

MARKUS LIPOWICZ

Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, Kraków

e-mail: markus.lipowicz@onet.eu; ORCID: 0000-0002-0289-2669

Posthumanizm: między ideologią a teorią społeczną. Próba wyjaśnienia kilku nieporozumień dotyczących koncepcji postczłowieka

Artykuł stanowi odpowiedź na polemiczny tekst A. Rogalskiej-Marasińskiej pt. *Człowiek – postczłowiek – transczłowiek: kto podejmie edukację na rzecz zrównoważonego rozwoju?*. Postaram się wykazać, iż mimo pewnych odchylen ideologicznych posthumanizm stanowi współcześnie jedyną alternatywę wobec transhumanizmu, który definiuję jako ideowego spadkobiercę nowożytnego humanizmu. Z tego powodu humanizm nie może stanowić zabezpieczenia przed transhumanistycznym ryzykiem egzystencjalnym. Będę argumentował, że to właśnie humanistyczny antropocentryzm stanowi nie tylko największe zagrożenie dla środowiska naturalnego w sensie ogólnym, ale także konkretnie dla samego gatunku ludzkiego, którego sprawczość może zgodnie z logiką (trans)humanistyczną zostać przejęta przez cyfrowe algorytmy. Z drugiej strony relacyjna antropologia posthumanizmu może przywrócić transcendentálny obraz człowieka i edukacji, które sprzeciwiają się (trans)humanistycznemu redukcjonizmowi. Na końcu poświęcę kilka uwag możliwości integracji posthumanizmu w system edukacyjny poprzez instytucjonalną reaktywację edukacji filozoficznej.

Słowa kluczowe: *posthumanizm, transhumanizm, humanizm nowożytny, edukacja, technologia, edukacja filozoficzna*

Zamiast wprowadzenia – o ideologicznych i redukcjonistycznych odchyleniach (post)humanistycznych

W artykule *Człowiek – postczłowiek – transczłowiek: kto podejmie edukację na rzecz zrównoważonego rozwoju?* Aneta Rogalska-Marasińska (2019) podejmuje po-

lemikę z moją tezą, którą sformułowałem w artykule *Posthumanizm jako podstawa edukacji dla zrównoważonego rozwoju? Możliwości i granice rewolucji edukacyjnej* (Lipowicz 2017), według której posthumanizm mógłby stanowić ontologiczno-antropologiczny fundament ekologicznej koncepcji zrównoważonego rozwoju. Chciałbym skorzystać z okazji, aby odnieść się do kilku istotnych wątpliwości, które A. Rogalska-Marasińska sformułowała nie tyle pod moim adresem, ile w sposób dużo bardziej ogólny w stosunku do posthumanizmu. W największym skrócie można powiedzieć, iż według Autorki zarówno post-, jak i transhumanizm to ideologie skrajnie liberalne, które poprzez niemal wyłączne skupianie się na biotechnologiach dążą do eliminacji edukacyjno-kulturowego wymiaru rozwoju ludzkiego, co z kolei mogłoby powodować całkowitą zaturę człowieka w swoim wymiarze antropologicznym i etycznym. W tym kontekście A. Rogalska-Marasińska przyjmuje hipotezę M. Klitchowskiego, iż konieczną konsekwencją tego procesu byłby zmierzch edukacji, która zostałaby zastąpiona przez biotechnologiczne „ulepszanie” psychofizycznej wydolności człowieka. W szczególności niejasna zdaniem A. Rogalskiej-Marasińskiej miałaby się stać relacja uczeń–nauczyciel. Oto nieco dłuższy cytat, który dość dobrze streszcza uzasadnione obawy Autorki:

Nawet gdyby przyjąć tak szaloną koncepcję post-edukacyjną za właściwą, to rodzi się pytanie o jakiegoś post-nauczyciela – nazwę go N+ – który tworzyłby/generował i odpowiadał za wgrywane, zapisywane, aktualizowane, renderowane i administrowane dane. Kto miałby być takim Meta Cyborgiem, Wielkim Inżynierem (...), Super Zarządcą, a w wersji light – Słoneczkiem dla teletubisiów? Zapewne byłby to ktoś, kto należałby do digitariatu (...) – kasty nadludzi, cyborgów i rasy panów, i kto próbowałby „bawić się” w Techno-Boga, władającego rządem 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 panowałby nad technoplebsem, składającym się z Naturalistów (ludzi niemodyfikowanych – najgorszych) i GenRichów (osobników genetycznie ulepszonych) (s. 145–146).

A. Rogalską-Marasińską zastanawia oraz martwi fakt, że na skutek tych przesunięć w zakresie zarówno pojęć, jak i praktyk wychowawczo-edukacyjnych mogłyby pojawić się nowe, skrajne formy nierówności społecznych, które – jak słusznie stwierdza – stanowiłyby bezpośrednie zaprzeczenie koncepcji „zrównoważonego rozwoju”:

Taka więc wizja świata, zamieszkanego przez różne dziwne formy, wśród których najniższą grupę społeczną zajmują prawdziwi, odrzucający wszelkie modyfikacje ludzie – Naturalisi, wygląda na całkowicie niezrównoważoną. Kto/co w takich warunkach miałby/miałoby odpowiadać za edukację na rzecz zrównoważonego rozwoju? (s. 147).

Podstawowe pytanie – niestety, nazbyt często ignorowane przez przedstawicieli i zwolenników post- i transhumanizmu – musi więc dotyczyć kwestii edukacji. Dlatego chciałbym już teraz zaznaczyć, iż pod koniec niniejszej polemiki spróbuję odpowiedzieć na tę kluczową wątpliwość zgłaszaną przez A. Rogalską-Marasińską: czym właściwie miałyby być posthumanistyczna edukacja? Odpowiedź, jak sądzę, będzie zaskakująco banalna.

Nim jednak przejdę do kluczowych wątpliwości sformułowanych przez A. Rogalską-Marasińską, chciałbym się krótko zatrzymać na pewnych nieporozumieniach, które kryją się w samym pojęciu post-człowieka. W tym celu chciałbym się odnieść do pewnej ogólnej sugestii Polemistki, jakoby posthumanizm, a w związku z tym także ja sam jako przynajmniej umiarkowany zwolennik tego paradygmatu ontologiczno-antropologicznego, opowiadał się *za interpretacją człowieka według wzorca utrwalonego w światopoglądzie ewolucyjno-behawioralnym (...), polityce (neo)kolonialnej i kulturze wyrosłej na fundamentach stratyfikacji społecznej* (s. 132). Zgadzam się, że sama koncepcja „post-człowieka” opiera się w dużym stopniu na myśli ewolucyjnej (w tym kontekście pojęcie „techno-genezy” będzie kluczowe w dalszej części tekstu), a sam posthumanizm oraz jego zwolennicy często angażują się w spory dotyczące historyczno-kulturowych uwarunkowań oraz antropologicznych legitymizacji nierówności społecznych w kontekście możliwie najszerszym, czyli globalnym. Stąd też raczej należy przyznać, iż przynajmniej część retoryki posthumanizmu nierzadko sprowadza się do następującego sofizmu, które A. Rogalska-Marasińska trafnie streszcza następująco:

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 jedynie własnych zysków, nie patrząc na konsekwencje dotykające innych mieszkańców globu, a także na degradację środowiska naturalnego, to z wołaniem o fundamentalną zmianę tego człowieka należy się zgodzić (s. 139).

Niestety, postmodernistyczne korzenie tego ruchu myślowego powodują, że to nie tyle autentyczna troska o środowisko naturalne albo o los zmarginalizowanych grup społecznych, ile raczej resentment wobec wszystkiego, co racjonalne i logiczne stanowi intelektualną siłę napędową niektórych zwolenników posthumanizmu krytycznego. Zwracam się w tym kontekście świadomie do koncepcji resentmentu jako postawy dekadencjonalnej, którą z typową dla siebie ostrością i polemiczną bezkompromisowością opisał F. Nietzsche i którą w duchu chrześcijańskim zreinterpretował M. Scheler (2008, s. 73–118).

Chciałbym się w tym miejscu zwrócić do myśli M. Schelera, albowiem retoryka posthumanistyczna wydaje się niestety w wielu przypadkach odpowiadać temu, co ten myśliciel sarkastycznie określił mianem *współczesnego umiłowania człowieka* (tamże, s. 119–153). Otóż istota tej osobliwej, (re)sentymentalnej formy „miłości” polega na

tym, iż nie podkreślamy ludzkiej zdolności do pokonania swoich zwierzęcych skłonności na rzecz wyższych wartości i cnót, ale – wprost przeciwnie – zamiast tego zwracamy się *ku najniższym i zwierzęcym stronom ludzkiej natury*, aby na ich gruncie móc ukonstytuować poczucie wspólnotowości gatunkowej (tamże, s. 133). W tym kontekście warto zwrócić uwagę na przynajmniej częściową zasadność krytyki A. Rogalskiej-Marasińskiej (2019) pod adresem posthumanistycznej koncepcji „naurokultury”, będącej imperatywem *do szczególnego zbliżania (się) do siebie, a nawet (s)topienia się, dwóch fundamentalnych, ale zarazem odrębnych środowisk/wymiarów życia człowieka, czyli natury i kultury* (tamże, s. 139). Ostatecznie taka anty-ludzka postawa – którą D. Haraway stara się retorycznie maskować w postaci miłości do swojego psa – służyłaby, jak bez ogródek zauważa A. Rogalska-Marasińska, jedynie temu, *by człowieka odczłowieczać w kierunku jego uwierzęcania lub cyborgizacji, a zwierzęta i przedmioty personalizować* (tamże, s. 147).

Odnosząc to twierdzenie do Schelerowskiej interpretacji resentmentu, możemy zażytkować następującą hipotezę: za takim rzekomym „umiłowaniem” tego, co w człowieku zwierzęce – *a to jest przecież pierwsza rzecz wspólna „wszystkim” ludziom* (Scheler 2008, s. 133) – kryje się ponura twarz „nihilizmu aksjologicznego”, który wyrasta z głęboko zakotwiczonej niechęci do wszystkiego, co uchodzić może za „ludzkie” w sensie ontologicznym. W imię stwierdzonej i potwierdzonej przez naukę bliskości biologicznej między ludźmi a zwierzętami wszystko, co dotychczas uchodziło za bezwzględnie „dobre”, „wytworne”, „dostojne” – słowem, godne człowieka jako „człowieka” – zostaje zakwestionowane. Sam fakt, że współcześnie rzeczą niemożliwą stało się odróżnianie kultury wysokiej od kultury niższej, w sposób dobitny pokazuje, że resentment wobec wyższych, tzn. ponad-zwierzęcych zdolności człowieka stał się nie tylko „konstytutywny” dla współczesnej nauki i filozofii, jak podkreślał sam M. Scheler (2008, s. 48), ale stał się niestety normatywnym wyznacznikiem całej kultury zachodniej, którą – jak nieustannie przypominał do niedawna Benedykt XVI – ogarnęła „dyktatura relatywizmu”. Mając to wszystko na uwadze, trudno nie zgodzić się z wnioskiem A. Rogalskiej-Marasińskiej, że z perspektywy pedagogicznej takie posthumanistyczne (nie)myślenie uznać jedynie można za *błędne i skazane na porażkę* (s. 147). Można się z tej pozycji tylko dziwić oraz szczerze podziwiać ludzką, a może ponad-ludzką cierpliwość A. Rogalskiej-Marasińskiej, która w sposób szczegółowy i skuteczny rozprawiła się z tymi – jak to swego czasu celnie ujął P. Sztompka – postmodernistycznymi „dewiacjami umysłowymi” (2002, s. 21).

Jednak problem z krytyczną analizą oraz interpretacją posthumanizmu przedstawioną przez A. Rogalskiej-Marasińskiej polega – jak twierdzę – na czymś zgoła innym i – być może nieco zaskakująco – odsyła nas do kwestii metodologicznych. Otóż o ile prawdą jest, że przynajmniej część czołowych przedstawicieli posthumanizmu sama redukuje swoją krytykę, a raczej – nieco kolokwialnie rzecz ujmując – swój *hejt* na koncepcję człowieka do irracjonalnej niechęci do wszystkiego, co „ludzkie” na poziomie kulturowym, o tyle, niczym lustrzane odbicie, także spora część humani-

stycznej krytyki posthumanizmu zdaje się ograniczać swoją refleksję do tego właśnie resentymentu poszczególnych przedstawicieli posthumanizmu. Nieco upraszczając: zamiast odnieść się w sposób krytyczno-konstruktywny do posthumanizmu jako doniosłej propozycji antropologiczno-ontologicznej, humanistyczni krytycy nieco ułatwiają sobie to zadanie poprzez skupianie się na ideologicznych odchyleniach tego jeszcze młodego i niedojrzałego nurtu teoretycznego. Metoda, którą sam zaproponowałem w przytoczonym przez A. Rogalską-Marasińską artykule *Posthumanizm jako podstawa dla zrównoważonego rozwoju*, miała zupełnie inną dyrektywę: próbowałem wykazać, że posthumanizm może stanowić istotną alternatywę dla edukacji humanistycznej, której – jak dotąd – nie udało się wypracować teoretycznych, tzn. ontologicznych i antropologicznych podwalin zrównoważonego rozwoju. Choć resentymenty poszczególnych myślicieli posthumanistycznych niewątpliwie zasługują na obnażenie oraz stosowną krytykę, jakiej między innymi podejmuje się A. Rogalska-Marasińska, to nie należy w moim przekonaniu także tutaj – jak mówi pewne przysłowie – „wylewać dziecko razem z kąpielą” i w imię obrony „człowieczeństwa”, „kultury” i „edukacji” odrzucać w szczególności te aspekty posthumanizmu, które mogłyby ewentualnie przysłużyć się współczesnym wyzwaniom cywilizacyjnym, jaką np. jest ochrona środowiska naturalnego.

Podsumowując, zgadzam się, że w dyskursie posthumanistycznym pojęcie człowieczeństwa zostało jednostronnie utożsamione z podłymi przejawami życia ludzkiego, jak niesprawiedliwość społeczna, wyzysk, władza kapitału, nieograniczona konsumpcja, manipulacja polityczna, dewastacja środowiska naturalnego itd. (s. 139). Jednak ten – niestety rozpowszechniony – mankament posthumanistycznego redukcjonizmu nie powinien z drugiej strony upoważniać strony humanistycznej do zredukowania teoretycznych walorów myśli posthumanistycznej do ich ideologicznych wypaczeń. Ten właśnie błąd – jak się wydaje – popełnia A. Rogalska-Marasińska, gdy wraz z odrzuceniem posthumanizmu jako „katastroficznego scenariusza” namawia nas, abyśmy w sposób bezkrytyczny powrócili do naszych humanistycznych sloganów odnośnie do wychowania człowieka „kompletnego” i „szlachetnego” (s. 148, 149) oraz budowali stosunki *serdeczne, ciepłe, charakteryzujące się zaufaniem, poczuciem bezpieczeństwa i chęcią wspólnych działań* (s. 149). Trudno się nie zgodzić z postulatami szlachetności, serdeczności itd. Jednak mam nieodparte wrażenie, że zbyt często za taką humanistyczną retoryką kryje się nasz lęk przed uznaniem, iż te wspaniałomyślne hasła mogą już najzwyczajniej nie wystarczyć w obliczu światowych wyzwań, które – czy nam się to podoba, czy nie – będą wymagały istotnych, być może nawet ryzykownych przesunięć myślowych na poziomie zarówno ontologicznym, jak i antropologicznym. Możemy oczywiście się łudzić, jak gdyby od czasów powstania wspaniałych, starożytnych koncepcji *paidei* i *humanitas* nic się zasadniczo nie zmieniło w naszej *conditio humana* – ale takie podejście teoretyczne nie wytrzymuje zderzenia z faktycznością fundamentalnych zmian społeczno-kulturowych i cywilizacyjnych, które domagają się nowych inspiracji ze strony teorii i filozofii wychowania.

Mój apel o posthumanistyczny zwrot myślowy w edukacji wynika z prostej przesłanki etyczno-epistemologicznej: nie chciałbym, aby środowisko teoretyków i filozofów wychowania zaszyło się w kokonie wspaniałych sloganów humanistycznych i stało się całkowicie bierne wobec przesunięć w zakresie obrazu człowieka i człowieczeństwa, które w następnych dekadach dokonywać się będą na gruncie nauk przyrodniczych oraz w obszarze biotechnologii, cybernetyki i informatyki.

W dalszej części niniejszej polemiki nie będę się odnosił do tych stwierdzeń A. Rogalskiej-Marasińskiej, które moim zdaniem trafnie obnażają aspekty posthumanizmu krytycznego, wywodzące się z typowego dla postmodernizmu resentymetu wobec rozumu¹. Zamiast tego postaram się skupić na dwóch kwestiach: po pierwsze, postaram się wykazać, że najbardziej niebezpieczne, anty-ludzkie scenariusze przyszłości wywodzą się przede wszystkim z transhumanizmu, który stanowi logiczną konsekwencję nowożytnego humanizmu; po drugie, będę usiłował wskazać, że posthumanizm przede wszystkim nie stanowi systemu ideologicznego, ale kierunek teoretyczny, który mógłby, pod warunkiem zintegrowania go w praktykę edukacyjną stanowić fundament skutecznego przeciwstawienia się anty-ludzkim tendencjom (trans)humanizmu.

Humanistyczne korzenie transhumanizmu i jego ewentualne konsekwencje

Na początku chciałbym zwrócić uwagę na pewną konceptualną nieścisłość, którą A. Rogalska-Marasińska stosuje w odniesieniu do dwóch bliskich sobie, a jednak – przy bliższym spojrzeniu – wzajemnie konkurencyjnych pojęć: post- i transhumanizmu. Jak twierdzi:

Przyglądając się koncepcjom posthumanistycznym i transhumanistycznym (...) odnoszę wrażenie, że generalnie obie przyjmują ten sam cel zmiany, choć realizowany różnymi drogami. Głoszą bowiem konieczność tworzenia istoty lepszej od obecnego człowieka, której wartość i możliwości/moc wynikają z realnego/fizycznego związku człowieka z technologią (s. 143).

Błędne utożsamienie posthumanizmu z transhumanizmem może wynikać z tego, iż oba kierunki myślowe faktycznie operują pojęciem „postczłowieka” oraz przyjmują

¹ Zdaję sobie sprawę, że według postmodernistów rozum został już „zdekonstruowany” przez tzw. poststrukturalistów, ale muszę przyznać, iż mimo swojego zainteresowania ponowoczesnością niewiele zdołałem z tej rzekomej „dekonstrukcji” rozumu zrozumieć. Pozostaje mi w związku z tym jedynie prosić o wyrozumiałość tych czytelników, którzy zrozumieli, na czym polega rozumne odkrywanie nierozumnych podstaw rozumu.

teoretyczną przesłankę tzw. technogenezy. Spróbujmy najpierw uściślić oba terminy – postczłowieka oraz technogenezy, aby w dalszej kolejności przyjrzeć się relacji między post- a transhumanizmem w odniesieniu do humanizmu bronionego przez Polemistkę.

Otóż „postczłowiek”, jak zwraca uwagę F. Ferrando, *stał się terminem parasolowym obejmującym (...) posthumanizm, transhumanizm (...), nowy materializm (...), a także różnorodną panoramę antyhumanizmu, posthumanizmów i metahumanizmów* (2016, s. 13). Jednak ta zgodność semantyczna bynajmniej nie pociąga za sobą zgodności na poziomie pojęciowym, gdyż zarówno post-, jak i transhumanizm przedstawiają zupełnie odmienne sposoby rozumienia postczłowieka. O ile bowiem transhumanizm zakłada i promuje biotechnologiczne oraz genetyczne „ulepszenie” istoty ludzkiej w celu przewyciężenia ewolucyjnie uwarunkowanych ograniczeń umysłowo-fizycznych gatunku ludzkiego, o tyle posthumanizm, jak podkreśla F. Ferrando, *nie traktuje technologii jako głównego celu*, lecz w duchu Heideggerowskim pojmuje ją jako „sposób ujawniania” się zawsze hybrydowego, pod względem ontologicznym płynnego charakteru ludzkiej egzystencji. Dlatego posthumanizm należy przede wszystkim określić jako postantropocentryzm, *tnz. jest „post” w odniesieniu do koncepcji człowieka oraz do historycznych przejawów humanizmu, obu bazujących (...) na przesłankach hierarchicznej konstrukcji społecznej i centralnej pozycji człowieka* (Ferrando 2016, s. 18). Innymi słowy, o ile transhumanizm postuluje wykorzystanie technologii do stworzenia „postczłowieka” w postaci psychofizycznie ulepszonej istoty ludzkiej, o tyle posthumanizm stawia hipotezę, że człowiek sam z siebie nigdy nie jest w pełni „ludzki”, i że jego „człowieczeństwo” ma jak najbardziej pozaludzkie korzenie oraz podstawy. Jednak to, co na poziomie poznawczym zasadniczo łączy oba kierunki myślowe, to – jak już wcześniej zaznaczyłem – pojęcie „technogenezy”. Koncepcja ta sugeruje, że technologia „jest cechą wyposażenia człowieka”, co z kolei oznacza, że w swojej istocie stanowi coś więcej niż narzędzie funkcjonalne do pozyskiwania czegoś (tamże, s. 17). Posłużę się w celu ilustracji pewną analogią: podobnie jak na przełomie XIX i XX wieku w filozofii języka oraz w lingwistyce udało się obnażyć niedosyt instrumentalnego podejścia do języka jako narzędzia budowania znaczeń kulturowych, tak również posthumanizm stara się pokazać, że technologia nie powinna być redukowana do swoich „technicznych przejawów” (tamże).

Powróćmy z tej pozycji do krytyki A. Rogalskiej-Marasińskiej pod adresem post- i transhumanizmu. Okazuje się, że zarzut pragnienia stworzenia postczłowieka, niczym post-ludzkiej maszyny w postaci hybrydy technobiologicznej, dotyczy jedynie transhumanizmu. Posthumanizm jedynie stwierdza, iż a) jestestwo ludzkie zawsze jest zakorzenione technologicznie oraz że b) rola technologii w życiu ludzkim wykracza poza element instrumentalnie rozumianej „techniczności”. Nim przejdę do dalszego rozwinięcia pozytywnych aspektów posthumanizmu, chciałbym jeszcze nieco uściślić ideowe źródła transhumanistycznej koncepcji postczłowieka. Albowiem właśnie na tym poziomie pojawia się kolejny istotny kłopot z odczytaniem myśli A. Rogalskiej-

Marasińskiej, jakoby *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* (s. 149). Otóż, najogólniej rzecz ujmując, problem polega na tym, że to właśnie nowożytny humanizm sformułował szkielet ideowy, na którym transhumanistyczny postulat technologicznego ulepszania człowieka jest w sposób źródłowy osadzony. Innymi słowy, transhumanizm bynajmniej nie przeciwstawia się humanizmowi, lecz wyciąga z niego ostateczne konsekwencje. Spróbujmy tę problematykę zgłębić z perspektywy historii idei.

W swoim artykule *A History of Transhuman Thought* N. Bostrom, jeden z czołowych przedstawicieli myśli transhumanistycznej, wymienia jako jedno ze źródeł transhumanizmu renesansową ideę „kompletnej osoby” (*well-rounded person*) i odnosi ją do myśli G. Pico della Mirandoli, według którego człowiek nie posiada apriorycznie gotowej natury, co go z kolei zmusza do samodzielnego kształtowania samego siebie (Bostrom 2005, s. 2). Warto w tym kontekście także przypomnieć słynną *victoria cursus artis super naturam* F. Bacona, według którego człowiek powinien w całości zapanować nad przyrodą (tamże). W *Nowej Atlantydzie*, jak zwraca uwagę M. Ji Sun, to właśnie technika stanowiłaby centrum społeczeństwa (tamże, s. 31). Także B. Franklin marzył o możliwości zatrzymania i ponownego uruchomienia metabolizmu ludzkiego, którą współcześnie – w celu uniknięcia śmierci – stara się realizować kryptonika (tamże). Z kolei M. de Condorcet, który wypowiadał się na rzecz powszechnej edukacji, praw człowieka i równouprawnienia kobiet, pojmował rozwój ludzkości w kategoriach *stricte* ewolucyjnych i głosił ideę *prawdziwego ulepszenia człowieka* (*Real Improvement of Man*) *poprzez zarówno wychowanie jak i medycynę, która zdaniem francuskiego myśliciela miałaby docelowo wyzwolić człowieka z wszelkich chorób* (tamże, s. 31). Trudno tutaj za N. Bostromem nie wymienić także utylitaryzmu jako istotnej dyrektywy etycznej dla transhumanizmu (tamże, s. 32). Ostatecznie, jak stwierdza przywoływany autor, transhumanizm ma swoje filozoficzne uprawomocnienie w *racjonalnym, czyli świeckim humanizmie, który w miejsce autorytetu religijnego postawił na naukę i rozum* (tamże, s. 2–3).

Pojęcie „racjonalności” jest tutaj o tyle znaczące, że humanizm nowożytny nie tylko powstał jako ruch sprzeciwu wobec władzy kościelnej, ale że ponadto – jak zwraca uwagę T. Nahm – odrzuca transcendencję jako źródło wiedzy oraz norm dla ludzkiego rozwoju: zamiast tego nowożytny humanizm za najwyższy ideał edukacyjny uznaje autonomiczną samorealizację jednostki (s. 15). O ile jeszcze w czasach renesansowych hasła humanistyczne wydawać się mogły próbą realizacji chrześcijańskich ideałów, o tyle już najpóźniej w czasach Oświecenia humanizm niemal zupełnie odłączał się od religijnych znaczeń i pojęć. Na tym istotnym sprzeciwie humanizmu w stosunku do chrześcijaństwa oraz wszelkiej transcendencji skupia się między innymi izraelski historyk Y.N. Harari, którego głośna książka *Homo deus* z roku 2016 (pierwsze polskie wydanie 2018) stara się z perspektywy historycznej tłumaczyć fundamentalny związek między humanizmem a współczesną tendencją przewyżnienia ludzkich ograni-

czeń gatunkowych poprzez biotechnologię. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj fakt, że w odróżnieniu od większości analityków oraz interpretatorów transhumanizmu Y.N. Harari wcale nie skupia się przede wszystkim na technicznym aspekcie technologicznego progresywnizmu, lecz z dużo większym zainteresowaniem przygląda się aspektowi egzystencjalnemu. Otóż zdaniem izraelskiego historyka to właśnie na tym poziomie – na gruncie nowoczesnej destrukcji idei sensu życia ludzkiego – najwyraźniej wyłania się ideowa struktura humanizmu. Oddajmy głos Y.N. Harariemu:

Na pierwszy rzut oka nowożytność wygląda na wyjątkowo skomplikowany układ, dlatego mało kto próbuje zrozumieć pod czym się podpisuje. (...) Jednak w rzeczywistości nowożytność to zaskakująco prosty układ. Całą tę umowę można podsumować jedynym krótkim zdaniem: ludzie zgadzają się zrezygnować z sensu w zamian za władzę (Harari 2018, s. 253).

Autor *Homo deus* zwraca uwagę na następującą zależność: dopóki istota ludzka wierzy w „kosmiczny plan”, który nadaje jej istnieniu egzystencjalny sens, dopóty człowiek pozostaje skłonny żyć według tych ograniczeń etycznych, które ów kosmiczny scenariusza od niego wymaga. Jednak w chwili, gdy ta wiara w narracyjność świata upada, choćby na skutek procesu sekularyzacji i laicyzacji, człowiek uświadamia sobie, że nie gra już „w żadnym nadzwyczajnym dramacie”. W efekcie okazuje się, że:

Życie nie ma scenariusza, dramaturga, reżysera, producenta – i nie ma sensu. Wedle naszej najlepszej wiedzy naukowej wszechświat jest ślepy i bezcelowym procesem, hałaśliwym i wściekłym, ale nie nieoznaczającym. (...) Nie będzie szczęśliwego zakończenia, nie będzie też nieszczęśliwego – nie będzie żadnego zakończenia. Rzeczy po prostu się dzieją, jedna po drugiej. Nowożytny świat nie wierzy w cel, tylko w przyczynę (tamże, s. 254–255).

Można oczywiście ten tok myślenia skonkludować tym, iż jest on wyrazem uproszczenia oraz nihilistycznego światopoglądu. Jednak sęk w tym, że nihilizm Y.N. Harariego nie jest przede wszystkim apriorycznym nihilizmem aksjologicznym, lecz aposteriorycznym nihilizmem poznawczym. Innymi słowy: brak wiary w sens świata i jego dziejów opiera się na racjonalnym obrazie świata, który wyłania się ze współczesnych nauk przyrodniczych. Warto tutaj wspomnieć, że już wcześniej R. Brassier w swojej książce *Nihil Unbound* z roku 2007 głosił podobny pogląd. Twierdził, że na gruncie współczesnej wiedzy naukowej egzystencja okazuje się pozbawiona jakiegokolwiek wartości (*existence is worthless*) (Brassier 2007, s. x–xi, s. 49–50). Krótko mówiąc, to nie żadna ideologia, ale odkrycia fizyków, chemików i biologów w XIX oraz XX wieku spowodowały, że nihilizm stał się wyrazem nowożytnego obrazu świata.

Przejdźmy z tej pozycji do problematyki humanizmu nowożytnego. Otóż Y.N. Harari przekonuje, że „nowożytne przymierze” polega na tym, że ludzie nowocześni byli

skłonni wyrzec się sensu „w zamian za władzę”. Ten kontrakt stanowi zdaniem autora *Homo deus* ideową głębę dla nowożytnego humanizmu:

Antidotum na życie pozbawione sensu i prawa dostarczył humanizm, rewolucyjne nowe credo, które w ciągu ostatnich paru stuleci podbiło świat. (...) Podczas gdy tradycyjnie ludzkiemu życiu nadawał sens wielki kosmiczny plan, humanizm odwraca role i oczekuje, że to ludzkie doświadczenia nadadzą sens kosmosowi (Harari 2018, s. 281).

Najprościej rzecz ujmując, w pozbawionym sensu świecie człowiek zyskuje prawo do nadawania światu swojego własnego znaczenia i reguł gry. Aby jednak to prawo do suwerennego nadawania światu własnego, nieskrępowanego przez transcendentne siły sensu nie pozostało pustą obietnicą oraz fikcyjną potencjalnością, człowiek zwrócić się może jedynie do tego, co sam jest w stanie wyprodukować. Na tym właśnie polega antytranscendentalny charakter humanizmu nowożytnego: człowiek nie może już być „odbiorcą”, lecz musi stać się „twórcą” sensu – sens staje się sprawą czysto techniczną. Tę zależność między odejściem od transcendentnego źródła sensu a zwróceniem się do immanentnych sił technologii jako sposobu przejęcia władzy nad światem potwierdza także – choć z zupełnie odmiennej pozycji światopoglądowej aniżeli Y.N. Harari – Joseph Ratzinger/Benedykt XVI:

Być może jednak świadomość niedoskonałości dotychczasowych prób chrześcijańskiego uniwersalizmu stała się dziś taka paląca, ponieważ w tym samym czasie pojawił się nowy uniwersalizm, który rzeczywiście dotarł do najdalszych zakątków świata: jedność kultury technicznej (...) (Ratzinger 2004, s. 48).

Powszechność „kultury technicznej” jako skutek rewolucji humanistycznej powoduje, że człowiek zyskuje zarówno prawo, jak i moc do redefinicji swojej gatunkowej roli, jaką pragnie odgrywać w świecie. Nic dziwnego, iż w ramach tej rewolucji człowiek także zyskuje prawo do przeformułowania samego statusu człowieczeństwa. Ponownie warto zauważyć za J. Ratzinger/Benedyktem XVI:

Mniej zauważalne, ale nie mniej niepokojące są nabyte przez człowieka możliwości automanipulacji. Poznał on degradację bytu, rozszyfrował sfery istoty ludzkiej i jest teraz w stanie, można by rzec, samemu „zbudować” człowieka, który nie przychodzi już na świat jako dar Stwórcy, ale jako produkt naszego działania, produkt który ponadto może być selekcionowany według wymagań wyznaczonych przez nas samych (Ratzinger 2005, s. 42).

Mimo że Y.N. Harari i J. Ratzinger/Benedykt XVI mówią z zupełnie innych, przeciwstawnych sobie perspektyw, to w tym aspekcie ich ciąg myślowy zbiega się w jednym i tym samym punkcie: w świecie pozbawionym ostatecznego sensu, Boga, człowiek zyskuje zarówno prawo, jak i moc, aby samemu stać się istotą (quasi)boską – *Homo deus*. Jednak niespodziewany z perspektywy nowożytnego humanizmu para-

doks tej czysto technicznej „zabawy w Boga” polega na tym, że antropocentryzm daje człowiekowi nowożytnemu zarazem możliwość eliminacji tego, co dotychczas uznawane było za „ludzkie”. Jak wyjaśnia Y. N. Harari, usiłowanie realizacji humanistycznego snu o ponadludzkiej, boskiej wszechwładzy wkrótce *podkopie same jego fundamenty, wyzwalając nowe, posthumanistyczne technologie* (Harari 2018, s. 350). Na tym właśnie polega autodestrukcyjny motyw humanizmu: zjada swój własny ogon, tyle że w odróżnieniu od symbolu Uroborosa trudno w tej realnej kondycji dostrzec metafory wieczności. Powracając do polemiki A. Rogalskiej-Marasińskiej, możemy powiedzieć, iż największy kłopot z wyznawcami humanizmu polega na tym, że zdają się oni nie dostrzegać lub wypierać zależności między swym światopoglądem a współczesnymi tendencjami anty-humanistycznymi, które bynajmniej nie stanowią aberracji, lecz logiczny efekt nowożytnej rewolucji humanistycznej. Innymi słowy, żadne humanistyczne zaklęcia odnośnie do „godności człowieka”, „wolności”, „szlachetności” itd. nie będą w stanie zatrzymać procesu rozkładu humanizmu, albowiem jest to proces, który wynika z jego własnych podwalin ideowych.

Podsumowując, jeśli ktoś pragnie przeciwstawić się tym tendencjom, które – jak słusznie zauważa A. Rogalska-Marasińska – na gruncie filozoficznym i naukowym podkopują te kluczowe wartości kulturowe, na których ufundowane są podstawowe pryncypia wychowania i edukacji, to nie powinien zwracać się ku światopoglądowi humanistycznemu. Albowiem to właśnie na gruncie humanizmu nowożytnego narodziły się te skłonności antyludzkie, które dzisiaj zyskują realną potęgę poprzez rozwój technologiczny. I choć – jak się wydaje – Y.N. Harari nie przestrzega czytelników przed nadchodzącą erą *Homo deus*, który zyskał pełną władzę nad swoją własną naturą oraz otoczeniem, to jego śmiałe wizje dalszych losów postczłowieka mogą nawet najbardziej progresywnych (trans)humanistów przyprawiać o dreszcze. Mowa tu bowiem nie tylko o ewentualnym projektowaniu własnych bądź cudzych doświadczeń i odczuć. *Jednakże technika XXI wieku może pozwolić zewnętrznym algorytmom „zhakować człowieczeństwo” i poznać mnie znacznie lepiej, niż ja sam siebie znam* – pisze Y.N. Harari (2018, s. 418). Może być również tak, że uzyskaną w zamian za wyrzeczenie się sensu egzystencjalnego władzę nad światem postczłowiek mógłby chcieć albo nawet być zmuszony oddać superinteligentnym algorytmom. *Z chwilą gdy Google, Facebook i inne algorytmy staną się wszechwiedzącymi wyroczniami, równie dobrze mogą przekształcić się w sprawców, a ostatecznie w suwerenów* (tamże, s. 433). Już teraz oddajemy znaczną część swojej kontroli nad życiem w ręce sztucznej inteligencji – czy ktoś z użytkowników oprogramowania *Windows* jeszcze nie miał okazji poznać uroczej Cortany (tamże, s. 434)? Y.N. Harari słusznie zwraca uwagę, że techniczna fiksacja humanizmu nowożytnego spowodowała, że nie możemy już wykluczyć ewentualności, iż w niedługiej przyszłości najbardziej racjonalnymi i wydolnymi zarządcami świata będą właśnie nie- i pozaludzcy aktorzy życia społecznego.

W następnym, końcowym rozdziale spróbuję pokazać, że skoro humanizm stanowi nie tyle remedium, ile źródło trans humanistycznych tendencji antyludzkich, jedynie

fundamentalna zmiana paradygmatu antropologiczno-ontologicznego mogłaby dawać przynajmniej jakąś nadzieję na to, że my – przedstawiciele humanistyki i nauk społecznych – nie będziemy już wkrótce delegowani do tego, aby biernie przyglądać się całkowitej zapaści tego, co zwykliśmy nazywać człowieczeństwem.

Posthumanizm jako antyhumanistyczna odpowiedź na (trans)humanistyczne inklinacje antyludzkie

A. Rogalska-Marasińska przyznaje, że „ pewne argumenty ” posthumanistyczne, *choć sformułowane językiem żądań zamiast dialogu, można by uznać za słuszne z perspektywy zrównoważonego rozwoju* (2019, s. 147). Problem polega na tym, że to raczej humaniści „ żądają ”, aby granica oddzielająca humanistykę od nauk przyrodniczych została w sposób bezwarunkowy zachowana, nawet wówczas, gdy coraz więcej przesłanek, zwłaszcza z zakresu nauk społecznych, zdaje się zaprzeczać zasadności tego dualistycznego podziału. Aby tę myśl rozwinąć, chciałbym się powołać na krytykę socjologiczną B. Latoura.

Otóż B. Latour z niezwykłą ostrością odrzuca skłonność większości teorii socjologicznych, aby zjawisko rozmaitych i zhierarchizowanych powiązań społecznych tłumaczyć tajemniczą „ siłą ” albo „ materiałem ” społecznym, niczym magiczną „ substancję ”, która zwalnia nas od konieczności dalszych dociekań analitycznych.

Jak przekonują (socjologowie – M.L.), to „ społeczeństwo ” lub „ norma społeczna ”, lub „ prawa społeczne ”, lub „ struktury ”, lub „ zwyczaje społeczne ”, lub „ kultura ”, lub „ reguły ” itp. mają w sobie tyle stalowej mocy, by wytłumaczyć to, w jaki sposób, wywierają nacisk na nas wszystkich i aby wytłumaczyć nierówności środowisk, w których znosimy nasze trudy (Latour 2010, s. 531).

Ostatecznie myślenie to prowadzi do tautologii, w której to, co wstępnie miało podlegać wyjaśnieniu, użyte zostaje jako kategoria wyjaśniająca. I oto społeczeństwo okazuje się bytem *sui generis*, który, niczym bóstwo, ma cudowną moc generowania samego siebie². Bezowocność tej tautologii nie byłaby zdaniem francuskiego teoretyka nawet tak bardzo zatrwajająca, gdyby nie fakt, iż w celu jej utrzymania wykluczone z pola widzenia zostają wszystkie te podmioty sprawcze życia społecznego, które w sposób realny umożliwiają oraz podtrzymują trwałość relacji – rzeczy, czyli byty nie- i pozaludzkie. Zdając sobie w pełni sprawę z kontrowersyjności i z daleko idących *post-humanistycznych* konsekwencji takiego toku rozumowania, B. Latour zaznacza, że humanistyka tak mocno przyzwyczaiła nas do umieszczania bytów mate-

² Pamiętajmy o słynnym zdaniu współtwórcy socjologii E. Durkheima, że *Bóg to społeczeństwo*.

rialnych i bytów społecznych w dwóch odmiennych porządkach ontologicznych, iż generowana przez ten proceder iluzja wydawać nam się może „zupełnie rozsądna”:

Rozsądne, ale absurdalne, gdy tylko uświadamiamy sobie, że w bardzo krótkim czasie każde ludzkie działanie może zostać splecione razem z choćby wykrzyczanym poleceniem położenia cegły, ze związkiem chemicznym cementu z wodą, z siłą przekładni, którą nadaje jej lina poruszona rękami, z trzaskiem zapalek podpalających papierosa zaproponowanego przez współpracownika itd. Tutaj pozornie słuszne rozróżnienie pomiędzy materialnym i społecznym zaciemnia każde badanie możliwości działania zbiorowego (tamże, s. 542).

Najkrócej rzecz ujmując, tego, co społeczne, a zatem ludzkie, nie tłumaczy żadna tajemnicza siła „społeczeństwa”, lecz nieustanna dynamika splatania się aktorów zarówno ludzkich, jak i nieludzkich. Nauki społeczne wciąż zachowują swoją odrębną tożsamość z tej właśnie redukcji, jaką jest skupienie się wyłącznie na związkach między ludźmi, w czasie, gdy te związki nie tylko nie mogłyby trwać, ale prawdopodobnie nawet nie mogłyby w ogóle powstać bez aktorów nieludzkich, przedmiotów, które w myśleniu humanistycznym zdegradowane zostały do bycia „zapośredniczeniami” w sferze działalności ludzkiej. Aby skutecznie przeciwdziałać tej redukcji, badania społeczne powinny zdaniem B. Latoura skłaniać się do ujawniania sprawczej roli rzeczy jako „mediatorów” życia społecznego. Albowiem to właśnie niechęć humanistów do zajmowania się materialną stroną życia ludzkiego spowodowała, że naukowcy i inżynierowie przejęli największą część badań nad rzeczywistością świata i pozostawili specjalistom okruchy od „społecznych” czy „ludzkich” wymiarów (tamże, s. 555–556). I to właśnie z tej – dodajmy, na własne życzenie – zmarginalizowanej pozycji poznawczej humanistyka usiłuje przeciwstawić się materialnym konsekwencjom biotechnologii, cybernetyki, genetyki. Aby zrozumieć sens posthumanizmu, warto sobie uświadomić, iż analogicznie do pustego pod względem eksplanacyjnym pojęcia „społeczeństwa” także idea człowieczeństwa jest pustym pojęciem, dopóki pozostaje w duchu humanistycznej samowystarczalności, pozbawiona znaczenia relacyjnego. Nie jesteśmy ludźmi sami przez się, ale poprzez transcendencję, czyli poprzez relację do czegoś innego. Chciałbym ten aspekt nieco rozwinąć.

Posthumanizm sugeruje, że nie możemy rzeczywistości ludzkiej pojąć w oderwaniu od jej ontologicznego zakotwiczenia w pozaludzkim środowisku. Dlatego podobnie jak zwolennicy transhumanizmu także posthumaniści z rezerwą podchodzą do pojęcia „duszy” ludzkiej, którą wyznawcy humanizmu przyjmują niczym fakt empiryczny oraz dowód wyjątkowości rodzaju ludzkiego na tle innych bytów. Również A. Rogalska-Marasińska skłania się do tej retoryki, gdy określa duszę jako „jądro *humanum*” i nie pozostawia przy tym wątpliwości, że postulaty posthumanizmu dążą do eliminacji tej właśnie esencji człowieczeństwa. Faktycznie, trzeba tutaj przyznać rację Polemistce, iż posthumanizm dystansuje się od dualistycznego obrazu człowieka, według którego istota ludzka miałaby się składać ze śmiertelnego ciała oraz nieśmiertel-

nej duszy (Sorgner 2016, s. 10). Zamiast antropologii dualistycznej posthumanizm proponuje „antropologię relacyjną”, która odnosi rzeczywistość ludzką do całego otaczającego człowieka środowiska – zarówno symbolicznego, jak i materialnego. W tym sensie posthumanizm proponuje nie-esencjonalną koncepcję człowieczeństwa, tzn. nie opiera swojego obrazu człowieka na jakimś bliżej nieokreślonym pierwiastku, który wymyka się jakiegokolwiek konceptualizacji i wymaga użycia metafory typu „jądro *humanum*”.

Z tego odrzucenia dualistycznej koncepcji człowieka A. Rogalska-Marasińska wnioskuje, że postulowany przez posthumanizm postczłowiek jako 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* (s. 131). Otóż problem z takim odczytaniem polega nie tyle na błędnym rozumieniu posthumanizmu, ile na tym, że wszystkie strony sporu – transhumaniści, posthumaniści, a także, jak się okazuje, ich humanistyczni oponenty – w sposób milczący przyjmują koncepcję duszy, która wyrosła na gruncie starożytnej filozofii greckiej, a nie ma wiele wspólnego z myślą biblijną/chrześcijańską. Kwestia ta jest dość istotna, albowiem – jak widziliśmy wcześniej – to właśnie odrzucenie chrześcijańskiej doktryny stanowi ideowy wyznacznik nowożytnego humanizmu. Paradoksalnie jednak humaniści stosunkowo często w sporze z trans- i posthumanizmem odwołują się właśnie do autorytetów chrześcijańskich – jak choćby A. Rogalska-Marasińska, gdy za B. Śliwerskim przypomina, iż to właśnie postulat Jana Pawła II, aby zastąpić „cywilizację śmierci” „kulturą życia”, jest punktem wyjścia w dyskursie dotyczącym roli pedagogii w społeczeństwach ponowoczesnych (s. 149; Śliwerski 2016, s. 20). Spróbujmy więc odnieść „bezduszość” posthumanizmu do myśli chrześcijańskiej, aby móc jeszcze lepiej zrozumieć posthumanistyczny obraz człowieka w odniesieniu do (trans)humanizmu. W tym celu chciałbym się ponownie powołać na J. Ratzingera/Benedykta XVI:

U podstaw ujęcia greckiego leży wyobrażenie, że w człowieku istnieją dwie obce sobie, złączone razem substancje, z których jedna (ciało) rozpada się, podczas gdy druga (dusza) sama przez się jest nieprzemijająca (...). Tok myśli biblijnej zakłada natomiast niepodzielną jedność człowieka; Pismo Święte na przykład nie zna żadnego wyrazu, który by oznaczał tylko ciało (...), i na odwrót, wyraz „dusza” przeważnie oznacza całego człowieka, wraz z ciałem (2012, s. 368).

Jak widać, chrześcijańskie pojęcie duszy także odsyła do idei relacyjności. Nie oznacza to, że chrześcijaństwo podziela posthumanistyczny sprzeciw wobec antropocentryzmu³, ale tym bardziej nie ma wiele wspólnego z humanistyczną koncepcją duszy jako

³ Ostatecznie pozycję doktryny chrześcijańskiej należałoby określić jako umiarkowany antropocentryzm z uwagi na szczególną rolę, jaką człowiek zgodnie z narracją biblijną pełni w odniesieniu do Absolutu, Boga i Jego stworzenia. O tym w sposób bardziej szczegółowy pisze J. Mizzioni (2014, s. 405–419).

nieuchwytnego „jądra” człowieczeństwa. Raz jeszcze oddajmy głos J. Ratzingerowi/Benedyktowi XVI:

Co właściwie sprawia, że człowiek jest człowiekiem? I co ostatecznie wyróżnia człowieka jako człowieka? Na to będziemy musieli odpowiedzieć: znamienne dla człowieka – patrząc od góry – jest to, że Bóg do niego przemówił, a więc że jest uczestnikiem dialogu z Bogiem, że jest istotą powołaną przez Boga. Gdy patrzymy od dołu, znaczy to, że człowiek jest istotą, która może pomyśleć o Bogu, istotą otwartą na transcendencję. (...) Mieć duchową duszę znaczy bowiem właśnie być istotą, którą Bóg chciał stworzyć, którą zna i kocha (2012, s. 374).

W rozumieniu chrześcijańskim istota człowieka, jego „duszy”, nie polega więc na jakiejś bliżej nieokreślonej, samowystarczalnej jakości, ale raczej zdaje się określać specyficzną zdolność nawiązania dialogicznej relacji z Absolutem i w związku z tym wyraża się pragnieniem transcendencji. Z kolei R.C. Foltz przekonuje, że zgodnie z myślą buddyjską *wszyscy jesteśmy połączeni ze sobą nawzajem oraz ze światem, w którym żyjemy; nawzajem się kształtujemy; nawet nasze przeżycia uzależnione są od innych* (2010, s. 643). Mimo istotnych różnic światopoglądowych należy podkreślić, iż ani w pierwszym, chrześcijańskim, ani w drugim, buddyjskim pojęciu człowieczeństwa nie mamy do czynienia z kategorią autoreferencyjną. To właśnie antropocentryzm humanizmu nowożytnego doprowadził do ubóstwienia człowieka, co z kolei w sposób nieuchronny prowadzi do transhumanistycznej likwidacji tego, co ludzkie: stawiając człowieka w roli *quasi*-boskiego podmiotu sprawczego, humanizm sugeruje, że to właśnie od rodzaju ludzkiego zależą losy świata. W konsekwencji człowiek doprowadza swoje środowisko do kondycji, w której życie ludzkie staje się niemożliwe lub całkowicie zbędne. Oto, co pod powłoką szlachetnych haseł i sloganów ma do zaoferowania humanizm nowożytny dla współczesnego świata: transhumanizm bynajmniej nie jest zaprzeczeniem, ale logicznym i konsekwentnym dopełnieniem tej ideologii.

Sprzeciw wobec transhumanistycznego marzenia ludzkiej wszechwładzy musi więc być zarazem sprzeciwem wobec humanizmu, czy to z pozycji np. chrześcijańskiego lub buddyjskiego prehumanizmu, lub z pozycji współcześnie rodzącego się *post*-humanizmu. Uważam, że ta prosta obserwacja obnaża bezzasadność obrony humanizmu. Z tej pozycji pragnę zwrócić uwagę na chyba słuszną obserwację R.C. Foltza, że jako ludzie nieustannie wchodzimy w interakcję ze światem nieludzkim, którego redukcja do zwyczajnego pośrednika lub terenu dla naszych kulturowych przedsięwzięć pociąga za sobą także degradację środowiska (Foltz 2010, s. 633). Chyba nigdzie indziej, jak właśnie na gruncie dewastacji środowiska naturalnego, nie objawia się silny związek między teorią (antropocentryzm) a praktyką (ludzka destrukcyjność). Niestety ta destrukcja powoduje, iż jako formy sprzeciwu pojawiają się rozmaite ruchy ideologiczne, które w imię „obrony środowiska” pogłębiają narastający kryzys przez źle pojętą sprawczość człowieka. Jak dalece na gruncie owej iluzorycznej

sprawczości człowieka (raz jako niszczyciela przyrody, innym razem jako wielkiego ratownika i zbawcę ciemnionej natury) zyskują światowe korporacje oraz rządy państwowe, chciałbym świadomie pozostawić wyobraźni czytelnika. Zamiast skupiać się na technicznych, wciąż ugruntowanych na błędzie humanizmu aspektach ruchów ekologicznych, chciałbym w zakończeniu niniejszej polemiki skoncentrować się na aspekcie edukacyjnym.

Zamiast wniosków – próba odpowiedzi na pytanie: czy mogłaby być posthumanistyczna edukacja?

R.C. Foltz zwraca uwagę za D. Orre, że niemal wszystkie dyskusje dotyczące zrównoważonego rozwoju skłaniają się do tego, aby ciężar odpowiedzialności przesunąć na aktywność rządów, światowych korporacji, a także zwykłych ludzi (tamże, s. 635). Problem podstawowy jednak tkwi w tym, że nasze instytucje edukacyjne nadal tkwią w myśleniu humanistycznym, które opiera się na bezdusznym (dosłownie!) paradygmacie podboju i kolonizacji świata naturalnego (tamże). W tym sensie edukacja humanistyczna wciąż pozostaje w swojej istocie oparta na nie zrównoważonej ideologii antropocentryzmu, czyli na anty-chrześcijańskim humanizmie, który w miejsce boskiego *logosu* (sensu) postawił ludzką technikę (władzę). Przyjęcie posthumanizmu (albo powrót do prehumanizmu, o czym tutaj z powodu istotnych ograniczeń świadomie nie pisałem) mogłoby zmienić ten sposób myślenia: zamiast próbować wymyślać wciąż to nowe sposoby działalności człowieka, których destrukcyjne efekty niezamierzone zdają się niemal zawsze górować nad efektami zamierzonymi, powinien on najpierw sam zrobić rachunek sumienia co do własnej sprawczości i jej zasięgu. Chciałbym się w tym celu raz jeszcze przywołać myśl Y. N. Harariego.

Otóż wielu sceptyków wobec przyszłości rysowanej przez futurologów twierdzi, iż algorytmy sztucznej inteligencji nigdy nie będą w stanie naśladować ludzkiej twórczości, która – zdaniem apologetów humanizmu – czyni każdą jednostkę wyjątkową i nieprzewidywalną. Otóż Y.N. Harari zgadza się, że nawet najbardziej zaawansowane systemy cyfrowych algorytmów miałyby ogromną trudność odczytać i w całości przetworzyć życie pradawnego zbieracza-łowcy, który w trakcie dojrzewania zmuszony był *opanować bardzo szeroki zakres umiejętności, aby przetrwać – z tego powodu byłoby niezwykle trudno zaprojektować zautomatyzowanego zbieracza-łowcę* (Harari 2018, s. 408). Paradoksalnie jednak maszynom może być w niedalekiej przyszłości stosunkowo łatwo „rozgryźć” podstawowe parametry egzystencji człowieka współczesnego lub – o ile miałby naprawdę nadejść – postczłowieka. Choć jako przedstawiciele wysoko rozwiniętej cywilizacji uczestniczymy w wysoko wyspecjalizowanych i złożonych przedsięwzięciach społecznych, to nasze życie indywidualne stało się

dużo mniej złożone oraz dużo bardziej przewidywalne aniżeli żywot naszych półdzikich przodków wraz z ich trudnymi do wyobrażenia stanami umysłowymi. Jak więc prawdopodobnie słusznie przewiduje Y.N. Harari: *Aby wyprzeć ludzi z rynku pracy, sztucznej inteligencji wystarczy jedynie tyle, by prześcignąć nas w zakresie określonych umiejętności wymaganych w konkretnym zawodzie* (tamże). Innymi słowy, transhumanistyczne tendencje nie tyle zaprzeczają humanistycznym ideałom, ile opierają się na realnym sposobie funkcjonowania człowieka nowożytnego – konsumenta i wykonawcy przewidywalnych prac. To właśnie techniczna fiksjacja nowożytnego humanizmu uczyniła z nas istoty na wskroś przewidywalne – także na poziomie wychowawczo-edukacyjnym. Nasze instytucje edukacyjne stały się częścią ogólnego aparatu ekonomicznego, który skupia się na dostosowaniu uczniów i studentów do wymogów rynkowych. Zwłaszcza szkołę jako centralną instytucję edukacyjną zwykliśmy współcześnie postrzegać jako instytucję usługową, a siebie – jak uporczywie przestrzegał R. Kwaśnica – *postrzegamy jako usługobiorców (klientów)* (2014, s. 119). *Przyzwyczyliśmy się więc traktować szkołę jak każdą inną obsługującą nas instytucję, od której oczekujemy „efektywności” i „wygody”, a ponadto – aby uczynić całość jeszcze bardziej przewidywalną – zgadzamy się na wykluczenie rodziców z udziału w podejmowaniu decyzji edukacyjnych, dotyczących ich dzieci* (tamże, s. 120). A gdyby uznać, że szkołą najlepiej zarządzać będą algorytmy, a nie ludzie?

Myśl ta nie powinna nikogo współcześnie szokować: czy szkolnictwo, którego program nauczania odpowiada na dyrektywy państwowe i zapotrzebowania rynku, które same – jak warto podkreślić – jest poddane bezdusznym algorytmom, nie zostało już dawno skolonizowane przez racjonalność instrumentalną, techniczną? Żadne zaklęcia wywodzące się z ducha nowożytnego humanizmu nie wyzwolą nas z tej sytuacji, potrzebna tu jest bowiem całkowita reorientacja na poziomie wychowawczym i edukacyjnym. Pewną wskazówkę mogłoby tutaj być zdanie A. Rogalskiej-Marasińskiej, iż powinniśmy się zwrócić do tych ideowych parametrów człowieczeństwa, które wywodzą się z greckiej *paidei* i rzymskiej *humanitas* (s. 149). Jest tutaj tylko jeden problem: podstawą wychowania według *paidei* i *humanitas* nie były puste hasła i slogany, ale edukacja filozoficzna. Musimy więc powiedzieć wprost, choć może to zabrzmieć nieco dziwne w obecnych czasach: jedynym sposobem, aby odwrócić ten kierunek rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego, jest wskrzeszenie edukacji filozoficznej. Zdaję sobie sprawę, iż w czasach, w których technika wyznacza kierunek rozwoju kulturowego, taki pogląd może przypominać człowieka, który kijem usiłuje zawrócić rzekę. Jest to jednak pogląd, który mimo wszystko ma swoje uzasadnienie we współczesnym dyskursie pedagogicznym.

W swojej książce *Dwie racjonalności* R. Kwaśnica zwrócił uwagę, iż dyskurs pedagogiczny oscyluje między dwoma paradygmatami – adaptacji i emancypacji. I choć oba kierunki myślowe zdają się sobie wzajemnie zaprzeczać na poziomie celów wychowawczych, to stoją na gruncie racjonalności instrumentalnej. Dlatego R. Kwaśnica podjął próbę zaproponowania innej, uzupełniającej formy refleksji nad działalnością

wychowawczo-edukacyjną – pedagogikę „drugiego stopnia”. Taka pozaparadygmatica refleksja nad naszą wiedzą o wychowaniu i edukacji miałaby ujawniać ukrytą w pedagogice *prawdę o naszych czasach i o nas samych* (Kwaśnica 2007, s. 153). Jaką prawdę byśmy wówczas odkryli? Otóż ujawnienie „prawdy o nas samych” uświadomiłoby nam, że wszelkie struktury znaczeniowe, dzięki którym tworzymy i odtwarzamy parametry naszej egzystencji na poziomie aksjologicznym, są historycznie uwarunkowane. Tylko taka pedagogika, która podjęłaby ryzyko pytania o sens *ludzkiej egzystencji i świata jako całości mogłaby zasługiwać na miano pedagogiki ogólnej* (tamże, s. 159). Innymi słowy, dopiero z pozycji refleksji drugiego stopnia jesteśmy w stanie zakwestionować rzekomo oczywistą, niekwestionowaną celowość obowiązujących praktyk wychowawczych oraz sprzeciwić się powszechnej instrumentalizacji edukacji oraz uprzedmiotowieniu osoby (Przanowska 2015, s. 39).

Kolejnym krokiem, jak twierdzę, byłoby pytanie, czy taka pedagogika „drugiego stopnia” nie mogłaby zostać na poziomie instytucjonalnym zintegrowana z systemem szkolnictwa? Odnosząc to pytanie do problematyki trans- i posthumanizmu, chciałbym za R. Campa zwrócić uwagę, iż w społeczeństwie, w którym znaczna część pracy wymagającej precyzji, szybkiego przetwarzania danych, efektywności i regularności wykonywana będzie przez inteligentne maszyny, bardziej sensownym projektem edukacyjnym byłoby skłaniania młodej generacji do nabywania innych umiejętności i kompetencji, takich jak myślenie krytyczne, kreatywność artystyczna, filozoficzne rozumowanie oraz wrażliwość społeczna (Campa 2017, s. 36). Innymi słowy, jeśli pragniemy uniknąć naszkicowanego przez Y.N. Hararięgo scenariusza przyszłości, według którego na wskroś przewidywalny, biotechnologicznie ulepszony postczłowiek delegować będzie swoje decyzje inteligentnym maszynom, które na skutek przyjęcia władzy urosną do rangi nowych suwerenów, musimy się już teraz skupić na tych aspektach edukacji, które humanizm ze względu na swoją fiksację techniczną zanegował lub zaniedbał. To właśnie realna integracja edukacji filozoficznej w obowiązujący program nauczania stanowi jedyną nadzieję na to, że praca i konsumpcja, słowem – życie ludzkie nie zostałyby zastąpione przez cyfrowe algorytmy. Y.N. Harari, nie bez szczypty ironii, zwraca uwagę, że trudniej maszynie byłoby zastąpić prawdziwego łowcę-zbieracza niż współczesnego konsumenta. To prawda, ale jeszcze trudniej byłoby algorytmowi rozszyfrować człowieka, który na gruncie nabytej wiedzy zarówno praktycznej, jak i naukowej potrafi i chce prowadzić autentyczną refleksję filozoficzną. Krótko mówiąc, uważam, że wprowadzenie na dużą skalę treści filozoficznych do systemu szkolnictwa mogłoby stanowić pierwszy krok we właściwym kierunku. To by oczywiście wymagało od nauczycieli, aby stali się (ponownie) filozofami.

Postulat, aby pedagogicznym fundamentem instytucji edukacyjnych stała się ponownie filozofia, może wydawać się zupełnie nierealny, a może nawet infantylny. Ale jeśli tak, to chciałbym zapytać: jaką mamy alternatywę? Jeśli nie znajdziemy odpowiedniej odpowiedzi na współczesne wyzwania, to już wkrótce możemy znaleźć się

w świecie, o którym A. Rogalska-Marasińska nie bez racji mówi jako o „czarnym scenariuszu” (s. 131). Całkowita negacja postępu technologicznego wydaje się mało sensowna, albowiem stanowi on współcześnie fundament tego, co R. Kwaśnica określa mianem „kulturowej oczywistości” (2014, s. 91–109). Także próba wyzwolenia i zapanowania nad tą oczywistością nie rozwiązuje naszego problemu, gdyż to właśnie kondycja kulturowa określa podstawowe parametry naszego myślenia oraz naszej egzystencji. Zostaje jedynie praktyka, którą R. Kwaśnica określa jako „poszerzenie rozumienia” tego, co w sposób fundamentalny określa nasze jestestwo (tamże, s. 244). Ta propozycja edukacyjna w sposób niezwykle zdaje się uzupełniać posthumanistyczny postulat R.C. Foltza, aby „rozszerzyć wątek interakcji”, a dokładnie, aby nasze spojrzenie na świat obejmowało jak największą liczbę autentycznych aktorów, a nie tylko tych ludzkich (Foltz 2010, s. 634). Tylko taki zrównoważony pogląd na relacje społeczne i wzajemne uzależnienia środowiskowe mógłby stanowić podstawę zrównoważonego rozwoju i stanowić przeciwwagę dla ideologicznych pomyłek niektórych ruchów ekologicznych. W tym celu musimy jednak najpierw – na początek na poziomie akademickim – zakwestionować tę kulturową oczywistość, jaką jest ignorowanie filozoficznego fundamentu wszelkiej wiedzy i mądrości człowieka. Już sam namysł nad „kulturową oczywistością” może sprawić, że zmieni ona swoje oblicze.

R. Kwaśnica postulował w tym kontekście „refleksję hermeneutyczną”, która sprzeciwia się temu, aby jedna ideologia, tzn. jedna wykładnia bycia ludzkim, w sposób całościowy zapanowała nad całą sferą społeczną (Kwaśnica 2014, s. 248). Współcześnie, pod wpływem zawrotnego tempa rozwoju nauki i technologii, dominującą „oczywistością kulturową” pozostaje antropocentryzm, czyli *przeświadczenie, że człowiek jest powołany do nadawania światu właściwego, tzn. zgodnego z jego istotą kształtu i do opanowywania i eksploataowania wszystkiego, co nas otacza* (tamże, s. 76). R. Kwaśnica zwraca uwagę, iż ta wiara upoważniła człowieka do przywłaszczania sobie pojęcia podmiotowości, które w swoim *pierwotnym znaczeniu wcale nie odnosiło się do człowieka, lecz do tego, co leży u podstaw zmiennych jakości* (tamże). Utożsamienie człowieka z podmiotowością oznaczało, że człowiek – niczym Bóg – postawił siebie samego w pozycję bycia podstawą wszelkiego bytowania: *Gdyby nie człowiek, sądzimy, akceptując tę oczywistość, świat byłby pozbawiony sensu* (tamże). W opozycji do tej oczywistości kulturowej, pielęgnowanej od czasów nowożytnych przez humanizm oraz rozbudowywanej współcześnie przez transhumanizm, R. Kwaśnica wyobraża sobie nowy typ humanistyki, który polegałby *na wspieraniu innych w hermeneutycznej refleksyjności* (tamże, s. 248), tzn. kwestionowałby między innymi kulturową oczywistość, że to człowiek jest i musi pełnić rolę wyłącznego podmiotu w świecie.

Jestem przekonany, że jednym z kluczowych paradygmatycznych nośników takiej humanistyki mogłaby być relacyjna antropologia posthumanizmu, która – jak już zauważyłem wcześniej za F. Ferrando – sprzeciwia się redukcji technologii do jej „technicznych przejawów” (2016, s. 17). W sposób analogiczny posthumanizm uniemożli-

wiłby degradację edukacji do bycia społecznie użytecznym zapośredniczeniem, czyli wyłącznie techniką socjalizacyjną. Jeśli nie chcemy, aby zredukowane do ulepszania psychofizycznej wydolności człowieka biotechnologie oraz inteligentne algorytmy cyfrowe przejęły cały proces ludzkiego rozwoju i życia, to musimy już teraz zadbać o to, aby edukacja nie była przez państwo oraz korporacje zredukowana do bycia zjawiskiem czysto technicznym. Albowiem to, co tylko techniczne, może się także odbywać bez aktywności ludzkiej i zostać zastąpione przez bardziej wydajne, efektywne, a może nawet bardziej wygodne algorytmy. Drugą stroną medalu antropocentryzmu jest ewentualność anihilacji ludzkiego pierwiastka w wielowymiarowych relacjach tego świata. Posthumanizm nam jedynie łagodnie przypomina, że najciemniej jest pod latarnią.

Bibliografia

- BOSTROM N., 2005, *A History of Transhuman Thought*, Journal of Evolution and Technology, Vol. 14, Issue 1.
- BRASSIER R., 2007, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, pal grave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire.
- CAMPA R., 2017, *Automation, Education, Unemployment: A Scenario Analysis*, Studia Paedagogia Ignatiana, Vol. 20 (1).
- FERRANDO F., 2016., *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, tłum. R. Sapeńko, Rocznik Lubuski, t. 42, cz. 2.
- FOLTZ R.C., *Czy przyroda jest sprawcza w znaczeniu historycznym? Historia świata, historia środowiska oraz to, w jaki sposób historycy mogą pomóc ocalić Ziemię*, tłum. A. Czarnecka, [w:] E. Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- HARARI Y.N., 2018, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- KWAŚNICA R., 2007. *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
- KWAŚNICA R., 2014, *Dyskurs edukacyjny po inwazji rozumu instrumentalnego. O potrzebie refleksyjności*, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław.
- LATOUR B., 2010, *Przedmioty także posiadają sprawczość*, tłum. A. Derra, [w:] E. Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- LIPOWICZ M., 2017, *Posthumanizm jako podstawa edukacji dla zrównoważonego rozwoju? Możliwości i granice rewolucji edukacyjnej*, Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja, t. 20, nr 2 (78).
- MIZZIONI J., 2014, *Environmental Ethics: A Catholic Review*, Environmental Ethics, 36 (4).
- PRZANOWSKA M., 2015, *Pytanie o sens (w) edukacji. Grondinowska smenatyka sensu i jej pedagogiczne egzemplifikacje a antyredukcjonizm hermeneutyki kształcenia*, Kwartalnik Pedagogiczny, t. 60, wyd. 236.
- RATZINGER J., 2005, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- RATZINGER J., 2004, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Kielce.

- RATZINGER J., 2012, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Znak, Kraków.
- ROGALSKA-MARASIŃSKA A., 2019, *Człowiek – postczłowiek – transczłowiek: kto podejmie edukację na rzecz zrównoważonego rozwoju?*, *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja*, t. 22, nr 1.
- SCHELER M., 2008, *Resentyment a moralności*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa.
- SORGNER S. L., 2016, *Transhumanismus: „die gefährlichste Idee der Welt”!?*, Herder, Freiburg im Breisgau.
- SZTOMPKA P., 2002, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.

Posthumanism: Between Ideology and Social Theory. An Attempt to Straighten Out Some Misconceptions Concerning the Concept of the Posthuman

The article is a reply to A. Rogalska-Marasińska's polemical text entitled *Human – Posthuman – Transhuman: Who Will Undertake the Education for Sustainable Development?*. I will try to show that despite some ideological deviations posthumanism poses contemporarily the only alternative to transhumanism which I define as an ideational inheritor of modern humanism. Thus, humanism cannot secure us from the existential risks of transhumanism. I will argue that, first and foremost, it is humanistic anthropocentrism that poses not only the greatest danger for the natural environment in general, but specifically for the human species, whose agency can be, in accordance to the logics of (trans)humanism, taken over by digital algorithms. The relational anthropology of posthumanism, on the other hand, could reinstate the transcendental image of man and education, which resist the reductionist tendency of transhumanism. At the end I will dedicate a few comments to the possibilities of integrating posthumanism into the educational system through an institutional reactivation of philosophical education.

Keywords: *posthumanism, transhumanism, modern humanism, education, technology, philosophical education*