

WARIACJE (POST)HUMANISTYCZNE



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Marcin Maria Bogusławski

WARIACJE (POST)HUMANISTYCZNE



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2020

Marcin Maria Bogusławski – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Maria Kostyszak

REDAKTOR INICJUJĄCY

Magdalena Skoneczna

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Bogusław Pielat

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/n3sh89.gmail.com

© Copyright by Marcin M. Bogusławski, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

<https://doi.org/10.18778/8142-653-4>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09337.19.0.M

Ark. wyd. 7,0; ark. druk. 8,625

ISBN 978-83-8142-653-4

e-ISBN 978-83-8142-654-1

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Wariacje (nie tylko) na temat Uniwersytetu	7
Uniwersytet (post)humanistyczny	8
Układ rozdziałów	12
Posthumanistyka – mapowanie	15
Posthumanistyka, czyli co?	19
Przestrzeń nauk(i)	23
Nauka klasyczna	23
Oscylacje	26
Oscylacja: transcendentalizm i naturalizm	29
Appendix	32
Ślipko: etyka a zwierzęta	34
Ferry: obrona humanizmu	36
Podsumowanie	38
Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza	41
Historyczność i ideologie	49
Przygodność	50
Człowiek i ideologia	54
Posthumanizm – między ideologią a perspektywą badawczą	58
Ciało we fluksie	59
Machina immoralnego życia i żywe ciała	63
Safe suicide	69
Podsumowanie	70
Appendix	72
Powrót(?) podmiotu	77
Dominujący Dyskurs Interpretacyjny	80
DDI a Foucault	81
Inne źródła kryzysu sprawczości	85
Kapitalizm – dążenie do zniszczenia sprawczości	87
Zagrożenie rewolucją	93
Podmiot, ale jak pomyślany?	99

Podmiot, otoczenie, stawianie się	99
Simondon.....	99
Canguilhem	100
Merleau-Ponty.....	104
Foucault	108
Podmiot, wartości, normy	108
Ku sprawczości	111
Appendix.....	114
Zakończenie: humanistyka jako parezja	117
Parezja	120
Humanistyka	121
Okcydentoza	124
Ekonomia a pluralizm	126
Jak rozumieć literaturę?.....	127
Coda.....	128
Bibliografia	131

WARIACJE (NIE TYLKO) NA TEMAT UNIWERSYTETU

Termin »wariacje« obecny w tytule książki pochodzi rzecz jasna z języka (teorii) muzyki. Samo zjawisko wariacyjnego opracowywania melodii jest być może tak stare, jak sama muzyka. W każdym razie wiemy, że najprostsza technika wariacyjna, czyli „wariacja melodyczna, w której dźwięki wyjściowej melodii są ozdabiane bądź rozbite na drobniejsze wartości, najczęściej z zachowaniem ich głównego szkieletu” sięga korzeniami średniowiecza (Orawski, 2011, s. 230). Zdobiono tak też choćby renesansowe tańce. Z biegiem czasu techniki wariacyjne rozwijają się i komplikują. Obejmują „przekształcenia rytmiczne, zmiany tempa i metrum, zmiany trybu harmonicznego z dur na moll i odwrotnie, daleko posunięte modyfikacje wyjściowej melodii” czy – jak w wariacjach ostinatowych – opierają swobodę muzycznej wyobraźni na fundamencie stałych schematów melodyczno-harmonicznych (Orawski, 2011, s. 229–236). Przy czym techniki wariacyjne nadal stosowane są w tańcach, stają się osią konstrukcyjną wieloczęściowych utworów z wariacjami w nazwie, włącza się je w części takich form cyklicznych jak sonata.

W kontekście moich rozważań istotne jest to, że temat, który opracowywano, pochodził »z zewnątrz«, choć jest to zewnętrzność dość umowna. Mogła to być piosenka ludowa, jak w Mozartowskich wariacjach na temat piosenki znanej w Polsce jako *Poszły w pole kurki trzy* (pierwszy raz usłyszałem je w wykonaniu Ady Sari i pamiętam, że nie umiałem ukryć zdziwienia), może być to utwór innego kompozytora, jak walc, który wykorzystał Beethoven w *Wariacjach na temat walca Diabelliego* czy własny utwór, jak wspaniała Bachowska aria z *Wariacji Goldbergowskich*, której temat, a dokładnie jego osiem pierwszych taktów, podejmuje ostinatowy bas z Händlowskiej *Chaconne avec 62 variation* (Wolff, 2011, s. 440).

Tematy, które podejmuję w swoich rozważaniach również przychodzą z zewnątrz nich, są jak temat, który podlega później formalnym

przekształceniom. Od czasu do czasu – jak w rondzie – pojawiają się one w postaci niemal oryginalnej, dzięki czemu krążą między rozdziałami czy akapitami. Oryginalność danych tematów – sygnalizowana za pomocą odniesień bibliograficznych i przypisów – jest jednocześnie zawsze na swój sposób »moja«, co sygnalizuje słowo »niemal« z poprzedniego zdania. Staram się podchodzić do czytanych Auterek i Autorów jak najbardziej rzetelnie, ale nigdy nie rozumiem ich tekstów z »boskiego« punktu widzenia, zawsze jest to spojrzenie uwarunkowane przez przedsady, lokalne, dokonywane z określonego miejsca. Jest to także spojrzenie wycinkowe, nie obejmujące pełnego pola tekstów, tematów, całości projektów poszczególnych Auterek i Autorów, z którymi współmyślę.

Nadając książce tytuł *Wariacje*, nie próbuję porównywać się do kompozytorów, których wariacje przytoczyłem jako przykłady. Czuję się raczej rzemieślnikiem, któremu uda się, być może, któryś z podjętych wątków interesujący przekształcić.

Jednocześnie jednak nie są to (tylko) »wariacje na tematy (post)-humanistyczne«. Taka forma tytułu byłaby, być może, bardziej jasna. Wskazywałaby, że podejmę pewne wątki i jakoś je przetworzę. Chodzi mi jednak o podkreślenie wariacyjności, którą wytwarza dialektyczna relacja łącząca humanizm i posthumanizm. Będę starał się pokazać, że posthumanizm wcale nie jest tak nie-antropocentryczny i nie-humanistyczny, jak starają się pokazać jego przedstawicielki i przedstawiciele, ale także, że humanizm ma w sobie elementy posthumanistyczne, przynajmniej potencjalnie. W ramach wielu kwestii, podejmowanych przez posthumanistki i posthumanistów, oscylacja ta jest doskonale widoczna, choć towarzysząca jej retoryka może próbować tę oscylację przesłonić. Być może najlepiej widać ją w namyśle nad ideą uniwersytetu i nauczania, dlatego – nim zapowiem, czym zajmę się w poszczególnych rozdziałach pracy – poświęcę jej tu chwilę uwagi.

Uniwersytet (post)humanistyczny

Odwołam się do poglądów Rosi Braidotti (2014) wyłożonych w książce *Po człowieku*. Dokonuję takiego wyboru nie tylko dlatego, że jest ona jedną z głównych przedstawicielek posthumanizmu, ale rów-

niez dlatego, że szereg jej prac ma charakter nie tylko autorski, ale też podręcznikowy, porządkujący obszar refleksji posthumanistycznej.

Odnawia ona, że zmiany, które przyniósł posthumanizm, wśród nich przemieszczenie granic między dyskursami czy odmienne poprowadzenie „różnic kategorialnych”, są efektem „eksplozj[i] humanizmu i implozj[i] antropocentryzmu”, co prowadzi do kryzysu tradycyjnej humanistyki (Braidotti, 2014, s. 273).

Posthumanizm kwestionuje i odrzuca ideę człowieka, która stała w centrum badań humanistycznych, a więc wyobrażenie, że człowiek jest rozumnym, (samo)świadomym, posługującym się językiem zwierzęciem. Taka wizja, nazywana w książce Braidotti ideą »człowieka witruińskiego«, budowana była zarazem na wskazaniu pozytywnych cech konstytuujących człowieka, jak i na szeregu wykluczeń, dokonywanych na podstawie ustalanych przez człowieka hierarchii wartości (Braidotti, 2014, s. 274). Fakt, że humanistyka była w nierozdzielny sposób związana z taką ideą człowieka sprawił, że wraz z – jak to nazywa – teorią humanistyczną stały się „strażniczkami hierarchicznego wykluczenia i kulturowej hegemonii” (Braidotti, 2014, s. 174).

Na przestrzeni ostatnich kilku dekad pojawiły się jednak liczne studia, które wobec klasycznej humanistyki trzeba uznać za podejścia alternatywne. Braidotti wymienia między innymi studia genderowe, do których dodać można studia *queer*, kulturowe, postkolonialne, etniczne czy nad prawami człowieka (Braidotti, 2014, s. 274). Każde z nich jest studium inter- bądź multidyscyplinarnym, a w jego ramach prowadzona jest krytyczna czy dekonstrukcyjna praca na pojęciach i treściach klasycznej humanistyki. Wszystkie one – obok wymiaru teoretycznego – mają ważny wymiar praktyczny, to znaczy starają się odpowiedzieć na wyzwania naszych czasów, w tym na te traumatyczne, jak terroryzm czy ludobójstwa (Braidotti, 2014, s. 280–281).

Ich umiejscowienie na przecięciu różnych dyscyplin powoduje jednak, że zakwestionowany zostaje tradycyjny podział między dyscyplinami nauki, a więc także między jednostkami tworzącymi uniwersytet (Braidotti, 2014, s. 275). Jak twierdzi przywoływany przez Braidotti James Chandler, z takim stanem rzeczy mamy do czynienia być może już od drugiej połowy lat sześćdziesiątych minionego wieku, gdy Foucault diagnozował »śmierć człowieka« i przewidywał rekonfigurację pola zajmowanego przez nauki o człowieku (Braidotti, 2014, s. 275).

Dodatkowo wielość form takich studiów rodzi obawy, czy jest szansa na jakąś „nową syntezę pola badawczego” (Braidotti, 2014, s. 285).

Szansą może być dostrzeżenie, że tak jak niegdyś specyficznym dla humanistyki przedmiotem wiedzy był człowiek, tak teraz jest nim postczłowiek, określony w dość patetyczny sposób jako układ złożony z „tego, co ludzkie i tego, co nie-ludzkie, tego, co planetarne, i tego, co kosmiczne, tego, co dane, i tego, co stworzone” (Braidotti, 2014, s. 301). Przykładem ważnych i owocnych badań związanych z postczłowiekiem jest, twierdzi Braidotti, humanistyka środowiskowa, która zajmuje się badaniem antropocenu, epoki, w której człowiek poprzez swoje działania stał się aktywnym czynnikiem geologicznym. Tym, co zdecydowanie wnosi do tych badań humanistyka, jest perspektywa lepszego zrozumienia współzależności, w których żyjemy, czy możliwość dobrej analizy „społecznych i kulturowych czynników, które leżą u podstaw publicznych reprezentacji” spraw związanych ze zmianą klimatu (Braidotti, 2014, s. 302). Drugi jej przykład, którego nie będę już streszczał, dotyczy opieki zdrowotnej, a dokładnie takiego ujęcia zdrowia publicznego, w którym wiąże się ze sobą zdrowie ludzi, zdrowie zwierząt pozaludzkich oraz ekosystem (Braidotti, 2014, s. 304–306). Tak zorientowana, twierdzi Autorka:

[p]ostludzka humanistyka może nadawać nowy kierunek narracjom na temat planetarnego wymiaru zglobalizowanej ludzkości, ewolucyjnych źródeł moralności, przyszłości naszego i innych gatunków, systemów semiotycznych w urządzeniach technologicznych, procesów przekładu leżących u podstaw cyfrowej humanistyki, roli *gender* i etniczności w dostępie do postludzkiej kondycji oraz instytucjonalnych konsekwencji wszystkich tych wymienionych zjawisk. W ten sposób innowacyjny program jest tworzony na podstawie humanizmu i antropocentryzmu, choć nie sprowadza się do nich (Braidotti, 2014, s. 307, wyróżnienie – M. M. B.).

Ważne jest również, by dostrzec, iż inter- i multidyscyplinarne studia stanowią wyzwanie nie tyle teoretyczne, ile administracyjne¹. Braidotti

¹ „Żywego na uniwersytecie kosmosu nauk nie da się zaprojektować wedle jednej zasady. – pisał Karl Jaspers (2017), którego przywołuję tutaj, żeby

twierdzi, że zanikanie granic między dyscyplinami wiąże się z zanikiem „korporacyjnej władzy starych dyscyplin” oraz że niepokoi zarządców wydziałów humanistycznych (Braidotti, 2014, s. 330). Przy tym jest to wyzwanie dla modelu uniwersytetu, który ukształtował się w dobie zimnej wojny, kiedy stał się korporacją nastawioną na wyniki, podporządkowaną wymogom wzrostu gospodarczego, innowacyjności w zakresie technologii, postępu militarnego (Braidotti, 2014, s. 331–332). Uniwersytet po tym, jak wszedł w neoliberalną logikę działania, odsunął w cień humanistykę, doprowadzając do tego, że utraciła ona swą specyficzną wartość. Doprowadził również do tego, że perspektywa nowości i wyników unieważniła tak ważne składniki uniwersytetu, jak tradycja i pamięć (Braidotti, 2014, s. 332).

Perspektywa studiów nad postczłowiekiem otwiera również kwestię przemian uniwersytetu. Trzeba liczyć się na przykład z jego wirtualizacją – uczelnie, zdaniem Braidotti, staną się »węzłami«, przez które przepływać będą strumienie danych (Braidotti, 2014, s. 333). Dostrzega on także potrzebę redefinicji relacji uniwersytet–miasto, które nazywa „parkiem naukowym przyszłości” (Braidotti, 2014, s. 333–334). Podkreśla jednak także klasyczną potrzebę „zabezpieczenia przestrzeni dla niezależnych badań, konstruktywnej praktyki pedagogicznej i krytycznego myślenia”² (Braidotti, 2014, s. 336). Z całą pewnością w tym

uwzględnić element humanistyczny w posthumanistycznej wizji uniwersytetu Braidotti – To nie jeden umysł zaplanował stworzenie całości z całego obszaru wiedzy, na wzór fabryki, w której istnieje podział pracy. Wielość nauk wyrosła raczej z ruchów poznawczych, z których każdy kierował się ku całości. Konkretne nauki pozostały takimi całościami. Nie leżą równo obok siebie niczym oddzielne przegródki w szafie na akta, ale przecinają się, wchodzą we wzajemne układy, niekoniecznie się ze sobą mieszając, dzielą się, przy czym jedna nie przechodzi w drugą, zmierzając ku nieskończonej spełnionej jedności. Ten wspólny ruch, bez sztywnych punktów, to życie na gruncie całości, ale w każdorazowo właściwym sobie kształcie, ów samoistny podział wciąż realizowanych osobno badań jest istotą uniwersytetu” (Jaspers, 2017, s. 125).

² Ponownie Jaspers: „Nie trzeba jednak mieć w głowie na podorzędziu całości rezultatów danej wiedzy fachowej. Gdy coś takiego ma miejsce, wówczas jest to jedynie tymczasowa iluzja. Po egzaminie bowiem szybko się o tym zapomina. A wówczas rozstrzyga nie posiadanie wyuczonej wiedzy, ale władza

momencie uniwersytet przenosi wartości, które ważne były dla uprawiania tradycyjnie rozumianej humanistyki.

Podsumowując swoje rozważania Braidotti stwierdza:

Potrzebujemy uniwersytetu stworzonego na wzór społeczeństwa, które on odzwierciedla i któremu służy, czyli społeczeństwa zglobalizowanego, technologicznie zapośredniczonego, etnicznie i językowo zróżnicowanego, które pozostaje w zgodzie z podstawowymi zasadami społecznej sprawiedliwości, szacunku dla różnorodności, zasad gościnności i współżycia. Jestem świadoma, że tego rodzaju aspiracje nawiązują do humanizmu, ale zasadniczo nie przeszkadza mi to, gdyż uznaję tę sytuację co najwyżej za produktywną sprzeczność (Braidotti, 2014, s. 340–341, wyróżnienie – M. M. B.).

O przemieszczeniach i krążeniu idei humanistycznych i posthumanistycznych będę mówił w dalszej części książki.

Układ rozdziałów

W rozdziale pierwszym spróbuję zastanowić się nad tym, czym jest posthumanistyka. Wychodząc od określenia Ewy Domańskiej postaram się pokazać, że trzeba przekształcić to rozumienie posthumanistyki w duchu filozofii Michela Serres'a – z perspektywy posthumanistycznej powinniśmy ujmować wiedzę jako całość, a naukę jako system krążenia idei, pojęć, narzędzi, ale tak, że każda taka wędrówka musi liczyć się z ich zmianą, transformacją. Staram się również pokazać, że udane krążenie zachodzi wtedy, gdy nie próbujemy dokonywać szybkich i łatwych syntez, ale potrafimy wykorzystać ograniczenia dyscyplin, których rozpoznania mogą się wzajemnie warunkować.

W rozdziale drugim będę zastanawiał się nad tym, czym jest posthumanizm. Będę pokazywał, że można widzieć w nim ideologię, która funkcjonuje w ramach humanistycznego modelu kulturowego.

sądzenia. To nie wiedza pomaga, ale zdolność do samodzielnego zdobywania potrzebnej wiedzy, zdolność myślowego pojmwania spraw z rozmaitych punktów widzenia, zdolność stawiania pytań” (Jaspers, 2017, s. 81).

W rozdziale trzecim postaram się zarysować odpowiedź na pytanie, jakiej koncepcji podmiotu i sprawczości aktualnie potrzebujemy.

W Zakończeniu – które jest pewnie jakąś formą manifestu czy *credo* – będę pokazywał, że humanistyka jest sposobem praktykowania parezji, szczerości, prawdomówności, odwagi prawdy.

Rozdziały kończą się *appendixem*.

Pierwszy traktuje o etyce zwierząt.

Drugi jest próbą przepisania idei Husserla z *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa* oraz *Kryzysu nauk europejskich* tak, by uwolnić je od europocentryzmu i obecnego w tym myśleniu nieznośnego kultu figury filozofa.

W trzecim przywołuję autobiograficzną powieść Michała Głowińskiego *Kręgi obcości* pokazując, że może ona stanowić przykład opowieści człowieka realizującego się przez znaczną część życia na poziomie sprawczości pierwotnej, o której piszę wcześniej.

POSTHUMANISTYKA – MAPOWANIE

Z całą pewnością

[n]auka była rdzeniem nowoczesności, to fakty naukowe tworzyły ramy, w których funkcjonowały inne odniesienia kulturowe. Niezależnie od tego, czy były to prace filozofów czy awangardowa sztuka. (...) W nowoczesności to nauka i technika kształtowały zręby ideologiczne świata. Ten zadziwiający sukces nauki i jej siostrzanej praktyki – techniki – był spleciony ze ściśle nowoczesną historiozofią, z jej mitem postępu. Nauka też wpływała na autodefinicję intelektualistów, wyznaczała im role i zadania (Nowak, Abriszewski, Wróblewski, 2016, s. 12).

Zastanawiać może tylko czas przeszły użyty w przytoczonym tekście. Czy ma on wskazywać na to, że nauka nie tworzy już ram, w których funkcjonują współczesne społeczeństwa? Czy mit postępu został całkowicie pogrzebany?

Nie sądzę, że na tak postawione pytania da się znaleźć jednoznaczną odpowiedź. Ewangeliczne zalecenie (Mt, 5, 37), by nasz *λογος* był tak, tak, nie, nie, gdyż wszystko inne pochodzi od złego, trzeba zamienić na figurę »zarazem jedno..., i drugie...«, choć po prawdzie takie podejście, jak i nieprzejrzystość świata, z której wynika, przysparza nam trudu, czyni spracowanymi i zmęczonymi (ewangeliczne *πονηρος*, *α*, *ον* odsyła do pola znaczeniowego, które obejmuje trud, ciężko wykonywaną pracę, zło, w tym bycie złym przez człowieka, łajdactwo, podle czyny czy zbrodnie (zob. Jurewicz, 2001, t. II)). Nauka zajmuje w dzisiejszym świecie miejsce dwuznaczne. Z jednej strony wciąż pozostaje punktem odniesienia dla innych praktyk kulturowych, choć odwołanie do nauki potrafi przypominać przysłowiowe przypięcie kwiatka do kożucha. Tak dzieje się choćby w reklamie, gdzie odwołanie do naukowo dowiedzionego działania rozciąga się od szamponów po jogurty. Niemniej, nauka potrafi być używana także jako legitymizacja mocnych światopoglądów, by wspomnieć choćby nowy ateizm, znakomicie

zanalizowany pod tym kątem przez Tomasza Sieczkowskiego (Sieczkowi, 2018). Z drugiej strony nauka stała się źródłem silnych lęków społecznych, które niekiedy toczą z nią wojnę, traktując jako działalność spiskową i zagrażającą człowiekowi (doskonałym przykładem jest tu ruch antyszczepionkowy). Co stoi za tą dwuznacznością?

Myślę, że zasadniczą rolę odgrywa tu alienacja społeczeństwa wobec nauki oraz jej (nauki) wewnętrzne przekształcenia. Mają rację Andrzej W. Nowak, Krzysztof Abriszewski i Michał Wróblewski twierdząc, że jeszcze w początkowej fazie oświecenia możliwe było „pomieszczenie w jednej osobie oświeconego filozofa i sprawnego naukowca” (Nowak, Abriszewski, Wróblewski, 2016, s. 12). Postawa taka widoczna jest także w wieku XIX, by wspomnieć, gwoli przykładu, Alexandra von Humboldta czy Auguste’a Comta. W oświeceniu znalazła ona swój symboliczny wyraz w ruchu encyklopedycznym oraz w *mathesis universalis* rachunku różniczkowego i całkowitego (Serres, 1980, s. 19). Poza tym praktyka naukowa ściśle związana była z ówczesnie akceptowaną aksjologią, dość wspomnieć, jak ważną rolę poświadczającą np. dane zebrane przez podróżników był ich status gentelmana (zob. Tuchańska, 2012, s. 271–273). Proces konstytuowania się nauki nowoczesnej nierozzerwalnie związany był jednak z jej autonomizacją. Jak pisze Barbara Tuchańska:

Obrazowo można powiedzieć, że ukonstytuowanie się nauki nowoczesnej polegało na tym, że zamknęła się w sobie i stała się sama dla siebie pożywką w procesie wytwarzania wiedzy i świata naukowego. Osiągnęła autonomię i możliwość przekształcania samej siebie wedle własnych wewnętrznych zasad i mechanizmów. Co więcej, stała się totalizującą praktyką poznawczą – dążącą do wyeliminowania lub zmarginalizowania innych praktyk poznawczych (religii, magii czy filozofii) oraz do podporządkowania sobie całości ludzkiej aktywności, nie tylko poznawczej (Tuchańska, 2016, s. 103–104).

Wśród marginalizowanych praktyk poznawczych znalazły się również nauki humanistyczne i społeczne, uwikłane – zwłaszcza od końca XIX w. – w spór o własną specyfikę, również metodologiczną, i odrębność od przyrodoznawstwa. Zmagania te w sposób hasłowy wyraża koncepcja »dwóch kultur«, Charles’a P. Snowa (1999), których przedstawiciele nie są się w stanie rozumieć, gdyż nie posiadają wspólnego

języka. Snow diagnozując taki stan rzeczy dostrzegał związane z nim niebezpieczeństwa:

Dochodzę w ten sposób do najważniejszego wątku, który zamierzałem poruszyć w tych rozważaniach. Spróbuję raz jeszcze objaśnić moje stanowisko. Jest rzeczą niebezpieczną, gdy istnieją dwie kultury, które nie mogą lub nie chcą znaleźć wspólnego języka. W czasach, gdy nauka w znacznej mierze decyduje o naszym losie, to znaczy o tym, czy będziemy żyli czy umrzemy, jest to niebezpieczne w najbardziej praktycznym sensie. Naukowcy mogą bowiem udzielać złych rad, a decydenci nie będą potrafili odróżnić złych rad od dobrych. Z drugiej strony, w podzielonej kulturze naukowcy rozporządzają wiedzą o pewnych ukrytych możliwościach, do której nie mają dostępu inni. Wszystko to powoduje, że życie polityczne staje się bardziej złożone i pod pewnymi względami bardziej niebezpieczne, niż to jesteśmy gotowi na dłuższą metę tolerować (...) (Snow, 1999, s. 167).

Nie odmawiając Snowowi przenikliwości, odrzucić jednak należy jego receptę. Bo w gruncie rzeczy jego wizja przedstawicieli kultury nie-naukowej (w sensie nie-*science*) to wizja egzaltowanych, »spontanicznych luddystów« (Collini, 1999, s. 23), których np. w przestrzeni politycznej winni zastąpić jeśli nie sami naukowcy, to ludzie doskonale rozumiejący działanie nauki (Collini, 1999, s. 22–23).

Ale receptę tę należy odrzucić nie tylko dlatego, że nie opiera się ona na równym traktowaniu przedstawicieli »dwóch kultur«, ale jest stronnicza (Collini w *Przedmowie* do książki Snowa (1999, s. 7–72) pokazuje biograficzne uwarunkowania takiej postawy). Drugi, teoretycznie ważniejszy, powód wiąże się z tym, jaki kształt przybrała »nauka ponowoczesna«. Jak twierdzi Tuchańska, stała się ona zmienna i płynna:

Twierdzenie, że w nauce mamy do czynienia ze zmienianiem się wszystkiego, jest dziś banałem. We wszystkich współczesnych koncepcjach rozwoju nauki odrzuca się możliwość niezakłóconego kumulowania się wiedzy, dającego się opisać jako logiczne wynikanie jednych teorii z drugih; wskazuje się, że czynnikiem dynamizującym jest »racjonalna krytyka«, czyli formułowanie wątpliwości pod adresem istniejących teorii, szukanie faktów niezgodnych z nimi, albo takich, które muszą zostać uznane za anomalie. Prawdy naukowe, które od wieków

czy dziesiątek lat trwają w niezmienionej postaci, można wyliczyć i lista nie byłaby zbyt długa. Przyrost wiedzy, zwłaszcza faktograficznej, jest w dzisiejszej nauce lawinowy i przedstawić go można za pomocą funkcji eksponencjalnej. Nie oznacza to jednak, że wiemy coraz więcej, ponieważ żywot tej wiedzy jest bardzo krótki, nie tylko z tego powodu, że hipotezy zostają sfalsyfikowane, a informacje o faktach okazują się fałszywe czy niedokładne, ale także dlatego, że jedno i drugie stają się przestarzałe albo nieprzydatne. Badania naukometryczne pokazują, że czas połowicznego zaniku naukowych odwołań do cudzych badań, artykułów, książek i podręczników w takich dyscyplinach jak fizyka, ekonomia, matematyka, psychologia, historia i medycyna wynosi kilka, kilkanaście, a w najlepszym razie 45 lat (Arbesman, 2012, s. 28–30). Szczególnie szybko i często w przeciwnych kierunkach zmieniają się naukowe zalecenia praktyczne, na przykład w medycynie, farmakologii, dietetyce czy psychologii. »Palenie zmieniło się z rekomendowanego przez lekarzy w śmiertelne. Mięso było kiedyś dla nas, potem złe, potem znów dobre, a teraz jest to kwestia opinii« (Arbesman, 2012, s. 2). Arbesman dodaje – jak sądzę z rezygnacją: »nie mam już pojęcia, czy czerwone wino jest dla mnie dobre« (Tuchańska, 2016, s. 107).

Dochodzi do tego zjawisko specjalizacji, które nawet w ramach jednej dyscypliny utrudnia porozumienie między badaczami, a w końcu także masowość produkowanych tekstów naukowych i jeszcze większa masowość informacji, wśród których próbujemy się jakoś odnaleźć.

Życie w masie ludzi, dóbr i informacji jest także udziałem badaczy. Każdy badacz i każda lokalna wspólnota badawcza pracują w coraz większym tłumie innych badaczy i wspólnot, prowadzących razem badania, ale też konkurujących o granty czy kontrakty przemysłowe, o dostęp do unikatowych urządzeń naukowych, o możliwość publikacji wyników w czasopiśmie z najwyższym *impact factor* czy o uznanie potwierdzone ostatecznie Nagrodą Nobla albo »równorzędną«; w masie technologicznych urządzeń pozwalających im realizować badania naukowe, ułatwiających je albo utrudniających im życie; w masie informacji, a przede wszystkim w masie wiedzy produkowanej w samej nauce (Tuchańska, 2016, s. 109).

Po macoszemu traktowana na przykład w polskim systemie edukacja filozoficzna, w tym z zakresu filozofii nauki (piszą o tym Nowak, Abriszewski i Wróblewski (2016), co warto podkreślić, pokazują

również wątpliwą wartość wiadomości z zakresu filozofii nauki w podręcznikach szkolnych), dopełnia tego obrazu, który pozwala zmapować źródła współczesnych antynaukowych lęków i alienacji społeczeństwa wobec nauk(i).

Na tym tle trzeba docenić stanowisko zajmowane przez reprezentantki (ale i przedstawicieli) posthumanizmu, by wspomnieć Karen Barad, Rosi Braidotti czy Ewę Domańską (zob. np. Dolphijn, Tuin, 2018; Domańska, 2012), które nie tylko dostrzegają wartość nauki, ale pokazują, że potrzebne jest i zasypanie przepaści między »dwoma kulturami«, i – niekiedy – ponowna profesjonalizacja dyscyplin (Domańska pisze tak w kontekście historii). Otwartą kwestią pozostaje, czy wskazane przez nie kierunki są właściwe.

Posthumanistyka, czyli co?

W dalszej części książki będę starał się pokazać, że posthumanizm może być rozumiany jako przykład ideologii, funkcjonującej w ramach humanistycznego modelu kulturowego. Posthumanistyka jest w tym ujęciu przedłużeniem tej ideologii w postaci perspektywy badawczej. Bardzo poręczną definicję posthumanistyki zaproponowała Domańska, zdaniem której jest to

zespół tendencji i kierunków badawczych związanych z prądem umysłowym, postawą intelektualną i etyczną, zwaną posthumanizmem. Posthumanistyka to humanistyka po humanizmie budująca wiedzę, która krytykuje i/lub odrzuca centralną pozycję człowieka w świecie, stąd charakterystyczne są dla niej wszelkie podejścia nie- czy anty-antropocentryczne. Można zatem określić posthumanistykę jako humanistykę nie-antropocentryczną, choć termin ten wzbudza zastrzeżenia przez swoją paradoksalność. Kluczowymi problemami badawczymi są dla niej zagadnienia granic tożsamości gatunkowej, relacji między tym, co ludzkie i nie ludzkie (związki człowieka z technologią, środowiskiem, zwierzętami, rzeczami) oraz zagadnienia biowładzy, biopolityki i biotechnologii (Domańska, Więckowska, 2011, s. 221).

Na określenie pola badawczego, które opisała terminem posthumanistyka, stosuje też ona inne terminy, jak biohumanistyka czy

humanistyka środowiskowa, które – jak rozumiem – precyzyjniej wskazują charakter danej perspektywy badawczej. Najważniejszy wydaje mi się przy tym nieantropocentryczny charakter posthumanistyki, bardzo dobitnie podkreślany także przez Braidotti (zob. np. Braidotti, 2014; Dolphijn, Tuin, 2018) oraz jej interdyscyplinarny charakter, który wiąże w jedno domeny przyrodoznawstwa i nauk humanistycznych tradycyjnie rozumianych (Braidotti, 2014, s. 293–297). Trzeba jednak podkreślić, że »mariaż« ten budzi również obawy i sprzeciw. Braidotti odnotowuje, że wprowadzie

nasilają się skierowane pod adresem humanistyki apele o rozwinięcie umiejętności »biopiśmienniczości« czy »cyber-nawigacji«, opór wobec nich pozostaje ogromny, zarówno po stronie humanistyki, jak i po stronie szerszej rozumianej wspólnoty naukowej. (...) Powodzenie nieustannie ponawianych prób stworzenia systemu pomiaru adekwatnego do kultury badawczej humanistyki staje się coraz pilniejszym, ale i trudniejszym niż kiedykolwiek zadaniem. Trwa proces ustanawiania nowego rodzaju relacji między sztukami wyzwolonymi a naukami ścisłymi. Pytanie jednak brzmi, czy humanistyka – która ma przecież tak wiele do zaproponowania – jest w ogóle upoważniona do ustalenia reguł tej nowej gry instytucjonalnej, czy też jest po prostu zmuszona dostosować się do zasad, które zostały sformułowane z pominięciem jej specyfiki i potrzeb? (Braidotti, 2014, s. 296)

Wiele zjawisk (zob. np. Nussbaum, 2016) wskazuje na to, że przy-
mus, by humanistyka dopasowała się do obcych reguł gry, jest bardzo silny. Jedną z form kapitulacji wydaje mi się jednak przyjęcie w humanistyce postawy antyantropocentrycznej i odrzucenie wszelkich postaci humanizmu. Obszerniej będę pisał o tych kwestiach dalej. Tutaj podkreślę tylko, że rzeczą wartą obrony wydaje mi się specyfika praktyki badawczej humanistów, czyli nieobiektywistyczny charakter tej praktyki, z której nie można wymazać (jak dzieje się to – zgodnie z jego specyfiką – w przyrodoznawstwie) bezpośrednich związków badaczy z odsłaniającymi się im wartościami i sensami (Bogusławski, 2018, s. 19–22). W tak ustrukturyzowanej sytuacji poznawczej odpowiedzialność badaczy za dokonywane rozpoznania jest niezbywalna; nie ma natomiast dobrych powodów, by uznać, że musi być ona wyłącznie odpowiedzialnością za wartości i sensy skorelowane jedynie z własnym gatunkiem i jego partykularnymi interesami.

W grze o nowe określenie relacji między (post)humanistyką a naukami ścisłymi warto, być może, dokonać ruchu szachowego skoczka.

Po pierwsze, warto zastanowić się nad pojawiającą się w momentach kryzysu tendencją do powrotów do starożytnej myśli greckiej. Tak czyni choćby Erwin Schrödinger (2017), który próbując usprawiedliwić swoje naukowe zainteresowanie filozofią antyczną przyznawał, że nie chodzi mu wyłącznie o hobby, ale że kierowała nim nadzieja „pewnego zysku w rozumieniu współczesnej nauki”, w tym jego dziedziny, czyli fizyki (Schrödinger, 2017, s. 11). Odnotowywał też, że jego praca wpisala się w pewien trend „zakorzeniony w sytuacji intelektualnej naszych czasów” (Schrödinger, 2017, s. 12), który znalazł wyraz w pracach Jamesa Jeansa, Bertranda Russella czy Antona von Mörla (przykłady Schrödingera).

Za powrotem do Greków stało doświadczenie kryzysów, które w ramach nauk podstawowych wywołały teoria kwantów i teoria względności. W kontekście społecznym wspominał o „niekompetentnych wpływach” wywieranych na naukę np. ze strony religii, która teologią wypełniała luki w wiedzy. W tekście jego wykładów pojawiają się też odniesienia do nazizmu i wojny, po której Europa zaczynała się podnosić (Schrödinger, 2017, s. 11–19). Schrödinger diagnozuje również rozejście się »drogi serca« i »drogi rozumu«, między którymi stoi ściana, ale nie wiadomo, czy uda się ją zburzyć (Schrödinger, 2017, s. 19).

»Powrót do Greków«, czyli spojrzenie wstecz, pozwala dostrzec, że ściana ta nie istniała zawsze. Co więcej, nie znano wtedy także problemu granicy rozdzielającej naukę i humanistykę (Serres, 1980, s. 18). Nauka bowiem stanowiła całość (Serres, 1980, s. 18); była – jak ujął to Schrödinger – „wysoko zaawansowany[m], precyzyjnie sformułowany[m] systemem wiedzy b e z fatalnego podziału, który krępował nas przez stulecia i w naszych czasach stał się nie do zniesienia” (Schrödinger, 2017, s. 20). Tym, co ludzi jego doby pociągało w Grekach był ów brak specjalizacji, to, że wykształcony człowiek mógł wyrażać opinię na temat wszelkich przedmiotów wiedzy (Schrödinger, 2017, s. 20). W gruncie rzeczy takiej wszechstronności od niego oczekiwano. Schrödinger pisze:

Pomysł dzielenia na osobne przedziały jeszcze nie wykiełkował. Przeciwnie, ktoś łatwo mógłby zostać obwiniony o zamykanie oczu na takie powiązania jak w przypadku wczesnych atomistów za milczenie

w sprawach konsekwencji zakładanej przez nich uniwersalistycznej konieczności w etyce i za niemożność wyjaśnienia jak zapoczątkowany został ruch atomów i ruchy obserwowane na niebie (Schrödinger, 2017, s. 20).

Traktowanie nauki i wiedzy jako całości miało owocować tym, że formułowane »lokalne« wnioski przekształcały tę całość (Schrödinger, 2017, s. 20; Serres, 1980, s. 18). Nie istniały też powody, by dokonywać różnicowania wartości, celu i zasięgu dziedzin nauki. Jak utrzymuje Schrödinger, nauka ma swój cel i swoją wartość, którą jest realizacja nakazu *γνωθι σεαυτον*, wyłącznie jako zespół wszystkich dyscyplin (Schrödinger, 2017, s. 95), a efekty pracy wyspecjalizowanych zespołów stają się wartościową wiedzą „tylko w syntezie z całą resztą wiedzy” (Schrödinger, 2017, s. 98).

Po drugie, warto zastanowić się nad samą »granicą« między naukami ścisłymi a naukami o człowieku, ale również między nauką a innymi praktykami społecznymi, czy – w języku Michela Serres’a – formacjami, takimi jak polityczna, społeczna czy ekonomiczna (Serres, 1988, s. 255). Granica czy przejście, bo takim terminem posługuje się Serres, jest przestrzenią, która jednocześnie oddziela i łączy. W tekście *Nauki* stawia on tezę, że jesteśmy świadomi przejść pomiędzy różnymi formacjami, ale ciągle nie pokazaliśmy, jak te przejścia się dokonują (Serres, 1988, s. 255). Nie uda się tego zrobić, jego zdaniem, bez zmierzenia się z historią nauk traktowaną nie jako historia poszczególnych, oddzielonych i działających na mocy wewnętrznych praw rozwojowych dyscyplin (Serres, 1988, s. 256), ale jako „historia przepływu wiedzy jako takiej” (Serres, 1988, s. 256). W pracy *Le Passage du Nord-Ouest* (1980), podejmuje on refleksję nad przejściem między humanistyką i naukami ścisłymi, metaforą zaś (braku) związków między tymi dziedzinami staje się Przejście Północno-Zachodnie. To poszukiwanie przejścia między naukami ścisłymi i naukami o człowieku jest jednocześnie poszukiwaniem przejścia między człowiekiem a światem (Serres, 1980, s. 15). Jest ono także wyruszeniem na obszar, po którym trudno się poruszać. Przejście Północno-Zachodnie jest bowiem częściej zamknięte niż otwarte dla żeglugi; podobnie wyglądają relacje dzielące/łączące wskazane dziedziny (Serres, 1980, s. 18).

Przestrzeń nauk(i)

Aby móc myśleć o przejściach trzeba porzucić klasyczny obraz nauki jako porządku, który tworzą hierarchicznie uporządkowane nauki. Wiąże się z tym także porzucenie wysiłków, które zmierzają do wskazania skrytej na pierwszy rzut oka podstawy, z której – jak Kartezjańskie drzewo – wyrastają wszystkie dyscypliny naukowe. Przywołanie Kartezjusza nie jest przypadkowe. Z całą pewnością, obok Galileusza, wniósł najważniejszy wkład do nauki na jej wczesnonowoczesnym etapie rozwoju, a jego zasadnicze idee, związane z tworzeniem porządku wiedzy wokół punktu centralnego, archimedesowego, przetrwały aż po dziś dzień (Tuchańska, 2016; Serres, 1988). Jak pokazuje Tuchańska:

Ten pierwszy wypracował mechanistyczny obraz świata, który stał się jednolitą podstawą badań naukowych. Ten drugi powiązał rzetelną (naukową) wiedzę o świecie z matematyką i zrozumiał, że prawdziwy opis świata, przedstawiony choćby w Kopernikańskim dziele *O obrotach ciał niebieskich* czy w jego własnym prawie swobodnego spadku, wymaga wykroczenia poza obserwowane tego, co nam się zjawia, ku badaniu tego, co nieobserwowalne, a zwłaszcza tego, co się dzieje w warunkach wyidealizowanych, niezakłócanych przez nieistotne czynniki (Tuchańska, 2016, s. 100).

Nauka klasyczna

Zdaniem Serres'a¹ nauka klasyczna, której początki sięgają XVI–XVII wieku, zajmuje się jednym tematem, który poza nauką obecny jest też w filozofii, religii czy moralności (Serres, 1988, s. 257). Jest nim problem „stał[ego] punkt[u] i system[u] odniesienia” (Serres, 1988, s. 258, wyróżnienie pominięte – M. M. B.), z czym wiąże się

¹ Część poglądów, zawartych w tym paragrafie, dyskutowałem po raz pierwszy na konferencji *Kulturowe koncepcje przestrzeni* (Uniwersytet Wrocławski, 2011 r.).

idea systemu. Ten na gruncie myślenia klasycznego może bowiem istnieć „wyłącznie przez odniesienie punktowe, pozwalające na ustanowienie ładu. Wiedza racjonalna, spójność i rozum istnieją tylko w zhierarchizowanym kompleksie. Świat stanowi system, bowiem wiązka centralnych sił gromadzi elementy wokół *arche*, Słońca” (Serres, 1988, s. 264). Przestrzeń w tak myślanym systemie jest „hierarchiczna, homogeniczna czy masywna” (Serres, 1980, s. 21). Klasyfikacja nauk pozwala natomiast uporządkować je w takiej przestrzeni, podczas gdy historia nauki dokonuje ich uporządkowania (*arrange*) w czasie (Serres, 1980, s. 23).

Wszystkie te elementy znaleźć można, jego zdaniem, w filozofii Kartezjańskiej. Rangę symptomu uzyskuje tu trzecie prawo kierowania się rozumem, które pokazuje przebieg badania naukowego jako proces linearny, którego fundamentem jest oczywisty, niekwestionowalny, dany w intuicji punkt wyjściowy (Serres, 1988, s. 41). Z systemu wykluczona zostaje wszelka płynność, ale także złożoność (*composée*) czy – by użyć języka bliższego Teorii Aktora-Sieci – hybrydyczność (Serres, 1988, s. 41). Wykluczenie to dokonuje się u źródeł konstrukcji filozofii Kartezjusza – odrzucając wątplenie, *dubitare*, odrzuca się wszelką oscylację wobec więcej niż jednego punktu, „krążenie między dwoma pozycjami” (Serres, 1980, s. 41), punktami spojrzenia. Serres gra tutaj na potencjale języka, który wiąże *dubitare* z *duo-habere*, z poznaniem jako bifurkacją, przez którą „krawędź podwaja się, a droga przekształca się w skrzyżowanie” (Serres 1980, s. 41–42). Odrzucenie *dubito* oznacza wytyczenie poznaniu prostej drogi, w której myśl przechodzi w sposób linearny od punktu A do punktu B, C i tak dalej. Punkt wyjściowy jest centrum ruchu myśli, czymś, co nadaje poznaniu stabilność, stałość. Ten schemat ruchu myśli jest zarazem ogólny i lokalny, tzn. Kartezjańska metoda znajduje zastosowanie (bądź aspiruje do tego) we wszelkich dyscyplinach nauki. Dyscypliny nauki zaś wyznaczane są przez serie jednorodnych przedmiotów, wyraźnie odgraniczonych od innych serii. Z jednej strony są więc one ściśle od siebie odgraniczone, z drugiej zaś tworzą hierarchicznie uporządkowaną całość (Serres, 1980, s. 40–53; Serres, 1988, s. 257–261).

Rysą na klasycznym obrazie porządku/systemu jest myśl Blaise’a Pascala. Między *Naukami* (oryginał ukazał się w 1974 r.)

a *Le Passage du Nord-Ouest* dokonuje się zmiana miejsca, które w wywodzie Serres'a zajmuje Pascal. W *Naukach* jest on myślicielem, którego poglądy dają się »wydedukować« z systemowego podejścia charakterystycznego dla epoki klasycznej (Serres przywołuje *Myśli*, w których postać Jezusa gra rolę takiego punktu centralnego, podobną, nakierowaną na centrum, strukturę mają mieć naukowe pisma Pascala (Serres, 1988, s. 260). W *Le Passage...* Serres dostrzega w Pascalu tego, kto wprowadził do filozofii nowożytnej „ideę różnorodności i zmienności (*variété*), zmienności czaso-przestrzennej” (Serres 1980, s. 49). Pascal pozwala myśleniu oscylować, otwiera myśl na krążenie między dwoma wyróżnionymi punktami (Serres, 1980, s. 49–50), które w dyskursie nowożytności układają się w takie pary opozycji, jak choćby porządek rozumu – porządek serca, formułuje globalną propozycję, w ramach której przestrzeń nieskończona z powrotem może rozdzielić się na przestrzenie lokalne (Serres, 1980, s. 49).

O ile nauki przyrodnicze zostały powołane do badania stabilnego świata-mechanizmu, zauważa Serres, o tyle do badania cyrkulacji, napięcia, opozycyjności, powołane zostały nauki o człowieku, dokładniej mówiąc – antropologia, która stanowi ramę jednoczącą całą humanistykę. Serres stwierdza to dobitnie: antropologia wyłoniła się do badania świata, którego niezmiennikiem jest „zmienność i różnorodność” (Serres, 1980, s. 50). Antropologia, a wraz z nią cała humanistyka, muszą jednak przekroczyć perspektywę oscylacji między dwoma punktami, gdyż ta wciąż podszyta jest statycznością, nie nadaje się do badania rzeczywistości konstytuowanej przez „oscylacje nielinearne”, dynamiczne procesy przypominające tańczące płomienie (Serres, 1980, s. 52).

Z pewnością jednak ta zdolność humanistyki do oscylacji między ekstremami świadczy o jej szczególnym powołaniu – łączenia w sobie funkcji poznawczej i terapeutycznej (zob. Janion, 1982). *Praxis* humanistyki jest bowiem jednoczesnym ruchem fragmentaryzacji (detotalizacji w języku Ágnes Heller, 2012, s. 128) i scalania (retotalizacji). W dobie podziału świata na naturę i kulturę, normy prawa i etykę, humanistyka pozwala człowiekowi odnaleźć się w świecie, z potrząskanej całości sensu składając prowizoryczną mozaikę umożliwiającą rozumną w nim egzystencję.

Oscylacje

W interesującej mnie kwestii – dostrzeganej przez posthumanistów konieczności ustalenia nowych reguł, określających relację między różnymi dziedzinami wiedzy, w tym między humanistyką a przyrodoznawstwem – elementy filozofii Serres'a, które przywołałem, obciążone są poważną wadą. Są »teoriocentryczne«², sprofilowane pod kątem pracy polihistora nauki. Żeby rozpoznawać, pokazywać i przekształcać przejścia między dyscyplinami, projektami badawczymi, różnymi praktykami społecznymi, potrzebna jest refleksja właśnie nad praktyką specyficzną dla poszczególnych nauk i ich obszarów. Wskażę tu na cztery kwestie, które wydają mi się szczególnie ważne.

Pierwsza dotyczy mechanizmów określania odrębności dyscyplin naukowych. Serres ma całkowitą rację, gdy twierdzi, że klasyfikacje nauk w punkcie wyjścia mają charakter ideologiczny. Podział na dyscypliny określany był bowiem na ogół z zewnątrz, a ustalaniem kryteriów naukowości zajmowali się filozofowie nauki (jak Karl Popper) czy historycy. Tym, czego potrzebujemy, jest uwzględnienie wewnętrznego punktu widzenia, tworzenia samoświadomości dyscyplinarnej w związku z praktyką badawczą. W ten sposób uniknie się mówienia o nauce zacierającego różnice dziedzinowe czy dyscyplinarne, ale jednocześnie uzyska się świadomość ograniczeń poszczególnych podejść i otworzy pole dla współpracy między nimi (zob. Tuchańska, 2004).

² Biorę to słowo w cudzysłów, nie chodzi mi bowiem o to, że Serres redukuje naukę do teorii i zastanawia się nad warunkami prawdziwości/falszywości jej składowych. Jednak stroni on od podejmowania zagadnień, którymi interesują się etnografia/antropologia laboratorium czy społeczne studia nad nauką; zasadniczo bada teksty opisując krążenie wiedzy. W tym przypadku podejmuje ideę całościowego spojrzenia na przepływ wiedzy. Deklarując się jako strukturalista, a więc uznając, że obiekty zyskują swój indywidualny charakter tylko ze względu na miejsce zajmowane w strukturze, zestawia ze sobą teksty gatunkowo od siebie odległe, jak dzieła literackie, historyczne czy naukowe, i pokazuje podobieństwo ich treści wynikające właśnie z podobieństwa ich ustrukturyzowania (zob. Serres, Latour, 1995, s. 96–102). Przykładowo, w *Le Passage...* sięga do Roberta Musila, w innych pracach przywołuje bajkę Jeana de La Fontaine'a czy opowiadanie Honoré de Balzaca.

Druga odnosi się do mechanizmów translacji, czyli wieloetapowego procesu przekształcania badanego obiektu w wyrażany w języku matematyki, w obrazach i tekstach pisanych fakt, i krążenia w sieci nauki wystandaryzowanych artefaktów, które kierują pracą badaczy w trakcie dokonywania translacji. Tutaj wyjątkowo przydatna jest, moim zdaniem, Latourowska Teoria Aktora-Sieci, zwłaszcza jego *Pandora's Hope* (Latour, 1999). Latour pokazuje wprawdzie, że nie istnieje jedna mityczna metoda naukowa, ale tym, co udaje mu się uchwycić, jest zasadniczo proces stabilizowania się sieci naukowych, standaryzacja właśnie, w tym możliwość »przenoszenia« niezmienionego faktu do różnych obszarów sieci.

Po trzecie, dla uchwycenia relacji między dziedzinami, dyscyplinami czy projektami badawczymi konieczne wydaje się jednak także uchwycenie mechanizmów różnicowania, zmiany. Pojęcia czy artefakty poddawane są bowiem także przekształceniom wynikającym z przemieszczania się. Trafne pozostają tu intuicje Stefana Czarnowskiego, który wiązał wędrówkę narzędzi z całościowo rozumianym sposobem organizacji społecznej. Żeby narzędzie mogło być przyjęte, musi istnieć infrastruktura, która na to pozwoli. Jednocześnie jednak narzędzie spotka się z oporem, gdy jego przyjęcie wywoła rewolucję w systemie, który je przyjmuje. Do tego przyjęcie narzędzia nie oznacza dokładnego powtórzenia tego, czym ono jest i jak funkcjonuje/funkcjonowało w systemie macierzystym, przeniesienie na inny grunt pozwala co najwyżej, mówiąc językiem Gillesa Deleuze'a, na powtórzenie wprowadzające różnicę (zob. Czarnowski, 1958, s. 111–123).

Czwarta kwestia dotyczy swoiście politycznego i etycznego wymiaru globalnego krążenia wiedzy. Co do pierwszego, politycznego wymiaru, chodzi mi o konieczność przełamania dominacji nauk uprawianych w krajach centrum czy metropoliach (świat euroamerykański) i traktowania po macoszemu koncepcji, projektów, teorii pochodzących z tzw. Wschodu czy Południa (w zależności od perspektywy podziału świata dokonuje się na Zachód i Wschód, globalną Północ i globalne Południe, Pierwszy Świat i Trzeci Świat) (Connell, 2018). Raewyn Connell w odniesieniu do nauk społecznych, wśród których umieszcza między innymi socjologię, filozofię i historię, proponuje dosłowne rozumienie konieczności ugruntowania tych nauk, czyli „zakorzenienia teorii w dosłownym gruncie, na którym widnieją ślady

butów teoretyka” (Connell, 2018, s. 203). Postulowane przez autorkę relacyjne wiązanie teorii z lokalnymi danymi, budowanie uogólnień poprzez wychodzenie od tego, co lokalne właśnie, tworzenie pojęć w związku z miejscem, w którym uprawia się naukę oraz globalne krążenie koncepcji, pojęć, teorii i wyników badań ma jawne konsekwencje prodemokratyczne: umożliwia „wzajemne uczenie się”, podtrzymuje krytyczny potencjał nauk społecznych, generuje wnioski użyteczne dla ruchów na rzecz demokracji (Connell, 2018, s. 225). Jeśli chodzi o wymiar etyczny, idę za rozpoznaniem Marii Kostyszak (2019, s. 35–46), którego dokonuje w nawiązaniu do Richarda B. Fullera i jego pojęcia kompleksowości. W wymiarze naukowym kompleksowość oznacza etycznie motywowane niezamykanie się na wiedzę inną niż własna, ale tak, by nie przyjmować jej »na wiarę«, z powodu mody, dlatego że została wytworzona w krajach centrum, ale z perspektywy swojego doświadczenia i ugruntowania. W wymiarze egzystencjalnym wiąże się z umiejętnością dostrzegania odmienności ludzi, mimo że wszyscy jesteśmy takim samym kompleksem „pierwiastków chemicznych, podlegamy jednakowym prawom biologicznym i mechanizmom psychologicznym” (Kostyszak, 2019, s. 38), z którymi razem zamieszkujemy jedną Ziemię i jesteśmy za nią po równi odpowiedzialni.

Mając to wszystko w pamięci uważam, że praktyka przechodzenia między dziedzinami, dyscyplinami czy perspektywami badawczymi powinna opierać się na świadomości różnic, zmian, którym podlegają krążące między nimi narzędzia, ale i na standaryzowaniu konkretnych połączeń. Niewłaściwe byłyby próby budowania całości, które tylko zacierają granice dziedzinowe czy dyscyplinarne, rezygnują z własnej specyfiki w imię poszerzenia pola badawczego. Jednym z negatywnych skutków takiego podejścia jest choćby brak świadomości ograniczeń własnej dziedziny, dyscypliny czy perspektywy. Ograniczeń, które nie są czymś negatywnym, ale wskazują na potrzebę dopełnienia przez inne rozpoznania, w ramach powiązań z resztą wiedzy, o których mówił Schrödinger. W praktyce może odbywać się to na różne sposoby.

Może być to, przykładowo, powiązanie ze sobą praktyki laboratoryjnej, działań z zakresu sztuki i autoetnografii. Tak czyni Karolina Żyniewicz, o której piszę w następnym rozdziale.

Może być to także powiązanie ze sobą badań fenomenologicznych z badaniami empirycznymi w ramach refleksji dotyczącej poznania. Za przykład takiego podejścia posłuży mi tekst Roberta Piłata *Transcendentalizm i naturalizm w badaniu doświadczenia*, którego prezentacja zamknie tę część rozważań.

Oscylacja: transcendentalizm i naturalizm

Piłat w przedstawianym tekście chce „pokazać związki zachodzące pomiędzy transcendentalnym i empirycznym badaniem procesów poznawczych” (Piłat, 2006, s. 13). Odnotowuje, że wprowadzie dialog między fenomenologią a kognitywistyką ma długą historię, wciąż jednak niejasne pozostają jego założenia, nie przewyżczono także pojawiających się problemów rzeczowych oraz metodologicznych (Piłat, 2006, s. 13). Sam Autor deklaruje chęć rozważenia problemu szczegółowego, co w kontekście całego wywodu pokazać ma płodność określonej strategii łączenia obu perspektyw. Nie polega ona na próbie jakiegokolwiek syntezy czy wymieszania ze sobą fenomenologii i kognitywistyki, ale zasadza się na przekonaniu, że „w wyjaśnieniu mechanizmów rządzących procesami poznawczymi istnieją teoretyczne nieciągłości” (Piłat, 2006, s. 13). Nieciągłości te trzeba umieć dostrzec i określić, unikając dążenia „do przedwczesnych syntez” (Piłat, 2006, s. 13). Z każdą z takich luk wiąże się, zdaniem Piłata, konieczność zmiany perspektywy z fenomenologicznej na kognitywistyczną i odwrotnie. Nazwane zostają one odpowiednio »zwrotem fenomenologicznym« oraz »zwrotem naturalistycznym« (Piłat, 2006, s. 13). Każdy jednak kolejny »zwrot fenomenologiczny« odsłania bardziej ogólny poziom doświadczenia, tym samym, jak deklaruje Autor, stanowi »pogłębienie« redukcji fenomenologicznej (Piłat, 2006, s. 16).

Strategia ta jest z całą pewnością nieortodoksyjna, jeśli odnosić ją do propozycji Edmunda Husserla. Pokazuje ona bowiem niewystarczalność metody fenomenologicznej do samodzielnego, autonomicznego ugruntowania poznania, w tym nauk. Z drugiej jednak strony, pokazuje, że Husserl ma rację wskazując, że nauka sama nie jest zdolna do tego, by odsłonić racjonalność jej podstaw (Piłat, 2006, s. 16–17).

Rezultatem takiej strategii nie ma być „jeden syntetyczny pogląd”, ale „kolekcja hipotez”, których – przynajmniej w trakcie opracowywania artykułu przez Piłat – nijak nie dało się zsyntetyzować (Piłat, 2006, s. 14).

Kwestia, którą podejmuje się rozważyć Piłat, dotyczy wzajemnego powiązania ze sobą w doświadczeniu składników naocznych i nienaoocznych, czyli powiązania naoczności i pojęć (Piłat, 2006, s. 16, 13). Stwierdza, iż przekonanie, że pojęcia „wpływają na przebieg i rezultaty spostrzeżeń zmysłowych” jest dzisiaj mało kontrowersyjne, ale pyta, co ono ma właściwie znaczyć (Piłat, 2006, s. 17)? Precyzując wskazuje, że chodzi zapewne o zdolność do rozpoznawania konkretnych tożsamości spostrzeganych przedmiotów za sprawą tego, że ujmujemy go jako „»miejsce przecięcia« wielu pojęciowych reprezentacji, mających charakter ogólny” (Piłat, 2006, s. 17). I właśnie problematyka ogólności i konkretności stanie się osią, wokół której Piłat poprowadzi swoją refleksję.

Wychodząc od poglądów Husserla, który źródło ogólności umieszczał w podmiocie i wiązał z ogólnością intencji, „będąc[ą] składową każdego świadomego przeżycia” (Piłat, 2006, s. 18), pyta on o znaczenie zwrotu »ogólna intencja«. Czyni tak, by pokazać nieadekwatność rozumienia zdroworoządkowego, które »ogólną intencję« traktowałoby jako ogląd niewyraźny, pomijający detale, nie skupiony na rozróżnianiu (Piłat, 2006, s. 18). Tyle tylko, że w takiej sytuacji mielibyśmy raczej do czynienia z percepcją niewyraźną i niepewną, sprowadzającą problem konkretności obiektów do „przypadkow[ych] własności doświadczenia” oraz wiarygodności poznania, co uznaje on za nieprzekonujące (Piłat, 2006, s. 18).

Odejście od tych zdroworoządkowych intuicji wymaga dokonania pierwszego zwrotu fenomenologicznego i podjęcia Husserlowskiej idei, że „ogólność intencji zrozumiemy dopiero wówczas, gdy ujmijemy ją z jej wypełnieniem” (Piłat, 2006, s. 18). Przy takim ujęciu, ogólność okazuje się własnością pary »intencja–wypełnienie«; jest to własność dana – ogólność doświadczenia zakłada się już w punkcie wyjścia, a nie wprowadza z abstrakcyjnego modelu naukowego (Piłat, 2006, s. 18).

Piłat zauważa, że w parze »intencja–wypełnienie« dość łatwo jest zrozumieć ogólność intencji, niejasna pozostaje natomiast ogólność wypełnienia (a przecież właśnie intencja i wypełnienia składają się na ogólność doświadczenia) (Piłat, 2006, s. 19). Aby rozjaśnić tę kwestię Autor odwołuje się do badań Jana Patočki, który powiązał ogólność

z fenomenem, wspólną formą przejawiania się intencji i wypełnienia, a nie z podmiotem czy przedmiotem doświadczenia (Piłat, 2006, s. 19). Pisze

Dopiero na drodze dalszej refleksji można się przekonać, dlaczego ta ogólność może być podstawą kategoryzacji, co przecież w punkcie wyjścia nie jest wcale oczywiste ani w kantowskim sensie konieczne dla wszelkiego rozumnego bytu (...). Trzeba w tym celu określić istotowe składniki fenomenu, koniecznościowe związki pomiędzy jego warstwami i *modi*.

Doświadczenie ukazuje się tu – z punktu widzenia istotnej aktywności umysłu – jako uniwersum możliwych związków pomiędzy intencjami i wypełnieniami. Inaczej mówiąc związki pomiędzy różnymi parami »intencja, wypełnienie« pojawiają się w fenomenologicznej refleksji jako struktury możnościowe. Te same związki mogą bowiem realizować się w różnych czasowo-przestrzennych instancjalizacjach. Zrozumienie ogólności i pochodnej w stosunku do niej kategoryalności doświadczenia jest więc możliwe tylko dzięki zmianie *modi* doświadczenia z faktycznego na możliwe (Piłat, 2006, s. 19)

Czy przy takim ujmowaniu sprawy da się powiedzieć coś na temat „praw rządzących doświadczeniem?” (Piłat, 2006, s. 19) Zdaniem Piłata nie jest to możliwe na gruncie fenomenologii. Już sam Husserl stwierdzał, że poszukiwania koniecznych związków łączących odmienne pary intencji i wypełnień „ufundowane [są] na więzi psychicznej pomiędzy aktami realizującymi owe pary” (Piłat, 2006, s. 20). Czym jednak taka więź jest?

Aby podjąć ten problem, czy szerzej, problem praw, które regulują zjawiska psychiczne, trzeba dokonać pierwszego zwrotu naturalistycznego (Piłat, 2006, s. 20). Piłat sięga w tym momencie do empirycznych koncepcji kategoryzacji. Jego uwagę przyciąga Ulrik Neisser, który starał się zintegrować ze sobą dwa podejścia. Pierwsze, zaproponowane przez Gibsona, wskazuje na „pierwszeństwo całościowej reakcji aparatu zmysłowego na stany otoczenia i głosi, że wszelka specyficzna informacja zmysłowa pochodzi z pewnego zawężenia tej całościowej reakcji” (Piłat, 2006, s. 20). Drugie, pochodzące od Rosch, postuluje istnienie specyficznego „poziomu organizacji kategoryalnej”, nazwanego

przez nią podstawowym, który posiada „najbardziej naturalne wsparcie w doświadczeniu zmysłowym” (Piłat, 2006, s. 20). Neisser łączy te koncepcje w taki sposób, że działanie zasady całości wiąże z poziomem podstawowym (Piłat, 2006, s. 20) uznając, że reprezentacje kategorialne są tutaj najbliżej tego, „jak rzeczy s a m e się prezentują” (Piłat, 2006, s. 21). Odnosząc się do badań nad kategoryzacją Piłat wskazuje dalej, że operacją zasadniczą dla poziomu podstawowego jest „odczuwana przez podmiot relacja p o d o b i e ń s t w a” (Piłat, 2006, s. 21). I właśnie ona okaże się problematyczna dla podejścia znaturalizowanego. Żeby zrozumieć, w jaki sposób dochodzi do odczucia podobieństwa, trzeba dokonać kolejnego zwrotu fenomenologicznego – na tym etapie rozważań Piłat będzie się odwoływał do koncepcji pola świadomości Gurwitscha (Piłat, 2006, s. 21).

W całym artykule Autor dokonał trzech zwrotów fenomenologicznych i trzech zwrotów naturalistycznych. W konkluzji zaś wskazał, że fenomenologia nie udziela odpowiedzi na pytanie »dlaczego?« (Piłat, 2006, s. 26) Znakomicie sprawdza się natomiast w odsłanianiu „możliwości różnych struktur przedmiotowych”, choć sądów na ten temat nie da się testować w ramach przyrodoznawczych testów empirycznych. Ale właśnie dlatego fenomenologia jest zdolna do odsłaniania pojęciowego horyzontu nauki, sama zaś może z nauki czerpać *explananda* do analizy (Piłat, 2006, s. 26). Świadomość luk teoretycznych, unikanie dążenia do syntez za wszelką cenę, gotowość do dokonywania zwrotów pozwalają dostrzec, jak poznanie z poziomu fenomenologicznego i naturalistycznego mogą się wzajemnie motywować, dopełniać i uzasadniać (Piłat, 2006, s. 26)

Appendix

W miejscu przejścia do następnej części książki chciałbym zatrzymać się na chwilę przy chwiejności pojęcia »posthumanizm«. Cary Wolfe we wstępie do *The Parasite* Serres’a pisze, że posthumanizm w żadnym razie nie oznacza po prostu czegoś »po« humanizmie (Wolfe, 2007, s. xi). Sugeruje, że jest wręcz odwrotnie – czyniąc aluzję do tytułu książki Brunona Latoura *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* pisze, że „*we have never been human*” (Wolfe, 2007, s. xi). Zazna-

cza przy tym od razu, że chodzi tu o takie rozumienie człowieka, które czyni z niego w pełni wolnego agensa, istotę samoświadomą, poprzez relacje budującą przestrzeń intersubiektywności, w tym państwo (Wolfe, 2007, s. xi)³. Jeśli specyfika posthumanizmu miałaby polegać na dostrzeganiu różnorodnych powiązań i uwarunkowań człowieka z elementami jego otoczenia, to jej początków należałoby szukać znacznie wcześniej niż w twórczości Serres'a, Latoura, francuskich antyhumanistów itd. Figurą znaczącą byłby tu – tytułem przykładu – choćby Alexander von Humboldt (Wulf, 2017) czy Karol Marks.

Wydaje mi się, że bardziej powszechna intuicja wiąże posthumanizm z podejściem do zwierząt pozaludzkich, które nadaje im podmiotowość moralną. Tak używa tego terminu Sieczkowski (2018) w książce poświęconej nowemu ateizmowi. Kwestii etyki posthumanistycznej poświęca podrozdział i pokazuje, że wychodząc od krytyki szowinizmu gatunkowego, który ignoruje choćby wspólne człowiekowi i małpom człekokształtnym pochodzenie, legitymizuje stosowanie odmiennych standardów postępowania wobec ludzi i innych zwierząt (Sieczkowski, 2018, s. 317). W tym sensie posthumanizm byłby perspektywą opozycyjną wobec etyki, która za podmioty moralne uznaje wyłącznie ludzi, a zwierzęta traktuje jak przedmioty moralne, wobec których ludzie posiadają określone powinności. Reprezentantami tego drugiego stanowiska są, przykładowo, Tadeusz Ślipko (2008) i Luc Ferry (1995).

³ Wolfe w swoim tekście przywołuje w tym miejscu cytaty z Latoura. Podaje go w poszerzonej wersji: „Zanim poprawimy Konstytucję, musimy zmienić miejsce człowieka, któremu humanizm nie oddaje należytej sprawiedliwości. Oto kilka wspaniałych figur stworzonych i pielęgnowanych przez nowoczesnych: wolny podmiot, obywatel budowniczy Lewiatana, cierpiące oblicze ludzkiej osoby, inny w relacji, świadomość, *cogito*, hermeneuta, wewnętrzna jaźń, Ja i Ty dialogu, obecność dla siebie, intersubiektywność. Wszystkie te figury pozostają asymetryczne, ponieważ przeciwstawione są obiektom nauk – obiektom osieroconym, pozostawionym w rękach tych, których epistemologowie i socjologowie uważają za redukcjonistów, obiektywistów i racjonalistów. Gdzie się podzieli Mounierowie maszyn, Lévinasowie zwierząt, Ricoeurzy faktów?” (Latour, 2011, s. 192–193)

Ślipko: etyka a zwierzęta⁴

Zwolenników moralnego upodmiotowienia zwierząt nazywa Ślipko »filoanimalistami«. Zalicza do nich między innym Jana Jakuba Rousseau i Artura Schopenhauera, a ze współczesnych myślicieli »naturalistów amerykańskich«. Jako punkt swojego odniesienia wybiera artykuł Joela Feinberga *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*. Pokazuje, że Feinberg odwołuje się w swoim wywodzie do argumentów dotyczących prawa stanowionego, ale największy ciężar kładzie na zdolność odczuwania i cierpienia, którą człowiek dzieli ze zwierzętami innych gatunków. Poza tym inne zwierzęta, podobnie jak człowiek, wykazują działania celowe i kierują się pragnieniami. Właśnie zdolność do odczuwania, w tym cierpienia, połączona z realizacją celowych działań pozwala uznać Feinbergowi, że zwierzęta pozaludzkie są podmiotami moralnymi tak samo, jak człowiek. Tak ujmują tę sprawę również przywoływani przez Sieczkowskiego nowi ateści (zob. Sieczkowski, 2018, s. 318).

Ślipko nie odmawia zwierzętom pozaludzkim zdolności do odczuwania, do cierpienia. Powołując się na Akwinatę wskazuje też, że przysługuje im zmyślność w realizowaniu swoich potrzeb. Twierdzi jednak, że nie posiadamy (przynajmniej aktualnie) wystarczającej wiedzy, by uznać, że

całościowo wzięty świat przeżyć i zachowań zwierzęcych przedstawia tego typu rzeczywistość, która czyniłaby przeżywające je podmioty zdolnymi do stania się podmiotami moralnymi w elementarnym przynajmniej sensie.

Z pomocą przyjść tu może bardziej ogólny, filozoficzny typ refleksji, w ramach którego Ślipko sformułuje kryteria bycia podmiotem moralnym i sprawdzi, czy zwierzęta je spełniają.

⁴ Korzystam z obszernych fragmentów książki Ślipki dostępnych w Internecie na portalu Opoka. Zamieszczony tam tekst jest jednolity, bez podziału na strony, dlatego zaznaczam, że stanowi on ciągły punkt odniesienia dla mojego wywodu, który w tej części zasadniczo pełni funkcję streszczającą. Odniesienie do kwestii 75 *Summy teologii* Tomasza z Akwinu pochodzi ode mnie.

Sednem argumentacji Ślipki jest *de facto* przypomnienie, że człowiek składa się z ciała i transcendującej je duszy; podmiotowość moralna natomiast wiąże się właśnie z duszą i jej władzami intelektualnymi oraz wolitywnymi. Jego zdaniem, żeby mówić o podmiocie moralnym, trzeba związać z nim umiejętność odróżniania dobra od zła na poziomie ogólnych norm i konkretnych działań. Do tego należy przyjąć, że nie istnieje podmiotowość moralna tam, gdzie nie ma wolnego wyboru. Wolny wybór z kolei zakłada sprzężone działania intelektu i aktów woli.

Człowiek może odnosić się do norm ogólnych dlatego, że jego intelekt wykracza poza zdolności poznawcze zmysłów. Dlatego może posługiwać się poznaniem pojęciowym i dokonywać rozpoznania istot rzeczy, tego, co jest ogólne i niezmienne. W tradycji filozofii chrześcijańskiej, której przedstawicielem jest Ślipko, takich zdolności odmawia się zwierzętom. Przykładem może być wspomniany już Akwinata. Twierdzi on, że dusze zwierząt są niesamoistne, „skoro nie wykonują żadnych działań same przez się”, ale całkowicie zależą od ciał zwierząt (Tomasz z Akwinu, 2000, Kw. 75, a. 3, *corpus*). Istotna okazuje się także różnica między relacją zmysły–podnieta zmysłowa a intelekt–podnieta intelektualna.

Gdy podnieta zmysłowa działa na zmysł, wówczas następuje zmiana cielesna – tak że zbyt gwałtowność podniety może nawet uszkodzić zmysł. W odniesieniu do intelektu to nie zachodzi; pojmowanie bowiem najwznioślejszych przedmiotów poznania ułatwia tylko intelektowi pojmowanie przedmiotów mniej wzniosłych. Zmęczenie zaś ciała przy pracy intelektu jest skutkiem przyczyny przypadłościowej i zachodzi dlatego, że intelekt korzysta z działania władz zmysłowych, dostarczających mu wyobrażeń (Tomasz z Akwinu, 2000, Kw. 75, a. 3, ad. 2).

A zatem, przyjmując nawet, że człowiek i inne zwierzęta należą do tego samego rodzaju, nie sposób nie dostrzec (na gruncie tomizmu czy szerzej filozofii chrześcijańskiej), że są jednak innego gatunku (Tomasz z Akwinu, 2000, Kw. 75, a. 3, ad. 1).

Konkludując, kryteriami podmiotowości moralnej są przynajmniej potencjalna

samoświadomość i wolność wyboru. One też świadczą o tym, że w strukturze człowieka istnieje głębszy pierwiastek niematerialnego ducha, który zespolony w jedno z materialnym substratem, umieszcza

człowieka na szczycie hierarchii materialnych bytów i stwarza podstawę jego prymatu nad całą otaczającą go przyrodą. W słowach tych wskazana została droga, na której filozofia chrześcijańska dochodzi do fundamentalnej tezy głoszonej przez siebie spirytualistycznej koncepcji człowieka wraz z wszystkimi jej – w tym także moralnymi – konsekwencjami.

Zdaniem Ślipki zwierzęta nie spełniają tych kryteriów. Ich zachowania nie są wolne, lecz schematyczne,

z tego powodu, że mechanizm ich aktów poznawczych i dążeńiowych jest ograniczony ramami poznania jedynie zmysłowego, nie wykraczającego poza konkretne cechy poznawanego przedmiotu nawet wówczas, gdy wznosi się na poziom uogólnień pewnych typów zbiorowych (np. pies odróżnia kota od myszy [...]). Takie zaś poznanie zdolne jest wytworzyć jedynie koniecznościowe i jednokierunkowo zdeterminowane procesy dążeńiowe, składające się na osobną kategorię reakcji instynktowych. Tu też tkwi przyczyna bezbronności świata zwierzęcego wobec człowieka.

Filooanimaliści zaś, z którymi łączy przedstawiciele »ekologii głębokiej« czy »ekologii środowiskowej«, w swoim podejściu nie potrafią dostrzec fundamentalnej różnicy między życiem psychicznym zwierząt i życiem psychicznym człowieka.

Ferry: obrona humanizmu⁵

Krytykiem »ekologii głębokiej« jest również Ferry, który za najważniejszą ideę dla tego podejścia uznaje tezę „o ukrytym związku między humanizmem, zdecydowanie antropocentrycznym, a eksploatorskim podejściem do natury” (Ferry, 1995, s. 59). Jest tak dlatego, że nowożytny model antropocentryzmu przyznaje człowiekowi „wszelkie prawa, a naturze – w tym zwierzętom – żadnych” (Ferry, 1995, s. 38). Taki model antropocentryzmu pojawił się w skutek tzw. odczarowania świata, które dokonało się głównie za sprawą Kartezjusza i rodzącego się w jego dobie nowożytnego ideału nauki. „Odczaro-

⁵ Poniższy paragraf tworzą fragmenty tekstu (Bogusławski, 2011).

wanie świata” polega przede wszystkim na zdyskredytowaniu animizmu, w myśl którego „wszechświat jest »żywym organizmem«,” podlegającym nieustannym przemianom i pełnym duchowych istot (Ferry, 1995, s. 39). Jego miejsce zajmuje pogląd, że „świat materialny nie ma duszy, nie ma w sobie życia, jest zupełnie bezwładny, jego jedyne atrybuty to rozciągłość i ruch”. Innymi słowy, świat to pozbawiony tajemnicy »prosty mechanizm«, którego istotę może poznać skończony ludzki rozum (Ferry, 1995, s. 39). Do świata-mechanizmu przynależy wszystko to, co materialne. Jego elementami są zatem rośliny i zwierzęta. Częściowo należy do niego również człowiek. O ile jednak »istota« roślin i zwierząt wyczerpuje się w tym, co materialne, a więc daje się opisać w języku mechanicyzmu, o tyle istota człowieka jest od materii niezależna.

Zdaniem Ferryego istnieją trzy strategie ekologiczne, opozycyjne względem nowożytnego humanizmu (antropocentryzmu) i związane go z nim rozumienia natury.

Pierwsza

bez wątpienia najbanalniejsz[a], ale także najmniej dogmatyczn[a], gdyż najmniej doktrynersk[a], wychodzi od idei, by troszczyć się o przyrodę, ochraniać przede wszystkim człowieka (...). Środowisku nie przyznaje się tu samodzielnej wartości. Pojawia się jedynie świadomość, że człowiek, niszcząc otaczającą go przyrodę, sam siebie naraża na niebezpieczeństwo lub, co najmniej, ryzykuje, iż pozbawi się możliwości dobrego życia na tej ziemi (Ferry, 1995, s. 18).

Druga

zdobywa się na stanowczy krok w przyznaniu moralnej godności pewnym istotom spoza ludzkiego świata. Polega to na poważnym potraktowaniu zasady »utilitarystycznej«, wedle której należy zabiegać nie tylko o ludzkie korzyści, lecz, ogólniej, dążyć do minimalizacji sumy cierpień w świecie, jak również do zwiększenia, o ile tylko można, sumy zadowolenia (Ferry, 1995, s. 18).

Trzecia opowiada się „przeciwko antropocentryzmowi w imię praw przyrody” (Ferry, 1995, s. 19), np. poprzez domaganie się przyznania przyrodzie mineralnej, roślinnej i zwierzęcej podmiotowości prawnej (zob. Ferry, 1995, s. 13–17).

Ferry akceptuje pierwszą z tych strategii i próbuje naszkicować w swej książce niekartezjański (kantowski) model humanizmu. Odrzuca zatem strategię drugą i trzecią, ale jego stosunek względem nich jest zróżnicowany. Strategię drugą traktuje serio i stara się wytoczyć przeciw niej mocne argumenty filozoficzne. Strategię trzecią z kolei, wbrew pojawiającym się kilkakrotnie deklaracjom (np. Ferry, 1995, s. 18), traktuje jako wyraz niepoważnej ideologii i podchodzi do niej z dużą dozą kpiny i arogancji. Dyskredytuje ją również pokazując, że postulowane przez nią rozwiązania przynajmniej w części zostały zrealizowane w ustawodawstwie III Rzeszy. (Warto podkreślić tę retorykę, pojawia się ona bowiem często w krytyce postulatów środowisk, które nazywane bywają wręcz ekoterrorystami).

W podsumowaniu analiz dotyczących ekologii głębokiej Ferry stwierdza, że jest ona

koncepcją dziwną: nie brak jej spójności, choć jednoznaczne jej określenie byłoby trudne czy wręcz niemożliwe, tak bardzo mieszają się w tym obrazie barwy brunatna i czerwona – z jednej strony mamy tu miłość do ziemi, nostalgię za utraconą czystością, nienawiść do kosmopolityzmu, nowoczesnego wykorzenienia, uniwersalizmu i praw człowieka; z drugiej jednak strony odkrywamy tutaj również marzenia o zarządzaniu fabrykami przez kolektywy pracownicze, mit zerowego wzrostu (...), walkę z kapitalizmem, obronę idei władz lokalnych, żądanie plebiscytów ludowych, ataki na rasizm i neokolonializm w imię prawa do odmienności... (Ferry, 1995, s. 91)

Zdaniem Ferry'ego te pozornie chaotyczne wątki łączą się za pośrednictwem dwóch podstawowych idei ekologii głębokiej, czyli nienawiści do nowoczesności i antyhumanizmu. Obie te idee odsłaniają zarazem z gruntu polityczny i filozoficzny charakter ekologii głębokiej.

Podsumowanie

Gdyby spojrzeć na krytyki Ślipki i Ferry'ego przez okulary nowych ateistów, okazałoby się, że można być rzecznikiem upodmiotowienia moralnego zwierząt i jednocześnie rzecznikiem nauki. Strategia

nowych ateistów mogłaby lokować się na przecięciu drugiej i trzeciej strategii wyróżnionych przez Ferry'ego. Wyraża ją odnotowana przez Sieczkowskiego świadomość nowych ateistów, że póki co, brak nam kryteriów pozwalających

rozstrzygnąć, wobec jakich stworzeń posiadamy obligację moralną, ale z pewnością nie powinniśmy ograniczać się do reprezentantów naszego gatunku, bowiem subiektywność (rozumiana w przybliżeniu jako zdolność do odczuwania) znajduje się raczej na kontynuum niż stanowi zamknięty gatunkowo zbiór (Sieczkowski, 2018, s. 317).

W kontekście rozpoznań dokonywanych przez naukę wyjątkowo wątpliwa jest też metafizyczna interpretacja wyjątkowości człowieka podana przez Ślipkę. Z całą pewnością jednak nowy ateizm nie daje się łączyć z antyhumanizmem. Jest odwrotnie – przedstawiciele tego nurtu deklarują wprost przywiązanie do humanizmu (zob. Sieczkowski, 2018, s. 306–313). Z tego powodu problematyczne może okazać się nazywanie postulowanej przez nich etyki zakładającej podmiotowość moralną zwierząt etyką posthumanistyczną. Moją wątpliwość potwierdza Rosi Braidotti, która w książce *Po człowieku* przedstawia krytyczny punkt widzenia na takie propozycje etyczne, jak koncepcja Petera Singera czy Mary Midgley, ale także wobec działalności społecznej czy politycznej na rzecz praw zwierząt, która opiera się na krytyce szowinizmu gatunkowego, ale łączy ze sobą pewne intuicje postantropocentryczne z neohumanizmem (Braidotti, 2014, s. 163–165). Neohumanizm

ma przywrócić zasadność wielu humanistycznym wartościom. Zakłada on istnienie antropomorficznych »ja«, nośników jednolitych tożsamości, autorefleksyjnej świadomości, moralnej racjonalności i zdolności do współdziałania takich emocji, jak empatia czy solidarność. Te same cnoty i zdolności przypisywane są również nieantropocentrycznym innym (Braidotti, 2014, s. 164).

Wydaje się zatem, że posthumanizm wpisuje się zdecydowanie w trzecią strategię wyróżnioną przez Ferry'ego. Uważam, że nie należy jej lekceważyć, wiele formułowanych w jej ramach postulatów wydaje mi się jeśli nie słusznych, to przynajmniej wartych rozważenia.

Jednocześnie jednak trzeba mieć świadomość, że także posthumanistyka uwikłana jest w krytykowany przez siebie antropocentryzm (a więc i w związany z nim humanizm). Postaram się to pokazać w kolejnym rozdziale pracy. W tym kontekście krytykę Singera, Midgley czy działań społecznych i politycznych odwołujących się do pojęcia szowinizmu gatunkowego uznaję za przedwczesną.

POSTHUMANIZM¹ JAKO IDEOLOGIA I PERSPEKTYWA BADAWCZA

Rosi Braidotti (2014, s. 100–101) deklaruje

Posthumanizm to historyczny moment wyznaczający kres opozycji między humanizmem i antyhumanizmem i zarysowujący nowe dyskursywne ramy odniesienia, co pozwala mu w bardziej afirmatywny spo-

¹ Mój tekst odnosi się zasadniczo do posthumanizmu, który Braidotti określa jako posthumanizm krytyczny. Obok niego wyróżnia posthumanizm, który można nazwać reaktywnym, reprezentowany przez Marthę Nussbaum. Ze względu na to, że zdaniem Braidotti jest to „dobrze ugruntowan[a] obron[a] humanizmu jako gwaranta demokracji, wolności i szacunku dla ludzkiej godności, odrzuca zaś ideę kryzysu europejskiego humanizmu (...)” nie wchodzi on w zakres dociekań dotyczących posthumanizmu. Trzeci nurt tworzą badacze z zakresu studiów nad nauką i technologią, z wyróżnionym przez Braidotti Brunonem Latourem na czele. Sprawy związane z tym nurtem posthumanizmu pojawiają się w moim tekście w kontekście badań opartych na sztuce. W gruncie rzeczy rozpoznania z zakresu STS i Teorii Aktora-Sieci są częścią posthumanizmu krytycznego (Braidotti, 2014, s. 103–129). W sprawie Latoura odsyłam do mojego wcześniejszego tekstu (zob. Bogusławski, 2011).

Część wątków, które rozwijam w tym tekście przedstawiłem na IX Łódzkich Warsztatach Filozoficznych *Humanizm-Posthumanizm*, Łódź, 15 grudnia 2018 r. Inspirujące spotkanie z myślą Simondona związane jest z moimi rozmowami z Marcinem Leszczyńskim oraz z przygotowaniem spotkania poświęconego Georges’owi Canguilhemowi i Simondonowi. Odbyło się ono 16 maja 2019 r. w Instytucie Filozofii UŁ, prelegentami byli Marcin Leszczyński i Michał Krzykawski. Przygotowania do spotkania objęły także prace w ramach nieformalnego translatorium z języka francuskiego, za które dziękuję dr. hab. prof. UŁ Krzysztofowi Matuszewskiemu.

Tekst w nieznacznie innej formie ukazał się pierwotnie w „Internetowym Magazynie Filozoficznym HYBRIS” 2019, nr 3 (46).

sób wyglądać nowych alternatyw [...] [Wywodzi się on wprawdzie z antyhumanizmu, a dokładniej z] antyhumanistyczn[ej] śmierc[i] Człowieka/Mężczyzny/Kobiety, [która oznacza] unieważnienie podstawowych założeń oświecenia: postępu ludzkości dzięki samoregulującemu się i uporządkowanemu teleologicznie działaniu rozumu oraz świeckiej racjonalności naukowej, zmierzającej rzekomo do udoskonalenia »Człowieka«. Perspektywa posthumanistyczna wychodzi z założenia o historycznym wyczerpaniu się humanizmu, jednak zamiast gubić się w retoryce »kryzysu człowieka«, poszukuje alternatyw (Braidotti, 2014, s. 101, wtręty w nawiasach – M. M. B.).

Wydaje się, że tradycja, którą deklaratywnie odrzuca Braidotti, jest starsza niż oświecenie i sięga co najmniej renesansu, jeśli nie starożytności. Obrazem tego, co odrzucane, humanizmu, jest bowiem w książce Braidotti »człowiek witruwiański«, a hasłem, w którym humanizm miał po raz pierwszy znaleźć swój wyraz, są słowa Protagorasa: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” (Braidotti, 2014, s. 62).

»Człowiek witruwiański« w prosty sposób daje wyraz temu, czym w humanizmie jest człowieczeństwo. Składa się na nie połączenie doskonałego ciała z określonym systemem wartości duchowych, jak rozumność, refleksyjność, zdolność do doskonalenia się, posiadanie stabilnej tożsamości, poznawczo przejrzystej dla człowieka. Ale »człowiek witruwiański« jest także obrazem kultury zbudowanej na ideałach humanistycznych. W centrum tej kultury stoi człowiek, a dokładniej biały mężczyzna, Europejczyk (Braidotti, 2014, s. 62–63). Przy czym Europa nie jest dla niego tylko jednym z wielu miejsc na mapie świata, ale jest także „uniwersalny[m] atrybut[em] umysłu ludzkiego, który można przypisać dowolnemu obiektowi spełniającemu określone wymagania” (Braidotti, 2014, s. 62–63). Humanizm jest modelem imperialnej kultury, na tronie której zasiada człowiek-podmiot utożsamiany „ze świadomością, uniwersalną racjonalnością i autorefleksyjnymi zachowaniami etycznymi, podczas gdy Inność jest definiowana jako jej negatywny, widmowy odpowiednik” (Braidotti, 2014, s. 63–64). Zdaniem Braidotti za zwrotem posthumanistycznym stoją właśnie ograniczenia humanistycznego pojmowania człowieka (Braidotti, 2014, s. 64).

W przywołanym na początku cytacie Braidotti uznaje za punkt wyjścia posthumanizmu antyhumanizm, zjawisko, które pojawiło się

w filozofii francuskiej lat sześćdziesiątych XX wieku, nazywane za pracą Luka Ferry'ego i Alaina Renauta (1985) »myślą '68«. Sądzę jednak, że należy sięgnąć nieco wcześniej, do Heideggerowskiego *Listu o »humanizmie«* z 1946 r. Heidegger podejmuje w nim krytykę humanizmu jako filozofii na wskroś metafizycznej, która wprawdzie czyni „starać się o to, by człowiek stawał się wolny ku swemu człowieczeństwu i by w stawaniu tym odnajdywał swoją godność” (Heidegger, 1995, s. 135), przesądza jednak z góry o tym, czym jest istota człowieka, a więc i natura godności związanej z człowieczeństwem. Co więcej, humanizm stawia człowieka w centrum bytu, co ma umożliwić człowiekowi jak najpełniejszą realizację własnej istoty. Heidegger pisze:

Odbywa się to jako uwydatnienie postawy moralnej, zbawienie nieśmiertelnej duszy, rozwijanie sił twórczych, kształcenie rozumu, już to w formie troski o osobowość, rozbudzania zmysłu wspólnoty, poprzez dyscyplinę ciała, już to w formie odpowiedniego połączenia niektórych lub wszystkich tych »humanizmów«. W każdym z tych wypadków mamy do czynienia z metafizycznie określonym ruchem wokół człowieka po krótszych lub dłuższych orbitach (Heidegger, 1995, s. 126–127).

Ów ruch „po orbitach” jest okrążaniem człowieka jako przedstawiającej samoświadomości, której modelowym ujęciem ma być Kartezjańskie *ego cogito*. To w tej koncepcji swoje apogeum przeżywa ujmowanie rozumności jako istoty człowieka. *Ego cogito* to samowystarczalna samoświadomość, przeciwstawiona światu, który poznaje poprzez poznawcze reprezentacje. Świat umieszczony naprzeciw samoświadomości zostaje sprowadzony do roli przedmiotu, który podlega rachowaniu i wykorzystaniu za sprawą nauki i techniki, w praktyce jednak działania koordynowane przez człowieka prowadzą konsekwentnie Ziemię do ruiny (Kruszelnicki, 2008, s. 54–55). Humanizm prowadzi jednak również do ruiny człowieka – przeciwstawiony światu, skrzętnie oddzielony od innych istot żywych („roślin, zwierząt, Boga” (Heidegger, 1995, s. 136)) człowiek popada w destrukcyjną samotność i samoprzedmiotowienie. Trafnie ujmują to Michał Kruszelnicki:

Brak szacunku i wzajemności między człowiekiem a przedmiotem, do którego się on odnosi, przekłada się ostatecznie na stosunek człowieka

do innych ludzi i do samego siebie. W stosunku tym człowiek oddala się coraz bardziej od prawdy bycia, aby ostatecznie sam stać się li tylko »zasobem« (Kruszelnicki, 2008, s. 55).

Ten krytyczny ton podejmują reprezentanci antyhumanizmu, wśród nich Jacques Derrida, który dokonuje krytyki humanizmu będącego w istocie antropologizmem (Derrida, 1993, s. 159). Podejmując namysł z perspektywy, którą nakreślił Heidegger, Derrida odnosi się do filozoficznej tradycji Francji jego czasów. Zauważa, że rozwijany wtedy egzystencjalizm chrześcijański i ateistyczny uchodziły – można dodać: i chciały uchodzić – za humanizmy »z istoty«. Nie jest jednak tak, że w ramach tych stanowisk nie rozpoznawano konieczności przemyślenia na nowo tego, kim człowiek jest, ani że nie zdawano sobie sprawy z metafizycznej hipoteki, którą obciążone było pojęcie człowieka.

Jako przykład podaje Derrida Sartre'a, który celowo posługiwał się nie pojęciem człowieka, ale rzeczywistości-ludzkiej (to nietrafiony francuski przekład Heideggerowskiego *Dasein*). Drugie z pojęć miało być bardziej neutralne, miało także stanowić reakcję na obecny we Francji »spirytualistyczny humanizm« takich filozofów, jak Henri Bergson, Leon Brunschvicg i Alain (Derrida, 1993, s. 157). Derrida przypomina również, że stosunek Sartre'a do humanizmu jest przynajmniej złożony. Pokazać to można na przykładzie *Mdłości*, w których występuje karykaturalny reprezentant egzystencjalizmu, Samouk. Z jego ust nie znikają frazesy w stylu „Jest przecież cel, proszę pana, jest cel [...] są ludzie” czy „Trzeba ich kochać, trzeba kochać”. W trakcie rozmowy z Samoukiem Roquentin, bodaj *porte-parole* samego Sartre'a, dokonuje ostrzału humanizmu, by w końcu go odrzucić: „Nie chcę być włączony, ani żeby moją piękną czerwoną krwią tuczyło się to limfatyczne bydło: nie popełnię błędu i nie nazwę się »antyhumanistą«. Nie jestem humanistą, to wszystko” (przekład Jacka Trznadla podają za: Derrida, 1993, s. 157–158, przyp. 1).

Mimo to, twierdzi Derrida, Sartre'owi nie udało się przemyślenie na nowo »jedności człowieka«. Miał on również pozostać metafizykiem, który fundamentalną aktywność rzeczywistości-ludzkiej widzi w jej projektowaniu się jako Boga, jako jedności masywnego, tożsamego bytu-w-sobie i nicościującej, wolnej świadomości bytu-dla-siebie. To wpi-

sane w egzystencjalizm Sartre'owski metafizyczne odniesienie człowieka do Boga, a dokładniej – do jedności człowieka i Boga może, jak sądzę, wskazywać, że żaden humanistyczny ateizm nie jest wolny od bagażu teologicznego (Derrida, 1993, s. 158–159). Właśnie ten humanistyczny ruch odnoszenia człowieka do jedności z Bogiem czyni z humanizmu antropologizm, będący – zdaniem Derridy – elementem wspólnym dla deklaratywnie tak różnych stanowisk, jak egzystencjalizm chrześcijański i ateistyczny, spirytualistyczna i niespirytualistyczna filozofia wartości, personalizm lewicowy i prawicowy, klasyczny marksizm. Łączy on także dyskursy chadecji, marksizmu i socjaldemokracji (Derrida, 1993, s. 159). Ta wyliczanka pokazuje, że humanizm jest wszechobecny, że jest, że tak powiem, ideologią kultury Zachodu. Potwierdzeniem takiego rozpoznania może być to, jak postrzega Derrida, możliwość zluźnienia humanizmu. Może ono dokonać się wyłącznie

z zewnątrz (...) Zachwianie to, twierdzi, dokonuje się przez gwałtowne odniesienie całości Zachodu do tego, co wobec niego inne, bez względu na to, czy chodzi o odniesienie »językowe« (...), czy też o relacje etnologiczne, ekonomiczne, polityczne, militarne (...) (Derrida, 1993, s. 185).

Podobną diagnozę stawia Braidotti, która początek końca humanizmu także wiąże z dochodzeniem do głosu tego, co dla racjonalnej podmiotowości »człowieka witruwiańskiego« miało być Inne.

Symptomatyczne pozostaje to, że Derrida przemilcza czy nie uważa, iż sam Sartre dokonał obrachunku z humanizmem z perspektywy tego, co przychodzi »z zewnątrz«. Dał temu wyraz w tekście towarzyszącym książce Frantza Fanona *Wyklęty lud ziemi*. Sartre bardzo jasno odsłania tam imperialistyczny wymiar ideologii humanistycznej:

Jeszcze nie tak dawno ziemia miała dwa miliardy mieszkańców, w tym pięćset milionów ludzi i miliard pięćset milionów tubylców. Pierwsi władali Słowem, drugim je wypożyczano. Rolę pośredników pełnili: feudalowie, sprzedajne książątka, niby-burżuje wszelkiego rodzaju. W koloniach prawda była naga; metropolie wołały widzieć ją odzianą; tubylec winien je kochać. Elita europejska zabrała się więc do produkowania elity tubylczej; wybierano młodych ludzi, wypalano im na czołach

piętno zachodniej cywilizacji, w usta wtykano kneble dźwięków: wielkie lepkie słowa, które kleją się do zębów; po krótkim pobycie w metropolii odsyłano ich, omamionych, do rodzinnego kraju. Te kłamstwa w ludzkiej skórze nie miały już nic do powiedzenia swoim braciom; były echem; z Paryża, Londynu, Amsterdamu rzucaliśmy słowa: »Partenon! Braterstwo!« A gdzieś w Afryce czy w Azji z jakichś ust wychodziło: »...tenon! ...stwo!« Był to złoty wiek! Dobiegł końca: usta otworzyły się same; żółte i czarne głosy znowu zaczęły mówić o humanizmie, ale tym razem zarzucały nam jego brak. Nie bez przyjemności słuchaliśmy tych układnych wypowiedzi zabarwionych goryczą. Czuliśmy zachwyt i dumę: jak to! oni mówią sami? no, no, co też udało nam się z nich zrobić! Nie mieliśmy wątpliwości, że zaakceptowali nasze ideały, skoro wypominali nam odszczepieństwo; Europa uwierzyła w wypełnienie swego posłannictwa: udało się jej zhellenizować Azjatów, stworzyć nowy gatunek, greko-lacińskich Murzynów. Na boku, między sobą, dorzucaliśmy, praktyczni jak zawsze: niech się wygadają, to im ulży, pies, który szczeka, nie gryzie. Nadeszło nowe pokolenie i postawiło sprawę inaczej. Należący do niego pisarze i poeci z godną podziwu cierpliwością próbowali nam wytłumaczyć, że nasze prawdy nie pasują do ich życia, a zatem nie mogą być przyswojone ani odrzucone. W sumie sens był taki: robicie z nas dziwolągi, wasz humanizm głosi, że uniwersalizm nas obejmuje, a wasze rasistowskie praktyki prowadzą do partykularyzacji (Sartre, 1985, s. 209–210).

Następnym krokiem na drodze do dekolonizacji mogła być już tylko walka, do której przecież doszło (nawiasem mówiąc, także Derridiański *Kres człowieka* odsyła do walki, Derrida odnosi się tam do wojny w Wietnamie). Sartre w załączonym do książki Fanona tekście nie ma wątpliwości, że walka ta jest słuszna i trzeba się w nią zaangażować. W odróżnieniu jednak od krytyków odrzucających humanizm, stwierdza on na końcu, że być może „stojąc pod murem” człowiek Zachodniego humanizmu pojmie „wreszcie istotę tej nowej przemocy, którą wzniecają w was stare wypalone zbrodnie. Ale to, jak mówią, już inna historia. Historia człowieka. Jestem pewien, że bliski już czas, kiedy przyłączymy się do tych, co ją tworzą” (Sartre, 1985, s. 234). Chciałbym, żebyśmy zachowali te słowa w pamięci. Mając do wyboru posthumanistyczne porzucenie wszelkiego humanizmu i antropocentryzmu oraz Sartre’owskie opowiedzenie się za przyłączeniem do historii człowieka, za sensowniejsze uważam drugie

rozwiązanie². Choć w moim przypadku nie będzie chodziło o usprawiedliwienie włączenia się w przemoc.

² Przy okazji warto zwrócić uwagę na problem, który wymaga odrębnego namysłu. Mianowicie, na ile posthumanistyczne wyjście poza opozycję humanizm-antyhumanizm, w imię definitywnego rozstania się z wszelkimi postaciami humanizmu, kontynuuje Heideggerowskie »myślenie przeciw wartościom«. Rację ma Cezary Wodziński konstatując, że „Antyaksjologiczna tendencja stanowi konstytutywny, integralny i inwariantny w swym zasadniczym kształcie składnik Heideggerowskiego projektu myślenia” (Wodziński, 1994, s. 559). Ta postawa Heideggera bierze się z przekonania, że wartości nierozzerwalnie powiązane są z myśleniem przedstawiającym, które swoje apogeum przeżywa w nowoczesności, zainaugurowanej symbolicznie przez Kartezjusza. Tym samym »myślenie wartości« wiąże się z zapomnieniem bycia; same wartości zaś to „uprzedmiotowienie celów związanych z potrzebami przedstawiającego urządzania się w świecie jako obrazie” (Wodziński, 1994, s. 561). Każdy akt wartościowania jest w tej perspektywie subiektywizowaniem bytu, zamykaniem go w klatce interesów narzuconych przez człowieka, którego aktywność polega na mierzeniu, rachowaniu, wykorzystywaniu rzeczy do własnych celów (zob. Wodziński, 1994, s. 561). Wyprowadzając »myślenie bycia« poza dobro i zło, wskazując, że „Bycie istoczy się i udziela tylko w przestrzeni wolnej od wartości” refleksja Heideggera okazuje się bezradna wobec problemu zła (Wodziński, 1994, s. 565), które nie może znaleźć na gruncie jego myśli żadnej wykładni aksjologicznej. Heidegger nie daje także ontologicznej wykładni zła, choć zaczątki takiego myślenia pojawiają się w studiach nad Schellingiem i w *Liście o »humanizmie«* (Wodziński, 1994, s. 567–578). To, co przynoszą te rozważania, to przekonanie, że „[z]ło należy do podstawowych sposobów prezentowania się bycia” i że jest ono warunkiem wolności i warunkiem dobra. „Wolność nie polega na wolności wyboru między dobrem i złem, lecz na możliwości urzeczywistniania zła, która jest zarazem możliwością urzeczywistnienia dobra. Bycie zła-i-dobra to ontologiczny warunek możliwości wolności człowieka” (Wodziński, 1994, s. 577, 574). Wyrażnie dochodzi tu do głosu próba trwania w wieloznaczności „nie zmieniając[ego] jej nieuchronnie, nieostroźnie w chaos” (Kostyszak, 1998, s. 151), co jest cechą rękodzieła myślenia, koniecznego w dobie tryumfującej technologizacji i rachowania świata. Wejście w obszar wolny od sądzenia, niekrępowanie istoczenia Bycia przez dokonane wcześniej rozstrzygnięcia, rezygnacja z subiektywizacji bytu, przenoszą myślenie na płaszczyznę $\eta\theta\omicron\varsigma$, jak określa to Kostyszak, „obyczajnego miejsca, w którym człowiek może czuć

się u siebie” (Kostyszak, 1998, s. 158; Heidegger, 1995, s. 162). Wejście w ten obszar można (re)konstruować jako skrywający się obszar etyki, co czyni Paweł Korobczak, który, mówiąc schematycznie, choć w zgodzie z deklaracjami i analizami Autora, dokonuje chrześcijańskiej dekonstrukcji myśli Heideggera, by pokazać miejsce skrywania się w niej wartości nazywanych przez Korobczaka nieuczłystłownymi (2018). Moim zdaniem nie jest to jednak propozycja satysfakcjonująca, podobnie jak nie jest nią – odmienna od Heideggera – propozycja Mieczysława A. Krąpca, który także był krytykiem koncepcji wartości, z powodów podobnych do Heideggera (zob. Krąpiec, 2008; Kiereś, 2008). Obie te filozofie, jedna przez wejście w sferę »poza dobrem i złem«, druga przez absolucyzację określonego systemu normatywnego, tracą z oczu człowieka jako jednostkę wartościującą i dynamiczną, normotwórczą już na poziomie bycia organizmem w otoczeniu i normalizującą w przestrzeni społecznej (zob. Canguilhem, 2000). Krąpiec dokonuje też »naturalizacji« teologicznej wizji prawa naturalnego, w czym idzie za Tomaszem z Akwinu (zob. Strauss, 1969). Myślenie bycia człowieka w miejscu wolnym od rachowania, a więc i od etycznej miary (Heidegger wyraźnie stwierdza, że etyka pojawia się, gdy odchodzi myślenie, a powstaje filozofia, a z niej nauka (επιστήμη), która związana zostaje z »przedsiębiorstwem szkolnym« (Heidegger, 1995, s. 160), jest, być może, powodem, dla których Heidegger w codziennym życiu nie potrafił uniknąć fatalnych wyborów, w tym wsparcia nazizmu. Jak sądzę, z tego samego powodu nie był w stanie dać satysfakcjonującej diagnozy dziejowych okropieństw, takich jak Szoa. Kwestia ta obecna jest zresztą u Heideggera jedynie aluzyjnie, wkomponowana w jego opowieść, w której metafizyka, wraz z charakterystycznym dla niej »myśleniem o wartościach«, staje się tożsama z nihilizmem. Takie podejście, wsparte jeszcze przez ustalenia Maxa Horkheimera i Theodora Adorna z *Dialektyki oświecenia*, zdomowało się w Zachodniej refleksji, tworząc jednoznacznie negatywny obraz nowoczesności zrównanej z oświeceniem i humanizmem. A przecież, „oświecenie i nowoczesność zdecydowanie nie są ze sobą identyczne, podobnie jak »humanizm« i oświecenie” (Heller, 2012, s. 134). Moim zdaniem posthumanizm podejmuje Heideggerowską niechęć do »myślenia o wartościach«. Identyfikując je właśnie z metafizyką pojmowaną jako imperialny, stawiający w centrum przedstawiającą i rachującą świadomość-człowieka, nihilizm. W dalszej części tekstu na dwóch przykładach będę starał się pokazać jak problematyczny dla posthumanistów może być żywioł lokowania myśli na poziomie »poza dobrem i złem«, także jeśli chodzi o ich wysiłek legitymi-

Historyczność i ideologie

Można, jak sądzę, powiedzieć, że humanizm zostaje rozpoznany jako przykład Sartre'owskiej »złej wiary« czy też ideologii w potocznym znaczeniu tego słowa. »Zła wiara« „nie jest czystym i prostym kłamstwem. (...) jest zakłamaniem siebie, polega na okłamywaniu siebie co do tego, kim się jest” (Cabestan, Tomes, 2001, s. 38). Z kolei przez ideologię w potocznym sensie rozumie się wykorzystywanie myślenia jako „parawanu dla cynicznego forsowania partykularnych interesów klasowych” (Świrek, 2018, s. 98). Humanizm w takim ujęciu byłby ideologią, która pod sztandarami wolności, równości i rozumności człowieka maskowała wyzysk ekonomiczny, dziś widoczny choćby w skali nierówności ekonomicznych wewnątrz państw demokratycznych, ale także imperialną przemoc. Znakomicie uchwycił to Achille Mbembe w książce *Polityka wrogości*. Pokazuje on jak wspomagają się „trzy porządki – porządek plantacji, porządek kolonialny i porządek demokracji” (Mbembe, 2018, s. 36). Demokratyczna „cywilizacja obyczajów” byłaby niemożliwa, gdyby nie zasilaly jej nowe sposoby bogacenia się i konsumpcji, te zaś „pojawiły się wraz z przygodami kolonialnymi” (Mbembe, 2018, s. 34). O ile w demokratycznej „cywilizacji obyczajów” odwoływano się do człowieczeństwa, wiążąc je z wolnością i równością ludzi, o tyle na plantacjach i w koloniach rządziła logika stanu wyjątkowego i brutalnego terroru: „podboje kolonialne otwierają drogę wojnie niekontrolowanej, wojnie pozaprawem, prowadzonej przez demokracje, które praktykując ją, wyprowadzają przemoc na zewnątrz, do miejsc, gdzie panują konwencje i zwyczaje pozanormatywne” (Mbembe, 2018, s. 44). Do tego obrazu możemy

zacji określonych postaw etycznych. Kwestia ta jest problematyczna z jeszcze jednego powodu: wartości wcale nie muszą być myślane jako urzeczowiony cel związany z potrzebami człowieka. Jeśli nawet funkcjonują w ten sposób jako korelaty konkretnych obszarów ludzkiej praktyki, to filozoficzna refleksja nad nimi domaga się zmiany perspektywy. Na poziomie ontologicznym wartości (i sensy) odsłaniają się jako „kościel” bycia-w-świecie. Z poziomu ontologicznego dostrzec też można, że już same akty rozumienia są aktami aksjologicznymi, a więc, że sytuacje hermeneutyczne są sytuacjami aksjologicznymi. W tych sprawach zob. (Tuchańska, 2012; Bogusławski, 2018a).

dodać skalę zniszczenia planety przez nieskrępowaną eksploatację człowieka, którą legitymizuje się niekiedy przez odwołanie do biblijnego polecenia danego przez Boga: *Czyńcie sobie ziemię poddaną!* A także przemoc w stosunku do zwierząt poza-ludzkich. Pryncypialne odrzucenie humanizmu i związanego z nim antropocentryzmu na pierwszy rzut oka wydaje się słuszną reakcją na humanistyczną »złą wiarę«: jest głosem i działaniem w obronie planety i zwierząt, głosem sprzeciwu wobec wyzysku i czysto formalnie rozumianych powszechnych praw przysługujących ludziom. Uważam jednak, że sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. W moim odczuciu posthumanizm dziedziczy bowiem podstawową słabość antyhumanistycznych elementów filozofii Heideggera: nie wiadomo skąd czerpie on swoją aksjologię, a to prowadzi do niedostatków posthumanistycznej refleksji nad złem. W posthumanizmie dobrze widoczny jest taki sposób myślenia, który – niekiedy wbrew intencjom Autorek i Autorów – „sytuuje się poza »dobrem i złem«” (Wodziński, 1994, s. 565), dzieje się w sferze przed zróżnicowaniem na to, co dobre i na to, co złe. Uważam, że dzieje się tak dlatego, że posthumanizm zbyt lekką ręką stara się pozbyć »humanizmu w ogóle« i powiązanego z nim antropocentryzmu. Na głębszym poziomie wiąże się to z zanegowaniem fundamentalnego rozpoznania, które przyniosła nowoczesność: człowiek jest bytem skończonym i przygodnym, który żyje w przygodnym (wszech)świecie.

Przygodność

W pełni zgadzam się z Ágnes Heller co do tego, że nie należy utożsamiać ze sobą przygodności i przypadku.

Przypadek okazuje się siłą zewnętrzną, obcą, czasem brutalną, często mściwą, zawsze wszelako kapryśną. Przygodność zaś jest nierozzerwalnie związana z osobą; co więcej, osoba może być przygodna wyłącznie ze swojej istoty (Heller, 2012, s. 44).

Przygodność jako kondycja człowieka i (wszech)świata sama jest czymś aczasowym, nijak nie przyczynia się do przewidywania tego, co może się zdarzyć, jednocześnie też „nie wzbogaca naszej wiedzy na temat przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości” (Heller, 2012, s. 45).

W gruncie rzeczy rozpoznanie przygodności człowieka i (wszech)-świata oznacza tyle, że dostrzegamy, iż ani nasze własne życie, ani losy ludzkości czy kosmosu nie są teleologiczne, nie kieruje nimi Tyche, Fortuna czy Opatrzność, a człowiek w swoim życiu nie „służy jakiemuś wyjątkowemu celowi w świecie” (Heller, 2012, s. 47).

Rozpoznanie przygodności człowieka i (wszech)-świata jest dziełem nowoczesności i wiązało się ono z szokiem.

Shok pojawił się – i przybrał kolosalne rozmiary – ponieważ chrześcijanie wynaleźli nowoczesne nauki naturalne w świecie, w którym teleologiczne tłumaczenie wszechświata, jak również życia każdego człowieka z osobna, istniało od niepamiętnych czasów. Samo nawet uderzenie w strunę możliwej przygodności od dawna ocierało się o herezję. Moment prawdy, pojętej jako *aletheia*, nieskrytość, pojawił się – w dominującej chrześcijańskiej interpretacji *Księgi Rodzaju* – jako grzech pierworodny. Zgodnie z wyobrażeniami średniowiecznymi mężczyźni i kobiety mogli stać się wszystkim, tylko nie bytami przygodnymi; przeciwnie, zarówno oni, jak i cały wszechświat, znajdowali się pod opieką Opatrzności. Nigdy wcześniej żaden dominujący sposób tłumaczenia świata nie był do tego stopnia przesiąknięty ideą opatrzności, nigdy też wcześniej teleologia nie była tak powszechnie rozumiana i akceptowana, jak w średniowiecznym chrześcijaństwie (Heller, 2012, s. 48–49).

Można się zgodzić (Toulmin, 2005), że doświadczenie przygodności wyłania się wraz z reformacją i kontrreformacją, wojnami, także motywowanymi religijnie, klęskami żywiołowymi i głodem, a zatem w XVI–XVII w. Trzeba jednak pamiętać, że reakcją na doświadczaną wtedy niepewność były dążenia do odnalezienia tego, co absolutnie pewne, od epistemologicznej podstawy niepowątpiewalnych przedstawień świata, po powszechnie akceptowany korpus przekonań, tworzących »religię naturalną«. Wciąż ważną rolę odgrywało odwoływanie się do Boga, który pełnił choćby funkcję zwornika teorii poznania nazywanych przez Tomasza Sieczkowskiego episteologiami (Sieczkowski, 2017). Podejmowano także próby zastąpienia idei Boga »świeckim odpowiednikiem«, choćby ideą natury. Swoistą formą »obejścia« przygodności jest też z całą pewnością zakład Pascala, który pozwala człowiekowi dostrzec korzyści płynące z odrzucenia »przygodności kosmicznej« (Toulmin, 2005; Sieczkowski, 2017; Heller, 2012).

„Człowiek sam w sobie”, by użyć określenia Foucaulta, pozostaje wtedy nieobecny, w myśli XVI, XVII i XVIII stulecia nie posiada „swojego miejsca. Kulturę zajmuje Bóg, świat, połączenia rzeczy, prawa przestrzeni, oczywiście również ciało, namiętności, wyobraźnia. Ale człowiek sam w sobie jest całkowicie nieobecny” (cyt. za: Ferry, Renaut, 1985, s. 140). Nie bez kozery, co także podkreśla Foucault, ruch humanistyczny pojawia się pod koniec XIX wieku, stulecia, w którym rozpoczyna się epoka »snu antropologicznego« i w którym formują się nowoczesne nauki o człowieku.

Metafora »snu antropologicznego« zdaje sprawę z faktu, że tak filozofią, jak polityką kierować zaczyna »dyspozycja antropologiczna«. To człowiek, wyposażony w człowieczeństwo, staje się źródłem poznania teoretycznego i praktycznego, a jego człowiecza istota, taka sama w każdym człowieku, jest źródłem równości ontologicznej i politycznej, »faktem« wymuszającym krytykę niesprawiedliwych ustrojów społecznych i wskazującym, w jakim kierunku winny zmierzać zmiany polityczne, w tym przekształcenia systemów ekonomicznych i państwa. »Fakt« człowieczeństwa jest przy tym swoisty, za Foucaultem można nazwać go »zdwojeniem empiryczno-transcendentalnym« (zob. Foucault, 1981, s. 329 i n.). To, czym jest owo zdwojenie, znakomicie uchwycił Karol Marks w szóstej tezie o Feuerbachu:

Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty *człowieka*. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych. Feuerbach, który nie podejmuje krytyki tej rzeczywistej istoty, jest przeto zmuszony:

1. abstrahować od przebiegu historycznego, uznać istnienie usposobienia religijnego [*religiöses Gemüt*] jako takiego oraz za przesłankę wziąć abstrakcyjną – i z o l o w a n ą – jednostkę ludzką;
2. może on zatem ujmować istotę człowieka tylko jako »gatunek«, jako wewnętrzną, niemą ogólność łączącą wiele jednostek więzią li tylko p r z y r o d n i c z ą (Marks, 2002).

Althusser dokonuje następującego przepisania punktów 1–2: „istnieje coś takiego, jak uniwersalna istota człowieka” oraz „owa istota stanowi atrybut »wziętych osobno jednostek« – to one są rzeczywistymi podmiotami” (Althusser, 2009, s. 263). Zaznacza także, że obu założeń nie da się od siebie oddzielić. Jeśli bowiem nie będą istnieć konkretni

ludzie, nie będzie istniał nośnik uniwersalnej istoty człowieka (Althusser, 2009, s. 263). Można to – zgodnie ze słownikiem Foucaulta ze *Słów i rzeczy* – nazwać poziomem empirycznym. Jednocześnie owe istniejące konkrety nie będą ludźmi, o ile nie będą nosić w sobie uniwersalnej istoty człowieka (Althusser, 2009, s. 263). Ten poziom możemy nazwać transcendentalnym.

Człowiek jako »zdwojenie empiryczno-transcendentalne« nie jest dany samemu sobie »w bezpośredniej i suwerennej przejrzystości *cogito*» (Foucault, 1981, s. 333). W gruncie rzeczy jego »istota« jest czymś wysoce abstrakcyjnym, niezależnym od tego, gdzie się urodził, z jakiego narodu pochodzi, do jakiej kultury przynależy, jakie jest jego miejsce w społeczeństwie, jaką płcią został naznaczony. Tylko na takim abstrakcyjnym poziomie człowieczeństwo może być jedno, podzielne przez wielość jednostek będących ludźmi. I tylko poprzez to transcendentalne zapośredniczenie, poszczególni ludzie mogą uznawać się za równych w człowieczeństwie i postulować zmiany społeczne, które będą tę równość ucieleśniać. Ma to swoje oczywiste konsekwencje – człowieczeństwo nie stanowi wymiennie uchwytniej natury człowieka, nie przesądza, ani nie wskazuje wyraźnie, kim poszczególna jednostka ma być/ma się stać (Kowalska, 2005, s. 63–65). Wracamy tu ponownie do kwestii przygodności. Człowiek jako »zdwojenie empiryczno-transcendentalne« nie zostaje umieszczony w świecie, w którym opatrność, natura czy jakkolwiek inny transcendens określają, kim ma być. Jest jak list wrzucony do skrzynki bez podania adresata – pisze Heller. Albowiem nikt i nic »z zewnątrz« nie może tego listu zaadresować; sam człowiek musi własną ręką wpisać adres na kopertę swojego życia (Heller, 2012, s. 66–67). Nie może być też pewny, że da się wpisać adresata raz na zawsze. Dynamika nowoczesności powoduje bowiem, że wszelkie ustanowione formy ludzkiego życia w pewnym momencie stają się zbyt ciasne, krępujące, są niczym »pobielane groby». Wymagają wtedy przekroczenia, wynalezienia nowych form, tak samo jednocześnie stałych i rozplywających się (zob. Berman, 2006). Pociąga to za sobą poczucie dyskomfortu, niepewności. Jak przekonuje Joachim Ritter, odpowiedzią na to miały stać się nauki humanistyczne, których zadaniem było umieszczanie abstrakcyjnej istoty człowieka w określonych kontekstach historyczno-kulturowych. Poprzez skupienie na tym, co jednostkowe, niepowtarzalne (idiografizm) oraz przenoszenie

w terażniejszość elementów przeszłości (tradycja), możliwa stawała się kompensacja abstrakcyjnej tożsamości jednostki jako człowieka po prostu (zob. Ritter, 1996). Czy udało się tego dokonać? Można powątpiewać, przynajmniej częściowo. Foucault pokazuje bowiem w *Słowach i rzeczach*, że rodzące się w wieku XIX nauki o człowieku (które nie pokrywają się z tym, co w Polsce rozumiemy przez nauki humanistyczne) szybko rozpuściły człowieka w bycie języka, w próbie odsłaniania tego, co dla człowieka nieświadome, a co kieruje jego działaniami, w zagadnieniach związanych z pracą. Po raz kolejny doskonałą ilustracją może być Marks w wykładni Althussera: po 1845 r. Marks porzuca system wartości, który składa się na tradycję humanizmu z centralną figurą człowieka jako »zdwojenia empiryczno-transcendentalnego«. W zamian oferuje „teorię poszczególnych, specyficznych poziomów ludzkiej praktyki” wraz z symptomatycznymi dla nich „formami artykulacji” (Althusser, 2009, s. 264). W ramach podsumowania można uciec się do spostrzeżenia Gillesa Deleuze’a, że patrząc na przejście między klasycyzmem a nowoczesnością widzimy okres, „w którym człowiek jeszcze nie istnieje i taki, w którym już umarł” (za: Ferry, Renaut, 1985, s. 142). *Słowa i rzeczy* powszechnie kojarzą się wprawdzie z tezą o rychłej śmierci człowieka, ale Foucaultowi udaje się raczej pokazać, że człowiek „nie jest ani żywy, ani martwy” (Ferry, Renaut, 1985, s. 142).

Człowiek i ideologia

Mówiąc językiem Marksa i Althussera można powiedzieć, że człowiek jako empiryczno-transcendentalna podstawa porządku poznawczego i praktycznego przetrwał w ideologii. Nim rozwinę tę kwestię, chciałbym wprowadzić do swojej analizy kilka pojęć ze słownika Alaina Touraine’a.

Pierwszym z nich jest pojęcie *historyczności*, przez którą rozumie Touraine „dystans obrany przez społeczeństwo wobec własnej aktywności, a także działanie, przez które ustanawia ono kategorie swojej praktyki” (Touraine, 2010, s. 6). Pojęcie to wskazuje na fakt, że społeczeństwo samo-się-tworzy w dynamizmie, w którym splatają się ze sobą samoreprodukowanie się i samostwarzanie (Touraine, 2010, s. 6). Jest ona zatem „właściwością działania społecznego, które z kolei

ustanawia własne doświadczenie dzięki znaczeniu nadawanemu przez historyczność” (Touraine, 2010, s. 20). Patrząc historycznie, społeczeństwa mają różne stopnie historyczności, a w sposób najbardziej intensywny dochodzi ona do głosu w momencie, w którym ludzie uświadamiają sobie przygodność własną i przygodność (wszech)świata. Zakwestionowaniu podlega bowiem porządek rzeczy, który wywodzić się ma nie ze zbiorowego działania jednostek, a z rozmaitej maści absolutów, wśród których poza Bogiem czy naturą ulokować można np. rynek. Takim absolutem z całą pewnością nie jest »istota człowieka«, ze względu na swą abstrakcyjną, transcendentálną »pustość«, która pociąga za sobą podobnie formalny, pusty charakter ludzkiej wolności i międzyludzkiej równości (zob. Kowalska, 2005, s. 64–65). Zauważyć przy tym warto, że zarówno Bóg, jak natura czy katolickie »prawo naturalne«, choć z całą pewnością są ideami abstrakcyjnymi, nie są puste treściowo. Bóg jest przynajmniej prawodawcą i sędzią, natura działa według określonych praw, podobnie prawo naturalne wyraża się pod postacią określonych materialnie norm. Można by zatem rzec, że historyczność społeczeństwa, w którym rozpoznanie przygodności powiązane jest z przyznaniem centralnego miejsca człowiekowi jako zdwojeniu empiryczno-transcendentálnemu oznacza, że i człowiek, i społeczeństwo, mogą zrobić ze sobą cokolwiek, choć muszą liczyć się z tym, co zastają, bo nigdy nie rodzimy się w próżni. Zastane warunki nie są jednak niezmiennie, czyli to, co przenosi tradycja nie jest, powiedzmy, uświęcone. Pojęcie historyczności wprowadza także do analizy refleksyjność, związaną z umiejętnością dystansowania się przez społeczeństwo od własnej aktywności, co w efekcie prowadzić może do takiego wpływu na działanie, by je przekształcić.

Touraine’owską historyczność tworzą trzy składniki: działalność poznawcza (*connaissance*), akumulacja, a także model kulturowy. Tymi pojęciami zastępuje Touraine mówienie o działaniu instrumentalnym, ekonomicznym oraz ideologicznym (Touraine, 2010, s. 21).

Działalność poznawcza, która – zdaniem Touraine’a – nie daje się sprowadzić do działalności ekonomicznej, jest w pewnym sensie podstawowym, choć odgrywającym „najbardziej ograniczoną rolę w analizie społeczeństwa”, składnikiem historyczności. Jest składnikiem podstawowym, „ponieważ manifestuje najbardziej bezpośrednio zdolność

ludzką do tworzenia przez wiedzę obrazu świata, a także relacji społecznych i nie-społecznych”, „pozwala człowiekowi i tylko człowiekowi posiadać historię, to znaczy wytwarzać nie tylko własną zmianę, ale i swoją sytuację jako taką” (Touraine, 2010, s. 22). Model kulturowy z kolei w sposób bezpośredni kształtuje system działania, sprawczości, który tworzy ramy zarówno dla współdziałania aktorów, jak i konfliktów między nimi. Touraine podkreśla, że model kulturowy nie jest systemem wartości, nie definiuje, co jest dobre, a co złe, ale określa pole kulturowe, w ramach którego podejmować można ukierunkowane działania. Mogą być one zgodne z ideologią dominującą, czyli całościową wizją stosunków społecznych, charakterystyczną dla klasy rządzącej, ale nie muszą (Touraine, 2010, s. 23).

Ideologia przynależy do konkretnych aktorów, model kulturowy zaś do pewnego typu społeczeństwa globalnego i przyczynia się on do zdefiniowania pola stosunków społecznych (Touraine, 2010, s. 23).

O ile w sferze działalności poznawczej człowiek mógł umrzeć tak samo szybko, jak się narodził, o tyle humanizm mógł przetrwać w ramach modelu kulturowego, jako zespół przekonań i praktyk ukierunkowujących działania, jako sposób wyznaczania pola stosunków społecznych. W ramach humanistycznego modelu kulturowego funkcjonowały i funkcjonują humanizmy związane z konkretnymi aktorami, jak humanizm chrześcijański, ateistyczny, socjalistyczny czy obecnie humanizm nowego ateizmu. W polu tym funkcjonowały i funkcjonują również stanowiska wymierzone w ideologie humanistyczne, jak francuski antyhumanizm spod znaku »myśli ‘68« czy posthumanizm. Napięcia, które świadczą o dynamice i specyfice nowoczesności, być może da się opisać właśnie jako napięcia między humanistycznym modelem kulturowym a zdehumanizowaną praktyką ekonomiczną i „uśmiercającą człowieka” praktyką humanistyki, a także jako spór różnej maści humanizmów z antyhumanizmami. W każdym razie – i w zgodzie z Althusserowską wykładnią Marksa – humanizm miałby wtedy status praktyczno-ideologiczny, byłby systemem przedstawień, który posiada „swą własną logikę i ścisłość” takim, że funkcja praktyczna dominuje nad funkcją teoretyczną, właściwą dla nauki (działania poznawczego)

(Althusser, 2009, s. 266–267). Trzeba tu od razu zaznaczyć, że tak pojęty humanizm wiązałby się nie tylko ze sferą wyobrażeń, ale działałby za pośrednictwem »materialnej infrastruktury«: systemu edukacji, rozwiązań dotyczących plac, organizacji służby zdrowia, ustrukturyzowania obiektów kultury itp. (zob. Touraine, 2010, s. 131–132)

Humanizmu jako ideologii nie należy rozumieć negatywnie. Ideologia bowiem ma także swoją pozytywną, produktywną stronę. W gruncie rzeczy, jak pokazuje Althusser za Marksem, nie mogą istnieć społeczeństwa wolne od ideologii. Jest ona bowiem „czymś niezbędnym do tego, by w odpowiedni sposób kształtować ludzi, by ich zmieniać i sprawiać, by byli w stanie sprostać wymogom, jakie stawiają przed nimi warunki egzystencji” (Althusser, 2009, s. 271, kursywa pominięta). Ideologia odgrywa tedy ważną rolę w procesach adaptacji do nowych warunków życia i jest formą odpowiedzi na pojawiające się wyzwania, w tym zwłaszcza zdaje sprawę ze sposobu przeżywania problemów dotyczących rozchodzenia się sfery ideałów z ich historycznie określonymi sposobami realizacji (Althusser, 2009, s. 274). Widać to znakomicie w przywołanym wcześniej *Posłowniu* Sartre’a do książki Fanona. Pokazuje on, jak praktyka społeczeństw zachodnich dramatycznie rozmięła się z głoszonymi na tymże Zachodzie ideałami humanistycznymi oraz to, jak ideały humanizmu czyniły niewidzialną przemoc, której dopuszczano się w koloniach (podobnie rzecz wygląda w przypadku książki Mbembe). Ale jego perspektywą jest nadal humanizm: idzie o dołączenie do historii tworzonej przez człowieka, dla którego modelem nie będzie przedstawiciel centrum, Europy bądź Zachodu (Sartre, 1985, s. 234). Ideologia jest więc w pewnym sensie »świadomością fałszywą«, swoistą iluzją. Ową iluzoryczność czy fałszywość należy jednak właściwie rozumieć. Punktem odniesienia nie jest tutaj korespondencyjna koncepcja prawdy i nie idzie o fałszywość, która dyskredytuje jakieś zdania jako zdania teorii naukowej. Chodzi raczej o to – idąc za rozpoznaniem Friedricha Nietzschego – że dokonuje się „sprowadzenia czegoś obcego, do czegoś znajomego” opierając poznanie na fundamencie wyobrażenia (Janaszczyk, 2009, s. 58). Ideologia jest świadomością iluzoryczną dlatego, że odsłania antropomorficzny charakter ludzkiego poznania, które ma być użyteczne dla życia człowieka (Janaszczyk, 2009, s. 58; zob. także obszerne analizy dotyczące związków ideologii z iluzją, wyobrażeniem w: Świrek, 2018).

Posthumanizm – między ideologią a perspektywą badawczą

Stawiam tezę, że posthumanizm, tak samo jako humanizmy, jest ideologią, która funkcjonuje w ramach humanistycznego modelu kulturowego. Jako ideologia, odpowiada on na aktualne wyzwania i stara się inspirować działalność poznawczą, nabierając cech perspektywy badawczej. Uwikłany jest także w wewnętrzną sprzeczność, mianowicie postulatów posthumanizmu nie da się zrealizować całkowicie porzucając humanizm i związany z nim antropocentryzm. Nie jest to sprawa błaha, skoro zdaniem Braidotti posthumanizm ma być stanowiskiem bardziej radykalnym od antyhumanizmu: poprzez uplasowanie się poza opozycją humanizm – antyhumanizm ma definitywnie wykluczyć możliwość odrodzenia się humanizmu (Braidotti, 2014, s. 66).

Posthumanizm rozumiany jako ideologia znajdującą swoje przedłużenie w perspektywie badawczej (posthumanistycie) jest reakcją na takie problemy współczesności, jak kryzys ekologiczny, w tym na kwestie związane ze zmianami klimatu, wymieranie licznych gatunków zwierząt, ekspansja technologii, aktywność geologiczna ludzi (antropocen), rozmaite formy wykluczenia tych, dla których wspólnym sztyldem jest odmienność, inność. Stara się także zdać sprawę ze sprawczego oddziaływania aktorów poza-ludzkich. Jego medium są memy, media społecznościowe, organizacje pozarządowe, ruchy społeczne, konferencje naukowe, publikacje. Charakterystyczne dla posthumanizmu jest posługiwanie się relacjonistyczną koncepcją podmiotu i osoby.

Podmiot w ujęciu posthumanistycznym to „podmiot relacyjny, ukonstytuowany w i dzięki wielości”, nieustannie się staje, jest wewnętrznie zróżnicowany, osadzony w konkretnym miejscu i czasie (nie jest uniwersalną, czyli ahistoryczną świadomością), a także odpowiedzialny oraz ucieleśniony (Braidotti, 2014, s. 121–122). Osoba z kolei charakteryzowana jest przez jej zdolność do wchodzenia „w relacje o różnym stopniu wzajemności” (określenie Grahama Harveya, cyt. za: Domańska 2017, s. 58), przysługuje jej sprawczość oraz intencjonalność. Osoby są także w różnym stopniu wolne i autonomiczne (Domańska 2017, s. 58).

W posthumanizmie podmiotami i osobami są nie tylko ludzie, co oznacza, że także aktorom poza-ludzkim, jak zwierzęta, rośliny, przedmio-

ty, teksty, martwe ciała, przysługuje sprawczość, pojmowana zasadniczo jako zdolność oddziaływania, wywoływania skutków. Jako perspektywa badawcza, posthumanizm posługuje się nie tylko relacjonistyczną koncepcją podmiotu post-ludzkiego, ale postuluje (Braidotti 2014, s. 308–317, 97–98, 118): (1) kartograficzną precyzję, czyli umiejętność odsłaniania własnego miejsca w strukturze tworzenia wiedzy; (2) nielinearność, wyrażającą się, między innymi, w kłączowatym stylu myślenia i pisania, a także uwzględnianiu dorobku różnych dyscyplin oraz sprawczego charakteru tekstów (np. wywoływanie pobudzeń afektywnych); (3) wyzwolenie pamięci od „chronologicznej linearności oraz logocentrycznej siły grawitacji” po to, by można było w sposób aktywny i radosny wynaleźć nowe, nieciągłe »ja« (Braidotti 2014, s. 314); (4) defamiliaryzację nawyków myślowych, w tym porzucenie ideału »człowieka witrauńskiego«, symbolu normatywnych koncepcji »ja« modelowanych na wzorcu białego mężczyzny; (5) postsekularność, w tym zwłaszcza otwartość na tradycje duchowe wywodzące się z kręgów nieeuropejskich.

Jak widać, posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza zdecydowanie zrywa z tendencją przyznającą człowiekowi wyróżnione miejsce w porządku teoretycznym (i praktycznym), oferując taki rodzaj wiedzy, która będzie nieantropocentryczna.

Chciałbym teraz przyjrzeć się na trzech przykładach temu, jak ideologia posthumanizmu działa w ramach perspektywy badawczej nazywanej posthumanistyką.

Ciało we fluksie

Rozpocznę od prezentacji dwóch prac. Najpierw książki Ewy Domańskiej (2017) *Nekros. Wstęp do ontologii martwego ciała*, następnie eseju Krzysztofa Pacewicza (2017) *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*³.

Praca Domańskiej z całą pewnością spełnia wymóg (1) nielinearności oraz (2) defamiliaryzacji nawyków myślowych. Co do pierwszego, Domańska deklaruje, że w swojej narracji czerpie z dorobku takich

³ Obie pozycje przywołuję za e-bookami w formacie epub, co uniemożliwia mi podanie numeru strony (różnią się one w zależności od czytnika).

dyscyplin i perspektyw, jak antropologia fizyczna, chemia, fizyka, nauki o życiu, nauki sądowe, płaskie ontologie, wiedze indygeniczne (w tym nowy animizm i totemizm), archeologia, historia i innych (Domańska, 2017). Charakter defamiliaryzujący nawyki myślowe ma z całą pewnością podjęta przez nią próba przemyślenia na nowo opozycji żywe/mar-twe, przy czym punktem odniesienia jest dla Domańskiej posthumanistyczny »witalizm«, który postrzega życie jako „interaktywny i otwarty proces” (Braidotti, 2014, s. 138; zob. też s. 252 i n., na których Braidotti rozwija posthumanistyczną koncepcję śmierci „jako życiowego kontinuum”)⁴. Budując koncepcję nekropersony, post-ludzkiego sprawczego układu szczątków i martwych ciał, bakterii, owadów, gleby itd., stara się ona pokazać, że dychotomia życie/śmierć nie ma charakteru opisowego, ale wartościujący. Jej zdaniem, nie posiadamy uniwersalnych kryteriów odróżniania życia od śmierci, a sami ludzie często nie są zgodni co do tego, co jest żywe, a co żywe nie jest (Domańska, 2017). Sama proponuje, by przez życie rozumieć „zdolność do wchodzenia w relacje oraz do zachowania potencjału transformacji i aktywnego przekształcania siebie

⁴ Przykładem tego, że można mówić o ontogenezie w perspektywie procesualnej, nie tracąc jednak możliwości oznaczania różnic między bytami fizycznymi, artefaktami i istotami żywymi jest filozofia Gilberta Simondona, z której czerpał Gilles Deleuze. Simondon opisuje proces indywiduacji, którego macierzą są metastabilne stany preindywidualne. Wzorcem jest dla niego indywiduacja kryształu. Używa go jednak analogicznie – z pełnym zachowaniem świadomości różnic między kryształem a bytami żywymi (Simondon, 2005, s. 23–36). Jak pisze: „Żyjące zachowuje w sobie ciągłą aktywność indywiduującą, nie jest tylko wynikiem indywiduacji, jak kryształ czy cząsteczka, ale teatrem indywiduacji” (Simondon, 2005, s. 27). Jeśli będziemy pamiętać o konstytutywnej dla życia człowieka roli ciała i relacji ucieleśnionego »ja« z jego otoczeniem, to warto przywołać słowa neurologa, Pete’a Engela, który brał udział w spotkaniu przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy z Dalajlamą: „Zachodni uczeni uważają, że do życia niezbędne jest ciało złożone z narządów zbudowanych z tkanek. Struktura niektórych narządów jest bardzo skomplikowana – są zbudowane z wielu różnych tkanek, inne – tylko z jednej. Na każdą tkankę składa się wiele komórek, które stanowią esencję życia. Komórki obumierają. Narządy przestają funkcjonować. W końcu cały organizm umiera” (Varela, 2001, s. 151).

i otaczającego środowiska” (Domańska, 2017). W takim ujęciu śmierć staje się inną formą życia, swoistym nawykiem, „który w procesie ewolucji wypracowany został w trakcie przystosowywania się organizmów do zmieniających się warunków” (Domańska, 2017). Nawyk śmierci zestawia ona z tanatozą, czyli reakcją obronną (i godową, o czym nie wspomina) niektórych zwierząt, które w sytuacji zagrożenia zastygają w bezruchu pozorując, że są martwe. Możliwość śmierci uznaje Domańska za dowód, że osiągnięto wyższy stopień rozwoju. Píše: „śmierć jest zdolnością, którą powinniśmy chronić jako zdobycz długiego trwania na Ziemi i warunek przetrwania” (Domańska, 2017).

Impuls, który skłonił Domańską do podjęcia tak zakrojonych badań, jest zasadniczo impulsem etycznym. Wiąże się z rozpowszechnionym kulturowo traktowaniem szczątków i martwych ciał jako wrogiej i wykluczanej inności, której nie pozwala się dziś nawet zachować własnej odrębności, choćby poprzez stosowanie tanatokosmetyki (Domańska, 2017). Takie podejście, zdaniem Autorki, nie pozwala dostrzec, że szczątki i martwe ciała jako osoby (persony) posiadają wartość same w sobie, ale również i tego, że posiadają specyficzną dla siebie *n e k r o s p r a w c z o ś ć*. Oddziałują na otoczenie będąc aktywnymi metazbiorowościami, tworzącymi poprzez procesy humifikacji i mineralizacji, humiczne fundamenty świata. Dostrzegając kulturową bezbronność szczątków i martwych ciał Domańska postuluje w swej pracy „w z m a c n i a n i e m a r t w e g o p o d m i o t u” (Domańska, 2017).

Sądzę, że najważniejszym punktem odniesienia dla jej projektu jest nowy animizm. Wiąże się on z próbą afirmatywnego powrotu do wiedzy indygeniczej, „podkreślając istniejącą w świecie czy kosmosie powszechną współzależność, a zwłaszcza ujęcie człowieka jako części ekosystemu i oparte na pokrewieństwie relacje człowieka z nie-ludzkimi osobami” (Domańska, 2013, s. 24). Dokonuje się tu odejście od humanistycznego antropocentryzmu między innymi poprzez zwrócenie uwagi, że „rośliny-osoby” oraz „zwierzęta-osoby” istniały wcześniej niż „człowiek-osoba” i stoją od człowieka wyżej w hierarchii bytów (Domańska, 2013, s. 24). Mimo tego hierarchicznego zróżnicowania, nowy animizm jest perspektywą, która dowartościowuje współpracę i współistnienie, osadzając je w partycypacyjnym widzeniu świata, gdzie ludzi, zwierzęta, rośliny i rzeczy łączy mistyczna jedność, współlistotność, tożsamość. W praktyce realizuje się to poprzez »myślenie relacjami«:

w świecie wszystko połączone jest relacjami krwińczymi ze wszystkim innym. Niezbywalną cechą nowego animizmu jest przypisywanie świadomości i życia wszystkim obiektom, do czego Domańska deklaratywnie podchodzi z ostrożnością. Wydaje mi się jednak, że jej książka wyraża akceptację takiego podejścia, bliskiego temu, jak Jean Piaget opisywał poznawanie świata przez dzieci (Domańska, 2017).

Jeśli chodzi o esej Pacewicza, to można uznać, że reprezentuje on perspektywę biohumanistyczną, jeden z nurtów, które składają się na posthumanizm jako ideologię i posthumanistykę jako perspektywę badawczą. Jeśli impuls przyświecający pracy nad *Nekrosem* miał charakter zdecydowanie etyczny, to źródłem *Fluksu* jest impuls polityczny. Pacewicz w swojej pracy podejmuje bowiem kwestię kryzysu wspólnoty, którego źródłem dopatruje się w antywspólnotowych mechanizmach biopolityki zalecającej sterylność i oddzielenie od siebie ludzi. Takiej biopolityce przeciwstawia wspólnotę opartą na krążeniu płynów ustrojowych,

nadludzki miszmasz mieszających się bez ładu i składu płynów cieleśnych, niepokojąco lepk[ą] zup[ę] z materiałów ludzkich, zwierzęcych, bakteryjnych, wirusowych, roślinnych, grzybowych i syntetycznych. [Jak pisze], [d]ziś ten miszmasz budzi przerażenie. Żyjemy w czasach powszechnej sterylizacji, w czasach, w których lęk przed zakażeniem, przed wnikiem obcej materii do naszego wnętrza stanowi podstawę polityki indywidualnego i zbiorowego bezpieczeństwa; oto paradygmat odporności-przez-izolację. Ochrona granic ciała, utrzymywanie bezpiecznych odległości, eliminacja przypadkowego mieszania się płynów ustrojowych jest naszą higieniczną, etyczną i polityczną obsesją (Pacewicz, 2017, wtrącenie – M. M. B.).

Mając w pamięci klasyczną koncepcję wspólnoty i społeczeństwa przedstawioną przez Ferdinanda Tönniesa (1988) nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Pacewicz dokonuje pryncypialnej krytyki społeczeństwa i opowiada się za wspólnotą, przekształcając rozumienie łączących jej członków więzów krwi. W jego ujęciu więzy krwi przekształcają członków wspólnoty w układy postludzkie, heterogeniczne miszmasze. Do mówienia o wspólnocie uruchamia on także metaforę religijną, również w zgodzie z rolą, którą religia z jej praktykami i metaforą odgrywała w życiu tradycyjnych wspólnot (nawiasem mówiąc, wątek ten można potraktować jako element postsekularny obecny we

Fluksie). U Pacewicza jednak odwołania do religii pełnią funkcję prowokacyjną, transgresyjną. Jako jeden ze wzorów wspólnoty podaje on amerykańskich *barebackersów*, gejów, którzy nie tylko zdecydowali się wrócić do uprawiania seksu bez użycia prezerwatywy, ale świadomie, w ramach zrytualizowanych spotkań, przekazują sobie wirusa HIV. Pacewicz pisze:

Można jednak spojrzeć na to z innej strony: może jest to nie tylko kontrowersyjna moda seksualna, ale także trawestacja rytualnego obrzędu? Konstrukcja wspólnoty *barebacker[s]ów* jest przecież możliwa tylko dzięki zapośredniczeniu relacji pomiędzy jednostkami przez nieludzkie, materialne »ciało« wirusa. W tym sensie dla jeżdżących na oklep wirus HIV pełni analogiczną funkcję co ciało i krew Chrystusa dla wspólnoty Kościoła, a rytuał zakażenia odpowiada komunii świętej, która poprzez materialne zespolenie z ciałem Zbawiciela tworzy *communitas*, nadludzki miszmasz wiernych i Jezusa Chrystusa. Wspólnota nigdy nie jest po prostu ludzkim współbyciem, zawsze zakłada istnienie dodatkowego nieludzkiego spoiwa (Pacewicz, 2017).

Scena ta, poprzez prowokacyjny charakter silnie oddziałująca na czytelnika, wskazywać ma, że wspólnota pomyślana poza światem biopolitycznej sterylności, z którym wiąże się oddalenie od siebie ludzi i ich atomizacja, musi być wspólnotą biooporu i wspólnotą materialną, angażującą nie idee, ale ciała, z czym nierozdzielnie wiąże się zagrożenie i ryzyko. Wydaje się jednak, że jest to zagrożenie warte podjęcia, pozwala bowiem doświadczyć silnych relacji, które zostały wykluczone z naszego świata (Pacewicz w zakończeniu swojego eseju nieco się mityguje, wskazując, że dziś mamy coraz lepsze metody leczenia zakażenia HIV, sam jednak stawia pytanie, czy zniknięcie realności zagrożenia, które niesie ze sobą zakażenie, nie sprawi, że wspólnota *barebackersów* przestanie istnieć).

Machina immoralnego życia i żywe ciało

Pozwolę sobie teraz na kilka słów krytycznego komentarza, poczynając od spraw związanych z *Nekrosem*. Kluczem do sprobematyzowania koncepcji Domańskiej wydaje mi się kwestia żywego ciała, nie-

rozerwalnie związana z podmiotową sprawczością oraz poznawczym odnoszeniem się do zamieszkiwanego przez żywe ciało świata. Jednym z podstawowych kłopotów, który mam z koncepcją zarysowaną w *Nekrosie* jest stosowana w nim zasada partycypacji (wszystko łączy się ze wszystkim poprzez relacje krewniacze, wszystko obdarzone jest świadomością i życiem), zakorzeniona w nowym animizmie, ale związana także z opisywaną przez Piageta świadomością dziecka. Domańska nie wspomina jednak o tym, dlaczego dziecko na pewnym etapie porzuca partycypacyjny sposób odnoszenia się do świata. Proces ten wiąże się z rozwojem u dziecka „poczucia własnego ciała jako narzędzia do efektywnego, skutecznego działania” (Mirucka, 2018, s. 56). Rozwój świadomości dziecka dotyczący położenia części jego ciała, świadomości granic własnego ciała, jego oddzielenia od innych przedmiotów w przestrzeni, ograniczeń w osiąganiu własnych celów jest nierozzerwalnie powiązany z rozwojem zdolności motorycznych. Złożone rozumienie świata i samego siebie wiąże się z tym, że dziecko zaczyna być „w stanie nadać kinestetyczne znaczenie swojemu fizycznemu doświadczeniu” (Mirucka, 2018, s. 57). Te rozpoznania, dokonane na gruncie psychologii, współgrają z fenomenologicznym opisem Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który znakomicie uchwycił fakt, że „motoryczność jest pierwotną intencjonalnością, która kieruje ku konkretnym rzeczom w otoczeniu w kontekście aktualnego bądź zamierzonego działania” (Pokropski, 2013, s. 44). Mamy tu przy tym do czynienia z prerefleksyjnym poziomem intencjonalności, który poprzedza „tematyzacj[ę] swojego celu jako obiektu świadomości” i odsłania źródłowość cielesnego bycia w świecie, które jest byciem „ucieleśnionego »Ja mogę«” (Pokropski, 2013, s. 44), a nie »Ja myślę«. Motoryczne, żywe ciało jest również warunkiem *sine qua non* wykształcenia się poczucia siebie jako podmiotu oraz poczucia własnego sprawczego, intencjonalnego działania. Jak pisze Beata Mirucka,

[p]oczucie sprawstwa w pierwotnej postaci dotyczy przeżywania swojego ciała jako doskonałego narzędzia do osiągania stawianych sobie celów (np. zapięcia guzika, skopania grządkki czy zjechania na nartach ze stromych stoków Alp [...]). W bardziej złożonej mentalnie formie, odnoszącej się nie tylko do fizycznej sprawczości podmiotu, lecz także do jego funkcjonowania we wszystkich dziedzinach życia, ujawnia się

jako przekonanie o własnej skuteczności. (...) Jest przekonany, że potrafi efektywnie poradzić sobie z większością życiowym wyzwań, również związanych z samoregulacją, czyli umiejętnością wpływania na swoje myśli, motywy działania oraz emocje (Mirucka, 2018, s. 70).

Sprawczość ucieleśnionego, motorycznego podmiotu wiąże się także z umiejętnością dostrzegania we własnym otoczeniu tzw. afordancji, czyli „sposobności zachowania, jakie przedmiot poprzez swoją materialną konstrukcję (...) i wygląd (...) przejawia w zależności od cielesności postrzegającego organizmu” (Pokropski, 2013, s. 45–46, wyróżnienie moje – M. M. B.). Kładę nacisk na końcówkę tego zdania nie bez powodu. Otóż koncepcja afordancji pozwala dostrzec, że różne zwierzęta, ze względu na odmienności ich sensomotorycznej cielesności, nie zamieszkują dokładnie takie samego świata, co wszystkie inne. Każde zwierzę, w tym człowiek,

w zależności od swojego ucieleśnienia, które wyznacza sensomotoryczne możliwości, inaczej postrzega i rozumie wokół siebie świat. Wynika z tego, że organizmy żyją, można by rzec, w prywatnych światach, mających inne optimum w zależności od ich cielesnej konstytucji i sensomotorycznych możliwości. Światy te mogą wyglądać podobnie, mogą dzielić pewne rejony z innymi światami, a czasem być radykalnie inne. Tak jak radykalnie inny jest dla człowieka świat latającego i kierującego się echolokacją nietoperza (Pokropski, 2013, s. 47–48).

Jeśli zgodzimy się z rozpoznaniem, że zdolności poznawcze oraz sprawczość wiążą się tak w przypadku człowieka, jak i innych zwierząt z sensomotorycznymi zdolnościami ich ciał, to będziemy musieli odmówić słuszności takim stanowiskom jak Domańskiej, w których pojęcie sprawczości rozciągnięte jest tak bardzo, żeby objąć szczątki i martwe ciała, i które odrywają podmiotowość, czy raczej proces stawania się podmiotem, od interakcji, w jakie wchodzi żywe ciała z ich środowiskiem. Mówienie o sprawczości szczątków i martwych ciał jest co najwyżej metaforą, do tego uwikłaną w antropomorfizm. Domańska wyobraża sobie bowiem nekropersonę, ten międzygatunkowy układ wiążący ze sobą ciała, grzyby, bakterie itd., na wzór intencjonalnie oddziałującej na otoczenie osoby ludzkiej. Zrównując życie i śmierć, a także sprowadzając podmiot wyłącznie do pola relacji, uniemożliwia

także wyartykułowanie różnic między odmiennymi rodzajami bytów (choćby między żywymi bakteriami a martwymi ciałami). Ten sam zarzut dotyczy zresztą nowego animizmu: spłaszczenie świata do pola kłębiących się relacji traci z oczu wyjątkowość bytów i ich światów, które kształtują się w tych relacjach. Szacunek względem innych gatunków zwierząt musi zawierać w sobie szacunek wobec ich »prywatnych światów«, które nie mogą zniknąć w perspektywie jakiejś domniemanej, krewniaczej, mistycznej jedności. Oddanie sprawiedliwości światom innych zwierząt oznacza jednocześnie oddanie sprawiedliwości światu zwierzęcia, którym jest człowiek, z wnętrza którego przygląda się on roślinom, innym gatunkom zwierząt, innym ludziom, porom roku, zjawiskom klimatycznym itd. Powiązanie zdolności poznawczych, sprawczości, podmiotowości z działającym w świecie ciałem chcąc nie chcąc zamyka nas w świecie antropocentrycznym, co nie oznacza jednak, ani że musi być to świat dominacji człowieka, ani że świat ten nie przecina się z innymi światami.

O tym, że przypisywanie martwym ciałom podmiotowości i sprawczości jest problematyczne wspomina sama Domańska. Pisz:

Wzmacnianie martwego podmiotu i odkrywanie dowodów jego – nazwijmy to tak – nekro sprawczości uważam za ważny aspekt badań martwego ciała i szczątków. Jest to oczywiście znany topos »nowej historii społecznej«, której celem było oddanie podmiotom podrzędnym (nie wolnikom, kobietom, tubylcom, ludziom marginesu itd.) ich sprawczości i koncentrowanie się na grupach pomijanych lub wykluczanych z Historii. Wykorzystam płynące z tej dziedziny badań inspiracje, zdając sobie jednak sprawę z ograniczonych możliwości tego podejścia i związanego z nim ujmowania martwego ciała i szczątków w kategoriach inności (...) [Ograniczenia te wymagają przekształceń w taki sposób, by wyjść] poza binarną opozycję w rozumieniu tego, co uważane jest za żywe i za martwe, problematyzowania pojęcia sprawczości identyfikowanej z politycznym i społecznym oporem żywych ludzi oraz wprowadzenia perspektywy bio-humanistycznej i nekrologiczno-ekologicznej, która pozwoli na ukazanie form działania do strony procesów fizyczno-chemicznych (Domańska, 2017, wtret w nawiasie kwadratowym – M. M. B.).

Ten fragment wydaje mi się symptomatyczny. Domańska przyznaje tu bowiem, że do myślenia o nekro sprawczości nekroperson korzysta

z perspektyw badawczych, które podejmowały problem marginalizowanych, a niekiedy brutalnie wykorzystywanych, grup ludzi. Odnotowuje także ograniczone możliwości przeniesienia tych perspektyw na badania dotyczące szczątków i martwych ciał. W zamian proponuje jednak wejście na drogę jeszcze większej antropomorfizacji, w ramach której cechy intencjonalnego, sprawczego działania ukazane być mają „od strony procesów fizyczno-chemicznych”. Na marginesie zauważę tu jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze, Domańska deklaruje, że podważa dychotomię między tym, co kulturowo uważa się za żywe i martwe. Zabieg ten także ma charakter kulturowy, a przyjęta perspektywa jest kulturalistyczna. Trudno byłoby wybronić podejście kulturalistyczne od związków z antropocentryzmem. Po drugie, zastanawiające jest uznanie śmierci za wyższe od tanatozy stadium rozwoju ewolucyjnego. Nie sądzę, by dało się uzasadnić pogląd, że tanatoza pojawiła się wcześniej niż śmierć. Z całą pewnością ewolucjonizm nie pozwala także mówić o śmierci jako wyższym stopniu rozwoju czegoś, czego etapem jest tanatoza – proces ewolucyjny nie jest teleologiczny, formułowany przez Domańską sąd ocenny pochodzi z innego, antropocentrycznego porządku.

Ostatnia kwestia, którą chcę podjąć, dotyczy aksjologii. Wspominałem, że za badaniami przedstawionymi w *Nekrosie* stoi impuls etyczny – szacunek wobec szczątków i martwych ciał oraz chęć przeciwdziałania ich kulturowemu wykluczeniu. W tym kontekście zasadne staje się pytanie, czy koncepcja wyłożona w *Nekrosie* pozwala na wyprowadzenie jakiejkolwiek aksjologii?

Sądzę, że nie. Domańska wraca w swojej pracy do wizji życia jako procesu nieustannych przemian, za którymi stoją dynamiczne współoddziaływania na siebie (relacje) łączące różnorodnych aktorów. Swoje filozoficzne antecedencje taka wizja życia ma już w starożytności, by wspomnieć Arystotelesowskie *O powstawaniu i ginięciu*. Sam proces przemian, który jest życiem, jest nieintencjonalny. Toczy się w kole powstawania i ginięcia, konstrukcji i destrukcji, humifikacja jest zaczynem narodzin, wyłaniania się nowych form życia. Markiz de Sade wyjątkowo klarownie pokazał, że tak pojmowany proces przemian jest całkowicie immoralny. Naturę, w języku Sade’a, czy życie, w języku Domańskiej, cechuje permanentny ruch, który napędzać musi rozkład, destrukcja jednych form, by mogły wyłonić się kolejne (Banasiak, 2006, s. 206–207). Jego jedynym celem, jeśli w ogóle można się tak wyra-

zić, jest podtrzymanie wiecznego procesu transformacji. Ów wieczny ruch natury czy życia dokonuje się »poza dobrem i złem«, karmiąc się wszystkim, co sprzyja przemianom. Nie ma najmniejszego powodu, by przy takiej koncepcji życia nie zrównać ze sobą tego, co ludzie nazywają cnotą i występkiem. „Przecież giniecie i powstawanie to dwa ściśle się uzupełniające składowe cyklicznego ruchu, dwa aspekty tego samego procesu” (Banasiak, 2006, s. 206). Wartościowanie pojawia się wyłącznie jako element ludzkiego odnoszenia się do natury/zycia; dla Sade’a bywa też ono na ogół wyrazem »fałszywej świadomości« – człowiek ucieka od przerażającego go kołowrotu przemian, od doskwierającej mu własnej słabości czy niedoli, tworząc systemy moralne zalecające cnotę, łagodność, zyczliwość, troskę o innych.

Myślę, że immoralizm zawarty jest także w propozycji Pacewicza. W gruncie rzeczy nie przedstawia on żadnego argumentu przemawiającego za poglądem, że skoro ludzkie współbycie „zawsze zakłada istnienie dodatkowego niehumanistycznego spoiwa” to musi być nim wirus HIV czy płyn ustrojowy. Dlaczego takiej roli nie miałoby pełnić szczepienie się, jako wyraz odpowiedzialnej troski? Albo jakaś rytualizacja, cementująca wspólnotę na poziomie symbolicznym, wolna od roznoszenia HIV? Równie zasadne jest pytanie, czy aktywność seksualna, której konsekwencją może być stopniowa śmierć zaangażowanych w nią osób nie wskazuje raczej kierunku, który prowadzi do definitywnego końca wspólnotowości? (Ten trop mógłby być ciekawy, gdyby użyć go do dekonstrukcyjnego zdekodowania tradycyjnego modelu wspólnoty opartego na więzach krwi). Gdyby nie rozwój metod leczenia infekcji HIV akces do wspólnoty *barebackersów* oznaczałby akces do wspólnoty samobójców. Taka aktywność nie musi z definicji zasługiwać na potępienie – może ona przypominać upiorną/heroiczną odwagę Sadycznych libertynów, którzy rzucają wyzwanie immoralnej machinie natury podążając za swoimi pragnieniami, w tym za pragnieniem wolności, aż do samozniszczenia. Trzeba by jednak wtedy być konsekwentnym – Sade doskonale zdawał sobie sprawę, że taki sposób życia nie nadaje się na model jakiegokolwiek życia zbiorowego (mimo że duża część Sadycznych opowieści toczy się np. w klasztorach, pojawia się u niego nawet pomysł Stowarzyszenia Miłośników Zbrodni, to jednak wszystkie te zbiorowości mają charakter tymczasowy, ich reguły są chwiejne, a prawdziwa libertynka/prawdziwy libertyn nie zawaha się

poświęcić ani innych, ani ostatecznie siebie, w procesie realizowania namiętności) (Banasiak, 2006; Matuszewski, 2008). Pacewicz nie jest jednak tak heroiczny, jak libertyni Sade'a. Dlatego kapituluje – potrzebujemy biopolityki, tyle, że „mądr[ej] biopolityk[i] wspólnoty”, która pozwoli nam przekraczać granice zindywidualizowanych ciał, ale akces do niej „nie będzie tożsamy ze śmiercią” (Pacewicz, 2017). Wprowadza to do jego dyskursu ludzki wymiar: wspólnota musi liczyć się ze zdrowiem i życiem jednostki, z jej wolnością w decydowaniu o sobie, odpowiedzialnością za innych. Wszelako tym, co uprawomocnia te wartości jest wartość człowieka, co przywraca do gry humanizm.

Safe suicide

Trzecim – i ostatnim – przykładem praktyki posthumanistycznej, który chcę przywołać, są działania z zakresu tzw. badań opartych na sztuce. Wydaje się, że są one dobrą formą łączenia ze sobą badań skoncentrowanych na określonym problemie z „praktyką etyczną”, wspomagając wieloaspektowy ogląd danego zjawiska, zwiększania wrażliwości i świadomości poprzez afektywne zaangażowanie odbiorców aktu twórczego, kształtowanie postaw krytycznych itd. (Leavy, 2018, s. 71–73) Ważnym elementem badań z tego zakresu jest również działalność autoetnograficzna. Karolina Żyniewicz, do badań której będę się odnosił, pisze wprost, że autoetnografia jest „krok[iem] ku humanizacji nauki” (Żyniewicz, 2017, s. 103).

Żyniewicz łączy w swojej działalności badania oparte na sztuce, inspirowane Latourowską Teorią Aktora-Sieci, z autoetnografią analityczną, czyli postawą badawczą, w ramach której badacz dokonuje analizy grupy, której jest członkiem, po to, by lepiej rozpoznać uwarunkowania i przebieg procesu badawczego (Anderson, 2014; Żyniewicz, 2017). Zabiegi autoetnograficzne wykorzystywała ona między innymi w ramach projektu *Safe suicide*, którego „[z]ałożeniem bazowym było dokonanie symbolicznego molekularnego samobójstwa, zadanie pytania o podmiotowość laboratoryjnych bytów liminalnych (w tym wypadku linii komórkowych)”. Wyrazem artystycznym badań była wystawa prezentująca zdjęcia umierających linii komórkowych Żyniewicz,

wykonane z użyciem mikroskopu konfokalnego, naniesione na porcelanowe płytki o kształcie tradycyjnej fotografii nagrobkowej. Zdjęcia sygnowane były datą urodzin oraz datą śmierci określonej partii (...) komórek. Dodatkowy element stanowiły zebrane podczas pracy »relikwie« po komórkach – butelki hodowlane, próbówki (Żyniewicz, 2017, s. 112–113).

Całemu przebiegowi badania towarzyszyła analiza autoetnograficzna, wymagająca umiejętności łączenia analizy »od wewnątrz« (głęboka introspekcja, umiejętność dostrzegania i nazywania emocji, napotykanych trudności itp.) z podejściem »od zewnątrz«, opartym na obserwacji własnej grupy badawczej, umiejętnym diagnozowaniu doświadczenia podzielanego z innymi członkami grupy, ale również wskazywaniu różnic. W tym kontekście Żyniewicz wspomina choćby o odmiennym od reszty grupy podejściu do laboratoryjnych bytów liminalnych, których nie potrafiła nie upodmiotawiać, antropomorfizować (Żyniewicz, 2017; Anderson, 2014). Z całą pewnością ten typ badania uznać należy za antropocentryczny, świadomie prowadzony z perspektywy cieleśnie usytuowanego »ja«, które poprzez swoje działania prowokuje również reakcje innych aktorów. Myślę, że przykład ten jest znakomitą ilustracją postulowanej przez Braidotti »kartograficznej precyzji«. Umiejętność odsłaniania własnego miejsca w strukturze wiedzy, etycznie i politycznie świadome odczytywanie teraźniejszości (Braidotti, 2014, s. 308) wymagają doskonałego opanowania narzędzi introspekcyjnych i obserwacyjnych, wymaganych w autoetnografii.

Podsumowanie

Podtrzymuję pogląd, że posthumanizm jest ideologią, która odpowiada na aktualne wyzwania, takie jak kryzys ekologiczny, w tym na kwestie związane ze zmianami klimatu, wymieraniem licznych gatunków zwierząt, ekspansją technologii, aktywnością geologiczną ludzi (antropocen), różnymi formami wykluczenia tych, dla których wspólnym sztyldem jest odmiennność, inność. Doceniam również próbę myślenia relacjonistycznego, wydobywającego na światło dzienne aktywny charakter interakcji między aktorami ludzkimi i pozaludzkimi.

W końcu ważny jest dla mnie etyczny potencjał posthumanizmu. Nie dotyczy on tylko takich spraw, jak moralny stosunek człowieka do innych zwierząt, ale również zasięgu etyki, która powinna się stać »etyką dalekiego zasięgu« (przywołuję termin i pomysł Krzysztofa Abriszewskiego (2010)). Nie da się bowiem ukryć, że

w późnej nowoczesności, wykonując niewielkie zabiegi w obrębie naszej rzeczywistości życia codziennego, poprzez włączenie w obszerne sieci, oddziałujemy na miejsca odległe w przestrzeni (...), ulokowane daleko poza granicami naszego świata przeżywanego (Abriszewski, 2010, s. 161).

Twierdzę jednak, że posthumanizm wymaga korekty, w postaci bardziej zniuansowanego podejścia do kwestii humanizmu/antropocentryzmu. Staralem się pokazać, że nie do uniknięcia jest antropocentryzm poznawczy. Człowiek poznaje jako motoryczne ciało zamieszkujące świat i rozpoznające w swoim środowisku afordancje. Różni się w ten sposób od innych zwierząt, które żyją we własnych światach, niekiedy przecinających się ze światem człowieka, niekiedy zupełnie od niego różnych. Uznanie antropocentryzmu jest oddaniem sprawiedliwości odmienności zwierząt i swojej własnej. Wskazałem również, że sprowadzenie życia wyłącznie do procesu przekształceń relacyjnych sytuuje życie »poza dobrem i złem«. Wartości pojawiają się wraz z człowiekiem i nie bez znaczenia jest, jakie są to wartości (szacunek dla innych, współpraca, odpowiedzialność czy konkurowanie, narażanie innych na śmiertelne choroby, lekceważenie itd.). Antropocentryczny charakter ma również nakładany na człowieka wymóg przeciwdziałania zagrożeniom ekologicznym czy działaniom na rzecz poprawy losu zwierząt pozaludzkich. Zwierzęta te posiadają z całą pewnością własną sprawczość, są także częścią globalnego systemu ludzkich interesów (jak choćby hodowla przemysłowa). Niemniej na poziomie działania, które miałyby być skuteczne, jeśli chodzi o zmianę jakości ich życia, potrzebują reprezentacji ze strony człowieka (zob. Carter, 2013). To zorganizowane ludzkie działania mają na celu zakaz wykorzystywania zwierząt w cyrkach. Tak samo z działaniami i decyzją ludzi wiąże się los stada krów, żyjących »dziko« w Lubuskim. To, czy zostaną one zamordowane, czy przekazane pod opiekę zgłaszającym

się osobom, zależy do tego, jakie wartości reprezentowane przez dwie grupy ludzi okazały się w tej sytuacji ważniejsze. W końcu samym post-humanistom – wbrew deklaracjom – nie udaje się uniknąć antropocentryzmu. W jakiejś mierze dzieje się to z pewnością nieświadomie, co w konsekwencji prowadzi do naiwności stosowanych zabiegów antropomorfizujących. Antropocentryczny jest również status samej ideologii, której iluzoryczny charakter nie oznacza fałszu, jako przeciwieństwa korespondencyjnie rozumianej prawdy, ale sprowadzanie przez ludzi tego, co nieznanne, do tego co znane, w służbie ich potrzeb.

Wszystko to sprawia, że posthumanizm jest ideologią, której praktyki ukierunkowuje humanistyczny model kulturowy, którego – moim zdaniem – nie warto zmieniać. A to dlatego, że wiąże się on z rozpoznaniem przygodności człowieka, czyli tego, że świat człowieka nie jest dziełem Boga, natury, rynku czy jakiegokolwiek innego absolutu. Jest dziełem samych ludzi, którzy są, co prawda, uwikłani w rozmaite zależności, ale mogą przeciw nim wystąpić. Nawet w sytuacji, w której w polu działalności poznawczej postrzegałoby się tylko strukturalne determinanty jednostkowego życia, humanistyczny model kulturowy ukierunkowywać będzie działania nastawione na zmianę, reaktywując podmiotową sprawczość. Dowodem na to są rozmaite ruchy, które zaczęły działać po wybuchy kryzysu finansowego w 2008 r., a w niektórych krajach lub miastach doprowadziły do przeobrażeń politycznych.

Appendix

Jako przykład filozofa, który przyjmuje »arogancką wizję« Europy, czyli taką, w której „Europa to nie tylko umiejscowienie geopolityczne, lecz także uniwersalny atrybut umysłu ludzkiego” podaje Braidotti Edmunda Husserla i jego pracę *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transdentalna* (Husserl, 1999). Píše ona, że esej ten stanowi

żarliwą obronę uniwersalnych władz rozumu przed intelektualnym i moralnym upadkiem, który symbolizowało w Europie lat 30. rosnące zagrożenie faszyzmem. Według Husserla Europa stanowi miejsce narodzin rozumu krytycznego i refleksyjności – dwu jakości opierających się na normach humanistycznych. Równa tylko samej sobie, Europa jako świadomość uniwersalna wykracza poza swą lokalną specyfikę – czy ra-

czej ustanawia swą moc transcendowania jako cechę wyróżniającą, a humanistyczny uniwersalizm jako swą osobliwość (Braidotti, 2014, s. 64).

Dodaje również, że tak pojmowany europocentryzm to „strukturalny element naszej praktyki kulturowej”, a humanizm, z którego ten europocentryzm się wywodzi, był impulsem pobudzającym imperiaлизм państw europejskich (Braidotti, 2014, s. 64).

Moim zdaniem imperialne piętno lepiej widać w innym tekście Husserla, mianowicie w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa a filozofii*. Husserl pozwala tam sobie na uwagę, że nie Europejczycy skłaniali się „do ciągłej przecież europeizacji, podczas gdy my, o ile dobrze siebie rozumiemy, nigdy nie będziemy się np. indianizować” (Husserl, 1993, s. 18). Czyni także następującą uwagę dotyczącą tego, kim jest człowiek:

Zgodnie z dobrą starą definicją człowiek jest rozumną istotą żywą i w tym szerokim sensie również Papuas jest człowiekiem, a nie zwierzęciem. Ma on swoje cele i działa z namysłem, rozważając różne praktyczne możliwości. Wyrosłe stąd dzieła i metody przechodzą do tradycji i zawsze dadzą się zrozumieć w swej racjonalności. Ale tak jak człowiek, a nawet i Papuas, reprezentuje nowy szczebel w rozwoju istoty żywej, mianowicie w odniesieniu do zwierzęcia, tak też w rozwoju człowieka i jego rozumu nowym szczeblem jest rozum filozoficzny (Husserl, 1993, s. 38–39).

W *Kryzysie nauk europejskich*... z kolei zawarta jest irytująca apologia prawdziwego filozofa, który nie jest filozofem-literatem, ale ukształtowany został „przez autentycznych, wielkich filozofów przeszłości” tak, by żyć dla samej prawdy (Husserl, 1999, s. 19). Nie ma tu śladu refleksji z *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa*, w którym zauważa, że pojawienie się życia filozoficznego i szkół filozoficznych poza efektami pozytywnymi przyniosło też negatywne w perspektywie dziejów zjawisko podziału na „wykształconych i niewykształconych” (Husserl, 1993, s. 33).

Z całą pewnością zarówno wymiar imperialny myślenia o Europie, jak i fetyszystyczny wręcz kult prawdziwego filozofa wymagają odrzucenia. Wystarczy wskazać negatywne zjawiska, które z tymi figurami są skorelowane, jak przemoc kolonialna, także symboliczna,

którą znakomicie uchwycił cytowany przeze mnie Sartre, czy rola intelektualistów-mandarynów w systemach totalitarnych. Przepracowania wymaga też wizja renesansu, którą kreśli Husserl w *Kryzysie nauk europejskich*, a którą krytycznie podejmuje się w posthumanizmie.

Husserl chce widzieć w renesansie okres, w którym

ludzkość europejska przeprowadza w sobie, jak wiadomo, rewolucyjny zwrot. Zwraca się ona przeciw swemu dotychczasowemu, średniowiecznemu sposobowi istnienia, odmawia mu wartości, pragnie się w wolności ukształtować na nowo (Husserl, 1999, s. 9).

Wzorcem ma być antyk z wypracowanym tam filozoficznym sposobem istnienia, czyli wolnym oddaniem się bez reszty poznaniu czysto teoretycznemu (Husserl, 1999, s. 9). Obraz ten jest jedynie luźno związany z tym, co obecnie wiemy o renesansie i humanizmie. Nie musimy rozstrzygać sporu między Paulem O. Kristellerem i Eugenio Garinem o miejsce filozofii w renesansowym humanizmie. Bliskie jest mi podejście Kristellera, który pokazywał, że filozofia była dla humanistów zajęciem marginalnym, dotyczącym głównie zagadnień etycznych. Sam humanizm zaś wiązał się ze *studia humanitatis*. Garin kontrargumentował, że właśnie na kanwie studiów humanistycznych, dzięki dojściu do głosu indywidualnych przeżyć itd., doszło do wykształcenia specyficznej filozofii renesansowego humanizmu. Bez względu na to, za którym podejściem się opowiemy, nie potwierdzi się rozpoznanie Husserla. Wątpliwości stają się tym bardziej zasadne, że kontynuowano wtedy na uniwersytetach choćby średniowieczny arystotelizm i to w działach, które Husserl zaliczyłby do poznania teoretycznego (Kristeller, 1985; Garin, 1969).

Po dokonaniu korekt ważne elementy wyводу Husserla wydają mi się godne zachowania. Należy do nich rozpoznanie w filozofii namysłu krytycznego, dokonywanego w perspektywie nieskończoności, a dokładniej nieskończonych zadań, przed którymi staje człowiek. Husserl pokazuje, jak oderwanie poznania od celów pragmatycznych i przeniesienie go na płaszczyznę teoretyczną pozwala na dystans wobec każdego usytuowania, każdej tradycji. Widzenie w człowieczeństwie nie określonej, historycznie spełnionej esencji, ale nieskończenie odległej idei, ku której zmierzają ludzie osadzeni w faktyczności, pozwala mu

oderwać rozumienie i wspólnoty, i narodu, od ich esencjalistycznego, niekiedy biometafizycznego, jak w nazizmie, rozumienia (pisze on dobitnie, że nie istnieje „zoologia narodów”! [Husserl, 1993, s. 18]). Pozwala mu to w końcu ująć ludzkość jako związek, który nie jest oparty na „typach kulturowych i antropologicznych”, między którymi nie ma granic (Husserl, 1993, s. 17). Nie musi to oznaczać – a chciałbym, żeby nie oznaczało – zniesienia różnic. Tyle, że różnice wcale nie muszą być czymś pozytywnym i produktywnym, mogą np. pełnić funkcje reaktywne, co dobrze uchwyciła Monika Bobako (2010). Tym, co udało się jej odsłonić jest fakt, że różnice i ich przecinanie się pełnią funkcję pozytywną i są produktywnym wkładem do wspólnego życia opartego na demokratycznych wartościach tylko wtedy, gdy są pośredniczone przez moment uniwersalistyczny (Bobako, 2010; Nowak, 2016, s. 216). Do takich celów wykorzystać można przepracowane idee Husserla, tym bardziej że – jak pokazuje Margaret S. Archer – nie da się uchwycić sprawczości człowieka, zawsze związanej ze strukturą, w której człowiek jest usytuowany, jeśli straci się z oczu możliwość dystansowania się wobec struktury i jego miejsca w strukturze (Archer, 2013, s. 309–322). Przepracowanie to powinno być także lekcją etyczną dla ludzi z kręgu euro-amerykańskiego, konieczne będzie bowiem jednocześnie podtrzymywanie ogólności pewnych pojęć czy struktur (jak prawa człowieka) oraz robienie tego z pełną świadomością, że w momencie gdy „uniwersalne formy wiedzy lub uniwersalne wartości formułuje się z pozycji uprzywilejowanej, najczęściej nie służą one wyzwoleniu innych ludzi, ale ich podporządkowaniu” (Connell, 2018, s. 10).

POWRÓT(?) PODMIOTU

Niezwyczajnie ważnym składnikiem myśli posthumanistycznej jest jej zainteresowanie kwestią podmiotu. Mamy tu do czynienia nie tylko z próbami pozytywnych opisów podmiotu, jak – przykładowo – »podmiot nomadyczny« Rosi Braidotti, ale również ze świadomością, o strategicznej, politycznej i moralnej, istotności idei podmiotu. Bardzo trafnie ujęła to Ewa Domańska w swym apelu o to, by afirmować mocną podmiotowość (Domańska, 2012, s. 134 i n.):

W tle »zwrotu ku sprawczości« stoi kategoria zmiany jako wartość pozytywna we współczesnym świecie. Podmiot, który ma siłę sprawczą, staje się w tym nastawionym na zmiany świecie najbardziej pożądanym. Dokonywać zmian, być ich sprawcą, a nie obiektem – oto właściwy model, który odczytać można w pracach współczesnych humanistów (Domańska, 2012, s. 135–136).

W obliczu zachodzących w świecie zmian (nowe akty ludobójstw i masowych mordów, terroryzm, w tym także terroryzm państwowy, nieprzestrzeganie przez rządy praw człowieka, stosowanie tortur, napór globalnego kapitalizmu, biopolityka, postęp biotechnologiczny, nasilające się klęski żywiołowe) humanistyka nie może sobie pozwolić na propagowanie idei słabego podmiotu i wspólnoty wobec zniewalających je systemów oraz wyżej wymienionych zjawisk, które wymuszają przywdzianie przez podmiot ochronnej warstwy (»opancerzenia się«) pozwalającej przetrwać w sytuacjach granicznych (Domańska, 2012, s. 137).

Koncepcję »słabej podmiotowości« wiąże ona z poststrukturalizmem, narratywizmem, tekstualizmem czy konstruktywizmem, a więc z nurtami myślenia, które są antyfundamentalistyczne i antyesencjalistyczne (Domańska, 2012, s. 134–135). Przez »słaby podmiot« proponuje rozumieć taki podmiot, »który jest konstytuowany przez dyskurs czy relacje wiedzy–władzy» (Domańska, 2012, s. 135). Takie ujęcie podmiotu, jej zdaniem, odbiera mu sprawczość, »którą

współczesne awangardowe kierunki w humanistyce usiłują odzyskać” (Domańska, 2012, s. 135).

Podzielając w pełni przekonanie, że aktualnie potrzebujemy afirmatywnego podejścia do ujmowania podmiotu jako sprawczego, a także inwestowania w praktyki – nie tylko poznawcze – które taką wizję podmiotu będą wspierać, nie do końca mogę się z Domańską zgodzić. Po pierwsze, nie sądzę, by odzyskiwanie sprawczości podmiotu było dziełem awangardowych kierunków w humanistyce. Po drugie, nie myślę, żeby w poczet przeciwników, z którymi się polemizuje, należało włączać Michela Foucaulta. W cytowanej wypowiedzi odsyłają do jego koncepcji pojęcia dyskursu i wiedzy–władzy. Ale na kartach *Historii egzystencjalnej* Domańska formułuje swój stosunek do Foucaulta wprost: „»Foucault go home!«, »Forget Foucault!«” (Domańska, 2012, s. 160). Jej zdaniem rozpoznać można swoisty »efekt Foucaulta«, czyli poddanie podmiotu pełnej determinacji ze strony władzy, w tym wiedzy–władzy, spod którego to determinizmu rzekomo nie możemy się uwolnić (Domańska, 2012, s. 159–160).

Zgadzam się z Michelem Wieviorką, że pojęcie podmiotu „mimo wzlotów i upadków jest stale obecne w życiu intelektualnym” (Wieviorka, 2011, s. 11) i na dobrą sprawę nigdy z niego nie zniknęło. Oczywiście, są okresy, gdy jest ono pojęciem centralnym, by nie rzec – dominującym, w innych jest pojęciem, które się krytykuje, niekiedy wręcz tępi (Wieviorka, 2011, s. 11). Przykładowo takim momentem, w którym pojęcie podmiotu utraciło swoją pozycję, były lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte minionego wieku.

Był to czas Claude’a Lévi-Straussa, którego eseje zebrane w *Antropologii strukturalnej* zostały opublikowane w 1959 roku, czas Jacques’a Lacana, Rolanda Barthes’a, Noama Chomskiego, Michela Foucaulta i wielu innych, którzy w ten czy inny sposób obwieszczali »śmierć Człowieka« – a więc i Podmiotu (Wieviorka, 2011, s. 11).

Był to również czas Talcotta Parsonsa i rosnącej w siłę socjologii systemowej. Nie oznacza to jednak, że pojęcie podmiotu zniknęło zupełnie – widać to choćby w pracach Alaina Touraine’a, którego zainteresowania badawcze ogniskują się wokół sprawczości aktorów, ruchów społecznych itd. Masowy powrót – jak określa to zjawisko Wieviorka

– do idei podmiotu nastąpił w naukach społecznych w latach osiemdziesiątych wieku XX.

To zjawisko jest tak spektakularne, że należałoby w krytyczny sposób oszacować jego rozmiar i rozważyć obiektywnie wkład pojęcia Podmiotu, ale także ograniczenia i problemy, na jakie mogą się natknąć odwołujący się do niego (Wieviorka, 2011, s. 11).

Ten powrót kwestii podmiotu wiąże się między innymi z zachodzącymi w latach osiemdziesiątych zjawiskami społecznymi, takimi jak choćby polska Solidarność i wprowadzony przez Wojciecha Jaruzelskiego stan wojenny. Jak zauważa Touraine, zaangażowanie francuskich intelektualistów na rzecz Polaków przyczyniło się do przekształcenia samej figury intelektualisty i jego zaangażowania. Touraine pisze:

Coraz częściej słyszało się wtedy głosy, które nie przemawiały już w imię filozofii Historii, lecz w imię praw człowieka, nie przedstawiały więc obrazu idealnego społeczeństwa, lecz jasno formułowane warunki, jakie powinien spełniać akceptowany ustrój (Touraine, 2011, s. 63).

Intelektualiści zaś zaczęli być postrzegani właśnie jako obrońcy praw człowieka (Touraine, 2011, s. 63). Warto tu dodać, że sprawa polska inspirowała nie tylko działania takie, jak konwoje pomocowe, ale była również interesująca teoretycznie. Znajduje to odbicie zarówno w działaniach Touraine'a i jego zespołu, którzy przeprowadzili badania tzw. pierwszej Solidarności, ale np. również u Foucaulta, który dostrzegał konsekwencje sprawy polskiej dla mentalności Europejczyków (zob. Foucault, 2013, s. 357–410).

Biorąc to wszystko pod uwagę trudno mi uznać, że odzyskanie sprawczości »mocnego« podmiotu jest dziełem Auterek i Autorów posthumanistycznej awangardy. Paradoksalnie sądzę jednak, że Domańska w pewnym sensie ma rację. To, że dostrzega ona związki między powrotem zagadnienia sprawczości a „awangardowymi kierunkami w humanistyce” (Domańska, 2012, s. 135) wynika – moim zdaniem – z genezy posthumanizmu, który w interesującym mnie w tej książce kształcie zakorzeniony jest we francuskim antyhumanizmie oraz jego zamerykanizowanej postaci (tzw. *French Theory*), a także w czymś, co Touraine nazywa Dominującym Dyskursem Interpretacyjnym (DDI).

Pojęcie to bliskie jest pojęciu ideologii dominującej, ale nie jest z nim tożsame. DDI nie wiąże się bowiem w sposób konieczny z klasą dominującą. Poza tym współcześnie ideologie związane z aktorami politycznymi są chwiejne i zależą od koniunktury. DDI jest od nich bardziej trwały, gęsty (Touraine, 2011, s. 32, 78).

Dominujący Dyskurs Interpretacyjny

Touraine określa DDI jako „zespół przedstawień, wyobrażeń”, który odgrywa rolę pośredniczącą pomiędzy aktorem, z jego pragnieniami i indywidualną historią, a strukturalnymi oraz historycznymi uwarunkowaniami. Stanowi interpretację świata, która pozwala postrzegać i rozumieć formacje społeczne, decyzje, zdarzenia, ale która tworzy także system reguł umożliwiających komunikację, między innymi dlatego, że wskazuje, kogo warto słuchać. DDI odpowiada także za obiektywizację efektów społecznych działań, które pokazywane są nie jako konstruowane, ale naturalne (Touraine, 2011, s. 32). Nie jest on przy tym

prost[ą] ideologii[ą] chroniąc[ą] i stymulując[ą] interesy grupy rządzącej; jest tworem czysto intelektualnym, pewnym wyobrażeniem społeczeństwa, funkcjonowania instytucji oraz zachowań indywidualnych i zbiorowych, które wkraczają pomiędzy państwo, władzę ekonomiczną i polityczną, z jednej strony, a ramy działań społecznych i zbiorowych, z drugiej (Touraine, 2011, s. 74).

Podstawową funkcją DDI jest jednak oznaczanie granic: wskazuje, które interpretacje życia społecznego są zasadne, a które należy wykluczyć (niekiedy odbywa się to po prostu poprzez zepchnięcie jakiegoś dyskursu na margines, uczynienie go niesłyszalnym); „ogranicza wiedzę o zdarzeniach, nadając im interpretację *a priori*”, „wznosi bariery” (Touraine, 2011, s. 32, 34).

Tak rozumiany DDI nie jest po prostu dziełem intelektualistów, gdyż wielu z nich – od naukowców po ekspertów branżowych – nie ma z nim nic wspólnego (Touraine, 2011, s. 32). Nie jest także jedynym obecnym w danym miejscu i czasie sposobem myślenia oraz interpretacji świata (Touraine, 2011, s. 60), choć wywiera silny wpływ, niekiedy przechodzący w przymus (Touraine, 2011, s. 32).

Zdaniem Touraine'a charakterystyczny dla Francji drugiej połowy wieku XX DDI charakteryzował „brak zainteresowania problematyką aktora, a jeszcze bardziej ideą podmiotu” (Touraine, 2011, s. 34). DDI budował obraz świata, który działał niczym mechanizm regulowany przez „kategorie wiedzy i organizacji społecznej” (Touraine, 2011, s. 35). Nie było w nim miejsca na aktora, który jako podmiot mógł budować sam siebie, chociaż w części umykając determinantom ekonomicznym, kulturowym, politycznym, poznawczym. Nie było w nim miejsca dla podmiotu jako nośnika praw (Touraine, 2011, s. 54–56). Ten sposób interpretacji świata osiągnął swoje apogeum po »maju '68« (Touraine, 2011, s. 35). Jak pisze Touraine – stał się on wtedy rodzajem katechizmu, odgrywał rolę „małej czerwonej książeczki i poczynił poważne szkody w świecie uniwersyteckim” (Touraine, 2011, s. 35). Równocześnie poczynił też ważne szkody polityczne, wywołując negatywne efekty dla demokracji, która przestaje działać, gdy znikają sprawczy i odpowiedzialni aktorzy, którzy swe aspiracje realizują np. w ramach ruchów społecznych (Touraine, 2011, s. 38). W gruncie rzeczy charakteryzowany DDI był na rękę wszelkim systemom władzy, gdyż sprawczy aktor, powołujący się na własne prawa i na swoją wolność, jest niewygodny dla każdej formy władzy, która nigdy nie ma poparcia całego społeczeństwa (Touraine, 2011, s. 56). Dlatego też

czuje się pewna siebie tylko wtedy, gdy może przemawiać w imię konieczności, czy będą to prawa ekonomiczne, czy też przeznaczenie ludu. Ta konieczność wydaje się czymś głębszym niż opozycja między prawicą i lewicą, która jednak trwa (Touraine, 2011, s. 56).

DDI a Foucault

Touraine pokazuje, jak wielka jest żywotność tego DDI, sięgająca czasów, w których pisał swoją książkę (wydano ją we Francji w roku 2007). Sam chciałbym zwrócić uwagę, że dyskurs ten oddziałal poza Francją – na amerykańską *French Theory* z jednej strony, a z drugiej, na recepcję francuskiego poststrukturalizmu w Polsce w czasie po transformacji '89. Na tym zasadza się ów negatywny »efekt Foucaulta«, o którym pisze Domańska, rozpatrując go także w kontekście

potransformacyjnym (Domańska, 2012, s. 158–159). Jest to jednak efekt oddziaływania DDI na sposób recepcji koncepcji francuskich filozofów, co pozwolę sobie podkreślić. Z całą pewnością nie powinno się go rozumieć jako efektu oddziaływania całościowo ujętej myśli Foucaulta. Znakomicie uchwycił tę sprawę Touraine, który nie kryje, że takie prace, jak *Nadzorować i karać* zgodne są z DDI do tego stopnia, że „wielu zapomniało o innych aspektach tej pracy i o innej fazie twórczości Foucault[a]” (Touraine, 2011, s. 35). Ale potrafi docenić Foucaulta jako tego intelektualistę, który »od środka« wyrzucił DDI na nice, czyniąc centralną kwestią dla swojej myśli podmiot z jego samoodniesieniem się do siebie i autorefleksją (Touraine 2011, s. 111–112). Touraine nazywa Foucaulta

wielkim przewoźnikiem, który zaczął od przeciwstawienia się Sartre’owi, przeprawił się przez najważniejsze zagadnienia dominującego dyskursu interpretacyjnego i dotarł do idei podmiotu i upodmiotowienia, które wyzwalały nas od dławiącego nacisku pojęcia społeczeństwa bez aktorów, bez refleksyjności i bez świadomości (Touraine, 2011, s. 113).

Aby to dostrzec, trzeba odrzucić przypisywane Foucaultowi pojęcie władzy, niebezpiecznie zbliżające się do pojęcia władzy politycznej. Władza rozumiana po Foucaultowsku posiada swoje ontologiczne źródło w *w o l n o ś c i*. Wyjaśniając, czym są stosunki władzy, Foucault ujmuje to następująco:

(...) kiedy mówię o stosunkach władzy, chcę powiedzieć, że pozostajemy względem siebie w sytuacji strategicznej. Na przykład, ponieważ jesteśmy homoseksualistami, walczymy z rządem, a rząd walczy z nami. Kiedy mamy do czynienia z rządem, to oczywiście walka nie jest symetryczna, sytuacja władzy nie jest taka sama, ale razem uczestniczymy w tej walce. Jeden element bierze górę nad drugim, a przedłużenie tej sytuacji może określać postępowanie, wpływać na postawę lub odmowę postawy tego drugiego. Zatem nie tkwimy w pułapce. Zawsze znajdujemy się w tego typu sytuacjach. Co znaczy, że zawsze mamy możliwość zmiany sytuacji, że taka możliwość zawsze istnieje. Nie możemy wynieść siebie poza sytuację i nigdzie nie jesteśmy wolni od wszelkiego stosunku władzy. Ale zawsze możemy sytuację zmienić. Nie chciałem więc powiedzieć, że zawsze tkwimy w pułapce, lecz przeciwnie, że zawsze jesteśmy wolni (Foucault, 2013, s. 336).

Władza nie jest dla Foucaulta synonimem władzy politycznej. Nie oznacza także jakiegoś „złowrogiego fluidu, który rozprzestrzenia się w ciele społecznym” (Foucault, 2013, s. 208). Być może nie powinno się nawet mówić o władzy, ale o relacjach władzy. Foucault utrzymuje bowiem, że

władza to zasadniczo relacje, czyli to, co sprawia, że jednostki, byty ludzkie, wchodzą w związki z innymi, nie tylko pod postacią komunikacji sensu, nie tylko pod postacią pragnienia, ale również pod taką postacią, która pozwala im wzajemnie na siebie oddziaływać, czy też, nadając temu słowu szerokie znaczenie, wzajemnie sobą »rządzić«. Rodzice rządzą dziećmi, kochanka rządzi kochankiem, profesor również rządzi *etc.* Jedni panują nad innymi – w rozmowie czy dzięki całej serii innych taktyk. Sądzę, że to pole relacji jest bardzo ważne, i to właśnie chciałem postawić jako problem. Jak to wszystko się odbywa, za pomocą jakich instrumentów? (Foucault, 2013, s. 208)

Jak sądzę, zasadniczo odbywa się to za pośrednictwem norm, których źródłem jest normatywność. Odwołuję się tutaj do ustaleń Georges’a Canguilhema, który pokazał, że normatywność jest konstytutywną cechą każdej postaci życia. Można w niej widzieć faktyczny wyraz naszej wolności. Normatywność jest bowiem umiejętnością „elastycznego reagowania przez organizm na bodźce płynące ze środowiska”, „zdolnością do podejmowania generowanych przez zewnętrzne problemów”, w końcu także umiejętnością przezwycięzania sytuacji kryzysowych (Bogusławski, 2008, s. 17). W preferowanej przeze mnie optyce normatywność człowieka polega zatem na możliwości wchodzenia w różnorodne relacje, tak by odbywało się to bez straty dla niego. Oznacza zatem taki stan, w którym człowiek nie boi się wyzwań, jest zdolny do wchodzenia w sytuacje problematyczne i ryzykowne, w końcu potrafi swobodnie dysponować swoimi możliwościami – kumuluje je bądź trwoni, nie bojąc się, że zagrazi to jego życiu czy integralności. Ujmując rzecz jak najkrócej, normatywność to zdolność odkrywania na własną rękę najlepszych sposobów reagowania na napotykaną sytuację, w tym zwłaszcza na stawiającą człowiekowi opór sytuację negatywną (zob. Canguilhem, 2000, s. 164).

Uważam także, w czym zgadzam się z Foucaultem, że nie mogą istnieć społeczeństwa pozbawione norm, tak jak nie mogą istnieć ludzie,

którzy nie byłiby normatywni. Oczywiście, o ile relacje, w które wchodzimy, są relacjami władzy, a więc próbą siły i wzajemnego oddziaływania, o tyle wpisane są w nie przemoc oraz opór. Foucault twierdzi konsekwentnie, że opór czy możliwość oporu jest strategicznym elementem władzy. „Gdyby nie było oporu, to nie byłoby stosunków władzy. Wszystko byłoby wówczas po prostu kwestią posłuszeństwa” (Foucault, 2013, s. 336). W tym sensie opór nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do władzy, ale wywodzi się z jej wnętrza. Jego celem zaś jest trwale przekształcenie relacji władzy. Mówiąc ściślej, opór odgrywa kluczową rolę w dynamice zmian, którym relacje władzy nieustannie podlegają¹. Możliwość zmiany okazuje się konstytutywnym elementem relacji, która łączy organizm ze środowiskiem, jednostkę z jej otoczeniem, ucieleśnione »ja« z jego światem. Ale ta możliwość zmian obejmuje również samą tę jednostkę. Foucault przekonująco pokazał, że podmiot kształtuje się poprzez relacje »ja« z sobą samym i poprzez opór wobec relacji z tym, co zewnętrzne. Jak trafnie ujmuje to Touraine, podmiot nie ukształtuje się bez odniesienia wobec jakiejś formy dominacji; nie ukształtuje się również bez relacji, w których odnosi się do siebie (zob. Touraine, 2011, s. 112). Pozwalam sobie na tę Foucaultowską dygresję, gdyż prowadzi ona do takiego ujęcia podmiotu, który swoje działanie legitymizuje poprzez odwołanie się do własnej normatywności, do własnych praw, których jest nosicielem, a które to prawa z racji podzielenia (w sensie Jeana-Luka Nancy’ego) przez jednostki wspólnej ko-esencji (także ten termin przejmuję od Nancy’ego), zarazem powinny być postrzegane jako uniwersalne (zob. Załuski, 2007). Właśnie ten normatywny element, jednocześnie jednostkowy i uniwersalny, stanowi uzasadnienie roszczenia do tego, by aktorzy mogli ingerować w porządek polityczny. Tak ujmował tę sprawę Foucault w tekście-interwencji odczytanym w 1981 r. w Genewie w kontekście walki ze światowym piractwem:

Trzeba odrzucić proponowany nam często podział zadań: obywatele mieliby się oburzać i zabierać głos, rządy zaś – myśleć i działać. Owszem, dobre rządy lubią święte oburzenie rządzonych – byleby pozostawało ono

¹ Fragment rozpoczynający się od cytatu z Foucaulta (2013, s. 336) aż do tego momentu pochodzi z mojego artykułu (2014).

liryczne. Powinniśmy zdać sobie sprawę z tego, że bardzo często rządy tylko mówią, mogą i chcą wyłącznie mówić. Doświadczenie pokazuje jednak, że możemy i powinniśmy odrzucić teatralną rolę zwykłego oburzenia, jaką nam się podsuwa. Amnesty International, Ziemia dla ludzi, Lekarze bez Granic – oto inicjatywy, które stworzyły nowe prawo: prawo osób prywatnych do skutecznego ingerowania w porządek międzynarodowej strategii i polityki. Wola jednak musi znaleźć miejsce w rzeczywistości, na którą rządy chciały mieć monopol – monopol, którego systematycznie i codziennie trzeba je pozbawiać (Foucault, 2013, s. 329).

Pozbawianie tego monopolu, który przypisują sobie rządy, wiąże się z obroną powszechnych, a zarazem umieszczonych w jednostce praw (zob. Touraine, 2011, s. 21), których nie da się zintegrować z żadną władzą, z żadnym rządem, z żadną tożsamością wspólnotową, ale które zawsze pozostają nadaddatkiem.

Inne źródła kryzysu sprawczości

Do budowy obrazu »społeczeństwa bez aktorów« walenie przyczynił się amerykański funkcjonalizm oraz neokonserwatyzm, w którym można widzieć amerykański odpowiednik francuskiego DDI (zob. Touraine, 2011, s. 79). „Rozpuszcza” on aktorów i ich sprawczość w niezależnej od nich racjonalności wolnego rynku z jednej strony, i transcendentnie rozumianych normach obyczajowych z drugiej. Polska doby potransformacyjnej stała się swoistym laboratorium. Silnie oddziaływały u nas idee neokonserwatyizmu i – by potraktować je osobno – liberalizmu ekonomicznego spod znaku Szkoły z Chicago, wespół z rodzimym DDI w postaci specyficznie polskiej, polityczno-narodowej wersji katolicyzmu i określonej recepcji idei antyhumanizmu francuskiego, która w pewnym momencie odegrała rolę na wskroś pozytywną, ale długofalowo mogła wpłynąć na osłabienie sprawczości aktorów. Sądzę, że kryzysy, o których mówi się w kontekście Europy, ale także w kontekście euroatlantyckim, są w zasadzie różnymi formami kryzysu sprawczości aktorów. Moje² poglądy, również w kwestii

² Od tego momentu aż do końca następnego podrozdziału włączam do tekstu fragment mojego artykułu (2018b).

przywrócenia sprawczości jak największej liczbie aktorów, są zbieżne z rozpoznaniem dokonany przez Touraine'a w eseju *Po kryzysie*, na którym chcę się skupić w tym miejscu.

Punktem wyjścia refleksji Touraine'a był kryzys ekonomiczny, którego apogeum przypadło na rok 2008 (Touraine, 2013, s. 10). Stał się on wprawdzie przedmiotem ożywionej debaty ekonomistów, Touraine przekonuje jednak, że potrzeba także innej, w jego przypadku socjologicznej, refleksji nad tym kryzysem. Dlaczego? Kryzys finansowy z 2008 r. wpisuje się w trend izolowania sfery ekonomicznej od życia społecznego (Touraine, 2013, s. 16), tak, jakby to oddzielenie faktycznie było możliwe³. A przecież kryzys finansowy jest zawsze kryzysem społecznym, „pewną formą zerwania, być może nawet całkowitym rozpadem danego społeczeństwa” (Touraine, 2013, s. 59). Zamknięciu się systemu ekonomicznego towarzyszy, jak wylicza Touraine, bezrobocie, wykluczenie, utrata oszczędności i „zdolności reagowania w sferze polityki” (Touraine, 2013, s. 16). Znaczną część aktorów społecznych skazuje się na milczenie, co w konsekwencji prowadzić może do powstania niebezpiecznych radykalnych ruchów społecznych i ich gwałtownej reakcji (Touraine, 2013, s. 16, 18). Można zatem powiedzieć, że patrząc na kryzys finansowy socjolog widzi coś (przynajmniej trochę) innego niż ekonomista – dostrzega choćby zasadnicze zmiany, które zachodzą w obszarze kultury i wartości (Touraine, 2013, s. 55–56). Rozumie też, że „kryzys jako taki nie zostaje nigdy rozwiązany ani przezwyciężony w wyniku zwycięstwa jednego obozu społecznego nad drugim” (Touraine, 2013, s. 59), choć zawsze generuje nierówności wymagające takich interwencji państwa, które pozwolą na rekonstrukcję społeczeństwa poprzez wypracowanie wspólnej dla skonfliktowanych aktorów „koncepcji życia społecznego” (Touraine, 2013, s. 59–60).

³ Touraine odrzuca pogląd promowany przez neoliberalizm, że „prawa ekonomii są jakby ponad nami, że nie jest możliwe, abyśmy mogli wywierać jakikolwiek wpływ na zmianę koniunktury i że w żadnym stopniu nie możemy się wyzwolić spod władzy rzeczywistości »strukturalnych«” (Touraine, 2013, s. 66). Jak sądzę powiedzieć można, że chce on postrzegać ekonomię jako naukę faktycznie społeczną, a nie rzekomo obiektywną naukę badającą zewnętrzne uwarunkowania społeczeństwa. W podobnym duchu uwagi pod adresem ekonomii znaleźć można w książce Andrzeja W. Nowaka (2016, s. 135).

Kapitalizm – dążenie do zniszczenia sprawczości

„Wszystko może być miarą dla wszystkiego innego” – twierdzi Bruno Latour. I dodaje:

Gdy nic nie jest ani współmierne, ani niewspółmierne, najbardziej aktywny jest ten [aktor], który jest zdolny zdefiniować mechanizm mierzenia. Istnieją akty odróżniania i identyfikacji, a nie różnice i tożsamości. Sformułowania »taki sam« i »inny« są konsekwencjami próby sił, porażek i zwycięstw. One same nie mogą opisać tych połączeń (Latour, 1988, s. 158, tłum. za: Nowak, 2016, s. 315).

Sądzę, że kryzys ekonomiczny i polityczny, w którym pogrążona jest Europa, związany jest właśnie ze zmianą aktora, „który jest zdolny zdefiniować mechanizm mierzenia”. Pamiętam bowiem, na co zwraca uwagę Andrzej W. Nowak, że „akt mierzenia sam w sobie jest ontologiczny, to konstruowanie struktury” (Nowak, 2016, s. 316). A zatem, że wszelkie zmiany stosunków sił i zdolności do wyznaczania reguł oznaczania różnic i tożsamości są pracą przekształcającą świat (Nowak, 2016, s. 316). W końcu, jak za Witoldem Kulą twierdzi Nowak, „dyspozycja miarami jest atrybutem suwerenności, przechodząc w toku dziejów te same przekształcenia, co suwerenność” (Kula, 2004, s. 366, cyt. za: Nowak, 2016, s. 316). Sądzę, że z takim przekształceniem mamy do czynienia wraz z przejściem od kapitalizmu przemysłowego do kapitalizmu finansowego. Zwraca na to uwagę Touraine, gdy pisze o zmianach, które dotknęły Zachodnich społeczeństw kapitalistycznych w latach siedemdziesiątych XX w. Zaczęto wtedy ograniczać funkcję interwencjonizmu państwowego, który odegrał ważną rolę w powojennej rekonstrukcji społeczeństw i państw (Touraine, 2013, s. 40). Ale dokonała się wtedy także

inna znacząca zmiana. Zarobki wyższej kadry kierowniczej i zarządzającej były dotychczas uzależnione od miejsca zajmowanego w hierarchii umiejętności i kwalifikacji. Nagle nastąpiła zasadnicza zmiana. Otwarcie przedsiębiorstw na rynki zewnętrzne oraz procesy koncentracji spowodowały, że działania kadry kierowniczej zaczęto oceniać na poziomie międzynarodowym.

Touraine twierdzi dalej, że „Europa kontynentalna przyjęła bez dyskusji obowiązujący model dominujący”. Jednym z konstytutywnych elementów tego modelu jest ocena pracy „dyrektorów generalnych i prezesów” poprzez to, jakie miejsce na międzynarodowym rynku zajmują ich firmy. Ma to niewiele wspólnego zarówno z dominującą poprzednio oceną kwalifikacji zawodowych, jak i z realnym wpływem dyrektorów generalnych i prezesów na sukces firm (Touraine, 2013, s. 41). Touraine pisze wprost:

Bardzo wysokie pensje, powiększone o różnego rodzaju premie czy inne »złote spadochrony«, powodują tworzenie prawdziwej światowej oligarchii, w skład której wchodzi ci, co generują zyski na poziomie światowym. Obecny kryzys spowodował między innymi większe zainteresowanie sytuacją dealerów, których wysokie premie idą w setki tysięcy (czy nawet miliony) euro, podczas gdy inni pracownicy mogą liczyć na dodatki rzędu zaledwie tysięcy czy setek euro. Ze zdziwieniem odkryto, że tak wysokie premie przysługują także tym członkom kadry kierowniczej, których metody zarządzania nie przyczyniły się do większych sukcesów (Touraine, 2013, s. 41).

Cytat ten jasno wskazuje, że w ramach przekształceń strukturalnych społeczeństw kapitalistycznych pojawiła się „wąska grupa kierownicza”, w której rękach spoczęły losy społeczeństw wykorzystywanych jako narzędzie wzbogacania się. Warto przy tym podkreślić, że bogacenie się „kadry kierowniczej” stało się zasadniczo pochodną spekulacji finansowych, a nie – jak wyglądało to wcześniej – działań produkcyjnych (Touraine, 2013, s. 41). Podobnie postrzega tę sprawę Joseph E. Stiglitz, który pisze, że „w zglobalizowanym świecie tworzenie wartości rynkowej stało się czymś zupełnie niezależnym od tworzenia miejsc pracy”, a pieniądze lokuje się tam, „gdzie jest perspektywa największej rentowności” (Stiglitz, 2015, s. 15). (Swoją drogą, za jedno z głównych źródeł ostatniego kryzysu ekonomicznego uznaje Stiglitz właśnie „pogoń za rentą” [Stiglitz, 2015]). Aby opisane powyżej zmiany zyskały względna legitymizację polityczną, należało wprowadzić w obieg określone narzędzia »miary«.

Najważniejszym z tych narzędzi jest bodaj tzw. teoria skapywania, w myśl której „danie pieniędzy bogatym przyniesie korzyści w s y s t i m, między innymi dlatego że przyczyni się do większego wzrostu

gospodarczego” (Stiglitz, 2015, s. 73). W ten sposób wąska grupa osób uprzywilejowanych finansowo staje się narzędziem miary pozwalającym mierzyć dobrostan społeczny. Jednakże założenie, że bogaceniu bogatych towarzyszy bogacenie reszty społeczeństwa jest fałszywe. Dziś zdajemy już sobie sprawę, że kapitałiści finansowi często bogacą się kosztem reszty społeczeństwa, w tym najbiedniejszych (Stiglitz, 2015, s. 73–74). Teoria skapywania została jednak zabezpieczona szeregiem innych »narzędzi miar«. Myślę tu zwłaszcza o ustanowieniu wzorca sukcesu, którym stała się kariera budowana w ramach wolnorynkowej konkurencji. Z takim modelem życia doskonale współgra mechanizm deregulacji, czyli usuwania „reguł gry, dzięki którym nasz system ma lepiej funkcjonować”. Usuwane reguły ustanawiane były po to, by służyć „zapewnieniu konkurencyjności, niedopuszczeniu do nadużyć, a także ochronie słabszych, którzy nie mogą sami bronić swoich interesów” (Stiglitz, 2015, s. 188). Deregulowanie może jawić się jako coś właściwego tylko wtedy, gdy miarą człowieczeństwa staje się sukces w wolnorynkowej grze. Nie widać bowiem wtedy, że świat oparty choćby na zasadzie sprawiedliwości społecznej, zastępuje się rzeczywistością podporządkowaną logice „społecznego darwinizmu”⁴. O tym, co próbuje się zamaskować, świadczy doskonale arsenał środków retorycznych wykorzystywanych dla obrony teorii skapywania wraz z »przydatkami«: budzenie pogardy dla biednych i budowanie ich stereotypowego wyobrażenia jako życiowych nieudaczników, sprowadzanie krytyki teorii skapywania do odczuwania zazdrości, zarzucanie oponentom używania „mowy nienawiści” itd. itp. (Tarkowska *et al.*, 2015; Stiglitz, 2015, s. 74; Balcerowicz, 2014) Jak wspominałem wyżej, zmieniły się także kryteria ustalania miejsca w hierarchii społecznej. I tak kryterium miejsca zajmowanego „w hierarchii umiejętności i kwalifikacji” zastąpione zostało przez przynależność do grup kierowniczych w instytucjach, które odnoszą sukcesy na rynkach międzynarodowych (Touraine, 2013, s. 41). Nikłe zainteresowanie okazuje się również tym, których „wysiłek popycha do przodu proces produkcji, wiedzę, nauczanie, sprawy zdrowia publicznego czy rozwój

⁴ O „darwinistycznym neoliberalnym świecie” pisze, dla przykładu, Leokadia Oręziak (2014, s. 41).

sztuki” (Touraine, 2013, s. 43). Wszystkie te działania zyskują wartość wtedy, gdy pozwala się je wpisać w logikę nieograniczonej konsumpcji, będącej

silnym wsparciem dla polityki prowadzonej przez kierownicze gremia finansistów, pragnących stworzyć nowy system operacji finansowych, bardziej opłacalny niż ten, który opierał się na tradycyjnych operacjach giełdowych (Touraine, 2013, s. 44).

Opisane powyżej przekształcenia mają destrukcyjny wpływ na sprawczość wielu aktorów społecznych. Przyczyniają się także do zaniku więzi społecznych, choćby tylko z tego powodu, że konieczność zarobkowania, motywowana dla przykładu chęcią dorównania sąsiadowi (konsumpcjonistyczny „wyścig szczurów”), zabiera nam czas dla rodzin i bliskich (Stiglitz, 2015, s. 210). Szokujące nierówności w dochodach czy – jak działo się to po kryzysie 2008 r. – wsparcie udzielane głównie sprawcom, a nie ofiarom kryzysu ekonomicznego, niszczą wzajemne zaufanie i lojalność. Do przeszłości odchodzi też ważna zasada społecznego współzycia, czyli *fair play*, a jej miejsce zajmuje zgoda na działania zdemoralizowane (Stiglitz, 2015, s. 47–48; 207). Przykład USA pozwala dostrzec, że nakładają się na to świadomie podejmowane działania, których celem jest ograniczenie praw wyborczych grupom obywateli⁵, połączone z uzależnieniem polityków od świata finansów (w kontekście polityki Reagana i jego następców, zob. Stiglitz, 2015, s. 22; 31–33), widoczne między innymi w sposobie finansowania kam-

⁵ Stiglitz podaje między innymi przykład nieudanej próby ograniczenia praw wyborczych części obywateli, którą podjęto w Pensylwanii. „sąd unieważnił – przynajmniej tymczasowo – część drakońskiego prawa, zgodnie z którym, aby zagłosować, należało przedłożyć swoją fotografię, której autentyczność musiały wcześniej potwierdzić władze stanowe. Wielu specjalistów z dziedziny nauk społecznych i działaczy na rzecz obrony praw obywatelskich uważa, że wymogi dotyczące identyfikacji wyborców – wprowadzone, by zapobiec niemal nieistniejącemu ryzyku oszustw w punktach wyborczych – służą tak naprawdę temu, by osobom biednym i znajdującym się w trudnym położeniu uniemożliwić głosowanie” (Stiglitz, 2015, s. 469).

panii wyborczych⁶. Jak stwierdza Stiglitz „w społeczeństwach podzielonych głębszymi nierównościami ekonomicznymi zwykle istnieją też większe nierówności polityczne” (Stiglitz, 2015, s. 33). Świat kapitalizmu finansowego niszczy sprawczość aktorów społecznych co najmniej z kilku dalszych powodów.

Po pierwsze, sprzyja dyskryminacji, której miało nie być w gospodarce rynkowej (Stiglitz, 2015, s. 157). Stiglitz pisze:

Między ubóstwem, przynależnością rasową a polityką zachodzi silne wzajemne oddziaływanie. Jeśli w określonych mniejszościach w porównaniu do innych grup jest nieproporcjonalnie więcej ubogich, a państwo oferuje im słabą edukację i marną opiekę zdrowotną, to członkowie tej mniejszości przez taką politykę będą nieproporcjonalnie bardziej niż inne grupy poszkodowani (Stiglitz, 2015, s. 161).

Tak jest choćby w przypadku Afroamerykanów, którzy nie tylko statystycznie żyją o ponad cztery lata krócej niż biali (w 2009 r. przewidywano, że średnia długość życia Afroamerykanów wyniesie 74,3 roku, a białych Amerykanów – 78,6), ale „w następstwie kryzysu przeciętna wartość netto ich gospodarstwa domowego” stanowiła „jedną dwudziestą przeciętnej wartości gospodarstwa domowego białych” (Stiglitz, 2015, s. 160).

Po drugie, ogranicza zasoby intelektualne części obywateli. Stiglitz zwraca uwagę, że głód i nieprawidłowe żywienie są przeszkodami „w przyswajaniu wiedzy”, co ma niebagatelny wpływ na ścieżkę edukacyjną dzieci z biedniejszych rodzin (Stiglitz, 2015, s. 205). Poza tym, „życie w warunkach niedoboru jakiegoś dobra często prowadzi do podejmowania decyzji, które ten niedobór pogłębiają” (Stiglitz, 2015, s. 206). Dzieje się tak dlatego, że osoby ubogie inwestują zdolności intelektualne w obszary pozwalające im przeżyć. Zużywają zatem potencjał, który osoby o stabilnej sytuacji życiowej mogą inwestować np. w rozwój, lepszą analizę rzeczywistości społecznej (Stiglitz, 2015,

⁶ „Politycy muszą słuchać głosu wyborców. Jednak system polityczny w coraz większym stopniu, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, zdaje się opierać nie na regule »jedna osoba – jeden głos«, lecz na zasadzie »jeden dolar – jeden głos«” (Stiglitz, 2015, s. 50).

s. 206). Przewlekły stres, który jest wynikiem braku możliwości „zaspokojenia podstawowych potrzeb” może przekładać się również na obniżenie zdolności „do podejmowania racjonalnych decyzji” (Stiglitz, 2015, s. 206).

Po trzecie, generuje wśród aktorów społecznych poczucie nieustannego i znacznego zagrożenia. Przy czym lęki dotyczą bardzo różnych spraw: od zmian klimatycznych, przez brak stabilnej sytuacji zawodowej i życiowej, po poczucie braku skuteczności działań politycznych i bezradności państw wobec zjawisk rynkowych (zob. Touraine, 2013, s. 61). Jak słusznie pisze Touraine,

politycy w poszczególnych krajach utracili zdolność działania w chwili, gdy gospodarka stała się przede wszystkim »globalna«. (...) bankierzy z Londynu, Nowego Jorku i Tokio mają dziś ze sobą więcej wspólnego niż przywódcy ekonomiczni i finansowi w danym kraju, zmuszeni do działania w zgodzie z zupełnie odmiennymi kryteriami, przy różnych prędkościach i w ramach zupełnie innej przestrzeni (Touraine, 2013, s. 47).

Przykładem może być tutaj Konsens Waszyngtoński, w gruncie rzeczy narzucany przez Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy w ramach tzw. terapii szokowej krajom potrzebującym pomocy finansowej, choćby Polsce (Oręziak, 2014, s. 29–42).

Po czwarte, w świecie kapitalizmu finansowego dochodzi do „dematerializacji” przedmiotów (rzeczy), które są ważnymi aktorami zaangażowanymi w tworzenie stabilnych wspólnot. Na sprawczość przedmiotów (rzeczy) zwracają baczną uwagę tacy teoretycy, jak Serres, który pisze wymownie:

Jedyna różnica, którą da się wyznaczyć pomiędzy społecznością zwierząt a naszą własną, leży, jak często mówiłem, w pojawieniu się przedmiotu. Nasze relacje, więzi społeczne, byłyby ulotne jak chmury, gdyby istniały tylko umowy między podmiotami. Faktycznie, to przedmiot, charakterystyczny dla hominidów, stabilizuje nasze relacje i spowalnia czas rewolucji. W niestabilnych grupach pawianów zmiana społeczna wybucha co minutę. Każdy [z nich] może opisać swoją historię niczym nie skrępowaną. Co do nas, przedmiot dokonuje spowolnienia naszej historii (Serres, 1995, s. 87).

W kapitalizmie finansowym, którego elementem jest konsumpcjonizm, przedmioty tracą swoją materialność i stabilność stając się symulakrami (Baudrillard, 2005). Ten proces symulakryzacji rzeczy wiąże się z koniecznością ciągłego utrzymywania koniunktury – wprawdzie nowe przedmioty tworzy się po to, by zaspokoić potrzeby konsumencie, zarazem oznacza to jednak, że ich »przydatność do spożycia« musi być krótsza od kefiru⁷. Tym samym (pozornie) odbiera się rzeczy jej materialność i ciężar, wymazuje jej sprawczość (które, o ile stają się niewidoczne, są źródłem zagrożenia), wpisując ją w logikę „nieograniczonej i coraz bardziej oszalałej konsumpcji” (Touraine, 2013, s. 44). Dobitnym wyrazem zniszczenia sprawczości aktorów społecznych było milczenie, które zapanowało po tym, jak zawalił się „międzynarodowy system bankowy” w 2008 r. W początkowej fazie krach nie wywołał żadnych „masowych reakcji po stronie poszkodowanych” (Touraine, 2013, s. 48). Dopiero później pojawiły się ruchy takie, jak *Occupy Wall Street*⁸. Przykładem zagrożenia związanego ze światem rzeczy może być z kolei technofobia, o której będę jeszcze wspominał.

Zagrożenie rewolucją

Jak pokazuje Touraine, reakcją na obraz »społeczeństwa bez aktorów«, w którym jednostki są ściśle determinowane oraz „przygniecion[e] przez wnikające wszędzie systemy dominacji”, jest duch rewolucyjny (Touraine, 2011, s. 76). Ludzie – jak pisze – są rozjątrzeni i nie mają żadnej innej możliwości „uzewnętrznienia się w konkretny sposób” (Touraine, 2011, s. 76). Rewolucja jest jednak zagrożeniem, przynajmniej jeśli ceni się demokrację oraz widzi w aktorach społecznych sprawcze podmioty. A to dlatego, że rewolucjoniści nie dostrzegają cienia szansy na działania pozytywne, naprawcze. Ich celem może być tylko przejęcie władzy połączone ze zniszczeniem jej funkcjonujących struktur i wprowadzeniem odmiennego ładu (Touraine, 2011, s. 45).

⁷ Trawestuję tu uwagę Zygmunta Baumana (Bauman, 2012, s. 7).

⁸ Co ciekawe jednak, OWS nie udało się wprowadzić na szerszą skalę do kampanii prezydenckiej w USA w 2012 r. kwestii społecznych nierówności (Stiglitz, 2015, s. 16).

Zniszczeniu nie podlega przy tym więź z jakimś wybranym systemem społecznym, np. z dominującym modelem ekonomicznym i jego instytucjami. Zerwanie musi być radykalne i całkowite (Touraine, 2011, s. 46). „Począwszy od momentu, w którym zerwanie zdobywa przewagę nad reformą, celem staje się raczej obalenie władzy i jej zagarnięcie niż rozwiązanie wyjściowego problemu społecznego czy kulturowego” (Touraine, 2011, s. 46). Ma się to dziać na zasadzie logiki, która kieruje rewolucją, a podporządkowanie aktorów owej logice „niszczy zarówno wszelką podmiotowość, jak i wszelkie prawa” (Touraine, 2011, s. 45), proces rewolucyjny zaś przenosi w sobie „tak[ą] definicj[ę] sytuacji historycznej, gdzie nie można już wygospodarować żadnego miejsca dla aktorów” (Touraine, 2011, s. 46). Nie wyzwała bowiem twórczej energii, która daje aktorom szansę na „dostęp do tworzenia i do wolności” (Touraine, 2011, s. 96), ale wyładowując się w niszczeniu potwierdza, że rewolucjoniści są ofiarami, że poprzez resentyment na trwałe podporządkowani są tym i temu, co nad nimi dominuje (Touraine, 2011, s. 95–96). W końcu, czy nie na to wskazuje popularne powiedzenie, że rewolucja zjada swoje dzieci?

Przy okazji mówienia o rewolucji warto także pamiętać o rozpoznaniu, którego dokonał Alexis de Tocqueville w *Dawnym ustroju i rewolucji* (2009), mianowicie stwierdzając, że rewolucja *de facto* wydarza się przed wybuchem rewolucji. Porządek, z którym walczą rewolucjoniści, bywa(?), jest(?) fasadą, przesłaniającą jego rozkład i tworzący się nowy ład. Dobrze widać to nawet na przykładzie rewolucji bezkrwawych. Polska transformacja możliwa była między innymi dzięki rozkładowi systemu politycznego i ekonomicznego PRL. Świadomość neoliberalna zaś obecna była w Polsce także za sprawą stypendiów oferowanych nam wtedy przez uczelnie amerykańskie, z takiego stypendium korzystał Leszek Balcerowicz (Kieżun, 2013, s. 85–87). Mnie interesuje bardziej sytuacja aktualna, związana z kryzysem systemu demokracji i często formułowanymi w związku z nim w przestrzeni mediów społecznościowych kąśliwymi uwagami o przekupieniu ludzi, głupocie, nieprzywiązywaniu wagi do wartości demokratycznych itp. Przebija z nich nostalgia za nieodległymi czasami, w których demokracja liberalna miała się w Polsce świetnie. Moim zdaniem takich czasów nigdy nie było (podzielam tu pogląd Małgorzaty Kowalskiej [2019]). A obecne problemy są wynikiem procesów, które zachodziły wcześniej

za fasadą demokracji liberalnej. Tutaj ponownie wróć do Tocqueville'a, dokonując przepisania jego diagnozy dotyczącej Wielkiej Rewolucji Francuskiej.

Otóż, główną przyczynę rewolucji widzi on w paradoksalnym wystąpieniu we Francji dwóch sprzecznych według niego zjawisk. W tym samym czasie Francuzi stali się do siebie podobni jak nigdy wcześniej, a jednocześnie głęboko od siebie odizolowani. Podobieństwo wiązało się z tym, że zostali zrównani w statusie (dotyczy to, doprecyzowuje Tocqueville, zwłaszcza średnich i wyższych warstw) – centralizacja władzy państwowej rozbiła wcześniejszy system politycznych powiązań między klasami społecznymi, prowincjami i ich mieszkańcami itd. Powiązania te zastąpiły edykty i inne dokumenty centralnej władzy, które wprowadzały te same zasady na terenie całej Francji (Tocqueville, 2009, s. 117–121). Tym samym, jak ujmuje to François Furet, doszło do „politycznego wywłaszczenia społeczeństwa przez państwo” (Furet, 2009, s. 10). Jednocześnie jednak państwo centralistyczne podtrzymywało iluzję hierarchii, choćby przez możliwość kupienia tytułów i dostępu do społeczności, których uprzywilejowana pozycja była czysto symboliczna (zob. Furet, 2009, s. 14). Tocqueville ujął to zgrabnie, zauważając, że ogół podobnych ludzi podzielony był przez nieznaczne wprowadzie, ale za to nieprzeliczone przegrody (Tocqueville, 2009, s. 117). Ludzie pomieszczeni w takich przegrodach tworzyli enklawy, zainteresowani byli wyłącznie sobą, nie podtrzymując więzi z innymi enklawami. Ilustruje to zjawisko na przykład konfraternia utworzona przez szlachciców z Limousin. Dostęp do niej miały wyłącznie rodziny posiadające tytuł szlachecki co najmniej od czterech pokoleń. Ich zebrania zaś sprowadzały się do wspólnej mszy i uczty, nic więcej nie było im dostępne (Tocqueville, 2009, s. 117, 190–220).

Mimo że ludzie różnych klas zbliżyli się do siebie, posiadali coraz mniej łączących ich wspólnych spraw i interesów. Jednocześnie trwała walka o miejsce w symbolicznej hierarchii, która nie tylko nie miała nic wspólnego z dobrem wspólnym społeczeństwa, ale przybrała formę czegoś, co Honoré Mirabeau nazwał „kaskadą pogardy” (Furet, 2009, s. 13). Wielka Rewolucja Francuska skonsumowała dokonane w monarchii absolutystycznej oddzielenie państwa od społeczeństwa, podjęła także jego ideologiczne uzasadnienie (Furet, 2009, s. 17). Niezmiennie funkcjonował też mechanizm walki o społeczną pozycję.

Tocqueville pisał:

Jeżeli chcecie wiedzieć, czy kasta, jej poglądy, zwyczaje, stworzone przez nią w społeczeństwie bariery zostały całkowicie obalone – przyjrzyjcie się małżeństwom w tym kraju. Dopiero tu znajdziecie ten rozstrzygający rys, którego szukacie. We Francji, nawet za naszych czasów, po sześćdziesięciu latach demokracji, często będziecie go szukali daremnie. Rodziny stare i rodziny nowe, które pozornie łączy wszystko inne, na ile mogą, unikają wiązania się przez małżeństwa (Tocqueville, 2009, s. 124).

Myślę, że z podobnym wyalienowaniem społeczeństwa od państwa mamy do czynienia w Polsce po roku 1989. Z jednej strony doszło wtedy do zrównania wszystkich obywateli wobec prawa, czyniąc ludzi podobnymi do siebie tak bardzo, jak wcześniej nie byli. Z drugiej strony przekształcono obywateli w aktorów ekonomicznych, rzekomo równych w grze wolnorynkowej, a przez to odpowiedzialnych za własne sukcesy bądź porażki. Państwo związane zaś z działalnością ekspertów-zawodowych polityków, tworząc iluzję, że działania *stricto* polityczne, które winny podlegać kontroli ze strony obywateli, jako obszar ich wspólnych interesów i wspólnego dobra, są opartymi na rzetelnej wiedzy i nie wymagającymi dyskusji działaniami eksperckimi. Nałożyło się na to dodatkowo specyficzne dla liberalizmu zagospodarowanie pola ideowego – stworzono opozycję racjonalnej polityki i populizmu, do którego wepchnięto zarówno programy i języki środowisk lewicowych, jak i prawicowych. Zatarcie tych różnic doprowadziło do tego, że znaczna część społeczeństwa straciła możliwość artykułowania swoich potrzeb. Część z tych osób przeszła od lewicy do związków z prawicą, tylko tam odnajdując szansę wyrażenia swojej sytuacji (Świrek, 2018, s. 305). (Inna sprawa, że błędne jest przekonanie, że pewne klasy społeczne z natury są lewicowe, zob. w tej sprawie Eribon, 2019). Dyskurs równości – wobec prawa i szans – przesłaniał także nierówność, które były efektem zmiany ustrojowej. Nie zadbane również o odpowiedni poziom edukacji obywatelskiej, alienując dużą część społeczeństwa od ważnych instytucji państwowych. Wszystko to, moim zdaniem, wpłynęło z jednej strony na zanik identyfikacji części Polaków z ich państwem, co górnolotnie można nazwać brakiem etyki obywatelskiej. Ale doprowadziło zarazem do wybuchu działania politycznego, motywowanego rewolucyjną niechęcią wobec modelu tego państwa, niechęcią od dawna rozwijaną i teoretyzowaną, choćby

w ramach ruchów narodowych. W konsekwencji znaleźliśmy się w sytuacji ponownej centralizacji władz państwowych, całkowitego odseparowania znacznej części obywateli od tego państwa (lekceważenie głosów sprzeciwu lub niedostrzeganie ich, upartyjnianie wszelkich oznak niezgody itp.) połączone z trwającą walką o miejsce w symbolicznej hierarchii nowo powstającego organizmu. Uciekam się do tej metafory nie bez kozery. Canguilhem precyzyjnie pokazał różnicę między organizmem a »organizmem społecznym« (Canguilhem, 2000, s. 212–218). Pierwszy ma swoją wewnętrzną celowość, a reguły, które nią kierują, nie są dwuznaczne. Społeczeństwo nie posiada swojej wewnętrznej celowości, ta jest ustalana niejako »z zewnątrz«. Tym samym nie istnieją normy immanentne społeczeństwu – ludzie odnoszą się do nich jako do czegoś zewnętrznego, podlegającego zmianom, wymagającego uświadomienia i przyswojenia. Istnieje także dystans między »organami społecznymi«, czyli „kolektywnymi środkami technicznymi, którymi człowiek dysponuje” (Canguilhem, 2000, s. 217). Nie muszą one współwystępować, ich zestaw jest różny dla różnych społeczeństw, ale zmienia się także w toku dziejów konkretnego społeczeństwa. W końcu, społeczeństwo to także pole konfliktów, nigdy nie stanowi całkowicie zgranej całości. Projekty polityczne, które chcą przekształcać społeczeństwo tak, by przypominało jak najpełniej organizm, nie tylko nie liczą się z tymi różnicami, ale stanowią regres – zbliżają się, jak twierdzi Canguilhem, do modelu wspólnoty, który realizował człowiek pierwotny, a być może nawet do etapu innych gatunków zwierząt (Canguilhem, 2000, s. 217).

Zgadzam się tedy z Touraine’em w jego krytyce rewolucjonizmu. Podzielam jego pogląd, że tylko „Idea podmiotu pozwala nam zrozumieć wyzysk i dominację równie dobrze, jak wyzwolenie”. Słuszne wydaje mi się stawianie na takie postaci zmiany, które wyzwalają w aktorach twórcze siły, powodują nie ich zamknięcie w enklawach własnych tożsamości i roszczeń, ale wywołują postawy otwartości, także wobec tych, którzy kiedyś nad nimi dominowali (tylko w ten sposób można uwolnić się od resentymetu i pozycji ofiary) (Touraine, 2011, s. 95–96). Elementem koniecznym staje się dostrzeganie takich przemian, które odbywają się w imię powszechnych praw człowieka, ale nie na taki sposób, w który uniwersalność miałaby *de facto* niwelować różnice. Taki zgubny uniwersalizm pokazuje Touraine na przykładzie Francji. Rozumienie własnej kultury, źródła nowoczesnych praw człowieka, nie jako kultury wyróż-

nionej (gdyby się na to zgodzić) z tego powodu, ale jako kultury uniwersalnej, odebrało – zdaniem Touraine’a – innym kulturom ich prawa i specyfikę, ale odarło ze specyfiki także kulturę francuską (Touraine, 2009, s. 84). Owocuje to choćby niewrażliwością szkoły republikańskiej na sytuację uczniów – formalnie pojmowana równość przesłania to, że część uczniów startuje z gorszej pozycji i że w ich przypadku o równości można by było mówić tylko oferując im sposoby wyrównywania szans (Touraine, 2011, s. 86–89). Dlatego wyzwaniem, przed którym dzisiaj stoimy, nie jest ani powrót do organicystycznego rozumienia społeczeństwa, ani do złego pojmowania uniwersalizmu. Naszym wyzwaniem jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, „jak połączyć uniwersalność praw z różnorodnością kultur” (Touraine, 2011, s. 85).

Wskazówką, wpisującą się zresztą w perspektywę Touraine’a, są

udane inicjatywy oddolne, które odmieniły na bardziej sprawiedliwy los wielu ludzi. Jest ich немало, pozwolę sobie wskazać trzy z nich: »rewolucję praw« prowadzącą do delegalizacji niewolnictwa ludzi czarnoskórych w Ameryce, skuteczną walkę z apartheidem w Republice Południowej Afryki Nelsona Mandeli oraz tzw. pierwszą postmodernistyczną rebelię w Meksyku *Subcomandante Marcosa*. W każdym z tych przypadków »zmiana stanu zastanego na lepszy« z początku wydawała się z gruntu niemożliwa. W każdym z tych przypadków zanim doszło do pozytywnych rezultatów, długo trwały przygotowania, obejmujące zarówno działania, jak i korektury myślenia i obyczajów. Wszystkie związane były z nadludzkim niejednokrotnie wysiłkiem i panoramiczną cierpliwością, podtrzymywaną głębokim etycznym przekonaniem o słuszności wybranej drogi (Kostyszak, 2015b, s. 151–152).

Sukces polega tu także na jawnym, jak u zapatystów, podniesieniu kwestii demilitaryzacji. Maria Kostyszak pokazuje, jak istotna jest, zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych, postawa szacunku, która staje się wymogiem moralnym (Kostyszak, 2015b, s. 152–154). Współgra on⁹ doskonale z perspektywą, w której centrum stoi podmiot, jako

⁹ To współgranie jest tym silniejsze, że Kostyszak nie odwołuje się w swoich ustaleniach do esencjalistycznie pojmowanej natury człowieka. Unika także »pokusy komunitaryzmu«, czyli takiej afirmacji tożsamości lokalnych

nosiciel zarazem własnych i powszechnych praw, a odwołanie do nich jako uzasadnienia działań i roszczeń staje się uzasadnieniem zobowiązującym moralnie.

Podmiot, ale jak pomyślany?

Czas postawić kwestię tego, jak pomyślanego podmiotu potrzebujemy. Nie będę budował jakiegś całościowej wizji podmiotu, ale wskażę elementy, które tworzą osie konstrukcyjne takiej koncepcji.

Podmiot, otoczenie, stawanie się

Po pierwsze, potrzebujemy takiego ujęcia podmiotu, które pozwoli uchwycić go w procesie stawania się w powiązaniu z otoczeniem. Taki podmiot winien być ujęty jako ucieleśniony i poprzez żywe, motoryczne ciało zaangażowany w świat.

Produktywne dla takiego pojmowania podmiotu będą koncepcje Gilberta Simondona, Georges'a Canguilhema, Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Michela Foucaulta.

Simondon

Simondon (2005) rozwija interesującą koncepcję indywiduacji, jako procesu związanego z wytrącaniem ze stanu niestabilnej równowagi układów metastabilnych. Pokazuje, że indywiduacja powinna być rozumiana jako proces, który przebiega nieco inaczej w przypadku bytów fizycznych, jak kryształ, a inaczej w przypadku bytów żywych, jak człowiek. Mówiąc z grubsza, różnica polega na tym, że byty żywe nigdy nie są w pełni ujednolickowane: zawsze przenoszą w sobie elementy preindywidualnego stanu metastabilnego i nieustannie mogą się przekształcać. Twierdzi on również, że nie istnieją jednostki, które by

wspólnot, które nie mogą wejść w pozytywną relację z innymi wspólnotami – esencjalistycznie rozumiane tożsamość wspólnot prowadzą wyłącznie do konfliktów. Zagrożenie komunitarystyczne wyraźnie dostrzega Touraine, chyba zaś umyka ono Domańskiej czy Pacewiczowi.

nie były związane z otoczeniem. Tak jest w przypadku kryształu, który formuje się w roztworze przesyconym; tak samo będzie również w przypadku bytów żywych. Ujmowanie jednostek zawsze jako jednostek-w-otoczeniu pozwala wprowadzić odróżnienie wnętrza i zewnątrz. Indywidualizacja jest procesem, który przebiega na obu poziomach. Na poziomie wewnętrznym dokonuje się dzięki zjawisku »rezonansu wewnętrznego«, który poprzez osobliwość zaburza stan metastabilny i wyzwala procesy zmiany. Zmiany te dokonują się jednak także dzięki relacjom z otoczeniem. Rzeczywistość preindywidualna, dzięki której możliwa jest nowa indywidualizacja bytu żywego, obecna jest bowiem w jednostce dzięki temu, że to, co zbiorowe, wkracza w jednostkę (Simondon, 2005, s. 29). Można wręcz widzieć w bytach żywych »byty problematyczne«, w których to, co wewnętrzne i zewnętrzne jest zjednoczone (Simondon, 2005, s. 29), a więc takie, których granice w relacji z otoczeniem, są płynne, niemniej pozostają. Tym, co niezwykle cenne w koncepcji Simondona jest namysł nad procesem indywidualizacji w czterech jego formach: fizycznej, biologicznej, psychicznej i społecznej, ale również to, że pokazał, iż w procesie indywidualizacji nie kształtuje się tylko jednostka, lecz również to, co wokół niej. W końcu, z punktu widzenia podjętej przeze mnie tematyki, ważne jest także jego rozumienie podmiotu (*sujet*). Píše: „*Psychizm jest dążeniem do indywidualizacji życiowej (l'individuation vital) przez byt, który, by rozwiązać własną problematyczność, zmuszony jest do interweniowania w samego siebie*”, sam bowiem jest elementem problemu, który, jako podmiot, rozwiązuje poprzez swoje działania (Simondon, 2005, s. 29). Podmiot można zapewne widzieć jako byt, który jest jednością żyjącej jednostki (*vivant individué*) oraz „bytu, który przedstawia sobie własne działania w świecie jako element i wymiar tego świata” (Simondon, 2005, s. 29).

Canguilhem

Canguilhem (2000) jest ważnym punktem odniesienia przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że ujmuje organizmy w ich relacji z otoczeniem. Nie używam słowa środowisko, gdyż w odniesieniu do człowieka „natura i kultura prawdopodobnie ściśle się ze sobą łączą przy wyznaczaniu norm organicznych człowieka” (Canguilhem, 2000, s. 231). Argumenty za taką tezą pojawiają się już w jego

pracy z 1943 r. zatytułowanej *Esej o niektórych problemach dotyczących normalnego i patologicznego*. Przywołuje tam, między innymi, badania wskazujące na zdolność joginów, realizujących kulturowe normy ascezy, do oddziaływania na funkcje vegetatywne organizmu, takie jak ruchy perystaltyczne, czy na odmienności w diurezie między Chińczykami a Europejczykami (Canguilhem, 2000, s. 132–134). Możliwość wpływu na normy organiczne człowieka pozwala mu uznać, że są one pewną możliwością „działania właściwą organizmowi w warunkach społecznych”, a nie formą regulującą działanie mechanizmu związanego ze środowiskiem (Canguilhem, 2000, s. 131). Po drugie dlatego, że tematyzuje kwestię normatywności organizmów, z którą wiąże się jego pojmowanie życia jako „aktywność[ci] przeciwstawion[ej] bezwładowi i obojętności” (Canguilhem, 2000, s. 198). Normatywność przybiera u Canguilhema postać

elastycznego reagowania na bodźce płynące ze środowiska. Innymi słowy, będzie ona (a) zdolnością do podejmowania generowanych przez zewnątrz problemów, (b) możliwością podjęcia ryzyka, aż po reakcje katastroficzne, a w końcu (c) możliwością trwonienia zdrowia połączoną z umiejętnością przezwyciężania kryzysów poprzez ustanawianie nowego porządku organicznego (Bogusławski, 2008, s. 217; zob. Canguilhem, 2000, s. 164).

Obok normatywności, Canguilhem mówi jeszcze o normalizowaniu, które uznaje za zjawisko specyficznie antropologiczne/kulturowe (Canguilhem, 2000, s. 206). Píše:

(...) normalizować znaczy narzucić wymogi istnieniu tego, co zastane, którego wielość i różnorodność jawi się w świetle owych wymogów, jako coś nieokreślonego, nie tyle obcego, co wrogiego (Canguilhem, 2000, s. 201).

Pojęcie normalizacji odsyła do porządku społecznego i do ruchu łączenia w jedno zespołu reguł, które normują działania w różnych sferach życia społecznego. Jedną z praktyk, w której przejawia się normalizacja, jest planowanie, specyficzne choćby dla polityki ZSRR (do tego przykładu odnosi się sam Canguilhem, było to bowiem zjawisko żywe w dobie, w której wygłaszał wykłady przekształcone następ-

nie w publikację). Jak pisałem wyżej, normy społeczne różnią się od norm organicznych, są w stosunku do społeczeństwa zewnętrzne, a ich współwystępowanie nie jest konieczne. Otwiera się tutaj pole do działań człowieka związanego ze swoim naturokulturowym otoczeniem, a źródłem dla tego działania może być konieczność (czy chęć) zmierzenia się organizmu z napotykanymi problemami, motywowane jego wewnętrzną normatywnością.

Pozwolę sobie w tym miejscu poczynić jeszcze kilka uwag dotyczących techniki w nawiązaniu do poglądów Canguilhem i Simondona. Wydaje się to o tyle zasadne, że relacje łączące (post)ludzi z techniką są ważne nie tylko dla projektu transhumanistycznego, ale także dla posthumanistów.

W *Nowych rozważaniach dotyczących normalnego i patologicznego*, których fragmenty referowałem powyżej, Canguilhem formułuje uwagę, że „Brak reguł odpowiada brakowi techniki” (Canguilhem, 2000, s. 203). Zauważa to we fragmencie, w którym krótko komentuje mity złotego wieku oraz raju, stanowiące jego zdaniem figury takiego istnienia, „które początkowo jest w stanie sprostać wymogom sposobu życia nie zawdzięczającego swej regularności żadnej regule, stanu niewinności bez prawa, którego nieznaną nikomu nie może się zasłaniać” (Canguilhem, 2000, s. 203)¹⁰. Nieco dalej, w kontekście normalizacji, pisze on o związkach ujednolicania norm technicznych z podziałem pracy, a także o konieczności współgrania ze sobą logiki regulacji technicznej z logiką ekonomii. Zauważa jednak, że obszar techniki nie po-

¹⁰ Warto przytoczyć tu jeszcze jeden cytat, odnoszący się właśnie do pragnień powrotu do złotego wieku czy do raju. „Życie bez pracy i poza kulturą: oto pragnienie nieograniczonego regresu w przeszłość” (Canguilhem, 2000, s. 203). Świat pracy jest zatem zarazem światem kultury, której częścią jest technika. Jest to również świat reguł (w gruncie rzeczy, jak przenikliwie pointuje Canguilhem, złoty wiek czy raj także są rzeczywistością opartą na normach, z tym, że są tak doskonale »normalne«, iż się tego nie dostrzega. Widać to w obrazach mitologicznych, gdzie z pierwotnego chaosu wyłania się rzeczywistość doskonale harmonijna, która jednak na dłuższą metę okazuje się światem przeciętności. Zob. Canguilhem, 2000, s. 203–204). Na marginesie, Marcinowi Leszczyńskiemu zawdzięczam informację, że Canguilhem, który wywodził się z rodziny rolniczej, wysoko cenił agronomię i interesował się nią.

winien być regulowany w sposób nazbyt ścisły, inaczej technika nie będzie mogła zostać skonsumowana przez człowieka. Wprawdzie można pokusić się o rozciągnięcie normalizacji na normowanie potrzeb człowieka, choćby poprzez reklamę, ale nawet wtedy pozostawić trzeba margines tolerancji (Canguilhem, 2000, s. 208–209).

Simondon¹¹ formułuje z kolei tezę, że technika przestała być częścią kultury, a wręcz, że porządek techniki oraz porządek kultury są sobie przeciwstawne. Kultura stała się swoistym „system[em] obronny[m] przed technikami” (Simondon, za: Maliński, 2016). Tym zaś, kogo ma bronić, jest człowiek. Powodem alienacji człowieka wobec techniki jest zmanipulowane podejście do obiektów technicznych. Kulturowo redukuje się je wyłącznie do obiektów użytecznych i do sposobów, w jakie mogą być używane, pozbawia się je natomiast właściwych im samym znaczeń. W ten sposób obiekty techniczne zepchnięte zostają w sferę, która staje się światem czegoś nieoswojonego, nieznanego, odrębnego i groźnego. Wiąże się to z łatwym projektowaniem na obiekty techniczne podszytych niepokojem i fobią ludzkich wyobrażeń. Simondon postuluje konieczność wprowadzenia »edukacji technicznej«, której celem byłoby przywrócenie obiektom technicznym ich własnych znaczeń i kształtowanie w ludziach umiejętności ich rozumienia. W ten sposób mogłaby dokonać się dealienacja człowieka wobec techniki.

Spostrzeżenia Canguilhema i Simondona wydają mi się niezwykle aktualne w dzisiejszej rzeczywistości, w której obiekty techniczne dokonują głębokiego przeobrażenia charakteru ludzkich wspólnot, a także zmian w cielesności samego człowieka (a więc w nim samym). Alienacja, o której pisze Simondon, oznacza ni mniej, ni więcej, tylko umieszczenie techniki i obiektów technicznych poza kulturowym systemem reguł. Ich rola staje się tym większa, im bardziej wymykają się lub przeciwstawiają normom, które regulować mają życie społeczne. Faktycznie, odarcie ich ze znaczeń i sprowadzenie do sposobów użycia,

¹¹ Akapit ten oparty jest w całości na tekście (Maliński, 2016), pomijam kwestie dotyczące indywiduacji obiektów technicznych, o której również pisze Jędrzej Maliński. Michałowi Krzykawskiemu zawdzięczam informację, że pomost łączący Simondonowską koncepcję indywiduacji z jego refleksją nad sposobami istnienia obiektów technicznych trzeba domyśleć i zbudować.

bardzo ułatwia ten proces, przesłaniając właśnie aktywny, wspólnotwórczy i transformacyjny potencjał techniki. Głos Canguilhema stanowi jednak przestrożę przed tym, by projekty ponownego włączenia techniki w obręb kultury nie postulowały nadmiernej normalizacji. Symptomatyczna wydaje mi się pojawiająca się tu wizja wzajemnego związku między silną regulacją obszaru techniki a technikami normalizującymi ludzkie potrzeby, wytrzebiającymi różnorodność ludzi. Sądzę, że Canguilhem i Simondon wskazują właściwy kontekst do stawiania technice pytań z obszaru etyki i polityki (jako praktyki komponowania życia wspólnego), temperując przesadny, a niekiedy ślepy entuzjazm zwolenników transhumanizmu, ale także stawiając granice technofobicznej chęci jeśli nie wyrugowania, to przynajmniej objęcia techniki bardzo ścisłą kontrolą.

Merleau-Ponty

Pierwsza cenna lekcja, której dostarcza filozofia Merleau-Ponty'ego, wypływa z jego analizy redukcji fenomenologicznej. Zauważa on, że „[n]ajwiększą nauką, jaka płynie z redukcji, jest niemożliwość redukcji zupełnej” (Merleau-Ponty, 2001, s. 11), a więc to, iż w pewnym momencie i w sposób nieumotywowany (redukcja ma przecież zrywać wszelkie więzi ze światem), wyłania się świat (Merleau-Ponty, 2001, s. 11; zob. Misztal, 2004, s. 131). Jak twierdzi Merleau-Ponty „[r]edukcja fenomenologiczna nie jest wcale, jak sądzono, formułą filozofii idealistycznej, lecz formułą filozofii egzystencjalnej” (Merleau-Ponty, 2001, s. 12). Pozwala bowiem dostrzec, że – jak mówi – »prawdziwe *Cogito*« to odkrywanie siebie jako bytującego w świecie, wrzucone go w sytuację, a także uznanie faktyczności swojego myślenia (Merleau-Ponty, 2001, s. 11). Bycie w świecie nie jest przy tym byciem odcieleśnionej świadomości, która konstytuuje świat. Merleau-Ponty twierdzi, że w ogóle należy odejść od mówienia o konstytuującej świadomości. Ta – nieredukowalnie ucieleśniona – jest raczej świadomością postrzegającą, jest podmiotem, który w różnoraki sposób zachowuje się w świecie, jest egzystencją (Merleau-Ponty, 2001, s. 374). Ma także swoje »wymiary«, jeśli można użyć takiego niefortunnego wyrażenia. To znaczy, w badaniu fenomenologicznym uświadamiamy sobie działania świadomości przedosobowej, prerefleksyjnej, która

– poprzez akty percepcji – włącza nas w otwartość świata. Doskonale widoczne jest to na przykładzie dziecka. Ono

żyje w świecie, o którym sądzi, że jest bezpośrednio dostępny dla wszystkich, którzy je otaczają, nie ma żadnej świadomości siebie, ani zresztą świadomości innych jako prywatnych podmiotowości, nie podejrzewa, że wszyscy, również ono samo, są ograniczeni do pewnego punktu widzenia na świat. Dlatego nie poddaje krytyce ani swoich myśli, w które wierzy w miarę, jak się uobecniają, i których nie usiłuje powiązać, ani naszych słów (Merleau-Ponty, 2001, s. 377).

Świadomość istnienia różnych punktów widzenia, sytuowania się wobec Bytu, problemów związanych z intersubiektywnością przychodzi wraz z dorosłością (Merleau-Ponty, 2001, s. 377), choć „dzieci muszą mieć w pewien sposób rację przeciwko dorosłym” – odczucie własnego usytuowania w intersubiektywnym świecie czy zajmowanie przeze mnie określonego stanowiska wobec świata nie byłoby możliwe, „gdyby pod moimi sądami nie kryła się pierwotna pewność, że dotykam samego bytu” (Merleau-Ponty, 2001, s. 378). (W tym kontekście pewne intuicje, czerpane przez Domańską z Nowego Animizmu i z psychologii Piageta, do której w referowanym wywodzie odnosi się Merleau-Ponty, wydają się słuszne, mniej słuszna zdaje się chęć powrotu do etapu dziecka, znosząca to, czego świadome ciało dowiadyuje się w trakcie rozwoju i działania w świecie.)

W filozofii Merleau-Ponty’ego mamy zatem do czynienia z podmiotami, którymi są świadome ciała zawsze znajdujące się w świecie, a w nim związane z jakąś sytuacją. Świat, o którym mówi francuski fenomenolog, jest naturo-kulturowy. Merleau-Ponty zauważa bowiem, że cielesność człowieka w sposób nieusuwalny wrzuca go w przyrodę, która ukazuje mu się nie tylko jako zewnętrżność, „w przedmiotach bez historii”, ale również we wnętrzu jego podmiotowości (Merleau-Ponty, 2001, s. 369). Podmiot odkrywa, że jego bycie osobowe unosi czas przyrodniczy, czyli taki, którego sam nie ustanawia, że wszystkie jego percepcje dane są na tle naturalnym (Merleau-Ponty, 2001, s. 370). Ale dostrzega też, że „[t]ak jak przyroda przenika do wnętrza (...) życia osobowego i splata się z nim, tak zachowania schodzą w przyrodę i odkładają się w niej w postaci kultury” (Merleau-Ponty, 2001, s. 370).

Człowiek zatem posiada nie tylko świat fizyczny, nie jest tylko bytem przyrodniczym. Na jego świat składa się to, co fizyczne, przyrodnicze, ale także „drogi, pola uprawne, miasta, ulice, kościoły, narzędzia, dzwon[ki], fajk[a]” (Merleau-Ponty, 2001, s. 370). Tworzą one coś, co nazywa on „atmosferą ludzką”, która może być mniej bądź bardziej wy-czuwalna, ale istnieje (z tymi uwagami zbieżna jest koncepcja atmosfer Gernota Böhmego, zob. np. Böhme, 2017). Zmysły i percepcja, które posiadają charakter przedosobowy, rozwijają przed człowiekiem świat naturalny (Merleau-Ponty, 2001, s. 370), ale napotyka on także w swoim świecie przedmioty kulturowe, z których pierwszym „jest ten, przez który istnieją wszystkie inne – jest nim ciało innego człowieka jako nośnik pewnego zachowania” (Merleau-Ponty, 2001, s. 371).

Jak widać, kulturowość postrzega Merleau-Ponty przez pryzmat aktywności, działania świadomej cielesności w świecie, dlatego za kulturę uznać może nawarstwiające się, niekiedy istniejące tylko pod postacią ruin czy krajobrazu, ślady ludzkich zachowań. Możemy je rozumieć (w sposób bardziej bądź mniej pełny) dlatego, że rozumiemy swoją kulturę, że sami jesteśmy działającymi ciałami i napotykamy w swoim świecie działające ciała (Merleau-Ponty, 2001, s. 371).

Mierząc się z kwestią intersubiektywności i problemem tego, jak w fizycznej bryle i biologicznie działającym organizmie rozpoznać możemy innego człowieka odpowiada, że na gruncie koncepcji, które przyjmują istnienie czystej, konstytuującej świadomości nie ma szans na to, by dostrzec inną świadomość niż własna (Merleau-Ponty, 2001, s. 372). Nie jest to jednak droga właściwa. Dostrzeżenie ciała jako tego, co znajduje się pomiędzy czystą świadomością a jej przedmiotem, i refleksja nad nim, musi niechybnie doprowadzić do zmian w rozumieniu samej świadomości. Ta przestaje być »czysta«, traci samoprzejrzystość, staje się czymś, co przynależy do ciała, które z kolei przynależy do świata (Merleau-Ponty, 2001, s. 373). Ta ostatnia przynależność dokonuje się na poziomie przedosobowym, czyli na poziomie percepcji (Merleau-Ponty, 2001, s. 373).

Ciało zatem jest nie tylko „pewnym wspólnym stylem wszystkich (...) zachowań i ruchów” (Maciejczak, 2001, s. 51), poprzez które człowiek jak gdyby opanowuje świat i które jest źródłem znaczeń odsłaniających się człowiekowi (zob. Bogusławski, 2018, s. 125), ale jest przede wszystkim „pierwotny[m] układ[em] wiążącym go ze światem” (Merleau-Ponty, 2001, s. 373). Specyfika owego układu, to, że ciało

posiada taką, a nie inną strukturę jest tym, co umożliwia podmiotowi rozpoznanie w napotykanym ciele innego człowieka:

Inne ciało nie jest zwykłym fragmentem świata, ale miejscem pewnego tworzenia i jakby pewnego »widzenia« świata. Rzeczy, które do tej pory były moje, są tam traktowane w pewien inny sposób, ktoś posługuje się moimi znajomymi przedmiotami. Ale kto? Mówię, że jest to inny człowiek, drugi ja, a wiem to przede wszystkim dlatego, że to żywe ciało ma taką samą strukturę jak moje (Merleau-Ponty, 2001, s. 376).

Skoro tak, to wraz z uchwyceniem swoistości ciała ludzkiego powinniśmy zdać sobie sprawę ze swoistości ciał innych zwierząt. A jeśli nasz świat, łącznie z jego przestrzennością, dany nam jest w odniesieniu do ciała i jego możliwości, musimy zdać sobie sprawę z odmienności światów innych gatunków zwierząt. Wspominałem o tym w poprzednim rozdziale zajmując się problemem posthumanistycznej krytyki antropocentryzmu.

Oczywiście, stanowisko francuskiego fenomenologa nie jest wolne od problemów. Nie udało mu się choćby w pełni rozwiązać kwestii dotyczących intersubiektywności (zob. Misztal, 2004). Analizy płciowości ciała nie obejmują zagadnień podnoszonych dziś w perspektywie ról społecznych, które – dla przykładu – regulują choćby dopuszczalny poziom cielesnej ekspresji, dynamiczności w przestrzeni (zob. Bogusławski, 2018, s. 127–128). Wyzwaniem może być tu także rozwijający się transhumanizm, choć Merleau-Ponty znakomicie czuł rolę narzędzi i przedmiotów w życiu człowieka. To postrzegał jako »życie otwarte«, czyli takie, którego

[n]ie wyczerpuje (...) pewna liczba funkcji biologicznych lub zmysłowych. To życie przywłaszcza sobie naturalne przedmioty, zmieniając ich bezpośredni sens, buduje sobie narzędzia, instrumenty, projektuje się w środowisko, tworząc przedmioty kulturowe. Rodząc się, dziecko znajduje te przedmioty dokoła siebie niczym aerolity przybyłe z innej planety. Bierze je, uczy się nimi posługiwać, tak jak robią to inni, ponieważ schemat cielesny zapewnia bezpośrednią korespondencję między tym, co widzi, że robią inni, a tym, co samo robi. Dzięki temu narzędzie uzyskuje sens jako określone *manipulandum*, a inny może być postrzegany jako ośrodek ludzkiego działania (Merleau-Ponty, 2001, s. 376–377).

Jest to – także w kontekście narzędzia jako tego, co warunkuje pojawienie się intersubiektywności (także poprzez dialog, Merleau-Ponty traktuje język jako przedmiot kulturowy [Merleau-Ponty, 2001, s. 377]) – być może dobry punkt wyjścia refleksji zdystansowanej wobec transhumanizmu, takiej, w której można pytać o warunki dostępności technicznych czy farmakologicznych ulepszeń określonych funkcji organizmu ludzkiego, o moment przejścia od człowieka, którego znamy, do jakiejś innej jego postaci, o odpowiedzialność za wprowadzanie zmian, bez jednoczesnego popadania w dyskurs posługujący się dość statycznie rozumianą naturą człowieka.

Filozofia Merleau-Ponty'ego jest ważna również i z tego powodu, że stanowi wyraźną inspirację i punkt odniesienia dla badań nad ciałem, prowadzonych w ramach dyscyplin naukowych zorientowanych (bardziej) empirycznie – i przyrodoznawczo, i społecznie (dla psychologii zob. np. Mirucka, 2018; dla socjologii – Archer, 2013; dla kognitywistyki – Pokropski, 2013). Sądzę, że także w kontekście problematyki interesującej mnie w tym rozdziale trudno ten fakt przecenić.

Foucault

O Foucaulcie pisałem wcześniej, nie ma więc sensu powtarzanie tamtych ustaleń. Przypomnę zatem krótko, że jego zdaniem ontologicznym źródłem władzy jest wolność, sama władza zaś pojmowana jest jako sieć relacji, interakcji, sprawczego oddziaływania. Perspektywa Foucaultowska jest ważna dlatego, że udało mu się pokazać, iż kształtowanie się podmiotowości dokonuje się w podwójnym ruchu: odniesienia do siebie samego w ramach zespołów »technik siebie«, a także odniesienia wobec dominujących relacji władzy. Da się także uzasadnić pogląd, że – na gruncie koncepcji Foucaulta – stawianie oporu i ingerencja jednostek w działania np. rządów możliwe są dzięki przysługującym jednostkom prawom człowieka.

Podmiot, wartości, normy

Po drugie, potrzebujemy takiego ujęcia podmiotu, które pozwoli uchwycić go jako podmiot związany z wartościami i normatywny.

Problematyka ta pojawiła się już przy okazji stanowiska Canguilhema, istotnym punktem odniesienia może być tu również filozofia Foucaulta. Ważnym wątkiem jego namysłu jest kwestia oporu, bez którego nie dałoby się w ogóle pomyśleć stosunków władzy (Foucault, 2013, s. 336). Celem oporu zaś jest trwale przekształcenie aktualnych stosunków władzy. W innym miejscu (Bogusławski, 2014) pokazałem, jak w obrębie refleksji Foucaultowskiej da się wyznaczać kierunek przekształcania systemu norm konstytuujących kościec stosunków władzy.

Potrzebne jest jeszcze ujęcie, które bezpośrednio pozwoli mówić o podmiotach w ich relacji do przemocy i zła. Koncepcje podmiotu, takie jak Touraine'a czy Domańskiej (w jej apelu o powrót do »mocnego podmiotu«) są bowiem zbyt prometejskie. A przecież podmiot może uosabiać także zło, jego sprawczość może wiązać się z szukaniem „czystej przyjemności w destrukcji innego” (Wieviorka, 2011, s. 25). Problematykę związku podmiotu i zła podejmuje w swoich badaniach Michel Wieviorka. Deklaruje wręcz, że „[n]ie jest dziś możliwe omawianie przemocy bez uwzględnienia na wiele sposobów idei Podmiotu i podmiotowości” (Wieviorka, 2011, s. 145). Za nie w pełni satysfakcjonujące uznaje on funkcjonujące już w naukach społecznych koncepcje przemocy, które:

1. Obiektywizują przemoc, sprowadzając ją do legalnego stosowania środków przymusu przez państwo (Wieviorka, 2011, s. 145–146). Nie da się w ich ramach ująć np. zaangażowania osób prywatnych w wojnę w Iraku, gdzie „45 000 cywilów należących do 453 organizacji nazywanych *contractors* wspierało amerykańskie siły w liczbie 145 000 ludzi i zapewniało wykonanie czynności, które zazwyczaj przypisuje się państwu – na przykład przesłuchiwanie więźniów i podejrzanych” (Wieviorka, 2011, s. 146, przyp. 2);

2. Sprowadzają przemoc do frustracji wynikającej z większych aspiracji aktorów niż szans na ich zrealizowanie. Taką koncepcję przemocy znaleźć można w (neo)funkcjonalistycznej teorii względnej depriwacji (Wieviorka, 2011, s. 147);

3. Wiążą przemoc z kulturą, zaniedbując refleksję nad czynnikami politycznymi oraz społecznymi, a także zacierając dystans, który dzieli moment ukształtowania osobowości od chwili, w której aktor zaczyna działać (Wieviorka, 2011, s. 148).

Ujęć tych nie należy całkowicie odrzucić, ale ich potencjał staje się dostrzegalny w pełni w momencie, gdy spojrzysz na przemoc z perspektywy podmiotu uwikłanego w logikę nadmiaru bądź utraty sensu (Wieviorka, 2011, s. 148).

Wieviorka nie stara się przy tym zbudować metafizycznej wizji złego podmiotu, ale na drodze badań socjologicznych próbuje uchwycić różne trajektorie wspomnianej logiki, a co za tym idzie – różne typy podmiotów związanych z przemocą. Typologia ta wygląda następująco:

1. Podmiot dryfujący, który „nie będąc w stanie stać się aktorem, ucieka się do przemocy”, choćby dlatego, że jest to jedyna dostępna mu forma artykulacji żądań społecznych i wyrażenia pragnienia „zbudowania własnej egzystencji”. Przykładem takich podmiotów są np. uczestnicy zajść na francuskich przedmieściach w 2005 r. (Wieviorka, 2011, s. 149).

2. Hiper-Podmiot – „kompensuje utratę sensu przez przeciążenie, nadmiar, nadając swojej egzystencji nowy sens, np. ideologiczny, mityczny, religijny”. Przemoc jest jego formą zaangażowania się wykraczającego poza daną sytuację, nakierowaną na dalszy cel. Przykładem takich podmiotów są np. męczennicy islamscy (Wieviorka, 2011, s. 149).

3. Nie-Podmiot, czyli posłuszny »podwładny«, który stosuje przemoc nie angażując się w nią podmiotowo, okazując posłuch legalnej władzy (Wieviorka, 2011, s. 149).

4. Anty-Podmiot, czyli »ciemna twarz« podmiotu. Odmawia Innym prawa do bycia Podmiotem, zaprzeczając ich człowieczeństwu (dehumanizacja), czerpiąc radość z zadawania im cierpienia, uprzedmiotowienia czy zezwierzęcania. Anty-Podmiot „konstruuje siebie i działa w opozycji do wymiarów humanistycznych, które tworzą zwykłe pojęcie Podmiotu (...)” (Wieviorka, 2011, s. 149–150). Takie podmioty zaangażowane są w uprawianie nekropolityki (Mbembe, 2018).

5. Podmiot próbujący przeżyć, a więc jednostka, która odczuwa (niekoniecznie realne) zagrożenie własnego istnienia i ucieka się do przemocy, by przetrwać (Wieviorka, 2011, s. 150).

Sprawczość w przypadku takich podmiotów może się realizować w ramach antyruchów społecznych. Działają one według reguł odwrotnych względem reguł kierujących ruchami społecznymi, a więc:

1. W miejsce działania o wymiarze uniwersalnym, czyli takiego, które wykracza poza partykularne interesy aktorów, wprowadzają sekciarstwo (Wieviorka, 2011, s. 91);
2. Figurę przeciwnika, którego się krytykuje, zastępują figurą wroga, który – w ramach potrzeb – zostaje napiętnowany rasowo lub zdemonizowany (Wieviorka, 2011, s. 91);
3. Konflikt przekształcają w wojnę, destrukcję, która niekiedy prowadzi do autodestrukcji (Wieviorka, 2011, s. 91).

Ku sprawczości

Osie konstrukcyjne koncepcji podmiotu, która wydaje mi się dzisiaj potrzebna, pozwalają widzieć w podmiocie proces

tworzenia się jednostki (albo grupy) jako aktora, przez powiązanie jego stwierdzonej wolności z przeżytym doświadczeniem, które przyjmuje i reinterpretuje. Podmiot jest wysiłkiem przekształcania przeżywanej sytuacji w wolne działania (określenie Touraine'a przywołane w: Wieviorka, 2011, s. 12).

Ujmując podmiot w perspektywie ontogenetycznej, wiąże go z procesem ciągłej indywiduacji, która ma jednak różne formy, w tym formę psychiczną i kolektywną. Zwracając uwagę na nieostre granice między jednostką a jej otoczeniem zachowuje się możliwość mówienia o tożsamości bytów żywych, ale także wskazywać można na ich wybieganie ku byciu z gatunkami stowarzyszonymi czy ku byciu cyborgami (odwołuję się tu do terminologii Donny Haraway). W przyjętych przeze mnie ramach nie da się oderwać jednostki od zbiorowości, przy czym zbiorowość (otoczenie) jest naturokulturowa. Mając w pamięci fakt, że cielesne zaangażowanie w świat obejmuje sferę przedświadomą, nie trzeba ujmować podmiotowości jako przejrzystej dla siebie samoświadomości. Z kolei to, że żywe ciała posiadają swoją specyfikę gatunkową i osobniczą pozwala zwracać uwagę na odmiennność światów człowieka i innych zwierząt. Wiaże się z tym akceptacja tego, iż istnieje proces stawania się człowiekiem i zamieszkiwania przez człowieka »ludzkiego świata«. Umożliwia to mówienie o podmiocie jako »potencjale antropologicznym» (Wieviorka, 2011, s. 23), aktualizują-

cym się w ramach różnorodnych logik subiektywizacji, z których część zakłada autorefleksyjność podmiotu. W końcu, uwzględniając fakt normatywności organizmów oraz normalizacji jako zjawiska antropologicznego, można mówić o tym, że byty żywe istnieją jako byty wartościujące. Siłą rzeczy bytem wartościującym jest człowiek. Nie możemy uciec od odpowiedzialności za to, jak określamy i hierarchizujemy nasze cele, jak określamy naszą tożsamość, w jaki sposób kształtujemy relacje z otoczeniem naturokulturowym (zob. Archer, 2013, s. 321–322). Taki sposób istnienia, powiązany z pierwszoosobowym dostępem, który mamy do siebie samych, można nazwać »człowieczeństwem«, jak czyni to Margaret Archer (Archer, 2013, s. 321–322). Nie musi być to już jednak wizja człowieczeństwa jako ukoronowania stworzenia, jako powód do pychy i podporządkowania sobie wszystkiego, co człowieka otacza. To raczej źródło zobowiązania do odpowiedzialnego postępowania wobec siebie i innych bytów. Zobowiązanie to wydaje się tym większe, że działając w otoczeniu naturokulturowym, poprzez podjęcie zewnętrznych norm możemy wpływać na normy organiczne, ale też ze względu na niekonieczny charakter norm kulturowych, możemy je przekształcać.

W przyjętej przeze mnie perspektywie ważne jest także to, że podmiotem czy aktorem nie jest się od razu. Procesualność tego podejścia wiąże się także z podkreśleniem procesu rozwijania się ucieleśnionych podmiotów od dzieciństwa po śmierć. Przy takim podejściu, w którym dzięki relacjom z otoczeniem kształtuje się tożsamość i podmiotowość indywidualizujących się bytów, na różnym etapie rozwoju pojawiają się inne formy sprawczości, których istnienia musimy mieć świadomość. Taką warstwową koncepcję sprawczości przedstawia Archer, proponując odróżnić od siebie sprawczość pierwotną od sprawczości zbiorowej.

Sprawczość pierwotna jest uniwersalną formą sprawczości, przysługującą nie tylko człowiekowi, ale także innym zwierzętom (zob. Carter, 2013). Wiąże się ona z faktem, że od momentu narodzin stajemy się częścią określonych systemów społeczno-naturo-kulturowych (sama Archer pisze o systemie społeczno-kulturowym) i nabywamy w nich określone pozycje. Dzieje się tak zarówno w przypadku człowieka, jak i innych zwierząt, które wpisane są choćby w logikę konsumpcji, czy specyficzne dla rozmaitych kultur hierarchie wartości symbolicz-

nej (różne gatunki zwierząt traktowane są odmiennie). Sprawczość pierwotna oznacza, że zawsze działa się w ramach takich systemów, które dystrybuują szanse życiowe, nabywa się wiedzy o swojej pozycji itp. (Archer, 2013, s. 261–268; Carter, 2013).

Sprawczość zbiorową określa Archer jako „zdolność do artykułowania podzielanych interesów, organizowania się w celu działań zbiorowych, generowania ruchów społecznych i wywierania zbiorowego wpływu na proces podejmowania decyzji” (Archer, 2013, s. 266). To typ działania, którego podmiotem jest nie jednostka, ale grupa. Jej celem, który może osiągnąć w odróżnieniu od działań na poziomie sprawczości pierwotnej, jest doprowadzenie bądź do zmian w systemie społeczno-naturo-kulturowym, bądź do podtrzymania struktur, przeciw którym, przykładowo, działają inne grupy. Zmiany te służyć mogą poszerzeniu dostępnego dla jednostek zestawu ról społecznych, włączeniu do wspólnej przestrzeni aktorów wykluczanych, ale także – na co zwraca uwagę Carter (2013) – reprezentowaniu interesów zwierząt poza-ludzkich, które (przynajmniej obecnie) nie potrafią w ramach działania zbiorowego doprowadzić do zmian systemowych polepszających ich funkcjonowanie.

Sprawczość pierwotna i sprawczość zbiorowa są przy tym ze sobą ściśle powiązane. Pierwsza działa w kontekście drugiej, ale może być także źródłem działań, które – poprzez zapośredniczenie w grupie – doprowadzą do zmian na poziomie zbiorowym (Archer, 2013, s. 266–267).

Moim zdaniem propozycja Archer wymaga poszerzenia. Sądzę, iż należy odróżnić jeszcze taki rodzaj sprawczości, który zda sprawę z przekształceń powstających na skutek wchodzenia aktorów ludzkich i poza-ludzkich w relacje i interakcje. Byłby to »zerowy poziom« sprawczości. Nie można go zaniedbać, o czym przekonują liczne prace mieszczące się w horyzoncie posthumanizmu, choćby z zakresu Teorii Aktora-Sieci.

Proponuję zatem, by mówiąc o sprawczości odróżniać:

1. Sprawczość jako oddziaływanie i z taką sprawczością wiązać artefakty, zjawiska klimatyczne, zwierzęta pozaludzkie, ludzi itd.;
2. Sprawczość pierwotną, obejmującą zwierzęta, być może również część artefaktów technicznych;
3. Sprawczość zbiorową, aktualnie związaną z człowiekiem.

Appendix

Touraine w *Myśląc inaczej* poświęca nieco miejsca Jean-Paulowi Sartre'owi (2011, s. 98–102). Stawia tam nieoczywistą diagnozę, że jego dzieło przygotowało nadejście DDI, ukazującego społeczeństwo pozbawione aktorów (Touraine, 2011, s. 98). Píše:

Jean-Paul Sartre wywarł największy wpływ i był najmocniej atakowany przez tych, którzy nienawidzili jego humanizmu. Ich brak zrozumienia był osobliwy, gdyż dzieło Sartre'a jest przesiąknięte zagadnieniem końca społeczeństwa burżuazyjnego i ruchu robotniczego, a jego poparcie dla polityki komunistycznej po 1956 r. miało raczej posmak solidarności aż do śmierci niż nadziei na nową przyszłość. Jean-Paul Sartre nie należy do dominującego modelu kulturalnego czy politycznego i pojawia się tu – poza moją analizą DDI – dlatego, że przygotował jego nadejście, wymiatając aktorów historycznych poprzedniego okresu i pozostawiając rozległą pustą przestrzeń, w której dominujący dyskurs interpretacyjny mógł rozplenić się niczym chwast (Touraine, 2011, s. 98).

Pozostawiam na boku sprawę, czy takie odczytanie myśli Sartre'a jest rzetelne. Ale przypomniało mi ono próbę interpretacji za pomocą kategorii z *Bycia i nicości* autobiograficznej powieści Michała Głowińskiego pt. *Kręgi obcości*, którą podjąłem kiedyś jako współautor (z Moniką Modrzejewską-Świgulską) tekstu (Bogusławski, Modrzejewska-Świgulska, 2011). Być może tym, co udało mi się wtedy uchwycić, była sprawczość pierwotna Głowińskiego, która polegała na takim wykorzystaniu narzędzi strukturalizmu w badaniach literackich (dyskursu na wskroś pozbawionego podmiotów), by pozwolić mu zająć bezpieczną pozycję w strukturze, której nie mógł zmienić. Sam deklaruje na kartach swej książki, że strukturalizm był dla niego doświadczeniem osobistym. Podejście strukturalistyczne widoczne jest także w prowadzeniu narracji biograficznej – w gruncie rzeczy pozbawiona jest ona bohatera z krwi i kości, jakby Głowiński wciąż chronił się przed własną traumą, o której opowiada (to, w moim odbiorze, czyni tę książkę szczególnie tragiczną).

W każdym razie słowa Touraine'a uświadomiły mi, jak przydatne okazały się narzędzia zaczerpnięte z filozofii Sartre'a do analizy

biografii uwikłanej w brak nadziei na konstruktywne działanie na poziomie zbiorowym i naznaczonej przez przemoc realizowaną na poziomie zbiorowym. Książka Głowińskiego odsłania również tragizm człowieka, który w ważnych aspektach swojego życia może realizować się tylko na poziomie sprawczości pierwotnej.

ZAKOŃCZENIE: HUMANISTYKA JAKO PAREZJA¹

W 1974 r., w tekście włączonym później do książki *Humanistyka. Poznanie i terapia*, Marian Janion pisała:

„Gdyby sporządzić wykaz najważniejszych pytań naszej epoki, to wśród nich znalazłoby się niechybnie i takie: jak uprawiać humanistykę w drugiej połowie XX wieku?” (Janion, 1982, s. 208)

Pytanie to nie utraciło aktualności także w wieku XXI, w gruncie rzeczy jest ono pytaniem aktualnym odkąd istnieje humanistyka, zwłaszcza w jej nowoczesnym kształcie. Dość wspomnieć nierozwiązany, a zapewne nierozwiązywalny spór o tożsamość metodologiczną nauk humanistycznych i jej relacje względem przyrodoznawstwa. Wydaje mi się jednak, że dziś pytanie to zadawane jest raczej dyskretnie, a tylko od czasu do czasu jawnie, z podniesionym czołem.

Nie sędzę, żeby humanistyka stanowiła dziś sprawę społecznie nagłą. Wyrobiono jej bowiem markę zajęcia niepraktycznego, nie przekładającego się na sukces zawodowy, za to związanego z przejadaniem publicznych środków. Przegrywa ona także w konkurencji na innowacyjność i kreatywność, które w dzisiejszym, nie tylko akademickim, świecie odgrywają rolę idei regulatywnych. Problematiczne związki humanistyki z innowacjami byłyby jeszcze do zrozumienia, te dotyczą bowiem zasadniczo obszaru techniki (choć tu, po prawdzie, pracują humaniści, w tym filozofowie, zwłaszcza związani z kognitywistyką czy znaturalizowaną teorią umysłu). Trudniej wytłumaczyć, dlaczego problematyczne są także związki humanistyki z kreatywnością.

Zaryzykuję twierdzenie, że humanistyka nie powinna być kreatywna. Pojęcie to, pierwotnie oznaczające twórcze działanie w obrębie

¹ Tekst bazuje na moim wystąpieniu konferencyjnym w ramach XIV Zlotu Filozoficznego, Łódź 2018.

sztuki, zdążyło zmienić swoje znaczenie. Jak pokazuje Andreas Reckwitz (2017, s. 17–33), pojęcie kreatywności powiązane zostało z retoryką samorozwoju, który dokonuje się poprzez wprowadzanie nieustannych »innowacji estetycznych« – pogoni za nowym, przynoszącej pozytywne doznania zmysłowe. W gruncie rzeczy kreatywność stała się celebrowaniem innowacyjności dla niej samej jako źródła pożądanych doznań afektywnych. Stała się ona także wymogiem kulturowym. Reckwitz pisze:

Jeżeli w obrębie kultury współczesnej istniałoby pragnienie, które wykracza poza granice zrozumienia, to byłoby to dążenie do tego, aby nie być kreatywnym. Dotyczy ono zarówno jednostek, jak i instytucji. Nie m o ż n o ś ć bycia kreatywnym stanowi problematyczną, ale dzięki wytrwałym ćwiczeniom prawdopodobnie uleczalną słabość. Jednak n i e c h ę ć do bycia kreatywnym i świadome niewykorzystywanie kreatywnego potencjału, lub co gorsza brak woli wykrzesania z siebie lub dopuszczenia czegoś twórczo nowego, wydaje się pragnieniem absurdalnym, tak jak w przeszłości absurdalnym jawił się zamiar bycia niemożliwym, nienormalnym i niesamodzielnym (Reckwitz, 2017, s. 17).

Być może efektem działania imperatywu kreatywności jest lawinowa liczba zwrotów, które dokonały się w humanistyce w ostatnich czasach, a także mnożące się nowe terminy na określenie rozpoznanych zjawisk. O tym, że liczba dokonywanych zwrotów w humanistyce wypluła pojęcie zwrotu z treści pisała Paulina Abriszewska (2010). Od siebie mogę dodać, że w tym kreatywnym pędzie dostrzegam groteskowe wcielenie oświeceniowej idei postępu. O ile kiedyś można było pytać o sposób uprawiania humanistyki mając na myśli kwestię właściwej jej metody, której deficyt odczuwano, o tyle dziś można pytać o to, co zrobić z przesytem perspektyw zmieniających się jak w kalejdoskopie i towarzyszącego temu zalewowi terminów (przykłady: humanistyka nieantropocentryczna, posthumanistyka, biohumanistyka, humanistyka ekologiczna...).

Niebezpieczne dla humanistyki są również związki kreatywności z afektami, które precyzyjnie pokazuje Reckwitz. Nie chodzi mi przy tym o to, by wrócić do wizji poznania wolnego od afektów, które – poza sferą deklaracji – wydaje mi się nieosiągalne i nieludzkie. Kultura oparta na idei kreatywności (Reckwitz używa Foucaultowskiego pojęcia dys-

pozytywu i mówi o dyspozytywie kreatywności) łączy jednak wytwarzanie (produkcję) nowości z tym, że wywołują one uczucia i pobudzają zmysłowo, te zaś czyni źródłem nieustannej pogoni za nowościami, sprowadzonymi w sumie do tego, co w doświadczeniu jednostki czy grupy jawi się jako inne (Reckwitz, 2017, s. 52, 50). Nie powinniśmy tracić z oczu faktu, że humanistyka ma cele poznawcze, a jej specyficzny status nakłada na badaczy-humanistów szczególne zobowiązania. Pisząc o specyficznym statusie humanistyki myślę o podwójnej funkcji, którą ona pełni. Janion w przywołanym na wstępie tekście ujęła ją za pomocą dwóch słów: »poznanie« oraz »terapia«. Już nawet na poziomie potocznym dostrzega ona powiązanie badań humanistycznych z postawą humanistyczną (Janion, 1982, s. 208). Ten dostrzegany i oczekiwany przez ludzi związek oznacza, że od badaczy-humanistów oczekuje się nie tylko prezentowania efektów badań, ale również tego, że będą oni reprezentować i wyrażać wartości. Słusznie chyba stwierdza też, że takie oczekiwanie jest zdecydowanie mniejsze wobec naukowców reprezentujących inne dziedziny wiedzy (Janion, 1982, s. 208). O ile reprezentowanie wartości ma być odpowiedzialne, nie może być podporządkowane logice afektów, choćby dlatego, że humanista musi zachować krytyczny dystans wobec wymogu kreatywności, nie może przyjmować go na wiarę jako coś pożądanego. Co więcej, jeśli zajmuje się on człowieczeństwem jako czymś znaczeniowym i wartościowym (Janion, 1982, s. 217), to musi pamiętać, że jego aktywność sama jest częścią tego człowieczeństwa. Praktyka humanistyczna nie jest neutralnym badaniem przedmiotu, które nic do niego nie dodaje. Humanistyczna praktyka badawcza jest raczej takim rodzajem poznania, które współtworzy obraz badanego świata (Janion, 1982, s. 217), a co za tym idzie – dokonywane przez humanistę rozpoznania nie są niewinne. Samo formalne opanowanie stosownych kompetencji i narzędzi poznawczych to jeszcze za mało. Aby w sposób odpowiedzialny i rzetelny dokonywać rozpoznania sensów i wartości, potrzebny jest dystans poznawczy i emocjonalny, zdolność do zadumy, współmyślenia z innymi (w tym zdolność do spotkania z cudzą myślą, a nie tylko pobieżnego przyswojenia sobie jej treści) (zob. Witkowski, 2018, s. 520). Stawką nie jest tutaj nowość, która *de facto* może być pozorna, ani afektywna satysfakcja, ale odpowiedzialność za świat, który poprzez poznanie się zmienia.

O ile humanistyka potrzebuje dzisiaj obrony, to jest to obrona obu jej funkcji – poznawczej i terapeutycznej. W pełni zgadzam się z Lechem Witkowskim, który twierdzi, że

[o]brona humanistyki służy czemuś znacznie bardziej zasadniczemu dla przyszłości kondycji ludzkiej w naszym kraju (w tym dla percepcji naszej tradycji i jej szans w nowoczesności, zagłuszanej premodernistyczną jeremiadą) niż los uczelni czy interes środowisk akademickich (Witkowski, 2018, s. 693).

Funkcja kulturowa humanistyki polega przecież, między innymi, na kształtowaniu: rozumnej wrażliwości na otaczający nas świat, umiejętności rozumienia odmiennych stanowisk, tradycji i kultur, dostrzegania partykularnych interesów w kontekście całości społeczeństwa i jego dobra, zdolności do refleksyjnego samopoznania i do mierzenia siły argumentów itd. (zob. Witkowski, 2018, s. 518–520; Nussbaum, 2016; Pobojevska, 2012; Kostyszak, 2010) Wszystkie te, na wskroś humanistyczne, kompetencje niezbędne są w dzisiejszym wielokulturowym świecie, który łatwo staje się siedliskiem napięć, konfliktów, wykluczeń i nieporozumień.

Nie podejmuję się odpowiedzi na pytanie, jak uprawiać obecnie humanistykę, jeśli miałoby ono dotyczyć wskazania konkretnej metodologii czy wyróżnionej perspektywy badawczej. Jestem jednak głęboko przekonany, że trzeba ją uprawiać jako praktykę parezyjną.

Parezja

Praktyczny wymiar humanistyki wiąże się moim zdaniem z faktem, że nauki humanistyczne są formą praktykowania parezji. Na poziomie najbardziej ogólnym parezja to tyle, co szczerość, często trudna, wymagająca odwagi, by wypowiedzieć prawdę. Jak precyzuje Michel Foucault, parezji nie określa treść prawdy, którą się wypowiada, ale sposób, w jaki się to robi (Foucault, 2018, s. 71). A zatem parezję trzeba odróżnić od erystyki, której stawką w ogóle nie jest prawda, ale pokonanie przeciwnika. Bardziej skomplikowane relacje łączą parezję z retoryką. Foucaultowi mocno zależy na tym, by parezję przeciwstawić retoryce, nie może jednak zapomnieć o tym, że choćby u Kwintyliana

parezja stanowi jedną z figur retorycznych. Stara się on jednak zinterpretować ten fakt w taki sposób, by widzieć w parezji zerowy stopień retoryczności, figurę pozbawioną figuratywności, opartą na mowie wprost. W tym sensie parezja byłaby granicą retoryczności, a osoba dokonująca aktu parezji mogłaby posługiwać się wiedzą retoryczną – podobnie jak zasadami racjonalnego dyskursu, od których parezja nie stroni, posługując się także technikami dowodzenia² – jednakże związki te nie byłyby konieczne (Foucault, 2018, s. 72–73).

Owo »jak« wypowiedzania parezji oznaczałoby ostatecznie taką wypowiedź, która uwidacznia bezpośredni związek mówiącego z prawdą, którą wypowiada, oraz jego gotowość do poniesienia w związku z tym konsekwencji. Bez elementu ryzyka i zagrożenia, przyjmowanego przez parezję w ramach odpowiedzialności za jego związek z prawdą formułowaną w wypowiedzi, akt parezji nie może zaistnieć (Foucault, 2018, s. 76, 85–86). Jak ujmuje to Foucault, „w sercu parezji nie znajdujemy społecznego czy instytucjonalnego statusu podmiotu, lecz jego odwagę” (Foucault, 2018, s. 85).

Humanistyka

Czy tak rozumianą parezję daje się odnieść do humanistyki? Moja odpowiedź brzmi: tak. W tym celu trzeba jednak spojrzeć na humanistykę jako na praktykę badawczą, której swoistość polega na tym, że nie daje się zobiektywizować, to znaczy – w odróżnieniu od praktyki przyrodoznawczej – nie daje się z niej usunąć postaci badacza-humanisty, który odnosi się do rozpoznawanych przez siebie sensów i wartości w sposób bezpośredni, nierozzerwalny, i który zajmuje wobec tych sensów i wartości aktywną postawę. Może afirmować to, co odsłania mu się w aksjologicznej sytuacji rozumienia, ale może to deprecjonować, odrzucać, ukrywać itd. Jeśli uznamy, że (wszelka) praktyka badawcza zakłada specyficzny rodzaj obowiązku, jakim jest zobowiązanie praw-

² Związek parezji z regułami racjonalnego dyskursu, choć niekonieczny, jest jednak ważny. Metodyczność pozwala bowiem minimalizować zagrożenie zaangażowania parezyjnego po stronie kłamstwa, fałszu, nierzetelnie dokonanych rozpoznań.

dziwościowe, to możliwość przyjęcia rozmaitej postawy wobec rozumianych wartości i sensów nabiera charakteru zobowiązania moralnego (zob. Tuchańska, 2010; Tuchańska, 2012; Bogusławski, 2018a).

Wymiar parezyjny praktyki humanistycznej uwidacznia się w tym, że badacz związany jest bezpośrednio (osobiście) z rozpoznaniem, których dokonuje w aksjologicznych aktach rozumienia. Rozpoznania te – o ile zostaną sformułowane i pущzone w kulturowy obieg – mogą dokonywać przekształceń w świecie, który zamieszkujemy. Przykładowo, mogą wspierać dominującą ideologię czy władzę, ale mogą je obie demaskować, choćby wtedy, gdy dotyczą obszarów, których badanie nie jest dobrze widziane lub badania których się zakazuje przy jednoczesnym niechowaniu wyników tych badań do szuflady. Mogą także demaskować kontrideologie czy treści niebezpieczne, ukryte w dyskursie oponentów władzy. Każdorazowo jednak, o ile mają być aktami parezyjnymi, muszą posługiwać się językiem zrozumiałym dla ogółu, nie ukrywając się za „mową ezopową” czy żargonem zrozumiałym niekiedy tylko dla samego autora.

Parezyjny wymiar humanistyki jawi mi się tedy jako wymiar etycznego zobowiązania badacza-humanisty, który samej humanistyce nadaje zarazem wymiar teoretyczny i praktyczny. To w świetle parezji możemy zrozumieć, dlaczego humanistyka jest zarazem poznaniem i terapią, praktyką badawczą i światopoglądowo-edukacyjną. Z całą pewnością humanistyka nie może istnieć bez prowadzenia badań naukowych. Wymiar parezyjny tych badań nakłada na nie jednak swoiste ograniczenia.

Pierwszym ograniczeniem jest wymóg rzetelności. Jej brak jest lekceważeniem spoczywającej na badaczu odpowiedzialności za sensy oraz wartości, które dzięki jego pracy staną się elementem aktywnie wpływającym na świat, w którym żyje.

Drugim ograniczeniem jest wymóg bycia »odważnym« w prowadzeniu badań. Odwaga musi równoważyć element konformizmu, który także nadaje strukturę pracy badawczej (zob. McGuire, Tuchańska, 1997), choćby po to, by podtrzymać humanistyczną wolność zapytywania o wszystko, kwestionowania każdej tradycji, dystansowania się wobec wszelkiej ideologii (zob. Derrida, 2015; Bogusławski, 2018a). Badania (praktyka teoretyczna) są sposobem, w który poprzez osobisty związek badacza-humanisty z tym, co zjawia się w aksjologicznych

aktach rozumienia, wchodzi on w »posiadanie« prawdziwego dyskursu. Bez tego elementu badacz-humanista nie miałby nic do zakomunikowania.

W sytuacji komunikacyjnej, parezja staje się etosem i *techne* badacza-humanisty. Foucault obrazuje to na przykładzie nauczyciela (Foucault, 2012, s. 360). Należy od niego wymagać, by nie uciekał się do pochlebstw kierowanych do osób, do których mówi. W swoich wypowiedziach winien być szczery, a wygłaszane przez niego poglądy powinny mieć oparcie w jego życiu. Oczywiście, nie chodzi o to, by komunikowanie humanisty przypominało spowiedź czy seans psychoanalityczny. Idzie mi tu o unikanie sytuacji, w których – na przykład z powodu chęci przypodobania się bądź przynależenia do jakiejś grupy – publicznie głosi się poglądy, z których naśmiewa się w innych sytuacjach, bardziej kameralnych czy prywatnych. Chodzi też o przystawalność głoszonych tez z aktywnością obywatelską, oraz o to, by nie przedkładać słuchaczom poglądów, które ukazują się jako obowiązujące, a którym przeczy wiedza, jaką o mówiącym mają słuchacze. Oczywiście, w sensie najgłębszym, parezja zobowiązuje humanistę do usuwania wszelkiego rozdzwienku między rozpoznawanymi przez niego prawdami a jego własnym życiem. Nie musi on jednak odsłaniać swojego życia w całości. Parezja, co również pokazuje Foucault, wiąże się z umiejętnością rozpoznania, kiedy, co i do kogo należy powiedzieć. Każdorazowo jednak pociąga to za sobą ryzyko, które jest nieodłączne od korzystania z wolności, bez której posługiwanie się parezją byłoby pozbawione sensu (Foucault, 2018, s. 86). Trzeba także pamiętać, że związek badacza-humanisty z prawdą dyskursu, który prezentuje, pełni szczególną funkcję wychowawczą. To poprzez okazanie własnej odwagi i swoich osobistych związków ze sferą wartości i sensów stwarza się warunki, w których odbiorcy mogą ukształtować ich własną »odwagę prawdy«, ich własną parezję. Na tym zresztą, o czym pisał Foucault, polegała rola antycznego mistrza. Jego rolą nie było poddawanie ucznia wiwisekcji, wyciąganie jego najsłynniejszych sekretów, mówienie, co ma robić. Uczeń nie miał stać się odbiciem ukształtowanym na obraz i podobieństwo mistrza (Foucault, 2012, s. 379).

Dyskurs parezyjny brzmi we współczesnych uszach jak dyskurs *stricte* egzystencjalny. Chciałbym zatem podać ilustrację tego, jak parezja może działać w życiu akademickim.

Okcydentoza

Za pierwszy przykład niech posłuży esej *Okcydentoza* Al-e Ahmada, którego fragment dostępny jest w Internecie w polskim przekładzie (2014). To przykład nietypowy o tyle, że nie dotyczy wprost akademii. *Okcydentoza* to tekst literata, niemniej oddziałał on na humanistykę jako jedna z pierwszych diagnoz neokolonializmu. Włączyła go do swojej refleksji również Raewyn Connell (2018, s. 125–131) australijska socjolożka, krytycznie nastawiona do cywilizacyjnej i politycznej dominacji globalnej Północy, która czyni niewidoczną działalność, również socjologiczną, krajów Południa.

Al-e Ahmad pisząc i publikując *Okcydentozę* na kilka sposobów wykazał się parezją.

Na poziomie najbardziej podstawowym był odważny politycznie. Jego esej, początkowo w formie ocenzonej, ukazał się w czasie krwawej dyktatury Mohammada Rezy Pahlawiego, nastawionego bardzo proamerykańsko ostatniego szachinszacha Iranu. Dokonana w *Okcydencie* diagnoza »zakażenia Zachodem« była również wyrażoną wprost krytyką władcy i tego, co działo się za jego rządów w Iranie (zob. Connell, 2018, s. 126 i n.).

Al-e Ahmad wykazał się także odwagą, pisząc – jak twierdzi Connell (2018, s. 13) – swój esej z myślą o nieistniejącej jeszcze grupie społecznej, potraktowanej jako modelowi odbiorcy, czyli o

irańskiej miejskiej klas[ie] średniej. (...) Czytając książkę Al-e Ahmada, podobnie jak teksty kilku innych autorów, miałam poczucie, że w rzeczywistości stworzył on sobie własnych odbiorców, zwracając się do grupy ludzi, których wcześniej nikt za grupę nie uważał. Tworzenie nowych grup odbiorców pochodzących z różnych regionów świata jest jednym z najważniejszych potencjałów nauk społecznych, jeśli mają funkcjonować jako forma samowiedzy społeczeństwa globalnego (Connell, 2018, s. 13).

W końcu wykazał się odwagą prawdy jako myśliciel i autor. Napisał książkę posługując się osobistym tonem i żywym językiem, jego esej ma nieco chaotyczną strukturę, wywód rwie się, nie wszystkie wątki są kontynuowane, autor dialoguje sam ze sobą, ociera się niekiedy o mizoginię, wprowadza ton satyry, a przy tym pozostaje bystrym ob-

serwatorem (Connell, 2018, s. 125–126). Udaje mu się, między innymi, uchwycić pozorną dwubiegunowość świata Zachodniego, rozpiętą między strefami wpływów USA i ZSRR:

Minął już zatem czas, gdy można było podzielić świat na dwa bloki, wschodni i zachodni, komunistyczny i niekomunistyczny. Chociaż większość krajów w polityce międzynarodowej flirtuje z USA lub Sowietami (rzekomo przewodzącymi obu blokom), jak pokazały kwestie Kuby i Kanału Sueskiego, panowie obydwu obozów są w stanie wygodnie siedzieć przy jednym stole. To samo można powiedzieć o umowie o zakazie testowania broni jądrowej i innych kwestiach. Nasza epoka nie tylko nie jest zatem czasem konfliktów klasowych znajdujących ujście w rewolucjach w granicach państw, lecz przestała być również czasem walki »izmów« i ideologii. Trzeba dojrzeć, czyje cele kryją się za każdym buntem, zamachem stanu czy powstaniem w Syrii, Urugwaju czy na Zanzibarze. W wojnach naszych czasów nie można już dostrzec konfliktu przekonań. Nawet dziś wiele osób nie widzi w drugiej wojnie światowej przykrywką dla ekspansji przemysłowej obu skonfliktowanych bloków, lecz dostrzegają walkę o cukier, diamenty i ropę w konfliktach na Kubie, w Kongo i w Algierii. W rozlewie krwi na Cyprze, Zanzibarze i Wietnamie wielu dostrzegło dążenia do ustanowienia przyczółków dla zabezpieczenia handlu, głównego przedmiotu polityki międzynarodowej.

Widmo komunizmu nie straszy już społeczeństw zachodnich, a na wschodzie nikt nie obawia się liberalizmu i burżuazji. Dziś nawet królowie mogą być rewolucjonistami, a Chruszczow może importować zboże z Ameryki. Wszystkie »izmy« i ideologie stały się drogami do rynków zbytu (Ahmad, 2014, podkreślenie M. M. B.).

W swojej diagnozie przeciwstawia kraje biedne, w których panuje głód, stagnacja, brak demokratycznych reguł, krajom sytym, bogatym, które eksportują towary (wśród nich także myśl, muzykę, dogmaty) tworząc neokolonialne zależności. Zachód opanował umiejętność budowania maszyn i sprzedawania ich krajom, które bierze się pod kurtelę, by same nie zdobyły się na zaangażowanie techniczne.

Jeśli okcydentozę zdefiniujemy jako splot wydarzeń w życiu, kulturze, cywilizacji i sposobie myślenia ludu pozbawionego tradycji, zakorzenienia historycznego, kierunku przekształceń, posiadającego jedynie to

co przynosi maszyna, jasne jest, że cierpimy na nią jako lud. Ponieważ dyskusja odnosić się będzie w dużym stopniu do geograficznego, kulturowego, językowego i religijnego pochodzenia autora, mogę powiedzieć, że gdy my, Irańczycy, podporządkujemy sobie maszynę będziemy potrzebowali jej darów w mniejszym stopniu niż inni.

Okcydentoza jest zatem znakiem epoki, w której nie opanowaliśmy maszyny, nie poznaliśmy tajemnicy jej struktury. Nie przyzwyczailiśmy się do tego, co się z nią wiąże, do nowych nauk i technologii. Okcydentoza jest znakiem czasów, w których logika rynku i ceny ropy zmuszają nas do kupowania i konsumowania maszyny (Ahmad, 2014).

Do tego, surowce dla tych towarów kraje Zachodu czerpią z zewnątrz, jak ropę z Zatoki Perskiej, antropologię z Oceanii, przyprawę i konopie z Indii, jedwab i opium z Chin czy muzykę, choćby jazz, z Afryki (Ahmad, 2014). Al-e Ahmad pokazuje, jak zamazana zostaje ta struktura wymiany, czyniąc z Zachodu jedyne centrum wiedzy, kultury i postępu, z którego rozchodzą się one jak promienie od świetlistego ośrodka. Rozchodzenie to nazywa on właśnie okcydentozą, specyficzną chorobą przyrównaną do gruźlicy, której zarazki przybývają z zewnątrz, ale skutek działania przypomina wołki zbożowe wyniszczające pszenicę od wnętrza, od ziarna (Ahmad, 2014). Choroba ta, w ostatecznym rozrachunku, prowadzi do wymazania ludzkiej tożsamości, skoro ludzie nie myślą i nie działają na podstawie własnych doświadczeń, ale myślą o sobie w kategoriach, które przeznaczyła dla nich „Zachodnia wizja Orientu”, a które są promowane i podtrzymywane przez lokalnych intelektualistów (Connell, 2018, s. 127–128). Można by więc powiedzieć, że odwaga prawdy, parezja Al-e Ahmada dotyczy jeszcze jednego: przeciwstawienia się pustce tożsamości, będącej strukturalnym elementem modernizującego się pod dyktatorskimi rządami Iranu.

Ekonomia a pluralizm

Za przykład niech posłuży ekonomia, która z całą pewnością nie jest nauką ścisłą. Należy ona do nauk społecznych czy do – szeroko rozumianej – humanistyki. Jak pokazał Ha-Joon Chang (2015), tworzy ją dziewięć szkół teoretycznych, a żadna z nich

nie może rościć sobie prawa do wyższości nad innymi, a tym bardziej – do monopolu na prawdę. Jednym z powodów jest sama natura teorii. Wszystkie, włącznie z teoriami nauk przyrodniczych, takich jak fizyka, zawierają abstrakcję, a więc nie potrafią uchwycić wszystkich aspektów złożoności rzeczywistego świata. To znaczy, że żadna teoria nie nadaje się do tłumaczenia wszystkiego. Każda ma swoje mocne i słabe strony, w zależności od tego, co uwypukla, a co lekceważy, jak konceptualizuje różne rzeczy i w jaki sposób analizuje relacje między nimi. Nie ma czegoś takiego, jak jeden koncept, który może wyjaśnić wszystko lepiej niż inne – »jeden, by wszystkimi rządzić« – jeśli jesteś fanem *Władcy pierścieni* (Chang, 2015)³.

Praktyka, także edukacyjna, okazała się jednak inna. Ekonomię zdominowała tzw. szkoła klasyczna, którą dość powszechnie przedstawia się jako jedyną naukową postać ekonomii. Sytuacja ta zmobilizowała studentów, którzy w prawdziwie parezyjnym geście zaczęli domagać się pluralizmu w nauczaniu ekonomii, a także bardziej intensywnego wchodzenia nauk ekonomicznych w relacje z innymi dyscyplinami wiedzy. Ruch ten uzyskał w 2014 r. swoją postać instytucjonalną – *International Student Initiative for Pluralist Economics*, zrzeszającą organizacje studenckie z wielu krajów (Czachor, 2016). Marcin Czachor, który w 2016 r. poświęcił tej inicjatywie artykuł, wskazywał na brak zaangażowania w ten ruch polskich studentów. Można by przy tej okazji zapytać również o zainteresowanie ideami ruchu ze strony polskich ekonomistów – akademików, ekspertów itp. I rozważyć, czy taka forma zaangażowania nie byłaby w ich przypadku działaniem parezyjnym?

Jak rozumieć literaturę?

Przykład trzeci, także bezpośrednio związany z akademią i humanistyką, ma walor parezyjnego świadectwa. Maria Kostyszak w tekście *Czy filozofia ma coś do powiedzenia ludziom »prostego serca«?* (2015a) opisuje swoje odkrycie filozofii Martina Heideggera, które pozwoliło

³ Korzystam z pliku epub, dlatego nie podaję numeracji stron.

jej na wydobywanie z literatury jej piękna, prostoty, „niespotykanej nigdzie indziej złożoności i głębi”, „przestrzeni współczucia i współdoświadczania, sprawiające, że czytelnik może się poczuć uczestnikiem opisywanej rzeczywistości” (Kostyszak, 2015a, s. 15–16). Wyznaje:

Jednak metodyczne badanie literatury zapobiegało, w moim przekonaniu, kształtowaniu więzi z kreowanym literacko światem, a skupione było na mechanizmach obiektywizacji i wytwarzaniu formalnego dyskursu. Był to okres wzlotu metodologii strukturalistycznej w literaturoznawstwie, ma ona liczne walory, jednak wzmacnia też, często bezwiednie, tendencje uprzedmiotowiające – języka i myślenia. I nagle, dzięki dystynkcjom wprowadzonym w *Co zwie się myśleniem?*, dostrzegłam możliwość uprawiania badań nad literaturą w sposób unikający jej instrumentalizacji.

Kiedy po samodzielnej lekturze niemal wszystkich dialogów Platona, rozpocząłam równoległe studia filozoficzne, był to okres panowania na uczelniach w Polsce filozofii marksistowskiej. Lektura Heideggera przekonała mnie do wartości zachowywania równowagi między punktem widzenia zbiorowości i indywidualną, jednostkową percepcją (Kostyszak, 2015a, s. 16).

Spotkanie z filozofią współczesną miało również konsekwencje dla jej etyki życia codziennego, wskazując między innymi na wartość zaufania do samej siebie, poszukiwania tego, co łączy na obszarach panowania waśni (np. między religią, filozofią a nauką), czy kształtowania postawy afirmacji w miejsce negatywizmu (zob. Kostyszak, 2015a, s. 16–18). Wszystkie te elementy wywarły także wpływ na sposób uprawiania przez Kostyszak pracy akademickiej. Widać to i w podejmowanych przez nią tematach (np. aksjologiczny wymiar języka lub komunikacji), i w sposobie konstruowania wyводу (zob. np. Kostyszak, 2010).

Coda

Podtrzymywane przeze mnie w tej książce przekonanie, że nie należy zamykać oczu na wartościotwórczy, normatywny i normalizujący wymiar człowieczeństwa, przy jednoczesnym kładzeniu nacisku na

potrzebę odejścia od jego esencjalistycznego rozumienia, dostrzeganie wielkiej potrzeby wspomagania sprawczości ludzi, która – w wymiarze zbiorowym – powinna dotyczyć także innych zwierząt i bytów, wymaga uprawiania humanistyki jako praktyki parezyjnej. Wymaga odwagi, odpowiedzialności i specyficznego rodzaju życiowego świadectwa, które wolne jest od prostej dominacji i kształtowania innych jako pacynek skleconych na swój obraz i podobieństwo. Innymi słowy sądzę, że parezyjny wymiar humanistyki jest jednym ze sposobów podtrzymywania i chronienia sprawczości podmiotowej. Jest również trudną sztuką pokazywania tego, co uniwersalne, bez zacierania różnic między kulturami czy tożsamościami.

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewska, P., 2010, *Stereotyp zwrotu, inflacja przełomów we współczesnej humanistyce*, [w:] „Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, s. 45–61.
- Abriszewski, K., 2010, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*, Toruń: Wyd. Naukowe UMK.
- Ahmad, A., 2014, *Okcydentoza – diagnoza choroby*, przeł. redakcja, X Portal. pl, <http://xportal.pl/?p=12470> (dostęp: 2 czerwca 2019).
- Althusser, L., 2009, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Anderson, L., 2014, *Autoetnografia analityczna*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, nr 10 (3), s. 144–167.
- Arbesman, S., 2012, *Half-Life of Facts. Why Everything we Know Has an Expiration Date*, New York: Current.
- Archer, M. S., 2013, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Kraków: NOMOS.
- Balcerowicz, L., 2014, Twitt, <https://twitter.com/lbalcerowicz/status/510390700350115841> (dostęp: 14 września 2016).
- Banasiak, B., 2006, *Integralna potworność. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje »śmierci Boga«*, Łódź–Wrocław: Thesaurus.
- Baudrillard, J., 2005, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Bauman, Z., 2012, *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Berman, M., 2006, *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków: Universitas.
- Bobako, M., 2010, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Poznań: Wyd. Poznańskie.
- Bogusławski, M. M., 2008, *Podmiot u Sartre’a i Canguilhema. Notatki*, „Forum Oświatowe”, nr specjalny, s. 213–223.
- Bogusławski, M. M., 2011, *Ekologia polityczna czy „umowa naturalna”, czyli co Bruno Latour i Michel Serres mają nam do powiedzenia o splocie polityki i natury?*, „Societas/Communitas”, nr 1 (11), s. 85–105.

- Bogusławski, M. M., 2014, *Po co gejowi normy?*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS”, nr 25, s. 94–109.
- Bogusławski, M. M., 2018a, *Humanistyka z perspektywy ontologii kulturowej*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Bogusławski, M. M., 2018b, *Kryzys Europy – kryzys sprawstwa*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS”, nr 42, s. 1–17.
- Bogusławski, M. M., Modrzejewska-Świgulska, M., 2011, *Czy istnieje »profesjonalny« i »nieprofesjonalny« wymiar biografii? Rozważania na kanwie Opowieści autobiograficznej Michała Głowińskiego. Refleksja rozpisana na dwa głosy*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Böhme, G., 2017, *Atmospheric Architectures. The Aesthetics of Felt Spaces*, transl. T. Engels-Schwarzpaul, London–New York: Bloomsbury Academic.
- Braidotti, R., 2014, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Cabestan, Ph., Tomes, A., 2001, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris: ellipses.
- Canguilhem, G., 2000, *Normalne i patologiczne*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Carter R., 2013, *Sprawstwo a to, co pozaludzkie*, [w:] A. Mrozowski et al. (red.), *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, przeł. P. Rogala, J. Barski, Kraków: NOMOS, s. 36–45.
- Chang, H.-J., 2015, *Ekonomia – instrukcja obsługi*, przeł. B. Szelewa, Warszawa: Krytyka Polityczna, e-book.
- Collini, S., 1999, *Przedmowa*, [w:] C. P. Snow, *Dwie kultury*, przeł. T. Basznia, Warszawa: Prószyński i S-ka, s. 7–70.
- Connell, R., 2018, *Teoria z globalnego Południa. W stronę ogólnoświatowej nauki o społeczeństwie*, przeł. P. Tomanek, Kraków: NOMOS.
- Czachor, M., 2016, *Obecne recepty nie wystarczą – potrzebujemy pluralizmu w nauczaniu ekonomii – list studentów*, <http://mediumpubliczne.pl/2016/06/obecne-recepty-nie-wystarczaja-potrzebujemy-zmiany-w-nauczaniu-ekonomii/> (dostęp: 24 maja 2019).
- Czarnowski, S., 1958, *Kultura*, Warszawa: PWN.
- Derrida, J., 1993, *Kres człowieka*, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. P. Pieniążek, Kraków: inter esse, s. 151–187.
- Derrida, J., 2015, *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. K. M. Jaksender, Kraków: eperons-ostrog.
- Domańska, E., 2012, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Domańska, E., 2017, *Nekros. Wstęp do ontologii martwego ciała*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, e-book.

- Domańska, E., Więckowska, K., 2011, *O nowej humanistyce*, „Litteraria Copernicana”, nr 1 (7), s. 220–226.
- Eribon, D., 2019, *Powrót do Reims*, przeł. M. Ochab, Kraków: Karakter, e-book.
- Ferry, L., 1995, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, przeł. H. Miś, A. Miś, Warszawa: Centrum Uniwersalizmu.
- Ferry, L., Renaut, A., 1985, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M., 1981, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M., 2012, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Foucault, M., 2013, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, przeł. K. Jaksender, Kraków: eperons-ostrog.
- Foucault, M., 2018, *Rządzenie sobą i innymi*, przeł. M. Herer, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Furet, F., 2009, *Wstęp*, [w:] A. Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa: Aletheia, s. 5–22.
- Garin, E., 1969, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa: PWN.
- Heidegger, M., 1995, *List o »humanizmie«*, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. J. Tischner, Warszawa: Aletheia, s. 129–168.
- Heller, Á., 2012, *Eseje o nowoczesności*, przeł. W. Bulira, Toruń: Wyd. Naukowe UMK.
- Husserl, E., 1993, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, [w:] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia, s. 11–51.
- Husserl, E., 1999, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wyd. Rolewski.
- Janaszczyk, A., 2009, *Sceptyczny element nie-specyficznej teorii poznania Fryderyka Nietzschego*, [w:] B. Banasiak et. al. (red.), *Wokół Nietzschego*, Toruń: Wyd. Adam Marszałek, s. 39–60.
- Janion, M., 1982, *Humanistyka. Poznanie i terapia*, Warszawa: PIW.
- Jaspers, K., 2017, *Idea uniwersytetu*, przeł. W. Kunicki, Warszawa: NCK.
- Jurewicz, O., 2001, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa: Wyd. Szkolne PWN.
- Kiereś, H., 2008, *Wartości teoria*, [w:] A. Maryniarczyk (red. nac.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu, s. 708–711.
- Kieżun, W., 2013, *Patologia transformacji*, Warszawa: Poltext.
- Korobczak, P., 2018, *Skryty wymiar etyczności w myśli Martina Heideggera*, Wrocław: Arboretum.

- Kostyszak, M., 1998, *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wrocław: Wyd. UWr.
- Kostyszak, M., 2010, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław: Arboretum.
- Kostyszak, M., 2015a, Czy filozofia ma coś do powiedzenia ludziom »prostego serca«?, „*Studia Redemptorystowskie*”, nr 13, s. 15–19.
- Kostyszak, M., 2015b, *Wojna nie należy do natury człowieka. Wstęp do etycznej redefinicji natury ludzkiej*, [w:] A. B. Jagiełłowicz (red.), *Profilaktyka wojny*, Wrocław: Akademia Pióra, s. 147–160.
- Kostyszak, M., 2019, *Etyka osobista. O przemieniającym potencjale sztuki i techniki. Personal Ethics. On the Transforming Potential of Art and Technology*, Warszawa: Collegium Civitas.
- Kowalska, M., 2005, *Demokracja w kole krytyki*, Białystok: Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku.
- Kowalska, M., 2019, *Wieczny faszyzm*, „*Przegląd Polityczny*”, nr 153, s. 57–63.
- Krąpiec, M. A., 2008, *Wartość*, [w:] A. Maryniarczyk (red. nac.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 704–708.
- Kristeller, P. O., 1985, *Humanizm i filozofia*, przekł. wieloautorski, Warszawa: IFiS PAN.
- Kruszelnicki, M., 2008, *Inspiracje Heideggerowskie we współczesnym antyhumanizmie*, „*Forum Oświatowe*”, nr specjalny, s. 51–63.
- Kula, W., 2004, *Miary i ludzie*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Latour, B., 1988, *The Pasteurization of France*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B., 1999, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA – London, England: Harvard University Press.
- Latour, B., 2011, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Leavy, P., 2018, *Metoda spotyka sztukę. Praktyki badawcze oparte na sztuce*, przeł. K. Stanisław, J. Kucharska, Warszawa: NCK.
- Maciejczak, M., 2001, *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty'ego*, Warszawa: IFiS PAN.
- Maliński, J., 2016, *Kim był Gilbert Simondon?*, *Machina Myśli*, <http://machinamysli.org/1863-2/> (dostęp: 2 października 2019).
- Marks, K., 2002, *Tezy o Feuerbachu*, https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy_o_feuerbachu.htm (dostęp: 11 maja 2019).
- Matuszewski, K., 2008, *Sade. Msza okrucieństwa*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Mbembe, A., 2018, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przeł. K. Bojarska, Kraków: Karakter.

- McGuire, J. E., Tuchańska, B., 1997, *Sytuacja poznawcza: analiza ontologiczna*, [w:] J. Goćkowski, M. Sikora (red.), *Porozumiewanie się i współpraca uczonych*, Kraków: Wyd. i Drukarnia „Secesja”, s. 141–159.
- Merleau-Ponty, M., 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- Mirucka, B., 2018, *Podmiot ucieleśniony. Psychologiczna analiza reprezentacji ciała i tożsamości cielesnej*, Warszawa: Scholar.
- Misztal, D., 2004, *Między empiryzmem a intelektualizmem. Szkic o realizmie Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, [w:] B. Tuchańska, T. Sieczkowski (red.), *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Nowak, A. W., 2016, *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Warszawa: Wyd. UAM, Wyd. IBL.
- Nowak, A. W., Abriszewski, K., Wróblewski, M., 2016, *Czyje lęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań: Wyd. Naukowe UAM.
- Nussbaum, M., 2016, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa: Wyd. Kultury Liberalnej.
- Orawski, P., 2011, *Lekcje muzyki. Rozkwit Baroku*, Warszawa: Kle.
- Oręziak, L., 2014, *OFE. Katastrofa prywatyzacji emerytur w Polsce*, Warszawa: Książka i Prasa.
- Pacewicz, K., 2017, *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, e-book.
- Pilat, R., 2006, *Transcendentalizm i naturalizm w badaniu doświadczenia*, [w:] R. Pilat, *Doświadczenie i pojęcie. Studia z fenomenologii i filozofii umysłu*, Warszawa: IFiS PAN, s. 13–26.
- Pobojewska, A., 2012, *Warsztaty z dociekań filozoficznych – narzędzie edukacji filozoficznej i nie tylko*, [w:] A. Pobojewska (red.), *Filozofia. Edukacja interaktywna. Metody – środki – scenariusze*, Warszawa: Stentor, s. 171–216.
- Pokropski, M., 2013, *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Warszawa: IFiS PAN.
- Reckwitz, A., 2017, *Odkrycie kreatywności. O procesie społecznej estetyzacji*, przeł. K. Kończal, Z. Sucharska, Warszawa: NCK.
- Ritter, J., 1996, *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*, [w:] S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Szkoła Rittersa. Studia z filozofii niemieckiej*, t. 2, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Toruń: Wyd. UMK.
- Sartre, J.-P., 1985, *Posłowie*, [w:] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa: PIW, s. 217–234.
- Serres, M., 1980, *Le Passage du Nord-Ouest (Hermes V)*, Paris: Les Édition de Minuit.
- Serres, M., 1988, *Nauki*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie”, nr 8–9 (205), s. 255–278.

- Serres, M., 1995, *Genesis*, trans. G. James, J. Nielson, Michigan: University of Michigan Press.
- Serres, M., Latour, B., 1995, *Conversations on Science, Culture, and Time*, transl. R. Lapidus, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sieczkowski, T., 2017, *David Hume. Krytyka episteologii*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Sieczkowski, T., 2018, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Simondon, G., 2005, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Millon.
- Snow, C. P., 1999, *Dwie kultury*, przeł. T. Baszniak, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Stiglitz, J. E., 2015, *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?*, Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej.
- Strauss, L., 1969, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa: PAX.
- Ślipko, T., *Bioetyka – najważniejsze problemy*, Kraków: Petrus, za: https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka_petrus_03.html (dostęp: 28 maja 2019).
- Świrek, K., 2018, *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Tarkowska, E., Mencwel, J., Wiśniewski, J., 2015, *Ubóstwo bez miary*, Dwutygodnik Internetowy „Kontakt”, nr 142, <http://magazynkontakt.pl/prof-tarkowska-ubostwo-bez-miary.html> (dostęp: 2 października 2019).
- Tocqueville, A., 2009, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grosso-wa, Warszawa: Aletheia.
- Tomasz z Akwinu, 2000, *Traktat o człowieku*, przeł. i oprac. S. Swieżawski, Kęty: Antyk.
- Tönnies, F., 1988, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: PWN.
- Toulmin, S., 2005, *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, przeł. T. Zarębski, Wrocław: Wyd. Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Touraine, A., 2010, *Samotworzenie się społeczeństwa*, przeł. A. Karpowicz, Kraków: NOMOS.
- Touraine, A., 2011, *Mysleć inaczej*, przeł. M. Byłniak, Warszawa: PIW.
- Touraine, A., 2013, *Po kryzysie*, przeł. M. Frybes, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tuchańska, B., 2004, *Kryteria naukowości. Nauka-nie-nauka czy raczej my-inni*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 51 (3), s. 97–112.
- Tuchańska, B., 2010, *Nieuniwersalność praw nauki, historyczność wszystkiego i specyfika humanistyki*, „Prace Kulturoznawcze”, nr XI, s. 15–26.

- Tuchańska, B., 2012, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*, Warszawa: Poltext.
- Tuchańska, B., 2016, *Codziennosc w nauce ponowoczesnej*, „Nauka”, nr 2, s. 99–121.
- Varela, F. J., 2001, *Sen, snienie, umieranie. Zglębianie świadomości z Dalaj Lamą*, przeł. M. Góralczyk-Przychocka, Kraków: Mudra.
- Wieviorka, M., 2011, *Dziewięć wykładów z socjologii*, przeł. A. Trąbka, Kraków: NOMOS.
- Witkowski, L., 2018, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*, Kraków: Impuls, WSB w Dąbrowie Górniczej.
- Wodziński, C., 1994, *Heidegger i problem zła*, Warszawa: PIW.
- Wolfe, C., 2007, *Bring the Noise: The Parasite and the Multiple Genealogies of Posthumanism*, [w:] M. Serres, *The Parasite*, transl. L. R. Schehr, Minneapolis–London: University of Minnesota Press, s. xi–xxviii.
- Wolff, Ch., 2011, *Johann Sebastian Bach. Muzyk i uczony*, przeł. B. Świdarska, Warszawa: Lokomobila.
- Wulf, A., 2017, *Człowiek, który zrozumiał naturę. Nowy świat Alexandra von Humboldta*, przeł. P. Chojnacki, K. Bażyńska-Chojnacka, Poznań: Wyd. Poznańskie.
- Załuski, T., 2007, *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, „Analiza i Egzystencja”, nr 6, s. 49–74.
- Żyniewicz, K., 2017, *Art & Science. Autoetnografia artystki realizującej projekty w laboratoriach biologicznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 103–126.

