

Roman Sapeńko
Uniwersytet Zielonogórski
Paulina Kłos-Czerwińska
Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim

Bernarda Stieglera koncepcja człowieka w kontekście transhumanizmu i posthumanizmu

W e współczesnej refleksji coraz bardziej widoczny jest podział filozofii na tę, która kontynuuje klasyczną myśl opracowującą zagadnienia dotyczące podmiotu i ludzkiego poznania, oraz tę, która idzie tropem Michela Foucaulta stwierdzającego w książce *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, że człowiek to zjawisko stosunkowo nowe w nauce, i tak szybko jak się pojawiło, tak szybko zniknie, gdy tylko otoczenie stworzy ku temu korzystne warunki¹. Taki kierunek myśli obrany początkowo przez Foucaulta został nazwany antyhumanizmem, tak jakby sprzeciwiał się on w jakiś sposób człowiekowi, podczas gdy stwierdza on jedynie fakty dotyczące historii tego pojęcia. Poza tym Foucault nie kieruje swojej filozofii przeciwko człowiekowi, a próbuje jedynie pokazać jak wyglądałby świat, gdyby nie stawać człowieka nieustannie w jego centrum i zainteresować się raczej tym, czego człowiek do tej pory nie doceniał. Taki świat, w którym człowiek nie jest już w centrum, w którym wydarzenia dzieją się w świecie niejako mu równoległym, ale i równorzędnym, określa się współcześnie jako świat „po człowieku”, co stało się również tematem badań współczesnej filozofki Rosi Braidotti. Jej książka *The Posthuman* zainicjowała lub też nadała nazwę nowemu polu badań, którego nurty takie, jak posthumanizm i transhumanizm są jego częścią.

W refleksji dotyczącej wszystkiego co „po człowieku” można więc wyróżnić dwie fundamentalne tendencje, które często zachodzą na siebie i przeplatają się. Pierwsza, bardziej spektakularna i popularna, mająca swe zakotwiczenie także w kulturze popularnej to transhumanizm. Druga to

¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant., Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 347.

posthumanizm. Najistotniejszymi postaciami nurtu transhumanistycznego są Nick Bostrom i Raymond Kurzweil. I chociaż ten ostatni zwykle przypisywany jest do poglądów transhumanistycznych, to można uznać, że raczej związane jest to z jego wkładem do refleksji o przyszłości sztucznej inteligencji oraz rozważaniami o zaawansowanych technologiach udoskonalania ludzkiej inteligencji i umysłu. To wynalazca, teoretyk i futurolog znany przede wszystkim z pojęcia *singularity*, użytego w pracy o tytule *Singularity is near*² (Nadchodzi osobliwość). Osobliwość to hipotetyczny punkt, w którym rozwój ludzkości oparty na sztucznej inteligencji i technologii komputerowych, doprowadza do tak szybkich przemian, że antycypacja przyszłości, nawet przybliżona, przestaje być możliwa. Jak widać zatem, nie jest to prosty transhumanizm, gdyż akcentuje raczej nieokreśloną przyszłość związaną z singularity. Singularity — Technologiczna Osobliwość — z jednej strony może okazać się efektem zwykłego udoskonalenia dokonanego przez człowieka na sobie i otoczeniu, a wtedy mamy do czynienia z punktem widzenia transhumanizmu, i z drugiej strony może wykroczyć poza wszelkie rozpoznawalne atrybuty człowieczeństwa, a wtedy jest wizją posthumanizmu. Wyraźnie widać to w przewidywaniach rozwoju Singularity — tylko pierwszy nazywany Accelerating Change (Akceleracja Zmian), mniej więcej pozytywnie lub neutralnie oddziałuje na cywilizację. Natomiast dwa pozostałe: Event Horizon (Horyzont Zdarzeń) i Intelligence Explosion (Eksplodacja Inteligencji) przenoszą człowieka w krainę niewyobrażalnych zmian, mogących mieć bardzo prawdopodobne katastrofalne konsekwencje³. Jednakże przewidywania nie muszą być wcale tak tragiczne. Jak twierdzi A. Korotayev, prawidłowości, wedle których dokonuje się ewolucja tak złożonej materii jaką jest życie na planecie, spokojnie dadzą się opisać prostymi funkcjami matematycznymi i z tych analiz wcale nie wynika to, czego obawia się np. Kurzweil — tzn. niespotykane wykładnicze przyspieszenie tempa rozwoju technologicznego, wykraczające poza ludzki horyzont. Singularity z tej perspektywy okazałaby się kolejnym szczególnym punktem na linii rozwoju⁴.

Natomiast N. Bostrom z teoretycznego punktu widzenia reprezentuje podobne stanowisko jak R. Kurzweil. Jest on rozpoznawany jako założyciel Transhumanist Word Association, którego głównym założeniem było uznanie transhumanizmu za prawowitą część nauki, co w konsekwencji stawia go w obszarze badań transhumanistycznych. U Bostroma wyraźnie widać to

² R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, Penguin Group, London 2005.

³ E. S. Yudkowsky, *Introducing the Singularity: Three Major Schools of Thought*, [w:] www.medium.com/@emergingtechnology/introducing-the-singularity-three-major-schools-of-thought-aa856a5933eb [dostęp: 29.12.2018].

⁴ A. Korotayev, *The 21st Century Singularity and its Big History Implications: A re-analysis*, "Journal of Big History" 2/3 (2018), s. 71-118.

humanistyczne „odchylenie”, jednakże niektórzy badacze spieraliby się, czy tematem jego badań jest rzeczywiście transhumanizm. Świadczy o tym zarówno jedna z najważniejszych jego książek, jak i inne publikacje⁵. Na przykład w artykule z 2009 r. pod tytułem „The Future of Humanity” omawia możliwe warianty funkcjonowania człowieka w przyszłości, które dość jednoznacznie wytyczają, może nie pełny, jednak obszerny, przedmiot refleksji transhumanistycznej i posthumanistycznej. Analizuje on cztery możliwe warianty przyszłości ludzkości: wymieranie, powtarzające się upadki/kryzysy, plateau i postludzkość⁶.

Niewątpliwie jedno pozostaje niezmiennie — w transhumanistycznym paradygmacie udoskonalenie człowieka jest najważniejszym momentem. Jest ono ściśle związane z kwestią postępu technicznego i naukowego i jako takie zostało również przyjęte przez całą naukę i technikę jako zadanie do wykonania. Najdoskonalej ducha transhumanizmu wyraża ruch extropianizmu (często określane też jako Philosophy of Extropy), założony przez Maxa More'a, kolejną ikoniczną postać transhumanizmu. Główne założenia są tutaj zbudowane na oświeceniowym fundamencie (racjonalność, postęp i optymizm) i sprowadzają się do: wiecznego postępu, samotransformacji, praktycznego optymizmu, inteligentnych technologii, otwartego społeczeństwa, samosterowności i racjonalnego myślenia⁷.

Wedle innej badaczki transhumanizmu i posthumanizmu, Franceski Ferrando, transhumanizm (podobnie jak antyhumanizm, metahumanizm, nowy materializm) zawiera się w refleksji posthumanistycznej. Jednakże mówi ona, że:

[...] nadgorliwość w uznawaniu nauki i technologii jako głównych aktywów przeobrażenia człowieka prowadzi do niebezpieczeństwa związanego z technologicznym redukcjonizmem: technologia staje się nadrzędnym projektem ukierunkowanym na postęp i bazującym na racjonalnym myśleniu.⁸

Taka redukcja wyłącznie do kwestii technologicznej gatunkowości człowieka oraz do specyficznych efektów technicznych, mogłaby okazać się klasycznym

⁵ N. Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, Helion, Warszawa, [w:] www.nickbostrom.com/views/superintelligence.pdf [dostęp: 2016].

⁶ N. Bostrom, *Future of Humanity / New Waves in Philosophy of Technology*, eds. J.-K. Berg Olsen, E. Selinger, & S. Riis, Palgrave MacMillan, New York 2009 [w:] www.nickbostrom.com/papers/future.pdf [dostęp: 02.01.2019].

⁷ M. More, *Principles of Extropy*, Version 3.11 © 2003 [w:] www.web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm [dostęp: 03.01.2019].

⁸ F. Ferrando, *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, przeł. R. Sapeńko, E. Świętek, „Rocznik Lubuski” (2016), t.42, cz.2: Transhumanizm a kontrintuicyjność mitycznego obrazu człowieka, Oficyna Wydawnicza UZ, Zielona Góra 2016, s. 16.

technologicznym stanowiskiem. I chociaż refleksja, jaką proponuje, niezwykle wzbogaca całą debatę dotyczącą przyszłej kondycji ludzkiego świata, to z powodu „humanistycznej perspektywy osłabia własne stanowisko”⁹.

Włoska badaczka jest przekonana, że kompleksowa refleksja związana z całkowicie inną perspektywą (anthropocene) możliwa jest jedynie na gruncie posthumanizmu, który koncentruje się na decentralizacji pozycji ludzkiego czynnika jako głównego punktu dyskursu¹⁰. Pozwala to widzieć człowieka tak jak nie może tego zrobić transhumanizm, nie jako autonomicznego podmiotu, lecz jako część systemu. Pozwala odrzucić wszelki esencjalizm i redukcjonizm. Pozwala widzieć człowieka jako byt stający się poprzez technologie egzystencji.

Właśnie takie podejście zaproponował m.in. Wolfgang Welsch, formułując ideę dyscypliny pod nazwą antropologia ewolucyjna. Nie ma tutaj miejsca na rozumienie humanizmu desygnujące niczym nieuzasadnioną ideologię panhumanizmu. Ideologię głoszącą wspólną wszystkim ludziom naturę człowieka i wyższość ludzkiego gatunku nad innymi istotami. Bo przecież historia i najnowsze teorie podważyły prawdziwość tych założeń, co doskonale udokumentowały m.in. badania feministyczne, genderowe, postkolonialne i teorię gatunkowizmu.

Antropologia ewolucyjna obala to, co Welsch nazywa „antropicznym aksjomatem nowoczesności”. Polegał on na przekonaniu, że istnieje nieprzekraczalna przepaść między człowiekiem a światem, człowiek jest istotą niezemską/ unworldiness. W konsekwencji, jak mówi Welsch, nie mając nic wspólnego ze światem, człowiek nie jest w stanie zrozumieć, kim sam jest, nie jest w stanie zbudować nie tylko żadnej antropologii, lecz także ontologii. Podejście ewolucyjne Welscha unieważnia to założenie i pokazuje, że człowiek jest istotą zakorzenioną w procesie ewolucji życia na ziemi i ma wiele wspólnych cech z innymi uczestnikami tego procesu¹¹. Można powiedzieć, że właśnie o tym procesie ewolucji technologii, informacji, racjonalności i inteligencji na przestrzeni miliardów lat, który doprowadza do pojawienia się umysłowości ludzkiej, mówi Daniel Dennett w swej pracy o ewolucji umysłów, nie wykluczając mimo wszystko wyjątkowości człowieka¹².

⁹ *Ibidem*, s. 22.

¹⁰ *Ibidem*, s. 23.

¹¹ W. Welsch, *Keynote presentation at the International Conference “Mapping Trans- and Posthumanism as Fields of Discourses”*, Ewha Womans University, Seoul, May 28, 2014, s. 2 [dostęp: 23.05.2015].

¹² D. Dennett, *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, przeł. K. Bielecka, M. Miłkowski, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

Najbardziej zawansowaną i jednocześnie rozległą panoramę badawczą, która stanowić może *spiritus movens* refleksji posthumanistycznej, proponuje Rosi Braidotti. Obok Donny Haraway uchodzi za założycielkę nurtu startującego od demontażu kategorii „natury” i dążącego do zbudowania ontologii integrującej w jedno to, co materialne i kulturowe¹³. W konsekwencji, jak deklaruje tytuł jednego z paragrafów książki, „właściwym podmiotem humanistyki nie jest człowiek”. Jak pisze Braidotti:

Porzucając raz na zawsze ideał człowieka witruińskiego jako punkt odniesienia, podmiot staje się relacyjny, złożony, powiązany z różnorodnymi innymi. Ukonstytuowany w ten sposób, podskórnie rozsadza granice humanizmu i antropocentryzmu.¹⁴

Ta nowa humanistyka wedle Braidotti w nowej epoce antropocenu musi porzucić swój dotychczasowy przedmiot badania, który kojarzony był z człowiekiem (Human) i przyjąć postantropocentryczną perspektywę, w której punktem odniesienia jest planeta, rozwój naukowo-technologiczny, równowaga ekologiczno-społeczna lub wyzwania globalizacji¹⁵. Braidotti szczególnie podkreśla w tym kontekście znaczenie badań nad nauką i technologią.

Wydaje się, że refleksja oraz postulaty Braidotti z powodzeniem mogą być uzupełnione i poszerzone przez obraz człowieka zaproponowany przez współczesnego badacza Bernarda Stieglera. Nie deklaruje się on jednoznacznie po stronie post- lub transhumanizmu, jednakże z przekonaniem podkreśla, że współcześnie nie możemy już mówić o człowieku jako istocie samej w sobie, niezależnej od jej otoczenia. Współcześnie jest ona już zawsze elementem większej całości, która z kolei opiera się na działaniu techniki. W konsekwencji można uznać, że jednostka współcześnie może się realizować dzięki technice, oraz że jej sposób stawania się stanowi część większego uniwersum, uniwersum techniki. Działanie jednostki jest więc zapośredniczone przez różnego rodzaju maszyny czy techniczne wynalazki, w tym również przez wynalazek, jakim jest pismo. Umieszczając prace Stieglera na tle szerszej, post- i transhumanistycznej perspektywy, można pokusić się o konkluzję na temat Stieglerskiego ujęcia wspólnych im tematów, która stwierdza, że robot, będąc częścią człowieka, może się jednak uniezależnić od niego i zagrozić mu. Wstępnym założeniem, które mogłoby doprowadzić do takich wniosków jest założenie o wspólnym dla posthumanizmu, trashumanizmu

¹³ J. Bednarek, *Przedmowa do wydania polskiego. Nowa kartografka współczesności*, [w:] R. Braidotti, *Po Człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 21.

¹⁴ R. Braidotti, *Po Człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 315.

¹⁵ *Ibidem*, s. 321.

i teorii Sieglera przekonaniu, które w swojej pracy *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje* częściowo sformułowała Francesca Ferrando, że

[...] brak różnicy między człowiekiem i sferą techno należy badać nie tylko jako kwestię antropologiczną (Gehlen 1980) i paleontologiczną (Leroi-Gourhan 1943, 1993), ale także jako kwestię ontologiczną.¹⁶

Oznacza to, że człowiek współcześnie jest tak mocno związany z techniką, że zanika różnica między tym, co początkowo było tylko ludzkie, a tym, co w jego otoczeniu i uwarunkowaniach jest techniczne. To, co techniczne, staje się więc elementem bycia jednostki, a sfera „techno” oznacza tu cały obszar splątania pierwotnie ludzkich elementów z coraz bardziej technicznymi, które jednocześnie stają się coraz bardziej istotne dla człowieka. „Sfera techno” jest więc określeniem braku różnicy między zmysłowością i doświadczeniem ludzkim a doświadczeniem technicznym, a jako kwestię ontologiczną rozpatrywał to zagadnienie (oczywiście inaczej je nazywając) już Gilles Deleuze¹⁷, z którego pomysłów korzysta autor omawianej koncepcji. Jednak takie podejście do tematu wiąże się również już z „Pytaniem o technikę” Martina Heideggera¹⁸, gdzie twierdził on, że „Technologia nie jest zwyczajnym środkiem. Technologia jest środkiem ujawniania”. Ferrando pisze, że

[...] posthumanizm bada technologię właśnie jako sposób ujawniania i w ten sposób ponownie ukazuje jej ontologiczne znaczenie w nowoczesnym otoczeniu, w którym technologia została zredukowana do swych własnych technicznych przejawów.¹⁹

W podobny sposób, ukazując techniczne zapośredniczenie doświadczenia, Bernard Stiegler bada ontologiczny charakter stawania się. On również w swoich pracach chce stworzyć narzędzie ujawniania. Pytaniu o to „jak” doświadczenia zapośredniczonego technicznie towarzyszy jednak zawsze już próba położenia kresu „współczesnemu przeświadczeniu o wyjątkowości człowieka i jego suwerenności, [by] w ten sposób przewyciężyć tradycyjny humanizm, który wydaje się, że spoczął na laurach”²⁰. Również podejście

¹⁶ F. Ferrando, *op. cit.*, s. 17.

¹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalism and Schizophrenia. Anti-Oedipus*, Bloomsbury Press, London, New Delhi, New York, Sydney, 2014; G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2011.

¹⁸ M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper Torchbooks, New York 1977, s. 12 (cyt. za: F. Ferrando, *op. cit.*, s. 17).

¹⁹ F. Ferrando, *op. cit.*, s. 17.

²⁰ W. Welsch, *Keynote presentation at the International Conference „Mapping Trans- and Postumanism as Fields of Discourses”*, Ewha Womans University, Seoul, 2014, s. 2, cyt. za:

Stieglera jest wykroczeniem poza wady tak rozumianego humanizmu. Wprowadza on dwoistość platońskiego farmakonu po to, by skutecznie oddalić możliwe zarzuty o jednostronność spojrzenia na człowieka. W koncepcji Bernarda Stieglera z pewnością nie jest on ukazany jako władca swojego stawania się, dołożony tu zostaje element zagrożenia wywodzący się z platońskiego dualizmu. Człowiek może dążyć do zagwarantowania sobie pozycji władzy względem innych bytów, poprzez doprowadzenie swojego stawania się do efektywnego końca, czyli uczynienie siebie wynikiem procesu rozwoju. Ale może też spełniać się w samym tym dążeniu, w nieustannym stawaniu się i w tym momencie wykroczyć poza statyczną koncepcję znaczenia w stronę dynamicznego uniwersum jednostkowej i kolektywnej wspólnoty bycia. Farmakon jest symbolem tak rozumianego doświadczenia jako połączenia wrażliwości człowieka i możliwości techniki. Metoda farmakologiczna „opiera się na platońsko-derridiańskiej koncepcji farmakonu. [...] polega ona na pokazaniu nieodłączności trucizny i lekarstwa obecnych w urządzeniach technicznych”²¹. Ponieważ posthumanizm i transhumanizm jest tu rozpatrywany przede wszystkim jako praktyka, należy pytać o to „jak” praktyki, co jest wspólne również dla koncepcji Stieglera, która omawia stawanie się człowieka z udziałem techniki i technologii. Takie pytanie stawia teoria Bernarda Stieglera, który bardzo podejrzliwie przygląda się temu, jak technika, w farmakologiczny sposób, wspiera lub niszczy stawanie się człowieka.

Człowiek u Stieglera jest więc konstrukcją powstałą w procesie indywiduacji. Podstawowe terminy określające działanie indywiduacji to retencje pierwotne i wtórne oraz sam proces indywiduacji, który swoje źródłowe opracowanie bierze z pism Gilberta Simondona²². Na indywiduację składa się kilka elementów. Zakłada ona, że:

1. Ja jako psychiczne indywiduum nie mogę być myślane inaczej niż jako przynależące do pewnego ‘my’. Ja konstytuuję siebie poprzez przyjęcie w siebie pewnej kolektywnej historii [...].
2. Ja jest zasadniczo procesem, a nie stanem, ten proces jest indywiduacją, ponieważ jest tendencją do stawania się jednym, które nie jest niepodzielnym [...].
3. Ta tendencja nigdy nie dochodzi do swojego końca, do swojej konkluzji, ponieważ napotyka kontra-tendencję, z którą wchodzi w pewien meta-

R. Sapeńko, *Rozważny posthumanizm i romantyczny transhumanizm — niektóre przypadki kina*, „Rocznik Lubuski” (2016), t. 42, cz. 2, *Transhumanizm a kontrintuicyjność...*, s. 97.

²¹ J. Maliński, *Głupota, kapitał, uniwersytet — recenzja „Wstrząsów” Bernarda Stieglera*, [w:] *Machinamysli.org*. 28 października 2018.

²² G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989.

stabilny stan (stałego krążenia, dochodzenia, wędrowania). Jest to indywiduacja dynamiczna, oparta na dążeniach, pragnieniach, popędach.²³

Indywiduacja jest również selekcją i jest to główne założenie Stieglera. Według niego:

Ja jest świadomością składającą się z temporalnego przepływu pierwotnych retencji. Retencja pierwotna to jest to, co świadomość zachowuje w „teraz” przepływu, który ją konstryuuje.²⁴

Aby zrozumieć czym jest ta retencja pierwotna, możemy przywołać doświadczenie słuchania muzyki i tworzenia melodii. W trakcie słuchania odbieramy dźwięk, czyli nutę, która zachowuje się w czasie mojej świadomości, mimo że minęła — ona tworzy melodię. Jej zachowanie w mojej pamięci tworzy moje doświadczenie. Jednak do zrozumienia tego, jak staje się człowiek w koncepcji Stieglera, konieczne jest wprowadzenie jeszcze jednego rodzaju retencji — retencji wtórnych, które nie tylko są tym, co zachowuje się w przepływie mojej świadomości, ale też tym, co, jako zachowane wcześniej, wpływa na odbiór, czy też wybór, kolejnych retencji. Retencja wtórna „ustawia” więc nasze doświadczenie na taki bądź inny tryb:

[. . .] w przepływie tego, co się zjawia w twojej świadomości dokonujesz selekcji, [. . .] te selekcje są dokonywane przez filtr powtórnych retencji, które utrzymywane są w pamięci i tworzą doświadczenie. [. . .] Świadome życie składa się z takiej organizacji pierwotnych retencji filtrowanych przez retencje wtórne.²⁵

Retencja powtórna jest związana z przemysłem kulturowym i narzędziami technicznymi, w tym z pismem, ponieważ jej „cechą konstytutywną dla nas jest pozostawiony zewnętrznie ślad naszej działalności, który z kolei wtórnie nas kształtuje”²⁶. Taki pozostawiony ślad jest następnie filtrem, poprzez który absorbujemy wszelkie doświadczenie świata zewnętrznego.

W ten sposób, za pomocą retencji, odbywa się simondiańska i stieglerska indywiduacja: ślady pisma kształtują nie tylko nasze jednorazowe doświadczenie, ale wytwarzają skłonność do pewnego rodzaju doświadczenia. Kształtowany jest więc nie tylko jednorazowy wybór, ale nasza ogólna skłonność do pewnych selektywnych wyborów. Zwrotnie wpływa to na produkcję dalszych retencji powtórnych, na których są nadbudowane nasze sposoby

²³ B. Stiegler, *Symbolic Misery*, vol. 1: *The Hyperindustrial Epoch*, Polity Press, Cambridge, Malden 2014, s. 50-51.

²⁴ *Ibidem*, s. 52.

²⁵ *Ibidem*, s. 52.

²⁶ J. Maliński, *op. cit.*

doświadczenia i wrażliwość: stawanie się ma więc charakter autopojetyczny i spełnia reguły *operational closure* i *structural coupling*²⁷, kiedy nasz obecny stan doświadczenia wpływa na rodzaje wyborów, a te, z kolei zwrótnie warunkują sam ten stan. Umysł zmienia więc sam siebie poprzez przyjęcie wybieranych kryteriów selekcji²⁸. Ta autokorekta jako samonapędzający się mechanizm jest warunkiem stawania się, które z kolei jest istotą zapośredniczonego technicznie bycia człowieka. W ten sposób stawanie się ucieleśnia brak różnicy „między człowiekiem i sferą techno”²⁹, o którym pisze Ferrando i przybliży koncepcję Stieglera do myślenia trans i posthumanistycznego.

Namysł nad stieglerską koncepcją człowieka umieszczoną na tle posthumanistycznego czy też transhumanistycznego horyzontu prowadzi do zaskakujących wniosków. Okazuje się mianowicie, że w XXI w. indywidualizacja przebiega pod dyktando narzucanych odgórnie, przypadkowych z punktu widzenia jednostki, retencji wtórnych, natomiast same te retencje są z namysłem dobierane i kształtowane na wzór tego, co jako podstawę nowoczesnego stylu życia forsują media. To media przejęły funkcję kształcenia wrażliwości doświadczenia poprzez profilowanie tego, co ma zostać zachowane w umysłach, z tego, co dociera do naszej świadomości. Obrazy temporalne przekazywane przez media audiowizualne wpływają na kształt retencji i poprzez ten wpływ zarządzają kryteriami selekcji. Natomiast, gdy kryteria selekcji zostaną już ustawione pod dyktando przemysłu rozrywkowego, nic nie powstrzyma kształtowania czasu naszych świadomości w ten sposób, by wytworzyć uległego konsumenta, spełniającego zachcianki sugerowane przez media. Konsument taki nie ma własnej woli, nie jest świadomą siebie pojedynczością, brakuje mu podstawowego narcyzmu przesądzającego o tym, że nie zmierza w stronę symbolicznego i afektywnego ubóstwa. Nie mamy więc już tu do czynienia z pojedynczym człowiekiem:

[...] audiowizualne technologie marketingu prowadzą do sytuacji gdzie, poprzez obrazy, które widzę i dźwięki, które słyszę, moja przeszłość upodabnia się do przeszłości mojego sąsiada. [...] Jestem coraz bardziej konstytuowany przez to, co widzę i słyszę, co konsumuję, moja przeszłość jest coraz mniej zróżnicowana od tej innych ludzi. Traci ona swoją pojedynczość, co oznacza to samo co, że ja tracę swoją pojedynczość. Gdy raz już tę pojedynczość stracę — nie mogę już dłużej kochać siebie [...],³⁰

²⁷ H. Maturana, F. Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, New Science Library, Boston 1987 [cyt. za: W. A. Foley, *Anthropological Linguistics. An Introduction*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford 2009, s. 9-10].

²⁸ Por: M. Minski, *The difference is that brains use processes that change themselves*, [w:] *idem, The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York 1986, s. 288.

²⁹ F. Ferrando, *op. cit.*, s. 17.

³⁰ B. Stiegler, *Symbolic Misery*, vol. 1: *The Hyperindustrial Epoch...*, s. 6.

czyli tracę swój „podstawowy narcyzm”. Skutkiem tego staje się następnie to, że nie kochając siebie, nie mogę też już kochać innych ludzi. Estetyka okazuje się tu więc etyką, a następnie przekształca się w etos (jego brak), co przekłada się na relacje ze społecznością, czyli sprowadza się do pewnego rodzaju polityki:

W XX wieku została wprowadzona nowa estetyka, która sfunkcjonalizowała afektywny i estetyczny wymiar indywiduum tak, żeby wyprodukować konsumenta.³¹

Konsument jest tu jedynie wartością wymienną, ma konsumować to, co mu do konsumpcji zostaje przedstawione. W ten sposób działa również standaryzacja do jednego wzorca naszych zachowań, pragnień, marzeń i popędów, ponieważ jak to już określił Michel Foucault³², władza i kontrola mediów i techniki wkrada się nawet w najbardziej intymne obszary naszego bycia. Władza techniki standaryzuje naszą przeszłość — ponieważ patrzymy na nią z naszego zapośredniczonego, technicznego punktu widzenia — i projektuje według dostępnych technice wzorców naszą teraźniejszość i przyszłość. Stiegler pisze:

W dzisiejszym społeczeństwie kontroli broń estetyczna odgrywa zasadniczą rolę. [...] Ta broń umożliwia kontrolowanie technologii *aistheisis* [...] w ten sposób, że kontroluje świadome i nieświadome rytmy ciała i dusz, moduluje przez kontrolę przepływów świadomość i życie. W tym sensie idea wartości czasu życia została ostatnio wymyślona przez marketing jako ekonomicznie kalkulowalna.³³

Wytwarzany przez technikę czas przestaje więc różnić się od czasu mojego sąsiada, a zestrojone w ten sposób jaźnie stają się wszystkie zbieżne ze sobą i niewarte wymiany, stają się tym samym — czyli niczym. W ten sposób miejsce pojedynczości zajmują partykularyzmy. W tej sytuacji można więc pytać, czy osoba, która powstaje w wyniku działania takich procesów zainaugurowanych przez działanie maszyn i technikę jest jeszcze odrębnym, samowystarczalnym bytem, czy jest już raczej sztucznym wytworem pożądanym i pośrednio zaprojektowanym przez maszyny. W tym sensie post-człowiek nie jest kimś, kto pojawił się po człowieku, lecz kimś, kto jest wytworzony przez nieludzkie istoty. Nie chodzi więc o to, że w nieokreślonej przyszłości pojawi się pewna osobliwość (*singularity*), która odróżni zwykłą techniczną maszynę od maszyny myślącej, lecz o sytuację, w której zjawisko *singularity* już na dobre zagościło w naszych otoczeniach w sposób niewidoczny dla

³¹ *Ibidem*, s. 4.

³² M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

³³ *Ibidem*, s. 2.

nas samych, przejmując funkcję kształtowania pożądanego post-ludzkiego efektu w postaci samonapędzającego się stawania się bezmyślności. *Singularity* byłoby więc pewnego typu stieglerowską retencją powtórną, kryterium selekcji wartości wrażliwości. W tym sensie również stieglerowska koncepcja człowieka w zestawieniu z posthumanizmem i transhumanizmem daje niespodziewany efekt w postaci ukazania biegunowości doświadczenia i wyeksponowania tej jego negatywnej strony poprzez wskazanie jej przyszłych lub niespodziewanie terażniejszych już efektów. Postczłowiek u Stieglera to więc już nie niezależna jednostka, ale element większej, zsynchronizowanej całości. Jest to człowiek, którego ambicje, plany, potrzeby i dążenia zostały sformatowane na potrzeby tej ogólniejszej, technicznej całości, jaką jest rynek zbytu. Zamiast więc oczekiwać na przyście pierwszego postludzkiego cyborga, odnajdujemy się w sytuacji, gdy sami staliśmy się cyborgami z imputowanymi własnościami, tak by spełniać funkcje działania posthumanistycznego społeczeństwa. Człowiek Stieglera, przepuszczony przez sito posthumanistycznych i transhumanistycznych wartości, to twór marketingowej osobliwości, zaprojektowany, by konsumował to, co jest w podaży, według Stieglera więc nowy, posthumanistyczny człowiek to konsument idealny. Człowiek Stieglera jest więc złowróżbnym zaprzeczeniem emancypującej wizji podmiotu posthumanistycznej i transhumanistycznej filozofii i techniki. Indywiduacja objawia się tu w postaci paradoksalnego technicznego uproszczenia, sprowadzającego człowieka do jego najniższych, zmanipulowanych instynktów i pożądań, wyzyskującym resztki jego narcystycznej niepowtarzalności i czyniącym go wciąż coraz bardziej symbolicznie i afektywnie ubogim. To konsumująca maszyna, która jest na etapie tracenia poprzez sprzedaż swoich ludzkich cech, człowiek-konsument to w istocie przecież człowiek-produkt, a indywiduacja, jako, obok transhumanizmu i posthumanizmu trzecia siła techniki, doprowadzona do skrajnej negatywności, uwidacznia najgorsze cechy swojej farmakologicznej natury i obraca się przeciw świetlanej przyszłości techniki zarysowanej w pracach post- czy transhumanizmu. Posthumanizm i transhumanizm poprzez wyeksponowanie korzyści, ale też zagrożeń techniki, sprawiają, że wizja Stieglera staje się bardziej wiarygodna. Jednocześnie w ich kontekście wypowiedź Stieglera nabiera ostrzegawczej mocy. Farmakologiczny potencjał techniki zostaje tu „spojęciowany”, sposoby jego działania wyeksponowane, a czytelnik zapoznany z możliwością realizacji negatywnej wersji wydarzeń, czyli doprowadzeniem do sytuacji krańcowego symbolicznego i afektywnego ubóstwa. Indywiduacja przestaje być w końcu postrzegana przez pryzmat jej statycznych efektów, czyli indywiduów, a staje się dynamiczną koncepcją stawania się ryzykującą wszystko w usiłowaniu zachowania podstawowych wyznaczników człowieczeństwa. Możliwość spełnienia się czarnego scenariusza farmakonu daje jednak nadzieję na możliwą

realizację jego pozytywnej wersji. Historia pisma jako wynalazku o naturze technicznej zaświadcza, że stawanie się zapośredniczone przez współczesną technikę również kryje w sobie własności farmakologiczne (których jednak nie należy rozumieć w sensie potocznym). Może się zatem obrócić na naszą korzyść lub też spowodować regres ludzkiego odczuwania i doświadczania, ponieważ takie właśnie cechy wykazywał platoński farmakon. Stiegler dał temu wyraz w swoich pracach. Możliwe, że ten farmakologiczny charakter stawania się jest niewystarczająco podkreślany w koncepcjach post- i transhumanistycznych. Niniejszy artykuł, poprzez zestawienie ich relacji do techniki i ukazanie ich możliwego wpływu na indywidualację, ma tę wartość koncepcji dynamicznego stawania się podkreślić.

Roman Sapeńko, Paulina Kłos-Czerwińska

Bernard Stiegler's Conception of Human Being in the Context of Transhumanism and Posthumanism

Abstract

Both, posthumanism and transhumanism, are an attempt to cross over the limitations of humanism. They focus on the necessity of the transformation of humans as a species, they undermine the traditional understanding of subjectivity and identity. In comparison with transhumanism, which resembles more romantic and futurological humanism, posthumanism seems to be more radical in its assumptions. It is an attempt to stop thinking humans as the undeniably unique and independent, what overthrows the assumptions of traditional humanism. Both areas of research indicate the importance of the limits beyond which the thought about the future of man becomes the apofathic reflexion on post-identity. Bernard Stiegler's ideas seem interesting in this regard. His thought on human being follows sometimes in the same direction as posthuman thought. At the same time, it underlines the moment of freedom and creation in humans and it opposes new models of life to technological reduction, as it is thought in posthumanism and transhumanism. However, it does not dismiss posthuman thought, but warns against thoughtlessness in crossing over the boundaries of human subjectivity and independence: human being may cross the borders of its subjectivity when it equips the machine with the ability of crossing its boundaries, what implies that it may deposit freedom in machine's hands.

Keywords: posthumanism, transhumanism, Bernard Stiegler, creativity, machine, human boundaries, models of life.