

Vittorio Possenti „Nowy początek” – fragment książki

Perspektywa, za którą się opowiadamy, jest otwarta na odkrywanie wciąż nowych relacji ze światem, bez wymazywania granic i linii podziału między człowiekiem a nie-człowiekiem; nie czyni ona, dzięki technice, psa przyszłym człowiekiem ani człowieka przyszłym psem. Ontologia realizmu jest w stanie otworzyć szeroką gamę możliwości, które są wpisane w istotę i które powinny być realizowane – pisze Vittorio Possenti we fragmencie „Nowego Początku”.

Wydadz z nami „Nowy początek” prof. Vittorio Possentiego!

Technokracja i antropotechnika: wytwarzanie i rodzenie.

Pytanie człowieka jest jeszcze bardziej palące w odniesieniu nowych tematów, takich jak biotechnologia, transhumanizm, posthumanizm oraz techniczna konstrukcja człowieka, czyli antropotechnologia sterowana technokracją. Ten ostatni termin oznacza kierowanie polityką i ekonomią przez samą technikę i tych, którzy mają do niej klucze – wychodząc z założenia, że tylko ona zbawi ludzkość. Tak oto mamy do czynienia z nowym, niebezpiecznym przesądem.

Ryzyko związane z najnowszymi (i przyszłymi) koncepcjami historii polega na technicznym, a nie praktycznym myśleniu o ludzkim działaniu. Produkt techniczny (lub narzędzie) nie ma swojej przyczyny w sobie, jej źródłem jest wytwórca. Gdy produkujemy budynki, drogi, wszelkiego rodzaju maszyny, komputery, to produkujemy je według reguł technicznych ustalonych i z biegiem czasu doskonalonych. Gdy ingerujemy w życie roślin i zwierząt, możliwe są takie drogi jak: ułatwianie ich procesów życiowych, stosowanie hybrydyzacji. Gdy rodzimy, prokreujemy kogoś, a nie coś, kogoś podobnego do nas. We właściwym sensie człowiek powołuje do istnienia życie tylko w prokreacji, w innych przypadkach chroni je, niszczy, modyfikuje przez technikę. Człowiek nie jest wytwórcą swojej własnej natury, która jest przekazywana poprzez prokreację, czyli rodzenie.

Różnicę między wytwarzaniem a rodzeniem można dostrzec łatwo: w wytwarzaniu powołujemy do istnienia wszelkiego rodzaju przedmioty, które charakteryzuje to, że są od nas różne. W prokreacji przekazujemy dziecku siebie: dziecko nie jest przedmiotem, ale kimś, kto pochodzi od ojca i matki i należy do rodziny ludzkiej. Każdy, kto obserwuje skrajne zubożenie języka, który panuje w ogromnym cyrku medialnym, zauważy, że do opisanego ludzkiej prokreacji prawie zawsze jest używany lub termin „produkcja”, który odnosi się do zdarzenia technicznego, a nie ludzkiego.

Nie należy lekceważyć faktu, że planetarna obecność techniki i technokracji podbiła sferę myśli i języka, zubożając je i poddając pełnemu negatywnym skutków nieporozumieniu, które polega na utracie lub zapomnieniu pojęcia praxis. Nawet tam, gdzie pojawia się ludzkie działanie i interakcja, które należą do kategorii praxis, uważa

się, że są one redukowalne do techniki, do wytwarzania. Pedagogika i wychowanie to z istoty praxis w interakcji między nauczycielem-wychowawcą a uczniem, a jednak obecnie mówi się niemal wyłącznie o technikach pedagogicznych. Usunięcie praxis i zastąpienie jej terminami produkcja i reprodukcja stanowi kulminacyjny punkt zwycięstwa myśli technicznej.

W demokracjach coraz gorętszy staje się obecny już od pół wieku temat wyrażony w pytaniu o wewnętrzną zgodność demokracji i technokracji: demokracja czy technokracja? Przyspieszony rozwój technologii i technokracji w niemal każdej sferze życia czyni to pytanie nieuniknionym: chłodna analiza mówi nam, że w chwili obecnej wielkie planetarne potęgi technologiczne rzutują swoją decydującą władzę na całą przestrzeń życia politycznego, wszędzie, łącznie z demokracjami [1].

Technika, antropocentryzm i humanizm tworzą wierzchołki trójkąta, w którym dwa pierwsze pojęcia dążą do zlania się w jedno. Część rzeczywistej ponowoczesności, nie ta niekiedy wyobrażana, dąży do intensywniejszego skupienia na sobie, które poprowadzi ją w kierunku kolejnych form antropocentryzmu i wyobcowania z natury. Trudniej będzie zatem odrodzić się do nowej niewinności i wzajemnego uznania.

Czy można jeszcze mówić o humanizmie?

Szczególną uwagę należy zwrócić na temat humanizmu, stanowiący trzon proponowanej tu filozofii dziejów. Wprowadzony jako humanizm integralny (teocentryczny i zakorzeniony we Wcieleniu) ma znaczenie

tak długo, jak długo sama idea humanizmu nie zostanie odrzucona jako błąd i oszustwo. Taka postawa ta nabrała znaczenia w debacie światowej w ciągu ostatnich czterdziestu czy pięćdziesięciu lat, dając początek wielorakiemu i wielobarwnemu ruchowi, który jest wojowniczy i radykalny w swych zaprzeczeniach. Konceptualny rdzeń, który jest wspólny dla tych stanowisk, leży w bezwzględnej krytyce europejskiego humanizmu, tak jak wyraził się on w epoce nowożytnej. Ten rdzeń jest wspólny dla takich stanowisk, jak transhumanizm, posthumanizm i nowy materializm, chociaż trzeba pamiętać, że z upływem czasu te stanowiska coraz bardziej się od siebie różnią.

W krytyce wyraża się niechęć do zachodniego racjonalizmu, jego abstrakcyjnego modelu antropocentryzmu z wyniesieniem na piedestał ego, do jego charakteru hierarchicznego i zamknięcia na pozaludzkie istoty żywe. Najsilniejsze zarzuty kierowane są przeciwko dualistycznej antropologii Kartezjusza, jego refleksyjnej i introwersyjnej filozofii cogito, niedopuszczalnemu sposobowi, w jaki Kartezjusz przedstawia to, co pozaludzkie, żywe, rozumianego jako maszyna. Krytyka zwraca się też przeciwko oświeceniowemu humanizmowi człowieka-rozumu, który odrzuca od siebie to wszystko, co nie mieści się w jego wąskich miarach. Ostrze krytyki kieruje się też przeciwko symetrycznemu, doskonałemu i wymierzonemu człowiekowi Witruwiusza, a czasami przeciwko Mowie o godności człowieka Francesca Pico della Mirandoli. Ze swej strony do celów krytyki dodałbym retoryczny i wykraczający poza wszelką miarę akcent idealizmu Hegla i Gentilego położony na nieosobowym „ja” transcendentalnym, które wysławiano tym bardziej, im bardziej pozbawione wszelkiej wartości było „ja” empiryczne.

Era postludzka stanowi cezurę w stosunku do humanistycznego i antropocentrycznego akcentu myślicieli nowożytnych, a przynajmniej ich większości. Należy dodać, że dla zwolenników nowych ruchów era humanistyczna ufundowana była na pewności co do funkcjonowania kosmosu i pozycji człowieka w nim; era posthumanistyczna charakteryzuje się zaś niepewnością, niestabilnością i poczuciem nieustannej zmiany. Na różne sposoby transhumaności i posthumaności obalają ontologiczny i epistemologiczny antropocentryzm, czyli pogląd, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Ich innowacje polegają na zniesieniu lub przenikaniu granic, czasami na twierdzeniu o ontologicznym kontinuum między człowiekiem, zwierzęciem i maszyną. Opowiadają się za możliwością i bogactwem hybrydyzacji jako zasady antropojetycznej, za zniszczeniem modeli, kategoryzacji i hierarchicznych definicji bytów; za preferowaniem wielości, różnicy i inności, a więc za niestabilnością przynależności i tożsamości. Wspólną podstawą jest waloryzacja techniki i jej możliwości rozwojowych i ewolucyjnych, a w Nowym Materializmie etyczna wrażliwość na uciśnionych i refleksja prowadzona na gruncie feministycznego posthumanizmu, który pragnie tak właśnie być widziany.

Nie umniejszając w żaden sposób postludzkiego klimatu wytworzonego przez gatunek zwany science fiction, łączący opowiadanie historii z technologią (Blade Runner, Cosmo phantasy, Isaac Asimov) oraz przez artystów w latach 80. i 90., klimatu zdolnego do generowania poczucia nieograniczonej zmiany, należy dodać, że narodzin często wizjonerskich projektów możliwych do zrealizowania przez artystę na mocy jego twórczej intuicji nie można przenosić do sfery realnego istnienia nie naruszając zasady rzeczywistości lub tworząc a priori hermeneutykę bytu, która będzie realizować swoje własne postulaty. W obecnej kulturowej mozaice koncepcja posthumanistyczna znajduje

socjologiczne punkty zaczepienia u autorów mówiących o społeczeństwie ryzyka lub o późnej płynnej nowoczesności (Ulrich Beck, Zygmunt Baumann), w której posthumanisci widzą przewyższenie wyraźnych przynależności oraz możliwość metamorfozy i hybrydyzacji w kierunku teriomorfizmu, mechaniczności, cyborga. Posthumanizm staje się obrazem przejścia, wielości, odmowy definicji, policentryzmu otwartego na nieokreślone możliwości.

W skrajnie różnych sformułowaniach najbardziej przenikliwi uczeni podejmują próbę wypracowania filozofii postludzkiej. Choć trans- i posthumanisci często używają (odpowiednich) określeń trans- lub postludzkiego charakteru i/lub kondycji jako zbioru zmieniających się zdarzeń, wrażliwości i różnorodnych kultur historycznych, to ich ambicją jest stanie się wyartykułowanym ruchem opartym na zasadach ontologicznych i poznawczych odmiennych od tych przypisywanych odrzuconemu humanizmowi. Moim zdaniem zasady te w dużym stopniu można sprowadzić do zasad następujących: 1) skrajna przygodność bytu rozumianego jako płynny, polimorficzny, policentryczny, całkowicie potencjalny, a więc otwarty na nieograniczone aktualizacje; 2) odrzucenie natur-istot i ich stabilności; 3) wielorakie możliwości hybrydyzacji i krzyżówek; 4) zerwanie z tradycją; 5) założenie, często niewyrażone wprost, ale przyjmowane jako oczywiste i allant de soi, o nieskończonym stawaniu się, bez przyczyny i celu; 6) afirmacja immanentyzmu; 7) względna niewrażliwość na fakt, że ze swej natury każda technika jest otwarta na przeciwieństwa, a więc jest czynnikiem dwuznacznym, który może być wykorzystany dla dobra lub dla zła, dla człowieka lub przeciwko niemu; 8) zdolność techniki do przejścia ewolucji człowieka.

Większość z tych twierdzeń pochodzi od francuskich myślicieli, którzy podążając za Nietzschem, Heideggerem i Foucault w dekonstrukcji-destrukcyjnej ontologii i metafizyki oraz w odwołaniu się do metody archeologicznej i genealogicznej, z zapałem poświęcili się propagowaniu nowych modeli istnienia. Dzięki odwołaniu się do postulatów (oczywiście metafizycznych, mimo deklarowanej opcji postmetafizycznej) absolutnej przygodności, do wirtualności lub potencjalności bytu policentrycznego oraz do „nomadyzmu ontologicznego” pole to pozostaje otwarte dla najróżniejszych eksperymentów pojęciowych.

Ogólnie rzecz biorąc, język trans- i posthumanistów jest sugestywny, błyskotliwy, aluzyjny, często entuzjastyczny, ale argumentacyjne słaby, tak jakby rozumowanie uważano za zbędny luksus. Ograniczymy się do kilku teoretycznych spostrzeżeń dotyczących proponowanych nowych ontologii, a zwłaszcza podstawowej kwestii stawania się i przemiany. W tej niezwykle ważnej dziedzinie klasyczny realizm i filozofia bytu mają zdecydowaną przewagę nad innymi ujęciami: są w stanie wyjaśnić stawanie się i jego przyczyny, których posthumaniści i transhumaniści nie wyjaśniają, lecz przyjmują za pierwotną oczywistość, wobec której nie trzeba stawiać pytań. Jest to tym bardziej zastanawiające, że zwolennicy nowych perspektyw skupiają wszystko na stawaniu się, transformacji i potencjalności: możliwości stania się tym, czym się teraz nie jest. W swych ostatecznych kategoriach analiza stawania się wymaga podmiotu, czyli subjectum A, zakresu możliwości jego bycia (który jest ograniczony, kamień nie może stać się żywym ciałem) oraz przyczyn wywołujących stawanie się. W nowych ontologiach istnieje zatem teoretyczno-metafizyczna luka niezwyklej wagi – pytanie o to, czym jest stawanie się i jakie są jego przyczyny – okazują się one zależne od dużej części metafizyki nowożytnej, w której pytanie o

stawanie się zostało zignorowane lub sformułowane w taki sposób, że nie da się na nie odpowiedzieć [2]. Nieproblematiczna niewinność stawania się i postulat zmienności natur-istot okazują się instancją, która niszczy podstawy całego projektu postludzkiego i transludzkiego. Na jego uzasadnione pytania można odpowiedzieć lepiej wówczas, gdy odejmiemy od ontologicznych postulatów obu ruchów.

Perspektywa, za którą się opowiadamy, jest otwarta na odkrywanie wciąż nowych relacji ze światem, bez wymazywania granic i linii podziału między człowiekiem a nie-człowiekiem; nie czyni ona, dzięki technice, psa przyszłym człowiekiem ani człowieka przyszłym psem. Ontologia realizmu jest w stanie otworzyć szeroką gamę możliwości, które są wpisane w istotę i które powinny być realizowane; w antropologii personalistycznej mogą znaleźć miejsce kanony humanistyczne inne niż kanon samego człowieka-rozumu, zdolne do utrzymywania przyjaznych relacji z innymi gatunkami. Nie zapominajmy też, że ewolucja gatunku ludzkiego, które zmierza do coraz większej antropologicznej złożoności, sprawia, że stajemy się zdolni zarówno do altruizmu, jak i do egoizmu, tj. nie niesie ze sobą automatycznego postępu moralnego.

Prof. Vittorio Possenti

Przypisy:

[1] Na temat sfery jądrowej zob. R. Dahl, *Democrazia o tecnocrazia? Il controllo delle armi nucleari*, Mulino, Bologna 1987.

[2] Por. rozdz. VI w: V. Possenti, *Powrót do bytu. Pożegnanie z metafizyką nowożytną*, dz. cyt.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury - państwowego funduszu celowego.