


HYBRIS nr 56 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.56.02>

**MONIKA ROGOWSKA-STANGRET**

 0000-0002-8317-8562

Uniwersytet w Białymstoku

monika.rogowska@gmail.com

**NIEANTROPOCENTRYCZNE  
PRZEWARTOŚCIOWANIE WARTOŚCI. SZKIC  
O AKSJOLOGICZNYCH PODSTAWACH  
NIEANTROPOCENTRYZMÓW NA PRZYKŁADZIE  
WYBRANYCH NURTÓW WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII  
FEMINISTYCZNEJ**

Cele niniejszego tekstu są skromne. Korzystając z dorobku feministycznych nowych materializmów i krytycznego posthumanizmu – dwóch trendów silnie obecnych we współczesnej filozofii feministycznej – zamierzam szkicowo zarysować aksjologiczną podstawę zwrotu ku nieantropocentryzmowi. Warto podkreślić, że nurty te nie są tożsame, choć w wielu kwestiach bliskie, a filozofki i teoretycy,

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press  
Received: 2022-07-29 | Verified: 2022-08-22 | Accepted: 2022-09-19 Lodz, Poland  
First published online: 2022-09-29

których skłonna byłabym uznać za przedstawicielki jednego z nich często świetnie odnajdują się jako reprezentanci także drugiego. Na potrzeby tego artykułu, którego tematem zasadniczym jest zwrot ku nieantropocentryzmom, będę tych podejść używała wymiennie, w mniejszym stopniu akcentując różnice między nimi czy nawet punkty sporne. Wreszcie, okrajam swoje zainteresowania w tym tekście i z wielu różnych kontekstów, w jakich współcześnie dokonuje się zwrot ku nieantropocentryzmowi, wybieram te – już wspomniane przeze mnie – dwa nurty filozofii feministycznej. Osadzenie rozważań w ramach filozofii feministycznej jest dla mnie ważne, ponieważ zrywa z myśleniem wyabstrahowanym od usytuowania, ucieleśnienia, materialnych warunków czy relacji władzy. Jak pisała amerykańska fenomenolożka Bonnie Mann charakteryzując twórczość Simone de Beauvoir: „[...] praktyka de Beauvoir wymaga pewnego rodzaju ruchu, który nazwę *oscyłowaniem*. [...] Owo oscyłowanie przebiega od najbardziej konkretnych, szczegółowych, umiejscowionych wydarzeń i perspektyw do ogólnych właściwości ludzkiego doświadczenia – i z powrotem” (Mann, 2020, s. 19). Nie wnikając tu w niuanse tego, jak owo oscyłowanie w przypadku de Beauvoir konkretnie się przejawia, chcę zaznaczyć, że podobny ruch ciągłego balansowania między konkretem a ogółem widzę także w teoretycznych praktykach feministycznych nowych materialistek i krytycznych posthumanistek<sup>1</sup>. Być może właśnie dlatego

---

<sup>1</sup> Ich rozważania są z jednej strony głęboko osadzone w tradycji filozoficznej, czerpią one na przykład z pism Barucha Spinozy, Friedricha Nietzschego, Karola Darwina, Zygmunta Freuda, Henriego Bergsona, Michela Foucaulta, Gillesa Deleuze’a, Felixa Guattariego, Jacques’a Derridy. A z drugiej osadzają rozważania w konkretnej sytuacji analizując między innymi kulturę popularną, wydarzenia polityczne, praktyki społeczno-ekonomiczne, procedury badawcze w ramach nauk przyrodniczych, socjologiczne ustalenia czy sztukę. Owe usytuowane, historycznie i geograficznie konkretne wydarzenia, zjawiska czy procesy mogą w konsekwencji zmienić samą filozoficzną metodę. Fenomen – znów inspirując się słowami Mann – nie dostosowuje się do filozoficznej formy czy metody, lecz raczej „przenika ją, sprawdza jej granice” (2020, s. 35) i niekiedy powoduje jej rozpad.

często to wartości są motorem napędowym teoretycznych rozstrzygnięć czy pojęciowych konfiguracji, a etyka staje się kamieniem węgielnym teorii<sup>2</sup>.

### Antropocentryzm na cenzurowanym

Krytyczne przyglądanie się antropocentryzmowi ma swoją historię<sup>3</sup>. Jednak dziś dochodzi do głosu w wielu różnych nurtach filozofii współczesnej szczególnie wyraźnie<sup>4</sup>. Niektóre z nich – takie jak krytyczny posthumanizm czy feministyczne nowe materializmy – wprost czynią z nieantropocentryzmów jeden ze swoich postulatów czy cech wyróżniających. Rosi Braidotti tworząc definicję posthumanistycznej teorii krytycznej pisze, że powstaje ona na „skrzyżowaniu post-humanizmu z jednej i post-antropocentryzmu z drugiej strony” (2018, s. 339). Krytyczny namysł nad humanizmem<sup>5</sup> i związanym z nim

---

<sup>2</sup> Więcej o ugruntowaniu teorii posthumanistycznej w etyce na przykładzie dorobku Karen Barad piszę w książce poświęconej etyce posthumanistycznej, przede wszystkim w rozdziale *Przeskalowywanie traumy*. Zob. Rogowska-Stangret, 2021, s. 51-89.

<sup>3</sup> Warto tu wspomnieć choćby słynne ciosy zadane ludzkiemu narcyzmowi przez naukę, o których pisał Zygmunt Freud (Freud, 1982, s. 289). Były to: cios kopernikański, który podkopał centralną pozycję człowieka we wszechświecie, darwinowski, który zadał kłam przekonaniu o ludzkiej wyjątkowości na tle innych organizmów żywych (przepaść nie do pokonania między ludźmi a zwierzętami stała się różnicą stopnia, a nie rodzaju), i wreszcie cios freudowski, który pokazał, że nawet samych siebie w pełni nie znamy i nie kontrolujemy.

<sup>4</sup> Oddzielną analizą z pewnością należałoby objąć krytyczne ujmowanie antropocentryzmu obecne między innymi w takich podejściach jak ontologia zorientowana na obiekt [*object-oriented ontology*], realizm spekulatywny, różne formuły ekologii głębokiej, zoo-, zoe-, bio-, eko- czy terracentryzmu.

<sup>5</sup> Warto tu przypomnieć, że „krytyczny namysł nad humanizmem” nie oznacza dostrzegania wyłącznie jego ciemnych stron. Braidotti – tworząc teoretyczną mapę współczesnej myśli posthumanistycznej – podkreśla ważkość humanizmu dla tradycji dekolonialnej czy postkolonialnej, uznaje jednocześnie, że jednym z korzeni krytycznego posthumanizmu – najbliższego jej samej stanowiska – jest antykolonialna fenomenologia Franza Fanona (zob. 2014, s. 115). Zdaniem filozofki jednak to nie reanimowany humanizm, a „kondycja postludzka może ułatwić nam zadanie określenia na nowo roli Europy w epoce, która doświadcza triumfu globalnego kapitalizmu, a także skutków jego niezdolności do zapewnienia dobrego życia i sprawiedliwości społecznej”

antropocentryzmem jest zatem siłą napędową krytycznego posthumanizmu. Podobny punkt zaczepienia obecny jest w feministycznych nowych materializmach. Przykładowo Diana Coole (2015) podczas *Sister-Six Conference on the New Materialisms. New Materialist Politics and Economies of Knowledge* w Mariborze w 2015 roku wskazała na uchwytywanie ludzko-nie-ludzkich relacji jako jedną z cech charakterystycznych nowych materializmów<sup>6</sup>. W tekście chciałabym naszkicować aksjologiczne podstawy zwrotu nieantropocentrycznego odwołując się do dwóch nurtów współczesnej filozofii feministycznej: krytycznego posthumanizmu oraz feministycznych nowych materializmów. Twierdzę, że – przynajmniej w ich ramach – wartości stanowią sedno nieantropocentrycznego zwrotu i to swoiste „przewartościowanie wartości” doprowadziło do konieczności poszukiwania nieantropocentrycznych sposobów myślenia i przedefiniowania na nowo tego, kim jest człowiek i to, co ludzkie. Owo „przewartościowanie wartości” odbywa się – jak będę starała się szkicowo pokazać – poprzez zmianę relacji między podmiotem a przedmiotem wiedzy, między tym, jak myślimy o tym, co ludzkie i o tym, co nie-ludzkie, poza-ludzkie, więcej niż ludzkie, między tym, jak opowiadamy sobie siebie i świat. Dlatego zanim spojrzę na przykłady ze współczesnej filozofii feministycznej zwrócę się ku dwóm historycznym momentom: temu, jak ujmowana była relacja między podmiotem a przedmiotem wiedzy w filozofii starożytnej i jakie zmiany przyniosła perspektywa nowożytna.

---

(2014, s. 126). Propozycją Braidotti jest projekt nomadycznej Europy bądź też jej stawanie-się-mniejszością (zob. 2014, s. 127).

<sup>6</sup> Innymi cechami wyróżniającymi feministyczne nowe materializmy są wedle Coole: powrót do/ zwrot ku materialności, płaska ontologia, nowa definicja sprawczości oraz aspekt krytyczny.

### Aksjologia produkcji wiedzy

Ugruntowanie w wartościach nie charakteryzuje wyłącznie dzisiejszych teoretycznych zwrotów. Wartości były osią, wokół której zmieniały się teoretyczne paradygmaty, a teorie aksjologiczne stanowiły podstawę dla rozstrzygnięć o charakterze naukowym. W filozofii starożytnej na przykład relacja podmiotu wobec siebie samego wyznaczała jednocześnie jego związki z prawdą, ćwiczenie duchowe poprzedzało jej dojrzenie, poznawanie i kształtowanie siebie były nieodłącznym etapem poznawania świata (zob. Hadot, 1992). Filozof musiał najpierw zapanować nad samym sobą, by przygotować się do wypracowania filozoficznych prawideł świata. Michel Foucault ujął to następującymi słowami: „Prawda zawsze ma swoją cenę, nie ma do niej dostępu bez ascezy. W kulturze Zachodu aż do XVI wieku ascetyzm i dostęp do prawdy były zawsze mniej lub bardziej zawile połączone” (1983, s. 251-252). Kartezjusz zerwał ten związek. Jak pisze Foucault ojcowi nowożytności udało się „zamienić podmiot jako założyciela praktyk wiedzy na podmiot konstytuowany przez praktyki siebie” (1983, s. 251). Nie muszę już wchodzić na wyżyny ascezy, by dojrzeć prawdę, wystarczy, że będę podążała zgodnie z zasadami „jasn[y]mi i oczywist[y]mi”, żeby umysł ludzki nie mógł wątpić o ich prawdziwości” (Descartes, 2001, s. 11-12). A zatem, jak podsumowuje rzecz Foucault, „mogę być niemoralny i znać prawdę” (1983, s. 252). W jego ocenie wyłania się tu możliwość nieascetycznego podmiotu wiedzy (może nim być każdy), która otworzyła drogę do instytucjonalizacji nowożytnej nauki. Znaczenie tego przełomu jest ogromne: pozwoliło na wyłonienie się wartości, które odróżniały naukę od nie-nauki i nie były już ugruntowane w praktykach ascetycznych podmiotu wiedzy, oddelegowanego na bezpieczną pozycję zdystansowanego obserwatora,

dzięki której jego partykularne interesy, preferencje, szczególne ucieleśnienie czy usytuowanie, skryły się za zasłoną niewiedzy. Były to: uniwersalność, obiektywność, bezstronność, neutralność aksjologiczna i racjonalność. Oddzielenie to wpisuje się w szereg innych podziałów, które charakteryzują „nowoczesną konstytucję” (Latour, 2011, s. 25-28), by użyć sformułowania Brunona Latoura. Zasadza się ona na binarnym podziale na naturę i kulturę. Natura to świat nie-ludzi, rzeczy, obiektów, organizmów żywych, które są pozbawione głosu, relacje między nimi są nienegocjowalne, konieczne i zdeterminowane przez prawa przyrody. Natura to świat, którego badanie jest źródłem wiedzy i faktów formułowanych przez naukowców (przedstawiciele nauk przyrodniczych) jako swoistych rzeczników tego świata. Kultura z kolei to królestwo człowieka, humanistyki, historii i wolności, świat negocjacji i mowy, w którym ścierają się różne interesy i wartości. Filozofia współczesna na wiele różnych sposobów – między innymi piórem bohaterów i bohaterów niniejszego tekstu – pokazuje, że te podziały są nie do utrzymania, mimo to jednak charakteryzują się one długim trwaniem i, jak ujmuje rzecz Olga Cielemecka: „ta binarna opozycja nie do końca daje się wyegzorczyć z naszego myślenia” (2020, b.n.s.). Jest to spowodowane przede wszystkim ich polityczną nośnością, co uchwytuje na przykład Ewa Bińczyk w debacie dotyczącej antropogenicznych zmian klimatycznych. Toruńska filozofka nawiązując do rozpoznań Latoura pisze

[...] w błąd wprowadza nas wizja nauki odseparowanej od polityki. Dopóki zakładamy, że nauka po prostu prezentuje obiektywne, jednoznaczne fakty, a praktyki polityczne automatycznie podążają za ekspercką wiedzą naukową, pozostajemy bezradni [...] wobec kampanii dezinformacyjnych i lobbingu, które szerokim strumieniem finansowane są przez przemysł paliwowy i motoryzacyjny (2018, s. 217).

Odwołanie do obiektywności (nauka odseparowana od polityki) pozwala bowiem ukryć wszystkie partykularyzmy i interesy. Tym samym stanowiska odsłaniające własne usytuowanie są automatycznie uznane za stronnice, politycznie uwikłane czy nawet moralnie podejrzane. Ta sytuacja powoduje pozorny brak równowagi – z jednej strony na szali jest „obiektywność”, to znaczy rzekomy brak usytuowania (co z tego, że to tylko pozór niezbyt skutecznie skrywający uwarunkowania), z drugiej postawa otwarcie usytuowana. Ta złudna nierównowaga może – w dobie zalewu informacjami, bodźcami i danymi, a także *fake newsami* – wydawać się jak najbardziej realna, czego przykładem jest skuteczność „retoryki dezinformacji”, „produkcji sceptycyzmu” czy „produkcji wątpliwości” (zob. Bińczyk, 2018, s. 193-220). Kwestie związane z troską o środowisko naturalne, prawami reprodukcyjnymi, prawami osób LGBTQIA czy z niepełnosprawnością są oznaczone niewygodną etykietą zideologizowanych, natomiast stanowiska sprzeciwiające się ich uznaniu są od ideologii rzekomo wolne. Niech mi będzie wolno zilustrować absurdalność tej sytuacji dialogiem, który przytacza reportażystka Urszula Jabłońska w książce *Światy wzniesiemy nowe*, w której między innymi opisuje postać Rossa Jacksona, biznesmena działającego na rzecz ekologii, który

[w] latach dziewięćdziesiątych podczas podróży po USA rozmawiał z bogatym Teksaszczykiem, którego zapytał, czy nie chciałby zainwestować w jego firmę kilku milionów dolarów.

– Czy za pieniądze, które zarobisz na mojej inwestycji, będziesz ratował wieloryby? – spytał Teksaszczyk.

– Tak się może zdarzyć – przyznał Ross.

– Nie przeszkadzałoby mi, gdybyś kupił sobie ferrari – usłyszał. – Ale nie będę się angażować w politykę (Jabłońska, 2021, s. 223-224).

Kupno ferrari wydaje się tu czymś całkowicie zrozumiałym i niewikłanym (choćby w promocję pewnej wizji sukcesu, tego, co pożądane), „ratowanie wielorybów” zaś jest „angażowaniem się w politykę”, a zatem jest jakiegoś rodzaju uwikłaniem, od którego próbujemy (a przynajmniej niektórzy z nas) uciec zachowując upragnioną „neutralną aksjologicznie” pozycję.

Dziedziny badawcze takie jak studia nad nauką i technologią, w szczególności feministyczna filozofia nauki pokazały, że wspomniane wyżej nowożytnie wartości kształtujące naukę „pochodzą z określonej tradycji myślenia i przyjmuje się w nich określone nieoczywiste założenia filozoficzne” (Derra, 2013, s. 21). Zatem same one nie są uniwersalne, obiektywne, bezstronne, neutralne aksjologicznie i racjonalne. Mimo to jednak wciąż „nauka – zarówno w myśleniu potocznym, jak i w przeważającej liczbie stanowisk w filozofii nauki – jest traktowana jako neutralna (nieideologiczna) i obiektywna” (Derra, 2013, s. 58). Nawet jeśli, jak pokazuje między innymi Bruno Latour, podział ten (nauka aksjologicznie neutralna *contra* nie-nauka aksjologicznie zaangażowana) trąci myszką i nie odpowiada wyzwaniom współczesnego świata (choćby tym związanym z katastrofą klimatyczną, o których pisze Bińczyk), to trzyma się dobrze: „W oczach naszych krytyków dziura ozonowa nad nami, prawo moralne w nas czy autonomiczny tekst mogą być interesujące, ale tylko osobno. Gdy jednak próbujemy powiązać niebo, przemysł, duszę i prawo moralne, wydaje się to nieczyste, nie do pomyślenia, jakieś niestosowne” (Latour, 2011, s. 15). Warto zaznaczyć, że Latour pokazuje, że takie powiązania są nie tylko „nie do pomyślenia”, nie tylko intelektualnie nie do ogarnięcia, lecz wzbudzają także wątpliwości natury moralnej – są „nieczyste” i „niestosowne”.



Nowożytnie podziały i to, że ponoszą fiasko w mierzeniu się z wyzwaniem współczesnego świata (chyba, że chodzi o polityczne cele utrzymania *status quo*) powoduje konieczność postawienia (co najmniej) trzech, powiązanych ze sobą, pytań: o to, jakie są relacje między humanistyką a naukami przyrodniczymi? (Jest to wariacja pytania o relacje między naturą a kulturą). Jaka jest relacja między faktami a wartościami? Oraz o to, kto produkuje wiedzę i w jakim celu?

Dialog między naukami przyrodniczymi a humanistyką jest przedsięwzięciem wymagającym i niepozbawionym pułapek, zgrzytów, nieporadności czy ślepych zaułków. Mimo tych trudności jednak widzimy, że inicjatywy, które dostrzegają potrzebę „przewartościowania wartości” nauki w myśl krytycznego spojrzenia na to, jak w praktyce badawczej splecione są wartości i fakty oraz połączenia zaangażowania aksjologicznego i poznawczego, są współcześnie podejmowane – świadczy o tym choćby *Science & Justice Working Group* [Grupa badawcza „Nauka i sprawiedliwość”] na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz, o której piszę niżej<sup>7</sup>. Jedną z inicjatorek tej grupy – amerykańska fizyczka-filozofka Karen Barad jest autorką koncepcji „etyko-onto-epistemologii, wedle której byt i wiedza (oraz dobro) stają się nierozróżnialne” (Dolphijn, van der Tuin, 2018, s. 90). W praktyce produkcji wiedzy oznacza to, że „[e]tyczne rozważania nie mogą odbywać się *po* tym, jak ustali się fakty, przeprowadzi badania. To niewłaściwe ujęcie czasowości. Wartości i fakty gotują się razem jako część *jednego* wywaru” (Juelskjær, Schwennesen, 2012, s. 15-16, podkreślenia moje). Barad zaznacza, że takie podejście jest efektem

---

<sup>7</sup> Oczywiście to tylko jeden z przykładów, może on zostać uzupełniony wskazaniem na trajektorie rozwoju teoretyczek, które zainicjowały działalność tej konkretnie grupy badawczej – czyli m.in. Donny Haraway i Karen Barad. Por. Haraway, 2014, Juelskjær, Schwennesen, 2012. Ich kariera naukowa bowiem zaczęła się od zgłębiania – odpowiednio – biologii i fizyki.

jej doświadczeń jako badaczki i dydaktyczki. Z jednej strony studiując filozofię w pewnym momencie odkryła, że teksty i pojęcia proponowane przez Michela Foucaulta, Judith Butler czy Jacques'a Derridę pomagają jej lepiej zrozumieć to, co dzieje się na polu fizyki kwantowej, choć jednocześnie jasne było, że jej wycieczki na teren humanistyki są raczej *faux pas* niż normą na wydziale fizyki Uniwersytetu Columbia, gdzie wówczas pracowała (zob. Juelskjær, Schwennesen, 2012, s. 11). Z drugiej strony zaś zauważyła pewną lukę w edukacji naukowej. Amerykańskie powojenne uniwersytety przedstawiały naukę jako zbawcę, przyciągały w ten sposób ludzi, którzy chcieli pracować na rzecz uczynienia świata lepszym. Jednocześnie jednak nie dawały narzędzi, by uchwycić pełnię problematyki „lepszego świata” (Juelskjær, Schwennesen, 2012, s. 15). Stąd inicjatywy takie jak *Science & Justice Working Group*, gdzie „osoby studiujące [uczą się jak] myśleć i pracować razem, by brać pod uwagę kwestie związane ze społeczną sprawiedliwością jako integralną częścią uprawiania dobrej nauki” (Juelskjær, Schwennesen, 2012, s. 11). Etyka nie ma tu roli instrumentalnej, nie jest sprowadzona do tabelki w Excelu, którą należy uzupełnić po zaplanowaniu badań (czy po ich przeprowadzeniu), nie dotyczy wydzielonych dylematów moralnych<sup>8</sup>, lecz przenika każdy projekt badawczy we wszystkich jego szczegółach. Przejawia się w wyborze metodologii badawczej, w tym, jak przebiega proces ustalania faktów, konkludowania wyników, doboru naukowego języka. Stanowi swego rodzaju kulisy wytwarzania naukowych faktów, chodzi

---

<sup>8</sup> Na przykład we wnioskach Narodowego Centrum Nauki wyróżnione są następujące obszary jako „kwestie etyczne”: badania na ludzkich zarodkach oraz materiale pozyskanym z ludzkich zarodków i płodów; badania z udziałem ludzi; ludzkie komórki/tkanki; dane osobowe; zwierzęta; współpraca naukowa z krajami spoza UE; środowisko, zdrowie i bezpieczeństwo (w tym badania na materiale genetycznie zmodyfikowanym); dziedzictwo kulturowe; nadużycia i podwójne zastosowanie. Zob. NCN, 2021.

o to, by te kulisy odsłonić. W przeciwnym bowiem razie mamy do czynienia z wytwarzaniem iluzji, która utrzymuje przekonanie o tym, że nauka jest uniwersalna, obiektywna, bezstronna, neutralna aksjologicznie i racjonalna. Obrazowo owo produkowanie iluzji opisuje Vicki Kirby. Australijska myślicielka zwraca uwagę na fakt, że jednym z kryteriów naukowego dowodu jest możliwość powtórzenia eksperymentu, które potwierdzi dany wynik, jeśli tak się stanie, to „pośrednicząca rola badawczego aparatu jest wymazywana [z procesu dowodzenia i eksperymentowania] i [w konsekwencji] rzeczywistość wyłania się jako oczywista” (2017, s. 3).

Jak dotąd aksjologiczne spory wokół nauki i prawdy, które szkicuję wyżej, pomijały kwestię podmiotu wiedzy. Widzieliśmy, że podmiot wiedzy zmienił się, gdy doszło do przejścia od starożytności do nowoczesności. Czy ostatnim sporom oraz postulatami podkreślającym wzajemne konstytuowanie się faktów i wartości towarzyszą także zmiany podmiotu wiedzy?

#### Potyczki z podmiotem

W klasycznym eseju *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy* z 1988 roku Donna Haraway bada ograniczenia oświeceniowego ideału nauki (obiektywność) oraz jego dualistycznego brata – relatywizmu. Jednym z ważnych punktów zaczepienia tej krytyki jest właśnie kwestia podmiotu wiedzy. Zarówno obiektywność jak i relatywizm w ujęciu amerykańskiej filozofki obiecują znacznie więcej niż faktycznie realizują, są „boskimi trickami” (Haraway, 2008a, s. 11), które zapowiadają, że ogarną całą rzeczywistość, że na ich skrzydłach będziemy mogli oglądać świat jakim on faktycznie jest, z lotu ptaka. Obietnica ta jest

w istocie obietnicą zajęcia miejsca podmiotu uniwersalnego (boskiego), który byłby wypłukany z partykularnych interesów i specyficznych cech. Byłby on kartezjańskim *każdym* niewpływającym na badany obiekt, nieuwikłanym w świat, który bada, patrzącym z dystansu. Jak ujmuje rzecz Haraway chodzi o to, by „widzieć, nie będąc widzianym i reprezentować, samemu unikając przedstawienia” (2008a, s. 9). Model ten jednak skrywa bardzo konkretną konfigurację podmiotowości, „nieoznaczoną pozycję Mężczyzny i Białego” (Haraway, 2008a, s. 9-10), uciekając od ucieleśnienia, ucieleśnia na sposób milcząco zakładany<sup>9</sup>. Haraway jako remedium dla aporii obiektywizmu i relatywizmu proponuje pojęcie „wiedz usytuowanych”, które z jednej strony nie zaciemniałoby perspektywy czy pozycji, z której formułuje się wiedzę, a z drugiej strony umożliwiłoby formułowanie faktów o świecie. Taka wiedza zakłada podmiot ucieleśniony, patrzący na świat z bardzo konkretnej perspektywy, siłą rzeczy częściowej i wchodzący ze światem w rozmaite relacje poprzez specyfikę własnego ucieleśnienia. Wiedza usytuowana jest zdaniem Haraway propozycją wysuwaną z pobudek etycznych. Chodzi przede wszystkim o wiedzę, która byłaby „odpowiedzialna, możliwa do rozliczenia” (Haraway, 2008a, s. 18).

Przyjrzyjmy się temu ucieleśnionemu podmiotowi – co tu oznacza ucieleśnienie? Oczywiście możemy wskazać na pewne kategorie społeczne, które klasyfikują ludzi, na przykład – padające w tekście – płeć, rasa, narodowość czy klasa. Umyka nam tu jednak kluczowe założenie – mianowicie o tym, że podmiot może być tylko ludzki. Odróżnienie na ludzi i nie-ludzi jest zaś istotnym fundamentem „nowoczesnej konstytucji”, tej samej, która oddzielała także fakty

---

<sup>9</sup> Konkretnych przykładów na to, że jeśli pojęcie „człowiek” nie jest płciowo doprecyzowane, to zakłada się płęć męską jako uniwersalną dostarcza książka Criado-Perez, 2020.

od wartości, politykę od nauki czy właśnie naturę (sferę tego, co nie-ludzkie) od kultury (domeny ludzkiego). Możemy się tu zatem przyglądać temu, jak z refleksji nad nauką wyłania się ucieleśniony podmiot wiedzy, który zacznie destabilizować i problematyzować antropocentryczny punkt oglądu świata czy – przypominając język Freuda – zada „człowiekowi” „dotkliwe obrazy [jego] naiwnej miłości własnej” (1982, s. 289). W eseju Haraway poświęconym wiedzom usytuowanym odbywa się to na poziomie analizy pojęcia sprawstwa: „Świat nie mówi sam z siebie ani nie znika na życzenie dekodującego Pana. Kody świata nie stoją w miejscu w oczekiwaniu na odczytanie. Świat nie jest surowcem dla humanizacji [...] świat, jaki napotykamy w projektach naukowych, jest bytem aktywnym” (2008a, s. 25). I dalej: „[p]rawdopodobnie to ekofeministki należały najdobitniej na ujmowanie świata jako aktywnego podmiotu, a nie jako zasobu do rozpoznania i przywłaszczenia” (2008a, s. 25). I wreszcie sam koniec eseju: „Być może nasze nadzieje na przypisywanie odpowiedzialności, politykę i ekofeminizm zapoczątkowały rewizualizację świata jako produkującego kody lisa przecherę, z którym musimy nauczyć się konwersować” (2008a, s. 28). Sprawczość jest tu kluczowym elementem, który pozwala zdestabilizować dualistyczne myślenie oparte na opozycji: podmiot (zdobywający wiedzę, kontrolujący proces jej produkcji i w tym sensie sprawczy) oraz przedmiot (ulegający manipulacjom podmiotu i w tym sensie pozbawiony sprawstwa). Okazuje się, że mamy do czynienia ze współdziałaniem i wzajemnym oddziaływaniem na siebie tego, co bada i tego, co jest badane. Kwestia sprawczości rozproszonej, nieprzypisanej tylko i wyłącznie do pozycji „człowiek” w dziele Haraway toruje drogę do nieantropocentrycznego myślenia i pociąga za sobą inne ważne aksjologicznie rozpoznania: postawienie na nowo pytania o to, czym jest odpowiedzialność,

podkreślanie kwestii współ-zależności jako alternatywy dla koncepcji autonomicznego i jednostkowego podmiotu ludzkiego oraz kwestię troski. Te trzy obszary ujmowane razem to, w moim przekonaniu, podstawa dla uchwycenia aksjologii zwrotu nieantropocentrycznego. Pozwalają one także rozpoznać etyczny wymiar krytyki humanizmu, do czego wrócę w podsumowaniu niniejszego tekstu.

Odpowiedź-alność, współzależność, troska<sup>10</sup>

Haraway – inspirując się rozpoznaniem Derridy z eseju *L'Animal que donc je suis* – przeformułuje znaczenie odpowiedzialności. Odpowiedzialność to, jej zdaniem, możliwość odpowiedzi<sup>11</sup>:

[...] ludzie nie są jedynymi istotami zobowiązanymi i zdolnymi do odpowiedzialności. [...] odpowiedzialność jest [...] relacją wytworzoną w intraakcji, przez którą istoty – będące przedmiotami i podmiotami – uzyskują istnienie. W laboratorium ludzie i zwierzęta są dla siebie nawzajem podmiotami i przedmiotami w zachodzącej intraakcji. Jeśli ta struktura materialno-semiotycznego wiązania załamuje się lub jeśli nie pozwala się jej powstać, pozostaje tylko uprzedmiotowienie i opresja (Haraway, 2008b, s. 103).

Kresem odpowiedzialności jest zatem całkowita instrumentalizacja (Haraway jednak nie przekreśla pewnego stopnia instrumentalizacji, dlatego widzi relację między ludźmi i nie-ludźmi w laboratorium w kategoriach relacji (współ)pracy), która nieodwołalnie zamyka zdolność do odpowiedzi. Jedyne, co pozostaje w takiej sytuacji to odpowiedź radykalna: śmierć bądź apatia. Dlatego Haraway zachęca

---

<sup>10</sup> Te trzy pojęcia szerzej omawiam w książce: Rogowska-Stangret, 2021.

<sup>11</sup> Mamy tu do czynienia z grą słów odpowiedzialność (ang. *responsibility*) staje się możliwością odpowiedzi, odpowiedź-alnością (ang. *response-ability*).

do „kultywowania zdolności do odpowiedzi” (Haraway, 2016, s. 78), co w dużej mierze zasadza się na krytycznym przypatrywaniu się linii podziału na ludzkie i nie-ludzkie (w eseju Haraway poświęconym zwierzętom laboratoryjnym owo „nie-ludzkie” będzie miało zwierzęcą twarz, ale nie musi się do niej ograniczać). Owa linia podziału często przebiega następująco: ludzie to ci, którzy odpowiadają, mają twarz „żądadającą uznania, troski i współdzielenia bólu” (Haraway, 2008b, s. 104), nie-ludzie są tego wszystkiego pozbawieni, nie mogą odpowiadać, a jedynie mechanicznie reagować. Kategoria odpowiedzialności jako możliwości odpowiedzi nieprzypisanej wyłącznie do człowieka zaburza ten podział. Jak pisze Vinciane Despret rozwijająca interesujące nas tu pojęcie w kontekście badań z udziałem zwierząt:

zwierzęta aktywnie biorą pod uwagę i odpowiadają na skierowaną do nich propozycję, a to z kolei wymaga innego rodzaju zaangażowania od badaczki. *Odpowiedź* zakłada możliwość rozgałęzienia, a tymczasem *reakcja* sprawia, że sposób, w jaki postawiono problem przesądza o tym, co stanie się dalej i jakie to będzie miało znaczenie. Dla badacza, który zgadza się wysłuchać odpowiadającego zwierzęcia oznacza to inną dystrybucję kontroli nad sytuacją. [...] naukowczynie będzie *zobowiązana* odpowiedzią, będzie musiała na nią odpowiedzieć (2016, s. 141).

Świadczy to o tym, że u źródeł produkcji wiedzy tkwi relacja między stronami tworząca sieć zależności, odpowiedzi i zobowiązań. Nauka staje się w tym ujęciu wspólnym przedsięwzięciem. W jego ramach musi być przestrzeń dla sprzeciwu, który wedle Despret, jest realny, gdy zwierzę może „poprowadzić osobę przeprowadzającą eksperyment tak, by przekształciła ona swoje pytanie badawcze w nowe, właściwsze dla tej konkretnej jednostki” (2004, s. 124), gdy zatem zwierzę nie jest

oznaczone jako wyłącznie reagujące, jedynie uległe. To warunek *sine qua non* możliwości odpowiedź-alności. Odpowiedzialność jako możliwość odpowiedzi nie ma jednak wpływu wyłącznie na nie-ludzkiego partnera relacji. Jako pojęcie relacyjne musi odciskać swoje piętno także na partnerze ludzkim. Ten wymiar dobrze uchwytuje Hanna Meißner podkreślając, że „[o]dpowiedzialność jest wyobrażona na nowo jako etyczne napomnienie, by pracować nad możliwością odpowiedzi ‘innym’, nad zatroszczeniem się o splątania naszych relacyjności, a z tego wynika, że odpowiedź-alność jest związana z procesem *stawania się innym* poprzez odpowiedź” (2014, s. 39). Odpowiedź-alność zatem to nie tylko troska o stworzenie warunków możliwości odpowiedzi dla *innego*, to także zgoda na to, że nasze zobowiązanie odpowiedzią innego lub sama jego odpowiedź zmienia także *nas*.

Podmiot, który wyłania się z tych rozważań jest zatem radykalnie współzależny. To odtrutka na autonomiczny, sprawczy, oddzielony od świata, samowystarczalny i jednostkowy ludzki byt. Współ-zależność podkreśla zależność różnych istot od siebie nawzajem (jak w przypadku powyższego przykładu związanego z produkcją wiedzy) i jednocześnie ich współkonstyтуowanie. Ten ostatni aspekt dobrze uchwytuje koncepcja sympojezy proponowana przez Haraway w kontraście do autopojezy (zob. np. Haraway, 2016). Sympojeza zakłada stawanie się wspólnie z innymi, oparta jest na modelu symbiogenezy Lynn Margulis (zob. Margulis, 2000; Clarke 2018), w którym długotrwałe relacje symbiotyczne, relacje współpracy przynoszące korzyść co najmniej jednej stronie (i co najmniej nieprzynoszące strat drugiej) prowadzą do powstania nowych tkanek, narządów czy organizmów. Oddajmy ponownie głos Haraway, która obrazowo ilustruje tę prawidłowość:



[...] ludzki genotyp można znaleźć jedynie w około 10 procentach wszystkich komórek, zajmujących tę przyziemną przestrzeń, którą nazywam swoim ciałem. Pozostałe 90 procent komórek wypełniają genotypy bakterii, grzybów, protistów i tym podobnych [...] Moi malutcy współtowarzysze znacznie przeważają mnie liczebnie [...] Stają się dorosłą istotą ludzką w asyście tych malutkich towarzyszy stołu. Być jedną to zawsze *stawać się z wieloma*" (2008c, s. 3-4).

Podkreślanie współ-zależności to jednocześnie stwierdzenie aksjologiczne (promujące wagę współdziałania, współpracy, sprzeciwiające się pozytywnemu wartościowaniu oddzielenia czy autonomii), wyzwanie rzucone przekonaniu o ludzkiej wyjątkowości (zagubionej w uwikłaniu tego, co ludzkie i tego, co nie-ludzkie) oraz podstawa nieantropocentrycznego zwrotu (rozsadza bowiem centralną pozycję człowieka od środka, okazuje się, że to, co ludzkie staje się sobą tylko *wraz-z* nie-ludzkim).

Projekt aksjologiczny, który wyłania się z tak daleko posuniętego uwikłania może wzbudzać „dezorientację etyczną” (Rogowska-Stangret, 2021, s. 124) wynikającą z tego, że pozbawieni zostaliśmy „zwykłych punktów odniesienia takich jak centrum, hierarchia, pozycja zewnętrzna (zdyktansowana, niewikłana, niewinna), [gdzie] zarówno sprawczość, jak i kruchość są współdzielone i rozproszone” (Rogowska-Stangret, 2021, s. 124). Dlatego, pisze Barad,

[e]tyka nie polega [...] na właściwym odpowiadaniu radykalnie uzewnętrznionemu *Innemu*, ale na odpowiedzialności za żywe relacyjności stawania się, których jesteśmy częścią. Etyka polega [...] na wzięciu pod uwagę splątanych materializacji, których jesteśmy częścią, w tym także nowych konfiguracji, nowych podmiotowości, nowych możliwości. [...]. Ten sposób łącznego myślenia ontologii, epistemologii i etyki tworzy świat, który już zawsze jest materią etyczną (Dolphijn, van der Tuin, 2018, s. 57).

Współzależność i etyka splątania czy uwikłania kieruje nas ku trosce. Jak pisze posthumanistyczna myślicielka troski, María Puig de la Bellacasa: „Troska jest wszędobylska, nawet jeśli tylko poprzez skutki jej braku” (2017, s. 1). Będąc raczej zanurzonymi w świecie niż od świata oddzielonymi, z konieczności wikłamy się w relacje, które składają się na *nas*, w które wchodzimy ze światem. Żadne życie nie istnieje bez troski. Oczywiście o pewne relacje troszczymy się kosztem innych, niektóre uznajemy za ważniejsze od innych, jeszcze inne z kolei spychamy na dalszy plan. Troska jest wartością związaną ze stanem uwikłania, wskazuje na niemożliwość zajęcia zewnętrznej pozycji względem relacji. Brak zewnętrznej pozycji względem relacji z kolei powoduje, że troska nie jest pojęciem niewinnym czy czystym moralnie. „[D]ryfuje[my] w morzu niepewności” (Bauman, 2012, s. 344), znajdujemy się w polu negocjacji interesów i możemy stawiać pytanie o to, które interesy, potrzeby, wartości weźmiemy pod uwagę, a które nie, o jakie sieci współzależności i współodpowiedzialności zadbamy, a o które nie i dlaczego? W jaki sposób? Łatwo zatem można wskazać sytuacje, w których troska (czy miłość) są wykorzystywane, by przy ich pomocy przepisać rasizm – nie jako wypływający z nienawiści czy agresji ku nie-białym *innym*, ale jako motywowany miłością dla białych podmiotów (zob. Ahmed, 2004, s. 122-143) czy w których troska o nienarodzone (białe) dzieci idzie w parze z radykalnym brakiem troski o narodzone dzieci nie-białe (zob. np. Graff, 2022). Wydaje mi się, że nie sposób definitywnie zabezpieczyć troskę przed takimi jej nadużyciami, ale jej występowanie w triadzie wartości wraz z odpowiedzialnością, jako możliwością odpowiedzi, i współzależnością może otworzyć pytanie o to, ku czemu skierowana jest nasza troska i jakie są jej motywacje. Troska jest tu bardziej wciąż zadawanym pytaniem niż stanowiskiem, które raz obrane daje nam komfort moralnej

słuszności. Takiego komfortu już nie osiągniemy. Dobitnie pokazują to badania australijskiego filozofa Thoma van Doorena, który śledzi sploty troski i przemocy analizując praktyki ochrony gatunków zagrożonych wymarciem. Pisząc o wysiłkach utrzymania przy życiu żurawia krzykliwego pokazuje, w jaki sposób praktyki troski o ten konkretny gatunek łączą się z przemocą wobec innych gatunków żurawi i szerzej ptaków, których życie i wolność poświęcane są dla życia zagrożonego gatunku (zob. van Dooren, 2014, s. 87-122). Ponownie, brakuje tu komfortu, który płynie z czarno-białych rozstrzygnięć, nie ma takiego usprawiedliwienia działań, które byłoby satysfakcjonujące i wymazywało etyczną odpowiedzialność za przemoc nieodłącznie związaną z przejawami i praktykami troski. Van Dooren sprzeciwia się wymazywaniu ambiwalentnej troski, pokazywaniu jedynie jej dobrego oblicza, ale jednocześnie nie potępia i nie odradza wysiłków ochrony zagrożonych gatunków. Jego celem jest odsłanianie tego, czym faktycznie jest troska (w kontekście wymierania gatunków) i „bycie uważnym na konkretne sposoby, na jakie produkowana jest nadzieja” (van Dooren, 2014, s. 122) na przyszłość. Odczytuję to jako wcielenie w życie postulatu Haraway, która pisała: „nie wolno nam odrzucać naszego świata w imię świata idealnego” (2008b, s. 114), nie wolno nam żyć złudzeniami komfortu moralnej słuszności i zaprowadzenia porządku, osiągnięcia pewności, jednoznacznych definicji i ostatecznych rozstrzygnięć dylematów moralnych. Miał rację Bauman pisząc, że

[n]iepewność była zawsze naturalnym i ojczystym żywiołem moralnego wyboru (choć nowoczesna filozofia moralności i praktyka adiaforyzacji czyniły wszystko, co w ich mocy, by temu zaprzeczyć w teorii i w praktyce). Pod tym względem ponowoczesna sytuacja moralności nie jest niczym nowym. Nowy jest tylko ogrom spraw, z jakimi moralności wypada się zmagać. Jeśli ten właśnie fakt perspektywa ponowoczesna pozwoliła nam sobie uświadomić,

to dobrodziejstwa wynikające z nowej świadomości stanu rzeczy mogą w znacznym stopniu (być może nawet z nawiązką) zrekompensować śmiertelny cios zadany naszym przytulnym i bezchmurnym pewnikom (2012, s. 344).

Van Dooren także zachęca nas, byśmy „zadomowili się w tej złożoności odmawiając uznania ostatecznych usprawiedliwień” (2014, s. 122). W tym widzę sens i wyzwanie etyki splątania, uwikłania i relacji, która próbuje nas nie/oswoić z niepewnością i może pomóc wytrwać w niekomfortowym otwarciu.

### Refleksje końcowe

Myślenie relacjami, splątaniem i uwikłaniem jest wątkiem łączącym trzy wyróżnione przeze mnie wartości: odpowiedzialność jako możliwość odpowiedzi, współzależność i troskę. Wyznaczenie relacji jako punktu wyjścia do myślenia o wartościach i etyce sprawia, że rozbijamy antropocentryzm (w istocie każdy centryzm). Relacje rozsadzają centrum od wewnątrz.

Refleksja nad sprawczością, odpowiedzialnością, współzależnością i troską jest też krytyczną dyskusją ze spuścizną humanizmu. Krytyką, której kluczową motywacją jest etyka. Rosi Braidotti wyraźnie pokazuje uwikłanie humanizmu w europocentryczną, imperialistyczną i pejoratywnie wartościującą różnicę logikę humanizmu (2014, s. 64), co pozwala jej jednoznacznie stwierdzić: „feminizm to *nie* humanizm” (2019, s. 1). Zdaniem Braidotti bowiem „[h]umanistyczne ograniczenie kategorii ‘człowieka’ to jeden z kluczy zrozumienia, jak w ogóle doszło do zwrotu posthumanistycznego” (2014, s. 65). Z drugiej strony Braidotti zauważa istotny emancypacyjny potencjał tkwiący w humanizmie i krytykuje antyhumanizm ogłaszający

śmierć podmiotu akurat wtedy, gdy do głosu dochodzą emancypacyjne dążenia kobiet i kolonialnie oznaczonych innych do uznania ich podmiotowości. W nieantropocentrycznych zwrotach bowiem chodzi przede wszystkim o rozpakowanie niesprawiedliwości i nierówności związanych z wykluczającą kategorią *anthropos*, a nie o starcie w proch wartości, które z antropocentryzmem są także związane. Chodzi o rozpoczęcie „konwersacj[i]’ wrażliwej na relacje władzy” (Haraway, 2008a, s. 20) z „człowiekiem”. To jest sednem nieantropocentrycznego przewartościowania wartości.

#### **Bibliografia:**

Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Braidotti, R. (2019). Cztery tezy na temat feminizmu po człowieku, przeł. A. Derra. *Avant. Trends in Interdisciplinary Studies*, 10, 3, 1-25.

<https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.03>

Braidotti, R. (2018). Posthuman Critical Theory. W: R. Braidotti, M. Hlavajova (red.), *Posthuman Glossary* (339-342). London, New York: Bloomsbury Academic.

Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Cielemęcka, O. (2020). Myślenie planetarne i nowa humanistyka. Rozmowa Olgi Cielemeńskiej z Cecilią Åsberg. *Czas Kultury*, 2,

<https://czaskultury.pl/czytanki/myslenie-planetarne-i-nowa-humanistyka/> (data dostępu: 14.09.2022).

Clarke, B. (2018). Symbiogenesis. W: R. Braidotti, M. Hlavajova (red.), *Posthuman Glossary* (416-419). London, New York: Bloomsbury Academic.

Coole, D. (2015). *Dirt Matters, But How Does it Matter? A New Materialist Perspective*, wykład plenarny, *Sister-Six Conference on the New Materialisms. New Materialist Politics and Economies of Knowledge*, 2-4.10, Maribor, Słowenia.

Criado-Perez, C. (2020). *Niewidzialne kobiety. Jak dane tworzą świat skrojony pod mężczyzn*, przeł. Anna Sak. Kraków: Karakter.

Derra, A. (2013). *Kobiety (w) nauce: problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Descartes, R. (2001). *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbmska. Kety: Wydawnictwo ANTYK.

Despret, V. (2016). *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?*, przeł. B. Buchanan. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816692378.001.0001>

Despret, V. (2004). The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, 10, 2-3, 111-134.

<https://doi.org/10.1177/1357034X04042938>

Dolphijn, R., van der Tuin, I. (2018). *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Czajka, A. Handke, J. Maliński, A. Marcisz, C. Rudnicki, T. Wiśniewski. Gdańsk, Poznań, Warszawa: Fundacja Machina Myśli.

Foucault, M. (1983). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. W: H.L. Dreyfus, P. Rabinow (red.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (229-264). Chicago: The University of Chicago Press.

Freud, S. (1982). Związanie z urazem. Nieświadome, wykład XVIII. W: S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki. Warszawa: PWN.

Graff, A. (2022). Cała Polska szuka dzieci, które się nie urodziły, bo zostały zabite przez „cywilizację śmierci”. *Wysokie obcasy*, 13.08.2022, <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,100865,28769015,cala-polska-szuka-dzieci-ktore-sie-nie-urodzily-bo-zostaly.html> (data dostępu: 14.09.2022).

Hadot, P. (1992). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Haraway, D. (2008a). *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/ częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka. <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> (data dostępu: 23.07.2018).

Haraway, D. (2008b). Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie, przeł. A. Ostolski. *Krytyka Polityczna*, 15, 102-116.

Haraway, D. (2008c). *When Species Meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2014). Co możemy zrobić, jeżeli nigdy nie byliśmy ludźmi? Wywiad z Donna Haraway, przeł. A. Jach, A. Kowalczyk. W: A. Jach, P. Juskowiak, A. Kowalczyk (red.), *Ekologie* (102-135). Łódź: Muzeum Sztuki.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press.

<https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>

Jabłońska, U. (2021). *Światy wzniesiemy nowe*. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie.

Juelskjær, M., Schwennesen, N. (2012). Intra-active entanglements – An interview with Karen Barad. *Kvinder, Køn & Forskning*, 1-2, 10-23.

<https://doi.org/10.7146/kkf.v0i1-2.28068>

Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kirby, V. (2017). Matter out of Place: 'New Materialism' in Review. W: V. Kirby (red), *What if Culture was Nature all Along?* (1-25). Edinburgh: Edinburgh University Press.

<https://doi.org/10.1515/9781474419307-003>

Mann, B. (2020). Specyfika feministycznej fenomenologii. Przypadek wstydu, przeł. M. Rogowska-Stangret. *Avant. Trends in Interdisciplinary Studies*, 11, 3, 1-37.

<https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.17>

Margulis, L. (2000). *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo CiS.

Meißner, H. (2014). Politics as Encounter and Response-ability. Learning to Converse with Enigmatic Others. *Artnodes*, 14, 35-41.

<https://doi.org/10.7238/a.v0i14.2411>

Narodowe Centrum Nauki. (2021). Wytyczne dla wnioskodawców do uzupełnienia formularza dotyczącego KWESTII ETYCZNYCH



w projekcie badawczym.  
[https://ncn.gov.pl/sites/default/files/pliki/regulaminy/2021\\_12\\_wytyczne\\_dla\\_wnioskodawcow\\_kwestie\\_etyczne.pdf](https://ncn.gov.pl/sites/default/files/pliki/regulaminy/2021_12_wytyczne_dla_wnioskodawcow_kwestie_etyczne.pdf) (data dostępu: 14.09.2022).

Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

<https://doi.org/10.1017/S2753906700002096>

Rogowska-Stangret, M. (2021). *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*. Gdańsk: słowo/ obraz terytoria.

Van Dooren, T. (2014). *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press.

<https://doi.org/10.7312/columbia/9780231166188.001.0001>

**NONANTHROPOCENTRIC TRANSVALUATION OF ALL VALUES. ON AXIOLOGICAL GROUNDS OF NONANTHROPOCENTRISMS IN THE SELECTED TRENDS OF CONTEMPORARY FEMINIST PHILOSOPHY**

**Abstract:**

Nonanthropocentric approaches are one of the predominant features of contemporary feminist philosophy, especially in critical posthumanities (e.g. Rosi Braidotti) and feminist new materialisms (e.g. Diana Coole). The author aims at outlining the axiological grounds of the turn to nonanthropocentrism. It is done in two steps. First, the author points to recent debates around the impossibility to separate values from facts in the mentioned contemporary trends (illustrated with reference to Bruno Latour, Donna Haraway and Karen Barad). Second, the author presents

how the subject of knowledge changes together with the need to uncover the entanglement of values and facts (using the example of Haraway). The author presents responsibility (as response-ability), interdependence and care as an axiological foundation of nonanthropocentrism. The posthumanistic and nonanthropocentric critique of humanism is here presented as motivated by ethics above all other aspects.

**Key words:**

new materialism, critical posthumanism, nonanthropocentrism, agency, responsibility, interdependence, care

**Abstrakt:**

Próby nieantropocentrycznego myślenia charakteryzują wiele współczesnych myślowych trendów, na pierwszy plan wysuwają się też we współczesnej filozofii feministycznej. Na przykład w takich nurtach jak krytyczny posthumanizm (*vide* Rosi Braidotti) czy feministyczne nowe materializmy (*vide* Diana Coole). Na tym teoretycznym tle autorka kreśli aksjologiczne podstawy zwrotu ku nieantropocentryzmowi. Czyni to w dwóch krokach. Po pierwsze, wskazuje na ostatnie debaty o niemożności oddzielenia wartości od faktów (odwołując się do takich myślicieli i filozofek jak Bruno Latour, Donna Haraway czy Karen Barad). Po drugie, powołując się na koncepcję wiedzy usytuowanych Haraway, autorka pokazuje, w jaki sposób podmiot wiedzy zmienia się wraz z koniecznością uchwycenia splątania faktów i wartości. Autorka wyróżnia trzy wartości będące podstawą nieantropocentryzmu w krytycznym posthumanizmie i feministycznych nowych materializmach. Są to: odpowiedzialność jako możliwość odpowiedzi, współzależność i troska. Posthumanistyczna i nieantropocentryczna krytyka humanizmu jest tu zaprezentowana jako ugruntowana przede wszystkim w etyce.

**Słowa kluczowe:**

nowy materializm, krytyczny posthumanizm, nieantropocentryzm,  
sprawstwo, odpowiedzialność, współzależność, troska