



„Analiza i Egzystencja” 56 (2021), 75–94

ISSN (print): 1734-9923

ISSN (online): 2300-7621

DOI: 10.18276/aie.2021.56-04

---

---

## ARTYKUŁY

ADRIAN KRUPA\*

ORCID: 0000-0002-7780-1709

### FILOZOFICZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA NA GRUNCIE POSTHUMANIZMU

Słowa kluczowe: postczłowiek, filozofia posthumanistyczna, Braidotti, antyesencjalizm, materializm, ucieleśnienie, postdualizm, postantropocentryzm  
Keywords: posthuman, posthumanist philosophy, Braidotti, non-essentialism, materialism, embodiment, post-dualism, post-anthropocentrism

W humanistycznych publikacjach akademickich można coraz częściej natrafić na pojęcie postczłowieka. Jest to wynik przemyśleń na temat współczesnej sytuacji człowieka w kontekście przemian, jakie dokonały się w XX i XXI wieku (Ferrando, 2016, s. 13). Przemiany te są konsekwencją rozwoju nauk przyrodniczych, informatycznych i biotechnologii, które skutkują próbą

---

\* Adrian Krupa – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego w dyscyplinie filozofii, związany z Wydziałem Filozofii UW. Absolwent filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, studiował również na KU Leuven w Belgii. Jego zainteresowania badawcze dotyczą fenomenologii, filozofii hermeneutycznej oraz posthumanistycznej.

Address for correspondence: Doctoral School of Humanities, University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warsaw, Poland. E-mail: [adrian.krupa@uw.edu.pl](mailto:adrian.krupa@uw.edu.pl).

redefinicji pojęcia człowieka, aby koncepcja tego, co ludzkie, nadążała za dynamicznie zmieniającym się światem. Kategoria postczłowieka pojawia się na najrozmaitszych polach badawczych – kulturoznawczych, językoznawczych, krytycznych, a nawet przyrodoznawczych. Francesca Ferrando (2016, s. 13) stwierdza, że etykieta „postczłowiek” stała się niejasnym terminem zbiorczym (*umbrella term*), którego znaczenie jest zależne od dyscypliny badawczej oraz kontekstu użycia tego zwrotu. Skutkuje to intuicyjnym posługiwaniem się tym terminem oraz powoduje zamęt pojęciowy, co utrudnia zrozumienie koncepcji postczłowieka. W tej sytuacji zasadne staje się pytanie: czy istnieje jakiś wspólny rdzeń rozumienia tego, kim jest postczłowiek?

Pytanie o to, co jest wspólne dla poszczególnych ujęć postczłowieka w różnych dyscyplinach badawczych, można przeformułować, zapytując o to, co jest najbardziej ogólne w tym pojęciu. Jaka jest najogólniejsza charakterystyka postczłowieka, która mogłaby uzyskać aprobatę szerokiego grona badaczek(-y) tej problematyki? Pomocne w odpowiedzi na to pytanie będzie przyjęcie perspektywy filozoficznej, czyli skupienie się na filozoficznych twierdzeniach na temat postczłowieka, które można odnaleźć w tekstach posthumanistycznych. Analiza takich twierdzeń jest sposobem na dotarcie do ogólnej charakterystyki człowieka, która może stanowić konceptualną podstawę dla bardziej szczegółowych ujęć postczłowieka w różnych dyscyplinach badawczych. Zaletą podejścia filozoficznego jest to, że umożliwia wykroczenie poza szczegółowe ustalenia nauk empirycznych, gdyż filozofia wykorzystuje myślenie abstrakcyjne w celu dotarcia do tego, co ogólne w danym pojęciu.

Taka próba przedstawienia filozoficznej koncepcji postczłowieka opiera się na założeniu, że można wyróżnić swoisty filozoficzny rdzeń w koncepcjach poszczególnych teoretyczek(-ów) posthumanizmu, który następnie zostaje obudowany bardziej szczegółowymi analizami z zakresu nauk przyrodniczych, kognitywistyki, studiów kulturoznawczych, feministycznych, postkolonialnych oraz rozważaniami nad rozwojem techniki, informatyki, biotechnologii i medycyny. Filozoficzne rozważania o człowieku w postaci ogólnych twierdzeń na temat kondycji postczłowieka, które nie wynikają wprost z badań empirycznych, proponuję określić jako filozofię posthumanistyczną, natomiast wszelkie interdyscyplinarne analizy dotyczące postczłowieka proponuję ująć jako nurt posthumanizmu w humanistyce. W takiej perspektywie filozofia posthumanistyczna jest dziedziną węższą

niż posthumanizm. Chcę zaznaczyć, że nie oznacza to, iż filozofia miałaby tworzyć spekulatywny metapoziom rozważań o postczłowieku. Ogólna charakterystyka postczłowieka powinna stanowić jedynie ramę pojęciową, którą byłaby możliwa do wykorzystania na gruncie innych nauk. Filozoficzna koncepcja postczłowieka z jednej strony powinna wykraczać poza ustalenia innych nauk (warunek ogólności), ale z drugiej musi zakładać możliwość uzgodnienia własnych twierdzeń z bardziej szczegółowymi analizami (warunek zgodności). Ponadto taka ogólna charakterystyka pozwoli dookreślić znaczenie pojęcia postczłowieka.

### Przepracowanie humanistycznej wizji człowieka

Koncepcja postczłowieka ma oczywisty punkt odniesienia. Refleksja posthumanistyczna uważa humanistyczną wizję człowieczeństwa za nieadekwatną i nieaktualną (Badmington, 2006, s. 263). Wskazówką jest sam przedrostek „post-” sugerujący próbę wyjścia poza dotychczasowy humanizm. Ponadto „post-” nie jest przedrostkiem negującym, więc posthumanizm nie postuluje całkowitego odrzucenia humanistycznego dziedzictwa, a raczej przekroczenie ograniczeń tej tradycji bądź jej „przepracowanie” (Badmington, 2003, s. 21–22). Co w takim razie należy przepracować? W najogólniejszym (filozoficznym) ujęciu humanizm stanowi naukę o tym, co ludzkie. Człowiek jest punktem wyjścia i dojścia każdego aktu poznania świata. Taki kolisty ruch humanistycznej świadomości zacieśniał się z każdym obrotem, sytuując człowieka w centrum dyskursu, który stał się miarą wszechrzeczy. Jednak w obliczu aktualnej wiedzy naukowej oraz rozwoju biotechnologii rodzi się dysonans poznawczy. Szczególnie osiągnięcia nauk przyrodniczych, które wykazują na symbiotyczne związki człowieka z nieludzkimi formami życia, skłaniają do wniosku, że wyróżnianie pozycji człowieka jest nieuzasadnione (Bakke, 2015, s. 7, 17). Humanistyczna koncepcja człowieka opierała się na filozoficznym przekonaniu, że człowiek ma ontologiczną przewagę nad innymi bytami ze świata jego życia. Człowiek wyróżniał się spośród innych bytów, gdyż dysponował istotą człowieczeństwa, co trafnie ujął Martin Heidegger w słynnym *Liście o humanizmie* (1947):

Pierwszy humanizm, mianowicie rzymski oraz wszelkie odmiany humanizmu od tamtych czasów aż do teraz zakładają najogólniejszą „istotę”

człowieka jako samą przez się zrozumiałą. Człowiek został uznany za animal rationale. [...] Trzeba jednak wreszcie przed wszystkimi innymi postawić pytanie, czy istota człowieka, od początku i z góry o wszystkim decydując, leży w ogóle w wymiarze zwierzęcości? Czy znajdujemy się na właściwej drodze ku istocie człowieka, gdy odgraniczamy go jako jedną z wielu istot żywych od innych – roślin, zwierząt, Boga?

(Heidegger, 1977, s. 85–86)

W tradycyjnym ujęciu esencją człowieka była rozumność, która odróżniała go od innych istot żywych. Jednak powstaje pytanie: czy taka esencja adekwatnie określa nas samych? Czy nasza istota ma związek ze zwierzęcością? Czy to właściwa droga, żeby szukać ludzkiej istoty pośród zwierząt, roślin, bogów? Pytania postawione przez Heideggera zostały podjęte przez rodzącą się filozofię posthumanistyczną.

Ważnym momentem na drodze ku filozofii posthumanistycznej była publikacja Donny Haraway *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych* (1984), która podejmuje refleksję nad zmianą w rozumieniu człowieka w obliczu rozwoju nauki i techniki. Tekst Haraway jest wyrazem zrywania z tradycją, która upatrywała naszej istoty w sferze zwierzęcości, pomijając przy tym inne związki i odniesienia. Znaczący rozwój techniki w XX wieku w oczywisty sposób sprowokował namysł nad człowiekiem w obliczu postępującej automatyzacji pracy, rozpędzającej się informatyzacji życia czy wreszcie zaawansowanych zabiegów medycznych (Haraway, 2003, s. 50). Medycyna zawsze wiązała się z ingerencją w ludzkie ciało, jednak XX wiek przyniósł jakościową zmianę w tym obszarze, gdyż technika i nowoczesne urządzenia umożliwiły nowe metody diagnostyki chorób, podtrzymywania życia oraz zaawansowaną implantologię. Druga połowa XX wieku to czas, gdy staje się oczywiste, że człowiek jest nie tylko twórcą techniki, ale przede wszystkim jej przedmiotem. Haraway problematyzuje stałość ludzkiej natury, proponując hybrydyczne rozumienie człowieka. Filozofka stwierdza, że wszyscy jesteśmy cyborgami ze względu na ingerencje naukowo-technologiczne w nasze ciała, które przyniósł XX wiek (Haraway, 2003, s. 50). Maszyny wtargnęły z impetem nie tylko w nasze życie, ale również w nas samych. Nasze więzi z technologią stały się faktem i nie należy się tego lękać, natomiast człowiek (a raczej już cyborg) powinien z optymizmem i kreatywnością odnaleźć się w tej nowej sytuacji (Haraway, 2003, s. 87). Publikacja Haraway była ważnym krokiem w rewizji dotychczasowego (humanistycznego) ujmowania natury ludzkiej,

ukazując pęknięcie w monolitycznej strukturze istoty człowieka. Okazuje się, że domniemana istota człowieka nie tkwi jedynie w zwierzęcości, lecz jest w nas obecny również pierwiastek techniki. Haraway stwierdza, że człowiek-cyborg nie posiada określonej płci – warto dodać, że nie ma on również trwałej i niezmiennej istoty.

Nancy Katherine Hayles znacząco rozwinęła refleksję nad postczłowiekiem pod koniec lat 90. Filozofka w swojej książce *How We Became Posthuman* (1999) wymienia cztery założenia składające się na posthumanistyczne rozumienie człowieka. Po pierwsze (post)człowiek jest redukowany do umysłu jako nośnika informacji, przy czym biologiczne ucieleśnienie człowieka (medium dla informacji) jest przygodne, słowem – nośnik informacji mógłby być inny. Założenie drugie można nazwać kartezjańskim, czyli świadomość jest traktowana jako siedlisko ludzkiej tożsamości. Po trzecie ciało jest narzędziem, którym steruje umysł; ciało jest ujmowane jako proteza, którą można zastąpić bez znaczącego wpływu na procesy mentalne. Założenia drugie i trzecie wynikają z pierwszego. Po czwarte posthumanistyczna wizja człowieka wyraża przekonanie, że postczłowiek może zostać połączony z inteligentnymi maszynami (Hayles, 2012, s. 129–130).

Rozważania Hayles przypominają podejście Haraway, gdyż związek człowieka z maszyną wydaje się kluczowy dla tych autorek. Jednak badaczki różnią się w kwestii wartościowania technologii, *Manifest cyborgów* jest bez wątpienia technoentuzjastyczny, Haraway nie obawia się technologii, która zmienia nasze ucieleśnienie. Natomiast Hayles jest zaniepokojona łatwością, z jaką naukowa wyobraźnia przenosi ludzką świadomość na niebiologiczne nośniki informacji (Hayles, 2012, s. 127–128). Ucieleśnienie ludzkiej świadomości jest nagminnie ignorowane, natomiast tylko w takiej postaci ona jest nam dana. Hayles zadaje pytanie: jak można wyobrazić sobie umysł funkcjonujący w oddzieleniu od ciała? Autorkę niepokoi obserwacja, że: „[t]ak naprawdę podstawową charakterystyką obecnego momentu kulturowego jest wiara, że informacje są w stanie cyrkulować pomiędzy różnymi substratami materialnymi” (Hayles, 2012, s. 128). Taki stan rzeczy implikuje, że informacja gubi swoją cielesność, a cyborg staje się kulturową ikoną w zbiorowej wyobraźni. Hayles, podążając śladami Michaela Foucaulta, konkluduje, że „[...] historycznie określony konstrukt nazwany człowiekiem ustępuje miejsca odmiennemu konstruktowi zwanemu postczłowiekiem” (Hayles, 2012, s. 128). Foucaultowska śmierć człowieka była jedynie chwilowym stanem zapaści humanistycznego konstruktów, a tym,

kto się przebudza, jest postczłowiek – jednak okazuje się, że to przebudzenie następuje niekoniecznie w starym ciele.

Szczegółowe analizy Hayles stały się inspiracją dla rozwoju posthumanistycznej wizji człowieka (Badmington, 2003; Wolfie, 2009; Braidotti, 2014). Należy tutaj podkreślić poruszenie przez filozofkę zagadnienia ludzkiej cielesności jako ważnego elementu tożsamości. Hayles zauważa kulturowy proces wyzwalania człowieka z jego cielesności, który narusza ścisły związek umysłu i ciała stanowiący dotychczasową podstawę do wyznaczania istoty człowieka. Z jednej strony ciało nie stanowi już punktu odniesienia dla określenia istoty człowieka, a z drugiej umysł staje się przygodnym zbiorem informacji wśród morza szumu innych informacji. Nie ma istotowej różnicy między cielesną egzystencją człowieka a symulacją komputerową życia. Hayles stwierdza, że „[p]osthumanistyczny podmiot jest amalgamatem, zbiorem heterogenicznych komponentów, materialno-informacyjną istotą, której granice podlegają ciągłej konstrukcji i rekonstrukcji” (Hayles, 2012, s. 130). Postczłowiek nie posiada istoty, która stanowiłaby trwałą podstawę jego egzystencji. Ciągła (re)konstrukcja dotyczy zarówno ciała, jak i informacji, co oznacza, że wyznaczenie niezmienniej istoty postczłowieka staje się niemożliwe.

## Antyesencjalistyczna koncepcja postczłowieka

Rozważania Haraway i Hayles opierają się na założeniu, że człowiek nie posiada stałej i niezmienniej istoty. Publikacje tych autorek miały znaczny wpływ na dalszy rozwój myśli posthumanistycznej. Według włoskiej badaczki posthumanizmu Francescy Ferrando twierdzenie, że postczłowiek nie posiada esencji, stanowi filozoficzny rdzeń, który spaja nurt posthumanizmu (Fernando, 2016, s. 13–14). Uzasadnienie tego twierdzenia można odnaleźć w publikacjach teoretyczki posthumanizmu Rosi Braidotti, która przeanalizowała źródła inspiracji tego nurtu. Badając genealogię posthumanistycznego myślenia o człowieku, nomadyczna filozofka uznała, że antyhumanizm stanowił ważne źródło dla posthumanizmu (Braidotti, 2014, s. 81). W celu wyjaśnienia tej zależności Braidotti analizuje trzy nurty filozoficzne, które według niej składają się na XX-wieczną tendencję antyhumanistyczną w myśleniu o człowieku, czyli: dekonstruktywizm, feminizm oraz postkolonializm. Wynika z tego, że filozofia posthumanistyczna stanowi rozwinięcie

myśli dekonstruktywistycznej, feministycznej oraz postkolonialnej. Wszystkie te nurty charakteryzuje odejście od istotowego ujmowania człowieka, procesów społecznych czy zjawisk kulturowych.

Antyesencjalizm dekonstruktywizmu był wręcz konstytutywny dla tej formacji myślowej. Jacques Derrida programowo kwestionował koncentrowanie się na istotowej stronie zjawisk, widząc w tej tendencji „logo-centryzm” dotychczasowej kultury europejskiej (Derrida, 2011, s. 142). Dla europejskiego rozumu tożsamość rzeczy była uprzywilejowana wobec warunkującej ją różnicy. Braidotti odnosi dokonania dekonstruktywistów do problematyki człowieka:

Dekonstrukcyjny nurt konstruktywizmu społecznego, zainicjowany przez filozofów poststrukturalistycznych w rodzaju Jacques’a Derridy, również przyczynił się do poważnej rewizji zasad humanizmu. Całe pokolenie filozoficzne wezwało do nieposłuszeństwa w stosunku do odziedziczonej po humanizmie idei „ludzkiej natury”.

(Braidotti, 2014, s. 78)

W konsekwencji Braidotti uznaje, że posthumanizm przyjął antyesencjalistyczne podejście do człowieka, inspirując się twórczością dekonstruktywistów.

Natomiast w artykule *Cztery tezy na temat feminizmu po człowieku* Braidotti stwierdza: „Dzięki analizom **feministycznym i postkolonialnym** [podkr. A.K.] zaczęliśmy uważać standard człowieczeństwa zakładany w uniwersalnym modelu »człowieka rozumu« za nieodpowiedni właśnie z powodu jego stronniczości” (Braidotti, 2020, s. 2–3). Ten uniwersalny standard upatrywał istoty człowieka w jego rozumie, na co wskazywał już Heidegger. Rozumność stanowiła *differentia specifica* człowieka, która wynosiła go ponad inne istoty. Filozofia feministyczna zdemaskowała fałszywość takiej koncepcji, diagnozując, że jest ona zbudowana na zasadzie opozycji wobec symbolicznej figury innego/innej, która to wyznaczała granice i cechy tego, co ludzkie (Braidotti, 2018b, s. 2). Sfera inności była określana przez: kobiety, zwierzęta, nie-Europejczyków, niebiałych, osoby nieheteronormatywne, szaleńców, osoby z niepełnosprawnościami, dzieci itd. (a obecnie przez roboty i sztuczną inteligencję). Różnorodna inność stanowiła tło, na którym – na zasadzie kontrastu – konstytuowała się tożsamość reprezentowana przez punkt widzenia białego mężczyzny w średnim wieku, który tkwił mentalnie w ramach szeroko rozumianej kultury Zachodu

(Braidotti, 2020, s. 3). Taki mężczyzna reprezentował w sposób paradygmatyczny spełnioną istotę człowieczeństwa.

Kluczowe jest to, że takie myślenie o człowieku angażowało wartościowanie, mianowicie wartościowany pozytywnie był jedynie biegun tożsamości (mężczyzna wyznaczający normę), natomiast to, co inne, było wartościowane negatywnie. Braidotti zauważa, że ponowoczesność przyniosła uznanie dla różnych innych (Braidotti, 2018b, s. 2–3). Ci, którzy stanowili jedynie dopełnienie nowożytnej koncepcji podmiotowości, stali się widzialni oraz uzyskali głos. Wpływ na ten proces miał feminizm zarówno w formie aktywistycznej, jak i teoretycznej. Filozofia feministyczna przyczyniła się do tego, że podmioty, które historycznie były redukowane do sfery inności, zostały uznane, wzbogacając obecnie rozumienie tego, co to znaczy być człowiekiem (Ferrando, 2019, s. 24). Dzięki dorobkowi tej filozofii zostało zauważone, że to różnice między ludźmi są konstytutywne dla bycia człowiekiem, a nie jakaś niezmienna esencja, która miałaby tkwić w każdym z nas.

Według Braidotti posthumanizm w ujęciu filozoficznym stanowi rozwinięcie dorobku dekonstruktywizmu (próba radykalnej dekonstrukcji figury człowieka) oraz myśli feministycznej (próba dialektycznego zniesienia różnicy między tym, co tożsame a tym, co inne). Filozofia posthumanistyczna dziedziczy antyesencjalistyczne rozumienie człowieka, inspirując się tymi dwoma ważnymi nurtami XX-wiecznej refleksji filozoficznej, co jednocześnie wymusza zasadniczą zmianę w konceptualizacji tego, co ludzkie. Poszukiwanie innego sposobu ujmowania człowieka (tego, co specyficznie ludzkie) odbywa się na drodze przepracowania koncepcji podmiotowości, która ma być określana przez relacje, a nie przez jakąś tajemniczą istotę (np. rozumność).

Braidotti stwierdza, że relacyjność jest ontologiczną cechą człowieka (Braidotti, 2018b, s. 2). Przyjęcie takiego stanowiska ma dwie implikacje. Po pierwsze człowiek jest w stanie zrozumieć siebie wtedy, gdy wykracza poza własną egzystencję ku innym bytom, które napotyka w świecie swojego życia. Warunkiem koniecznym jest tutaj założenie o istnieniu intersubiektywnego świata bytów ożywionych i nieożywionych, które warunkują naszą egzystencję, gdyż wchodzimy z nimi w relacje współzależności. Podmiotowość relacyjna nie jest uniwersalna, ponieważ każdą jednostkę określa unikalny zestaw relacji z innymi oraz światem (Braidotti, 2018b, s. 2). Posthumanistyczny podmiot nie transcenduje czasu i przestrzeni, czyli



nie jest bezcielesnym abstraktem, lecz zamieszkuje *konkretny świat swojego życia*<sup>1</sup>. Po drugie człowiek jako podmiot jest zawsze lokalnie osadzony w kontekście społecznym, ekonomicznym i politycznym, co również warunkuje jego postrzeganie i rozumienie rzeczywistości. Relacyjne ujmowanie podmiotowości oznacza, że człowiek jest istotą transgraniczną w tym sensie, że nie jest on w stanie poznać i zrozumieć siebie bez odniesienia do tego, co znajduje się poza nim. Stanowi to kolejną filozoficzną charakterystykę postczłowieka.

## Materializm a ucieleśnienie podmiotu

W aspekcie ontologicznym posthumanizm zazwyczaj opiera się na materialistycznej wizji świata, co wzbudza podejrzenia badaczek(-y), którzy nie podzielają takiej orientacji filozoficznej (Bielik-Robson, 2017)<sup>2</sup>. Twierdzenie, że w większości przykładów posthumanizm implikuje materializm jest słuszne, lecz należy zaznaczyć, iż materializm tych koncepcji jest specyficzny i nie ma nic wspólnego z redukcją podmiotowości do biernego substratu rzeczy. Doskonałym przykładem takiego stanowiska jest koncepcja Braidotti<sup>3</sup>. Nasuwa się pytanie, dlaczego teoretyczki(-y) posthumanizmu

---

<sup>1</sup> Nasuwa się tutaj związek z fenomenologicznym pojęciem *Lebenswelt* (*świat życia* bądź *świat przeżywany*). Termin ten doczekał się rozmaitych interpretacji filozoficznych, jednak jego źródłowe znaczenie pochodzi od Husserla, który zdecydował się na modyfikację własnego programu fenomenologii w ostatniej fazie jej rozwoju. Jak pisze Jarosław Rolewski w artykule *Husserlowskie pojęcie świata przeżywanego (Lebenswelt)*: „Świat przeżywany jest światem czasowo-przestrzennym, światem zwykłej ludzkiej codzienności i aktywności, ale i aktywności naukowej, światem zwierząt, rzeczy, roślin etc. Jest to świat całkowicie »subiektywno-relatywny«, dynamiczny i zmienny, przeżywany przez każdy żyjący w nim podmiot, ale i przez **wspólnoty takich podmiotów** [podkr. A.K.]; jest to świat codziennej komunikacji (szczególnie językowej), wymiany i kultury, a równocześnie jest to realność całkowicie historyczna” (Rolewski, 2017, s. 183). Taki świat nie jest transcendentny wobec podmiotu, a raczej świat zostaje wytworzony dzięki wspólnemu przeżywaniu codzienności przez podmioty. Tak rozumiany *Lebenswelt* stanowi odpowiedni świat dla podmiotów, które są określane przez relacje współzależności.

<sup>2</sup> Krytyka posthumanistycznego materializmu, którą przedstawiła Agata Bielik-Robson, została omówiona w dalszej części artykułu.

<sup>3</sup> Innym ważnym przykładem jest nowy materializm Karen Barad, głoszący, że materia podlega ciągłym procesom materializacji. Oryginalność myśli Barad polega na interdyscyplinarności, gdyż filozofka łączy wyniki badań fizyki teoretycznej (fizyki

z reguły decydują się na osadzenie koncepcji postczłowieka w ramach ontologii materialistycznej?

Nadanie materialistycznej bazy posthumanizmowi ma na celu przezwyciężenie ontologii dualistycznej, która ujmuje człowieka jako istotę przynależącą do dwóch odrębnych porządków ontycznych (Braidotti, 2018b, s. 2). Pogodzenie wymiaru cielesnego z duchowym stanowi poważny problem, co dało o sobie znać już w myśli kartezjańskiej, dlatego Braidotti nawiązuje do ontologii Barucha Spinozy, która stanowi wariant filozofii monistycznej. W ujęciu tej filozofki substancja będąca podstawowym budulcem wszechświata jest rozumiana na sposób materialistyczny, ale jednocześnie nie stanowi ona jedynie biernego substratu rzeczy (Braidotti, 2018b, s. 2). Monistyczna filozofia Braidotti opiera się na idei, że materia tworzy witalny i samoorganizujący się byt (Braidotti, 2014, s. 86). Według tej filozofki „[...] materia jest jedna, napędzana przez pragnienie autoekspresji i ontologicznie wolna” (Braidotti, 2014, s. 131). Materia rozumiana na sposób witalistyczny stanowi więc dynamiczną podstawę dla życia, dlatego Braidotti porównuje ją do afirmatywnej siły życiowej, którą starożytni Grecy określali jako *zōē* (ζωή) (Braidotti, 2018a, s. 8–9). Posthumanistyczna myśl Braidotti, opierając się na witalistycznej ontologii, postuluje dość niekonwencjonalny materializm.

W świetle rozważań uściślających, czym jest witalny materializm, można adekwatnie rozpatrzeć, jak Braidotti konstruuje podmiotowość posthumanistyczną. Ontologiczny monizm, inspirowany filozofią Spinozjańską, godzi umysł i ciało jako dwa modusy wszechogarniającej substancji. Podmiot wyłania się na zasadzie emergencji, dziedzicząc pewne właściwości swojego substratu. Stąd właśnie Braidotti twierdzi, że podmiot jest ucieleśniony oraz lokalnie osadzony (Braidotti, 2020, s. 11–12). Podmiotowość postczłowieka zostaje ucieleśniona, a jego cielesność upodmiotowiona. Wynika z tego, że filozofia posthumanistyczna nie abstrahuje od ludzkiej cielesności, która w namyśle filozoficznym przez długi czas była deprecjonowana, stanowiąc negatywny biegun pozytywnie wartościowanego umysłu bądź duszy. Oznacza to przepracowanie długiej tradycji filozoficznej, która

---

kwantowej) z refleksją teorii krytycznej (poststrukturalizm). Materia w ujęciu Barad nie jest statyczna czy pasywna, lecz zawsze gotowa na uformowanie przez jakąś zewnętrzną siłę, co zostaje nazwane procesem materializacji (który jest dynamiczny, splełtany, dyfrakcyjny i performatywny) (Barad, 2012, s. 343–344).

niedostatecznie uwzględniała ciało w refleksji nad ludzką tożsamością. Tymczasem okazuje się, że nasza cielesność ma istotny wpływ na to, kim jesteśmy oraz jak postrzegamy rzeczywistość (Braidotti, 2014, s. 74–75). Stany ciała mają wymiar epistemologiczny, gdyż poznajemy świat poprzez ciało, a nie pomimo ciała (Merleau-Ponty, 2001, s. 115). Inaczej postrzega się i odczuwa świat przez ciało kobiece/męskie, młode/dojrzałe, chore/zdrowe, cierpiące/w pełni sił, białe/czarne, chude/otyle itd. Z jednej strony ucieleśnienie jest wspólnym doświadczeniem wszystkich istot ludzkich (na dodatek budującym związek z nieludzkimi formami życia), natomiast z drugiej ciało jest też źródłem różnic, które sprawia, że każdy z nas jest unikalny (Rogowska-Stangret, 2016, s. 6).

Badając rozwój myśli Braidotti, można zauważyć, że konceptualizacja podmiotowości posthumanistycznej stanowi rozwinięcie wypracowanej nieco wcześniej koncepcji podmiotu nomadycznego. Koncepcja ta zakłada, że podmiot jest wewnętrznie zróżnicowany, ucieleśniony i usytuowany, ale jednocześnie w możliwości do zmiany swojego umiejscowienia (Braidotti, 2009, s. 27). Cielesność pełni zasadniczą rolę w koncepcji podmiotu nomadycznego, będąc podstawowym wymiarem ludzkiej tożsamości (Derra, 2010, s. 4). Badaczka myśli feministycznej Aleksandra Derra wnikliwie wyjaśnia rozumienie ucieleśnienia przez Braidotti:

Ciało pozwala niejako od-abstrakcyjnić pojęcie podmiotu i przywrócić mu jego irracjonalny, emocjonalny wymiar. Ciało jest zatem żyjącą materią, ale daje się ono uchwycić jedynie dzięki kulturowemu przekazowi, który wytwarza dyskursy dookreślające, uobecniające i oceniające ciało oraz związane z nim praktyki. Ciało w tej perspektywie to przestrzeń, w którą wpisywane są społeczne i symboliczne kody. Z jednej strony ciało, jakie zostało ukonstytuowane w filozofii i kulturze Zachodu, jest materialne, empiryczne, z drugiej strony pozostaje ono nadal podstawą podmiotowości, która historycznie miała charakter abstrakcyjny i niematerialny. [...] ciało łączy to, co materialne, z tym, co symboliczne, tworząc nierozzerwalną całość, niezwykle kluczową dla budowania podmiotowości.

(Derra, 2010, s. 8–9)

Braidotti rozumie ciało w sposób organiczny, czyli stanowi ono przejaw życia (w sensie *zōē*). Ciało jest wpisane w porządek biologiczny, ale z drugiej strony jest ono zapośredniczone symbolicznie, co wiąże je z naszym myśleniem. Kulturowe wyobrażenia na temat cielesności stanowią wytwór

ludzkiego myślenia, ale jednocześnie obowiązująca koncepcja cielesności oddziałuje zwrotnie na myślenie o nas samych, a więc ma wpływ na naszą tożsamość. Innymi słowy, ciało jest łącznikiem (niedawno odkrytym brakującym ogniwiem) między materią a myśleniem, budującym naszą podmiotowość. Koncepcja postczłowieka dowartościowuje ludzką cielesność jako czynnik, który ma wpływ na naszą podmiotowość, co wyjaśnia, dlaczego materialistyczna i monistyczna ontologia stanowi właściwą podstawę dla takiej koncepcji.

### Mediujący potencjał „post-”

Filozofia posthumanistyczna poszukuje takiej koncepcji człowieka, która byłaby w stanie poradzić sobie z uciążliwym problemem psychofizycznym (Braidotti, 2020, s. 11–12). Jak już zostało powiedziane, przepaść między umysłem a ucieleśnieniem jest nie do pokonania w ramach humanistycznych koncepcji podmiotowości. Z tego powodu filozofię posthumanistyczną charakteryzuje **postdualizm** stanowiący próbę znoszenia radykalnych dualizmów obecnych w dawniejszej filozofii, które to opierały się na podziale między tym, co tożsame a tym, co inne (Ferrando, 2019, s. 54). Filozoficzne koncepcje, które opierają się w punkcie wyjścia na ontologicznym pęknięciu w człowieku, nie są groźne same w sobie, o ile pozostają na poziomie teorii. Natomiast XX-wieczny namysł filozoficzny uświadamia, że takie podziały zawsze angażują wartościowanie, w którym tożsamość jest afirmowana, a wszystko, co inne, jest gorsze, stanowiąc biegun negatywny (Ferrando, 2019, s. 60). Przeniesienie teorii w obszar aksjologiczny może mieć implikacje praktyczne, skutkujące dyskryminacją i wykluczeniem. Refleksja posthumanistyczna ma na celu znoszenie w filozofii podziałów na to, co ludzkie/nieludzkie, żywe/martwe, męskie/kobiece, fizyczne/mentalne, naturalne/kulturowe itd. (Ferrando, 2019, s. 55). Jednakże warto podkreślić, że filozofia ta nie zamierza odwracać dotychczasowych podziałów i hierarchii – stanowiłoby to jedynie odwrócenie sytuacji, a zasadniczy problem afirmowania tylko jednego bieguna kategoryzacji pozostałby nietknięty. Prymat tego, co ludzkie, nie może być zastąpiony uprzywilejowaniem tego, co nieludzkie. Chodzi raczej o rozbicie hierarchicznych struktur myślenia na rzecz refleksji **postcentrycznej** (Ferrando, 2019, s. 56–57). Filozofia posthumanistyczna znosi absolutne centrum dyskursu (człowiek), zauważając, że centrum bywa

względne w zależności od tego, kto pyta, jakie ma interesy, czy kiedy pada pytanie. Innymi słowy, absolutne centrum dyskursu nie istnieje, a rozważania filozoficzne należy prowadzić, wcielając się w różne role i sytuacje. Te dwie cechy myślenia posthumanistycznego, mianowicie postdualizm i postcentryzm, są powiązane z kategorią **postantropocentryzmu**, która charakteryzuje refleksję nad postczłowiekiem.

Antropocentryzm jako pogląd, że człowiek jest centrum i celem świata, jest ważnym wyznacznikiem tradycji humanistycznej. Kategoria antropocentryzmu stanowi główny przedmiot posthumanistycznej krytyki, gdyż pogląd antropocentryczny jest sprzeczny z postulatem, aby dostrzegać i uwzględniać relacje między tym, co ludzkie a nieludzkie, czyli zdecentralizować pozycję człowieka wobec innych bytów (postcentryzm). Zasadniczym zadaniem dyskursu posthumanistycznego jest przepracowanie myślenia antropocentrycznego (Bakke, 2015, s. 8). Uprzywilejowywanie ludzkiej pozycji ontycznej oraz epistemologicznej przynosi katastrofalne konsekwencje dla nieludzkich form życia i degradację świata nieożywionego, co w konsekwencji oddziałuje zwrotnie na człowieka (Bińczyk, 2018, s. 15–16). Paradoksalnie okazuje się, że antropocentryzm przynosi katastrofalne skutki dla człowieka. Ewa Bińczyk zwraca uwagę, że przeciwdziałanie katastrofie ekologicznej jest trudne, gdyż negatywne konsekwencje ludzkich działań są odłożone w czasie (Bińczyk, 2018, s. 59). Jeszcze nie widzimy na horyzoncie wszystkich skutków bierności w kwestii ochrony środowiska i klimatu, co powoduje, że tkwimy w impasie. Im dłużej będziemy trwać w takim stanie, z tym poważniejszymi konsekwencjami kryzysu klimatycznego będą się mierzyć przyszłe pokolenia. Według Bińczyk „efektywne przeciwdziałanie katastrofie klimatycznej wymaga zakwestionowania tego, kim jesteśmy i poważnej dyskusji na temat tego, jakiej ludzkości chcemy w przyszłości. To właśnie z tego powodu jest to jeden z najważniejszych współczesnych problemów filozoficznych” (Bińczyk, 2018, s. 61). Podobnego zdania jest Braidotti, gdy stwierdza, że postantropocentryzm jest czynnikiem, który najbardziej przekształca nasze rozumienie człowieczeństwa, prowadząc do koncepcji postczłowieka (Braidotti, 2018b, s. 3). W obecnej sytuacji krytyczna postawa wobec nas samych jest kluczowa. Filozofia posthumanistyczna proponuje ponowne przemyślenie relacji człowiek–inni czy człowiek–środowisko w duchu postantropocentrycznym. Bycie człowiekiem nie musi oznaczać ontycznego osamotnienia, gdyż nasze życie jest związane z nieludzkimi formami życia, a więc partycypujemy w tym, co można określić jako życie

w ogóle (ζωή) (Bakke, 2015, s. 8). Dla Braidotti sednem postantropocentrycznego zwrotu jest zōēcentryczny egalitaryzm (Braidotti, 2020, s. 11). Takie podejście wspiera stopniowy proces uznawania nieludzkich aktorów w sieci współzależności rozmaitych bytów. Natomiast namysł etyczny i polityczny nie sytuuje jedynie dobra człowieka w centrum, lecz uwzględnia również nieludzkich aktorów (np. zwierzęta czy środowisko).

## Spór o materializm posthumanizmu

W części dotyczącej antyesencjalizmu filozofii posthumanistycznej zostało powiedziane, że (1) relacyjne ujmowanie podmiotowości prowadzi do uznania człowieka za istotę transgraniczną. Z kolei w części analizującej posthumanistyczną wizję rzeczywistości zostało wykazane, że (2) poczucie silnego związku między posthumanizmem a materializmem jest uzasadnione, gdyż teoretyczki(-y) posthumanizmu często decydują się na takie powiązanie we własnych koncepcjach. (1) Transgresywne ujmowanie ludzkiej egzystencji oraz (2) powiązanie jej z materialnymi uwarunkowaniami jest narażone na zarzut redukcjonizmu.

Agata Bielik-Robson zwraca uwagę, że identyfikacja podmiotu z jego bytowym uwarunkowaniem (rasą, klasą czy płcią) stanowi ograniczenie ludzkich możliwości poznawczych i emancypacyjnych (Bielik-Robson, 2017, s. 150). Według filozofki to oświecenie (a więc również klasyczny humanizm) charakteryzowała prawdziwa transgresja ludzkich ograniczeń, natomiast posthumanizm ustanawia granice stanowiące kres idei podmiotu jako instancji potencjalnie nieograniczonej (Bielik-Robson, 2017, s. 146–147). Innymi słowy, myśl posthumanistyczna wiąże podmiot z bytem: „[P]odmiot postnowoczesny usilnie odkrywa w sobie momenty wiązania, by ukrócić szaleństwo wolności i powrócić do stanu ograniczenia i partycypacji” (Bielik-Robson, 2017, s. 147). Wyrazem tego jest posthumanistyczne twierdzenie o podmiocie lokalnie osadzonym, które uniemożliwia emancypację rozumianą jako oderwanie się podmiotu od jego materialnych uwarunkowań. Duch zostaje zredukowany, a więc posthumanizm spętuje myśl materialnością (Bielik-Robson, 2017, s. 150). Ponadto filozofia posthumanistyczna, rezygnując całkowicie z duchowości na rzecz materialności, traci swoje umocowanie w tradycji, czyli łączność z *Geisteswissenschaften*. Dla Bielik-Robson posthumanizm nie jest humanistyką, jest wręcz ruchem

dehumanizacji naszej filozoficznej kultury. Zarzuty filozofki brzmią niezwykle poważnie.

W odpowiedzi na powyższą krytykę posthumanistycznego podmiotu warto zauważyć, że czysto materialistyczna interpretacja tej koncepcji nie jest jedyną możliwością. Posthumanizm nie utożsamia podmiotu ludzkiego z jego bytowym uwarunkowaniem, lecz twierdzi jedynie o osadzeniu tego podmiotu w intersubiektywnym świecie oraz kulturowym kontekście, na co wskazuje wcześniejsza analiza podmiotowości relacyjnej. Dopiero to słabsze założenie może zostać zinterpretowane materialistycznie (redukcja podmiotu do jego materialnych uwarunkowań). Jednak jest też inna możliwość, którą proponuję nazwać interpretacją hermeneutyczną. Opiera się ona na zasadzie, że odniesienie do szerszych struktur sensu jest konieczne dla zrozumienia danego fenomenu. W myśl tej zasady próba zrozumienia podmiotu posthumanistycznego opiera się na odniesieniach do sfer kultury, polityki, ekonomii, nauk przyrodniczych itd. Jednocześnie ta część (podmiot) zachowuje swoją odrębność i również oddziałuje na całą strukturę, gdyż próbuje rozumieć te sfery, aby móc na nie oddziaływać. Bytowe uwarunkowania można interpretować jako odniesienie do rzeczywistości ludzkiej egzystencji, wtedy status ontologiczny podmiotu posthumanistycznego pozostaje odrębną sprawą.

Bielik-Robson ma rację, że moc poznawcza podmiotu posthumanistycznego jest ograniczona. Lokalne osadzenie podmiotu warunkuje jego możliwości poznawcze i emancypacyjne, jednak ograniczenia te są konieczne, aby wolny podmiot nie zatracił się w konstrukcjach myślowych, które nie mają związku z jego egzystencjalnymi uwarunkowaniami. Tradycję oświecenia charakteryzują procesy emancypacyjne różnych podmiotów oraz transgresja ludzkich ograniczeń, ale drugim obliczem oświecenia jest krytyka transcendentálna, czyli wyznaczanie granic poznawczych dla podmiotu. Można przedstawić pewną analogię między myślą oświeceniową a posthumanistyczną. Myślenie posthumanistyczne stawia wertykalną granicę dla poznawczych możliwości podmiotu, która jest podobna do Kantowskiej przestrogi, aby rozum nie rościł sobie praw do posiadania wiedzy pewnej w obszarze metafizyki. „Posthumanistyczna krytyka transcendentálna” dotyczy głównie idei ludzkiej istoty, której nie jesteśmy w stanie poznać, stąd właśnie wynika postulat odrzucenia tej idei. Natomiast myśl posthumanistyczna postuluje horyzontálną transgresję granic, co wyraża koncepcja podmiotowości relacyjnej. W tym sensie filozofia posthumanistyczna stanowi

kontynuację oświecenia, które według Bielik-Robson charakteryzowało przekraczanie ludzkich ograniczeń oraz chęć ekspansji ludzkich możliwości<sup>4</sup>.

## Podsumowanie

Odpowiedź na pytanie, kim jest postczłowiek z filozoficznego punktu widzenia, nie jest łatwa, gdyż filozoficzny rdzeń w koncepcjach posthumanistycznych obudowany jest interdyscyplinarnymi analizami na temat obecnej sytuacji człowieka. Posthumanistki(-ści) starają się charakteryzować figurę postczłowieka z różnych perspektyw teoretycznych, co można określić jako nomadologiczną strategię badawczą. Zasadniczym punktem odniesienia dla tych analiz pozostaje humanistyczna koncepcja człowieka, która wymaga przepracowania. W humanizmie człowiek zajmował wyróżnioną pozycję ontologiczną ze względu na posiadanie pewnej istoty (np. rozumności), która sytuowała go w centrum dyskursu. Natomiast kluczową charakterystyką postczłowieka, która spaja nurt posthumanizmu, jest antyesencjalizm. Takie ujęcie człowieka ma swoje źródło w krytycznym przepracowaniu myśli antyhumanistycznej. Antyhumanizm trafnie zdiagnozował sytuację człowieka, ale według posthumanistek(-ów) filozoficzne wnioski tego nurtu okazały się zbyt radykalne. Myśl posthumanistyczna nie podtrzymuje twierdzenia o śmierci człowieka oraz podejmuje próbę opracowania nieesencjalistycznej koncepcji podmiotowości, zamiast dekonstruować całkowicie filozofię podmiotu. Kolejnym nurtem filozoficznym, który ukształtował myśl posthumanistyczną, jest feminizm. Filozofia feministyczna poddała krytycznej analizie praktyki wykluczenia opierające się na teoretycznej opozycji między tożsamością a innością, która była podstawą do wyznaczania istoty człowieczeństwa. Osiągnięciem feminizmu było poszerzenie koncepcji tego, co ludzkie, przynoszące w praktyce uznanie dla różnych innych.

Antyesencjalistyczne rozumienie postczłowieka okazuje się być kluczowe, gdyż implikuje kolejne filozoficzne określenia postczłowieczeństwa. Jeśli człowiek nie dysponuje niezmienną esencją, to pozostaje mu relacyjne

---

<sup>4</sup> Ponadto posthumanizm wspiera procesy emancypacji różnych podmiotów, co ukazuje kolejny związek tego nurtu z tradycją oświecenia. Posthumanizm, wywodząc się z refleksji feministycznej, postuluje uznawanie podmiotowości aktorów, którzy dotychczas byli wykluczani w dyskursie antropocentrycznym.



odniesienie się do tego, co poza nim, przy próbie zrozumienia siebie. Transgraniczne ujmowanie człowieczeństwa znajduje wyraz w relacyjnej koncepcji podmiotu ludzkiego. Posthumanistyczny podmiot definiuje niehierarchiczna sieć relacji z innymi aktorami, a nie pewna inherentna własność tego podmiotu. Podmiot relacyjny jest zawsze lokalnie osadzony, co warunkuje i w pewien sposób ogranicza jego zdolności poznawcze. Status ontologiczny takiego podmiotu można interpretować na różne sposoby, przy czym opcja materialistyczna jest dominująca. Przykładowo Braidotti opiera się na Spinozańskiej ontologii, co pozwala jej zrealizować jednocześnie trzy cele. (1) Podmiot relacyjny uzyskuje ontologiczne umocowanie w materii, która jest rozumiana na sposób witalistyczny (analogia z *zōē*). (2) Koncepcja Spinozy stanowi wariant filozofii monistycznej, a więc pozwala ominąć problemy związane z ontologią dualistyczną, a w szczególności problem psychofizyczny (kwestia postdualizmu). (3) Uzasadnić tezę o ucieleśnieniu podmiotu.

Kolejnym założeniem koncepcji postczłowieka jest przekonanie o istotnej roli ludzkiego ucieleśnienia. Ciało jest czynnikiem podmiototwórczym, gdyż ludzkie procesy poznawcze są zapośredniczone przez cielesność. Ciało mediuje między materią a myśleniem. Koncepcja postczłowieka jest postdualistyczna, gdyż nie deprecjonuje ludzkiego ucieleśnienia. Postdualizm oznacza również zniesienie podziału na to, co ludzkie i nieludzkie, które prowadzi do postcentryzmu (niesytuowania człowieka w centrum dyskursu). Postdualizm i postcentryzm są wyrazem krytycznego nastawienia myśli posthumanistycznej wobec antropocentryzmu.

Filozoficzny wymiar posthumanizmu uwidacznia się w trzech aspektach. Po pierwsze przez wyróżnienie filozoficznych określeń postczłowieka, które przyjmują postać ontologicznych charakterystyk bytu ludzkiego (brak istoty, transgraniczność, relacyjność, ucieleśnienie, postdualizm, postcentryzm i postantropocentryzm). Po drugie przez wpisanie posthumanizmu w tradycję filozoficzną, która podlega krytycznemu przepracowaniu (humanizm, antyhumanizm, feminizm). Po trzecie koncepcja postczłowieka implikuje ogólne twierdzenia na temat całości rzeczywistości (np. w ujęciu Braidotti monistyczny materializm witalny, koncepcja siły życiowej *zōē* itd.). Takie ogólne konstatacje na temat ontologicznego statusu rzeczywistości są twierdzeniami *par excellence* filozoficznymi. Filozoficzna koncepcja postczłowieka otwiera pole dla badań porównawczych z innymi nurtami filozoficznymi, które również wysuwają ogólne twierdzenia na temat

obecnej sytuacji człowieka. Na przykład przebadanie związków między posthumanistyczną a hermeneutyczną wizją człowieka mogłoby wykazać wiele podobieństw tych koncepcji.

## Bibliografia

- Badmington, N. (2003). Theorizing Posthumanism. *Cultural Critique*, 53, 10–27.
- Badmington, N. (2006). Cultural Studies and the Posthumanities. W: G. Hall, C. Birchall (red.), *New Cultural Studies: Adventures in Theory* (s. 260–272). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bakke, M. (2015). *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Barad, K. (2012). Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie. W: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów* (s. 323–360). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bielik-Robson, A. (2017). Nowa Humanistyka: w poszukiwaniu granic. *Teksty drugie, 1*, 146–162.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. United Kingdom: Polity Cambridge.
- Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braidotti, R. (2018a). *Ku posthumanistyce*. Pobrano z: [http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti\\_Ku-posthumanistyce.pdf](http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Ku-posthumanistyce.pdf) (4.01.2021).
- Braidotti, R. (2018b). *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna*. Pobrano z: [http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti\\_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf](http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf) (4.01.2021).
- Braidotti, R. (2018c). *Postludzkie, arcyłudzkie. Ku nowej ontologii procesualnej*. Pobrano z: [http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti\\_Postludzkie-arcyłudzkie.pdf](http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Postludzkie-arcyłudzkie.pdf) (4.01.2021).

- Braidotti, R. (2020). Cztery tezy na temat feminizmu po człowieku. *Avant*, 11 (3).  
Pobrano z: [http://avant.edu.pl/wp-content/uploads/R\\_Braidotti\\_Cztery\\_tezy.pdf](http://avant.edu.pl/wp-content/uploads/R_Braidotti_Cztery_tezy.pdf) (5.02.2021).
- Derra, A. (2010). Ciało – kobieta – różnica w nomadycznej teorii podmiotu Rosi Braidotti. W: A. Kiepas, E. Struzik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym* (s. 449–469). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Derrida, J. (1993). Kres człowieka. W: Tenże, *Pismo filozofii* (s. 151–187). Kraków: Wydawnictwo Inter Esse.
- Derrida, J. (2011). *O gramatologii*. Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Ferrando, F. (2016). Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje. *Rocznik lubuski*, 42 (2), 13–26.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Haraway, D. (2003). Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych. *Przegląd filozoficzno-literacki*, 1 (3), 49–87.
- Hassan, I. (1997). Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 31 (4), 830–850.
- Hayles, K. (1999). *How We Became Posthuman*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayles, K. (2012). W stronę ucieleśnionej wirtualności. *Sztuka i Filozofia*, 41, 127–152.
- Heidegger, M. (1977). List o humanizmie. W: K. Michalski (red.), *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane* (s. 76–127). Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Irigaray, L. (1995). The Question of the Other. *Yale French Studies*, 87, 7–19.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Miś, A. (1994). O genezie współczesnego antyhumanizmu. W: B. Banasiak (red.), *Derridiana* (s. 21–56). Kraków: Wydawnictwo Inter Esse.
- Rogowska-Stangret, M. (2016). *Ciało – poza Innością i Tożsamością*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Rolewski, J. (2017). Husserlowskie pojęcie świata przeżywanego (*Lebenswelt*). *Ruch filozoficzny*, 73 (3), 181–186.

- Taylor, Ch. (2006). Humanizm i nowoczesna tożsamość. W: K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo* (s. 123–173). Kraków: Znak.
- Wolfe, C. (2009). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

## PHILOSOPHICAL CONCEPT OF HUMAN ON THE BASIS OF POSTHUMANISM

### Abstract

The article analyses the concept of posthuman from a philosophical perspective. The considerations are based on the assumption that posthumanism includes a posthumanist philosophy whose subject is human and his situation in a changing world. The starting point for the analysis is the posthuman postulate of 'working-through' the humanist tradition which results in a non-essentialist concept of posthuman. The article presents the assumptions of the concept of posthuman based on the works of Donna Haraway and N. Katherine Hayles. Then, the paper analyses the influence of feminism and deconstructionism on posthumanist thought in reference to the works of Rosi Braidotti who proposed a relational approach to posthuman subjectivity. The article elucidates the materialistic embedment of the posthumanist subject, and then explains the claim of the significant role of human embodiment. Finally, considerations concern post-dualism, post-centrism and post-anthropocentrism of the philosophical concept of posthuman.

### Cytowanie

- Krupa, A. (2021). Filozoficzna koncepcja człowieka na gruncie posthumanizmu. *Analiza i Egzystencja*, 56 (4), 75–94. DOI: 10.18276/aie.2021.56-04.