

---

## Techniki posthumanistyczne jako sposoby odkrywania

---

Francesca Ferrando

---

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 1, S. 155–164

---

DOI: 10.18318/td.2025.1.10

Źródło: Francesca Ferrando,  
*Posthumanist Technologies  
as Ways of Revealing*,  
w: *też Philosophical  
Posthumanism*,  
przedmowa Rosi Braidotti,  
Bloomsbury Publishing,  
Bloomsbury Academic,  
London 2019.

**D**laczego technika jest istotna w dyskusjach o posthumanizmie? Założeń i celów posthumanizmu nie sposób właściwie zrozumieć bez uwzględnienia historycznego i ontologicznego wymiaru techniki, nawet jeśli sam posthumanizm jako nurt postcentralistyczny nie stawia jednego, konkretnego zagadnienia w centrum uwagi. Posthumanizm uznaje, że technika to element ludzkiego wyposażenia, lecz nie przyjmuje jej za swoje główne zainteresowanie, ponieważ to okroiłby jego wysiłki teoretyczne do pewnej formy techno-redukcjonizmu. Technika ani nie jest innym, wzbudzającym lęk czy też chęć buntu w geście swoistego neoludyzmu, ani też nie posiada boskich przymiotów przypisywanych jej przez niektóre odłamy transhumanizmu, które upatrują w niej zewnętrzne źródło zdolne zagwarantować ludzkości miejsce w postbiologicznych przyszłościach. Elementem wspólnym transhumanizmu i posthumanizmu jest pojęcie technogenezy, na co wskazuje Katherine Hayles w *Wrestling with Transhumanism* (2008): „Technika spleciona jest z rozwojem człowieka w spiralnej dynamice

---

### Francesca Ferrando

– dr, filozofka,  
adiunktka na  
Uniwersytecie  
Nowojorskim.  
Autorka wielu  
prac z zakresu  
posthumanistyki,  
w tym książki  
*Philosophical  
Posthumanism*  
(2019). Założycielka  
Posthuman Reaserch  
Group. Była pierwszą  
osobą, która wygłosiła  
prelekcję na temat  
posthumanizmu  
w ramach TED Talks.

współewolucji. Założenie to, zwane technogenezą, wydaje mi się frapujące i w rzeczy samej całkowicie niepodważalne<sup>12</sup>. Nierozdzielność domeny ludzkiej i technicznej ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia postczłowieczeństwa i będziemy ją tu rozpatrywać jako kwestię nie tylko antropologiczną<sup>3</sup> czy paleontologiczną<sup>4</sup>, ale również ontologiczną. Z tej perspektywy element „techno” w technogenezie odczytamy przez pryzmat filozofii Martina Heideggera (1889-1976).

Dlaczego właśnie Heideggera? Zanim przejdziemy do naszych właściwych rozważań, winniśmy wspomnieć, że Heideggerowi wytykano nieetyczne postęпки i polityczne wybory: był on narcyzem utrzymującym stosunki seksualne z wieloma studentkami, nigdy też nie wyraził skruchy za powiązania z nazistami<sup>5</sup>. Wprawdzie posthumanizm to *praxis*, co oznacza, że teorii i praktyki nie należy rozważać rozłącznie<sup>6</sup>, trzeba však odnotować, że Heidegger nigdy nie twierdził, że jest posthumanistą (termin ten zresztą jeszcze wtedy nie istniał). Rozmyślania Heideggera jednak w istotny sposób naświetlają kwestię techniki, gdyż wprowadzają refleksję nad nią w sferę ontologii, ujmując ją w pytanie dotyczące Bytu: Czym jest technika? Heidegger był pierwszym filozofem, którego myśl podążyła w tym kierunku bezkompromisowo i przekonująco. Z tego też względu warto przyjrzeć się jego dziełu, tak samo jak warto zmierzyć się z jego kontrowersyjną biografią. W eseju *Pytanie o technikę* (1953; wyd. pol. 1977) Heidegger oddaje się ontologicznemu

---

1 K. Hayles, *Wrestling with Transhumanism*, w: *Transhumanism and Its Critics*, red. G.R. Hansell, W. Grassie, Metanexus Institute, Philadelphia 2011, s. 216.

2 W tym samym ustępie Hayles stwierdza również: „Choć mam bardzo poważne zastrzeżenia do większości transhumanistycznej retoryki, muszę przyznać, że wspólnota transhumanistyczna jest żarliwie zaangażowana w próby ustalenia, dokąd zmierza technogeneza w naszej epoce i jakie konsekwencje niesie to dla przyszłości nas, ludzi. Na tym właśnie polega jej pozytywny wkład i dlatego też, z mojego punktu widzenia, warto jest troszczyć się o nią”; tamże.

3 Por. A. Gehlen, *Man in the Age of Technology*, przeł. P. Lipscomb, Columbia University Press, New York 1980 (1957).

4 Por. A. Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, Albin Michel, Paris 1943; tenże, *Gesture and Speech*, MIT Press, Cambridge, MA 1993 (1964).

5 R. Chessick, *The Effect of Heidegger's Pathological Narcissism on the Development of His Philosophy*, w: *Mimetic Desire. Essays on Narcissism in German Literature from Romanticism*, red. J. Adams, E. Williams, Camden House, Columbia 1995; A. Badiou, B. Cassin, *Heidegger. His Life and His Philosophy*, Columbia University Press, New York 2016.

6 F. Ferrando, *Towards a Posthumanist Methodology. A Statement*, „Frame. Journal for Literary Studies” 2012, nr 25 (1).

namysłowi, który jest ważki dla posthumanistycznego rozumienia techniki. Warto zauważyć, że tekst ten powstał po zakończeniu drugiej wojny światowej, w której technika odegrała kluczową rolę, a wręcz zaważyła na jej ostatecznym wyniku.

Dostrzegając rolę techniki we współczesnym społeczeństwie, Heidegger, jak przystało na zaangażowanego filozofa, stawia zasadnicze pytanie, które można by streścić następująco: Czy właściwie naprawdę wiemy, o czym mówimy, gdy zastanawiamy się nad techniką? Konkretnie zaś Heidegger nie usiłuje ani wychwalać, ani potępiać techniki, pragnie natomiast odpowiedzieć na pytanie, które nader często uchodzi za oczywiste, a mianowicie: czym jest technika? Filozof przytacza dwie odpowiedzi na to pytanie: technikę zazwyczaj definiuje się jako „środek do celów” oraz jako „ludzki czyn”<sup>7</sup>. Według Heideggera choć odpowiedzi te nie są chybione, nie pozwalają w pełni uchwycić istoty techniki. Posiłkując się rozległą znajomością starożytnej filozofii Zachodu, Heidegger powraca do myśli starogreckiej i podejmuje kwestię techniki/technologii nie tylko przez pryzmat etymologii tego pojęcia (*technē* i *logos*, czyli „dyskurs” o „technē”), ale także z perspektywy jego wielorakiej semantycznej spuścizny. W ten sposób filozof kieruje naszą uwagę ku wielce interesującej kwestii, a konkretnie ku faktowi, że w starogreckiej literaturze i filozofii termin „technē” był nieodmiennie powiązany z dwoma innymi pojęciami: *poiēsis*<sup>8</sup> i *epistēmē*<sup>9</sup>. W starożytnej Grecji mianem „technē” określano zarówno rzemiosło, jak i sztukę. Semantyczny związek „technē” z „epistēmē” – czyli domeną „poznania”, a zwłaszcza „wiedzy naukowej”<sup>10</sup> – nie zaskakuje

7 M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 225.

8 Heidegger stwierdza: „*Τέχνη* [technē] należy do wy-dobywania, to jest *ποίησις* [poiesis]”; tamże, s. 231.

9 Heidegger wyjaśnia: „Już bardzo wcześniej i aż do czasów Platona słowo *τέχνη* [technē] występuje razem ze słowem *ἐπιστήμη* [epistēmē]”; tamże, s. 232.

10 Należy przy tym zauważyć, że, jak podkreśla filozof Richard Parry, „Najczęściej tłumaczy się *technē* jako rzemiosło lub sztukę. O ile *epistēmē* zazwyczaj przekłada się jako poznanie, w tym kontekście, gdzie termin ten pojawia się w swoim ścisłym znaczeniu, tłumaczony jest on czasem jako wiedza naukowa. Jednakże nie wolno mylić tego uzusu z naszym współczesnym pojęciem nauki, którego część stanowią eksperymenty. Przeprowadzanie doświadczeń w celu potwierdzenia hipotez to zjawisko o wiele późniejsze. Tłumaczenie *epistēmē* jako wiedza naukowa ma raczej na celu podkreślanie jej pewności”; R. Parry, *Episteme and Technē*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, wydanie z jesieni 2014, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/episteme-technē/> (15.01.2019).

nas w kontekście tego, jak rozumiemy dziś technikę: te dwa pojęcia, to jest wiedza „techniczna” i wiedza „naukowa”, często wymieniane są przecież jednym tchem (jak choćby w dyscyplinie studiów nad nauką i techniką). Biorąc pod uwagę dzisiejszy sens techniki, zaskoczeniem może być natomiast jej związek z *poiesis*. Samo słowo może brzmieć wręcz archaicznie w uszach osób nieobznajomionych ze starożytną greką. Zatem zadajmy najpierw pytanie: Co oznacza „poiesis”?

Aby zobrazować pojęcie „poiesis”, możemy przywołać rozmaite przykłady: od poezji przez jam session do kwitnącej rośliny. Gdy zaczynamy pisać wiersz lub improwizować wraz z innymi muzykami, nie wiemy, co koniec końców z tego wyniknie. Możemy oczywiście mieć jakiś układ odniesienia (np. solówkowe skale akordowe w improwizacji jazzowej) lub temat, który chcielibyśmy poruszyć (np. tworząc wiersz o życiu), lecz nie mamy pojęcia, jaki dokładnie efekt osiągniemy. Niejednokrotnie, gdy odsłuchujemy nagranie z jam session lub czytamy powstały wiersz, ogarnia nas zdumienie, gdyż nie tego oczekiwaliśmy – w ten sposób objawia się proces twórczy. Należy przy tym podkreślić, że według Heideggera „poiesis” („wy-dobywanie”) jest „nie tylko rękodzielniczym sporządzaniem i nie tylko, jak w sztuce i w poezji, dobywaniem blasku i obrazu”<sup>11</sup>; jego zdaniem również φύσις (*physis*), czyli przyroda, „jest wy-dobywaniem, jest ποιήσις [*poiesis*]”<sup>12</sup>. Weźmy na przykład „pączkowanie kwiatu przy rozkwicie”<sup>13</sup>: jest to egzemplifikacja „poiesis” „w najwyższym sensie”<sup>14</sup>. W ujęciu starożytnych Greków proces twórczy był świętością powiązaną z bogami i boginiami; stanowił on moment prawdy, odkrywania, określanego greckim słowem *alethēia*, oznaczającym „dobywanie ze skrytości w nieskrytość”<sup>15</sup>.

Powróćmy zatem do techniki i jej związku z „poiesis” i wraz z Heideggerem zapytajmy: „Cóż ma do czynienia istota techniki z odkrywaniem? Odpowiedź: wszystko”<sup>16</sup>. Heidegger stwierdza: „Technika nie jest więc po prostu środkiem. Technika jest sposobem odkrywania”<sup>17</sup> i konsekwentnie

11 M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 230.

12 Tamże.

13 Tamże.

14 Tamże.

15 Tamże, s. 230–231.

16 Tamże, s. 231.

17 Tamże.

podtrzymuje tę fundamentalną konstatację w całym tekście<sup>18</sup>. Współczesne społeczeństwa zatraciły jednak to rozumienie „techné” i „poiesis”, dlatego też choć współczesna technika również jest sposobem odkrywania, Heidegger określa ją mianem „ze-staw” (*Ge-stell*)<sup>19</sup>. Filozof dostrzega we współczesnej technice ograniczenie jej odkrywającego potencjału i obwieszcza:

Czym jest współczesna technika? Ona również jest odkrywaniem. [...] Atoli odkrywanie, które panuje we współczesnej technice, nie rozwija się w wy-dobywaniu w sensie ποιησις [*poiesis*]. Odkrywanie, sprawujące rządy we współczesnej technice, jest wyzwaniem stawiającym przyrodzie żądanie, by dostarczyła energii, którą można jako tako urabiać i magazynować. [...] Padół ziemski odkrywa się teraz jako zagłębienie węglowe, ziemia – jako magazyn rud<sup>20</sup>.

Dlaczego współczesna technika jest ze-stawem? Nasze dzisiejsze pojęcie techniki „opiera się na nowożytnym ścisłym przyrodoznawstwie”<sup>21</sup>, a podchodzimy do niego przede wszystkim z utylitarne punktu widzenia. Zanikło już poczucie tajemnicy umożliwiające proces twórczy, a tym samym zatracił się aspekt pojetyczny. Wszystko staje się mierzalne i osiągalne. Przyroda obraca się w „skład (*Bestand*)”<sup>22</sup> pozostający do dyspozycji człowieka: „Padół ziemski odkrywa się teraz jako zagłębienie węglowe, ziemia – jako magazyn rud”<sup>23</sup>; „ciepło [Słońca] wzywa się, by grzało”<sup>24</sup>; „rzeka [...] jest teraz [...] dostarczycielką ciśnienia”<sup>25</sup>. Wracając zaś do przykładu kwitnącej rośliny, to współczesne społeczeństwo miast widzieć w niej akt pojetyczny, upatruje

18 Na przykład: „Technika jest sposobem odkrywania. Technika istoczy się w dziedzinie, gdzie dzieje się odkrywanie i nieskrytość, ἀλήθεια [*aletheia*], prawda”; tamże, s. 232. Istotą techniki, według Heideggera, jest sposób odkrywania.

19 Heidegger formułuje to następująco: „Wyzwajające ugodzenie, które skupia człowieka tak, by to, co się odkrywa, nastawiał jako skład – nazwiemy teraz «ze-stawem» [*Ge-stell*]”; tamże, s. 238.

20 Tamże, s. 233.

21 Tamże.

22 Tamże, s. 235.

23 Tamże, s. 233.

24 Tamże, s. 234.

25 Tamże.

weń wytwórni miodu i dogodnej inwestycji. Nowoczesna technika różni się od starożytnej techniki ze względu na odmienne podejście społeczeństwa do nauki i techniki. Współczesną technikę usystematyzowano i „uczłowieczono”, nadając jej uporządkowaną postać zawiadywaną przez faktyczne potrzeby człowieka w redukcjonistycznych zabiegach, które ograniczają możliwości jej funkcjonowania jako sposób odkrywania. W książce *La Technique et le Temps* 1. *La Faute d'Épiméthée* (1994) francuski filozof Bernard Stiegler dobitnie komentuje wywód Heideggera: „Technika staje się współczesna, gdy metafizyka wyraża się i dopełnia w projekcie rachującego/wyrachowanego rozumu [*calculative reason*] dążącego do władania przyrodą i wzięcia jej w posiadanie”<sup>26</sup>. Kiedy miał miejsce ten zwrot światopoglądowy? Heidegger umiejscawia go w wieku XVII i w pierwszej połowie wieku XVIII<sup>27</sup> – w epoce oświecenia i rewolucji przemysłowej, czyli tym właśnie okresie, w którym korzeni swych upatruje transhumanizm. Możemy teraz wyraźniej dostrzec, dlaczego posthumanizm i transhumanizm inaczej podchodzą do techniki. O ile transhumanizm ze swym naciskiem na rozum, postęp i panowanie podpada pod krytykę Heideggera i refleksję Stieglera, o tyle podejście posthumanizmu do techniki pozostawia przestrzeń dla innych możliwości.

Posthumanizm podtrzymuje wniosek Heideggera, że techniki nie da się ani sprowadzić po prostu do środka, ani też zreifikować, a zatem nie można nad nią „zapanować”. Myśl ta stanowi oś współczesnych obaw przed dyktatem sztucznej inteligencji – hipotetycznym scenariuszem przyszłości, w której byty techniczne (np. roboty i sztuczna inteligencja) zdominują Ziemię, pozabawiając człowieka panowania nad nią<sup>28</sup>. Dyskusje takie mogłyby na inny poziom znaczeniowy przenieść myśl Heideggera, który docieka:

chce się, jak to powiadają, „duchowo ująć technikę w ręce”. Chce się ją opanować. Chęć opanowania staje się tym bardziej paląca, im bardziej grozi wymknięcie się techniki spod władzy człowieka.

26 B. Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, przeł. R. Beardsworth, C. Collins, Stanford University Press, Stanford 1998, s. 10.

27 Heidegger ujmując to w ten sposób: „Dla historycznej rachuby czasu nowożytne przyrodoznawstwo zaczyna się rozwijać w XVII stuleciu. Natomiast technika napędu maszynowego rozwija się dopiero w drugiej połowie XVIII wieku. Tylko że to, co jest wedle ustaleń historycznych późniejsze – współczesna technika – jest dziejowo wcześniejsze ze względu na rządzącą w nim istotę”; M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 241.

28 Zob. np. N. Bostrom, *Superintelligence*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Ale przypuśćmy, że technika nie jest po prostu środkiem: jak by to wówczas było z wolą jej opanowania?<sup>29</sup>

Niektórzy upatrują w Heideggerze luddysty, który wybrał wiejskie życie w zaciścu Schwarzwaldu i postrzegał technikę jako „niebezpieczeństwo”, ale taki obraz może być mylnym odczytaniem jego słów. Heidegger ujmuje technikę poza kategoriami dobra i zła. Technika jako taka nie jest problemem, problem tkwi w tym, jak ludzkie społeczności ją traktują, a jego sednem jest fakt, że poetyczna moc techniki popadała w społeczno-kulturowe zapomnienie. Jak zauważa Heidegger: „Nie technika jest tym, co niebezpieczne. Nie ma żadnej demoniczności w technice, jest natomiast tajemnica jej istoty. Niebezpieczeństwem jest istota techniki jako udział w odkrywaniu”<sup>30</sup>. Heidegger podkreśla, że „pierwszą groźbą dla człowieka nie jest ta, którą stanowią, śmiertelności być może, maszyny i aparatury techniczne. Właściwa groźba dotknęła już człowieka w jego istocie”<sup>31</sup>. O jakim niebezpieczeństwie mówi tu Heidegger? Otóż niebezpieczeństwem jest to, że z całego potencjału istnienia, „Panowanie ze-stawu zagraża ewentualnością, że człowiekowi mógłby być odmówiony wstęp w odkrywanie bardziej pierwotne i zatem również doświadczanie namowy płynącej z prawdy bliższej źródeł”<sup>32</sup>. Powyższy ustęp jest bardzo gęsty i naszpikowany znaczeniami, co nie dziwi, gdyż Heideggera powszechnie zalicza się w poczet najbardziej złożonych myślicieli w historii zachodniej filozofii. Sięgnijmy zatem po garść przykładów, które naświetlą nam i uczytelnią tę wypowiedź.

Wyobraźmy sobie, że jesteśmy rzeźbiarzami i mamy do dyspozycji wielki blok marmurowej skały. Z tej bryły marmuru możemy wyrzeźbić ogrom najrozmaitszych rzeczy, na przykład popiersie Hannah Arendt, posąg robota Sophii<sup>33</sup> albo też figurę jednoroźca. Krótko mówiąc, nasz odłam marmuru kryje w sobie różnorodny potencjał. Spośród wszystkich tych możliwości wybieramy posąg robota Sophii. Rzeźbimy go mozolnie, aż w końcu nasze dzieło zostaje ukończone. Gdy posąg Sophii jest już gotowy, nie ma odwrotu:

29 M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 226.

30 Tamże, s. 246-247.

31 Tamże, s. 247.

32 Tamże, s. 246.

33 Sophia to pierwszy robot, któremu przyznano obywatelstwo. Sophia została obywatelką Arabii Saudyjskiej w roku 2017.

ze wszystkich potencjalnych rzeźb, które mogliśmy wykonać, zrealizowana została ta jedna. Albo weźmy film *Wall-E* (2008)<sup>34</sup>, w którym ludzie przyszłości ukazani są jako bardzo otyłe istoty o krótkich nogach i rękach, niezdolne do chodzenia i całkowicie uzależnione od technologii. Trudno wprowadzić przewidzieć, jak faktycznie będą wyglądać ludzie w przyszłości, lecz poszczególne kierunki rozwoju techniki mogą mieć wpływ na tę kwestię. Na przykład korzystając z komputerów dziś, najczęściej siedzimy przy biurku i posługujemy się dłońmi. Choć technika jako taka kryje w sobie wszelką potencjalność<sup>35</sup>, a komputery można by konstruować zupełnie inaczej, sposób, w jaki projektuje się je obecnie, już wywiera bezpośredni wpływ na nasze ciała, postawę i zdrowie (zbyt długie przesiadywanie przed komputerem może między innymi powodować bóle pleców, pogarszać krążenie i wywoływać ból głowy).

Wróćmy do bloku marmuru i pomyślmy o technice w podobnym duchu, rozpatrując wszystkie możliwe sposoby konstruowania komputerów. Na przykład zamiast statycznych laptopów moglibyśmy wyobrazić sobie urządzenia, którym nie trzeba prądu, gdyż zasilane są kinetycznym ruchem i energią słoneczną. Te hipotetyczne maszyny działałyby, poruszając się na otwartym powietrzu, gdzie mogłaby ładować je energia słoneczna. Nie miałyby ani ekranów, ani klawiatur, przyjmowałyby natomiast werbalne polecenia od ludzi, tak jak obecnie inteligentny głośnik Alexa (Amazon 2016). Interakcja z owymi wirtualnymi asystentami wymagałaby od ludzi ciągłego chodzenia oraz, być może, przebywania przez większość czasu na zewnątrz. W takim hipotetycznym scenariuszu ludzie posługujący się technologiami tego rodzaju mieliby bardzo umięśnione nogi, a dodatkowo przestaliby cierpieć na niedobór witaminy D, choć zapewne potrzebowaliby dodatkowej ochrony skóry przed słońcem. Ten prosty przykład dowodzi, że ścieżki rozwoju technicznego nie są neutralne, lecz niosą ze sobą dalekosiężne konsekwencje, dostrzegalne, jeśli myśli się o nich w kategoriach relacyjności. Można zatem stwierdzić, że komputer nie jest po prostu komputerem: to, co wy-dobycamy

34 *Wall-E* to rzadki przykład filmu, w którym (niemal) nie ma ludzkich postaci, zatem z punktu widzenia posthumanistycznego ujęcia teorii mediów można go opisać jako „post-antropomorficzny i post-antropocentryczny”; F. Ferrando, *Of Posthuman Born. Gender, Utopia and the Post-human*, w: *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*, red. M. Hauskeller, T.D. Philbeck i in., Palgrave MacMillan, New York 2015, s. 237.

35 Należy podkreślić, że „potencjalność” nie stanowi tu przeciwieństwa „aktualności”, choć w zachodniej filozofii, podążając za Arystotelesem, tradycyjnie rozpatrywano te dwie zasady w kategoriach dychotomii.



z całego nieograniczonego potencjału odkrywania, ma znaczenie dla całego spektrum ontologicznych intra-akcji w sferze istnienia.

Podsumowując, technika, będąca czymś więcej niż jedynie funkcjonalnym narzędziem „pozyskiwania” (energii, bardziej wyrafinowanej technologii czy nawet nieśmiertelności), staje się częścią debaty posthumanistycznej za pośrednictwem grupy kluczowych myślicieli, takich jak Martin Heidegger, Michel Foucault czy Donna Haraway. Omówiwszy Heideggera, należy wspomnieć, że zwłaszcza feminizmowi można przypisać ważką rolę w rozwoju postludzkiego podejścia do techniki i to nie tylko ze względu na wagę, którą feminizm przykłada do ucieleśnienia, ale także ze względu na zaproponowaną przez Haraway<sup>36</sup> koncepcję cyborga znoszącą dualizmy i granice, szczególnie zaś granicę między organizmem zwierzęco-ludzkim a maszyną, granicę między tym, co fizyczne, a tym, co metafizyczne, a koniec końców także granicę między techniką a jaźnią. Posthumanizm zgłębia technikę jako sposób odkrywania, a w efekcie ponownie dociera do jej ontologicznych znaczeń w scenariuszu, w którym jej sens raz po raz sprowadzano li tylko do jej technicznych wysiłków. Następne pojęcie istotne dla postludzkiego ujęcia techniki – a w rzeczy samej również kolejny sposób, w którym, powracając do myśli Heideggera, odkrywanie nie musi ograniczać się do ze-stawiania – odnaleźć można w technikach siebie, którymi zajmował się w późniejszej twórczości Michel Foucault (1926–1984)<sup>37</sup>. Techniki siebie to koncepcja podstawowa dla postczłowieka: ponieważ dzięki ontologii relacyjnej zyskujemy nowy wgląd w dualizm ja – inny, to techniki siebie odgrywają poczesną rolę

36 D. Haraway, *A Cyborg Manifesto* – tekst ukazał się po raz pierwszy jako *Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s* w „*Socialist Review*” 1985, nr 80 i był wielokrotnie przedrukowywany pod nieco zmienionymi tytułami. Polska wersja: *Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3).

37 Niedługo przed śmiercią w roku 1984 Foucault wspominał o pomysłach na książkę poświęconą technikom siebie. Natomiast praca zatytułowana *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault* i bazująca na seminarium prowadzonym przez Foucaulta na University of Vermont w roku 1982 ukazała się pośmiertnie w roku 1988. Wprowadzając pojęcie technik siebie, Foucault wyjaśniał w niej: „Kiedy zacząłem badać reguły, obowiązki i zakazy seksualności oraz związane z nimi ograniczenia i restrykcje, skupiłem się nie tylko na dozwolonych i niedozwolonych działaniach, lecz także na okazywanych emocjach, myślach, doświadczanych pragnieniach, zapale poszukiwania w sobie wszelkiego ukrytego uczucia, każdego poruszenia duszy, każdego pragnienia przebranego w iluzoryczne formy”; M. Foucault, *Techniki siebie*, w: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, red. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 247.

w procesie egzystencjalnego odkrywania. Techniki siebie pozwalają na refleksję nad postludzką *praxis* wykraczającą poza paradygmat pisania/mówienia, która przenika do trybów istnienia i wchodzenia w relacje oraz otwiera debatę na postludzką etykę i filozofię stosowaną.

*Przełożyła Patrycja Poniatowska*

## Abstract

---

**Francesca Ferrando**

NEW YORK UNIVERSITY

*Posthumanist Technologies as Ways of Revealing*

This article analyzes technology as a key element for understanding posthumanism. After Heidegger, the author argues that technology constitutes not merely a tool, but also a mode of revealing meanings. Ferrando also discusses the differences between posthumanism and transhumanism, pointing out their distinct approaches to technology. In the context of posthumanism, technology is inseparable from human development and has significant ontological importance.

## Keywords

---

posthumanism, technology, Heidegger, technogenesis, ontology