcijańskiego kreacjonizmu powinno być zwalczane jako forma przemocy wobec dzieci*.

## Transhumanizm technologiczną wersją nierówności w post-świecie z edukacją w tle

Marzenia i praktyczny wyścig w tworzeniu człowieka doskonałego: człowieka-maszyny, człowieka-komputera, człowieka wyselekcjonowanego i „uzyskanego” za pomocą praktyk eugenicznych i genetycznych modyfikacji trwa od lat (Bacon 1995; Huxley 2017). Idea transhumanizmu, gdyż to o niej mowa, opiera się na zaskakującym paradoksie: transczłowiek to istota całkowicie materialna, której nie dotyczą typowe dla materii zmiany (wynikające np. z upływu czasu, zmiany warunków fizycznych, atmosferycznych czy potrzeb egzystencjalnych). Dąży się do uzyskania materii o parametrach niematerialnych, która swoją cielesnością miałaby przypominać człowieka lub nawiązywać do niego, jednak człowieka „niekompletnego”, gdyż pozbawionego duszy. Mimo to właśnie takie istoty transhumanistyczne – ludzie z wszczepionymi czipami, silikonową e-skórą (Z. Zou, Ch. Zhu, Y. Li, X. Lei, W. Zhang 2018) i z technologicznie zaawansowaną aparaturą odbiorczo-nadawczą (zakłada się, że ich głównym zadaniem będzie optymalna reakcja na przesyłane bodźce) (Waszewski 2015), czyli nowoczesne humanoidy będą – zdaniem apologetów tej zmiany – tworzyć szczególną kastę społeczną. Im kogoś stać będzie na większe manipulacje i głębsze, a nieodwracalne modyfikacje cielesne, pociągające za sobą ogromne nakłady finansowe, tym jego pozycja i prestiż społeczny będą wyższe. Nie ma więc wątpliwości, że różnice, a nawet przepaści między ludźmi i związana z tym stratyfikacja będą się pogłębiać. Dążenie do równości i życia zrównoważonego jest po prostu sprzeczne z projektem transhumanistycznym.

Przyglądając się koncepcjom posthumanistycznym i transhumanistycznym (niezależnie od tego, w jakiej relacji wobec siebie się znajdują, tzn. która z nich jest etapem przejściowym do następnej, czy może obie istnieją równoległe), odnoszę wrażenie, że generalnie obie przyjmują ten sam cel zmiany, choć realizowany różnymi sposobami. Głoszą bowiem konieczność tworzenia istoty lepszej od obecnego człowieka, której wartość i możliwości/moc wynikają z realnego/fizycznego związku człowieka z technologią. Nawiązują też do świata zwierzęcego, ale jedynie jako źródła biotechnologicznych impulsów i zmian.

Z punktu widzenia nauk humanistycznych i humanistycznych teorii społecznych są to tendencje bardzo niepokojące. Potwierdzenie mojego stanowiska znajduję w wypowiedzi B. Śliwerskiego, który uważa, iż *mimo postępu w innych dziedzinach nauk humanistyka i nauki społeczne nie mogą być tak samo traktowane jak nauki przyrodnicze czy ścisłe, gdyż przedmiotem ich badań jest człowiek. A ten jest tylko częściowo poznawalny. Wciąż w dużej mierze pozostaje dla badaczy tajemnicą* (Śliwerski 2017, s. 9). Dlatego z perspektywy pedagogicznej należy postawić szereg pytań zarówno o sens i naturę pracy nauczyciela z uczniami, o zakres, charakter i potrzebę wychowywania człowieka (Śliwerski 2012), jak i o rodzaj i jakość życia istoty po-człowieku,

tj. jakiejś formy człekopodobnej i człekopochodnej. Tym bardziej że, jak sugerują niektórzy, rozpoczął się już proces, który w *wariancie łagodniejszym może ludzi pozbawić zdolności do rozumienia swojego losu (to właśnie byłoby samobójstwo Oświecenia), zaś w wariantcie skrajnym może ludzkość całkowicie unicestwić* (Zybertowicz 2015a, s. 12).

N. Friesen podejmując dyskurs o współczesnej i nadchodzącej relacji technologia– edukacja, rozważa kwestię tzw. nauczania-uczenia się spersonalizowanego (Friesen 2018, s. 5 i n.). Jak wykazuje, nie chodzi tu o podmiotowość kształcenia, a o dostarczenie pakietu edukacyjnych treści, które zostałyby dobrane po cyfrowej obróbce działań/ruchu konkretnego użytkownika sieci internetowej („skrojone” na jego miarę). Już dziś z tzw. *big data* (masy danych) (Zybertowicz 2015b, s. 357–410) tworzy się – wykorzystując odpowiednie programy analityczne – dopasowaną do indywidualnych preferencji i potrzeb, a przede wszystkim powtarzających się zachowań/ wyborów konsumenckich ofertę. Powszechnie mamy do czynienia z takimi zabiegami marketingowymi, gdy np. poszukujemy informacji o wakacjach w Portugalii. Nasz ruch spowoduje, że błyskawicznie na naszą skrzynkę e-mailową spłyną promocje różnych biur podróży, propozycje tanich lotów oraz oferty sieci sklepów odzieżowych informujących o obniżkach letnich kolekcji.

Jednak posthumanistyczne i transhumanistyczne koncepcje ścisłego łączenia człowieka z technologią sięgają znacznie dalej. Ich autorzy pragną objąć wpływami wszystkie dziedziny życia człowieka, w tym edukację. Obecność technologii informatycznych i komunikacyjnych w celach i treściach szkolnych stała się już faktem. Dlatego szczególnie uważnie należy rozważać formułowane coraz głośniejsze pytania: 1. Jak trzeba będzie rozumieć/traktować kategorię nauczycielskiej odpowiedzialności za kształcenie-wychowanie uczniów, gdy już dziś pedagodzy muszą posługiwać się technologiami o znacznie większym potencjale „przewidywania” reakcji/wyborów uczniów od ich własnych możliwości/kompetencji pedagogicznych? 2. Co stanie się z niezależnością i swobodnymi wyborami dróg kształcenia uczniów, gdy zautomatyzowany proces dostarczania informacji narzuci im, co, kiedy i jak mają przyswoić? 3. Jak taki kontekst edukacyjny będzie wpływać na kategorię wolności i autonomii nauczycieli i uczniów? (Friesen 2018, s. 5).

Dla transhumanistów takie wątpliwości są po prostu nie na miejscu. Ich naczelną ideą odczłowieczania/depersonalizacji człowieka i dojścia do/osiągnięcia hybrydy nazwanej H+ (Klichowski 2014, s. 105–116) zakłada całkowite wyeliminowanie edukacji jako zbędnego reliktu przeszłości. Jak wyjaśnia M. Klichowski, *wizja człowieka nowoeugenicznego, nadbudowana wizją transhumanistyczną, rodzi silną koncepcję zmierzchu edukacji, w której zarówno geny, jak i życie w świecie, są technicznie opanowane. Człowiek-cyborg (...) jest techniką projektowany, prowadzony, dookreślany, przeprogramowywany, dostrajany, doskonalony, ulepszany, dostosowywany, słowem: tworzony i rozwijany. W optyce tej hybrydy edukacja jest więc niepotrzebna* (Klichowski 2014, s. 104). Wgrywanie w mózg, a ostatecznie w system scalonych połączeń,

porcje danych (transfer ludzkiego umysłu w system niebiologiczny) (Głowacka i in. 2015, s. 160) będą skutecznie i kompletnie odpowiadały za skalkulowane wcześniej potrzeby jednostki. Zbyteczność edukacji w technoświecie potwierdzają zatem następujące argumenty:

- system modyfikacji, m.in. za pośrednictwem endo- i egzoprotez, zastępników, a następnie produkcji symulaków (kopii bez oryginałów) związany z inżynierią genetyczną ma zapewnić konstrukcję człowieka plus (H+) o określonych cechach/parametrach i umiejętnościach/możliwościach oraz ma go efektywnie, tzn. neobehawiorystycznie uformować – „wychować”;
- tradycyjna komunikacja międzyludzka (między dzieckiem a rodzicem, uczniem a nauczycielem) zakłada obecność aspektu niewiadomego, niedookreślonego losowego (Kunowski 2007)<sup>4</sup>, a relacje społeczne mogą przybrać nieprzewidywany bieg, gdyż mają charakter niepowtarzalny i twórczy (przynajmniej od pewnego momentu). Z perspektywy transhumanistycznej takie cechy komunikacji międzyludzkiej – tzn. humanistycznej i podmiotowej pracy z wychowankiem świadczą jedynie o niezdarności i nieporadności edukacyjnej. Dlatego należy je zastąpić działaniem „technoprecyzyjnym, bezpośrednim i nieodwracalnym” (Klichowski 2014, s. 162);
- w ujęciu transhumanistów technika jest znacznie bardziej efektywna od edukacji, a więc jest jednocześnie słuszna i dobra, nie ma tu zatem konfliktu etycznego.

W celu uściślenia jednokierunkowości transhumanistycznych zmian bez możliwości odwrotu od błędów poczynionych na tkance ludzkiej i społecznej, i wyrządzonych im szkód (na czym całą swoją koncepcję opiera idea zrównoważonego rozwoju), warto podkreślić, że cały projekt antyedukacyjny opiera się na trzech technologiach z grupy NBIC:

- nanotechnologii, roboty wielkości atomów będą wszczepiane do ludzkiego organizmu zastępując tradycyjne metody nauczania-uczenia się poprzez tworzenie nowych połączeń międzyneuralnych;
- biotechnologii, za sprawą inżynierii genetycznej i ulepszania ludzkiego DNA nastąpi hodowla ludzi tak doskonałych, że zbędne będzie ich wychowywanie;
- technologiach informatycznych i naukach kognitywistycznych – stworzenie interfejsu człowiek-maszyna, który ma umożliwić wgrzywanie w człowieka danych z pamięci maszyn, a zatem zamiast procesu nauczania-uczenia się człowieka będzie się go programować i przysyłać odpowiednią liczbę bajtów (Głowacka i in. 2015, s. 161).

Nawet gdyby przyjąć tak szaloną koncepcję postedukacyjną za właściwą, to rodzi się pytanie o jakiegoś postnauczyciela – nazwę go *N+* – który tworzyłby/generował i odpowiadał za wgrzywane, zapisywane, aktualizowane, renderowane i administrowa-

---

<sup>4</sup> Koncepcja S. Kunowskiego przyjmuje istnienie czterech dynamicznych składników wychowania: bios, etos, agos i los.

ne dane. Kto miałby być takim Metacyborgiem, Wielkim Inżynierem (Klichowski 2014, s. 85), Superzarządcą, a w wersji *light* – Słoneczkiem dla teletubisiów? Zapewne byłby to ktoś, kto należałby do digitariatu (tamże, s. 83–85) – kasty nadludzi, cyborgów i rasy panów, i kto próbowałby „bawić się” w Techno-Boga, sprawującego rząd dusz, choć w tym przypadku trudno byłoby już mówić o duszach ludzkich, gdyż właśnie ten element – jako jądro *humanum* – jest szczególnie ostro potępiany, jednoznacznie odrzucany i z systematyczną pasją rugowany. Digitariat jako cybernetyczna elita zapewne panowałaby nad technoplebem, składającym się z Naturalsów (ludzi niemodyfikowanych – najgorszych) i GenRichów (osobników genetycznie ulepszonych) (Klichowski 2014, s. 83–85; Fukuyama 2004, s. 203).

Podążając tokiem powyższego rozumowania i starając się zachować poznawczy obiektywizm, postawiłam pytanie o cel takiej ostatecznej zmiany. Co właściwie miałyby robić w swojej wersji „życia” te nowe istoty, na wiele sposobów odczłowieczone (np. pozbawione marzeń, woli fantazjowania czy umiejętności śmiania się z kulturowo osadzonych żartów) i przewidywalnie funkcjonujące pod postacią różnego rodzaju chimer, między-ludzi i między-zwierząt, człekomaszyn, „inteligentnych” komputerów i syntetycznie żyjących, a imitujących życie ludzkie, robotów? Co miałyby nastąpić później i czemu ta transformacja miałaby w istocie służyć? Zwolennicy cyborgizacji i biotransfiguracji widzą w nich szansę na odrodzenie życia (*sic!*). Między innymi przekonują, iż *oczekiwania są tu ogromne, jak na przykład chęć stworzenia organizmów do produkcji szczepionek i leków, oczyszczanie środowiska, jak i rozwiązanie kryzysu energetycznego oraz przeciwdziałanie skutkom globalnego ocieplenia* (Bakke 2010, s. 81). Niewątpliwie wizje te brzmią bardzo obiecująco i trafnie wpisują się w hasła i wyzwania zrównoważonego rozwoju. Jednak niepokój – jako jedną z licznych kwestii wątpliwych – budzi projektowana bierność większości mieszkańców globu i żądza sterowania nimi przez Bezwzględnego Manipulatora. Potwierdza to m.in. M. Bakke, która odwołując się do stanowisk amerykańskich badaczy, wyjaśnia:

*Craig Venter, jeden z liderów w tej nowej transdyscyplinarnej dziedzinie, jaką jest biologia syntetyczna, uważa, że właśnie nadchodzi czas przejścia od modyfikowania życia, jakie znamy, do syntetyzowania całych organizmów, gdzie kod genetyczny traktowany jest jak software, a ciało jak hardware. Obecnie więc, jak mówi Venter, „Software może zbudować swój własny hardware”, a projektowanie organizmów (ciał) dokonuje się w komputerze (in silico). Projektowanie i „materializowanie” – syntetyzowanie ciał na zamówienie nie ma być jednak wyrazem próżności naukowców (...), ale ma spełniać ważne cele praktyczne, co oczywiście oznacza również wielkie komercyjne przedsięwzięcia* (Bakke 2010, s. 81; Venter 2014).

Nie chodzi więc o faktyczną zmianę, przemianę i pełne (wraz z duchowym) dążenie do doskonałości człowieka, a o „starą, dobrą” żądzę bogacenia się, wzmacnianą ugruntowującą się, choć w nowoczesny, a nawet spektakularny sposób, stratyfikacją społeczną.



## Zakończenie

Przedstawione rozważania, sprowokowane zachętą M. Lipowicza do dostrzeżenia w posthumanizmie szansy na realizację idei zrównoważonego rozwoju, wskazują na brak mojej aprobaty dla takich projektów społecznych. Posthumanizm i transhumanizm to silne ideologie liberalne wyrosłe w amerykańskim kontekście społeczno-historyczno-kulturowym i protestancko-ekonomicznym, które roszczą sobie prawo do bezwzględnej powszechności (Fukuyama 2017). Oczywiście, pewne argumenty, choć sformułowane językiem żądań zamiast dialogu, można by uznać za słuszne z perspektywy zrównoważonego rozwoju. Tu należałoby na przykład przywołać głos w sprawie przyznania równych praw grupom dotychczas marginalizowanym, do umożliwienia im przedstawiania swoich argumentów, stanowisk i pomysłów na rozwiązywanie lokalnych i globalnych problemów. Jednak zamiast demokratycznej drogi ku potrzebnym zmianom, nowe narracje budowane są na konieczności walki oraz chęci przemocowej i antynaturalnej „zmiany miejsc”. Polegać ma ona na tym, by człowieka odczłowieczać w kierunku jego uzwierzczenia lub cyborgizacji, a zwierzęta i przedmioty personalizować. Dlatego psy i koty się personifikuje (przypisuje się im cechy antropomorficzne) (Goła 2018, s. 31), ubiera i prowadzi do zoopsychologów, podczas gdy cyborgi mają prowadzić „mądrą” i „swobodną” konwersację z człowiekiem, jak najsłynniejsza obecnie robotka Sophia, której król Arabii Saudyjskiej nadał w październiku 2017 r. obywatelstwo swojego kraju (Brzozowska 2017a). Gdyby budowano kolejne inteligentne (Śliwerski 2018; *Robot Sophia* 2018) i zgodne z tradycyjnym kanonem urody robotki Sophie (np. wizualnie wzorowane na Audrey Hepburn) (Stone 2017), to być może rzeczywistość byłaby ciekawa, jednak już dziś tworzy się, myśląc jedynie o sukcesie komercyjnym, humanoidalne kobiece manekiny, które w sposób realistyczny mają zaspokajać ciemne ludzkie żądze (Brzozowska 2017b).

Taka więc wizja świata, zamieszkanego przez różne dziwne formy, wśród których najniższą grupę społeczną zajmują prawdziwi, odrzucający wszelkie modyfikacje ludzie – Naturalsi, wygląda na całkowicie niezrównoważoną. Kto/co w takich warunkach miałby/miałoby odpowiadać za edukację na rzecz zrównoważonego rozwoju? Wszelkie zmiany ku przywróceniu harmonii w życiu człowieka (niezależnie od jego narodowości, płci, rasy, zamożności) i świata przyrody ożywionej i nieożywionej wymagają wielowątkowego i całościowego, a także rozważnego i odpowiedzialnego osądu, którego w teorii i praktyce nabiera się w trakcie długofalowego, komplementarnego i holistycznego kształcenia. Wgrywanie plików danych tego wyzwania nie spełni, choć zapewne będzie znacznie krótsze. Na szczęście, jak przekonuje F. Fukuyama, *nie musimy postrzegać siebie jako niewolników nieuchronnego postępu technicznego, jeżeli postęp ten nie służy ludzkim celom* (Fukuyama 2004, s. 286).

Poza tym koncepcja zrównoważonego rozwoju, jako całościowa wizja i imperatyw niezbędnych zmian, opiera się na czterech głównych filarach, tj. zasadniczych obsza-

rach funkcjonowania człowieka: przyrodzie, kulturze, społeczeństwie i gospodarce. W ideologiach post- i transhumanistycznych z determinacją odrzuca się wymiar kulturowy, jako najbardziej ludzki. A zatem takie kategorie życia człowieka, jak duchowość, osobiste doświadczenie, przeżycie, wrażliwość, wyobraźnia, błyskotliwość, inteligencja, empatia i szacunek dla siebie i innych oraz świat symboli i znaczeń zawartych w sztuce, tradycji, tożsamości, materialnym i niematerialnym dziedzictwie kulturowym, przestają istnieć.

Zrównoważony rozwój to odpowiedzialny rozwój, realizowany w dyskursie międzyludzkim, poprzez dochodzenie do uczciwych i synergicznych rozwiązań, bazujących na szacunku dla siebie jako jednostki i całego, otaczającego ją środowiska, oraz budującym bezpieczne społeczności, zaangażowane w pracę na rzecz wspólnego dobra. W moim przekonaniu dopiero odpowiedzialnie ukształtowana podmiotowość wychowanka, w toku wielozakresowej i wieloprezydentowej edukacji, obejmującej zagadnienia zrównoważonego rozwoju, może faktycznie doprowadzić do istotowej zmiany priorytetów w egzystencji ludzkiej (Rogalska-Marasińska 2015). Dochodzenie do harmonii wymaga pracy nad sobą człowieka kompletnego, który przeżywa różnorodne sytuacje, czerpie z bogactwa przeszłości i współtworzy swój aktualny świat kultury, przepełniony symbolami, znaczeniami i systemami wartości, które zawierają wspólny, zrozumiały i akceptowalny trzon. Sztuka daje szansę na wyrażanie tego, co nieuchwytnie, niedookreślone, intuicyjne, przygodne, a także osobiste lub narodowo i etnicznie istotne (Suchodolski, Wojnar 1988; Wojnar 1998; Żygulski 1998; Suchodolski 1990; Jan Paweł II 2005; Gajda 2006; Rogalska-Marasińska 2010; Ostrowska 2015; Sowiński 2017).

Ten subtelny, a jednocześnie ogromny potencjał ludzkiej duszy (Śliwerski 2016) jest nieosiągalny dla hybrydycznych form technologiczno-ludzko-zwierzęcych lub silikonowych substytutów człowieka. Dlatego, nawet gdyby teoretycznie mogły się one zaangażować w pracę na rzecz zrównoważonego rozwoju, nie byłyby w stanie w pełni i adekwatnie do lokalnych potrzeb go podjąć. Koncepcja zrównoważenia dąży bowiem do naprawy lub rewitalizacji tego, co zostało zniszczone, zdegradowane i zaprzepaszczone, czyli, mając na uwadze błędy przeszłości, odpowiedzialnie wkacza w przyszłość. Natomiast ideologie promujące warianty po-człowieka odcinają się od przeszłości i proponują postświat zbudowany na całkowicie odmiennych postfundamentach. Taki inny świat może niepostrzeżenie, ale i ostatecznie wokół nas wyrosnąć, gdy, jak dostrzega A. Zybertowicz, ludzkość będzie dalej kroczyć ku samozagładzie, realizując ciąg następujących procesów: *rozpad świata kultury (wspólnych znaczeń)* → *rosnące zubożenie na wolność w realu* → *transhumanizm* → *cyfrowy totalitaryzm* → *nowe Wiek Ciemne (upadek potrzeby intelektualnego ogarniania świata)* → *przyspieszony rozwój systemów sztucznej inteligencji* → *Singularity (kres dotychczasowego, tj. ludzkiego horyzontu poznawczego)* (Zybertowicz 2015c, s. 441).

Aby taki katastroficzny scenariusz nigdy się nie ziścił, trzeba wsłuchiwać się w głosy wielkich poprzedników – autorytetów, którzy, na pierwszym miejscu stawiali dobro

Drugiego Człowieka, a nie własną korzyść, a także tych dzisiejszych wychowawców, którzy stoją na straży kulturowo ukształtowanego człowieka i przypominają o znaczeniu *imperium hominis*. B. Śliwerski podkreśla, iż *postulat Jana Pawła II zastąpienia „cywilizacji śmierci” nową „kulturą życia”, jaką powinna być powszechną mobilizacją sumień, stanowi punkt wyjścia w debacie o roli tej pedagogii [pedagogiki serca – dop. ARM] w ponowoczesnych społeczeństwach* (Śliwerski 2016, s. 20).

Relacje serdeczne, ciepłe, charakteryzujące się zaufaniem, poczuciem bezpieczeństwa i chęcią wspólnych działań powinny budować fundament odradzającego się, tzn. powracającego do równowagi świata. Dlatego zamiast modyfikować człowieka ku istocie H+, warto wychowywać go tak, by na nowo odkrywał najlepsze wzorce humanistyczne, wywodzące się z greckiej *paidei* i rzymskiej *humanitas*. Rysujące się dziś nowe horyzonty odpowiedzialności człowieka w kontekście wyzwań zrównoważonego rozwoju powodują, że misja tegoż człowieka wchodzi w nowy etap. Aby wielki projekt odrodzenia mógł się ziścić, trzeba wychowania człowieka szlachetnego, a nie nawet najsprawniej działającej maszyny – cyborga lub całego systemu hybryd i „mieszkańców”. Potęga myśli ludzkiej i naukowych odkryć powinna wspomagać człowieka w czynieniu dobra i tworzeniu piękna, a nie traktować go jako wroga w wyścigu „donikąd”.

## Bibliografia

- BACON F., 1995, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wydawnictwa Normalizacyjne Alfa, Warszawa.
- BAKKE M., 2010, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- BARKER CH., 2005, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- BRADOTTI R., 2012, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek, [w:] A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- BRAIDOTTI R., 2014, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa.
- BRZozowska P., 2017a, *Pierwszy robot otrzymał obywatelstwo. Sophia ma szansę zastąpić człowieka*, <https://kobieta.wp.pl/pierwszy-robot-wlasnie-otrzymal-obywatelstwo-sophia-ma-szanse-zastapic-czlowieka-618124558818433a> (dostęp: 27.10.2017).
- BRZozowska P., 2017b, *Seks-roboty z funkcją gwałtu. Kobięca przyszłość maluje się w mrocznych barwach*, <https://kobieta.wp.pl/seks-roboty-z-funkcja-gwaltu-kobiecea-przyszlosc-maluje-sie-w-mrocznych-barwach-6146240769463937a> (dostęp: 20.07.2017).
- FOUCAULT M., 2006, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- FRIESEN N., 2018, *Personalized Learning Technology and the New Behaviorism: Beyond Freedom & Dignity*, <https://www.academia.edu/people/search?utf8=%E2%9C%93&q=Personalized+Learning+Technology+and+the+New+Behaviorism%3A+Beyond+Freedom+%26+Dignity±> (dostęp: 16.05.2018).
- FROMM E., 2016, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań.

- FUKUYAMA F., 2004, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- FUKUYAMA F., 2017, *Koniec historii i ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- GAJDA J., 2006, *Pedagogika kultury w zarysie*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- GŁOWACKA P., KOWALSKA K., WALKOWIAK H., JANCZARZYK M., KLICHOWSKI M., 2015, *Jaka wizja edukacji wylania się z transhumanistycznego chaosu?*, *Podstawy edukacji*, t. 8. *Między porządkiem a chaosem*.
- GOLA B., 2018, *Etyka środowiskowa w edukacji ekologicznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- HARAWAY D., 2003, *Manifest cyborgów: nauka, technika i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak i E. Majewska, *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 1 (3).
- HARAWAY D., 2012, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- HOLY-ŁUCZAJ M., 2014, *Posthumanizm Między metafizyką a etyką*, *Kultura i Wartości*, 3 (11).
- HUXLEY A., 2017, *Nowy wspaniały świat*, przeł. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- JAN PAWEŁ II, 2005, *List do artystów*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.
- KLICHOWSKI M., 2014, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa*, 1948, ONZ, Nowy Jork 9 grudnia 1948, <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19520020009/O/D19520009.pdf> (dostęp: 20.03.2018).
- KUNOWSKI S., 2007, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa.
- LIPOWICZ M., 2017, *Posthumanizm jako podstawa edukacji dla zrównoważonego rozwoju? Możliwości i granice rewolucji edukacyjnej*, *Terazniejszość – Człowiek – Edukacja*, t. 20, nr 2 (78).
- MELOSIK Z., 2007, *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- NAYAR P.K., 2014, *Posthumanism*, Polity Press, Cambridge, UK/Malden USA.
- OSTROWSKA U., 2015, *Twórczość z perspektywy akcjologicznej*, [w:] A.J. Sowiński (red.), *Twórczość pedagogicznie kształtowana*, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski.
- POTULICKA E., 2014, *Ekonomiści w edukacji – perspektywa globalna. Zagrożenia i szanse*, [w:] W. Kojs, E. Rostańska, K. Wójcik (red.), *Edukacja i gospodarka w kontekście procesów globalizacji*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- RADOMSKA M., 2010, *Braidotti/Haraway – perspektywa posthumanizmu*, *Nowa Krytyka*, 24–25, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin.
- Robot Sophia otrzymał indeks AGH i zamierza rozpocząć naukę w Polsce*, <https://www.tvp.info/37651483/robot-sophia-otrzymal-indeks-agh-i-zamierza-rozpozacz-nauke-w-polsce> (dostęp: 14.06.2018).
- ROGALSKA-MARASIŃSKA A., 2010, *Humanizm – dialog – tożsamość. Edukacja europejska na tle wyzwań globalnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- ROGALSKA-MARASIŃSKA A., 2015, *(Wielo)kulturowe inspiracje w humanistycznym rozwoju ucznia*, [w:] A.J. Sowiński (red.), *Twórczość pedagogicznie kształtowana*, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski.
- ROGALSKA-MARASIŃSKA A., 2017, *Edukacja międzykulturowa na rzecz zrównoważonego rozwoju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- SCHILLER F., 1972, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa.
- SIEMEK M.J., 1970, *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

- SOWIŃSKI A.J., 2017, *Eseje o wychowaniu adekwatnym*, Wydawnictwo Naukowe Akademii im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski.
- STONE Z., 2017, *Everything You Need to Know About Sophia the World's First Robot Citizen*, <https://www.forbes.com/sites/zarastone/2017/11/07/everything-you-need-to-know-about-sophia-the-worlds-first-robot-citizen/#39ec407546fa> (dostęp: 07.11.2017).
- SUCHODOLSKI B., 1990, *Wychowanie mimo wszystko*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- SUCHODOLSKI B., WOJNAR I., 1998, *Humanizm i edukacja humanistyczna. Wybór tekstów*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- ŚLIWERSKI B., 2012, *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- ŚLIWERSKI B., 2016, *Pedagogika serca w XXI wieku*, [w:] E. Lewandowska-Tarasiuk, J. Łaszczyk, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika serca. Wychowanie emocjonalne w XXI wieku*, Difin S.A., Warszawa.
- ŚLIWERSKI B., 2017, *Wprowadzenie*, [w:] B. Śliwerski, M. Walancik (red.), *Wybór tekstów Profesora Bogdana Nawroczyńskiego*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- ŚLIWERSKI B., 2018, *Konferencję otworzy robotka Sophia*, <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2018/05/konferencje-otworzy-robotka-sophia.html> (dostęp: 01.05.2018).
- VENTER J.C., 2014, *Life at the Speed of Light. From the Double Helix to the Dawn of Digital Life*, Penguin Books; New York, USA.
- WASZEWSKI J., 2015, *W stronę transhumanistycznego wyścigu zbrojeń*, [w:] A. Zybortowicz, M. Gurtowski, K. Tamborska, M. Trawiński, J. Waszewski, *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Wydawnictwo Kasper, Kraków.
- WOJNAR I., 1998, *Trwała obecność pedagogiki kultury*, [w:] J. Gajda (red.) *Pedagogika kultury: historyczne osiągnięcia, współczesne kontrowersje wokół edukacji kulturalnej. Perspektywy rozwoju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- ZOU Z., ZHU CH., LI Y., LEI X., ZHANG W., 2018, *Rehealable, fully recyclable, and malleable electronic skin enabled by dynamic covalent thermoset nanocomposite*, *Science Advances*, Vol. 4, No. 2, 2 February 2018, American Association for the Advancement of Science, <https://doi.org/10.1126/sciadv.aag0508> (dostęp: 14.05.2018).
- ZYBERTOWICZ A., 2015a, *Wprowadzenie*, [w:] A. Zybortowicz, M. Gurtowski, K. Tamborska, M. Trawiński, J. Waszewski, *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Wydawnictwo Kasper, Kraków.
- ZYBERTOWICZ A., 2015b, *Technonauka i przyszłość władzy*, [w:] A. Zybortowicz, M. Gurtowski, K. Tamborska, M. Trawiński, J. Waszewski, *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Wydawnictwo Kasper, Kraków.
- ZYBERTOWICZ A., 2015c, *Bilans*, [w:] A. Zybortowicz, M. Gurtowski, K. Tamborska, M. Trawiński, J. Waszewski, *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Wydawnictwo Kasper, Kraków.
- ŻYGULSKI K., 1998, *Uwagi o ekstremalnych zjawiskach w kulturze współczesnej*, [w:] I. Wojnar, J. Kubin, *Kultura – inspiracją kształcenia ogólnego*, Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa.

## Human – Posthuman – Transhuman: Who Will Undertake the Education for Sustainable Development?

The paper presents deliberations on chances to undertake the education for sustainable development in the conditions of a predicted total change of the type of human existence. In the close future our globe

is to be inhabited by various humanoids, strange creatures, and cyborgs, while “normal” people (without genetic and/or technological improvements) will constitute the lowest social class. A new society, neglecting the traditional social order and universal values will also abandon other relicts of an old epoch, like art and culture. Thus a post-human will not need to be educated any more. A teaching-learning process will be replaced by downloading data into human-machine’s brain/hardware. Such a creature – without soul, with no sense of responsibility for itself and the others, and without the idea of respect and love for the whole world will be unable to undertake and realize the immense project of sustainable development. So, if that “black scenario” is only to be a final warning for humanity, it should be obligatory for everyone to oppose all dangerous activities of human manipulations and actively cultivate and nurture human education.

**Keywords:** *western anthropocentric interpretation of humanism, posthumanism, feminism, transhumanism, cyborgization and dehumanisation of a human being, culture as an indispensable dimension of sustainable development, education for sustainable development, type of education in the post-world*