

PATRYCJA FILARSKA

UNIwersytet Jagielloński  
WYDZIAŁ ZARZĄDZANIA I KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ  
E-MAIL: PATRYCJA.KUMIEGA@DOCTORAL.UJ.EDU.PL

---

## Zmiany rozumienia pojęcia podmiotu i przedmiotu w ujęciu posthumanizmu, transhumanizmu oraz filozofii zorientowanej na przedmiot

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest przedstawienie wybranych współczesnych nurtów filozoficznych w kontekście redefinicji pojęć podmiotu i przedmiotu oraz zachodzących między nimi relacji, zmieniających się pod wpływem postępu naukowego i technologicznego, oraz ukazanie wpływu stechniczowanego otoczenia na wyłanianie się nowych ruchów ideowych. W dalszej części artykułu zostaną omówione takie pojęcia, jak posthumanizm i relacje postspołeczne, transhumanizm, filozofia zorientowana na przedmiot oraz realizm spekulatywny. Artykuł ma charakter przeglądowy i opiera się na dostępnej literaturze krajowej i zagranicznej.

### SŁOWA KLUCZOWE

posthumanizm, transhumanizm, filozofia zorientowana na przedmiot, realizm spekulatywny

Zmieniające się relacje pomiędzy ludźmi i wytworami technologii można definiować przy pomocy dwóch wymiarów ludzkiego działania: *poïésis* (wytwarzanie rzeczy przez człowieka, *making, producing*) i *praxis* (dobre działanie, *doing, acting*)<sup>1</sup>. Do tej pory powoływanie nowego bytu dzięki wyobraźni było wyłącznie domeną

---

<sup>1</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 197, 109. Por. także: J. Taminiaux, *Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology*, "Research in Phenomenology" 1987, Vol. 17, s. 137.

człowieka, jednak osiągnięcia związane z postępem technologicznym wskazują na to, że działalność sensotwórczą przejmują również urządzenia. Maszyna przez wiele wieków wykorzystywana była wyłącznie jako narzędzie w ramach *praxis*, pomagała człowiekowi przekształcać rzeczywistość, zatem mamy w pewnym sensie do czynienia ze swego rodzaju zaburzeniem antropocentrycznego punktu widzenia rozwoju świata<sup>2</sup>. Nadchodzące relacje z maszynami (które francuski socjolog wiedzy Bruno Latour nazywa „nie-ludźmi”<sup>3</sup>) muszą uwzględniać dialog człowieka z „nie-człowiekiem” na równych prawach, ponieważ świat społeczny kształtowany jest w pewnym stopniu przez wytwory *cyber-poiesis*<sup>4</sup>. Wzrastająca rola zaawansowanych przedmiotów w życiu społecznym skłoniła filozofów do refleksji na temat zachodzących zmian w obrębie pojęć podmiotu i przedmiotu, który coraz częściej zastępuje człowieka w relacjach społecznych. Sytuacja ta zrodziła nowe pojęcia – posthumanizmu oraz relacji post-społecznych<sup>5</sup>.

## Humanizm

Posthumanizm stara się w większym stopniu dostosować zasady głoszone przez humanizm do współczesnego pojmowania miejsca człowieka w świecie. Pierwotne znaczenie słowa „humanista”, pochodzące z epoki renesansu, związane jest ze studiowaniem nauk humanistycznych, zwłaszcza historii i literatury<sup>6</sup>. Max More twierdzi, że posthumanizm kontynuuje tradycje humanizmu poprzez respekt dla racjonalnego myślenia, nauki i postępu, a także zwrócenie większej uwagi na rolę człowieczeństwa w życiu doczesnym, a nie nadprzyrodzonym<sup>7</sup>. Zdaniem posthumanistów należy przewartościować tradycyjne rozumienie *humanitas*, zgodnie z którym człowiek jest jedyną istotą przekraczającą stan natury, znajdującą się na pozycji uprzywilejowanej w stosunku do innych bytów<sup>8</sup>.

## Posthumanizm

Posthumanizm jest nurtem intelektualnym, którego powstanie związane było z osłabieniem humanizmu, mającym miejsce w drugiej połowie XX wieku. Według polskiej badaczki Moniki Bakke kolejnym nadchodzącym etapem jest człowiek

---

<sup>2</sup> Por. B. Czarniawska, *Zarządzanie humanistyczne czy zarządzanie ludzkie*, [w:] *Zarządzanie humanistyczne*, red. B. Nierenberg, Ł. Sułkowski, R. Batko, Kraków 2015, s. 18–19.

<sup>3</sup> Por. B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, wstęp K. Arbizzewski, tłum. A. Derra, K. Arbizzewski, Kraków 2010.

<sup>4</sup> Por. B. Czarniawska, op. cit., s. 18–19.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Por. T. Todorov, *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton 2002, s. 29.

<sup>7</sup> Por. M. More, *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, [online] <https://bit.ly/2OoNKYi> [dostęp: 20.07.2018].

<sup>8</sup> Por. P. Bortkiewicz TChr, *Religia i Bóg w świecie trans humanizmu*, „Ethos” 2015, nr 3 (111), s. 116–117.

zdecentrowany, czyli biologiczny organizm znajdujący się w sieci zależności z tzw. nie-ludzkimi formami życia oraz technologiami<sup>9</sup>. Takie rozumienie posthumanizmu wynika z nasilającego się kwestionowania antropocentryzmu, separującego człowieka od nie-ludzkich form biologicznego życia. Posthumanizm pojmowany w ten sposób obejmuje również refleksję nad transgatunkowymi relacjami (studia nad zwierzętami, roślinami) w dobie postępu technologicznego<sup>10</sup>. Cary Wolfe z Rice University w swojej książce *What is Posthumanism?* twierdzi, że nurt ten stanowi konsekwencję ruchów intelektualnych końca XX wieku, dostrzegających kontinuum ludzkiego i nie-ludzkiego, ale również nową jakość w myśleniu o człowieku oraz narzędzie domagające się krytycznej postawy wobec niego:

[...] jeśli mówimy o posthumanizmie, nie rozmawiamy tylko o tematyce dotyczącej decentracji człowieka w kontekście tematyki ewolucyjnej, ekologicznej, technologicznej [...], rozmawiamy również o tym, jak myślenie konfrontuje się z tą tematyką, czym ma się stać refleksja postawiona wobec tych wyzwiań<sup>11</sup>.

Ihab Hassan, teoretyk literatury, użył terminu „posthumanizm” rozumianego jako zmiana paradygmatu myślenia o człowieku w swoim wykładzie opublikowanym w 1977 roku pt. *Prometeusz jako performer: w kierunku posthumanistycznej kultury?*<sup>12</sup>. Hassan zauważył, że humanizm zmierza ku końcowi, ponieważ rozpoczęła się proces, w którym człowiek nie zajmuje już centralnego miejsca pośród innych bytów. Według Elein Graham obecnie mamy do czynienia z kryzysem wyjątkowości człowieka, co związane jest z zacieraniem się granic oddzielających ludzi od natury i maszyn<sup>13</sup>. Cechą charakterystyczną naszych czasów jest to, że człowiek zmienia się szybciej i radykalniej niż kiedykolwiek wcześniej. Dzieje się tak zarówno na poziomie materialnym, poprzez bezpośredni wpływ technologii na ludzkie ciała, jak i mentalnym, za sprawą odkryć naukowych uwidaczniających bliskie związki człowieka z nie-ludzkimi formami życia, co przyczynia się do wzrostu świadomości etycznej. Według Elein Graham ludzka natura nie może być określana poprzez esencję, ale przez granice. Zatarciu ulega bowiem granica pomiędzy elementem biologicznym i technologicznym oraz szerzej – między naturą i kulturą.

Sposób myślenia odrzucający pozycję człowieka jako istoty uprzywilejowanej w stosunku do reszty świata łączy się z postawami posthumanistycznymi, które na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat uległy licznym przemianom. Obecnie można mówić o wielu rodzajach posthumanizmu, które przejawiają odmienny

<sup>9</sup> Por. M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2012, s. 8.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, London 2010, s. XVI.

<sup>12</sup> M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, op. cit. s. 18; I. Hassan, *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, „Georgia Review” 1977, Vol. 31, No. 4.

<sup>13</sup> M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, op. cit., s. 17–18; E. L. Graham, *Representations of the Post/human. Monsters, Aliens and Other in Popular Culture*, Manchester 2002, s. 11.

stosunek do uprzywilejowania ludzkiego gatunku czy podejście do technologii. Z jednej strony pojawia się krytyka humanizmu za jego antropocentryzm i stosunek do natury, z drugiej zaś bezgraniczne zaufanie technologiom i oczekiwanie na nadejście superczłowieka lub postczłowieka<sup>14</sup>. Jedną z wersji posthumanizmu są nurty technoentuzjastyczne, skupione na człowieku i możliwościach jego udoskonalenia za pomocą technologii. Obecnie nie włącza się ich do posthumanizmu z racji ich silnej orientacji antropocentrycznej. Innym nurtem jest posthumanizm krytyczny, ostrożny wobec technologii. Istnieją także zwolennicy ruchów głoszących apokaliptyczne wizje końca człowieka czy zniszczenia natury ludzkiej. W obrębie posthumanizmu następuje przewyższenie dualizmów, takich jak natura/kultura i ludzkie/nie-ludzkie. Konsekwencją tych działań jest konieczność rekonfiguracji pojęcia natury, ciała i podmiotu.

Posthumanizm krytyczny nie przekreśla całkowicie wszystkich aspektów humanizmu, lecz stanowi przejaw zwątpienia w jego poszczególne tezy. Osłabieniu ulega pozycja człowieka jako istoty uprzywilejowanej ze względu na przynależność gatunkową. Zatem nie jest to kres człowieka w ogóle, ale człowieka takiego, jaki został wykreowany zgodnie z humanistycznymi wyobrażeniami. Krytyce poddany został brak odpowiedzi humanizmu na to, co „nie-ludzkie”, co pociąga za sobą konsekwencje etyczne i ogranicza ufność wobec niego. Posthumanizm krytyczny nie uznaje hierarchicznych podziałów na naturę/kulturę, człowieka/maszynę, człowieka/zwierzę itp. W tym obszarze poszukuje się przede wszystkim zrównoważonych sposobów współistnienia ludzi, nie-ludzi oraz maszyn<sup>15</sup>. Filozoficzny posthumanizm wiąże się z krytyką licznych mitów wytworzonych przez humanizm i z przekonaniem, że humanistyczny konstrukt, jakim jest człowiek, nigdy właściwie nie zaistniał w swojej doskonałej i skończonej formie<sup>16</sup>. Badaczami, którzy interesują się zagadnieniami posthumanizmu, są między innymi: Ivan Callus, Stefan Herbrechter, Manuela Rossini, Neil Badmington, Monika Bakke, Rossi Braidotti, Elaine Graham oraz Cary Wolfe<sup>17</sup>.

Jedną z najważniejszych publikacji na temat posthumanizmu jest *How We Became Posthuman* N. Katherine Hayles z 1999 roku. Autorka wskazuje cztery założenia, na których opiera się posthumanizm<sup>18</sup>: sygnały komunikacyjne postrzega on jako ważniejsze od swoich materialnych nośników, w tym także ludzkiego ciała i jego sensorium; posthumanizm rozumie świadomość jako jeden z wtórnych

<sup>14</sup> O historii i rodzajach posthumanizmu zob. M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, op. cit., s. 8–22.

<sup>15</sup> Por. R. Braidotti, *Posthuman Critical Theory*, „Journal of Posthuman Studies” 2017, Vol. 1, No. 1, s. 9–25.

<sup>16</sup> Więcej na temat filozoficznego posthumanizmu zob. F. Ferrando, *The Posthuman: Philosophical Posthumanism and Its Others*, [online] <https://bit.ly/2wuY1xc> [dostęp: 9.05.2018].

<sup>17</sup> Por. S. Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis*, London 2013, s. 3; zob. także: <http://criticalposthumanism.net/people/> [dostęp: 9.05.2018].

<sup>18</sup> N. K. Hayles, *How We Became Posthuman*, Chicago 1999, s. 2–3.

elementów, które składają się na całość podmiotu i jego otoczenia; posthumaniści postrzegają ciało jako pierwotną protezę, którą z biegiem ewolucji człowiek oswoił i nauczył się w ograniczonym stopniu wykorzystywać (nic zatem nie stoi na przeszkodzie, aby poszerzać jej możliwości za pomocą innych technologii); egzystencję da się osadzić wewnątrz inteligentnych maszyn (u postludzi nie ma istotnych różnic między cielesną egzystencją a symulacją komputerową, cybernetycznym mechanizmem i biologicznym organizmem, teleologią robota i ludzkimi celami).

Rosi Braidotti, współczesna filozofka i teoretyczka feministyczna, mówi, że klasyczny humanizm powinien być poddany krytyce i stać się bardziej otwarty na wyzwania współczesności, co związane jest z koniecznością ponownego przemyślenia relacji pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi, organicznym i nieorganicznym, naturą i kulturą<sup>19</sup>. Szczególnie technologie (a w największym stopniu biotechnologie) stawiają w obliczu faktów, z którymi tradycyjna humanistyka jak dotąd nie miała okazji się zmierzyć<sup>20</sup>. Postawy posthumanistyczne wynikają w dużej mierze z chęci porzucenia humanizmu, szczególnie ze względu na denaturalizację człowieka i antropocentryzm. Jednak nie zawsze oznaczają one chęć radykalnego udoskonalenia człowieka na rzecz formy postludzkiej.

### **Posthumanizm i transhumanizm: niezależne, lecz pokrewne filozofie**

Zarówno posthumanizm, jak i pokrewny transhumanizm postulują, że współczesne możliwości ludzkiego organizmu stanowią jedynie pewien etap ewolucji. Transhumanizm uważa się za wcześniejszą fazę posthumanizmu, etap przejściowy (trans) pomiędzy człowiekiem i bytem całkowicie postludzkiem<sup>21</sup>. U podstaw transhumanizmu znajduje się niezgoda na ograniczenia ludzkiej natury biologicznej, psychicznej i społecznej oraz wiara w możliwości ich przekroczenia dzięki postępowi naukowemu i technologicznemu. Główne idee transhumanizmu zostały wyrażone w *Transhumanistycznej Deklaracji* opublikowanej przez Światową Organizację Transhumanistyczną. Zakłada ona, że „w przyszłości ludzkość zmieni się radykalnie pod wpływem technologii”<sup>22</sup>. Człowiek w ujęciu transhumanistów

<sup>19</sup> Por. M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 338; R. Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge UK 2006, s. 35.

<sup>20</sup> M. Bakke, *Posthumanizm...*, op. cit., s. 338. Ray Kurzweil w 1999 roku pisał: „podstawowym politycznym i filozoficznym zagadnieniem następnego wieku będzie definicja tego, kim jesteśmy” (R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking 1992, s. 2).

<sup>21</sup> Por. P. Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007, s. 213.

<sup>22</sup> M. Bakke, *Posthumanizm...*, op. cit., s. 340; “The Transhumanist Declaration”, World Transhumanist Association, [online] <http://bit.ly/2Elp2wi> [dostęp: 15.01.2018].

stanowi fazę przejściową pomiędzy człowiekiem współczesnym i postczłowiekiem, który ma zostać wykreowany poprzez połączenie ciała ludzkiego z maszyną<sup>23</sup>. Wskaźnikami fazy przejściowej (transludzkiej) są między innymi: poszerzenie możliwości ludzkiego ciała za pomocą protez, neuroprotez, nanoprotez oraz implantów kognitywnych, wydłużanie okresu życia, zapobieganie chorobom, rozwój sztucznej inteligencji, tworzenie interfejsów człowiek-komputer, a także rozwój inżynierii i neuroinżynierii<sup>24</sup>. Rzecznik transhumanizmu Max More pisał, że: „transhumanści prowadzą humanizm dalej poprzez przewyżnienie ludzkich ograniczeń środkami nauki i technologii”<sup>25</sup>. Wedle transhumanistów znajdujemy się obecnie w okresie cyborgizacji człowieka<sup>26</sup>. Cybernizacja i cyborgizacja jest to wyposażenie w elementy komputerowe po to, by organizm mógł funkcjonować, co powoduje szereg konsekwencji, w tym wzrastającą standaryzację, rosnącą rolę norm technicznych oraz coraz mniejsze możliwości refleksji i eksperymentowania<sup>27</sup>.

### Filozofia zorientowana na przedmiot

Próby przewyżnienia humanizmu (zwane antyhumanizmem) nie odniosły pełnego sukcesu ze względu na to, że ostatecznie prowadziły do wzmocnienia paradygmatu antropocentrycznego<sup>28</sup>. Filozofia w paradygmacie konstruktywistycznym nie pytała bezpośrednio o to, czym jest przedmiot, lecz o strażnika przedmiotów (podmiotowych „opiekunów”)<sup>29</sup>. Realiści spekulatywni sugerują, że przedmiotom nie są potrzebni strażnicy. Nurt ten łączył ze sobą cztery wyraźnie odmienne stanowiska: filozofię obiektową Grahama Harmana, eliminacyjny nihilizm Raya Brassiera, cyber-witalność Iaina Hamiltona Granta i spekulatywny materializm Quentina Meillassoux<sup>30</sup>. Mimo że pojęcia te różnią się od siebie, wszystkie opierają się na łączeniu elementu realistycznego ze spekulatywnym. Odrzucają one centralne nauczanie kantowskiej rewolucji kopernikańskiej, która zamienia filozofię w mediację na temat ludzkiej skończoności<sup>31</sup>. Przedstawiciele tego nurtu próbują

<sup>23</sup> Por. P. Bortkiewicz TChr, op. cit., s. 116.

<sup>24</sup> Por. R. Poczobut, *Transhumanizm a kognitywistyka*, „Ethos” 2015, nr 3 (111), s. 237.

<sup>25</sup> M. Bakke, *Posthumanizm...*, op. cit., s. 341.

<sup>26</sup> „Cyborg” to cybernetyczny organizm, hybryda maszyny i żywego organizmu, istota rzeczywistości społecznej, a także istota fikcyjna. Por. D. J. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, s. 3, [online] <https://bit.ly/2G92Xfs> [dostęp: 7.05.2018].

<sup>27</sup> Na ten temat pisała m.in. Barbara Czarniawska w książce *Cyberfactories. How News Agencies Produce News* (Cheltenham 2011).

<sup>28</sup> Por. G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, tłum. i posł. M. Rychter; przedm. do pol. wyd. S. Wróbel, Warszawa 2013, s. XI.

<sup>29</sup> Ibidem, s. XIII.

<sup>30</sup> Idem, *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Winchester 2010, s. 1. Por. także: idem, *Bells and Whistles: More Speculative Realism*, Winchester 2013, s. 1.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 2.

odpowiedzieć na pytanie, czym jest przedmiot, oraz ukazać jego spekulatywną rzeczywistość. W tym wypadku sposób myślenia o przedmiocie jest odmienny od tego, jaki panował w czasach, kiedy podmiot zajmował centralne miejsce. Realiści spekulatywni są przekonani, że nawet zwykłe przedmioty charakteryzują się wysoką złożonością, a wiedza na ich temat niejednokrotnie ogranicza się do ich własności akcydentalnych i jak pisze Harman: „nie przeczuwamy nawet, że ich wnętrze stale wycofuje się przed naszym spojrzeniem i wzbrania dostępu do ich rzeczywistego bytu”<sup>32</sup>.

Filozofia zorientowana na przedmiot opiera się na poglądzie, że choć już wcześniej rozpatrywano relację podmiot – przedmiot, w mniejszym stopniu mówiono o samym przedmiocie<sup>33</sup>. Jest to nurt filozoficzny, który wyłonił się na konferencji w Goldsmith’s College na Uniwersytecie w Londynie w 2007 roku<sup>34</sup>. Jej uczestnicy – Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman i Quentin Meillassoux – reprezentowali odmienne szkoły filozoficzne, wszyscy jednak byli zjednoczeni wokół obrony realizmu i odrzucenia korelacionizmu<sup>35</sup>. Ten ostatni polega na negacji twierdzenia, że możliwe jest oddzielenie od siebie obszarów subiektywności i obiektywizmu. Nie jest możliwe uchwycenie przedmiotu „samego w sobie”, w oderwaniu od jego stosunku do podmiotu, bowiem jest on uwięziony w określonej relacji do świata przedmiotowego<sup>36</sup>. Krytyka ze strony myślicieli realistycznej filozofii zorientowanej na przedmiot dotyczy antyrealistycznej orientacji korelacionizmu, która ogranicza filozoficzne rozumienie do korelacji bytu z myślą przez odrzucenie jakiegokolwiek rzeczywistości zewnętrznej jako niedostępnej, co prowadzi do tego, że nie da się uniknąć ontologicznej reifikacji ludzkiego doświadczenia<sup>37</sup>. Według Grahama Harmana w dzisiejszych czasach korelacionizm zdominował filozofię. Ważniejsze okazuje się umieszczenie relacji przedmiot – przedmiot na dokładnie tej samej podstawie, co relacje podmiot – przedmiot<sup>38</sup>.

Nowatorstwo filozofii Harmana polega na jej radykalnym antyhumanizmie (lub posthumanizmie). Filozof w swoich pracach często stwierdza, że pragnie przeciwstawić się idealizmowi transcendentalnemu, za sprawą którego głównym

<sup>32</sup> Idem, *Traktat...*, op. cit., s. XIV.

<sup>33</sup> Ibidem, s. XV. Por. także: idem, *Object-oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London 2018.

<sup>34</sup> Por. idem, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh 2011, s. VII. Por. także: P. Gratton, *Speculative Realism: Problems and Prospects*, London 2014, s. 4.

<sup>35</sup> Por. G. Harman, *Bells and Whistles...*, op. cit., s. 240 i passim. Por. także: L. Bryant, *Correlationism – An Extract from The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh University Press. Blog, 2014, [online] <https://bit.ly/2rvhKXN> [dostęp: 18.12.2017].

<sup>36</sup> Pojęcie korelacionizmu por. Q. Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity on Contingency*, trans. R. Brassier, London 2008, s. 5 i passim. Zob. także: G. Harman, *Towards Speculative...*, op. cit., s. 133, 156.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 19, 35, 52. Zob. również: P. Gratton, op. cit., s. 39-41.

<sup>38</sup> G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, op. cit., s. 193.

zagadnieniem filozoficznym stał się pomost między tym, co ludzkie i nieludzkie. Filozofia powinna opisywać świat niezależny od ludzkiej woli czy myśli. Rozważania Harmana cechuje zwrócenie się ku przyszłości i projektowanie nowej metafizyki. W jego ontologii człowiek nie stanowi wyróżnionego bytu, a jego struktura ontologiczna nie różni się na najogólniejszym poziomie od innych przedmiotów. Człowiek w tym ujęciu stanowi taki sam przedmiot, jak wszystkie inne, i nie należą mu się szczególne względy<sup>39</sup>. Świat według Harmana składa się wyłącznie z przedmiotów (relacje również są przedmiotami), te zaś zawsze składają się z innych mniejszych przedmiotów. Myślenie Harmana koncentruje się na obronie filozofii jako metafizyki, czyli spekulatywnej, racjonalnej refleksji, która zwraca się ku wszystkiemu, co istnieje<sup>40</sup>. Graham Harman uważa przedmioty za rdzeń wszelkiej filozofii. Stanowisko to wynika z jego interpretacji fenomenologii. Filozof odwołuje się do trzech podstawowych założeń: przedmiotów nie należy redukować do niczego innego, a filozofia powinna ująć je takimi, jakie są; napięcia występujące pomiędzy przedmiotami a ich własnościami oraz między przedmiotami a innymi przedmiotami mogą zostać użyte do wyjaśnienia wszystkiego, co istnieje; model zwrócony ku przedmiotom kryje wiele możliwości dla rozmaitych dziedzin wiedzy, zwłaszcza dla humanistyki<sup>41</sup>. Główny problem fenomenologii polega na tym, że człowiek i świat stanowią jedynie dwa bieguny tej filozofii i oba muszą uczestniczyć w każdej sytuacji, o jakiej w ogóle da się mówić. Co więcej, nie dopuszcza ona relacji między przedmiotami<sup>42</sup>.

Według koncepcji Harmana cały świat składa się z przedmiotów, które są rozszczerzone na przedmioty zmysłowe oraz rzeczywiste (i posiadające takie właściwości). Filozof podkreśla skończoność każdej rzeczy i zniekształcenia, jakie wprowadza każda relacja. Przedmioty zmysłowe są w stanie wchodzić w kontakt z innymi przedmiotami, natomiast rzeczywiste „wycofują się” z relacji<sup>43</sup>. W centrum zainteresowań filozofii Harmana znajdują się przedmioty, które są tym, co wchodzi w relacje w pierwszej kolejności. Przedmioty wchodzi w relacje, a także się z nich wycofują. Obiekty są zbudowane z komponentów, ale przekraczają te składniki. Rzeczy istnieją nie w stosunkach, lecz w pewnego rodzaju próżni, z której tylko częściowo wchodzi w relację. To pokazuje, że przedmioty wycofują się nie tylko od siebie nawzajem, ale także od siebie samych<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 215–216.

<sup>40</sup> Por. M. Rychter, *Poczwórny Harman* (poślowie tłumacza), [w:] G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, op. cit., s. 225.

<sup>41</sup> Por. idem, *Towards Speculative...*, op. cit., s. 133.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 150–155.

<sup>43</sup> O pojęciu „wycofania” por. A. Philippopoulos-Mihalopoulos, *Lively Agency: Law and Life in the Anthropocene*, [w:] *Animals, Biopolitics, Law: Lively Legalities*, ed. I. Braverman, New York 2016, s. 197–201. Por. także: T. Sparrow, *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh 2014, s. 8, 83.

<sup>44</sup> Por. A. Philippopoulos-Mihalopoulos, op. cit., s. 198.



Ontologia zorientowana obiektowo utrzymuje, że obiekty są niezależne nie tylko od innych obiektów, ale także od cech, które są animowane w każdej konkretnej czasoprzestrzennej lokalizacji. W związku z tym obiekty nie mogą zostać wy-czerpane przez ich relacje z ludźmi lub innymi obiektami w teorii lub praktyce, co oznacza, że rzeczywistość przedmiotów jest zawsze obecna<sup>45</sup>. Zatrzymanie przez przedmiot rzeczywistości przekraczającej jakąkolwiek relację jest znane jako wycofanie. Filozofia zwrócona ku przedmiotom podejmuje się również ponownego przemyślenia koncepcji przyczynowości. Harman tworzy koncepcję przyczynowości zastępczej, zgodnie z którą przedmioty mogą komunikować się ze sobą, tłumacząc sobie siebie nawzajem dzięki wykorzystaniu zmysłowych metafor.

Harman twierdzi, że gdy przedmioty stanowią sumę mereologiczną, tworzą nowe przedmioty (nowe substancje). Jego zdaniem substancja nie musi być uznana za byt wieczny, bowiem powstają one i rozpadają się<sup>46</sup>. Harman proponuje koncepcję substancji, które są nieredukowalne zarówno do części materialnych, jak i ludzkiej percepcji i przekraczają wszelkie związki, do których mogą wejść, nie będąc ostatecznymi kawałkami drobnej materii<sup>47</sup>. Dla filozofa przedmiot jako substancja jest niezgłębiany i niedostępny nie tylko w odniesieniu do ludzkiego poznania, ale również dla innych przedmiotów, co prowadzi do poglądu bliskiego okazjonalizmowi. Według niego dwa przedmioty nigdy nie wchodzą w bezpośrednią interakcję, a jedynie zmysłowe odpowiedniki substancji pozwalają na interakcję pozorną (buforową)<sup>48</sup>. Levi Bryant twierdzi, że substancja nie jest czymś innym niż jej endo-relacyjne różnice, ale raczej szczególnym stanem osiągniętym przez różnicę. Ograniczeniem jest to, że wytrzymałość substancji nie musi być większa niż najmniejsza możliwa jednostka czasu<sup>49</sup>. Jego zdaniem koncepcja substancji została opracowana, aby odpowiedzieć na problem tożsamości przedmiotów, które zmieniają się w czasie. Na poziomie zwykłego doświadczenia można zaobserwować, że obiekty utrzymują się przez pewien czas, niemniej jednak ulegają zmianom na poziomie jakości. W związku z tym pojawia się pytanie, jak uwzględnić trwałość obiektu pomimo faktu, że on się zmienia. Odpowiedzią jest pojęcie substancji: zmiana nie podlega substancja, lecz jej jakość. Określone przedmioty tkwią w substancji lub należą do niej, ale nie tworzą substancji. Substancja jest tym, co utrzymuje się przez cały czas<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Por. G. Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago 2002, s. 1.

<sup>46</sup> O koncepcji „substancji” por. L. Bryant, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2015, s. 41, 45, 271 i passim. Por. także: B. Latour, G. Harman, P. Erdélyi, *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*, Winchester 2011, s. 27–29, 60–63 i passim.

<sup>47</sup> Por. G. Harman, *Tool-Being...*, op. cit., s. 2.

<sup>48</sup> Por. idem, *Traktat...*, op. cit., s. 215–216.

<sup>49</sup> Por. L. Bryant, *The Speculative Turn...*, op. cit., s. 271.

<sup>50</sup> Ibidem.

Jednym z twierdzeń realizmu spekulatywnego jest możliwość dotarcia przez człowieka do bytu samego w sobie. Istotą realizmu spekulatywnego, jak pisze Harman, jest założenie, że byt wypowiedzany jest przez myśl, która nie boi się wejść w konflikt ze zdrowym rozsądkiem doświadczenia potocznego (stąd nazywa się spekulatywny), ale w myśleniu wymyka się myśli. Realizm spekulatywny nie jest realizmem naiwnym: rzeczy nie istnieją w takiej postaci, w jakiej jawią się w doświadczeniu zmysłowym, ale realizmem doświadczającym procesu stawania się bytu, tj. procesu wyłaniania się aktualności z wirtualności<sup>51</sup>. Według Levi R. Bryanta ludzie stają się podmiotami i uczestniczą we wspólnocie przedmiotów. Ontologia realistów spekulatywnych doprowadza do idei „demokracji przedmiotów”. Jest to teza, która głosi, że wszystkie przedmioty istnieją tak samo, ale nie jednakowo<sup>52</sup>. Ontologia zwrócona ku przedmiotom (*object-oriented ontology*) utrzymuje, że przedmioty są autonomiczne nie tylko względem innych przedmiotów, ale także względem własności wywoływanych w czasie i przestrzeni<sup>53</sup>. Definicja przedmiotów nie może zatem ograniczać się do możliwych relacji z podmiotami lub innymi przedmiotami, co oznacza, że rzeczywistość przedmiotów jest zawsze definiowana sytuacyjnie, aktualistycznie. Te same przedmioty w różnych sytuacjach mogą ujawniać różne niesprowadzalne do siebie własności, a owe własności pozostają w niekoniecznych i nienomiatycznych relacjach z tym, co jest nazywane substancją<sup>54</sup>.

Ray Brassier, Iain Hamilton Grant i Graham Harman przejawiają niechęć do czynienia podstawą filozofii korelacji człowiek – świat. Choć Brassier i Grant są zwolennikami realizmu, odrzucają „zwróconą ku przedmiotom” wersję Harmana. W wypadku Granta przyczyną jest jego podejście do przedmiotów, na co miała wpływ filozofia Schellinga i Deleuze’a<sup>55</sup>. Wedle Granta byty jednostkowe powstają tylko wtedy, gdy głębsze, produktywne siły zostaną zablokowane przez określone przeszkody. Dynamizm w świecie rodzi się z bezkształtnej „produktywności”, a nie z poszczególnych przedmiotów. W przypadku Brassiera, który jest zwolennikiem scjentystycznego naturalizmu, przedmioty nie są autentycznymi postaciami w świecie, lecz pozostałościami „ludowej ontologii”, która postrzega świat wedle zdroworozsądkowych kategorii jako złożony z trwałych obiektów średniej wielkości<sup>56</sup>. Wedle Brassiera i Meillassoux (choć z odmiennych powodów) świat może zostać ostatecznie zmatematyzowany, a zatem wedle Harmana do prawdy nie trzeba dochodzić okrężną drogą. Zdaniem filozofów rzeczywistość i wiedza są zasadniczo współmierne.

<sup>51</sup> Ibidem, s. XVII.

<sup>52</sup> Ibidem, s. XVII; idem, *The Democracy of Objects*, An Arbor 2011, s. 20.

<sup>53</sup> Idem, *The Speculative Turn...*, op. cit., s. XXIV.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Za: I. H. Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, London 2006.

<sup>56</sup> Za: R. Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, London 2007.

## Podsumowanie

Wzrastająca rola zaawansowanych przedmiotów w życiu społecznym skłoniła filozofów do refleksji na temat tego, jak powinno się obecnie definiować pojęcia podmiotu i przedmiotu. Świat, który kształtowany jest przez wytwory *cyber-poiesis*, powoduje bowiem zmiany w myśleniu o człowieku i przedmiotach. W posthumanizmie (w przeciwieństwie do humanizmu) człowiek nie znajduje się w centralnym miejscu pośród bytów. Na kryzys wyjątkowości człowieka (zarówno na poziomie fizycznym, jak i mentalnym) wpływa według filozofów postęp technologiczny, powodujący zatracie granic między naturą i kulturą. Humanizm ulega zatem krytyce za swój antropocentryzm i stosunek do natury (człowiek znajdujący się na pozycji uprzywilejowanej w stosunku do innych gatunków). Transhumanizm pokłada nadzieję w możliwości przekroczenia ludzkich ograniczeń dzięki postępowi naukowemu i technologicznemu. Dla transhumanistów człowiek stanowi fazę przejściową pomiędzy człowiekiem współczesnym a post-człowiekiem, który ma powstać dzięki połączeniu ciała ludzkiego z maszyną. Realizm spekulatywny stara się ukazać spekulatywną rzeczywistość przedmiotów. Człowiek w ujęciu tej filozofii nie stanowi wyróżnionego bytu w stosunku do innych przedmiotów, które charakteryzują się wysoką złożonością. Podstawowymi założeniami filozofii zorientowanej na przedmiot są: krytyka antropocentryzmu, krytyka korelacyjizmu, podkreślenie skończoności każdej rzeczy oraz wycofanie. Według wspomnianych ruchów ideowych człowiek nie znajduje się już na pozycji uprzywilejowanej, a jego możliwości zostają poszerzone dzięki wykorzystywanej przez niego technologii.

## CHANGES ASSOCIATED WITH UNDERSTANDING THE CONCEPT OF SUBJECT AND OBJECT IN TERMS OF POSTHUMANISM, TRANSHUMANISM AND OBJECT-ORIENTED PHILOSOPHY

### ABSTRACT

The aim of the article is to present the position of selected contemporary philosophical trends towards the need to redefine the concepts of subject and object and the relationship between them, caused by scientific and technological progress and showing the influence of the technical environment on the emergence of new ideological movements. In the further part of the article, concepts such as posthumanism and post-social relations, transhumanism, object-oriented philosophy and speculative realism will be discussed. The article is an overview and based on available national and foreign literature.

### KEYWORDS

posthumanism, transhumanism, object oriented philosophy, speculative realism

## BIBLIOGRAFIA

1. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 197, 109.
2. Bakke M., *Bio-transfiguracje. sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2012.
3. Bakke M., *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury — humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010.
4. Bobryk J., *Personifikacja automatów – automatyzacja osób. Od cognitive science do transhumanizmu*, „Ethos” 2015, nr 3 (111), s. 42–56.
5. Bortkiewicz P. TChr, *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” 2015, nr 3 (111), s. 114–127.
6. Braidotti R., *Posthuman*, Cambridge 2013.
7. Bryant L., *Correlationism – An Extract from The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh University Press. Blog, 2014, [online] <https://bit.ly/2rvhKXN> [dostęp: 18.12.2017].
8. Bryant L., *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2015.
9. Czarniawska B., *Zarządzanie humanistyczne czy zarządzanie ludzkie*, [w:] *Zarządzanie humanistyczne*, red. B. Nierenberg, Ł. Sułkowski, R. Batko, Kraków 2015, s. 18–19.
10. Dolphijn R., van der Tuin I., *Interview with Quentin Meillassoux*, [w:] *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, 2012, s. 71–83.
11. Ferrando F., *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations*, “An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts”, Vol. 8, No. 2, s. 26.
12. Gratton P., *Speculative Realism: Problems and Prospects*, London 2014.
13. Haraway D. J., *A Cyborg Manifesto*, [online] <https://bit.ly/2G92Xfs> [dostęp: 7.05.2018].
14. Harman G., *Bells and Whistles: More Speculative Realism*, Winchester 2013.
15. Harman G., *Object-oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London 2018.
16. Harman G., *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh 2011.
17. Harman G., *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago 2002.
18. Harman G., *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Winchester 2010.
19. Harman G., *Traktat o przedmiotach*, tłum. i posł. M. Rychter, przedm. do pol. wyd. S. Wróbel, Warszawa 2013.
20. Hayles N. K., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press 2010.
21. Herbrechter S., *Posthumanism. A Critical Analysis*, London 2013.
22. Knorr Cetina K., *Post-humanist Challenges to the Human and Social Sciences*, [w:] P. Gagliardi, B. Czarniawska, *Management Education and Humanities*, Chentelham 2006, s. 233–245.
23. Krzysztofek K., *Człowiek – społeczeństwo – technologie*, „Ethos” 2015, nr 3 (111).
24. Latour B., Harman G., Erdélyi P., *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*, Winchester 2011.
25. Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, wstęp K. Arbiszewski, tłum. A. Derra, K. Arbiszewski, Kraków 2010.
26. Majewski P., *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007, s. 213.
27. Meillassoux Q., *After Finitude: An Essay on the Necessity on Contingency*, trans. R. Brassier, London 2008, s. 5 i passim.
28. More M., *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, [online] <https://bit.ly/2OoNKYi> [dostęp: 20.07.2018].

29. Philippopoulos-Mihalopoulos A., *Lively Agency: Law and Life in the Anthropocene*, [w:] *Animals, Biopolitics, Law: Lively Legalities*, ed. I. Braverman, New York 2016, s. 197–201.
30. Poczobut R., *Transhumanizm a kognitywistyka*, „Ethos” 2015, nr 3 (111), s. 233–251.
31. R. Braidotti, *Posthuman Critical Theory*, „Journal of Posthuman Studies” 2017, Vol. 1, No. 1, s. 9–25.
32. Sparrow T., *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh 2014.
33. Taminaux J., *Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology*, „Research in Phenomenology” 1987, Vol. 17.
34. “The Transhumanist Declaration”, World Transhumanist Association, [online] <http://bit.ly/2Elp2wi> [dostęp: 15.01.2018].
35. Todorov T., *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton 2002.