

POSTHUMANIZM, CZYLI HUMANIZM NASZYCH CZASÓW

Piotr Zawojski

dee posthumanizmu to zestaw poglądów i koncepcji opisujących zasadniczą zmianę, jaka dokonuje się w postrzeganiu pozycji człowieka w środowisku synergetycznie z nim współdziałających istot żywych, maszyn, sztucznej inteligencji (AI) oraz sztucznego życia (ALife). Prefiks „post” implikuje myślenie o schyłkowości, bądź wyczerpaniu się tradycyjnego, utrwalonego historycznie paradygmatu, w którym miejsce człowieka będącego centralnym punktem (wszech)świata, w perspektywie antropocentrycznej, nie podlegało dyskusji. Czy posthumanizm to w istocie kres humanizmu?

Obecnie jesteśmy świadkami, a właściwie uczestnikami, „nie-ludzkiego zwrotu” (*nonhuman turn*), który stara się opisać i zinterpretować posthumanistyka. Wypracowanie nowych metod i narzędzi badawczych humanistyki po humanizmie, to warunek konieczny urzeczywistnienia wielkiego projektu posthumanizmu. Dodajmy, że tendencje posthumanistyczne zakorzenione są w szerszym polu „nowego humanizmu”, o którym już w roku 1924 pisał George Sarton, i takich kamieniach milowych dyskusji o humanizmie i antyhumanizmie jak *List o „humanizmie”* Martina Heideggera czy *Egzystencjalizm jest humanizmem* Jeana-Paula Sartre’a – oba teksty powstały w roku 1946.

Jedno z najważniejszych założeń posthumanizmu głosi, że w istocie zawsze byliśmy postludźmi, co dobitnie podkreśla N. Katherine Hayles (1999), albo, jak twierdzi Bruno Latour, czy też Donna J. Haraway pisząca o „spotkaniach międzygatunkowych” (2008), nigdy nie byliśmy (w pełni) ludźmi, wyrażając w ten sposób także przekonanie, że nasze wyjście ze świata natury i wejście w obszar kultury nigdy nie dokonało się w pełni. Inaczej rzecz ujmując – kontinuum „kulturonatura” jest „podstawą paradygmatu naukowego dystansującego się od konstruktywizmu społecznego, który jak dotąd był przedmiotem powszechnego konsensusu. Zakładał on zdecydowane rozróżnienie między tym, co dane (natura) i tym, co skonstruowane (kultura)” (Braidotti 2014, s. 47).

Jeśli dodamy do tego kolejny wątek reprezentowany symbolicznie przez „po-człowieczą” wizję cyborga w wydaniu Haraway, autorki klasycznego już dziś *Manifestu Cyborga* (1985), syntetycznie przedstawioną przez Rosi Braidotti w książce *Po człowieku*, to w dużym uproszczeniu otrzymujemy pewną siatkę odniesień dla mówienia o posthumanistycznych tendencjach we współczesnej refleksji kulturowej. Gdybyśmy jednak chcieli rozwinąć konteksty „nie-ludzkiego zwrotu” w humanistyce, to należałoby wskazać nieco bardziej precyzyjnie określone trendy i inspiracje. Takie jak: teoria aktora-sieci (ANT) Latoura, teoria afektu w interpretacji psychobiologicznej zaproponowanej przez Silvana Tomkinsa, *gender studies* oraz *animal studies*, teoria asamblażu rozwijana w pismach Gillesa Deleuze’a i Félix’a Guattariego oraz przez Manuela De Landę, teoria systemów manifestująca się w obszarze społecznym, ekologicznym, technologicznym,

różne odmiany spekulatywnego realizmu w obszarze dociekań filozoficznych, nowy materializm w zakresie feminizmu, teorii kultury, sztuk wizualnych, *brain sciences* (neuronauka, nauki poznawcze, sztuczna inteligencja) i wreszcie teoria nowych mediów (zob. Grusin 2015, s. VIII).

Przypomnijmy, że prawdopodobnie pierwszym autorem, który posłużył się określeniem „posthumanizm” był Ihab Hassan. W roku 1976 wygłosił on wykład (opublikowany rok później) zatytułowany *Prometeusz jako performer: ku kulturze posthumanistycznej?* na międzynarodowym sympozjum poświęconym postmodernistycznemu performansowi zorganizowanym w Center for Twentieth Century Studies na Uniwersytecie Wisconsin w Milwaukee. W oryginalnej formie tekstu dramatycznego rozpisanego na „głosy” głównych protagonistów, którymi są: Pretekst, Mitotekst, Tekst, Heterotekst, Kontekst, Metatekst, Postekst i Paratekst – Hassan dowodzi, że humanizm kończy się, bowiem zmienia się człowiek i rozumienie człowieczeństwa. Dodajmy, że Hassan to nie tylko pisarz, ale przede wszystkim czołowy teoretyk literatury postmodernistycznej. W pewnym sensie zatem posthumanizm można potraktować jako swoistą kontynuację, czy też transgresję, postmodernizmu i ustanowienie nowego paradygmatu kulturowego wyłaniającego się z ducha postmoderny. Nawiązując do Nietzscheańskiej koncepcji nowego człowieka dostrzega on syndrom kształtowania się kultury posthumanistycznej przede wszystkim w owej mutującej się ludzkiej postaci:

Przede wszystkim musimy zrozumieć, że ludzka forma – zawierająca ludzkie pożądania i wszystkie jego zewnętrzne reprezentacje – może ulegać radykalnym zmianom i dlatego musi być poddana re-wizji. Musimy też zrozumieć, że pięćset lat humanizmu może zmierzać do końca, dlatego że humanizm przekształca się w coś, co bezradnie musimy nazwać posthumanizmem. Figura człowieka witruwiańskiego, ramion i nóg określających miarę rzeczy, tak wspaniale naszkicowana przez Leonarda, wrywa się z otaczających go koła i kwadratu i rozprzestrzenia w kosmosie (Hassan 1977, s. 843).

Nawiązanie do człowieka witruwiańskiego z ryciny Leonarda da Vinci, powstałej około roku 1490, można potraktować symbolicznie. Jedną z podstawowych idei renesansu, jako nowożytnego odrodzenia nauki i sztuki, był zwrot w stronę humanizmu. Człowiek staje się centrum świata, podstawowym punktem odniesienia, miarą wszechrzeczy, idealizowanym modelem także w zakresie jego ciała, stającego się głównym źródłem proporcji klasycznego porządku architektonicznego. Jeszcze Modulator Le Corbusiera – czyli antropometryczna skala określająca proporcje i wielkości poszczególnych elementów budowli – jest modernistycznym rozwinięciem systemów odwołujących się do złotej proporcji. Ale już w posthumanistycznej rzeczywistości tracą one na znaczeniu, co manifestuje się w zaskakujący sposób, o czym pisze w nieco innym kontekście Joseph Rykwert:

Le Corbusier i jego zwolennicy ponieśli klęskę, Unia Europejska odrzuciła bowiem złoty podział jako normę w budownictwie, przyjmując w to miejsce pierwiastek kwadratowy ($\sqrt{2}$) – od dawna stosowany w przemyśle niemieckim jako wyznacznik proporcji w schematach wymiarowych; warto jednak pamiętać, że wszyscy nosimy przy sobie pamiątki tej bitwy w postaci kart kredytowych – prostokątów odzwierciedlających zasadę „złotego podziału” (Rykwert 2017, s. 22).

Jeśli model witruwiański jest ikonicznym (dosłownie i w przenośni) przykładem egzemplifikującym normy właściwe humanizmowi oraz wartości sytuujące człowieka w centrum otaczających go światów rzeczy i nie-ludzi, to model Le Corbusiera przedłużą tę logikę nie burząc zasadniczo tradycyjnych wzorców. Wywiedzione one zostały z fundamentów myślenia renesansowego. Ale można też wskazać alternatywne modele negujące ludzkie ciało jako harmonijny wzorec będący fundamentem dla koncepcji. Rzecz jasna, to tylko jeden z możliwych do zaprezentowania obszarów pokazujących rozpad, bądź też odchodzenie od uświęconych przez lata norm stanowiących fundament dla nowożytnego humanizmu.

Niech przykładem z pola sztuki i strategii artystycznych, w kontekście takiego myślenia i działania, stanie się twórczość Jarosława Kozakiewicza. To wszechstronny artysta wizualny, rzeźbiarz, autor projektów architektonicznych często od początku pomyślanych jako utopijne, niemożliwe do realizacji, bądź stanowiących rodzaj spekulatywnych wizji z obszaru *paper architecture* (resp. *visionary architecture*). Najkrócej można byłoby ten rodzaj twórczości scharakteryzować aforyzmem teoretyka, architekta i urbanisty Léona Kriera: „Jestem architektem, ponieważ nie buduję”.

Projekty Kozakiewicza traktuję jako paradoksalną egzemplifikację posthumanistycznego myślenia o zmianie dokonującej się w odniesieniu do traktowania ludzkiego ciała jako bazy dla konstruowania antropocentrycznej wizji świata. Jarosław Kozakiewicz także wykorzystuje ciało ludzkie do skonstruowania pewnego wzorca, czy też modelu, w oparciu o który tworzy swoje prace, takie jak na przykład *Habitat* (2017) pokazany na niedawnej wystawie artysty w warszawskiej Zachęcie, zatytułowanej *Zawrót głowy*. To rzeźba (instalacja?) o wymiarach niewielkiego budynku, do którego widzowie mogą wchodzić, usiąść w nim, albo oglądać go wyłącznie z zewnątrz, tak jak rzeźbę właśnie. Jej kształt został wywiedziony z modelu zaprojektowanego przez artystę, który został stworzony w oparciu o proporcje ludzkiej twarzy. Połączywszy liniami prostymi uszy, nos i usta Kozakiewicz stworzył rodzaj modułu do budowania złożonych struktur składających się z trójkątów i czworokątów. W ten sposób można tworzyć kolejne projekty, przy czym ich forma przybiera postać konstrukcji „nieproporcjonalnych”, niejako złamanych, nieoczywistych, harmonijnych i jednocześnie burzących harmonię.

Mówiąc krótko – ten typ rozumowania, wyrastające z ducha humanizmu myślenie o klarowności i prostocie będącej wyznacznikiem tradycyjnego, idealizowanego paradygmatu czytelności i przejrzystości starych norm – w tych pracach zostaje zakwestionowany, przepracowany i twórczo rozwinięty. Kiedy oglądamy takie obiekty jak *Wieża obserwacyjna nad Wartą* (2009-2011), *Salto* (2012) czy wreszcie *Enneagram* (2001) – rodzaj posthumanistycznej transpozycji klasycznych modeli człowieka od Doryforosa Polikleta poczynając, przez figurę opisaną przez Witruwiusza, a narysowaną przez Leonarda, po Modurol Le Corbusiera – uświadamiamy sobie zachodzące zmiany. Jarosław Kozakiewicz zdecentrował człowieka wobec świata go otaczającego, jednocześnie „ja” człowieka, za pośrednictwem otworów w ciele ludzkim, łączy się organicznie ze światem. Inna rzecz, że sylwetka ludzka z *Enneagramu* przypominać może nieco wyobrazonego cyborga, co w sposób zastanawiający łączyć się może z kwestiami posthumanizmu i postczłowieka.

Posthumanizm nie jest jednak powszechnie akceptowanym prądem myślowym, co wyraża się często albo w niezrozumieniu jego konceptualnych założeń, albo w podejmowanym z nim poważnym dyskursem teoretycznym, bądź też krytycznym. Tą pierwszą postawę reprezentuje, na przykład, jeden z polskich autorów, który na poły ironicznie, na poły poważnie stara się zaprezentować posthumanizm jako przykład naiwnego antropotechnologicznego myślenia. Nie do końca jednak rozumiejąc wagę tego zwrotu w myśleniu dotyczącym zmiany paradygmatu osadzającego człowieka w nowej bio-techno-logicznej rzeczywistości, ale też fundującym dla niego zupełnie nową pozycję (zob. Zawojski 2015).

Widmo posthumanizmu krąży nad światem. Definiuje się go najczęściej jako stan, w którym przewyżczone zostaną ograniczenia naturalnej „ludzkiej formy”. Doprowadzi doń dążność człowieka do doskonalenia gatunku. Już rozpoczęło się przekraczanie granic człowieczeństwa, następny krok nie będzie naturalny, czy nawet mutacyjny, a technologiczny i nie będzie to przyspieszenie ewolucji, lecz jej dyskontynuacja. [...] Posthumanizm jawi się jako coś podobnego do prymitywnego mechanicyzmu Juliena Offraya de La Mettriego. Tak jak ten uważał człowieka za trochę bardziej skomplikowaną maszynę, tak posthumaniści traktują mózg ludzki jako bardziej złożony komputer (Krzysztofek 2011, s. 141).

Od razu krótko skomentujmy ten rodzaj argumentów, które odnoszą się raczej do idei transhumanistycznych, a nie posthumanizmu, choć w uproszczonych ujęciach zdarza się utożsamiać posthumanizm z transhumanizmem, traktując te pojęcia (i to co się za nimi kryje) jako omalże synonimy będące scjentystyczną (w duchu ponowoczesnym) reinterpretacją humanizmu. Na uwagę i poważne potraktowanie zasługują głosy krytyczne, takich myślicieli jak Francis Fukuyama (*Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, 2004) czy Jürgen Habermas (*Przyszłość natury ludzkiej. Czy*

zmierzamy do eugeniki naturalnej?, 2003), reprezentujących konserwatywne bądź biokonserwatywne poglądy, z którymi można się nie zgadzać, ale warto je przemyśleć.

Powiedzmy od razu, że transhumanizm uznawany, na przykład przez Fukuyamę, za najbardziej niebezpieczną ideę współczesnego i przyszłego świata, to ruch intelektualny, filozoficzny i kulturowy proponujący wizję postczłowieka, który za sprawą neurotechnologicznych, biotechnologicznych i nanotechnologicznych narzędzi dąży do przewyciężenia ograniczeń człowieka. Można to osiągnąć poprzez stosowanie szczepionek, implantów, protez, chirurgii plastycznej, ale też bardziej futurystycznych rozwiązań, takich jak implanty mózgowie, transfer umysłu na inny nośnik, nanoroboty.

Przedstawiciele i główni ideolodzy transhumanizmu, tacy jak Nick Bostrom, współzałożyciel World Transhumanism Association założonej w roku 1998, a w roku 2008 przekształconej w Humanity+ (czasem zresztą samo określenie „transhumanizm” skracane jest do postaci „>H” lub „H+”) polemizują z krytykami ruchu transhumanistycznego. Francis Fukuyama broni „istoty ludzkiej” (*human essence*), choć w tym kontekście należałoby raczej użyć określenia „natura ludzka”. Tylko te istoty żyjące, które są nośnikiem owej „esencji” zasługują na pełnię praw i szacunek, natomiast istoty ulepszone, postludzie (w myśl postulatów transhumanistów) ową esencję bezpowrotnie tracą. Ich problematyczne człowieczeństwo skłania do pesymistycznej wizji, w której pojawiają się też odwołania do eugeniki i obrona traconych fundamentalnych wartości składających się na fundament człowieczeństwa.

Kwestia „istoty” czy też „esencji” człowieka w świetle, na przykład, puli genów (określających jego „zdefiniowaną” i niepowtarzalną całość) podlegających zmianom – wydaje się wysoce problematyczna. Skutkuje to bowiem powstawaniem rozszerzonego fenotypu, czyli specyficznego obrazu genotypu w danym środowisku, ten zaś zmienia się pod wpływem otaczającego go środowiska. A zatem podstawowy argument Fukuyamy dobrze odbija skrajnie antropocentryczny sposób myślenia o pozycji człowieka w świecie. Tylko istoty ludzkie – i do tego nie „zmutowane”, wedle transhumanistycznych receptur, zasługują na szacunek, tylko one są dysponentem humanistycznych wartości. To co nie-ludzkie (rośliny, zwierzęta, rzeczy) jest czymś gorszym i podległym człowiekowi. To argumenty z zestawu „prawdziwych humanistów” broniących tradycyjnych wartości, na jakich opiera się porządek naturalny chciałoby się powiedzieć, by nie dodać – boski.

Warto jednak przypomnieć przedstawicielom ortodoksyjnego humanizmu, że już w jednym z pierwszych jego manifestów, *De hominis dignitate*, czyli *O godności ludzkiej* (1486), Giovanni Pico Della Mirandola podkreślał, że człowiek nie jest „formą skończoną”, człowiek nieustannie musi siebie stwarzać. Co tylko dowodzi, że korzenie transhumanizmu tkwią o wiele głębiej i dalej w przeszłości myśli zachodniej, aniżeli pierwsze użycie tego terminu przez Juliana Huxleya w eseju opublikowanym w roku 1957. Choć wytrawni „tropiciele”, jak to zwykle bywa, wskazują, że sam Huxley już w roku 1951 użył tego

określenia w trakcie publicznego wykładu; ale nie był pierwszy, bowiem w roku 1940 uczynił to kanadyjski filozof i historyk W.D. Lighthall. Potem rozwijali i rozwijają myśl transhumanistyczną w różny sposób tacy myśliciele jak Nikołaj Fiedorow, Max More, Anders Sandberg, Hans Moravec, Ray Kurzweil, by wymienić tylko kilka najgłośniejszych nazwisk (zob. More, Vita-More 2013).

Przywołajmy jeszcze jeden typ zarzutów skierowanych pod adresem posthumanizmu, które dopatrują się w tym prądzie myślowym i praktyce filozoficznej czy też artystycznej – konformizmu. Zacytujmy tylko jeden z takich głosów:

Gdyby więc posthumanizm był prawdziwie konsekwentny, a nie tylko pasożytniczy w stosunku do myśli krytycznej, którą jednocześnie eksploatuje i podważa, to musiałby się wyrzec postawy krytycznej jako zdecydowanie *nienaturalnej* (tak też zresztą czyni Peter Sloterdijk, posthumanista nieobłudny, ale też niezbyt postępowy). W istocie bowiem posthumanizm współpracuje z najmroczniejszymi i najbardziej cynicznymi tendencjami naszej epoki: z jej odczarowaniem, późnonowoczesnym realizmem, który jako swą zdobycz poznawczą przedstawia coś, co jeszcze dwa wieki temu uchodziłoby za błąd ontologiczny, czyli próbę wywiedzenia tego, co być powinno, z tego, co jest (Bielik-Robson 2017, s. 151).

To poważnie brzmiące „oskarżenie” posthumanizmu, czy może raczej pewnej tendencji we współczesnej humanistyce, w obszarze dyskursywnych praktyk rozpoznających stan obecnej technokultury, jako (ponoć) tendencji wyrastającej z bezgranicznej wiary w „nieskończony rozwój”. Ten zaś ma się dokonywać za sprawą dominacji nowoczesnych technologii i nowych mediów. Jeszcze raz podkreślmy jednak, że w tym miejscu nie mówimy o transhumanizmie i jego często utopijnych i trudnych do zaakceptowania wizjach postczłowieka, ale o posthumanizmie, a to, w moim rozumieniu, zasadniczy błąd popełniany przez wielu autorów dokonujących nieuprawnionego utożsamienia posthumanizmu z transhumanizmem.

Posthumanizm poszukuje obszarów dla swoich manifestacji także w sztuce, albo inaczej rzecz ujmując – to wielość rozmaitych realizacji artystycznych wpisuje się w rzeczywistość posthumanistyczną. Zakłada ona konieczność przeformułowania tradycyjnych pojęć leżących u podstaw myśli zachodniej od stuleci. Nie chodzi jednak o odrzucenie i zanegowanie humanizmu, lecz jego rozwinięcie i krytyczną kontynuację w czasach bio-techno-logii, czyli w rzeczywistości zmuszającej do stawiania pytań i poszukiwania odpowiedzi na temat szczególnego rodzaju zbliżeń pomiędzy tym, co biologiczne (i postbiologiczne) oraz tym, co technologiczne. Synergia biologii i technologii musi być dyskursywnie, ale i praktycznie rozpatrywana przez specyficzny rodzaj „logii” (*logosu*), wiedzy starającej się uchwycić to, co znajduje się w stałym ruchu i podlega nieustannym zmianom.

Technokultura – z dominującymi dziś tendencjami, w których hybrydy, hybryczność i procesy hybrydyzacji oraz media techniczne będące rodzajem oprogramowania kulturowego, dzięki któremu dochodzi do konstytuowania się rzeczywistości postmedialnej i postcyfrowej – to naturalne, chciałoby się rzec, środowisko dla postczłowieka ustanawiającego posthumanistyczne reguły funkcjonowania w świecie (zob. Zawojski 2016). Wyłoniła się ona z dominujących dziś praktyk i dyskursów zdominowanych przez wykorzystanie nowych mediów i technologii komunikacyjnych. Choć obecnie coraz częściej dyskutuje się na temat postmediów, epoki „po mediach” oraz postdigitalności jako dominujących problemach współczesności w dominujący sposób kształtowanej przez media (post)cyfrowe.

Ann Weinstone (2004, s. 11) dowodzi, że posthumanizm zachowuje logikę humanizmu w wielu obszarach i podejmowanych tematach. Jednym z nich jest kwestia podmiotu kontaktującego się z innymi istnieniami zachowując swoją odrębność, bez narzucania własnej dominującej pozycji. Nie chodzi o proste zrównanie wszystkich istot żywych, ale o zrozumienie i zaakceptowanie praw zwierząt i roślin oraz partnerską koegzystencję. Posthumanizm musi mierzyć się z problematyką Innego, nie-ludzkiego bytu stanowiącego rodzaj lustra, w którym przeglądać się może człowiek na nowo wyznaczający sobie miejsce w świecie zwierząt, maszyn i rzeczy.

Posthumanizm wcale zatem nie oznacza kresu człowieczeństwa, nie jest antyhumanizmem, tak jak postczłowiek nie jest cyborgiem. Ta figura jest atrakcyjną, ale tylko metaforą pojawiającą się na przykład w fikcjonalnych realizacjach audiowizualnych, bądź też spekulacjach i eksperymentach myślowych. N. Katharine Hayles (1999) stawiała blisko dwadzieścia lat temu pytanie oto, „jak stajemy się postludźmi”, oraz co to znaczy być „postczłowiekiem”. Rozważała ona istotne kwestie wirtualizowania się ciała w relacjach z inteligentnymi maszynami, a także bycie zapośredniczone poprzez ekrany, monitory i wyświetlacze. Posthumanizm zmusza do krytycznego przemyślenia tego, co ludzkie i postludzkie w obliczu kulturonatury oraz ekspansji wirtualnej rzeczywistości (VR), rzeczywistości poszerzonej (AR) i *mixed reality*.

Refleksja posthumanistyczna ma postać dyskursu interdyscyplinarnego, choć być może trafniejsze byłoby posłużenie się określeniem Ryszarda Nycza, który mówi o badaniach transdyscyplinowych. Teoria krytyczna skrzyżowana ze studiami kulturowymi, rozmaite podejścia i strategie doskonale uwidaczniają się w wydawnictwie, które chciałbym przedstawić na koniec tych rozważań, bowiem dotyczy ono manifestowania się posthumanizmu w obszarze filmu i telewizji oraz szerzej kultury audiowizualnej. *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television* (2015) rozpoczyna się od części prezentującej filozoficznych prekursorów posthumanizmu, takich jak Deleuze i Guattari, Latour, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, ale też zestawienia Nietzscheańskiego *Übermensch*a z koncepcjami technologicznej osobliwości.

W kolejnej części prezentowane są różne sposoby obrazowania postczłowiaka i transczłowieka, czyli wizerunki cyborgów, superbohaterów, potworów reprezentujących Deleuzjańskiego *neosapiens*, a także rozważania dotyczące technologicznej osobliwości, konceptu zaproponowanego przez Vernora Vinge'a i rozwijanego przede wszystkim przez Kurzweila. Chodzi o nieodległy moment w przyszłości (Kurzweil mówi o roku 2045), kiedy silna sztuczna inteligencja wyewoluuje w osobliwość, czyli inteligencję przewyższającą inteligencję ludzką.

W następnej części autorzy zajmują się przede wszystkim problematyką AI: mowa jest o androidach i ich relacjach z człowiekiem, superkomputerach, dystrybuowanej sieciowo sztucznej inteligencji, a także autonomizacji i emancypacji maszyn. Następnie otrzymujemy blok testów eksplorujących zagadnienia rzeczywistej wirtualności, reprezentacji koncepcji posthumanistycznych w filmach science fiction i fantasy, cyberseksu, teorii światów możliwych oraz manifestacji posthumanizmu w grach opartych na SF. Kolejna sekcja przedstawia różne koncepcje udoskonalania człowieka za pośrednictwem technologicznych i biologicznych modyfikacji. Jeśli dodamy do tego zestawu problemów rozważania dotyczące środowiska postantropocenu, relacji człowiek – zwierzęta, pytania o ontologiczne podstawy ludzkiego bycia, ludzi jako myślących maszyn w duchu przeformułowanych zasad cybernetyki, oraz kwestie przedmiotowo zorientowanej ontologii (w duchu Grahama Harmana piszącego o autonomiczności przedmiotów wobec podmiotów), to otrzymujemy bardzo złożony zestaw problemów, którym posthumaniści i posthumanistyka musi starać się sprostać. A przecież podejmowane w omawianej publikacji kwestie to tylko zaproszenie do krytycznego myślenia o posthumanizmie jako humanizmie naszych bio-techno-logicznych czasów.

Bibliografia

- A. Bielik-Robson, *Nowa Humanistyka: w poszukiwaniu granic*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1.
- R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014.
- F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- R. Grusin (red.), *The Nonhuman Turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2015.
- J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Scholar, Warszawa 2003.
- D.J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2008.
- I. Hassan, *Prometheus as Performer: Toward Posthumanism Culture?*, „The Georgia Review” 1977, vol. 31, nr 4.
- M. Hauskeller, T.D. Philbeck, C.D. Carbonell (red.), *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015.
- N.K. Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1999.
- K. Krzysztofek, *Od kultury do antropotechnologii*, „Rita Baum” 2011, nr 18.
- M. More, N. Vita-More (red.), *Transhumanism Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of Human Future*, Wiley-Blackwell, New Jersey 2013.
- J. Rykwert, *Kwestia ciała*, w: D. Crowley (red.), *Jarosław Kozakiewicz. Subiektywne mikrokosmologie*, Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki, Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2017.
- A. Weinstone, *Avatar Bodies. A Tantra for Posthumanism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2004.
- P. Zawojski (red.), *Bio-techno-logiczny świat. Bio art oraz sztuka technonaukowa w czasach posthumanizmu i transhumanizmu*, 13 muz/Instytucja Kultury Miasta Szczecin, Szczecin 2015.
- P. Zawojski, *Technokultura i jej manifestacje artystyczne. Medialny świat hybryd i hybrydyzacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.