KONFIGUROWANIE GRANIC GATUNKOWYCH A PROBLEM POLITYCZNOŚCI. PRZYPADEK POSTHUMANIZMU I TRANSHUMANIZMU

CONFIGURING SPECIES BOUNDARIES
AND THE PROBLEM OF THE POLITICAL:
THE CASE OF POSTHUMANISM AND TRANSHUMANISM

*Kamil Minkner**

— ABSTRAKT —

Przedmiotem artykułu są teoriopolityczne rozważania na temat posthumanizmu. Jest to podejście, które zrywa z humanistycznym dogmatem, że człowiek jest bytem najważniejszym w rzeczywistości. Zamiast tego posthumanizm dowartościowuje byty pozaludzkie (naturalne, sztuczne, rzeczy), z którymi ludzie wchodzi w rozmaite interakcje. Autor uznał, że problematyka posthumanistyczna może być rozpatrywana w perspektywie biopolityki, która zajmuje się relacjami między polityką a życiem. Jednakże w odróżnieniu od wcześniejszych ujęć wiążących biopolitykę z kontrolą populacji posthumanizm stawia na szali żywotność gatunkową. W artykule przedstawiono konsekwencje takiego myślenia dla problemu polityczności. Autor odniósł to pojęcie przede wszystkim do fundamentalnych uwarunkowań konstytuowania się społeczeństwa jako pewnej całości, a szczególnie granic rozmaitych struktur i tożsamości. W przypadku posthumanizmu chodzi o przemyślenie granic

— ABSTRACT —

The article is a theoretical politics reflection on posthumanism. It is an approach that breaks with humanistic dogma that human being is the most important being in reality. Instead, posthumanism underlines value of non-human beings (natural, artificial, things), with which people enter into various interactions. The author assumed that the issue of posthumanism can be considered from the perspective of biopolitics, which deals with the relationship between politics and life. However, unlike the earlier approaches which associated biopolitics with population control, a posthumanism stresses the life capacities of the species. This article presents the consequences of such thinking for the problem of the political. The author referred this concept primarily to the fundamental conditions for the constitution of a society as a whole, and especially to the boundaries of the various structures and identities. In the case of posthumanism the point is to rethink the boundaries of humanity and the

* Uniwersytet Opolski, Instytut Politologii.

człowieczeństwa oraz napięcie między tym, co biologiczne, społeczne i technologiczne. To możliwość przepracowania na nowo problemu opresji i kontroli (np. kwestia szowinizmu gatunkowego) oraz emancypacji (np. cyberfeminizm). Ostatecznie sam posthumanizm stał się ruchem ideowym o politycznym znaczeniu, czego wyrazem jest aktywność transhumanistów domagających się przewyżczenia ograniczeń biologicznych człowieka poprzez innowacje technologiczne.

Słowa kluczowe: polityczność, posthumanizm, transhumanizm, biopolityka

tensions between the biological, the social, and the technological. It gives an opportunity to work anew the problem of oppression and control (eg. the question of species chauvinism), and emancipation (eg. cyberfeminism). Eventually, a posthumanism itself has become an ideological movement of political importance, which is reflected in the activity of transhumanists who demand to overcome the biological limitations of human being by harnessing the technological innovations.

Keywords: the political, posthumanism, transhumanism, biopolitics

Jak twierdzi Elaine L. Graham (2002) za sprawą nowych technologii cyfrowych, cybernetycznych i biomedycznych doszło współcześnie do sproblematyzowania granic człowieczeństwa. W ten sposób pojawiła się kwestia technologizacji natury (modyfikacje genetyczne organizmów żywych, tworzenie nowych sztucznych form życia), ludzkich ciał (wyrafinowane technicznie protezy inkorporowane w strukturę cielesności człowieka) oraz umysłów (nowe cyfrowe imaginarium, w którym możemy przebywać na zasadzie immersji). W rezultacie zamazują się granice pomiędzy tym, co ludzkie, technologiczne i naturalne (np. przeszczepy organów zwierzęcych do człowieka).

Zarysowane powyżej trendy przekraczają wiele granic uznanych przez rozmaite warianty humanizmu za nienaruszalne. Z tego powodu za szczególnie adekwatne w wyjaśnianiu tych zjawisk należy uznać podejście posthumanistyczne. Wychodzę z założenia, iż pozwala ono zrozumieć także niektóre polityczne aspekty zmian biotechnologicznych. Punktem wyjścia mojego rozumowania są refleksje Neila Postmana (2004), wedle którego każda duża zmiana technologiczna zmienia cały system społeczny, który po takiej transformacji nigdy nie stanowi starej jakości uzupełnionej o nowe rozwiązania. Każda taka zmiana ma charakter „ekologiczny”, czyli całościowy. Zdaniem Postmana wady i zalety danej technologii nigdy nie są rozłożone proporcjonalnie, co w praktyce oznacza istnienie zwycięzców i pokonanych. Mało tego, zwyciężeni są często przekonani przez zwycięzców o zaletach danej technologii i stają się jej gorącymi orędownikami. W rezultacie nie zadaje się fundamentalnych pytań o to, komu nowa technologia przynosi więcej wolności i władzy (Postman, s. 21–32). Uważam, że

w przypadku rewolucji biotechnologicznej ciężko jeszcze o ostateczną odpowiedź na te pytania, niemniej jednak czas najwyższy, żeby je problematyzować także w naukach politycznych. W poniższych rozważaniach twierdzę, że politolog, który chce zrozumieć te procesy, winien przyjąć optykę biopolityczną, a więc przepracować relacje pomiędzy polityką i życiem. Jak twierdzi Thomas Lemke (2010), współczesna rewolucja biotechnologiczna wykazała wbrew propozycjom naturalistów, że życie przestało być dla polityki „stabilnym odniesieniem ontologicznym” (s. 10–11), a tym samym, że procesy życia można kształtować, przekraczając jego naturalne uposażenie.

Opierając się na powyższych założeniach, chciałbym przemyśleć teoretycznie problem polityczności posthumanizmu i transhumanizmu, które traktuję jako ważne (co nie znaczy, że jedyne czy najważniejsze) wymiary współczesnej biopolityki. Drugorzędne są dla mnie dywagacje, jakie są relacje pomiędzy tymi oboma pojęciami, istotniejsze są ich konotacje. Mając na uwadze przywoływaną w tekście literaturę, uznaję, że posthumanizm to przede wszystkim nurt pozwalający przemyśleć relacje ludzi ze zwierzętami, z roślinami i rzeczami. W jego obrębie zakłada się, iż człowiek przestał być bytem najważniejszym. Z kolei transhumanizm identyfikować będę jako nurt, który odnosi się przede wszystkim do przewyżczania poprzez innowacje technologiczne ograniczeń biologicznych człowieka (zob.: Sepczyńska, 2014). Chciałbym jednak podkreślić bliskość obu pojęć, co widać chociażby w specyfikacji posthumanistycznej optyki przez N. Katherine Hayles (1999). Jej zdaniem posthumaniści uprzywilejowują informacyjne wzorce ponad materialne rejestry, uznając, że biologiczny substrat nie jest czymś nieuchronnym. Zrywają także z dawnym Kartezjańskim poglądem, że świadomość jest rdzeniem ludzkiej tożsamości, uznając ją raczej za epifenomen. Kolejny element ma już ewidentnie transhumanistyczny charakter, bowiem Hayles podkreśla, że posthumaniści uznają, że ciałem można manipulować i zastępować jego niedoskonałości czy ubytki protezami. Ostatnia kwestia, na którą wskazuje autorka, ma bezpośrednie znaczenie dla moich rozważań na temat polityczności posthumanizmu. Zdaniem badaczki posthumanizm podkreśla brak esencjalnych różnic pomiędzy istnieniem cielesnym a komputerową symulacją, organizmem cybernetycznym a biologicznym, robotyczną teleologią a ludzkimi celami (Hayles, s. 2–3).

W tym momencie czytelnik może odnieść wrażenie, że omawiane zagadnienia odnoszą się do przyszłości. W tekście dowiodę, że jest to przeświadczenie błędne, ukazując chociażby aktualne spory biopolityczne z posthumanizmem w tle. Przedstawię także kilka przykładów praktyk artystycznych, które zilustrują

omawiane prawidłowości, ale i współcześnie rozważania. Zdaniem Moniki Bakke (2012) posthumanizm jest teorią, ale budowaną od dołu w splocie różnych działań naukowych, artystycznych i politycznych. Dopiero w tym złożonym kontekście możemy zrozumieć rozmaite bio-transfiguracje, jakim podlega życie ludzkie i nie-ludzkie w zderzeniu z technologiami, oraz przemysłu relacje między naszą zdecentrowaną przez biotechnologiczne ingerencje cielesnością a tożsamością uwzględniającą różne nie-ludzkie formy życia (Bakke, s. 10–12).

Wywody swoje prezentuję na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, interesować będzie mnie głębszy, ontologiczny sens zmian biotechnologicznych kształtujących zupełnie nowy porządek społeczny. Główną moją tezę w tym zakresie jest twierdzenie, iż polityczność wszelkich zjawisk wiąże się z koniecznością przemysłu granic wewnętrznych i zewnętrznych rzeczywistości społecznej. Biopolityka idzie w tym względzie szczególnie daleko, ponieważ dowodzi, że współcześnie problem granic odnosi się także do substancji życia. Po drugie, pokazuję, jak problem polityczności posthumanizmu pozwala na nowo przepracować takie zagadnienia, jak dominacja i kontrola, wyzwania emancypacyjne oraz konflikty społeczno-polityczne (np. biopolityczny spór o transhumanizm). W tej części rozważań zakładam, iż biopolityka stała się jednym z kryteriów podziałów socjopolitycznych.

Na koniec rozważań wstępnych warto zauważyć, że problematykę posthumanistyczną podejmują już od dawna filozofowie, kulturoznawcy, teoretycy sztuki, etycy, estetycy, nawet prawnicy, a polscy politolodzy czynią to nader rzadko (czyni to np. Rothert, 2005). W tym sensie artykuł ten uznaję za wypełnienie pewnej luki w polskim piśmiennictwie politologicznym.

POLITYCZNOŚĆ A PROBLEM GRANIC

We współczesnej refleksji politologicznej dominują dwie główne perspektywy definiowania polityczności (zob. szerzej: Minkner, 2014; Minkner 2015). Pierwsza określa to pojęcie przez pryzmat *cech, właściwości, atrybutów, aspektów przypisanych jakiemuś zjawisku*. Przykładowo dla Agnes Heller (2005) każde zjawisko powiązane z wolnością w sferze publicznej ma polityczny charakter. Druga grupa badaczy wskazuje na *całokształt uwarunkowań strukturalnych*, które generują przyjmowanie przez społeczeństwo określonej postaci (dominujące wartości, kształt porządku publicznego itp.) (Bukusiński, 2006, s. 8). Przykładem może być koncepcja Chantal Mouffe (1993), która wiąże poli-

tyczność z ontologicznym wymiarem każdego społeczeństwa (strukturalne antagonizmy). Bez względu na wspomniane różnice większość współczesnych badaczy zgadza się co do dwóch kwestii. Po pierwsze, polityczność jest kategorią, za pomocą której analizujemy najbardziej fundamentalne wymiary tego, co polityczne; pytamy o kryteria politycznego charakteru zjawisk społecznych, a także testujemy granice pomiędzy tym, co polityczne i niepolityczne (Karwat, 2010). Po drugie, pojęcie polityczności uświadamia nam, że zjawiska polityczne nie są tylko częścią polityki, ale przenicowują różne wymiary życia społecznego (Blok, 2009).

Obie wspomniane optyki rozpatrywania polityczności wcale nie muszą sobie przeczyć. Polityczność konkretnego zjawiska może wszak wynikać z polityczności całego porządku społecznego. Jednym z elementów konstytuujących pojęcie polityczności, który na taki mariaż pozwala, jest parametr granic, szczególnie tych delimitujących określony kształt rzeczywistości społecznej czy rzeczywistości jako takiej. Polityczność wiąże się w tym względzie z wszelkimi symptomami i gestami ekskluzji/inkluzji, a więc włączania i wyłączania (podmiotów i przedmiotów społecznych), dzielenia i łączenia, dekonstrukcji i konstrukcji; napięciami pomiędzy tym, co dopuszczalne i zabronione, uznane za wiedzę naukową i wykluczone z tego zakresu. Podmioty i przedmioty społeczne nie są po prostu zróżnicowane w sposób naturalny albo konieczny. Samo tworzenie pewnych całości i wykluczanie z jego zakresu różnych komponentów jest wynikiem gestów o stronniczym nachyleniu, a tym samym jest przejawem tego, co polityczne. Przy czym sfera, w której obrębie dokonuje się gestu, jest zupełnie drugorzędna. Może być to polityka, ekonomia, kultura itd. Wskazywał na to jeszcze Carl Schmitt (2000), wedle którego kryteria wroga i przyjaciela mogą mieć zastosowanie do różnych płaszczyzn (s. 209).

Rozważania nad politycznością jako pojęciem pozwalającym zrozumieć i opisać granice w ramach rzeczywistości, a także praktyki włączania i wyłączania można zaliczyć do tej grupy teorii z zakresu nauk społecznych, które Maciej Gdula (2015) określa mianem tradycji kompozycyjnej. Głównym wyzwaniem tego typu teorii jest rozpoznanie złożoności świata społecznego, a szczególnie relacji pomiędzy poszczególnymi aktorami. W tym nurcie dociekań Gdula umiejscawia chociażby koncepcję Ernesto Laclaua, która pozwala zrozumieć procesy emancypacyjne w demokracji związane z kreowaniem nowych tożsamości publicznych. Tę logikę widzimy także u takich badaczy polityczności jak Jacques Rancière (2007), który podkreślał, że polityczność wiąże się z napięciem między tym, co widoczne (artykułowane), a tym, co pozostaje poza ramą społeczną.

Znamienne, że aż dwóch z trzech teoretyków omówionych przez Gdulę w ramach tradycji kompozycyjnej: Michel Foucault oraz Bruno Latour, to patroni wielu współczesnych analiz biopolityki. I w tym przypadku istotne są granice, tyle że pracuje się na zupełnie innym materiale – biologii, a więc domenie życia. Jak twierdzi Thomas Lemke (2010), to właśnie Foucault jako pierwszy dostrzegł relacyjne ujęcie współczesnej biopolityki, w którym życie nie jest ani podstawą, ani przedmiotem, ale granicą, „którą należy jednocześnie respektować, ale i przewyciężyć” (s. 11). Lemke odrzuca ujęcie redukcjonistyczne materii biopolitycznej w kategoriach tylko biologizacji polityki lub polityzacji biologii, ale postuluje tzw. analitykę biopolityki, opowiadając się za kompleksowym postrzeganiem życia i polityki przez pryzmat wzajemnych splotów, uwikłań, przenikań (s. 133–140).

W perspektywie biopolitycznej istotne jest nie tyle to, jak życie stało się ważne dla polityki, ale to, jak zmieniła się sama definicja tego, co polityczne. Jeszcze niedawno, w okresie państwa dobrobytu, istotne było godne, socjalne zabezpieczenie ludzkiej egzystencji. Współcześnie kluczowe okazują się granice samego życia i śmierci oraz granice tożsamości ludzkiej (jak w przypadku sporów o aborcję czy *in vitro*); napięcia pomiędzy tym, co naturalne i sztuczne (jak w przypadku relacji ludzi do tworzonych przez nich maszyn); relacje między podmiotem a przedmiotem (jak w przypadku posługiwania się liminalnymi formami życia¹). Jak twierdzi Nikolas Rose (2011), współczesna biopolityka nie polega już na narzucaniu populacji siłą określonych rozwiązań (np. eugenika negatywna, eksperymenty na więźniach). Obecnie mamy do czynienia z „etopolityką”, która skupia się na „technikach siebie”. Same jednostki używają różnych technik, żeby uczynić siebie lepszymi, niż są, a wspólnym mianownikiem wielu naszych ingerencji jest ciało, zdrowie czy wręcz życie (prawo do życia, jakość życia, klonowanie, eutanazja itd). Zdaniem Rose’a ważnym aspektem tych zmian jest postępujący w drugiej połowie XX wieku proces molekularyzacji ciała. Dawniej było ono ujednolicone w obrazie klinicznej obserwacji. Obecnie jest ono penetrowane na poziomie mikroskali genetycznej. I nie chodzi tu tylko o samo wyjaśnianie zjawisk, ale o zmobilizowanie wszelkich instytucji naukowych i komercyjnych, które ingerują

¹ Pojęcie to proponuje Susan Merrill Squier, mając na myśli takie materiały organiczne, które dawniej, bez technologii, nie mogłyby „żyć”. Chodzi tu o organy do transplantacji, linie komórkowe, komórki macierzyste, ludzkie embriony itd. Liminalne formy życia kwestionują granice między tym, co ludzkie i nie-ludzkie. To jest też płaszczyzna, na której toczy się współczesna debata polityczna. Zob. szerzej: S.M. Squier (2004). *Liminal Lives: Imagining the Human at the Frontiers of Biomedicine*, Durham: Duke University Press.

w życie nie tyle po fakcie, ale w momencie, kiedy określone procesy mają miejsce. A ponieważ poznawanie życia na poziomie molekularnym jest możliwe jedynie dzięki drogiemu instrumentarium naukowemu, stąd szybko doszło do komercjalizacji całego procesu. „Biopolityka stała się bioekonomią [...] produkcją wartości dodatkowej z żywotności jako takiej” (Rose, 2011, s. 199). Rose zwraca uwagę w tym względzie na problem granic człowieczeństwa. Czy materiał genetyczny poddawany rekombinacji w procedurze *in vitro* stanowi (ludzkie) życie? Jak twierdzi autor, „klasyczna dystynkcja dokonana w filozofii moralności między tym, co nie jest człowiekiem – i dlatego możliwym do posiadania, handlowania, utowarowienia – i tym, co człowiekiem jest – i tym samym niepodlegającym takiemu utowarowieniu – przestaje być stabilna” (s. 199). W takim kontekście biopolityka wykazuje swój posthumanistyczny potencjał ponieważ stawką sporów przestaje być wymiar li tylko jednostkowy, społeczny, czy nawet populacyjny (jak w koncepcji klasyka biowładzy M. Foucaulta). Boje polityczne zaczynają toczyć się o sam ludzki gatunek – jego pozycję oraz granice.

Zdaniem Brunona Latoura (2009) należy zerwać z założeniem, że człowiek jest gatunkiem najwyższej umiejscowionym w hierarchii bytów, skoro „ślimak może zerwać zaporę, Prąd Zatokowy może nagle zniknąć, usypiska przeradzają się w biologiczne rezerваты, a dżdżownica sprawia, że gleba w lasach Amazonii zamienia się w beton” (s. 49). Właśnie tego typu zjawiska uzmysławiają, że należy raz przemyśleć polityczną konstrukcję porządku naturalnego. Według Latoura, każda wizja Natury zawsze była ujęta w ramach wizji polityki, a z kolei każda koncepcja polityki zawsze miała immanentny związek z koncepcją Natury jako czymś niezmiennym, uporządkowanym, uniwersalnym (dla podkreślenia tego statusu Latour stosuje dużą literę). Latour uznaje jednak, że taka koncepcja Natury jest przedłużeniem epistemologii (politycznej), która zakłada istnienie niezależnej od rzeczywistości społecznej sfery prawdziwych bytów nieludzkich (rzeczy samych w sobie). Ten typ poznania, który Latour określa mianem Nauki, wywodzi się z mitu jaskini Platońskiej i ma polityczną istotę, ponieważ stoi u podstaw Konstytucji. Stanowi ona dominującą wizję porządku publicznego, określającą relacje między ludźmi i nie-ludźmi, naturą i społeczeństwem, władzą naukową i polityczną (zob. szerzej: Latour, 2011, s. 25–72).

Jak twierdzi Latour (2009), Nauka i Natura powstrzymują nas przed stworzeniem realnego projektu politycznego i rzeczywistej demokracji. Istotą Konstytucji jest bowiem porządek, w którym w jednej sferze jest zdeponowana Prawda, ale nie mamy do niej dostępu; jest to więc sfera milczenia. Z drugiej strony, mamy do czynienia ze sferą społeczną, w której ludzie dyskutują i tworzą na tej podstawie

porządek polityczny, ale sfera ta, chociaż rozlega się z niej donośny głos, jest przestrzenią uprawiania fikcji. Prawdziwie demokratyczna polityka musi, więc polegać na epistemologicznym wyjściu z jaskini. Umożliwi to wypracowanie nowej ekologii politycznej, której siła ma wynikać z rozbijania pozornej obiektywności Natury. W tym celu należy wydobywać tzw. przedmioty ryzykowne, które powodują kryzysy ekologiczne, czyli kryzysy postrzegania Nauki, Natury, Konstytucji. Przedmioty te „nie mają gładkich brzegów, dobrze zdefiniowanych esencji ani wyraźnego podziału na twarde jądro i jego otoczenie. Ta cecha właśnie sprawia, że stają się czymś w rodzaju przedmiotów nieuczesanych, wykształcają kłacza i struktury sieciowe” (Latour, 2009, s. 47). Ryzykowne przedmioty nie tylko rozbijają antropocentryczną wizję człowieka, ale nakazują również zerwanie z humanistycznym determinizmem, wedle którego przyrodą rządzi jedynie ślepy traf, a w kulturze mamy do czynienia z działaniami intencjonalnymi. Latour poprzez swoją koncepcję rozciąga sprawczość także na nie-ludzi (rzeczy, czynniki przyrodnicze) (Lister, Dovey, Giddings, Grant, Kelly, 2009, s. 496–497).

W dalszych rozważaniach uznaje, iż zderzenie perspektywy humanistycznej i posthumanistycznej pozwala na wydobywanie nowych ryzykownych podmiotów, przedmiotów i zjawisk w rozumieniu Latoura. Cyborgi, androidy, mutacje genetyczne, sztuczna inteligencja (zarówno botów, robotów, jak i poszerzone możliwości nas samych) nakazują nie tylko przemysłu kwestie prawne, nowe rozwiązania w zakresie instytucjonalnej kontroli, działalność koncernów farmaceutycznych i ich lobbystów, ale przede wszystkim nową społeczno-polityczną ontologię i epistemologię dokonujących się zmian. Zdaniem Latoura (2011) ich najważniejszym wyrazem jest zanik granic pomiędzy czystymi opozycjami takimi jak: natura i kultura, fakty i wartości, ludzie i nie-ludzie. Takie zjawiska jak dziura ozonowa czy efekt cieplarniany to w równej mierze zjawiska zarówno naturalne, jak i społeczne. „Cała kultura i cała natura co dzień mieszają się ze sobą” (s. 11).

Zanik granic ontologicznych oraz ujawnianie ryzykownych powiązań wiąże się z niepewnością. Pytanie o polityczność posthumanistycznych zjawisk to próba rozpoznania niepewności i ryzyka, które się z nimi wiążą. Oba te aspekty nader często pojawiają się w posthumanistycznej debacie. Robert Pepperell (2009), czołowy propagator posthumanizmu, w swoim manifestie stwierdził paradoksalnie, że jedynym pewnikiem w dzisiejszym świecie jest niepewność. Podkreślał przy tym polityczny wymiar tego twierdzenia: „obecnie znacznie trudniej jest narzucić jakąkolwiek władzę, ponieważ rosnący przepływ informacji osłabia władzę. [...] Pewność, podobnie jak przekonanie, narasta tylko pod nieobecność pełnej informacji” (s. 37). Z kolei Nikolas Rose (2011) wskazuje, że dla dawnej biopolityki,

której mechanizmy opisywał M. Foucault, kluczowe było klasyfikowanie, identyfikowanie, ograniczanie, a ostatecznie eliminowanie wadliwych organizmów, a z drugiej strony – promowanie reprodukcji jednostek uznanych za szczególnie wartościowe z punktu widzenia witalności narodu lub rasy. Współcześnie mamy zaś do czynienia z tzw. polityką ryzyka, a więc rozmaitymi strategiami, które próbują „identyfikować, leczyć, zarządzać lub administrować jednostkami, grupami czy rejonami, w przypadku których ryzyko jest uznawane za wysokie” (Rose, 2011, s. 192). Chodzi więc o odpowiednie zarządzanie ryzykiem w obrębie gatunku, wśród całej populacji oraz niektórych grup lub jednostek, które ma na celu zapobieganie chorobom, epidemiom, a także wydłużanie życia.

Nie tylko teoretycy, ale i artyści podejmują problem posthumanistycznej niepewności. Interesujący jest w tym względzie przypadek rzeźbiarki Patricii Piccinini. Tworzy ona rzeźby przedstawiające transgatunkowe hybrydy, które mogłyby powstać w wyniku genetycznych eksperymentów. W jednej z prac mała dziewczynka bawi się beztrzesko takimi wytworami. Jak twierdzi Katarzyna Chruździmska-Uhera (2010), świat tych prac to rzeczywistość niepewnej przyszłości; jeszcze nieistniejącej, ale już prawdopodobnej; dystansującej widza z powodu obcości tego, co widzi, ale nakazującej mu zadawanie najbardziej fundamentalnych pytań.

Burzenie starych struktur i pozbawianie ich czystości w wyniku zmian naukowo-technologicznych jest na tyle obecnie powszechne, że zauważają je badacze wywodzący się z zupełnie odmiennych obozów niż posthumaniści. Wiele podobnych rozpoznań możemy odnaleźć przecież w klasycznej pracy Ulricha Becka (2004), w której autor założył, że współczesne społeczeństwo opiera się na ryzyku, które jest niewidoczne, a przez to generuje raczej lęk niż strach oraz rozsądza schemat klasowy (przed zagrożeniem ekologicznym pozycja klasowa nas nie uchroni). Lękowo traktowane ryzyko jest nie do zaspokojenia, a jego świadomość kształtuje byt. Właściwa polityka jest przesunięta w stronę subpolityki (nauki, techniki). Procesy dokonujące się w subpolityce doprowadziły do polityzacji niepolitycznych wcześniej obszarów życia związanych z tym, co prywatne, techniczne, biologiczne. Ponieważ w sferze subpolityki nie można podejmować wiążących decyzji, omawiane procesy zostały następnie inkorporowane w sferę polityki i stały się przedmiotem zainteresowania polityków, jak w przypadku potencjalnie negatywnych konsekwencji biotechnologicznej działalności człowieka. W rezultacie to, co niepolityczne, stało się polityczne i odwrotnie.

Powyższe rozpoznania pozwalają ulokować polityczność jako to pojęcie, za pomocą którego możemy rozpoznawać różne sploty, a wręcz syndromy zjawisk

społecznych, biologicznych, kulturowych, ekonomicznych, problematyzować ich granice oraz testować napięcia i sprzeczności. Te wzajemne powiązania nie są ani spontaniczne, ani konieczne, ale są wynikiem działań politycznych, które są racjonalne, celowe i powodują skutki w rzeczywistości². Z drugiej strony, biopolityczna perspektywa pozwala wykazać, iż polityczność sama w sobie również jest syndromatyczna. Jak twierdzi M. Karwat (2009), to, co polityczne, nie ma jakiegoś jednego esencjalnego jądra, ale jest spletem czynników zróżnicowanych pod względem genezy i formalnej przynależności, zmiennych historycznie, ale zawsze uwikłanych w kontekst równowagi społecznej oraz konfliktu interesów (s. 131). Podobnie sądzi Lech Rubisz (2015), który adaptując Baumanowski koncept płynnej nowoczesności, orzeka, iż polityczność (w odróżnieniu od tradycyjnej polityki) ma płynny charakter. Wyrazem tego jest ponowoczesne odpolitycznienie polityki na rzecz upolitycznienia sfery społecznej i prywatnej. W takiej optyce to, co polityczne, jest wyrazem ciągłego rekonfigurowania rzeczywistości społecznej, tworzenia nowych całości społecznych, wytyczania granic, strukturalizowania. Biopolityczne wyzwania, a szczególnie rozmaite zjawiska posthumanistyczne wprowadzają w tym względzie nową jakość – niepewność ontologii dotyczącej już nie tyle granic tego, co społeczne, ile wręcz biologiczne.

DOMINACJA, EMANCYPACJA I SPORY POLITYCZNE

Tendencje posthumanistyczne oraz współczesna biopolityka, zmieniając sens tego, co polityczne, wpływają na rekonfigurację logiki całego porządku społecznego, w tym polityczność konkretnych zjawisk. W ten sposób mamy do czynienia z procesem, który M. Karwat (2010) określa mianem wtórnego upolitycznienia. Posthumanizm jest więc polityczny, ponieważ: posiada doniosłość polityczną (wywołuje skutki w życiu politycznym); spełnia określone funkcje polityczne, jest wyrazem interesów różnych grup, a różne podmioty nadają mu subiektywny sens polityczny; staje się przedmiotem sporu politycznego lub pretekstem do czyjegós działania politycznego (s. 74–75). Przypatrzmy się bliżej niektórym z tych przypadków.

² Na temat działań politycznych oraz około-politycznych i *quasi*-politycznych zob. ostatnio: A. Czajowski (2013). *Decydowanie polityczne*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla 2, s. 54–56 i n.

Jednym z centralnych problemów posthumanizmu jest przemyslenie relacji ludzi w stosunku do innych bytów i gatunków, w tym nowych tworów człowieka (np. robotów, sztucznej inteligencji). Wyjściowym założeniem posthumanistów jest zaprzestanie postrzegania człowieka jako bytu wyizolowanego traktowanego na specjalnych prawach. M. Bakke (2012) podkreśla, że posthumanizm to perspektywa, która zajmuje się krytyką mitów humanizmu, a szczególnie rzekomej doskonałości człowieka, który okazuje się konstruktem, nieistniejącym nigdy w postulowanej przez humanizm formie. Z kolei R. Pepperell (2009) w *Manifeście posthumanistycznym* orzeka, że nie ma niczego zewnętrznego wobec człowieka, ponieważ nie można ustalić „zasięgu istoty ludzkiej” (s. 31). Dobrym przykładem może być transgeniczna roślina Edunia, krzyżówka genetyczna petunii i niektórych genów Eduardo Kaca, artysty, który ten bio-artystyczny projekt przygotował. W ten sposób stworzono *plantimal*, który „przypomina ludziom, że jesteśmy częścią ewoluującej przyrody, a dziedzictwo to zapisane zostało w naszych genach” (Gajewska, 2011, s. 227).

Posthumanizm nie porzuca więc człowieka, ale stawia w zupełnie innym świetle uprzywilejowanie gatunku ludzkiego względem innych gatunków. W takim kontekście można na nowo przemyśleć problematykę dominacji i władzy. Jak twierdził w swojej klasycznej już pracy Peter Singer (2004), tak jak niemoralny jest rasizm czy seksizm, tak samo niemoralny jest szowinizm gatunkowy rozumiany jako „stronnicza postawa faworyzowania członków własnego gatunku kosztem innych” (s. 18). Niemniej współczesny posthumanizm zakłada, że sama przynależność do gatunku jako kryterium szowinizmu gatunkowego to stanowczo za mało. Jak twierdzi Joan Dunayer (2013), założenia Singera są zbyt wąskie i w dużej mierze ułożone w humanistycznej filozofii. Autorka podkreśla, że Singer przyznaje prawo do życia i wolności jedynie pewnym zwierzętom (w najlepszym razie ssakom), które są na swój sposób świadome, a więc podobne do ludzi. Tymczasem wielu posthumanistom marzy się głęboka, czasami wręcz sielska integracja z innymi formami bytów. Dobrze ilustrują to niektóre politycznie zorientowane praktyki artystyczne. Jako przykład można przytoczyć przygotowany przez artystę Michała Brzezińskiego (2015) projekt pierwszych transhumanistycznych wyborów, w których negocjowane byłoby prawo do życia innych gatunków niż człowiek. Jego Zoekracja opiera się wykorzystaniu instrumentów muzycznych jako swoistego aparatu mowy dla roślin, dzięki czemu wyrażałyby one opinie na temat nagłówków prasowych albo w określony sposób reagowały na nazwiska polityków podczas kampanii wyborczej. Tym samym rośliny po raz pierwszy oddałyby głos w wyborach. O ile

pomysł artystyczny Brzezińskiego pozwala politologowi zrozumieć sposób posthumanistycznego myślenia, o tyle rozwijany w oparciu o tego typu rozważania dyskurs praw zwierząt ma już znaczenie praktyczne.

Podobnie realnym wyzwaniem politycznym okazały się relacje ludzi z inteligentnymi maszynami. Uświadamia to szwedzki serial *Prawdziwi*. Obserwujemy w nim niemal współczesny (bez futurystycznej oprawy) świat, w którym funkcjonują inteligentne maszyny wyglądające jak ludzie i wyręczające ich z wielu czynności. Tak zwane *huboty* robią zakupy, pomagają w domu, zajmują się opieką medyczną. Ich pozycja przypomina jednak status niewolniczy. Serial stawia ważne dla posthumanistów, a także politologów pytania: czy maszyny mogą mieć swoje prawa? Czy są niezależne, czy stanowią własność człowieka? Czy można stosować wobec nich przemoc? To pytania, na które będziemy musieli sobie, być może już niedługo, odpowiedzieć.

Posthumanizm pozwala więc na nowo przemysśleć stare i nowe formy opresji. Z drugiej strony stanowi przepracowanie problematyki emancypacyjnej, ponieważ odrzuca stare podziały, hierarchie, granice. Jak twierdzi G. Gajewska (2011): „W wielu nurtach posthumanistyki rozróżnienia na gatunki, płcie, orientacje seksualne, rasy, klasy społeczne, ustępują koncepcji człowieka o nieesencjalistycznej tożsamości, będącej w ciągłym ruchu, działającej w splocie z ludźmi i nie-ludźmi” (s. 230). Jak twierdzi posthumanistyczna badaczka Rosi Braidotti (2014), humanizm się zdezaktualizował ze względu na stronniczość. W efekcie z Człowiekiem został utożsamiony biały heteroseksualny mężczyzna mówiący standardowym językiem i zamieszkały w metropolii. Natomiast Inny był upłciowiony, urasowiony i znaturalizowany. Posthumanistyczny zwrot polega m.in. na tym, że te formy inności przestają wyznaczać granice ludzkiej podmiotowości. Jak podkreśla R. Braidotti, władza nie jest czymś statycznym i danym, dlatego musimy eksperymentować z oporem, żeby przekonać się, jakie są jej granice i jak można je przekroczyć. Tego typu podejście, jak tłumaczy sama autorka, zrywa z poststrukturalnym zanurzeniem podmiotu w opresywnym systemie znaczeń językowych. Podmiot posthumanistyczny jest podmiotem realnym (na linii kontinuum natura–kultura), a więc ucieleśnionym i konkretnie umiejscowionym, a zarazem wielowymiarowym i relacyjnym (zob. zwłaszcza: s. 82, 101–102, 146, 200–201).

Ważnym aspektem przepracowania problematyki emancypacyjnej przez posthumanizm był namysł nad technologią. Znaczenie polityczne technologii, jak słusznie przypomina Agnieszka Rothert (2005), powołując się na M. Foucaulta, polega na tym, że może być ona zarówno instrumentem kontroli społecznej,

jak i podstawą do poszerzania się przestrzeni wolności. Co więcej, chociaż „technologia nadzoru jest wszechobecna, niekoniecznie powoduje zniszczenie indywidualności, ale raczej ją tworzy” (s. 74). Przykładem nurtu, który starał się przepracować te prawidłowości, był cyberfeminizm. Termin został wprowadzony przez Sadie Plant, badaczkę z Uniwersytetu w Birmingham w Anglii, „na określenie przymierza kobiet z maszynami”, który w obu przypadkach miał oznaczać bunt przeciwko zniewoleniu (Witkowska, 1999). Początkowo nurt ten był jednym z wymiarów cyberpunkowej polityki sprzeciwu wobec systemu i zakładał, że technologia pozwoli rzucić wyzwanie cielesności i śmiertelności. Kiedy okazało się, że technologia wpisała się w stare podziały i hierarchie społeczne, reprezentantki cyberfeminizmu zaczęły dostrzegać bardziej złożony charakter wyzwań technologicznych, czego wyrazem są prace Donny Haraway. Mając na uwadze ogromne znaczenie rewolucji biotechnologicznej, autorka ta zwróciła uwagę środowiska kobiecego na konieczność ponownego zainteresowania się biologią, uznając ją za najbardziej hegemoniczny dyskurs współczesności, dominującą maszynierię symbolicznej reprezentacji (Kember, 2003, s. 177–178).

Na szczególną uwagę politologów zasługuje zwłaszcza słynne polityczne wystąpienie Haraway *Manifest cyborga* pierwotnie opublikowany w 1985 roku, w którym przepracowała dialektyczne napięcie pomiędzy opresywnym i emancypacyjnym wymiarem technologii. Już na początku tekstu autorka odważnie stwierdzała, że wszyscy jesteśmy cyborgami, „a skoro cyborgi tworzą naszą ontologię, to stąd również musi wynikać nasza polityka” (Haraway, 1998, s. 207). Ta nowa ontologia ma opierać się na rozpadzie granic społecznie ustabilizowanych. Autorka wymienia w tym względzie upłynnienie różnic pomiędzy ludźmi i zwierzętami, człowiekiem i maszyną oraz tym, co fizyczne i niematerialne (wirtualne). Haraway w jednoznacznie feministycznym duchu polemizuje z innymi feministkami, które broniąc powyższych opozycji, opowiadały się przeciwko technologii na rzecz naturalnej cielesności. Autorka podkreśla, że idea cyborga wywodzi się w prostej linii z ideologii patriarchalnej, a szczególnie militarystycznej, niemniej jednak cyborgizacja pozwoli w przyszłości na świat bez płci („cyborg pochodzi ze świata postpłci”). I chociaż nowe technologie pozwalają na nowe formy zminiaturyzowanej kontroli, to należy im się bacznie przyglądać, bo pozwalają one również na nowe formy wolności i emancypacji. Jak twierdzi Charlotte Sleight (2011), wystąpienie Haraway należy odczytywać jako protest wobec patriarchalnej nauki i replikowania jej osiągnięć w sferze fikcji, które wypracowały system kontroli ciał kobiecych poprzez konstrukcję binarnych opozycji dezintegrujących kobiecą tożsamość (np. słaby – silny; emocjonalny – rozumowy itp.) (Sleight,

s. 88–89). Cyberfeministki sprawiły, że figura cyborga stała się kategorią kulturoznawczą. Dzięki niej wykazywały, że współcześnie każdy rodzaj tożsamości jest dla nas otwarty, a tym samym, że możemy przekroczyć granice społeczne ras, klas i płci, które narzuciła nam kultura. Słusznie podkreśla się jednak krytykę tego stanowiska, wskazując, że rewolucja biotechnologiczna wcale nie wiąże się z dekonstrukcją esencjalnie rozumianej płci (Baldwin, Longhurst, McCracken, Ogborn, Smith, 2007, s. 359–360).

Niezależnie od tego, jak posthumanistyczna problematyka pozwala środowiskom intelektualnym z utrwalonym rodowodem (ekologom, feministkom) przepracować ich cele w nowych kontekstach, należy podkreślić, że sam posthumanizm staje się nowym ruchem społecznym, o czym wydatnie świadczy przypadek środowiska transhumanistów. W moim przekonaniu spełnia ono cechy promocyjnego ruchu interesów. Chodzi tu o promowanie pewnych wartości i idei, które dana grupa propaguje w społeczeństwie i domaga się ich powszechnego wdrożenia (Herbut, 1999). W tym celu uruchamia się rozmaite strategie wpływu politycznego, uczestniczy w debatach medialnych, publikuje swoje koncepcje w pracach naukowych i popularnonaukowych.

Impuls rozwoju ruchu transhumanistów pochodził od Maxa More'a. To on pod koniec lat 80. XX wieku wypracował pierwszy nowoczesny wariant rozumienia tego nurtu pod nad nazwą ekstropianizmu, a następnie był jednym z inicjatorów utworzenia w 1992 roku Extropy Institute. Rzecznicy tej odmiany podkreślali ekspansję technologiczną bez granic, auto-transformację gatunkową, a także spontaniczność rozwijanego porządku. Nick Bostrom (2011) określa ten wariant mianem libertariańskiego, ponieważ łączy on liberalną kulturę polityczną z leseferystyczną ekonomią. Główne założenia ekstropianizmu Max More sformułował w rozwijanym z czasem manifestie *The Extropian Principles: A Transhumanist Declaration*. Wskazuje tam, że transhumaniści chcą za pomocą nauki i technologii przekroczyć granice ustalone przez humanizm, stosując krytyczne i twórcze myślenie. Jako główny cel uznał możliwość sprostania procesom starzenia się i śmierci, ulepszenie zdolności intelektualnych ludzi oraz możliwości fizycznych wraz z rozwojem emocjonalnym. More buńczucznie wskazywał, że człowiek jest przejściowym etapem ewolucji w rozwoju inteligencji, i wzywał, by za pomocą nauki przyspieszyć rozwój człowieka w kierunku postludzki (More, *The Extropian Principles...*). Cele i założenia ekstropianizmu More tłumaczy także w swoim *Liście do Matki Natury*, w którym podkreśla możliwość uwolnienia się od genetycznego determinizmu na rzecz świadomego projektowania genetycznego. Dowodzi również, że człowiek powinien przewyższać swoją biologiczną naturę

na rzecz pełniejszej i bardziej wydajnej integracji z technologią (More, *List do Matki Natury*).

Termin „ekstropia” More tłumaczy w zderzeniu z utopią. To drugie pojęcie wiąże się z chęcią stworzenia doskonałego społeczeństwa, które transhumaniści odrzucają, proponując różnorodność wartości, preferencji stylów życia. W miejsce statycznych doskonałości postulują otwartą, permanentnie ewoluującą oddolnie strukturę społeczną. Kamil Szymański (2015) słusznie jednak podkreśla, że ekstropia będzie stanowić opozycję względem utopii jedynie wtedy, kiedy uznamy jej redukcjonistyczne rozumienie (jako wizja idealna, a więc niemożliwa). Tymczasem utopia nie tyle jest wizją idealnego społeczeństwa, ile w duchu Karla Mannheim’a taką wizją, która wykracza poza obecny horyzont społeczny. W tym sensie ekstropia może być również uznana za utopię, co z kolei oznacza, że w Mannheimowskim sensie tego słowa będzie możliwa do realizacji (Szymański, 2015, s. 170). Ale czy w wariacie libertariańskim? Największą słabością propozycji More’a jest niedostrzeganie konieczności regulacji prawnych i politycznych interwencji w procesy rozwoju technologicznego. Wręcz przeciwnie – libertariański wariant transhumanizmu podkreślał wolność podejmowanych decyzji od różnych, także politycznych ograniczeń.

Bardziej umiarkowane stanowisko starało się wypracować środowisko osób skupionych wokół Nicka Bostroma. W 1998 roku Bostrom i David Pearce tworzą Światowe Stowarzyszenie Transhumanistów (WTA), które miało stanowić forum współpracy różnych grup promujących transhumanizm bez względu na reprezentowaną orientację polityczną. Organizacja dba o obecność w mediach, działa lobbingowo oraz wydaje swoje czasopismo naukowe „Journal of Transhumanism” (zmieniony później na „Journal of Evolution and Technology”).

Na stronie internetowej Humanity+, sukcesora WTA, można znaleźć *Deklarację transhumanistów*, która wskazuje kilka najważniejszych celów i zasad tej społeczności. I w tym przypadku podkreślano wiarę, że ludzki potencjał jest ciągle nieuświadomiony, a jego lepsze poznanie umożliwi pokonanie różnych ograniczeń (proces starzenia się, cierpienia z powodu chorób, braki poznawcze). Temu optymizmowi towarzyszyło jednak przekonanie o konieczności brania pod uwagę realistycznych scenariuszy zagrożeń ze strony nowych technologii. Autorzy podkreślają, że każdy postęp jest zmianą, ale nie każda zmiana jest postępem. W tym celu podkreślono konieczność wzmocnienia wysiłku badawczego, aby przeciwdziałać ryzyku ze strony technologii, oraz wskazano na potrzebę wypracowania forum odpowiedzialnych decyzji, z których narodzi się nowy porządek społeczny. Szczególne znaczenie ma mieć w tym względzie polityka, która winna

być prowadzona z uwzględnieniem zarówno szans, jak i zagrożeń, z poszanowaniem autonomii i praw jednostki, ale zarazem pokazywać solidarność i troskę o interesy i godność wszystkich ludzi na całym świecie. Wskazywano również konieczność wzięcia pod uwagę obowiązków moralnych wobec przyszłych pokoleń. W niektórych punktach *Deklaracja* szła w kierunku posthumanistycznym. Jej autorzy podkreślili, że winno się dbać o wszystkie podmioty, także nie-ludzkie: zwierzęta, przyszłe sztuczne inteligencje, zmodyfikowane formy życia (*Transhumanist Declaration*).

Po drugiej stronie biopolitycznego sporu wokół transhumanizmu są grupy, które zakładają istnienie uniwersalnej natury ludzkiej jako źródła godności każdego człowieka i twierdzą, że wszelka ingerencja w jego naturalne uposażenie grozi zanikiem humanistycznych wartości i naraża na stosowanie totalitarnych praktyk (Sulikowski, 2013, s. 212–213). Także tego środowiska nie można postrzegać jako jednorodnego. Biokonserwatyści wywodzą się z różnych grup ideowych, które w tradycyjnych kategoriach ideologicznych mają ze sobą mało wspólnego. To z jednej strony religijna konserwatywna prawica, a z drugiej lewicowi environmentaliści i antyglobaliści sprzeciwiający się wszelkim modyfikacjom genetycznym (Bostrom, 2011; Fukuyama, 2004, s. 239).

Sporów pomiędzy transhumanistami i konserwatystami nie należy postrzegać jako melodii przyszłości. Narastający wzrost znaczenia problematyki biopolitycznej trwa już jakiś czas i będzie się nasilać, prowadząc z czasem do bardziej powszechnej polityzacji tematyki post- i transhumanistycznej. Proces ten, pomimo wielu nowych tendencji, wpisze się zapewne w obecny układ sporów biopolitycznych. Dlatego tak ważne jest rozpoznanie ich logiki i stawek. Logika opiera się na uznaniu, że zarówno konserwatyści, jak i progresywiści nie prezentują po prostu różnych stanowisk, ale opierają swoje wizje na fundamentalnie odmiennych założeniach metafizycznych. Biokonserwatyści głoszą rozdzielną materii i życia. Ich zdaniem integralną częścią życia jest boski element (dusza), a człowiek stoi na czele hierarchii wszystkich bytów. Z kolei posthumaniści głoszą witalny charakter materii i dlatego nie sprzeciwiają się eutanazji czy badaniom nad komórkami macierzystymi (Hoły-Łuczaj 2015, s. 58). Biokonserwatyści uważają, że technologia jest z założenia niebezpieczna, a ryzyko z jej strony nieznane. Z tego też powodu postulują w zakresie legislacji zasadę ostrożności (asekuracji), która ma zabezpieczać przed pogorszeniem *status quo*, „nawet jeżeli potencjalne skutki oceniane jako pozytywne zdają się ważniejsze” (Sulikowski, 2013, s. 215). Technoprogresywiści sądzą z kolei, że ryzykiem można zarządzać, i krytykują uznawanie człowieka za byt nad-

rzędny i jedyny, któremu należą się prawa, określając taką postawę mianem humanistycznego rasizmu. Logika fundamentalnych różnic przy jednoczesnym wzroście znaczenia problematyki biopolitycznej wpływa z kolei na natężenie konfliktów biopolitycznych, ponieważ stawka potencjalnej wygranej lub przegranej jest dla każdej ze stron bardzo wysoka. Z tego powodu, konserwatyści tak bardzo obawiają się, że liberalizacja w zakresie jednej regulacji pociągnie za sobą kolejne roszczenia progresyistów.

Z powyższych powodów tak ważne jest wsłuchiwanie się w te propozycje, które po obu stronach biopolitycznej barykady są kompromisowe. Być może pozwoli to na wypracowanie chociażby częściowego konsensu. Rozpatrzmy pokrótce dwa takie stanowiska: konserwatywne Francisa Fukuyamy i progresywne Jamesa Hughesa. W obu przypadkach autorzy wychodzą z przeciwnych założeń, ale w kilku punktach ich rozumowanie pozwala na wspólną dyskusję. Fukuyama (2004) uważa, że to natura wyznaczała dotąd cele ludzkich społeczeństw. Zarazem sprzeciwia się on radykalnym konserwatywnym ortodoksom, a nawet dostrzega możliwość wejścia w etap postludzki, aczkolwiek wyraża w tym względzie zdecydowanie pesymistyczne stanowisko co do tożsamości ludzkiej (czy w takim przypadku będziemy jeszcze wiedzieć, czym jest człowiek?). Jak twierdzi Fukuyama, nauka nie może wyznaczyć sama sobie celów. Winna to zrobić wspólnota polityczna poprzez swoich przedstawicieli tak, jak czyni to od wielu lat. Autor ten postuluje, aby wyznaczenie granic polityczno-prawnych w zakresie biotechnologii brało pod uwagę różnicę między leczeniem oraz poprawianiem. Przy czym nacisk powinien pójść przede wszystkim w tym pierwszym kierunku. W odróżnieniu od Fukuyamy J. Hughes (2004) nie ma problemu z działaniami idącymi również w kierunku poprawiania natury. Ale i on twierdzi, że jedyną metodą działania w tym względzie powinny być regulacje podejmowane przez rząd, aby uczynić technologię bardziej bezpieczną i dostępną dla wszystkich, a nie tylko dla uprzywilejowanych elit. W szerszym, demokratycznym znaczeniu, ludzie muszą kontrolować procesy rozwoju technologicznego, które mają wpływ na kondycję całego społeczeństwa. W tym sensie demokracja doby transhumanizmu poszerza i kontynuuje humanistyczną tradycję demokracji liberalnej, ale otwierając się na nowe podmiotowości i zabezpieczanie ich praw, idzie w kierunku demokracji transhumanistycznej (Hughes, 2004, zob. rozdz. 11 i 12).

Pomimo różnic zarówno Fukuyama, jak i Hughes sprzeciwiają się, aby rozwój biotechnologiczny postępował bez kontroli. Obaj opowiadają się za włączeniem problematyki transhumanistycznej do debaty publicznej, w wyniku czego moż-

liwe byłoby jej racjonalne uregulowanie ze strony władzy. Nie można mieć jednak złudzeń, że takie kompromisowe stanowiska będą w przyszłości podmywane przez radykałów z obu obozów. I to oni zapewne będą mieć wpływ na gwałtowność i natężenie przyszłych konfliktów biopolitycznych.

PODSUMOWANIE

Polityczność posthumanizmu objawia się szczególnie w dwóch momentach. Po pierwsze, przez pryzmat zgłębiania samej istoty tego, co polityczne. W takiej perspektywie pojęcie polityczności pozwala na możliwie szeroki i ogólny ogłód zjawisk politycznych pod kątem ontologicznych i strukturalnych właściwości społeczeństwa jako pewnej (np. ideologicznej, aksjologicznej) całości. Szczególnie istotnym wymiarem analitycznym jest w tym względzie testowanie granic rozmaitych całości, form czy tożsamości. W takim ujęciu posthumanizm można opisywać za pomocą pojęcia polityczności, ponieważ perspektywa ta stawia nas przed koniecznością zredefiniowania granic dotyczących życia w jego najbardziej podstawowych aspektach (np. kiedy się zaczyna, a kiedy kończy), zakresu człowieczeństwa (kto jest człowiekiem, kiedy zaczyna się człowiek?), napięć między tym, co biologiczne i społeczne, relacji człowieka z innymi gatunkami (roślinami, zwierzętami), stosunku człowieka do jego technicznych wytworów.

Drugi moment ważny dla teoretyków polityki to konceptualizacja praktycznych wymiarów posthumanistycznego przełomu. Wiąże się on z intensyfikacją sporów biopolitycznych w życiu publicznym, który rozmywa granice pomiędzy twardym jądrem polityki instytucjonalnej, społecznymi wymiarami oraz potrzebami i interesami poszczególnych jednostek. Posthumanizm tłumaczy zarówno problem dominacji i kontroli, jak i kreowanie się opozycyjnych tożsamości. Z jednej strony w posthumanistycznym kontekście odnajdują się podmioty funkcjonujące od dawna w życiu publicznym (np. feministki wierzące w zanik znaczenia płci), z drugiej – sami posthumanisci okazują się podmiotem wywierającym wpływ na władzę (np. transhumanisci).

Studiowanie problemów posthumanistycznych jest o tyle istotne, że z czasem staną się one jednym z ważniejszych wymiarów batalii politycznych. Ich znaczenie objawia się jednak już współcześnie. Natężenie obecnie toczonych sporów biopolitycznych (np. spór o aborcję) nie tyle jest bowiem zapowiedzią natężenia konfliktów posthumanistycznych. Jest raczej odwrotnie. To świadomość nowych konfliktowych pól (takich jak klonowanie, integracja człowieka z technologią)

sprawia, że zarówno konserwatyści, jak i progresywiści tak radykalnie prowadzą współczesne spory biopolityczne, okopując się w swoich ideologicznych obozach.

BIBLIOGRAFIA:

- Bakke, M. (2012). *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Baldwin, E., Longhurst, B., McCracken, S., Ogborn, M., Smith, G. (2007). *Wstęp do kulturoznawstwa*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Beck, U. (2004). *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Blok, Z. (2009). *O polityczności, polityce i politologii*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Bostrom, N. (2011). A History of Transhumanist Thought. W: M. Rectenwald, L. Carl, Pearson Longman (red.), *Academic Writing Across the Disciplines*. New York. Pobrało z: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>.
- Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. Warszawa: PWN.
- Brzeziński, M. (2015). Media afektywne. W: P. Zawojski (red.), *Bio-techno-logiczny świat. Bio art oraz sztuka technonaukowa w czasach posthumanizmu i transhumanizmu* (s. 186–208). Szczecin: Instytucja Kultury Miasta Szczecin.
- Buksiński, T. (2006). *Współczesne filozofie polityki*. Poznań: Wydawnictwo Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Chrudzimska-Uhera, K. (2010). Niepewna przyszłość. Rzeźby Patricii Piccinini. *Lamus. Pismo Kulturalno-Artystyczne*, 1/5, 62–67.
- Czajowski, A. (2013). *Decydowanie polityczne*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla 2.
- Dunayer, J. (2013). The rights of sentient beings. Moving beyond old and new speciesism. W: R. Corbey, A. Lanjouw (red.), *The Politics of Species: Reshaping Our Relationships with Other Animals* (s. 27–39). Cambridge University Press.
- Fukuyama, F. (2004). *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gajewska, G. (2011). Człowiek/Zwierzę/Roślina/Maszyna. Perspektywa posthumanistyczna. *Studia Europaea Gnesnensia*, 4, 225–245.
- Gdula, M. (2015). *Uspołecznienie i kompozycja. Dwie tradycje myśli społecznej a współczesne teorie krytyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Graham, E.L. (2002). *Representations of the Post/human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press.
- Haraway, D. (1998). Manifest cyborga. *Magazyn Sztuki*, 17, 204–213.
- Hayles, N.K. (1999). *How We Became Posthuman? Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Heller, A. (2005). O pojęciu polityczności raz jeszcze. *Przegląd Polityczny*, 69, 76–82.
- Herbut, R. (1999). Interes polityczny jako kategoria politologiczna. W: A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak (red.), *Studia z teorii polityki tom 1* (s. 53–72). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Hoły-Łuczaj, M. (2015). Posthumanizm. Między metafizyką a etyką. *Kultura i Wartości*, 1, 45–61.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Boulder: Westview Press.
- Karwat, M. (2010). Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy. *Studia Politologiczne*, 17, 63–88.
- Karwat, M. (2009). Syndromatyczny charakter przedmiotu nauki o polityce. W: K.A. Wojtaszczyk, A. Mirska (red.), *Demokratyczna Polska w globalizującym się świecie* (s. 175–188). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Kember, S. (2003). *Cyberfeminism and Artificial Life*. London–New York: Routledge.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Lemke, T. (2010). *Biopolityka*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Lister, M., Dovey, J., Giddings, S., Grant, I., Kelly, K. (2009). *Nowe media. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Minkner, K. (2014). Problem polityczności jako metateoretyczne wyzwanie dla politologii. *Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne*, 43, 7–22.
- Minkner, K. (2015). Główne problemy konceptualizacji pojęcia polityczności. *Studia Politologiczne*, 37, 50–74.
- More, M. *The Extropian Principles: A Transhumanist Declaration. Version 3.0*. Pobrane z: <http://vency.com/EXtropical3.htm>.
- More, M. *List do Matki Natury*. Pobrane z: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003>.
- Mouffe, Ch. (1993). *The Return of the Political*, London–New York: Verso.
- Pepperell, R. (2009). Manifest posthumanistyczny. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 1, 29–40.
- Postman, N. (2004). *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Rancière, J. (2007). *Estetyka jako polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Rose, N. (2011). Polityka życia samego. *Praktyka Teoretyczna*, 2–3, 187–209.
- Rubisz, L. (2015). Płynność jako cecha polityczności. Carl Schmitt i Zygmunt Bauman a współczesny dyskurs o granicach polityki. *Studia Politologiczne*, 37, 130–144.
- Sepczyńska, D. (2014). Transhumanizm. Spotkanie z utopią. W: D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poteała, (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce* (s. 27–58). Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.
- Rothert, A. (2005). *Cybernetyczny porządek polityczny*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra-JR.
- Schmitt, C. (2000). Pojęcie polityczności. W: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma* (s. 191–250). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Sleigh, Ch. (2011). *Literature and Science*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Singer, P. (2004). *Uwolnienie zwierząt*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Squier, S.M. (2004). *Liminal Lives: Imagining the Human at the Frontiers of Biomedicine*, Durham: Duke University Press.

- Sulikowski, A. (2015). *Posthumanizm a prawodawstwo*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Szymański, K. (2015). Transhumanizm. Utopia czy ekstropia?, *Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych*, 27, 159–175.
- Transhumanist Declaration*. Pobrane z: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.
- Witkowska, E. (1999). Cyberfeminizm, *Magazyn Sztuki*. Pobrane z: http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/teksty_internet_arch_all/archiwum_teksty_online_1.html.