



PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW
INSTYTUTU FILOZOFII UAM
2018

Adres Redakcji:

Instytut Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

Wydawnictwo finansowane ze środków

Instytutu Filozofii UAM oraz Wydziału Nauk Społecznych UAM

Poznań 2018

Recenzenci

Pracownicy naukowi Instytutu Filozofii UAM

Wydawca

Koło Studentów Filozofii UAM,
działające przy Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu

Redakcja

Redaktor naczelny

Michał Banaszyk

Z-ca redaktora

Jacqueline Czajka

Korekta

Michał Banaszyk
Jacqueline Czajka
Ada Handke
Adam Marcisz
Jan Biedny
Olga Bojar

Projekt okładki

Jacqueline Czajka

Skład publikacji

Michał Banaszyk
Jacqueline Czajka

ISSN 1642-2929

S P I S T R E Ś C I

Słowo od redakcji..... 4

Adam Marcisz

Ekologiczna ontologia skierowana ku przedmiotom..... 5

Jacqueline Czajka

Filozofia Karen Barad jako systemowe ujęcie materialności 11

Ada Handke

Feminizm globalny – nowy horyzont myśli feministycznej..... 22

Michał Banaszyk

Chrześcijaństwo i transhumanizm. Problem transgresji cielesności 29

Aleksander Kaczmarek

Natura ludzka według Francisa Fukuyamy w kontekście biotechnologicznym..... 35

SŁOWO OD REDAKCJI

Szanowni Państwo!

Witamy wszystkich na łamach kolejnego numeru "Pretekstów". Nadesłane przez studentów teksty pozwoliły nam na stworzenie drugiego w historii Pretekstów numeru specjalnego. Problematyka tekstów oscyluje wokół głównych nurtów filozofii współczesnej, takich jak transhumanizm, feminizm i posthumanizm. Poza numerem specjalnym wkrótce ukaże się również numer regularny, z równie ciekawymi tekstami. Tymczasem życzymy wszystkim czytelnikom udanego wypoczynku w tym wakacyjnym okresie oraz miłej lektury!

*Redaktor naczelny
Michał Banaszyk*

Ekologiczna ontologia skierowana ku przedmiotom

Kiedy myślimy o tym, jaka będzie nasza spuścizna, co zostanie po naszych czasach, mamy nadzieję, że pamiętane będą wielkie dzieła i doniosłe idee, bohaterskie czyny oraz historyczne dokonania. Zaczynamy jednak sobie coraz wyraźniej uświadamiać, że do naszej historii prędzej przejdą plastikowe torby na zakupy czy inne rozkładające się tysiącami lat śmieci, które wymykają się z rąk swoim twórcom. Ta futuro-historyczna opowieść prowadzi nas do smutnego wniosku, że nie oczekujemy już więcej nieskończonej chwały, a raczej rozkładu odłożonego w czasie. To, kim myślimy, że jesteśmy w naszej historycznej terażniejszości, przestaje być tym, co w pierwszej kolejności będzie świadczyć o naszej minionej egzystencji w przyszłości. Bardziej optymistycznym z niej wnioskiem będzie jednak to, że nasz wpływ na los przyszłych ludzi jest pewny, że nasze działania i wytwory wydają się być długotrwałe, a zatem zagwarantowaliśmy sobie to, że naszej epoki nie będzie można pominąć w refleksji nad przeszłością. To tak, jakby tworzyć znak swojego istnienia, który musi zostać zauważony w przyszłości, tworzyć swoją widmową obecność jako kłopotliwy prezent, z którym będą musieli żyć ci, którzy nadejdą.

Myśleliśmy, że Ziemia jest prosta, że rządzi nią Natura, która jest plastyczna i łatwo poznawalna. Śniliśmy wielkie sny o podboju tej Natury, rozciągając tę kategorię na przestrzeń kosmiczną. Jednak, gdy konfrontujemy się z futurystyczną wizją opuszczenia planety Ziemia, z ludzką ekspansją kosmosu, dzieje się to przeważnie z eskapistycznych pobudek. Nasza planeta, jak i nasi współlokatorzy na niej, okazali się nieprzyjaźni i broniący swojej prywatności. Ludzkość wpadła w tarapaty walcząc między sobą o władzę jak i o to, co nazwano Naturą, a później towarem. Kosmos ma więc być odpowiedzią na lokalne problemy, które nas przygniotły. Ziemia stała się dla nas dziwnym miejscem - procesy, które wydawały się nietrudne do przewidzenia, okazały się mieć dużo szersze znaczenie a zasięg ich konsekwencji jest trudny do wyznaczenia. Za to praktyki, dążące do rejestrowania i przewidywania przyrody oraz adaptowania ludzi do środowiska, okazały się same generować niepożądane globalne skutki tak, jakby rozwój ludzki zawierał w sobie katastrofę w samych swoich założeniach. Co w takim razie miałyby niby sprawić, by ta szykowana z rozmachem ucieczka nie miała stać się kolejną katastrofą?

Tym, co w sposób absolutny każe nam zmierzyć się z dziwnością naszego środowiska, jest globalne ocieplenie. Zmusza nas ono do ciągłego myślenia o klimacie czy materiałach, z których stworzone są rzeczy codziennego użytku. Wedle Timothy'ego Mortona globalne ocieplenie sprawia także, że świat się dla nas kończy¹. Klimat był dla nas istnieniem założonym w kontakcie ze światem w ten sposób, że to on był tym światem. Teraz stał się dla nas zbyt wszechobecny, widzimy go i obserwujemy jego skutki, oddala nas od idei świata, rozbija go w obecności swojego istnienia. Pomysł, że człowiek zostaje wrzucony w świat, że jest otoczony przez pewną całość świata wydaje się być czymś coraz trudniejszym do przyjęcia w sytuacji, w której pewne byty czy zjawiska oddziałują na resztę, w sposób rozczłonkowany ukazują swą wszechmoc, zachowując przy tym swoją odrębność. Świat przestaje dla nas istnieć, ponieważ nie jest już teraz tym, co napotykały bezpośrednio w codziennym kontakcie. Nie napotykały już żadnej całości, tylko komponenty i zachodzące między nimi relacje. Świat przestaje dla nas istnieć, gdyż aby istniał, potrzebujemy pierwszego planu oraz tła. Świat musi być pojemnikiem, w którym dzieją się rzeczy, w którym one bytują. Oczywiście tego, co poza nami, ulatnia się, gdy jesteśmy w stanie, a czasem jesteśmy zmuszeni rozważać wszystko to, co nas otacza. Rozmowa o pogodzie nie jest już zwykłą pogadanką, w której możemy ponarzekać na niedogodności mrozu czy upałów. Pozaludzkie czynniki narzucają się nam w swojej autonomiczności i demistyfikują pogodę nie jako całość, czyniąc z niej walkę przeciwstawnych sił i czynników, nierzadko zapośredniczonych przez ludzi. Ze świata wybijają nas hiperprzedmioty, rozdystrybuowane w czasie i przestrzeni na tak dużą skalę, że nie da uchwycić się ich w żadnej całości². Morton uważa, że klimat, izotopy nuklearne czy też kapitalizm mogą być uznane za przedmioty, skoro charakteryzują się długotrwałością i bezpośrednim oddziaływaniem na inne przedmioty. Hiperprzedmioty są przedmiotami w sensie jaki nadaje im ontologia skierowana ku przedmiotom³.

Wedle tego stanowiska filozoficznego to przedmioty są tym, z czego składa się nasz rzeczywisty świat. Czerpie to wiele z ontologii Brunona Latoura, który zrównuje wszystkich

¹ T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2013, s. 6.

² Tamże, s. 12.

³ Szczególnie przydatnym przybliżeniem polskiemu czytelnikowi ontologii skierowanej ku przedmiotom (ang. Object-Oriented Ontology) jest książka Grahama Harmana *Traktat o przedmiotach*, tłum. M. Rychter, PWN, Warszawa 2013.

ludzkich i nie-ludzkich aktorów przyjmując, że tym, co charakteryzuje każdego z osobna, są relacje, w jakie on wchodzi z innymi⁴. Ontologowie przedmiotów, przyjmując tę demokratyczną zasadę, również nie wyróżniają żadnych przedmiotów, które byłyby pierwotne względem innych, lecz rezygnują z poglądu jakoby to działania świadczyły o istocie rzeczy. Przedmiot zmienia się w czasie wchodząc w interakcje z innymi, lecz nie sprawia to w żadnym razie, że przestaje istnieć i przeobraża się w coś innego. Dla Latoura dużo bardziej liczą się sojusze, w jakie wchodzi z sobą aktorzy, a realność każdego z nich zależy właśnie od koegzystencji z innymi. W ontologii skierowanej ku przedmiotom z kolei, przedmiot jest realny i właśnie dlatego może wejść w relacje z kolejnymi przedmiotami. Graham Harman, teoretyk przedmiotów, podkreśla, że przedmiotów nie da się podkopać (*undermine*) do atomów, jako że one wcale nie tłumaczą, dlaczego przedmioty jawią się tak, jak je napotykamy, i dlatego w ogóle te cząsteczki zbiły się w jakąś większą realność⁵. Nie da się także rozproszyć przedmiotów do relacji między nimi, a także relacji do zdolności poznawczych człowieka, jako że przedmiot zawsze skrywa w sobie możliwość dużo większej liczby relacji, w które może wejść z innymi bytami, a poprzez to wykazać inne własności. Dlatego właśnie tym, co realne, nie jest świat, a przedmioty, których istnienie ani nie jest zależne od ich części składowych, ani od bytów, które są w stanie je zarejestrować. Przedmiot rzeczywisty skrywa w sobie swe właściwości i wycofuje się, gdy przychodzi do wejścia w relacje zmysłowe z innym przedmiotem. Relacje między przedmiotami nie należą do przedmiotów. Nie da się wyliczyć wszystkich relacji w jakie może wejść przedmiot⁶.

Zatem, jak twierdzi Morton, żyjemy w czasach hiperprzedmiotów, czyli bytów wykraczających poza kategorie czasu i przestrzeni, będących w niejednoznacznym stosunku do nich. Pojęcie Antropocenu, czyli epoki geologicznej, charakteryzującej się wysokim udziałem człowieka, ukazuje, że ludzka historia mocno wpłynęła na czynniki pozaludzkie, więc być może nie jest już możliwa w swej czystej, homogenicznej postaci, nieprzenikniętej przez nie-ludzkie przedmioty. Czas hiperprzedmiotów oznacza zarówno to, że jesteśmy w stanie je rozpoznawać, a także, że są one skutkiem ludzkich, często nieodpowiedzialnych działań. Poszerzanie granic nauki nie jest demistyfikacją przyrody, gdyż nauka uczestniczy nie tylko w procesach odkrywania hiperprzedmiotów, ale także w procesach ich tworzenia,

⁴ G. Harman, *Księża sieci. Bruno Latour i metafizyka*, tłum. G. Czemieli, M. Rychter, Fundacja hr. Augusta Cieszkowskiego, Warszawa, 2016.

⁵ Tenże, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Pelican Books, 2017, s. 49–50.

⁶ Tenże, *Traktat o przedmiotach*, s. 159.

i to w nieuświadomiony sposób⁷. Ryzykowny sposób istnienia naszej ludzkiej społeczności w warunkach klimatycznej niestabilności sprawia, że utrzymywanie naszego życia na danym poziomie jest zadaniem niebezpiecznym. Dlatego oddajemy się pod opiekę naukowcom licząc na to, że wpadną na pomysł, co zrobić z dotkliwymi zmianami pogodowymi, czy stertami śmieci. Wedle Mortona sprawia to, że jesteśmy blisko tej ryzykownej rzeczywistości, i jest to czynnikiem pozytywnym o tyle, że negatywne działania przodków wpływają teraz na świadomość wszechobecných powiązań między przeróżnymi bytami istniejącymi w kosmosie. Lecz hiperprzedmioty czynią także z nas wszystkich hipokrytów, mianowicie w zderzeniu z nimi każda decyzja, którą podejmiemy jest zła, jako że generuje to, co zwalczamy. Jak pokonać globalne ocieplenie, skoro aby wytwarzać energię w sposób, który nie będzie go wytwarzał, musimy użyć surowców i energii, które przyczyniają się do globalnego ocieplenia?

Żeby lepiej zrozumieć, czym jest hiperprzedmiot, należy zwrócić uwagę na kilka cech, które wyróżnił Morton. W przeciwieństwie do Natury, hiperprzedmioty nie są dla nas czymś niedostępnym. Morton nazywa je lepkiemi, jako że przyczepiają się do innych bytów⁸, czyniąc siebie ogólnodostępnymi, a wręcz wszechobecnymi. W ten sposób nie widzimy globalnego ocieplenia, ale czujemy, gdy w zaskakujący, dotychczas niespotykany sposób przypieka nam skórę słońce lub gdy z niezrozumiałych powodów latem spada nam na głowę śnieg. To sprawia również, że hiperprzedmioty są nielocalne. Nie da się powiedzieć, gdzie są w danym momencie, nie da się ich ogarnąć wzrokiem, a może nawet rozumem⁹. Kiedy ktoś zapyta się, gdzie jest globalne ocieplenie, trudno odpowiedzieć coś więcej, niż że jest właśnie tutaj. Ale jest ono jednocześnie gdzie indziej, można wręcz powiedzieć, że jest wszędzie. Trudno także powiedzieć, w jaki sposób ono istnieje, jako że obserwujemy jedynie jego manifestacje, jedynie zjawiska i przedmioty z nim sklejone. Hiperprzedmioty wiążą się także z nietypową formą czasowości. Ich historyczna obszerność jest trudna do zakwalifikowania. Temporalność izotopu nuklearnego jest bezpośrednio związana z dużą skończonością. Tym, co istotowo do niego przynależy, jest długość rozkładu, czas potrzebny do zneutralizowania kłopotliwego niebezpieczeństwa, jakie tkwi w jego potężnej egzystencji. Hiperprzedmioty wciąż są przedmiotami charakteryzowanymi w sposób o którym wspomniałem, są więc wycofane

⁷T. Morton, dz. cyt., s. 21.

⁸Tamże, s. 31.

⁹Tamże, s. 39.

z relacji do nas. Jednak są tak obszerne, że obserwujemy ich skutki. Te skutki zaś są tylko zakłóceniami w ich funkcjonowaniu, miejscami przecięć z innymi przedmiotami. Dochodzi więc do translacji hiperprzedmiotu przez inny przedmiot, czyli do fazowania. Oznacza to wielowymiarowość hiperprzedmiotu. Wymija on nasze zdolności poznawcze, nie daje się poznać w trzech wymiarach, a jedynie poprzez manifestacje, które są interakcjami¹⁰. Wydaje się więc, że hiperprzedmiot wykracza poza samego siebie. Mimo, że się wycofuje to jego translacje są bezpośrednio jego skutkami, a zatem oznacza to, że jest go więcej niż jest, więc jest sprzeczny.

Przedmiotem, w rozumieniu ontologii skierowanej ku przedmiotom, który ostatnio przykuł uwagę opinii publicznej w Polsce jest smog. Jako wszechobecny w naszym kraju jest stałym czynnikiem zimowych (ale nie tylko) dni, który trzeba brać pod baczność uwagę. Czy jego zagadkowa forma istnienia nie wskazuje przypadkiem na to, że jest on następnym okazem hiperprzedmiotu? Problem smogu jest problemem oczywistości. To nieczystość, która nas otacza pozostając nieobecna. A jednak smog udało się uobecnić, pokazać jak ważnym jest aktorem w naszej codzienności. Dotychczas był dla nas nostalgicznym wspomnieniem zimy. Jego cicha, niezauważalna obecność obdarzała nas swoją bezpośredniością. W pewien sposób on także był dla nas wyznacznikiem świata w całej jego bezpretensjonalności. Jego wtargnięcie jest podwójnie zapośredniczone technicznie. Z jednej strony, do jego powstania konieczna była industrializacja, z drugiej, odpowiednie przyrządy miernicze do jego zauważenia, a obecnie także aplikacje w smartfonach, poprzez które wieść o smogu się roznosi. Wpisuje się więc w opowieść o czasie hiperprzedmiotów.

Morton uważa, że hiperprzedmioty zmuszają nas do intymnego ustosunkowania się do własnej śmierci¹¹ (jako że są toksyczne), a także do intymnego stosunku do innych, z którymi współdzielimy toksyczne środowisko. Ponadto ich rozdystrybuowanie w czasie sprawia, że musimy myśleć o przyszłości. Tutaj także natrafiamy na ślad smogu, jako że jego toksyczność wedle statystyk ukazuje swoją skuteczność około 42 tysięcy razy rocznie¹², a jego powszechność łączy zarówno lokalne wspólnoty, jak i całą Polskę. Jest także nieuchronny i oczekiwany w okresach zimowych oraz okresach wzmożonego ruchu samochodowego. Wiąże nas z odległą skończonością, nadzieją skutecznego przezwyciężenia jego niepożądanego

¹⁰ Tamże, s. 150.

¹¹ Tamże, s. 139.

¹² Wedle raportu „Ocena jakości powietrza w strefach w Polsce za 2014 rok” Inspekcji Ochrony Środowiska. http://gramwzielone.pl/uploads/files/Raport_OR_za_2014.pdf, dostęp [13.07.2018].

egzystencji. Sposób, w jaki istnieje smog jest dla nas nieuchwytny, a jego ontologiczne granice nieostre. Zagadkowa relacyjność smogu sprawia, że jest on przedmiotem łączącym technologiczne i przyrodnicze komponenty, tworząc modelowy przykład naturo-kulturowego obiektu. Wielowątkowy proces jego powstawania, którego historia jest dużo dłuższa niż nasze życia, i którego nieuchronność leży w środkach codziennego użytku, wskazuje na to, że może być on odczytany jako jeden z hiperprzedmiotów – z rodzaju niezdarnych prezentów od poprzednich pokoleń.

Literatura

- Harman G., *Książę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, tłum. G. Czemieli, M. Rychter, Fundacja hr. Augusta Cieszkowskiego, Warszawa, 2016
- Harman G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Pelican Books, 2017
- Harman G., *Traktat o przedmiotach*, tłum. M. Rychter, PWN, Warszawa, 2013
- Morton T., *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2013

Źródła internetowe

http://gramwzielone.pl/uploads/files/Raport_OR_za_2014.pdf, dostęp [13.07.2018]

Filozofia Karen Barad jako systemowe ujęcie materialności

Nowy materializm w kontekście nowożytnej nauki

Nowy materializm jako nurt filozoficzny wypracował na swoim gruncie szereg teorii dających pozytywne propozycje wybrnięcia z dyskusji opierających się na binarnych, opozycyjnie usytuowanych tradycjach intelektualnych. Jedną z badaczek zaliczanych do obszaru nowego materializmu jest Karen Barad. Jej koncepcja sprawczego realizmu¹ odnosi się bezpośrednio do tradycji dwóch dualizmów szeroko dyskutowanych na polu nauki ale przede wszystkim do filozofii. Pierwsza binarna opozycja, to monizm przeciwstawiony dualizmowi substancji, druga para, ściśle związana na płaszczyźnie ontyczno-epistemologicznej z pierwszą, odnosi się do sporu pomiędzy mechanicyzmem a witalizmem. W kontekście filozoficznego namysłu nad nauką najważniejszym filozofem, od którego warto zacząć dyskusję na temat nowożytnego kształtu nauki, był Kartezjusz. Dał on asumpt dla rozwoju racjonalizmu filozoficznego, którego bezpośrednią konsekwencją było pójście drogą dualizmu substancjalnego, w konsekwencji czego racjonalność w nauce rozwinęła się raczej w kierunku gloryfikacji koncepcji mechanistycznych kosztem tych, mających swoje korzenie w witalizmie.² Dzięki temu filozoficzna refleksja nad nauką, aż do czasów rewolucji kwantowej w fizyce, przychyliła się do deterministycznego pojmowania natury. Badaczki piszące w duchu nowego materializmu wskazują na konieczność ponownego przyjrzenia się tradycji monistycznej, wracając tym samym do korzeni dyskusji o naturze rzeczywistości, by w konsekwencji wyciągnąć ważne ontologiczne wnioski. Jedną z badaczek opowiadających się za koniecznością ponownego namysłu nad ontologią monistyczną jest Elizabeth Grosz.

¹ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, London 2007, s. 26.

² M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2007, s. 80.

Tradycja kartezjańska w stopniu większym niż jakakolwiek inna wpłynęła na ukształtowanie się zestawu zagadnień refleksji filozoficznej i na wytyczenie pola – w sposób negatywny bądź pozytywny – pod późniejsze pojęcia podmiotowości i wiedzy. Jednakże znalazło się też paru filozofów – można by ich nazwać nietypowymi – takich jak Spinoza, Nietzsche i Vico, którzy świadomie kwestionowali kategorie, w których osadzony jest dualizm kartezjański i wszystkie jego odgałęzienia. Dziełem Spinozy jest wywierające znaczny wpływ stanowisko, które odrzuca dualizm kartezjański.³

Spinoza opowiadał się za absolutną i nieskończoną substancją, w konsekwencji czego nie można jej było utożsamiać z wszelkimi rzeczami czy też bytami skończonymi, ani ich do niej redukować. Spinoza wychodzi z kontrpropozycją dla kartezjańskiego dualizmu, dzięki czemu otwiera pole do dyskusji dla tych koncepcji, które wychodzą poza mechanistyczną metaforykę.⁴ Jednak pomimo tego, iż spinozjański monizm otworzył furtkę do myślenia o bycie w sposób bardziej otwarty, to jego tożsamość była zamknięta w substancjalności. Grosz pisze, że „indywidualność ciała, rzeczy, jest konsekwencją specyficznych modalności, ich konkretnych określeń, ich interakcji z określeniami innych rzeczy”⁵. Spinoza nie proponuje rozwiązania, które by odpowiadało na konsekwencje wynikające z takiego ukonstytuowania esencjalizmu. Problematiczne w jego koncepcji pozostają dwie kwestie: sprawczość oraz fenomeny. Ze sprawczością wiążą się bezpośrednio relacje przyczynowo - skutkowe, natomiast z fenomenami zagadnienie reprezentacjonizmu.

Epistemologiczna komplementarność, czyli filozoficzna interpretacja fizyki Nielsa Bohra

W swojej pracy *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Karen Barad wskazuje na konieczność zwrócenia się nie tylko ku filozoficznemu monizmowi ale też ku wnioskowi wywiedzionym z odkryć w fizyce atomowej z początku XX wieku, w celu systemowego zrozumienia rzeczywistości. Barad korzysta w swojej pracy z filozoficznego namysłu nad rewolucją kwantową zaproponowaną przez Nielsa Bohra. Duński fizyk opierając się na zasadzie nieokreśloności Heisenberga⁶, splątaniu kwantowym⁷ oraz na swojej zasadzie komplementarności,

³ E. Grosz, *Volatile Bodies. Toward Corporeal Feminism*, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, Kwiecień 2009, s. 12, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf>, dostęp [30.04.2018].

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Zasada nieokreśloności była w początkowej fazie rozwoju mechaniki kwantowej określeniem zasady nieoznaczoności Heisenberga i wyrażona była w takiej formie „położenia i pędu cząstki nie można jednocześnie zmierzyć z dowolną dokładnością”. Bohr pisze na ten temat w: *Causality and Complementarity*, [w:] *Philosophy*

wyprowadza wnioski o znaczeniu nie tylko ontologicznym ale też epistemologicznym.

Od samego początku sednem dyskusji była sprawa porzucenia zasad przyjętych zwyczajowo w przyrodoznawstwie; kwestionowanie tych zasad jest charakterystyczne dla rozwoju nowszej fizyki, zapoczątkowanego w pierwszym roku naszego stulecia przez Plancka. Jego odkrycie powszechnego kwantu działania odsłoniło pewną cechę atomistyczną przyrody, wykraczającą daleko poza dawniejszą naukę o granicach podzielności materii; w wyniku tego okazało się, że klasyczne teorie fizyki są idealizacjami, stosującymi się jednoznacznie tylko wówczas, gdy wszystkie wchodzące w grę działania są duże w porównaniu z kwantem Plancka.⁸

Bohr w zbiorze esejów zebranych pod nazwą *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, przytacza ewolucję jaką przeszło rozumienie cząstki po odkryciach Plancka. Opisał niezgodność oczekiwań co do obrazu jaki powinien dawać foton w badaniach określających jego energię i pęd. Wyniki eksperymentów dawały obraz interferencyjny charakterystyczny dla fal, tymczasem spodziewano się uzyskać obraz właściwy dla cząstek. Do tej pory przyjmowano zarówno, że każde ciało fizyczne posiada elementarne, esencjalne własności, jak i że fotony powinny przejawiać własności cząstek. Badania z użyciem fotonów poddały w wątpliwość oba przyjmowane postulaty. To z kolei zburzyło pewność dotyczącą przyczynowego obrazu świata na najbardziej fundamentalnym poziomie. „W tej sytuacji nie mogło być mowy o przyczynowej analizie zjawisk promieniowania; można było tylko, [...] oszacować prawdopodobieństwa zachodzenia indywidualnych procesów promieniowania”⁹. Statystyczny obraz mechaniki kwantowej, jaki wyłaniał się z aparatury matematycznej bazującej na określaniu prawdopodobieństwa pewnych wielkości fizycznych cząstek, dawał jasny przekaz co do wniosków jakie powinny zostać z niego wyprowadzone. Prawdopodobieństwo zastąpiło pewność co do własności materii, jednoznacznie wskazując na konieczność zmian w ontologicznym opisie rzeczywistości. W fizyce rozgorzała dyskusja, w której były poruszane takie kwestie jak to, czy cząstka sama w sobie jest nieokreślona, czy nie posiada jasnych własności przed aktem pomiaru, ale także czy obserwator z perspektywy makroskopowej jest w stanie przeniknąć do świata mikroskopowego za pomocą odpowiedniej aparatury pomiarowej, oraz czy pomiar zafałszowuje wyniki eksperymentu tak, że materia

of Science, t. 4, nr 3, july 1937, s. 289–298.

⁷ Splątanie kwantowe opisuje Karen Barad w *Meeting the Universe Halfway...* w ten sposób: „Splątanie, podobnie jak superpozycja, jest unikatowym, kwantowo mechanicznym określeniem sposobu zachowania cząstek, dla których nie ma odpowiednika w klasycznej fizyce. W gruncie rzeczy pojęcie splątania jest uogólnieniem superpozycji dla przypadku większej ilości cząstek niż jedna.”, s. 270.

⁸ N. Bohr, *Dyskusja z Einsteinem na temat epistemologicznych problemów w fizyce atomowej*, [w:] *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, PWN, Warszawa 1963, s. 53.

⁹ Tamże, s. 55–56.

wyduje się nie posiadać immanentnie przypisanych własności. Najsłynniejszymi dyskutantami w sporze o status materii stali się Niels Bohr i Albert Einstein. Z perspektywy czasu interpretacja Bohra została przyjęta przez większość fizyków i do niej odwołuje się też Karen Barad w swojej propozycji filozoficznej. Bohr podważał autonomiczność zachowywania się obiektów fizycznych na poziomie mikroskopowym. Wskazywał też na nierozzerwalną zależność badanego obiektu od aparatury pomiarowej. Bohr zdał sobie sprawę z tego, że problem statusu materii rozgrywa się na trzech poziomach: ontologicznym, epistemologicznym i językowym. Nawoływał do wielkiej ostrożności w odniesieniu do terminów fizycznych odnoszących się do fenomenów takich jak *zjawisko*, *pomiar*, *atrybuty*, *obserwacje*; taka terminologia musi być stosowana ostrożnie i w zasadniczym sensie przeformułowana.¹⁰ Bohr zdawał sobie sprawę z tego, że wyłaniająca się z wyników badań nowa ontologia wymusza zarówno na fizykach jak i filozofach, ponowne przemyślenie znaczenia pewnych terminów fizycznych.

Sytuacja w fizyce atomowej stała się bardzo osobliwa. Zdaniem duńskiego fizyka właściwa rola relacji nieokreśloności polega na ilościowym zapewnieniu logicznej zgodności pozornie sprzecznych praw, które pojawiają się, gdy odnosimy się do dwóch różnych układów eksperymentalnych, z których tylko jeden pozwala na jednoznaczne użycie pewnego konceptu teoretycznego, jakim jest *pęd*, a tylko drugi pozwala na zastosowanie konceptu *położenia*¹¹. Bohr wskazał tym samym na ciekawy fakt. Niemożność przeprowadzania przyczynowej reprezentacji zjawisk na poziomie kwantowym jest bezpośrednio związana z założeniami leżącymi u podstaw użycia najbardziej elementarnych pojęć, które bierzemy pod uwagę w opisie doświadczenia. Bohr nie widział możliwości użycia bardziej trafnego terminu opisującego zdarzenia na poziomie kwantowym, jak komplementarność. Nie znaleziono bowiem postulowanego wcześniej mechanizmu przyczynowego leżącego u podstaw zjawisk atomowych. Pozornie niekompatybilne rodzaje informacji, które otrzymujemy z eksperymentów nie mogą zostać ze sobą połączone w klasyczny sposób. Powstaje więc potrzeba nowego opisu, w którym informacje uzyskane z eksperymentów będą mogły zostać postrzegane w sposób równie istotny dla wyczerpującego opisu wszystkich doświadczeń jako komplementarne względem siebie.

Z filozoficznego namysłu Bohra nad fizyką atomową można wysunąć dwa istotne

¹⁰ Tamże, s. 98.

¹¹ N. Bohr, *Causality...*, dz. cyt., s. 293.

wnioski o charakterze teoriopoznawczym. Pierwszy - na poziomie atomowym, nie ma autonomicznych własności materii w takim sensie, w jakim zwykliśmy je nadawać w duchu klasycznej, nowożytnej, deterministycznej nauki. Drugi – komplementarność powinna zastąpić opis przyczynowo - skutkowy.

Intra-akcje a interakcje

Karen Barad bazując na dokonaniach Bohra, wychodzi poza wnioski, do których doszedł duński fizyk. Skoro cząstki występują w świecie w stanie splątanim tworząc układy a o ich własnościach w układzie nie można orzekać przed aktem pomiaru, to cząstki (czy też materia) nie ma żadnych stałych, esencjalnych własności przed aktem pomiaru. Najważniejszą własnością materii o której można orzekać jest zatem relacyjność. Terminem zaproponowanym przez Barad, który trafnie odzwierciedlałby znaczenie i charakter relacyjności materii jest intra-akcja. W odróżnieniu od interakcyjności, intra-akcyjność bazuje na pierwszeństwie fenomenu wobec pierwszeństwa bytu. Kiedy odrębne esencjalnie byty przecinają się w czasoprzestrzeni mamy od czynienia z interakcją, z wchodzeniem ze sobą w określoną relację. Intra-akcje to precyzyjne przewartościowanie relacji przyczynowo - skutkowych w tworzeniu narracji o bytach i ich relacjach w świecie. Intra-akcje wskazują na to, że byty w świecie nigdy nie są odrębne, są już-zawsze-splątane, przez co nie można mówić, że wchodzą ze sobą w relacje. Stają się sobą zawsze z innym. Istnieją w świecie zawsze razem.¹² Intra-akcyjność jest bezpośrednią konsekwencją splątania kwantowego i ma kluczowe znaczenie w definiowaniu sprawczego realizmu. Intra-akcyjność zawiera w sobie możliwość wybrnięcia z pułapki reprezentacjonizmu, nakreślonej na wstępie jako granica, przez którą nie udało się przejść Spinozie.

Ontologia procesu jako propozycja wyjścia z pułapki reprezentacjonizmu

Dla rozwiązania drugiej aporii, z której nie udało się wybrnąć Spinozie, konieczne będzie wykonanie jeszcze jednego kroku w kierunku filozoficznej interpretacji wyłaniającej się ontologii. Karen Barad w swojej propozycji realizmu sprawczego mierzy się z wyzwaniem, które Spinoza rzucił kartezyjanizmowi. W swojej pracy *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, sięga do spinozjańskiej tradycji filozoficznej prowadząc nas przez namysł nad współczesną myślą krytyczną. Fundamentalnym punktem zwrotnym dla filozofii okazał się zwrot lingwistyczny,

¹² K. Barad, *Meeting...*, dz. cyt., s. 33.

który zdaniem Barad, nie poradził sobie jednak z pułapką reprezentacjonizmu. „Trudno zaprzeczyć, że władza języka była dotąd znacząca. Można by dowodzić, że zbyt znacząca albo, dokładniej, zbyt substancjalizująca. Jednak ani wyolbrzymiona wiara w moc języka, ani wyrażanie obawy o przyznawanie mu zbyt wielkiej władzy, nie reprezentują nowego podejścia, związanego szczególnie z początkiem XXI w”¹³. W tym punkcie Barad stara się pokazać, że język nie może stanowić odpowiedzi na zagadki teoriopoznawcze. Wskazuje ona na to, że w gruncie rzeczy jest to próba przeniesienia sprawczości z monizmu ontologicznego, na monizm językowy. W zamian za to, proponuje inne ujęcie, bez którego nie da się obronić materialności w takiej formie, w jakiej rzeczywiście istnieje w świecie. Karen Barad, odwołując się do teorii krytycznych wskazuje na konieczność pozbycia się myślenia o materii jako o biernym, statycznym, określonym bycie, gdyż w rzeczywistości, materia jest przeciwieństwem takiego opisu. Barad opowiada się w swojej filozofii za ontologią nastawioną na procesualność. Tylko taka ontologia, zdaniem badaczki, jest w stanie poprawnie opisać materialność. „Performatywność pozwala podważyć teorie przyznające językowi i innym formom reprezentacjonizmów, większość władzy w określaniu naszych ontologii, niż na to zasługują”¹⁴. Performatywność w duchu Karen Barad, jest z gruntu procesualna. Można zatem powiedzieć, że filozoficzna propozycja Barad jest ontologią procesu.

Materia, która znaczy

Materia czy też materialność, zajmując centralne miejsce w filozofii Karen Barad, bazuje na dwuznaczności angielskiego terminu [*matter*]. „Uwikłanie splątania materii i znaczenia kwestionuje te rodzaje dualizmów, które stawiają po jednej stronie naturę, a po drugiej kulturę. Oddziela od siebie materię faktów [*matters of fact*] od materii rozważań [*matters of concern*] (Bruno Latour), ale także materię troski [*matters of care*] (Maria Puig de la Bellacasa)”¹⁵. Podział wypracowany w odniesieniu do nowożytnej nauki jest taki, że naukom przyrodniczym przypisuje się materię faktów, humanistyce natomiast materię rozważań. Karen Barad wskazuje, że ustanowiliśmy arbitralny podział na materię faktów

¹³ K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, [w:] *Teorie wyrotowe*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 324.

¹⁴ Tamże, s. 325.

¹⁵ R. Dolphijn, I. Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2012, s. 50.

i znaczeń, przyporządkowując im odrębne tradycje odczytywania. Materialność nie jest już ani atomistyczna ani esencjalna, natomiast orzekać o niej możemy tylko w kontekście lokalnym. Intra-akcyjne splątanie konkretnych relacji daje nam nowy obraz materialności, przed którą stoi zawsze już założony, konstytuujący znacznie fenomen. Oddanie pierwszeństwo fenomenom przed bytami wiąże się jednak z pewnym problemem natury tyleż logicznej, co epistemologicznej. Możemy zapytać o to, jak wybrnąć z pułapki reprezentacjonizmu, skoro zakładamy pierwszeństwo fenomenów współkonstruowanych przez byty, przesuując w ich kierunku ciężar sprawczości. Gdyby poprzestać tylko na takim założeniu, to ani materia nie mogłaby być sprawcza ani teoria zakładająca pierwszeństwo fenomenów nad materią logicznie spójna. Barad rozwiązuje ten problem przekraczając „zakaz” kartezjańskiego cięcia, korzystając z nauk wywiedzionych z teorii krytycznych i z feminizmu.

Niesymetryczna wiara w dostęp do reprezentacji, nie zaś rzeczy, to przygodny historyczny fakt, a nie logiczna konieczność; to tylko kartezjański nawyk umysłowy. Aby móc dostrzec alternatywę, potrzebna jest doza zdrowego sceptycyzmu wobec kartezjańskiego wątpienia. W istocie możliwe jest opracowanie spójnego stanowiska filozoficznego zaprzeczającego, jakoby istniały z jednej strony reprezentacje, z drugiej zaś ontologicznie odrębne byty, oczekujące na reprezentację. Ujęcie performatywne, przenoszące akcent z reprezentacji językowych na praktyki dyskursywne, stanowi jedną z takich alternatyw.¹⁶

Barad, tak jak i inne badaczki z nurtu nowego materializmu, zauważa konieczność przekroczenia nie tylko tradycji reprezentacjonizmu, ale także poprzez wspomniane wcześniej, wykroczenie poza język. „Zapóżyczony od Donny Haraway termin dyfrakcyjność (mający swoje korzenie w fizyce i w takim też znaczeniu przez nią używany) przekuwa w dyfrakcyjne czytanie znaczeń i dyskursów. Dyfrakcyjne czytanie będzie z jednej strony oznaczać nakładanie się na siebie różnych narracji a z drugiej uważne i przytomne odczytywanie wszystkich splątanych ze sobą kontekstów; wyciąganie wniosków z dokonań wcześniejszych badaczy i próba wyjścia poza”¹⁷. Dyfrakcyjność wraz z performatywnością gwarantuje z jednej strony wybrnięcie z pułapek reprezentacjonizmu, a z drugiej pozwala przesunąć ciężar sprawczości w stronę materialności bez obawy popadnięcia w zgubny esencjalizm.

¹⁶ K. Barad, *Posthumanistyczna...*, dz. cyt., s. 330.

¹⁷ D. Haraway, *Obietnice potworów. Regeneracyjna polityka dla niestosownych /niezawłaszczonych innych (część pierwsza)*, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 592.

Realizm sprawczy i materialna dyskursywność

Koncepcją, która u Barad spajać będzie wnioski wyniesione z fizyki, z tymi wyniesionymi z teorii krytycznych i feminizmu, będzie materialna dyskursywność. Pierwszy jej człon odnosi się do omówionego wcześniej pierwszeństwa fenomenów wobec pierwszeństwa bytów. Drugi człon będzie mówił o naukach wyniesionych z feminizmu. Z jednej strony Barad przekracza foucaultowską niemożność wyjścia poza metaforykę władzy i hierarchizowania sprawstwa. Z drugiej strony odnosząc się do manifestów Haraway, Barad stawiać będzie na współbycie w świecie różnych aktantów, którzy dyfrakcyjnie nakładając na siebie sensory, współtworzą siatkę intra-akcyjnie wpływających z siebie różnic. Peformatywność, czyli ontologia nastawiona na procesualność, gwarantuje ciągłą, niekończącą się zmienność bytów. Jedną z najważniejszych konkluzji, jakie można wyciągnąć z tak ujętej materialności, będzie brak konieczności ulokowania sprawczości po stronie któregośkolwiek z aktantów tworzących siatkę materialno-dyskursywną. Byty splecione ze sobą w każdym możliwym sensie nie mają innej możliwości jak współbyć, współtworzyć i przedtworzyć. Drugą konsekwencją filozoficznego projektu Karen Barad, jest przesunięcie sprawczości w stronę materii. W tym sensie Barad proponuje nam metafizyczny monizm. Nie potrzeba żadnego ducha ani żadnego pierwszego poruszyciela, który nadawałby ruch bądź sprawczość materii. Ona sama w sobie posiada możliwość, czy też potencjał kreacji.

Etyko-onto-epistemologia

Projekt Barad jest projektem głęboko etycznym. Bazując na koncepcji nowego materializmu Barad tworzy systemową filozofię o bardzo paradoksalnej strukturze. Z jednej strony proponuje sprawczość ulokowaną w materii, z drugiej strony przekształca pojęcie materialności w taki sposób, że nie da się jej propozycji odczytać inaczej, niż jako projekt z gruntu etyczny. „Byt jest spleciony z materia/znaczeniem [*matter*ing]. Epistemologia, ontologia i etyka są nierozłączne. Materia faktów (ontologia), materia rozważań (epistemologia) i materia troski (etyka) przepływają i przeplatają się między sobą”¹⁸. Nie jesteśmy tylko obserwatorami świata. Dzięki odkryciom w fizyce atomowej możemy powiedzieć, że nie mamy w nim nawet szczególnej ontologicznej pozycji i miejsca, jesteśmy jego częścią. I jako część współtworzymy i współjesteśmy odpowiedzialni. Koncepcja Karen Barad doskonale dogrywa się i uzupełnia się w tym punkcie z koncepcją nomadycznej

¹⁸ R. Dolphijn, I. Tuin, *New Materialism...*, dz. cyt. s. 69.

podmiotowości Rosi Braidotti, przedstawionej w *Etyce stawania-się-niewykrywalnym*. Braidotti udało się jeszcze lepiej niż Barad uchwycić etyczny wymiar tak przesuniętej sprawczości. Określa ona swój projekt w ten sposób: „Nomadyczny projekt etyczno-polityczny skoncentrowany jest na stawaniu się jako pragmatycznej filozofii, podkreślającej potrzebę działania, eksperymentowania z różnorodnymi sposobami konstytuowania podmiotowości i różnorodnymi sposobami zamieszkiwania naszej cielesności. Dlatego też etyka nomadyczna nie tworzy wielkiej teorii, ale raczej liczne mikropolityczne tryby codziennego aktywizmu”¹⁹. Widać u Braidotti ten sam namysł nad tradycją filozoficzną sytuującą sprawczość po stronie podmiotu, co u Barad. Na płaszczyźnie ontycznej Braidotti skupia się jednak na materialności ciała, materialności ja. Braidotti wyróżnia podmiot, który staje się fragmentem żyjącej, sprawczej materii. Posiada on swój potencjał [*potentiam*], ale nie na zasadzie sprawczości ulokowanej w boskiej woli ani za pomocą jakiegoś wyróżnionego genu.²⁰

Obie badaczki wyciągają podobne wnioski dotyczące materii odwołując się do podobnych tradycji filozoficznych, bazując na odrębnych polach badawczych. Karen Barad za punkt wyjścia przyjęła komplementarność jako epistemologiczną propozycję Nielsa Bohra. Jest to propozycja nowatorska, odnosząca się do rewolucji kwantowej z początku XX wieku. Barad rozwija jednak namysł Bohra, który ograniczał się do płaszczyzny ontyczno-epistemologicznej i uzupełnia go o komponent etyczny, który okazuje się być już zawarty w propozycji Bohra. Zasada komplementarności jako zasada fizyczna została przyjęta do kanonu badań nad fizyką atomową na gruncie współczesnych badań eksperymentalnych oraz naukowego namysłu nad mechaniką kwantową i stała się już niejako założona ad hoc. Filozoficzne konsekwencje, które Bohr podnosił w swoich pracach o charakterze popularnonaukowym przeszły bez echa w naukach humanistycznych. W filozofii taka propozycja pojawiła się stosunkowo niedawno w postaci systemu filozoficznego Karen Barad.

Wnioski

Karen Barad proponuje nam ontologię relacyjną, ukierunkowaną na proces, zamiast ontologii monistycznej w duchu Spinozy. Swoją filozofię opiera na zasadzie

¹⁹ R. Braidotti, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 290.

²⁰ Tamże, s. 292.

komplementarności Nielsa Bohra, rozumianej w szerszym kontekście jako propozycję epistemologiczną. Jest ona konsekwencją przemian w fizyce atomowej, gdzie doszło do zaburzenia klasycznej idealizacji teoretycznej jakimi okazały się być związki przyczynowo - skutkowe. Propozycja Bohra odnosi się jednak do mechaniki kwantowej i pomimo tego, iż widział on naukę czy też wiedzę, jako pewną całość oraz widział też konieczność szerszego, filozoficznego namysłu nad nauką, to nie był w stanie zaproponować bazy pojęciowej, która oddawałaby intuicje zarówno epistemologiczne jak i ontologiczne, do których doszedł na gruncie rozważań w swoich popularnonaukowych esejach.²¹ Karen Barad z jednej strony korzysta z nauk duńskiego fizyka, z drugiej strony czerpie z rozważań wokół teorii krytycznych. Wskazuje przede wszystkim na performatywny charakter rzeczywistości. Ontologia procesualna opiera się na performatywności, a ta z kolei jest gwarantem sprawczości ulokowanej w materii. Filozofia Karen Barad jest propozycją systemową, obejmującą trzy poziomy: materię faktów, materię znaczeń i materię troski. Te trzy płaszczyzny przenikają się i uzupełniają wzajemnie w duchu dyfrakcyjnej metaforyki zaproponowanej pierwotnie przez Donę Haraway. Etyczna odpowiedzialność za innego jest wzmocniona u Karen Barad o tyle, o ile spleciona ze sobą jest etyko-onto-epistemologiczna materialność. Podobna w etycznym komponentcie do Rosi Braidotti wskazuje na lokalność, przygodność i aktywność w tworzeniu się pewnych relacji. Sprawczość materii zostaje ujęta w teorię sprawczego realizmu. W tym sensie, uważam propozycję Karen Barad za jedną z najbardziej dojrzałych teorii z nurtu nowego materializmu.

Literatura

Barad K., *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, London 2007

Barad K., *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, tłum. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012

Bohr N., *Causality and Complementarity*, [w:] *Philosophy of Science*, t. 4, nr 3, july 1937, s. 289–298

²¹ N. Bohr, *Jedność wiedzy*, [w:] *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, PWN, Warszawa 1963, s. 103–124.

- Bohr N., *Dyskusja z Einsteinem na temat epistemologicznych problemów w fizyce atomowej*, [w:] *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, tłum. W. Staszewski, S. Szpikowski, A. Teske, PWN, Warszawa 1963
- Bohr N., *Jedność wiedzy*, [w:] *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*, tłum. W. Staszewski, S. Szpikowski, A. Teske, PWN, Warszawa 1963
- Braidotti R., *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, tłum. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012
- Dolphijn R., Tuin I., *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2012
- Haraway D., *Obietnice potworów. Regeneracyjna polityka dla niestosownych /niezawłaszczonych innych (część pierwsza)*, tłum. Kowalcze-Pawlik A. [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012
- Heller M., Pabjan T., *Elementy filozofii przyrody*. Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2007

Źródła internetowe

- Grosz E., *Volatile Bodies. Toward Corporeal Feminism*, tłum. M. Michalski, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, Kwiecień 2009
<http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf>, dostęp [30.04.2018]

Feminizm globalny – nowy horyzont myśli feministycznej

Feminizm jako bardzo szeroko pojmowany ruch społeczny, kulturowy, polityczny oraz intelektualny, powinien być ruchem nie tylko kobiet, ale wszystkich ludzi, którzy powinni wspólnie przekształcać społeczeństwo za pomocą edukacji, empatii i współpracy. Nie jest on ideologią monolityczną, można wyróżnić wiele jego nurtów, jednak wszystkie one podzielają wspólny pogląd, jakim jest przekonanie o nieprzerwanej opresji kobiet. Poszczególne nurty różnią się głównie wyborem kwestii, które uznają za źródło tych opresji oraz odmiennymi propozycjami rozwiązania tego problemu. Jednak niezależnie od tego ruch feministyczny był zawsze „ruchem urealniania i poszerzania rzeczywistego zakresu demokracji”¹. Historia pokazuje, że poszczególne państwa demokratyczne sukcesywnie wprowadzały ustawy antidyskryminacyjne, nadawały prawa wyborcze kobiety, umożliwiały im dostęp do edukacji, do prac w ogóle, a później do miejsc pracy, zwyczajowo przypisanych mężczyznom, do stanowisk politycznych, do decyzji o wyborze partnera i posiadania dzieci itp. Jednak nadal dla pewnych grup niektóre prawa kobiet są kontrowersyjne, jak chociażby te dotyczące kwestii dostępu do środków antykoncepcyjnych, edukacji seksualnej, zrównanie wieku emerytalnego kobiet i mężczyzn czy też tzw. *wage gap*², mianowicie różnica w średnich wynagrodzeniach kobiet i mężczyzn na tym samym stanowisku oraz posiadających takie same kwalifikacje. Niechęć do wprowadzenia zmian dotyczących powyższych zagadnień jest większa w państwach, w których prawa kobiet są blokowane z powodu leżącego u podstaw patriarchy czy też fundamentalizmu religijnego³.

Moim zdaniem najszerszą analizę kwestii nierówności kobiet przeprowadza feminizm globalny, stanowiący rozszerzenie feminizmu wielokulturowego, który to, oprócz oczywiście seksizmu, za źródło opresji uznawał różnice kulturowe i narodowościowe. Feminizm globalny rozbudowuje ten pogląd poprzez dodanie do niego różnic klasowych i rasowych. Odrzuca on również pojęcie kobiecego esencjalizmu, a mianowicie przekonania, wedle którego istnieje uniwersalna esencja kobiecości, tkwiąca w każdej kobiecie. Stoi on również w opozycji do kobiecego szowinizmu, oznaczającego tendencję części uprzywilejowanych

¹ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/feminizm;3900322.html>, dostęp [16.07.2018].

² <https://www.nber.org/papers/w21913>, dostęp [16.07.2018].

³ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/feminizm;3900322.html>, dostęp [16.07.2018].

kobiet do zabierania głosu w imieniu wszystkich kobiet, nawet tych, z którymi nie dzielą rasy czy klasy, a zatem pewnych specyficznych doświadczeń⁴. Tak więc feminizm globalny podkreśla różnicę w empirii wszystkich kobiet, zamiast doszukiwać się wspólnego pierwiastka, jak czyniły to niektóre inne jego nurty. Ową różnicę wyprowadza on z przynależności do kraju wysoko uprzemysłowionego, czy też z kraju rozwijającego się lub z pochodzenia z kraju kolonialnego, czy też posiadającego kolonie. Opresja kobiet w jednym miejscu na świecie jest powiązana z opresją kobiet w innym miejscu, stąd pełne wyzwolenie kobiet nie nastąpi, dopóki na całym świecie nie przestaną istnieć czynniki warunkujące ich dyskryminację⁵.

W opozycji do chociażby feministek egzystencjalnych czy postmodernistycznych, zajmujących się głównie sytuacją uprzywilejowanych białych kobiet z klasy średniej, czarnoskóre kobiety z krajów Trzeciego świata wykształciły własną formę feminizmu. Bardziej niż dyskryminacja płciowa, czy zagadnienia seksualności, interesowały je kwestie polityczne i gospodarcze. Uważały się one w większym stopniu za ofiary opresji ze względu na kolor skóry czy pochodzenie niż kobiety z krajów przemysłowych, dyskryminowane ze względu na płeć. Aby ukazać odrębność swoich doświadczeń zaczęły określać się mianem kobietystek (*womanist*)⁶, które to są czarnoskórymi feministkami, walczącymi o przetrwanie i zachowanie swojej całej społeczności. W odpowiedzi na to feministki z krajów uprzywilejowanych uznały, że za opresję czarnoskórych kobiet winę ponoszą zarówno biali mężczyźni jak i białe kobiety. Receptą na to wydaje się być osiągnięcie dwóch celów, przedstawionych przez Charlotte Bunch⁷, mianowicie zapewnienie każdej kobiecie prawa do wolnego wyboru oraz likwidacja wszystkich form opresji, poprzez stworzenie sprawiedliwego ładu społecznego i ekonomicznego na całym świecie. W ogólności feminizm globalny postuluje uwzględnienie różnorodności doświadczeń każdej kobiety oraz postrzeganie ról, jakie ona przyjmuje, za ją konstytuujące.

⁴ R. Tong, *Myśl feministyczna: wprowadzenie*, tłum. B. Umińska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, s. 278.

⁵ C. Bunch, *Prospects for Global Feminism*, [w:] *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations Between Women and Men*, pod red. A. Jaggar, P. Rothenberg, University of Michigan, 1978, s. 249; cyt. za: R. Tong, dz. cyt.

⁶ A. Walker, *In Search of our Mothers' Gardens*, New York, Harcourt Brace Jovanovich 1983 s. XI; cyt. za: R. Tong, dz. cyt.

⁷ C. Bunch, dz. cyt., s. 250.

bell hooks w artykule „Margines jako miejsce radykalnego otwarcia” polemizuje z główną tezą feminizmu, jaką wydaje się być równouprawnienie kobiet, przenosząc uwagę na kwestie nierówności społecznych dotyczących rasy. Ruch feministyczny uważa ona za ruch rewolucyjny, mający działać na rzecz zniesienia opresji. Odchodzi od pojmowania feminizmu jako elitarnego ruchu klasy uprzywilejowanej, na rzecz rozumienia go jako sposobu przekształcania społeczeństwa zarówno przez kobiety, jak i mężczyzn. Stosuje krytykę nadużycia⁸, która niechętna jest postrzeganiu feminizmu jako stylu życia klasy uprzywilejowanej, który ze swych wyżyn chce mówić za wszystkie kobiety, niezależnie od jednostkowych doświadczeń.

bell hooks próbuje zawrzeć w języku doświadczenie swojej wielogłosowości, to jest nie tylko swojego obecnego umiejscowienia, ale też miejsca pochodzenia. Napotyka jednak na opór, język niełatwo chce się poddać wyrażeniu tej polifonii. hooks twierdzi, że język sprzyja ciemności, przemawia na korzyść tych, którzy dominują, jednak należy się nim posługiwać chęć uczestniczyć w dyskusji. Powtarza, że „język jest także polem walki”⁹, co oznacza, że jest on miejscem, w którym podejmowana jest walka z dyskryminującymi. Może on być źródłem oporu, poprzez który przemawia się do uciskanych oraz określa ich tożsamość. Ta żmudna walka stanowi jedną z osi feminizmu globalnego. Okazuje się, że nawet częściowa wygrana w walce o język może przysporzyć problemów, ponieważ tylko uciskani rozumieją język uciskanych. Jest on pełen niedopowiedzeń, luk, które ukazują się w całości jedynie wtajemniczonym, inni zaś pozostają ze świadomością, że coś zostało przemilczane. Istotną kwestią w tym dyskursie jest również ciągle przypominanie o doświadczeniach czarnoskórych, które jest nieustannym nowym ujęciem starego. Nie jest to prosta nostalgia za minionymi czasami, lecz upolityczniona pamięć, pamiętanie, które ma wyjaśniać i przekształcać przeszłość.

hooks postuluje wytworzenie w kulturze dominacji obszaru obecności wykluczonych, czyli pewnego przesunięcia marginesu w stronę centrum. Wykluczeni czarnoskórzy, którzy nie chcą być postrzegani jako egzotyczni Inni, po zaistnieniu w dominującej kulturze stają się zagrożeniem zarówno dla białych, jak i dla uprzywilejowanych czarnoskórych, stanowiąc przypomnienie ich pochodzenia. Jednak to usytuowanie w centrum nie do końca jest

⁸ b. hooks, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, tłum. E. Majewska, Krytyka Polityczna, Warszawa 2013 s. 9.

⁹ b. hooks, *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, tłum. E. Domańska, „Literatura na świecie”, 2008, nr 01–02 (438–439), s. 110.

korzystne dla wykluczonych, ich obecność wciąż jest uciszana, przeganiana, dlatego albo wracają oni do marginesu, albo podtrzymują swoją egzystencję nieustannym przypominaniem o pochodzeniu z peryferii, jednocześnie wynajdując nowe „przestrzenie radykalnego otwarcia”¹⁰, pozwalające na asymilację. Dla hooks taką przestrzenią jest właśnie margines, który oznacza bycie w całości, lecz poza centrum. Margines jawi się jako warunek konieczny istnienia centrum, jako pierwotna struktura, w stosunku do której centrum dopiero się tworzy. W tym ujęciu margines nie jest tylko miejscem poniżenia, ale też obszarem, w którym ma możliwość zaistnieć radykalny opór. Nie jest to więc miejsce, które chce się opuścić, lecz pole konstytuujące możliwość walki z ciemnością, będące pozycją możliwości „radykalnego punktu widzenia, który pomaga dostrzec, stworzyć, wyobrazić sobie alternatywne rozwiązania, nowe światy”¹¹. Margines jako miejsce zarówno opresji jak i oporu. Może być zarówno czymś narzuconym, jak i czymś samodzielnie wybranym, ale dopiero wyjście poza niego umożliwia jego pełne dostrzeżenie.

Kolonizatorzy-badacze sprowadzają czarnych do roli Innego i próbują go badać z zewnątrz. Uciszenie jest więc produktem ubocznym chęci zrozumienia. Kolonizatorzy oczekują wypowiedzi z pozycji marginesu, a nie z miejsca oporu. hooks zachęca kolonizatorów do wejścia w przestrzeń marginesu, aby usłyszeć głos opresjonowanych. Ale czy nie będzie to jeszcze widoczniej ukazywać różnic? Umieszczenie w jednej przestrzeni opresjonowanych i uciskających nie do końca można uznać za trafny pomysł, nie wydaje się to służyć lepszemu zrozumieniu marginalizowanych, a raczej lepszemu samopoczuciu mieszkańców centrum, którzy po takiej wizycie mogą się czuć usprawiedliwieni, wszak przecież wykazali chęć zrozumienia. Niestety nie przyniosło to żadnych efektów. Odpowiednie będzie tu zastosowanie pojęcia interpasywności, które według interpretacji Slavoj Žižka jest tożsame z zaniedbaniem danego działania, które powinno zostać wykonane. Warunkiem interpasywności jest posiadanie czegoś lub kogoś, co (kto) wykona za nas daną pracę. Dzięki temu zyskuje się „swobodę nierobienia tego, co skądinąd uważa [się] za swój obowiązek”¹². W tej sytuacji pasywność jednej ze stron jest zagwarantowana poprzez aktywność drugiej. W tym przypadku zaniedbywanym przez kolonizatorów działaniem jest rozumienie opresjonowanych, a tym czymś, co przejmuje ich obowiązki jest ich fizyczna

¹⁰ Tamże, s. 112.

¹¹ Tamże, s. 114.

¹² A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno – polityczne*, Oficyna Wydawnicza BRANTA, Bydgoszcz 2005, s. 250.

obecność na marginesie. Dzięki swojemu faktycznemu stawiennictwu, rozumianemu jako aktywność, możliwa jest całkowita pasywność intelektualna, przejawiająca się w obojętności na los dyskryminowanych oraz braku chęci porozumienia. Jednak korzystniejsza dla ciemniejszych wydaje się być walka w języku, jej wygranie, nawet częściowe, może być źródłem nawiązania porozumienia między centrum, a peryferiami.

Czy bell hooks podaje jakieś rozwiązanie? Wydaje się ona zapominać, że jest kobietą i postuluje, że kolor jej skóry oraz pochodzenie z marginesu jest głównym czynnikiem opresji, a nie płeć. Ale czy na pewno czarna kobieta i czarny mężczyzna są równi? Czy nie jest tak, że czarnoskóre kobiety doświadczają podwójnej opresji, początkowo ze względu na rasę, a dopiero następnie na płeć? Taka piętrowa opresja wydaje się być jeszcze trudniejsza do zniesienia, ponieważ do ucisku czarnych kobiet przyczyniają się również białe kobiety.

Niestety często dyskusje, mające pozornie dotyczyć kwestii równości wszystkich kobiet na całym świecie, okazują się dyskusjami dotyczącymi jedynie problemów rasizmu czy klasizmu, a kwestie praw kobiet były spychane na dalszy plan, pomimo tego, że w ponad połowie krajów kobiety są pozbawione wielu praw, przysługujących mężczyznom¹³. Ponadto białe kobiety dopuszczają się pewnej (nie)świadomej hipokryzji, która polega z jednej strony na dążeniu do równouprawnienia, ale z drugiej braku reakcji na działania wielkich korporacji w krajach Trzeciego Świata, które przyczyniają się do opresji czarnoskórych kobiet oraz mężczyzn. Białe kobiety, dążąc do wyzwolenia, które polega na dogonieniu mężczyzn, muszą stawić czoła kolejnemu piętru wyzysku, jakim jest opresja kobiet z krajów Trzeciego Świata. Polega ona na tym, że aby bogate kraje Zachodu mogły zgromadzić taki kapitał, który pozwoliłby zagwarantować nawet bezrobotnym kobietom dochód minimalny, muszą wyzyskiwać kobiety Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej¹⁴. Wynika z tego, że gdyby te kobiety przestałyby być wyzyskiwane, poziom życia kobiet w krajach zachodnich znacznie by się pogorszył. Okazuje się, że ich antagonistycznych interesów nie da się łatwo pogodzić, a ewentualna zmiana miałaby polegać na obaleniu kapitalistycznego porządku na całym świecie.

Rozwiązaniem tego problemu wydaje się być wielka rewolucja społeczna, polegająca na zmianie chęci posiadania określonej ilości dóbr i władzy na określoną jakość stosunków

¹³ Konferencje w Mexico City (1975), Kopenhadze (1980) i Nairobi (1985) organizowane przez ONZ. R. Tong, dz. cyt., s. 300 – 301.

¹⁴ M. Mies, *The myths of Catching-up Development*, [w:] M. Mies, V. Shiva, *Ecofeminism*, University of Virginia 1993, s. 58.; cyt. za: R. Tong, dz. cyt.

międzyludzkich¹⁵. Ma to zakończyć wielki podział na Pierwszy i Trzeci Świat i wytworzyć nową strukturę, zarządzaną w znacznej mierze przez kobiety. Tak więc receptą nie jest dorównywanie Zachodowi, lecz wypoziomowanie warunków życia na całym świecie, niekoniecznie z korzyścią dla krajów uprzednio uprzywilejowanych. Taki pomysł jest bardzo atrakcyjny, jednak wysoce utopijny, a żadna z przedstawicielek nurtu globalnego nurtu feminizmu nie podała do tej pory konkretnych działań, które miałyby prowadzić do wprowadzenia tego nowego porządku.

Czy wszystkie kobiety cierpią tak samo? Czy czarne kobiety cierpią bardziej od białych? Czy ich opresja jest ważniejsza lub trudniejsza? Czy bycie czarnym jest trudniejsze od bycia kobietą? Czy bardziej pierwotna jest płeć czy przynależność etniczna? Wiadomo, że przynależność do klasy opresjonowanej jest czymś widocznym, tak jak np. czarna skóra, a nie wyszczególnia się, jeżeli ktoś jest białoskóry, ponieważ jest to pewnego rodzaju norma. Biała skóra jest uznawana za przezroczystą, za właściwą, domyślną opcję, a nie za odstępstwo. Czy wobec tego feminizm globalny jest tylko utopią czy też ma szansę się spełnić, o ile nastąpią określone warunki?

Literatura

Chmielewski A., *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno – polityczne*, Oficyna Wydawnicza BRANTA, Bydgoszcz 2005

hooks b., *Margines jako miejsce radykalnego otwarcia*, tłum. E. Domańska, [w:] „Literatura na świecie”, 2008, nr 01-02

hooks b., *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, tłum. E. Majewska, Krytyka Polityczna, Warszawa 2013

Jaggar A., Rothenberg P. (red.), *Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations Between Women and Men*, University of Michigan, 1978

Mies M., Shiva V., *Ecofeminism*, University of Virginia 1993

Tong R., *Myśl feministyczna: wprowadzenie*, tłum. B. Umińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002

Walker A., *In Search of our Mothers' Gardens*, New York, Harcourt Brace Jovanovich 1983

¹⁵ R. Tong, dz. cyt., s. 311.

Źródła internetowe

<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/feminizm;3900322.html>, dostęp [16.07.2018]

<https://www.nber.org/papers/w21913>, dostęp [16.07.2018]

Chrześcijaństwo i transhumanizm. Problem transgresji cielesności

Teologia ciała i transhumanizm

W niniejszej pracy spróbuje przybliżyć problematykę ciała i prób jego transgresji w kontekście chrześcijańskiej koncepcji przebóstwienia¹ oraz podstawowych idei wchodzących w skład szeroko rozumianego transhumanizmu. Jednak żeby dokonać takiej analizy, należy najpierw rozjaśnić pewne nieścisłości co do statusu ciała w obrębie samej myśli chrześcijańskiej.

Powszechnie obowiązujący stereotyp dotyczący antropologii wyrosłej na tradycji chrześcijańskiej zakłada, świadomie czy też nie, że jest ona oparta na koncepcji platońskiej, a dokładniej rzecz biorąc, na stale podnoszonym poglądzie na kwestię ciała i traktowaniu go jakoby było ono jedynie “grobowcem duszy”². Tak jak zaznaczone zostało to już wyżej, jest to tylko i wyłącznie naleciałość po platonizmie, natomiast tego typu pogląd nie ma nic wspólnego z rzeczywistą nauką głoszoną przez tradycję i myśl chrześcijańską. Jednakże, zwłaszcza na gruncie teologii prawosławnej i patrystycznej koncepcji przebóstwienia, platonizm, a zwłaszcza neoplatonizm odegrał znaczną rolę, lecz – co należy zaznaczyć – rolę jedynie instrumentalną, z racji tego, że sama myśl chrześcijańska dopiero z biegiem czasu

¹ Przez przebóstwienie rozumiem uwięcenie procesu którego celem jest współudział w życiu Boskim. Jak możemy wyczytać u Johna Meyendorffa - “uczestnictwo człowieka w Bogu nie jest czymś statycznie danym; jest to wyzwanie, a człowiek jest powołany do wzrastania w życiu boskim. Życie boskie jest darem, ale również zadaniem, które ma zostać spełnione dzięki swobodnemu wysiłkowi człowieka” - John Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, wyd. PAX, Warszawa 1984, s. 179.

² E. Grosz, *Volatile Bodies. Toward Corporeal Feminism*, tłum. M. Michalski, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, Kwiecień 2009, s. 5: “W tradycji chrześcijańskiej owo rozdzielenie umysłu od ciała skorelowana było z rozróżnieniem tego, co nieśmiertelne, i tego, co śmiertelne. Jak długo podmiot żyje, umysł i dusza tworzą niepodzielną jedność, co chyba najlepiej egzemplifikuje osoba samego Chrystusa. Był człowiekiem którego dusza – nieśmiertelność – pochodziła od Boga, ale ciało i śmiertelność były ludzkie” - Ten pogląd jak sądze wynika ze zbyt powierzchownego zagłębienia się w doktrynę myśli chrześcijańskiej, a zwłaszcza znaczenia kenozy i nauki o naturze Chrystusa. Uniżenie się Boga w postaci Chrystusa i jego późniejsza ofiara, jak i przewyciężenie śmierci, dotyczy także elementu cielesnego, który został w akcie ofiarowania przebóstwiony.

uzyskiwała swą autonomię względem różnorodnych systemów (a co za tym idzie terminologii) filozoficznych.³

Istotna rola ciała jest już ukazana w samym Piśmie Św., gdzie jasno opisana jest antropogonia człowieka⁴. Późniejsze dzieła Ojców Kościoła również podkreślają istotne znaczenie ciała, o czym pisze John Meyendorff: “(...) człowiek jest prawdziwie człowiekiem, ponieważ jest obrazem Boga, a boski czynnik w człowieku to nie tylko jego aspekt duchowy (...) lecz cały człowiek, ciało i dusza”⁵.

Mając teraz na uwadze to, że ciało nie jest jedynie zbędnym “dodatkiem”, lecz stanowi integralną część istoty ludzkiej, co wyraża chrześcijański personalizm, możemy przejść do przybliżenia tego, co będziemy rozumieli przez transhumanistyczną formację. Za Nickiem Bostromem możemy przyjąć, że jest to:

Ruch intelektualny i kulturowy, który potwierdza możliwość i celowość fundamentalnej poprawy kondycji człowieka poprzez zastosowanie (dostępnych) rozwiązań, szczególnie poprzez rozwijanie i udostępnianie powszechnie dostępnych technologii w celu wykorzystania ich do redukcji (eliminacji) procesów starzenia się, oraz zwiększania ludzkich zdolności intelektualnych, fizycznych jak i psychologicznych (mentalnych, emocjonalnych).⁶

Wydaje się jednak, że ta definicja wymaga pewnego dookreślenia. Jeżeli ruch, jakim jest transhumanizm, zakłada nieustający progres i rozwój wszelkich funkcji kognitywnych i fizycznych istoty ludzkiej, słusznym wydaje się być pytanie, czy wobec tego nadal możemy mówić tutaj jedynie o poprawie kondycji ludzkiej, czy może za Rafałem Ilnickim powiedzielibyśmy, że „transhumanizm jako ruch dąży do porzucenia dotychczasowych form człowieka (biologicznych, kulturowych, duchowych) (...) rezygnuje z istotowo pojętego człowieka na rzecz postgatunkowych form jakie może on przyjąć w wyniku nieograniczonego postępu technologicznego.”⁷?

³ Późniejsza scholastyka i sposób prowadzenia dysputy filozoficznej w okresie średniowiecza również pokazuje nam to, że konkretne poglądy filozoficzne były tylko i wyłącznie narzędziem w wyjaśnianiu skomplikowanych zagadnień teologicznych. Pewne uproszczenia z jakimi mamy do czynienia, wynikają najczęściej z tego, co moglibyśmy określić mianem “ekonomii zbawienia”.

⁴ Chodzi o fragment z Księgi Rodzaju gdzie czytamy, że człowiek powstał na “obraz i podobieństwo Boże”.

⁵ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, wyd. PAX, Warszawa 1984, s. 182–183.

⁶ Nick Bostrom, *The Transhumanism FAQ. A general introduction* – oryg. “The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities.” - tłum. własne, materiał ze strony: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, dostęp [2.06.2018].

⁷ Rafał Ilnicki, *Wstręt do ciała. Transhumanistyczne scenariusze postgatunkowego bycia*, materiał ze strony:

Przyjęcie wizji transhumanizmu uzupełnionej powyższą uwagą zdecydowanie bardziej zwraca nas ku problematyce cielesności, aniżeli pierwsza definicja, która wyraża jedynie pewne podstawowe założenia, które z konieczności należy skonfrontować z ontycznymi zmianami, jakie niesie ze sobą szeroko pojęta technicyzacja.

W takim ujęciu, systemowe poszerzanie funkcjonalności ciała, prowadzi w ostateczności do zanegowania samej jego wartości, czego sygnałem mogą być postulaty transhumanistów, mówiące o ewentualnym przeniesieniu owego postgatunkowego bycia do systemów informacyjnych w postaci różnych nośników – ciał, urządzeń etc.⁸ Warto jednak zauważyć, że ciało które jest tutaj negowane bądź przekraczane to tylko ciało biologiczne, nie wyklucza się tutaj przeniesienia świadomości do ciała nowego – postciała, ciała mechanicznego, jakiegokolwiek by ono w swojej formie nie było.

Jasno widać tutaj pewien problem z cielesnością, jaki przedstawia się w ideach transhumanistów. Z jednej strony postgatunkowe bycie dąży do osiągnięcia jak najbardziej doskonałego ciała o mechanicznej strukturze, a z drugiej odrzuca to biologiczne.

Problem transgresji

Zastanawiając się nad wspólnym korzeniem chrześcijańskiej koncepcji przeobstwienia i transhumanistycznego przekraczania granic, możemy na powrót cofnąć się do biblijnego stwierdzenia, iż człowiek powstał „na obraz i podobieństwo Boże”. Jednakże w obydwu prądach intelektualnych obserwujemy diametralnie różniące się podejście w zakładanej interpretacji owego stwierdzenia.

Różnica tkwi w ontologicznych podstawach, z których wychodzą te dwie formacje. O ile chrześcijaństwo zakłada substancjalizm, tak transhumanizm skłania się za to w stronę procesualności. Wobec tego, jeżeli chcemy mówić o jakiegokolwiek eschatologii w przypadku transhumanizmu, będzie to eschatologia płynna – gdzie za moment przełomowy możemy uznać wykrycie Osobliwości. Transhumanizm jednak skrywa w sobie metafizykę, pragnienie stania się Bogiem.⁹

Wracając jednak do problemu ciała. Wydaje się, że owa sprzeczność transhumanizmu wyrażająca się z chęcią do porzucenia swojego ciała (biologicznego) na rzecz nowych,

http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=739, dostęp [2.06.2018].

⁸ Nick Bostrom, *The Transhumanism FAQ. A general introduction*, s. 17-19, materiał ze strony:

<https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, dostęp [2.06.2018].

⁹ <http://www.metanexus.net/essay/technology-and-eschatology>, dostęp [2.06.2018].

lepszycy ciała, przy jednoczesnym zdewaluowaniu jakiejkolwiek substancjalności owego nadchodzącego postgatunku, pokazuje nam podwójną sprzeczność. Owo postgatunkowe bycie staje się więzieniem cielesności, z której odczuwamy pragnienie, aby się z niej (przyp. cielesności biologicznej) uwolnić, stale ją ulepszając. Przywodzi to na myśl deleuzjański koncept ciała bez organów: „Ciało bez organów nie jest ciałem martwym, lecz ciałem żyjącym, tym bardziej żyjącym, tym bardziej się rojącym, że rozsadziło organizm i jego organizację.”¹⁰ Czy też za Rafałem Ilnickim powiedzielibyśmy, że: „zmienia się egzystencjalna funkcja człowieka. W transhumanizmie przestaje być on pasterzem, staje się zaś zakładnikiem autoregulacyjnych systemów transformacyjnych ciała .”¹¹

W chrześcijaństwie natomiast cielesność jest afirmowana, ciało traktowane jest jako sfera sakralna, która ostatecznie osiągnie swoją doskonałość i spełnienie. Transhumanizm ze swoim optymizmem i progresywnizmem, kryje za sobą jednak negatywny stosunek do ciała przy jednoczesnej próbie uczynienia go jak najdoskonalszym narzędziem. Widać tym samym, że transhumaniści odcinając się od wszelkich systemów religijnych nie porzucają do końca wizji eschatologicznej, chociażby w takim rozumieniu, że postulowany przez część z nich immortalizm jest również procesem, którego zwieńczeniem jest osiągnięcie nieśmiertelności. Jeżeli za Benjaminem Constantem uznamy, że korzeniem religii jest śmierć, to unaoczni nam to fakt, że jest to jeden z największych problemów z jakimi transhumanizmowi przychodzi się zmierzyć, a walka z nim jest wyrażona u samych podstaw tej formacji. Wobec tego podejście transhumanistów nie likwiduje realnych problemów na zasadzie ich przewyciężenia i zrozumienia, jak czyni to chrześcijaństwo (metanoia), lecz jedynie anihiluje w nas poczucie jakiegoś dyskomfortu przez zdobycze technologii, medycyny czy też neuronauk. Transhumaniści dosyć naiwnie podchodzą do problemu natury ludzkiej – co podkreśla m. in F. Fukuyama – dokonując prostej redukcji człowieka wyłącznie do jego umysłu, traktując go dodatkowo w sposób czysto funkcjonalistyczny.

Wskazana przez Klichowskiego idea, jakoby „ów nietzscheański pomost jako link między człowiekiem a postczłowiekiem, a owego człowieka wyższego jako transczonek człowieka.”¹² biorąc pod uwagę szerszy kontekst, gdzie figura ostatniego człowieka to figura człowieka, który żyje w kulturze w której nie ma już miejsca na Boga, a wszelkie

¹⁰ <http://wakat.sdk.pl/tysiacy-plateaux-kapitalizm-i-schizofrenia-2>, dostęp [2.06.2018].

¹¹ http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=739, dostęp [2.06.2018].

¹² M. Klichowski ., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, wyd. UAM, Poznań 2014, s. 100.

dotychczasowe wartości w obliczu relatywizmu tracą na znaczeniu, to życie w takiej sprzeczności – w kulturze ogołoconej ze sfery sacrum, lecz potajemnie jej nadal pragnącej, może tworzyć w nas poczucie nihilizmu – próby odparcia myśli, że jakiegokolwiek problemy istnieją¹³.

Takie podejście wydaje się przejawiać w samym nurcie transhumanizmu, porzucenie substancjalności, nieustanny rozwój, dynamizm i „płynna eschatologia” ukazują sprzeczności w jego obrębie. Paradoxs, jaki możemy zaobserwować, to właśnie to, że chrześcijańska koncepcja przeobstwienia i transcendowanie, w swych intuicjach jest bliższe definicji transhumanizmu zaproponowanej przez Nicka Bostroma. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że wyraża się to tylko w intuicjach, albowiem w innym przypadku musielibyśmy wyeliminować cały obszar wykorzystania do owego transcendowania postępu technologicznego, co przecież dla transhumanistycznego ruchu jest jego cechą konstytutywną.

Koncepcja theosis zakłada realną przemianę (metanoię) całej struktury ludzkiego bycia, łącznie z jego elementem cielesnym. Jednak substancjalne podejście, proponowane przez chrześcijański personalizm, w odróżnieniu od transhumanizmu, nie niesie ze sobą owego poczucia nihilizmu i lęku. Lęku mogącego wynikać z wiecznego doskonalenia swojego postgatunkowego bycia, przybierania coraz to nowszych form, które ostatecznie nigdy nie ma końca. Transhumanistyczna wiara w pojawienie się Osobliwości może być traktowana na równi z wiarą w transcendentny byt. Dokonując jednak próby porównania ze sobą dwóch tych prądów, możemy zauważyć, że chrześcijański proces przeobstwienia jest konceptem, w którym zakłada się nie tylko ostateczne osiągnięcie w postaci maksymalizacji swoich zdolności na poziomie intelektualnym, lecz również na poziomie ciała traktowanego integralnie w ramach całej istoty ludzkiej. Jak pisze J. Meyendorff, przytaczając jednego z Ojców Kościoła Grzegorza Palamasa:

„z natury człowiek jest bliższy Bogu od samych aniołów (...) Słowo stało się ciałem, by uczcić ciało, nawet to śmiertelne ciało; dlatego dumne duchy nie powinny ani siebie uważać, ani być uważane za godne większych zaszczytów niż człowiek, ani też deifikować się z racji swej bezcielesności i pozornej nieśmiertelności.¹⁴”

Wynika z tego, że „projekt” chrześcijański jest bardziej optymistyczny, a jednocześnie dający zdecydowanie więcej wolności, przy założeniu, że transhumanisci mogą nigdy nie osiągnąć momentu bezwarunkowego spełnienia.

¹³ Warto nadmienić tutaj chociażby zarzut ze stony F. Fukuyamy, który dotyczy problemu dostępności technologii dla całego społeczeństwa.

¹⁴ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, wyd. PAX, Warszawa 1984, s. 184.

Podsumowanie

Należy zdawać sobie sprawę, że koncepcja przebóstwienia funkcjonująca na gruncie myśli chrześcijańskiej oraz transhumanistyczny progresywizm wychodzą z zupełnie innych podstaw, aczkolwiek fundamentem, który uprawnia tego typu komparatystykę, może być sama myśl o ludzkim doskonaleniu się. Tym, co wydaje się być istotne w kontekście ostatecznego celu transgresji w obrębie transhumanistycznej „eschatologii fluksu/płynnej eschatologii” jest właśnie problematyczny status ciała w zakładanej przezeń wizji. Powołanie się, z drugiej strony, na koncepcję tradycyjnie religijną, nadaje tym rozważaniom interesującą perspektywę, zwłaszcza po uściśleniu istotnej roli, jaką odgrywa ciało w obrębie myśli chrześcijańskiej, co z kolei pozwala dostrzec, że substancjalne podejście wraz z zakładaną koncepcją przemiany (metanoi) jest bliższe niektórym intuicjom transhumanistów, niż by się to mogło wydawać.

Literatura

- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, wyd. Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985
- Klichowski M., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, wyd. UAM, Poznań 2014
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, wyd. PAX, Warszawa 1984

Źródła internetowe

- Bostrom N., *The Transhumanism FAQ. A general introduction*, materiał ze strony: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, dostęp [2.06.2018]
- Grosz E., *Volatile Bodies. Toward Corporeal Feminism*, tłum. M. Michalski, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, Kwiecień 2009, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf>, dostęp [2.06.2018]
- Ilnicki R., *Wstręt do ciała. Transhumanistyczne scenariusze postgatunkowego bycia*, materiał ze strony: http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=739, dostęp [2.06.2018]
- <http://www.metanexus.net/essay/technology-and-eschatology>, dostęp [2.06.2018]
- <http://wakat.sdk.pl/tysiac-plateaux-kapitalizm-i-schizofrenia-2/>, dostęp [2.06.2018]

Natura ludzka według Francisa Fukuyamy w kontekście biotechnologicznym

Niniejszy tekst ma za zadanie podjąć temat natury ludzkiej w kontekście rozwiązań biotechnologicznych. Ramy tej wypowiedzi wyznacza głos w dyskusji wyrażony przez Francisa Fukuyamę w książce *Koniec człowieka*, w której argumentuje za koniecznością przyjęcia, choćby roboczo, stosunkowo konkretnej wizji tego, czym jest człowiek. Zauważa bowiem, że w obliczu coraz szybciej rozwijającej się inżynierii genetycznej, konieczność ustalenia konsensusu co do istoty człowieka jest paląca. Parafrazując humorystyczne stwierdzenie nt. ekonomii (mianowicie, że jest zbyt ważna, ażeby zostawić ją li tylko ekonomistom) można powiedzieć, że bioinżynieria jest zbyt ważką kwestią, ażeby pozwolić na pełną swobodę nie tylko badaczom, ale też koncernom medycznym. Konieczność pewnych ustaleń wydaje się samonarzucająca – tym bardziej, że nawet jeśli problem natury ludzkiej nie będzie już nikogo zajmował, pozostaną na szali kwestie bardziej namacalne – między innymi możliwy wzrost rozwarstwienia społecznego, jako że komercyjny dostęp do najnowszych technologii o dużym stopniu skomplikowania w pierwszej kolejności mają zawsze najbardziej uprzywilejowani. Pozwolę sobie jednak rozpocząć od krótkiego zreferowania i sprobematyzowania tego, co proponuje w ramach swojej pracy Fukuyama.

Amerykański badacz swoje stanowisko wyklada w stosownym rozdziale szybko i *expressis verbis* – natura ludzka to ni mniej, ni więcej, niż zbiór cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z genów, nie zaś ze środowiska. W tej nad wyraz prostej definicji znajdujemy dwa ważne momenty:

1) Typowość, tak jak ją rozumie Fukuyama, jest pojęciem statystycznym¹. Takie ujęcie sprawy pozwoli mi w późniejszej partii tekstu odeprzeć jeden z kontrargumentów w stosunku do pojęcia natury ludzkiej wysuwanego przez myślicieli reprezentujących empiryzm genetyczny², takich jak choćby John Locke czy behawioryści^{3,4}.

¹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, wyd. Znak, Kraków 2004, s. 168.

² K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, wyd. Antyk, Warszawa 2003, s. 30.

³ F. Fukuyama, *dz.cyt.*, s. 175.

⁴ Wszyscy oni, zdaniem Fukuyamy, twierdzili, że wystarczy wyjątek od reguły, aby dowieść bezzasadności tejże. Tym samym mogli odrzucić istnienie uniwersalnych cech wrodzonych, typowych dla naszego gatunku form

2) Położony przez niego nacisk na uwarunkowanie genetyczne (Fukuyama sytuuje się więc po stronie natywizmu genetycznego), to próba zamknięcia przez niego furtki przed zbyt plastyczną definicją człowieka, czyli taką, jak na przykład paradoksalna formuła Paula Ehlich⁵: „Naszą naturą jest nieposiadanie żadnej natury”. Natura ludzka jest bowiem, zdaniem Fukuyamy, gwarantem powszechnych i przede wszystkim równych praw (każdego bez wyjątku) człowieka.

Dalej doprecyzowuje swoją definicję uznając, że decydujące dla natury ludzkiej są takie cechy, które są nie tylko uniwersalne, ale również stanowiące o wyjątkowości naszego gatunku. Są one u Fukuyamy kluczowe dla pojęcia godności ludzkiej, którego chce bronić przed zakusami biotechnologów. Szuka więc tego, co sam nazywa *czynnikiem X*, a swoje ambicje streszcza w zgrabnej formule: „żądanie równego uznania nakazuje, że kiedy odsuniemy na bok wszystkie akcydentalne cechy człowieka, pozostanie nam pewna esencja człowieczeństwa, warta pewnego minimalnego szacunku”⁶ – to właśnie nazywa *czynnikiem X*, owy gatunkowy niezmiennik, który pozostaje tożsamy w każdej osobniczej wariacji. Uważa, że jest on emergentnym złożeniem takich cech, jak moralny wybór, rozsądek, język i wielu innych, które przedstawia się jako stanowiące o godności ludzkiej. Przy czym wszystkie te cechy niekoniecznie muszą wystąpić u każdego przedstawiciela naszego gatunku, nie zmienia to jednak faktu jego zdaniem, że każda z nich znajduje się już uprzednio w człowieku przynajmniej jako dyspozycja. Fukuyama streszcza to w quasi-arystotelesowskim stwierdzeniu, że „każdy członek naszego gatunku posiada genotyp pozwalający mu stać się pełnowartościową istotą ludzką”⁷.

Wiele ze sporów dotyczących moralnych konsekwencji rozwijającej się biotechnologii dotyczy „ulepszania człowieka”⁸ („human enhancement”), które polega na „wykorzystywaniu środków farmakologicznych, inżynierii genetycznej lub biomedycznych implantów po to, by

poznania i reakcji emocjonalnych. Dla Fukuyamy jednak, uniwersalna jest wysoce typowa cecha, która posiada pojedynczą medianę i stosunkowo niewielkie odchylenie standardowe – jak niewielkie, tego niestety nie tłumaczy.

⁵ Tamże, s. 171.

⁶ Tamże, s. 185.

⁷ Tamże, s. 212.

⁸ Czasownik „enhance” znaczy tyle, co „wzmacniać”, „poprawiać”, „ulepszać”. Zdecydowałem się na ostatnią formę i jej właśnie w niniejszym tekście będę używał.

usprawnić pamięć, inteligencję, siłę, wytrzymałość, zwinność lub osobowość”⁹. Przy czym przedmiotem, który podlega zabiegom ulepszającym może być zarówno osobnik stąpający już po powierzchni Ziemi, jak i nienarodzone jeszcze potomstwo. Argument Fukuyamy da się, moim zdaniem, streścić do formuły mówiącej, że nadmierna ingerencja, w to, co czyni nas ludźmi, czyli w naszą naturę, jest zabiegiem obarczonym zbyt dużym ryzykiem, by się go w ogóle podejmować – sam Fukuyama nie daje jednoznacznej odpowiedzi, czym jest jego „czynnik X”, bo jej po prostu nie zna i stąd wydaje się wynikać jego stanowisko pod tytułem „Lepsze jest wrogiem dobrego”. Wspomnianą, prozaiczną *nomen omen*, ingerencją jest chociażby nadmierne stosowanie Prozaku w społeczeństwie amerykańskim – według niego, to zdolność do przeżywania całej gamy typowych dla naszego gatunku emocji jest między innymi tym, co czyni nas ludźmi. Wyrugowując więc część z nich, działamy wbrew naszej naturze. Temperatura sporu wzrasta jednak wyraźnie w przypadku stosowania biotechnologii wobec nienarodzonych – zarodków (jak widać, nienarodzone to spore niedomówienie w tym wypadku). W związku z tym, że Fukuyama przyjmuje za naturę ludzką genową dyspozycję do stania się w pełni rozwiniętym człowiekiem, a zarodki zawierają konkretne genomy, apeluje on o powściągliwość w badaniach nad nimi i ich wykorzystywaniem na przykład do klonowania terapeutycznego. Jednocześnie odżegnuje się od rozstrzygnięć w sporze o aborcję – to zabieg tyleż sprytny, co całkowicie uzasadniony. W końcu ustalił wcześniej, że nic do końca nie ustalił – *czynnik X* to nad wyraz skomplikowana kwestia i do teraz nie wiemy, jak przebiega emergencja, tak samo przejście od zarodka do człowieka pełne jest tajemnic – stąd właśnie nie tyle proponuje całkowite zaprzestanie działań biotechnologów, ile raczej apeluje o dużą rezerwę. Tym samym wpisuje się w grupę umiarkowanych przeciwników ingerencji biotechnologicznych (skrajni odrzucają ją całkowicie). Dla nich właśnie linia demarkacyjna tego, co moralnie dopuszczalne i tego, co naganne przebiega między terapeutycznym zastosowaniem tego typu technologii, a ulepszaniem¹⁰. Owo rozróżnienie zazwyczaj zasadza się na pojęciu normy, normalności. O ile w obu wypadkach można zaobserwować odstępstwo od niej, o tyle w przypadku terapii trzeba mówić o ruchu „od dołu”, w stronę normy (przywracanie normalnego funkcjonowania), w przypadku ulepszania zaś trajektoria całego procesu jest inna

⁹ T. Sharon, *Human nature in an age of biotechnology. The Case for mediated posthumanism*, Springer, Maastricht 2014, s. 58.

¹⁰ Tamże, s. 58.

– „od normy” w górę (zakłócanie normalnego funkcjonowania)¹¹. I tak, na przykład diagnostyka preimplantacyjna jest dopuszczalna ze względu na fakt, że póki co służy m.in. ludziom, dla których ryzyko przekazania chorób jednogenowych jest wysokie¹². Służy więc, jakkolwiek by to nie miało zabrznieć, ograniczeniu cierpienia. Gdyby jednak w przyszłości usługa ta miała być w „wolnym dostępie” i całkowicie skomercjalizowana, byłaby już obciążana moralnie zdaniem Fukuyamy, ze względu na liczbę zarodków, które trzeba uśmiercić po etapie selekcji. Wszystko ze względu na intencje, jakie przyświecają zabiegowi – tym razem to już nie ograniczanie cierpienia, a na przykład próżność, jak na przykład w filmie Andrew Niccola z 1999 r. pt. „Gattaca. Szok przyszłości”. Przyszłość przedstawiona w jego obrazie różni się od znanych nam czasów głównie tym, że usługa selekcji embrionów jest dostępna dla każdego chętnego dysponującego odpowiednimi środkami. Tym sposobem przyszli rodzice mogą z dużą dozą dowolności wybierać cechy swojego potomstwa. Jest to zagrożenie, bardzo zresztą oczywiste, na które również zwraca uwagę Fukuyama, a zamknięte w terminie ukutym przez Lee Silvera – taka możliwość bowiem na komercyjnym rynku skutkować będzie niechybnie wytworzeniem się warstwy „genriczów” – uprzywilejowanych ze względu na geny i status majątkowy rodziców. Jak każda nowa technologia i ta byłaby, przynajmniej na początku, dostępna tylko dla wąskiej grupy, która korzystając z niej umacniałaby istniejące podziały społeczne. W „Gattace” widzi ma też do czynienia z pojęciem „genoizmu” – tamtejszego kuzyna wszelkiej maści szowinizmów, który jest swoistą dyskryminacją ze względu na geny. Różnego rodzaju instytucje mają w zwyczaju badać sekwencję DNA każdego, kto stara się o przyjęcie do pracy. I choć w teorii przeprowadzanie rozmowy kwalifikacyjnej jest tu nadal ważnym elementem procesu rekrutacji, o tyle w praktyce zarówno rozmowa z kandydatem, jak i CV zastąpione są sprawdzeniem DNA kandydata. W tak urządzonym społeczeństwie, choć milcząco zakłada się genową determinację człowieka, wcale nie trzeba tego typu kwestii próbować rozstrzygać – w wolnorynkowych realiach zorientowanie na cel i maksymalizacja efektów przy minimalizacji ryzyka znajdują oparcie w rachunku prawdopodobieństwa, ten zaś nakazuje łożyć wiarę w informacyjnym potencjalne sekwencji DNA. Ostatecznie więc w takim społeczeństwie mamy specyficzne rozumienie natury ludzkiej i tożsamości w ogóle. Po

¹¹ J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 44.

¹² T. Sharon, dz. cyt., s. 60.

pierwsze, o naturze ludzkiej możemy mówić w kontekście nie tylko gatunkowym, jak Fukuyama, ale również osobniczym, czyli o istocie człowieka. I tak, dla Fukuyamy byłaby nią zapewne swego rodzaju kombinacja genotypu człowieka, wpływu środowiskowego i jego własnej działalności, w społeczeństwie znanym z „Gattaki” zaś byłaby informacją zapisaną w DNA – innymi słowy, aktualny, zrealizowany i realizujący się człowiek byłby całkowicie transparentny, byłby wyłącznie tym, co mówią jego geny. W sytuacji, w której istota ludzka jest nie tyle efektem naturalnych narodzin podlegającym loterii genetycznej, co produktem projektu swoich rodziców, zagrożona jest jej autonomia i wolność do samostanowienia. W końcu nie tylko jej pojawienie się na świecie zależne jest od cudzej woli, ale również to, jakim przysła na świat – innymi słowy, to inny człowiek zdecydował o cechach, jakie ma posiadać. Doświadczenie własnej wolności zaś, jak zauważa Jurgen Habermas, ściśle wynika z odniesienia się do czegoś, co nie wynika z woli innych ludzi (na przykład loteria genetyczna) i na tym też polega wskazywana przez niego różnica między byciem stworzonym a narodzonym¹³.

Podsumowując powyższy wywód, można ograniczyć się do stwierdzenia, że Fukuyama postuluje dyspozycyjną definicję natury ludzkiej, która zasadza się na (niecałkowitym) genowym zdeterminowaniu człowieka. Propozycja ta jest nierozdzielnie sprzężona z głoszona przez niego koncepcją godności ludzkiej, która przysługuje każdemu przedstawicielowi gatunku z tego właśnie powodu, że coś takiego jak natura ludzka w ogóle istnieje.

Literatura

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, wyd. Antyk, Warszawa 2003

Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzak, wyd. Znak, Kraków 2004

Habermas J., *The future of human nature*, Polity, Cambridge 2003

Harris J., *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton University Press, Princeton 2007

Sharon T., *Human nature in an age of biotechnology. The Case for mediated posthumanism*, Springer, Maastricht 2014

¹³ J. Habermas, *The future of human nature*, Polity, Cambridge 2003, s. 44, 58.