

Zaangażowanie i przyszłość w humanistyce nieantropocentrycznej

Prace
Kulturoznawcze XV
Wrocław 2013

Jak zaangażowana humanistyka?

Choć historia zainteresowania w polskim środowisku akademickim humanistyką nieantropocentryczną jest stosunkowo niedługa, wydaje się, że wskazać już można na rysujące się w niej tendencje. Kwestia, którą chciałbym tutaj podjąć, ze względu na zaangażowany profil tak zwanej posthumanistyki dotyka zarówno istoty samego nurtu, jak i akademickich standardów jego uprawiania. Wiązana z emancypacją polityczną, polityką historyczną czy interwencją w rzeczywistość humanistyka zaangażowana nie zajmuje się bowiem już jedynie „społecznym konstruowaniem rzeczywistości społecznej”¹, odkąd społeczeństwo zastąpione zostało ludzko-nieludzka zbiorowością. To z ideą Latoura należy, jak sądzę, wiązać konceptualizację i krystalizację nurtu nieantropocentrycznego. Usieciowienie świata (*universum*) i środowiska ludzkiego wytworzyło dogodne warunki do pożądanego i oczekiwanego przez wielu badaczy poszukiwania nowego sposobu określenia relacji między tym, co ludzkie, a tym, co nie-ludzkie.

Zaangażowany charakter refleksji posthumanistycznej uzasadnia świadome przeciwstawienie się obowiązującemu antropocentryzmowi². Jak zauważa Ewa Domańska, już samo pytanie o nie-ludzki podmiot podważa działanie Agambenowskiej antropogenetycznej maszyny³. Zatem owa iście Derridiańska dekon-

¹ E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa 2012, s. 119–120.

² Bądź wzorcowi antropocentryzmu, jeśli uwzględnić zastrzeżenia niektórych badaczy odnoszące się do porzucenia antropocentryczności. Zob. J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Lublin 2008, s. 380.

³ Domańska odwołuje się tu do artykułów Moniki Bakke (E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 11).

strukcja ma walor polityczny — wszak to wśród ludzi nieantropocentryczny projekt spełniać ma swoje zadanie. Podobnie jak udzielanie głosu niemym i pisanie historii od dołu (*history from below*) otwierało elity społeczne na rzeczywistość klasy robotniczej, zainteresowanie nie-ludźmi otworzyć ma społeczeństwo na Latourowską zbiorowość.

Wbrew jednak innym nurtom wiążanym z zaangażowaniem⁴ kwestia prawdy, która obok neutralności badacza i obiektywizmu najwyraźniej odróżnia humanistykę zaangażowaną od tej nie-emancypacyjnej i nie-politycznej, nie tyle zostaje zawieszona, ile w ogóle należy ją dopiero wypraco(wy)wać. W posthumanizmie brakuje bowiem wyraźnie wyznaczonego celu interwencyjnego, w imię którego badacze mieliby kontestować porządek społeczno-kulturalny. Za taki nie sposób uznać ogólnej idei zgodnej koegzystencji ludzi i nie-ludzi, która raczej wskazuje kierunek poszukiwań niż zakładane rezultaty. W związku z tym warto zwrócić uwagę na status ofiary, który w humanistyce nieantropocentrycznej nie jest tak jednoznaczny, jak choćby w studiach nad płcią kulturową czy w studiach postkolonialnych. Różnice międzygatunkowe we współczesnej etyce nie są przejrzyste, w przeciwieństwie do różnic wewnątrz gatunku. Ofiarami antropogenetycznej maszyny są więc zarówno nie-ludzie, jak i sami jej twórcy. Od kontestacji fundującej wspólnotę celu, typowej dla humanistyki zaangażowanej, która w ten sposób kreuje swoich nieuprzywilejowanych, ważniejsze zatem stają się wszelkie punkty styczne wśród badaczy. Tropienie antropocentryzmu nosi więc znamiona życzliwej, Pouletowskiej krytyki identyfikującej się. Strategią humanistyki nieantropocentrycznej nie jest więc wspomaganie czy budowanie polityki oporu ofiar (co jest dogmatyczną zasadą klasycznej, o ile można ją tak nazwać, humanistyki zaangażowanej), lecz kreatywne, afirmatywne poszukiwanie wspólnoty etycznej. Nie opiera się ono na normatywnym przesądzeniu, lecz na aksjotycznej wspólnotowości. Jak rozumiem, to miała na myśli Domańska, pisząc, że „[z] obserwacji współczesnej nauki wynika, że to nie metody czy teorie łączą badaczy, lecz problemy, na których skupia się ich intelektualny wysiłek. Coraz częściej problemy te — mniej lub bardziej bezpośrednio — wiążą się właśnie z ochroną życia”⁵.

Humanistyka nieantropocentryczna jest skupiona na przyszłości, nie zaś przeszłości bądź teraźniejszości. Nie chodzi jednak o przyszłość będącą elementem linearnego modelu czasu, lecz o potencjalność, projekt światopoglądowy wymu-

⁴ Pisząc o humanistyce zaangażowanej, chcę się skupić na tej jej części, która związana jest ze studiami nad mniejszościami. Wskazując na tradycję humanistyki zaangażowanej, w której sytuuję myśl posthumanistyczną — tradycję humanistyki emancypacyjnej, z jej głównym zadaniem udzielaniem głosu niemym (*giving voice to the voiceless*), od pierwszych prac Edwarda P. Thompsona włącznie — chcę jednocześnie zwrócić uwagę na odmienną zaangażowaną myśl nieantropocentrycznej. Odmiennie, szersze ujęcia humanistyki zaangażowanej czytelnik znajdzie między innymi w zbiorze *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2007.

⁵ E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna...*, s. 10.

szający aktywność badacza, żądający od niego sprawczości. Przyszłość jest zatem tym, co osiągać mamy tu i teraz: „The present is always the future present: it will have made positive difference in the world. Only the yearning for sustainable futures can construct a liveable present”⁶, pisze Rosi Braidotti, komentując myśl Donny Haraway. Tak pojmowana aktywność lokuje przyszłość raczej w drodze niż w celu. W tym więc, co wymaga stałej i rozwijanej pielęgnacji. Stąd też nawet w posthumanistycznych analizach przeszłości pielęgnacyjny potencjał nastawiony jest na przyszłość. Ów potencjał, Spinozjańska *potentia*, to władza, która niewiele ma jednak wspólnego z negatywnie rozumianą przemocą. Humanistyka nieantropocentryczna, daleka od skupionej na ofiarach i traumie humanistyki zaangażowanej, przypomina o możliwości wpływu na otaczającą rzeczywistość. Ponawia zarazem pytanie Brunona Latoura: czy, a jeśli tak, to jak, możemy żyć razem?⁷

Niezaangażowana recepcja

W pytaniu francuskiego myśliciela ukryte jest ostrze krytyczne. Wydobywa ono demobilizujący charakter swoistego ofiarocentryzmu zaangażowanej humanistyki. Jak się zdaje, stojąca za nim dyrektywa poznawczego uprzywilejowania represjonowanych (*epistemic privilege of the oppressed*) uprawomocniała swoiste zaangażowanie przez negację.

W obliczu zachodzących w świecie zmian [...] humanistyka nie może sobie pozwolić na propagowanie idei słabego podmiotu, sfragmentaryzowanej społeczności i egzaltację figurą ofiary. Trzeba wzmocnić przeświadczenie o sprawczych możliwościach podmiotu i wspólnoty wobec zniewalających je systemów [...].

Warto w tym miejscu zastanowić się nad skutkami charakterystycznej dla występującej w obrocie ofiar humanistyki traumatofilii. Andreas Huyssen wiąże pojawienie się dyskursu traumy z utraceniem przez podmiot wiary w swą sprawczość (to jest przekonania, że ma się wpływ na otaczającą rzeczywistość i bieg spraw). To z kolei, jak twierdzi, związane jest ze zmierzchem utopijnego wymiaru polityki. [...] W promowaniu dyskursu traumy widzę zatem zagrożenie nie tylko dla podmiotu, lecz także dla idei demokracji w ogóle⁸.

To spostrzeżenie Domańskiej poczynione w stosunku do inspirowanej przez postmodernizm (także polskiej) nauki nakłania do zadania pytania, czy przekona-

⁶ „Teraźniejszość jest zawsze przyszłą teraźniejszością: dokona ona pozytywnych zmian na świecie. Tylko pragnienie zrównoważonych (nienaruszających równowagi ekologicznej) przyszłości może zbudować teraźniejszość, w której warto żyć”, R. Braidotti, *Posthuman, all too human: Towards a new process ontology*, „Theory, Culture & Society” 23, 2006, nr 7–8, s. 206.

⁷ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 376 n.

⁸ Domańska, *Historia egzystencjalna...*, s. 137.

nie o utracie sprawczości i słabym podmiocie nie pozbawia humanistyki zaangażowanej możliwości zaangażowania?

We wprowadzeniu do refleksji nad humanistyką zaangażowaną Jacek Kowalewski i Wojciech Piasek zauważają:

To, co może ewentualnie niepokoić, to fakt, iż w rodzimych kręgach naukowych dominuje na ogół skłonność do obserwacji i udziału w budowaniu uogólniających perspektyw typowych dla światowej humanistyki, w mniejszym zaś stopniu podejmowany jest wysiłek analizy własnych praktyk i wyrastających z nich problemów lokalnych⁹.

Pisząc o recepcji *French Theory* w polskim środowisku akademickim, Domańska wysuwa tezę o promowaniu przez ten nurt „podmiotowości tworzonej przez relacje władzy i pozbawionej mocy sprawczej”¹⁰. Tym samym chce pokazać, jak przemożny wpływ wywarł ten anglo-amerykański trend na teorię i na sposób uprawy polskiej myśli. O ile jednak po co najmniej kilkunastu latach sama teoria, jak przystało na mody naukowe, cieszy się zmiennym zainteresowaniem, o tyle jej demobilizujący wpływ pozostał, jak twierdzi badaczka, trwały. Konkluduje więc:

Myślę, że zamiast często instrumentalnego przykładania do rodzimego materiału badawczego sposobu myślenia i siatki interpretacyjnej oferowanej przez tę teorię, warto się wobec niej zdystansować. Polska metodologia i teoria nauk humanistycznych, traktująca zachodnie zdobycze myśli jako inspiracje, a nie jako gotową do analizy i interpretacji rodzimego materiału badawczego „skrzynkę z narzędziami”, ma w tym względzie wiele do zrobienia¹¹.

Choć więc wpływ epistemologii przeszczepionej z teorią i metodologią *French Theory* jest dalej wyraźny, to zarówno wizja słabego, odartego ze sprawczości podmiotu, jak i jej konsekwencje nie są już czytelne. Właśnie w braku metarefleksji nad oddziaływaniem tego nurtu upatrywać można źródeł swoistej pasywności polskiej humanistyki zaangażowanej. Stan ten utrwaliła zbieżność w czasie recepcji *French Theory* i polskiej przemiany ustrojowej — wszak, jak pisze Domańska, dla wielu postmodernizm okazał się „antidotum na »komunę«”¹². To, co wpiisywało się idealnie w początek ostatniego dziesięciolecia XX wieku w polskim środowisku akademickim, nie może być jednak kontynuowane jako neutralna, niewinna epistemologia w ramach ruchu humanistyki nieantropocentrycznej. Jak się zdaje, badająca, ale i zaangażowana w uczestnictwo w nim Domańska jest tego świadoma.

Jeśli więc sankcjonowana jest instrumentalizacja obcej teorii (co jest konsekwencją osłabienia podmiotowości: i badacza, i samych badanych), to nie ma w istocie miejsca na uprawianie humanistyki nieantropocentrycznej, która bez zaprzeczenia sobie nie może sprowadzać się do biernej recepcji anglosaskiej wersji.

⁹ J. Kowalewski, W. Piasek, *Wprowadzenie*, [w:] *Zaangażowanie czy izolacja? ...*, s. 8.

¹⁰ E. Domańska, *Historia egzystencjalna...*, s. 148.

¹¹ *Ibidem*, s. 160.

¹² *Ibidem*, s. 150.

Pielęgnacyjny walor humanistyki nieantropocentrycznej

Gdy więc ważniejszy jest cel, nie zaś droga, gdy od pytań istotniejsze są normatywne odpowiedzi, pojawia się subtelne pęknięcie między posthumanistyką a humanistyką zaangażowaną. Zarówno postkolonializm, perspektywa *queer*, jak i posthumanistyka uprawiana na obcym gruncie badawczym tracą swój najważniejszy dla humanistyki zaangażowanej element — zakorzenienie kulturalne. Humanistyka nieantropocentryczna jest jednak nie tylko uwikłana w czasoprzestrzeń konkretnego *universum*, ale, w przeciwieństwie do dwóch przykładowo tu wskazanych nurtów, nie oferuje gotowych odpowiedzi. Podobnie jak jej przedmiot, jest dynamiczna, procesualna, by nawiązać do tytułu artykułu Braidotti. Choć przedstawiciele zarówno posthumanistyki, jak i studiów queerowych czy postkolonialnych są zaangażowani w zmianę, to tylko wśród tych pierwszych nie odnajdziemy normatywnych dyrektyw, które odgórnie i preskryptywnie wskazują, dokąd ma zaprowadzić intelektualne poszukiwanie. Dlatego też erudycyjne rekonstruowanie humanistyki nieantropocentrycznej w anglosaskim wydaniu nabiera szczególnie symulakrycznego charakteru, właściwego zjawiskom odtwarzanym, nie zaś kultywowanym.

Humanistyka nieantropocentryczna projektuje więc rzeczywistość „tu i teraz”, zawsze jednak będąc na nie wyczulona zarazem w mikro- i w makroskali. Z tego też powodu określana jest czasem mianem humanistyki ekologicznej, wrażliwej na życiowe (domowe, rodzinne, jak głosi źródłosłowe *οἶκος*) relacje. Jak wskazuje Dorota Wolska, „»zaangażowanie«, obok »wspólnoty«, »więzi«, to [...] dzisiejsza forma artikulacji problematyki aksjologicznej”¹³. Nade wszystko widoczne jest to właśnie w myśli posthumanistycznej, w której preferowane jest zaangażowanie, dla odróżnienia od zaangażowania humanistyki emancypacyjnej, określane przeze mnie mianem pielęgnacji.

W poszukiwaniu pielęgnacyjnego wymiaru humanistyki nieantropocentrycznej chciałbym odwołać się do Cycerońskiej kategorii nie bez wątpliwości, czy tradycyjne sposoby jej interpretacji dopuszczają jeszcze żywe, nie-skostniałe użycie.

I podobnie jak pole, posługując się tym samym porównaniem, chociaż żyzne, nie może być urodzajne bez uprawy (*sine cultura*), również i dusza bez nauki. Jedna rzecz bez drugiej jest więc bezsilna. Uprawą duszy zaś jest filozofia (*Cultura autem animi philosophia est*): ona wyrывa z korzeniami wady i przygotowuje dusze do przyjęcia ziarna, powierza im je i, że tak powiem, zasiewa, aby dojrzawszy przyniosły jak najbardziej obfite owoce¹⁴.

¹³ D. Wolska, *Kilka uwag o zaangażowaniu, czyli o uczuciach i ich badaniu*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 14.

¹⁴ Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961, t. 3, II. 5, 13.

Mającą wyrwać wady z korzeniami i przysposabiać duszę do przyjęcia ziarna filozofia, cyceroniańska nauka pielęgnowania „się” jest przedsięwzięciem procesualnym. Duch nie może więc wydawać owoców bez stałej filozoficznej uprawy. Jeśli zaś wspomnieć, że w myśli stoickiej, z którą Cyceon się utożsamiał, filozofia ma charakter praktyczny, pielęgnacja wzbogacona zostaje o postulat jej lokalnego uwikłania. Podobnie humanistyka nieantropocentryczna domaga się podjęcia działań we współpracy z najbliższym otoczeniem — troską o nie ma się przecież wykazywać.

W perspektywie kulturoznawczej, sformułowanej przez Stanisława Pietraszkę, uznać by można, że tak pojmowana refleksja posthumanistyczna staje się przejawem sposobu bycia podług wartości¹⁵. Niewątpliwie wiązać to należy z jej niepoznawczym charakterem¹⁶. Prócz celów poznawczych, badawczych czy diagnostycznych, nurt nieantropocentryczny niewątpliwie cechuje moralne zaangażowanie. Choć trudno określać humanistykę nieantropocentryczną mianem prognostycznego nurtu naukowego, przyszłość, jak już wspomniałem, jest niezbędnym elementem jej projektu. Pielęgnacja zaś, w przeciwieństwie do dziedzictwa, nie może oznaczać wyłącznie przejmowanej schedy. Musi zatem, niejako ze swoich założeń, być nie-pasywna, kreatywna, dostosowana do zmieniających się warunków, jak też same warunki stwarzać. Dzięki pielęgnacyjnemu wymiarowi humanistyki, nastawieniu na kształtowanie rzeczywistości na styku świata ludzkiego i środowiska — nie zaś jedynie na jej poznanie — nie tylko terażniejszość, ale także przyszłość staje się jej realnym odniesieniem. Jeszcze raz odwołam się do słów Domańskiej:

Podejście podmiotowe, które promuje w *Historii egzystencjalnej*, jest częścią szerszego zamysłu, który dotyczy przemyślenia idei mocnego podmiotu (i mocnej wspólnoty) oraz budowania — jak pisze Bruno Latour — wiedzy o życiu razem [...]. W tle tych rozważań stoi zaś utopia metawspólnoty, która jest uwolniona od brzemienia wiszącej nad postmodernizmem negatywności z jej apokaliptycznymi wizjami końca, śmierci, milczenia, traumy i wyparcia. Nie jest to jednak utopia naiwna, kreująca wizję harmonijnego świata powszechnej szczęśliwości, ale wyobrażenie budujące różne scenariusze przyszłości i ukazujące potencjalność tkwiącą w każdej decyzji. Utopia ta stawia na współ-projektowanie przyszłego świata/planety¹⁷.

Warto dodać, że to właśnie pielęgnacyjny, zmuszający do aktywności charakter humanistyki nieantropocentrycznej stanowi jej główne poznawcze ograniczenie. Albowiem zarówno waluacja (wartościowanie), jak i estymacja (ocenianie) uzależnione są od warunków, w których zachodzą. Mimo iż rozpoznanie jest

¹⁵ S. Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012.

¹⁶ W znaczeniu, jakie przypisywał mu Pietraszko, odróżniającym humanistykę poznawczą od niepoznawczej. Ta ostatnia zorientowana jest przede wszystkim na cele normatywno-regulacyjne czy też waluacyjne. Zob. S. Pietraszko, *Elementy teorii kultury*, [w:] *idem, Kultura...*, s. 395.

¹⁷ Ewa Domańska o projekcie historii egzystencjalnej, wywiad Marcina Wilkowskiego z Ewą Domańską, „Historia i Media” 25 czerwca 2012 r., <http://historiaimedia.org/2012/06/25/ewa-domanska-o-projekcie-historii-egzystencjalnej/> (dostęp: 20 stycznia 2013).

nieodzownym elementem tak rozumianej praktyki naukowej, to właśnie dalsza nie-poznawcza aktywność pozostaje istotowym fundamentem posthumanistyki. Jest ona zatem aktywnością kulturalną, osadzoną w środowisku, od którego nie sposób jej odseparować.

Lokalna lektura — polska humanistyka nieantropocentryczna

Zwiedzających zorganizowaną w la Grande halle de la Villette (wrzesień 2007–styczeń 2008), a inspirowaną postulatami Brunona Latoura — między innymi tym podstawowym, by społeczeństwo zastąpić kolektywami — wystawę *Bêtes et Hommes* witała krowa oraz słowa Witolda Gombrowicza. Słowa szczególne, gdyż wspominające doświadczenie krowiości¹⁸ (*La vache qui rumine* Georges’a Reya skutecznie potęgowało to doznanie) w miejscu specjalnie wybudowanym przeciwieństwie do uboju bydła. Wystawa ta miała także polską recepcję¹⁹, a nieantropocentryczna wrażliwość Gombrowicza została zauważona przez Pawła Mościckiego i Annę Orzechowską-Barcz w dziennikach pisarza²⁰.

Celnie zauważa Dorota Wolska, że „jesteśmy świadkami dokonujących się (zdecydowanie niedokonanych) przewartościowań, o czym między innymi świadczy głębokie emocjonalne zaangażowanie wielu uczestników »zwierzęcych« debat”²¹. Uwagę tę można odnieść do Grzegorza Kowalskiego, którego cykl fotograficzny z komentarzami *Ludzie/Zwierzęta* zrealizowany w 1977 roku

¹⁸ „Spacerowałem po alei eukaliptusowej, gdy wtem zza drzewa wylazła krowa. Przystanęłam i spojrzeliśmy sobie oko w oko. Jej krowiość zaskoczyła do tego stopnia mą ludzkość — ten moment, w którym spojrzenia nasze się spotkały, był tak napięty — że stropiłam się jako człowiek, to jest w moim, ludzkim, gatunku. Uczucie dziwne i bodaj po raz pierwszy przeze mnie doznane — ten wstyd człowieczy wobec zwierzęcia”. Kontynuując niniejszy cytat: „Pozwoliłam, żeby ona spojrziała na mnie i zobaczyła mnie — to nas zrównało — wskutek tego stałam się także zwierzęciem — ale dziwnym, powiedziałbym nawet, niedozwolonym. Poszedłam dalej podejmując przerwany spacer, ale poczułam się nieswojo... w naturze, która osaczała mnie zewsząd i jakby... oglądała mnie” (W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1997, s. 34).

¹⁹ Temat paryskiej wystawy podjął Edwin Bendyk (*Paryż jesienią*, blog *Antymatrix*, 4 grudnia 2007, <http://bendyk.blog.polityka.pl/2007/12/04/paryz-jesienia/> (dostęp: 20 stycznia 2013); oraz *idem*, *Jej krowość, moja ludzkość*, *Polityka.pl*, 11 lutego 2008, <http://www.polityka.pl/nauka/245170,1-jej-krowosc-moja-ludzosc.read> (dostęp: 20 stycznia 2013)).

²⁰ A. Orzechowska-Barcz, *Człowiek i zwierzę — problem granicy w Dziennikach Gombrowicza*, „Artmix” 23 (13), <http://www.obieg.pl/artmix/16507> (dostęp: 20 stycznia 2013). P. Mościcki, *Gombrowicz i niehumanizm*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 10, s. 63–85; *idem*, *Gombrowicz. Zwierzę*, [w:] *Gdzie wschodzi Gombrowicz i kędy zapada*, red. A. Zbrzeźny, J. Mach, Warszawa 2004.

²¹ D. Wolska, *Zwierzę — (w) granica(ch) kultury. Kilka uwag i pytań*, [w:] *Natura (w) granica(ch) kultury*, red. K. Łukasiewicz, I. Topp, Wrocław 2012, s. 36.

stał się przedmiotem posthumanistycznych refleksji Moniki Bakke²². Zestawiane z teoretycznym namysłem między innymi Steve’a Bakera, Rosi Braidotti, Donny Haraway oraz Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego zdjęcia uzmysławiają mnogość i różnicowanie postaw wobec zwierzęcości.

Codzienna bliskość zwierząt hodowlanych zdaje się częstokroć przesłaniać życie zwierząt w ogóle. Dzieje się tak dlatego, że zwierzętom żyjącym na wolności, jak się je określa, wedle szablonowego myślenia nie przysługuje ludzka troska — wszak mają one mieć wszystko, czego potrzebują do życia. O ile nie mówimy o zagrożonych gatunkach na obrzeżach naszego europocentrycznego świata, status drapieżnika jest w tej kwestii szczególnie zneutralizowany. Tym bardziej cenny wydaje się artykuł Patrycji Tomczak *Pochwała szczeliny. Humanistyka na tropach wilka*. Autorka zdaje się odcinać od posthumanizmu, rzecz jednak nie w identyfikacjach²³. W swoim artykule pokazuje paradoksalną zbieżność między dążeniami do kulturalizacji natury i naturalizacji kultury. Broniąc i specyfiki humanistyki, i samego wilka, Tomczak nie w zbrataniu, lecz w obcowaniu z wilkiem widzi drogę ucieczki od bezlitośnie obecnych w naszej kulturze Derridiańskich „zwierzosłów” — *animots*²⁴. Jako badaczka dyskursu religijnego, a także członkini Stowarzyszenia dla Natury „Wilk” włączająca się w monitoring wilka w zachodniej Polsce, uprawia zatem humanistykę w swym zaangażowaniu wiążącą oba zajęcia. Znamienne, że w ostatniej publikacji nakładem wspomnianego stowarzyszenia jedyne zaprezentowane zdjęcie autorstwa Tomczak nie przedstawia wilka jak na wielu innych fotografiach, lecz jego ślady: mocz, który, by go rozpoznać i przypisać właściwemu stworzeniu, wymaga przecież niepowszechnych kompetencji tropicielskich, ale przede wszystkim umiejętności obcowania z samym zwierzęciem²⁵. Czy zatem obcowanie z humanistyką i z samym wilkiem jest przedsięwzięciem elitarnym (co sugerować może zarówno odrzucenie kulturalizacji, jak i naturalizacji doświadczenia i życia, ale także trzeciej, nieantropocentrycznej drogi)? *Pochwała szczeliny* w intrygujący — zaryzykuje stwierdzenie: subwersywny w obliczu mody na posthumanizm — sposób wpisuje się w kształtującą się polską humanistykę nieantropocentryczną.

Monika Bakke podkreśla, że Neil Badmington czy Cary Wolfe nie odcinają się od humanizmu, oczekują zaś

²² M. Bakke, *Stawanie się (ze) zwierzętami. O projekcie Ludzie/Zwierzęta Grzegorza Kowalskiego*, [w:] *French Theory w Polsce*, red. E. Domańska, M. Loba, Poznań 2010.

²³ Słusznie zresztą zauważa Bakke przy własnej próbie wyliczenia polskich reprezentantów posthumanistyki, że wielu badaczy nie utożsamia się z tym nurtem, „a czasem nawet przedmiot ich badań nie jest *expressis verbis* łączony z posthumanizmem” (M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury — humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 354).

²⁴ P. Tomczak, *Pochwała szczeliny. Humanistyka na tropach wilka*, [w:] *Natura (w) granica(ch)...*, s. 44. Zob. też J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, Paris 2006, s. 73.

²⁵ S. Nowak, R.W. Mysłajek, *Wilki na zachód od Wisły*, Twardorzeczka 2011, s. 37.

od posthumanistów krytycznego namysłu nad realnymi kontekstami, w których obecnie występują takie wartości, jak np. równość, tolerancja czy sprawiedliwość — uważane przecież za wartości humanistyczne. Wolfe domaga się też wskazania na ich historyczne oraz ideologiczne konteksty, a także ponownego ich przemyślenia — już w związkach z nie-ludźmi²⁶.

Pielęgnacyjny wymiar polskiej humanistyki nieantropocentrycznej dotyczy jednak nie tylko zwierząt. O ile bowiem zwierzęta najbliższe są człowiekowi biologicznie, o tyle kwestia rzeczy i materialności zwraca uwagę na ich uwikłanie w ludzkie *universum*. O tym, że nie uprawomocnia to antropocentryzmu, starała się zaświadczyć Ewa Domańska, zestawiając z sobą ogłoszenie o skupie rzeczy dla potrzebujących z ideą „przedmiotu niższego rangą” Tadeusza Kantora²⁷. Także w tym wypadku polemizować można z zarysowaną opozycją: z jej pozytywną częścią zbudowaną na Latourowskiej teorii opornego, więc obiektywnego aktanta i z totalizmem krytyki ogłoszeniodawcy. Oba przykłady Domańskiej, dalekie od utrwalonych już skojarzeń z humanistyką nieantropocentryczną, ilustrują jednak potencjalność tkwiącą w bliskich nam, codziennych przedmiotach. Choć więc autorka *Historii egzystencjalnej* intensywnie zaangażowana jest w posthumanistyczną metarefleksję, nie stroni także od egzemplifikacji, jakże ważnych dla ukształtowania się polskiej humanistyki nieantropocentrycznej. Trzeba zaznaczyć, że świadome, pielęgnacyjne przejście od problematyki zorientowanej na *potestas* do *potentia*²⁸, a więc od tak zwanej humanistyki zaangażowanej do tego, co Domańska nazywa projektem humanistyki afirmatywnej, najtrafniej zdaje się oddawać przemiany tego nurtu refleksji w polskim środowisku akademickim.

Krzysztof Abriszewski kładzie nacisk nie tyle na opór, ile na sprawczość materialności. Wystarczy jedynie nadmienić, że jego transdyscyplinarna perspektywa poznawcza nie tylko implementuje teorię aktora-sieci do polskich realiów, ale znacząco ją wzbogaca. Za przykład niech posłużą tutaj krótkie rozważania nad podmiotami moralnymi otwartej przestrzeni Torunia, wskazujące istotny wpływ abiotycznych aktantów na ludzką codzienność²⁹. Środki komunikacji określają formy współżycia społecznego, co ilustruje przykład nieprzepisowo parkujących kierowców. Jak podkreśla Abriszewski, to nie ludzie wybierają konkretne przedmioty, tu: samochód, do realizacji swoich celów, lecz raczej własności przedmio-

²⁶ M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek...*, s. 344.

²⁷ E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna...*

²⁸ Wedle podziału Barucha Spinozy przejście więc od władzy-dominacji do, sygnalizowanej już, władzy rozumianej jako możliwość, sprawczość, zdolność wpływu. W sprawie humanistyki afirmatywnej zob. nagranie wystąpienia Domańskiej *Humanistyka afirmatywna: władza i pleć po Butler i Foucault*, konferencja *Pleć i władza. Historyczne konteksty, współczesne krytyki, nowe perspektywy*, Collegium Europaeum Gnesense, 7–8 listopada 2012, http://gniezno.com.pl/wiadomosci/czytaj/8415/plec_i_wladza_wladza_i_plec.html (dostęp: 20 stycznia 2013).

²⁹ K. Abriszewski, *Drogi wartości. Toruńska przestrzeń i jej podmioty moralne*, [w:] *Do Torunia kupić kunia*, red. H. Czachowski, A. Miancki, Toruń 2008.

tów mają charakter sprawczy, umożliwiają niejako ludziom zachowania przekraczające przyjęte normy³⁰.

Przykłady nastawionej na pielęgnację myśli posthumanistycznej można mnożyć, tym bardziej że problematyka związana ze zwierzętami i materialnością w żadnym razie jej nie wyczerpuje. Pozwolę sobie poprzestać jedynie na zasygnalizowaniu kwestii cyborgów czy związków człowieka z technologią — ciekawym dziełem, o jakże „lokalnym” kręgosłupie, okazuje się monografia Grażyny Gajewskiej *Arcy-nie-ludzkie*³¹. Z kolei systematycznie rozwijana przez Marka Pacukiewicza koncepcja alpinizmu jako grani kultury mogłaby zapoczątkować polską odsłonę dyskusji nad stworzonym przez Haraway terminem „naturakultura”, ukazującym niemożliwość „powrotu do natury”³². Na osobną uwagę zasługują nieco już zapomniane oryginalne prace Jolanty Brach-Czajny³³, która swoją refleksją filozoficzną o co najmniej dziesięciolecie wyprzedziła środowisko badawcze identyfikujące się z nieantropocentryczną postawą.

Podczas wywiadu przeprowadzonego przy okazji wydanej niedawno *Historii egzystencjalnej* Ewa Domańska powiedziała:

Jednym z najciekawszych zjawisk awangardowych podejść we współczesnej humanistyce jest krytyka antropocentryzmu i idei gatunkowej wyjątkowości człowieka oraz neutralizacja narcystycznego, indywidualnego podmiotu i zwrócenie się ku wspólnocie (która nie jest już tylko ludzka). Co ma jednak z tym wszystkim wspólnego historia egzystencjalna? Interesuje się ona między innymi wychowaniem moralnie odpowiedzialnej jednostki, wspieraniem mocnego podmiotu i wspólnoty, budowaniem pozytywnych wizji przyszłości, w której współpraca jest ważniejsza od konkurencji, a badacze-intelektualiści są ważnymi sprawcami procesu integracji (wspólnoty i wiedzy) i łącznikami oraz kreatorami różnych networków-asocjacji³⁴.

Przyszłość w humanistyce nieantropocentrycznej, ale i przyszłość jej samej nieodzownie wiąże się zatem z pielęgnacyjnym zaangażowaniem.

³⁰ *Ibidem*, s. 71 nn.; zob. też ilustracje 9 i 10 pomieszczone w nienumerowanym dodatku na końcu tegoż zbioru. Wskazać można także na przypadki, w których przedmioty dają się we znaki ich użytkownikom. Trudno przypuszczać, by kierowca celowo zaparkował swój samochód w sposób uniemożliwiający przejazd tramwaju. Warto odnotować, iż same tory są puste — to tramwaj wystaje poza ich obręb. Pasażerowie mogą więc przebyć drogę na własnych nogach, to tylko tramwaj nie pojedzie dalej (*ibidem*, il. 12).

³¹ G. Gajewska, *Arcy-nie-ludzkie. Przez science fiction do antropologii cyborgów*, Poznań 2010. Jak zauważył Roch Sulima (*Antropologia cyborgów*, „Przegląd Kulturoznawczy” 9, 2011, s. 195): „w indeksie na końcu książki odwołania do Lema odnotowane są jako najczęstsze; za Lemem dopiero klasyczka przedmiotu — Donna Haraway”.

³² M. Pacukiewicz, *Natura alpinizmu. Wspinaczka jako bricolage*, [w:] *Natura (w) granica(ch) ...; idem, Grań kultury. Transgresje alpinizmu*, Kraków 2012.

³³ J. Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 1992; *eadem*, *Blony umysłu*, Warszawa 2003. Kwestię wkładu Brach-Czajny w dorobek polskiej myśli podejmuje M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek...*, s. 354–357. Zob. także M. Kasprzak, *Autoteliczni nie-ludzie*, [w:] *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*, red. J. Tymieniecka-Suchaczek (w druku).

³⁴ Ewa Domańska o projekcie historii egzystencjalnej...