



MARCIN M. BOGUSŁAWSKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

POSTHUMANIZM¹ JAKO IDEOLOGIA I PERSPEKTYWA BADAWCZA

Posthumanizm to historyczny moment wyznaczający kres opozycji między humanizmem i antyhumanizmem i zarysowujący nowe

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 pojawią 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 (zob. Bogusławski, 2011).

Część wątków, które rozwijam w tym tekście przedstawiłem na IX Łódzkich Warsztatach Filozoficznych *Humanizm-Posthumanizm*, Łódź, 15 XII 2018. Inspirujące spotkanie z myślą Simondona związane jest 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 postaci stanowi rozdział mojej książki *Wariacje (post)humanistyczne*, która ukaże się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego. Za wszelkie uwagi w tym kontekście dziękuję dr hab., prof. UW, Marii Kostyszak.

dyskursywne ramy odniesienia, co pozwala mu w bardziej afirmatywny sposób wyglądać nowych alternatyw” — deklaruje Rosi Braidotti (2014, s. 100-101). 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).

Wydaje się, że tradycja, którą deklaratorywnie 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 witrufiański«, 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 witrufiański« 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 witrufiański« 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 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, 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 „staranie 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 mu umożliwić jak najpełniejszą realizację własnej istoty.

Odbywa się to — pisze Heidegger — 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 ujmuje 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 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 bydlę: „nie popełnię błędu i nie nazwę się »antyhumanistą«. Nie jestem humanistą, to wszystko”(przekład Jacka Trznadla podaje za: Derrida, 1993, s. 157-158, p. 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 wpisane w egzystencjalizm Sartre’owski metafizyczne odniesienie człowieka do Boga, a dokładniej — do jedności człowieka i Boga może,

jak sędzę, 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 egzystencjalizmy chrześcijański i ateistyczny, spirytualistyczna i niespirytualistyczna filozofia wartości, personalizm lewicowy i prawicowy, klasyczny marksizm. Łączy on także dyskursy chadecji, marksizmu i socjaldemokracji (Derrida, 1993, 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 itd.” (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 zauważa, 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: feudałowie, sprzedajne książątka, niby-burżuje wszelkiego rodzaju. W koloniach prawda była naga; metropolie wolały 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-łacińskich 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, która przecież miała miejsce. (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, iż być może „stojąc pod murem” człowiek Zachodniego humanizmu pojmie „wreszcie istotę tej nowej przemocy, którą wzniesają 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.

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 zakłamanie siebie, polega na okłamywaniu siebie co do tego, kim się jest” (Cabestan, Tomes, 2001, s. 38). Z kolei przez

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]łoto 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 urzeczywistnienia zła, która jest zarazem możliwością urzeczywistnienia dobra. Bycie zła-i-dobra to ontologiczny warunek możliwości wolności człowieka” (Wodziński, 1994, s. 577, 574). Wyraźnie dochodzi tu do głosu próba trwania w wieloznaczności „nie zmieniając[ego] jej nieuchronnie, nieostrożnie w chaos” (Kostyszak, , s. 151), co jest cechą rękodzieła myślenia, koniecznego w dobie tryumfującej technologizacji i rachowania świata. Wejście w obszar wolny od sądzenia, nie krępowanie 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, s. 158; Heidegger, 1995, s. 162). Myślenie bycia

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 zasilaty 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

człowieka w miejscu wolnym od rachowania, a więc i od etycznej miary (Heidegger wyraźnie stwierdza, że etyka pojawia się, gdy odchodzi myślenie, a powstaje nauka (Heidegger, 1995, s.) 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 ustalenie Maxa Horkheimera i Theodora Adorna z *Dialektyki oświecenia* zadomowiły 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 legitymizacji 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) odślaniają 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, 2018).

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 poza-prawem, 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 dodać skalę zniszczenia planety przez nieskrępowaną eksploatację człowieka, która 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.

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 nijak „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.

Szok 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 opatrności, nigdy też wcześniej teleologia nie była tak powszechnie rozumiana i akceptowana, jak w średniowiecznym chrześcijaństwie (Heller, 2012, s. 48-49).

Można się zgodzić, że doświadczenie przygodności wyłania się wraz 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, tworzący „religię naturalną”. Wciąż ważną rolę pełniło odwoływanie się do Boga, który pełnił choćby funkcję zwornika teorii poznania nazwanych przez Tomasza Sieczkowskiego episteologiami. 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, które płyną 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 - izolowaną - jednostkę ludzką;

2.może on zatem ujmować istotę człowieka tylko jako »gatunek«, jako wewnętrzną, niemą ogólność łączącą wiele jednostek więzią li tylko przyrodniczą (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 z 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 transcendentalem.

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, 63-65). Wracamy tu ponownie do kwestii przygodności. Człowiek jako zdwojenie empiryczno-transcendentalne nie zostaje umieszczony w świecie, w którym opatrność, natura czy jakikolwiek 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 pewnym, 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 XIX wieku 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 Gilles’a 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, 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 posiadają 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 przynosi tradycja nie jest, powiedzmy, uświęcone. Pojęcie historyczności wprowadza także do analizy refleksyjność, związaną z umiejętnością dystansowania się przez społeczeństwo do własnej aktywności, co w efekcie prowadzić może do takiego oddziaływania na działanie, by je przekształcić.

Touraine'owską historyczność tworzą trzy składniki: działalność poznawcza (*connaissance*), akumulacja oraz 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 anty-humanizm 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 miałyby 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 płac,

organizacji służby zdrowia, ustrukturyzowania obiektów kultury itp. (zob. Touraine 2010, s. 131-132).

Rozumienia humanizmu jako ideologii nie należy rozumieć negatywnie. Ideologia bowiem posiada 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 pełni 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, 274). Widać to znakomicie w przywołanym wcześniej *Postłowie* 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 perspektywą, którą rozwija, jest dołączenie do historii tworzonej przez człowieka (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 znajdująca swoje przedłużenie w perspektywie badawczej (posthumanistyce) 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 szyldem 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 wewnątrznie 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, [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, przedmioty, 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: (1) kartograficzną precyzję, czyli umiejętność odsłaniania własnego miejsca w strukturze tworzenia wiedzy; (2) nielineralność, wyrażającą się, między innymi, w kłaczowatym stylu myślenia i pisania oraz 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, nieciągle »ja«; (4) defamiliaryzację nawyków myślowych, w tym porzucenie ideału człowieka witruwiańskiego, symbolu normatywnych koncepcji »ja« modelowanych na wzorcu białego mężczyzny; (5) postsekularność, w tym zwłaszcza otwartość na tradycje duchowe wywodzące się z kręgów nieeuropejskich (Braidotti 2014, s. 308-317, 97-98, 118).

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, jaki ideologia posthumanizmu działa w ramach perspektywy badawczej nazywanej posthumanistyką.

Ciało we fluksie

Rozpaczę od prezentacji dwóch prac. Wpierw 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) nielineralności oraz (2) defamiliaryzacji nawyków myślowych. Co do pierwszego, Domańska deklaruje, że w swojej narracji czerpie z dorobku takich dyscyplin i perspektyw, jak antropologia fizyczna, chemia, fizyka, nauki o życiu, nauki sądowe, płaskie ontologie, wiedze indygeniczne (w tym

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

nowy animizm i totemizm), archeologia, historia i in. (Domańska, 2017,). Charakter defamiliaryzujący nawyki myślowe ma z całą pewnością podjęta przez nią próba przemyślenia na nowo opozycji żywe/martwe, 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 nn., na których Braidotti rozwija posthumanistyczną koncepcję śmierci „jako życiowego kontinuum”)⁴. Budując koncepcję nekropersony, postludzkiego 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 i otaczającego środowiska”. 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”. Nawyk śmierci zestawia ona z tanatozą, czyli reakcją obronną organizmów 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.

⁴ Przykładem na to, że życie można ujmować 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 jej jednak analogicznie — z pełnym zachowaniem świadomości różnic między kryształem, a bytami żywymi (Simondon, 2005, s. 23-36). Jak píše: „Żyjące zachowuje w sobie ciągłą aktywność indywiduującą, nie jest tylko wynikiem indywiduacji, jak kryształ czy cząsteczka, ale teatrem indywiduacji” (Simondon, 2005, s. 27).

(Domańska, 2017). Takie podejście, zdaniem Domańskiej, 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 nekrosprawczość. 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 „wzmacnianie martwego podmiotu”.

Sądzę, że najważniejszym punktem odniesienia dla jej projektu jest nowy animizm. Wiąże się on z próbą afirmatywnego powrotu do wiedzy indygenicznej, „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 rzecz łączy mistyczna jedność, współistotność, tożsamość. W praktyce realizuje się to poprzez »myślenie relacjami«: w świecie wszystko połączone jest relacjami krewniczymi ze wszystkim innym. Niezbywalną cechą nowego animizmu jest przypisywane 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 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 źródła dopatruje się w antywspólnotowych mechanizmach biopolityki zalecającej sterylność i oddzielenie od siebie

ludzi. Takiej biopolityce przeciwstawia wspólnotę opartą o krążenie płynów ustrojowych,

nadludzki miszmasz mieszających się bez ładu i składu płynów cielesnych, 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 wniknięciem 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).

Mając w pamięci klasyczną koncepcję wspólnoty i społeczeństwa przedstawioną przez Ferdinanda Tönniesa 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 post-ludzkie, heterogeniczne miszmasze. Do mówienia o wspólnocie uruchamia on także metaforykę religijną, również w zgodzie z rolą, którą religia z jej praktykami i metaforyką odgrywała w życiu tradycyjnych wspólnot (nawiasem mówiąc, wątek ten można potraktować jako element postsekularny obecny we *Fluksie*). U Pacewicza jednak odwołania do religii pełnią rolę prowokacyjną, transgresyjną. Jako wzór 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 ryzyko 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 z sobą zakażenie, nie sprawi, że wspólnota *barebackersów* przestanie istnieć).

Machina immoralnego życia i żywe ciała

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, nierozdzielnie 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 realizowaniu własnych celów, jest nierozdzielnie powiązane 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 prerrefleksyjnym 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 itp.). 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 wyzwani, 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 — MMB). 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 takiego 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 ciało 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, krewniczej, 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. Pisze:

Wzmacnianie martwego podmiotu i odkrywanie dowodów jego — nazwijmy to tak — nekrosprawczości uważam za ważny aspekt badań martwego ciała i szczątków. Jest to oczywiście znany topos »nowej historii społecznej«, której celem było oddanie podmiotom podrzędnym (niewolnikom, 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, sprobematyzowania pojęcia sprawczości identyfikowanej z politycznym i społecznym oporem żywych ludzi oraz wprowadzenia perspektywy biohumanistycznej i nekrologiczno-ekologicznej, która pozwoli na ukazanie form działania od strony procesów fizyczno-chemicznych (Domańska 2017; wtrącenie M. M. B.).

Ten fragment wydaje mi się symptomatyczny. Domańska przyznaje tu bowiem, że do myślenia o nekrosprawczości 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 ze związków z antropocentryzmem. Po drugie, zastanawiające jest uznanie śmierci za wyższe od tanatozy stadium rozwoju ewolucyjnego. Nie sędzę, by dałoby 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 wprowadzenie jakiegokolwiek 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. Natura, 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 wyrazić, 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 ginięcie 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/życia; dla Sade'a bywa też ono na ogół wyrazem »fałszywej świadomości« — człowiek ucieka od przerażającego go kołowrotu przemian, doskwiera mu jego własna słabość czy niedola, tworząc systemy moralne zalecające cnotę, łagodność, życzliwość, 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 niehumanicznego spoiwa” to musi być nim wirus HIV czy płyn ustrojowy. Dlaczego takiej roli nie miałyby pełnić szczepienie się, jako wyraz odpowiedzialnej troski? Albo jakaś rytualizacja, cementująca wspólnotę na poziomie symbolicznym? 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 Sadyucznych 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 Sadyucznych 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

Trzeci — i ostatni przykład — 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 tych 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, probówki” (Żyniewicz, 2017, s. 112-113). Całemu przebiegowi badania towarzyszyła analiza autoetnograficzna, wymagająca umiejętności łączenia analizy »od wewnątrz« (głęboka introspekcja, umiejętność dostrzegania i nazywania emocji, napotykanymi trudnościami 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 sztydem jest odmiennosc, inność. Doceniam również próbę myślenia relacjonistycznego, wydobywającego na światło dzienne aktywny charakter interakcji między aktorami ludzkimi i poza-ludzkimi. 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). Twierdzą jednak, że posthumanizm wymaga korekty, w postaci bardziej zniuansowanego podejścia do kwestii humanizmu/antropocentryzmu. Starłem 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 Lubuskiem. To, czy zostaną one zamordowane, czy przekazane pod opiekę zgłaszającym się osobom, zależy do tego, jakie wartości reprezentowane przez dwie grupy ludzi, okażą się w tej sytuacji ważniejsze. W końcu samym posthumanistom — 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 nieznanego, do tego co znanego, 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 wybuchu kryzysu finansowego w 2008 r., a w niektórych krajach czy miastach doprowadziły do przeobrażeń politycznych.

Appendix

Jako przykład filozofa, który przyjmuje »aroganczką 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). Pisze 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 raczej 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 imperializm 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 filozofia 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. Przeprowadzenia 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”. 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, dojściu do głosu indywidualnych przeżyć itd., doszło do wykształcenia specyficznej filozofii renesansowego humanizmu. Bez względu na to, za którym podejściem się opowiem, nie potwierdza on rozpoznania 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 wywodu 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. Widząc w człowieczeństwie nie określoną, historycznie spełnioną esencję, ale nieskończenie odległą ideę, ku której zmierzają ludzie osadzeni w faktyczności, pozwala mu to 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 to 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 zapośredniczone przez moment uniwersalistyczny (Bobako, 2010; Nowak, 2016, s. 216). Dla 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 człowieka wobec struktury i jego miejsca w strukturze (Archer, 2013, s. 309-322).

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, K. (2010). *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Althusser, L. (2009). *W imię Marksa*. Przeł. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Anderson, L. (2014). Autoetnografia analityczna. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10/3, 144-167.
- Archer, M. S. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Przeł. A. Dziuban. Kraków: NOMOS.
- Banasiak, B. (2006). *Integralna potworność. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje »śmierci Boga«*. Łódź-Wrocław: Thesaurus.
- Berman, M. (2006). *Wszystko, co stałe, rozpływa 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. (2011). Ekologia polityczna czy „umowa naturalna”, czyli co Bruno Latour i Michel Serres mają nam do powiedzenia o splocie polityki i natury?. *Societas/Communitas*, 1(11), 85-105.
- Bogusławski, M. M. (2018). *Humanistyka z perspektywy ontologii kulturowej*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. Przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: PWN.
- Cabestan, Ph., Arnaud T. (2001). *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: ellipses.
- Carter R. (2013). Sprawstwo a to, co pozaludzkie. W A. Mrozowski et al. (ed.). *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych* (36-45). Przeł. P. Rogala, J. Barski. Kraków: NOMOS.
- Derrida, J. (1993). Kres człowieka. W J. Derrida. *Pismo filozofii*. Przeł. P. Pieniążek. Kraków: inter esse. S. 151-187.
- Domańska. E. (2017). *Nekros. Wstęp do ontologii martwego ciała*. Warszawa: PWN. E-book.

- 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.
- 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. *Eseje o nowoczesności*. Przeł. W. Bulira. Toruń: Wydawnictwo 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-specyficznego teorii poznania Fryderyka Nietzschego. W B. Banasiak et. al. (red). *Wokół Nietzschego*. Toruń: Adam Marszałek. S. 39-60.
- Kristeller, P. O. (1985). *Humanizm i filozofia*. Warszawska: IFiS PAN.
- Kostyszak, M. (1998). *Istota techniki — głos Martina Heideggera*. Wrocław: Wydawnictwo UW.
- Kowalska, M. (2005). *Demokracja w kole krytyki*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Kruszelnicki, M. (2008). Inspiracje Heideggerowskie we współczesnym antyhumanizmie. *Forum Oświatowe*, nr specjalny, 51-63.
- Leavy, P. (2018). *Metoda spotyka sztukę. Praktyki badawcze oparte na sztuce*. Przeł. K. Stanisław, J. Kucharska. Warszawa: NCK.
- Marks, K. (2002). *Tezy o Feuerbachu*. https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1845/tezy_o_feuerbachu.htm (dostęp 11/05/2019).
- Matuszewski, K. (2008). *Sade. Msza okrucieństwa*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Mbembe, A. (2018). *Polityka wrogości. Nekropolityka*. Przeł. K. Bojarska. Kraków: Karakter.
- Mirucka, B. (2018). *Podmiot ucieleśniony. Psychologiczna analiza reprezentacji ciała i tożsamości cielesnej*. Warszawa: Scholar.
- Nowak, A. W. (2016). *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*. Warszawa: Wyd. UAM, Wyd. IBL.
- Pacewicz, K. (2017). *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*. Warszawa: PWN, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi. E-book.
- Pokropski, M. (2013). *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Warszawa: IFiS PAN.
- Ritter, J. Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym. W S. Czerniak, J. Rolewski (red.). *Szkoła Rittera. Studia z filozofii niemieckiej*. T. 2. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Sartre, J.-P. (1985). Posłowie. W F. Fanon. *Wyklęty lud ziemi*. Przeł. H. Tygielska. Warszawa: PIW. s. 217-234.
- Sieczkowski, T. (2017). *David Hume. Krytyka episteologii*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.
- Świrek, K. (2018). *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*. Warszawa: PWN.
- Toulmin, S. (2005). *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*. Przeł. T. Zarębski. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Touraine, A. (2010). *Samotworzenie się społeczeństwa*. Przeł. A. Karpowicz. Kraków: NOMOS.
- Tuchańska, B. (2012). *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*. Warszawa: Poltext.
- Wodziński, C. (1994). *Heidegger i problem zła*. Warszawa: PIW.

Żyniewicz, K. (2017). *Art&Science. Autoetnografia artystki realizującej projekty w laboratoriach biologicznych. Kultura i Społeczeństwo*, 3, 103-126.

ABSTRACT

Posthumanism as Ideology and Research Perspective

My article aims at showing that posthumanism is an ideology that finds its extension in research perspective called posthumanities. The notion of ideology I apply is not a negative one. Ideology is an intrinsic element of social life, and its illusive character essentially means that it serves as a tool for man to orientate in the world. It also gives an account of the current challenges faced by society and of the contradictions related to them. In my opinion, the contradiction embedded in posthumanism is that it excludes in a principled way all kinds of humanism/anthropocentrism, but is virtually unable to escape some form of humanism and anthropocentrism. They are necessary to do justice to the worlds of other animal species, to substantiate the ethical order that posthumanists feel close to, or to be able to use the notion of agency.

KEYWORDS: posthumanism, humanism, ideology, historicity, nekros, posthuman, anthropocentrism.

ABSTRAKT

Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza

Celem mojego artykułu jest próba pokazania, że posthumanizm jest ideologią, która znajduje swoje przedłużenie w perspektywie badawczej nazywanej posthumanistyką. Stosowane przeze mnie pojęcie ideologii nie jest nacechowane negatywnie. Ideologia jest nieodłącznym elementem towarzyszącym życiu społecznemu, a jej iluzoryczny charakter oznacza w gruncie rzeczy tyle, że służy ona człowiekowi jako narzędzie orientowania się w świecie. Ideologia zdaje również sprawę z aktualnych wyzwań, przed którymi stoi społeczeństwo oraz ze sprzeczności, które związane są z tymi problemami. Sprzeczność obecna w posthumanizmie polega w mojej ocenie na tym, że pryncypialnie wyklucza on wszelkie formy humanizmu/antropocentryzmu, ale w praktyce nie może uciec od jakiejś postaci humanizmu i antropocentryzmu. Są one niezbędne, by oddać sprawiedliwość światom innych gatunków zwierząt, uzasadnić porządek etyczny bliski posthumanistom czy móc posługiwać się pojęciem sprawczości.

SŁOWA KLUCZOWE: posthumanizm, humanizm, ideologia, historyczność, nekros, post-człowiek, antropocentryzm.