

Łukasz Rozwadowski

ORCID: 0000-0002-5721-9324

Uniwersytet Wrocławski

Klimat humanistyki. Pojęcie gatunku wobec nauk o duchu

Abstrakt: Dipesh Chakrabarty w artykule *Klimat historii. Cztery tezy* formułuje stwierdzenie, zgodnie z którym w dobie antropocenu symboliczne wytwory człowieka, włączając w to instytucje i systemy gospodarcze, muszą być interpretowane w relacji do historii naturalnej, jeśli ich wpływ na zmiany klimatu ma być zrozumiały. Pomóc w tym mogłoby pojęcie gatunku, choć nadweręża ono ludzkie zdolności samorozumienia. W rezultacie załamuje się podział na historię naturalną i historię człowieka. Odwołując się do prac Edmunda Husserla, wprowadzam inny podział. Historia instytucji oraz historia naturalna istnieją w obrębie obiektywnego przyrodoznawstwa. To, co faktycznie nie daje się pogodzić z tak uprawianą historią, to samorozumienie, „nauki o duchu” — humanistyka. Wskazuję w związku z tym na niszczący dla tej ostatniej kryzys myślenia podmiotowości, podając przykład sporu o gender, w którym strona konserwatywna broni norm religijnych za pomocą argumentów quasi-przyrodoznawczych. Korzystając z prac Giorgia Agambena i Michela Henry’ego, fenomenologicznie rozjaśniam pojęcie „życia” jako radykalnej immanencji. Życie rozsądza bowiem wszelkie taksonomiczne ramy, w jakie miałyby zostać ujęte, i otwiera pole działania humanistyce. Tylko taka humanistyka, skupiona na podmiotowości, mogłaby pytać o siłę ludzi obecnie zamieszkujących Ziemię do stawienia czoła wyzwaniom antropocenu.

Słowa-kлючe: zmiany klimatu, gatunek ludzki, życie, humanistyka, gender, fenomenologia, immanencja

Ludzkość zużyła lub przekształciła wystarczająco dużo nieodnawialnych zasobów Ziemi, aby znajdować się w lepszej formie niż kiedykolwiek przedtem. Jesteśmy wystarczająco mądrzy i — jak można sądzić — dziś wystarczająco dobrze poinformowani, żeby jako rodzaj ludzki rozumieć samych siebie [...]. Postąpimy mądrze, przyglądając się sobie jako gatunkowi ludzkiemu¹.

E.O. Wilson

¹ Edward O. Wilson we wstępie do: J. Sachs, *Nasze wspólne bogactwo. Ekonomia dla przeludnionej planety*, przeł. Z. Wiankowska-Ładyka, Warszawa 2009, s. 8, cyt. za: D. Chakrabarty, *Klimat historii. Cztery tezy*, przeł. M. Szcześniak, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 191.

Auschwitz oznacza kres i upadek wszelkiej postaci etyki godności i stosowania się do normy. Nagie życie, do którego sprowadzona została istota ludzka, niczego nie wymaga ani do niczego się nie dostosowuje. Samo jest jedyną normą, jest całkowicie immanentne. A „ostatecznego poczucia przynależności do gatunku” w żadnym razie nie można uznać za równoznaczne z godnością².

G. Agamben

Dipesh Chakrabarty w artykule *Klimat historii. Cztery tezy* stara się uzasadnić, że w obliczu zmian klimatu myślenie o człowieku w ramach pojęcia gatunku jest niemożliwe i jednocześnie nieodzowne. Niemożliwe, bo — jak trzeźwo zauważa — nie sposób doświadczyć bycia pojęciem³, w związku z czym nie daje się owo doświadczenie włączyć w obręb nauk historycznych (tu autor odwołuje się do koncepcji Diltheya). Nieodzowne, ponieważ ocieplenie zagraża nie jakiejś konkretnej tradycji, lecz biologicznemu przetrwaniu człowieka, wobec czego to „gatunek” jest pojęciem, które może adekwatnie objąć sytuację kryzysu związanego z klimatem Ziemi. To napięcie odzwierciedla rozleglejszy problem, który według Chakrabarty’ego zostaje odsłonięty w obliczu owych niepokojących zmian. Jak twierdzi, antropocen — epoka geologiczna, w której ludzki gatunek jest główną siłą sprawczą na Ziemi — podważa model, wedle którego historia naturalna i historia człowieka nie zazębiają się. Potrzeba zrozumienia zmian klimatu pociąga więc za sobą konieczność dwutorowego myślenia: wysłedzenia przygodnych wydarzeń związanych z działalnością polityczną czy ekonomiczną, które doprowadziły do obecnej sytuacji, oraz jednocześnie pokazania globalnego ocieplenia na tle szerszym niż to, które oferuje historia badająca ludzkie decyzje, instytucje i subiektywne odczucia — szerszym, czyli „gatunkowym”.

Autor *Prowincjonalizacji Europy* zastanawia się, czy to biologiczne ujęcie nie przesłoni nierównomiernego rozkładu odpowiedzialności poszczególnych grup społecznych i państw za kryzys klimatyczny. Tak czy owak okazuje się ono konieczne:

wynikający z niej [aktualnej fazy globalnego ocieplenia — Ł.R.] kryzys dla ludzkości nie będzie zrozumiały bez rozszyfrowania konsekwencji tego ocieplenia. Owe konsekwencje mają sens tylko wtedy, gdy pomyślimy o ludziach jako formie życia i spojrzymy na historię człowieka jak na element historii życia na Ziemi. [...] Słowem wykorzystywanym m.in. przez Wilsona i Cruztę do nazwania życia w jego ludzkiej formie — i w innych żywych formach — jest „gatunek”⁴.

Staje się więc jasne, że „gatunek” to poręczne pojęcie, za pomocą którego ludzkość zauważa własną biologiczną kondycję i tłumaczy działalność swoich wspólnot i ich instytucji na język nauk o Ziemi.

W konsekwencji wyłania się następujący problem: „gatunek”, który miał związać naszą wyobraźnię z życiem, jest zbyt abstrakcyjny, aby go doświadczać, a za-

² G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 69.

³ D. Chakrabarty, *op. cit.*, s. 197.

⁴ *Ibidem*, s. 188.

tem sensownie włączyć w życie. W tym kontekście okazuje się czymś martwym. W niniejszym artykule chciałbym przedstawić inny podział niż historia naturalna i historia człowieka, rozwiązując aporię, jaka się tu ujawnia.

Chakrabarty miesza dwa odrębne porządki, chcąc ująć w ramach historii człowieka zarówno subiektywność czy samorozumienie (o czym świadczą jego odwołania do Gadamera i Diltheya), jak i historię instytucji czy systemów, na przykład kapitalizmu (naukowe ścieżki autora mają swój początek w marksizmie). O ile narrację o industrializacji czy historię wydobywania ropy naftowej łatwo można wpisać w historię naturalną, która traktuje o zmianach klimatu, o tyle włączenie w nią podmiotowości napotyka nieprzekraczalne bariery, jak w wypadku konfliktu między „gatunkiem” a samorozumieniem. Stoję na stanowisku, że nie cała sfera, którą Chakrabarty nazywa historią człowieka, jest humanistyką (wbrew jej etymologii), a jest nią jedynie takie nastawienie badawcze, które chce poznać ducha, to znaczy subiektywność. Sądzę też, że zachowanie podziału na humanistykę i przyrodznawstwo jest w tej chwili ważniejsze, ponieważ kwestia podmiotowości jawi się jako krucha i łatwa do pominięcia.

Aby wyjaśnić różnicę między badaniem ducha a badaniem instytucji bądź przyrody, skorzystam z dwóch prac „późnego” Edmunda Husserla: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* oraz *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*⁵ — obie z roku 1935. Tytułowe kryzysy to w sferze ducha europejskiego dekadencja, a w sferze nauki — sceptycyzm i relatywizm. Winą za ten stan Husserl obarcza zapoznanie sensu nauk przyrodniczych. Ich narzędzia — idealizacja, matematyzacja, indukcja — skierowane zostały w stronę ducha (subiektywności), doprowadzając do jego reifikacji i zaciemnienia tego obszaru. Jednocześnie to zasłonięcie czy też pozbycie się ducha odebrało naukom sens i doprowadziło do bezradności — choć dawały imponujące rezultaty i opanowywały kolejne obszary, ich racjonalność nie była w stanie ugruntować samej siebie.

Husserl zakotwicza działalność naukową w świecie życia codziennego (świecie przeżywanym — *Lebenswelt*), czyli tym, który jawi się nam bezrefleksyjnie. To nasz świat, w którym rozmawiamy, uczymy się, modlimy i jemy posiłki; przepełniony wartościami i sensami; coś jest brzydkie, coś użyteczne, a coś innego niedotykane. Jak obrazowo wyjaśnia Bernhard Waldenfels: „Doznanie ciepła stanowi podstawę wszelkich pomiarów ciepła, inaczej nie mierzylibyśmy ciepła, lecz tylko ruchy cząstek”⁶. Jednak nie mierzymy samego ciepła, nie jest ono w nauce tym samym, co ciepło doznawane. Aby mógł nastąpić pomiar, potrzebna

⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993; idem, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017.

⁶ B. Waldenfels, *Pogardzana doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Warszawa 1993, s. 110.

jest matematyzacja świata⁷, to znaczy wyabstrahowanie do kształtów, które są już obliczalne (na przykład fala cieplna). Łatwo jednak zapomnieć o nienaukowych fundamentach nauki; olśnieni jej precyzją możemy naiwnie uwierzyć, że przedstawia ona prawdziwszy świat. W ten sposób świat przebiera się w „szaty idei” — bierzemy za jego prawdę to, co miało być metodą użyteczną przy możliwie dokładnym przewidywaniu zdarzeń⁸. Właśnie dlatego nauka może popaść w kryzys, przynosząc największe sukcesy i wcale nie tracąc impetu.

Może się wydawać, że mamy tu do czynienia z jakimś rodzajem konstrukttywizmu i relatywizmu, skoro świat przeżywany jest efemeryczny i nie cechuje go chłód naukowego rygoru. Husserl utrzymuje jednak, że *Lebenswelt* ma strukturę ogólną, stałą i ahistoryczne elementy, takie jak: czas, przestrzenność i stosunki przestrzenne, dziejowość, ruch, nieskończoność itp.⁹ Pominąć ten aspekt to osunąć się z powrotem w relatywizm. Jak słusznie zauważa Jarosław Rolewski:

Generalnie można stwierdzić, że odczytanie Husserlowskiego *Kryzysu* poszło w złym kierunku: „zanurzenia” tego, co rozumowe, w życiu, totalnego uhistorycznienia i użyciowienia podstawowych struktur świata przeżywanego. Wyniknęły z tego w następstwie różne prądy subiektywizujące, relatywizując[e] czy „socjologizujące” kategorię *Lebenswelt*, aż do skrajnie relatywistycznych koncepcji postmodernistycznych. Bierze się to, jak można przypuszczać, z niedostrzegania w takich interpretacjach i niedoceniania roli, jaką w świecie przeżywanym pełni jego a priori — racjonalna, stała, a-historyczna i metafizyczna podstawa *Lebenswelt*¹⁰.

Z drugiej strony, jak wskazuje Husserl w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa*, a co zdaje się Rolewski ostatecznie przeoczać, owa relatywizacja przebiega raczej dlatego, że za jedyną rękojmię ścisłości i racjonalności uznaje się metody przyrodoznawstwa, a kwestię ducha postrzega się jako niesamodzielną¹¹. Jeśli przystać na taki obraz subiektywności, który widzi w niej zawsze nieuporządkowanie w kontraście do stałych praw natury, to „użyciowienie” będzie się niewątpliwie równało relatywizacji. Kiedy jednak uznamy, że da się uprawiać humanistykę jako czystą naukę o duchu¹², czyli taką, która nie potrzebuje podbudowywać swoich wyników przyrodoznawczym obiektywizmem, wówczas zarzut relatywizacji skierowany w stronę „użyciowienia” będzie, jak sądzę, pozbawiony sensu¹³.

⁷ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, s. 59.

⁸ *Ibidem*, s. 82.

⁹ Zob. J. Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla*, Toruń 1999, s. 41, 49, 75–77.

¹⁰ *Ibidem*, s. 114–115.

¹¹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, s. 15.

¹² „Humanisci zaślepieni naturalizmem (zwalczanym wprawdzie, ale tylko werbalnie) w ogóle zrezygnowali z samego postawienia problemu czystej i uniwersalnej humanistyki, nauki o istocie ducha jako takiego, nauki, która śledziłaby bezwarunkowo ogólne prawa i elementy duchowości, w celu uzyskania wyjaśnień naukowych w sensie absolutnie definitywnym” — *ibidem*. Taką humanistykę będę nazywał czystą nauką o duchu.

¹³ Napięcie, jakie rodzi się tu między życiem a światem, *doxa* a *epistheme*, między naturalnym nastawieniem i codziennością a filozoficznym teoretyzowaniem, wywoływało i nadal prowokuje

W ten sposób humanistyka odzyskuje należne jej miejsce. Nie jest jedynie dodatkiem do nauk przyrodniczych, ale pracuje w obszarze, który dany jest jako pierwotny i najbliższy — dlatego sytuuje się nad tymi naukami. W obrębie takiej humanistyki zdomawia się kulturoznawstwo opisujące pewną część czy aspekt świata przeżywanego — sposoby bycia podług wartości¹⁴. Nie oznacza to wcale, że wyniki nauk przyrodniczych są fałszywe. Sam Husserl entuzjastycznie odnosił się do postępu wiedzy i możliwości technicznych. Nauki te dokonują jednak daleko idących idealizacji na zastanym świecie przeżywanym w celu wydestylowania „czystych” obiektów, na których można przeprowadzać kolejne procesy indukcji, pomiarów i przybliżeń, udoskonaleń itp. Takim obiektem jest „gatunek” — jednym ułatwiający pracę i argumentację, dla innych problematyczny¹⁵, a dla jeszcze innych, humanistek i humanistów, zupełnie nieprzydatny.

Innymi słowy, dla Husserla, który w niniejszych rozważaniach wyznacza mi azymut, humanistyką będzie tylko to, co Chakrabarty, za Gadamerem i Diltheyem, opisywał jako proces samorozumienia oraz odkrywania różnorodności sposobów życia, a nie cała historia człowieka. Nie oznacza to od razu postulowania instytucjonalnych reorganizacji, ponieważ właśnie to, że w obrębie obecnie funkcjonujących wydziałów humanistycznych prowadzi się „niehumanistyczne” dyskusje i badania, chroni przed wzajemną wrogością środowisk, którą opisywał Charles Percy Snow w *Dwóch kulturach*¹⁶. Jego esej traktowałbym zresztą nie tyle jako wezwanie do metodologicznych konwergencji, ile jako sprawozdanie z narastającego resentymentu, który każe humanistom skrzętnie skrywać własne poczucie niższości i obracać je w wyniosłość. Sytuowanie humanistyki, jak to określiam, „wyżej” od nauk przyrodniczych nie ma na celu okazania pogardy, lecz podkreślenie jej bezpośredniości względem życia i samowystarczalności. Pewność humanistów co do zakresu swoich badań może tylko polepszyć stosunki z „kulturą” przyrodniczawców.

Zanim przejdę do samego „życia”, które można by fenomenologicznie rozjaśnić bez konieczności odwołania do pojęcia gatunku, chciałbym jeszcze wytłumaczyć się ze wspomnianej kruchości podmiotowości. Dlaczego podział na humanistykę i przyrodnicznawstwo jest tak ważny, a humanistyka potrzebuje dziś szczególnej ochrony? Postulat oddzielenia humanistyki od przyrodnicznawstwa nie jest powrotem do opozycji natura–kultura. Ani powyższy pogląd na naukę, ani kartezjanizm fenomenologii nie muszą implikować perspektywy, która aprobowałaby tę dychotomię. Takie postawienie sprawy wydaje się znowu jakąś wersją

liczne polemiki i komentarze, których nie sposób tutaj wyczerpująco zreferować. Zob. np. A. Giełarowski, *Kryzys kultury, kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Kraków 2016, s. 517–530.

¹⁴ S. Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012, s. 364.

¹⁵ L. Sideris, *Anthropocene convergences: A report from the field*, [w:] *Whose Anthropocene? Revisiting Dipesh Chakrabarty's „Four Theses”*, red. R. Emmett, T. Lekan, München 2016, s. 89–96.

¹⁶ C.P. Snow, *Dwie kultury*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999.

obiektywizmu, wedle której na twardą materię biologiczną dowolnie nanoszone są kulturowe normy. I tak jak problem antropocenu nie przywołuje jeszcze z konieczności tej opozycji, tak w przypadkach innych konfliktów kwestia natury i kultury zostaje podniesiona i domaga się rozjaśnienia oraz przekroczenia. Wtedy okazuje się, że nawet środowiska religijne i konserwatywne, uchodzące za rezerwuar mądrości na temat ducha, potrafią obstawać przy naturze, choć dochodzi się do tego krętymi ścieżkami.

Trafny wydaje się przykład sporu o gender¹⁷, którego apogeum przypadło na koniec roku 2013, choć temat nadal wydaje się nośny¹⁸. „Gender” stało się słowem spajającym wiele lęków i kontrowersyjnych treści. Konserwatyści opatrywali etykietą „gender” wszystkie idee czy działania wychodzące poza binarny model płci (męska/żeńska) i heteroseksualny paradygmat ludzkiej seksualności. W gruncie rzeczy większość ich argumentów sprowadzała się do tego, że natura potrzebuje unormowania, a lewica pragnie te normy niszczyć.

O tyle rozumiem postawę konserwatywną, że liberalne zaakcentowanie opresji i wolności faktycznie mocno redukuje ludzki świat, który jest o wiele bogatszy w radości i dylematy. Jednak tam, gdzie spodziewalibyśmy się odsłonięcia tej złożoności, nierzadko otrzymujemy identycznie płaski obraz. W książce niemieckiej socjolog Gabriele Kuby, przeciwniczki, jak to określa, „globalnej rewolucji seksualnej”¹⁹, czytamy, że „im słabsze ograniczenia seksualne, tym niższy poziom kultury”²⁰. Według niej seksualność „musi [...] nadal pozostać otoczona tajemnicą i wstydem, jeśli chcemy pozostać przy zdrowych zmysłach”²¹. Zamiast zmierzania się z ludzką różnorodnością mamy natomiast do czynienia z pragnieniem ukrycia wszystkiego, co mogłoby ugodzić w normę. Treść *Globalnej rewolucji seksualnej* przypomina chrześcijańską broszurę o konsekwencjach grzechu — taki klimat utrudnia rzetelną analizę wartości, uczuć i praktyk. Nachylenie religijne nie przeszkadza jednak autorce użyć tezy à la Freud, że poziom kultury zależy od powodzenia sublimacji — tezy quasi-przyrodniczej i sprowadzającej ciało do dzikiego obiektu wymagającego tresury, która odpowiednio przekieruje jego energię libidinalną.

¹⁷ Zob. M. Duda, *Dogmat płci. Polska wojna z gender*, Gdańsk 2016.

¹⁸ „Gender” został uznany słowem roku 2013. Zob. <http://www.slowanaczasie.uw.edu.pl/?p=1919> (dostęp: 8 marca 2018). Co do aktualności tematu zob. *Franciszek: gender to narzucona ideologia*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4670,franciszek-gender-to-narzucona-ideologia.html> (dostęp: 8 marca 2018).

¹⁹ G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, przeł. D. Janowska, J. Serafin, Kraków 2013.

²⁰ *Ibidem*, s. 20.

²¹ G. Kuby, *Dzieci jako eksperyment seksualny. Obowiązkowa edukacja seksualna w szkołach pewną drogą do zniszczenia rodziny i chrześcijaństwa*, [w:] Benedykt XVI et al., *Dyktatura gender, koncepcja i wyb.* L. Sosnowski, Kraków 2014, s. 45, cyt. za: M. Duda, *op. cit.*, s. 189.

Nieco inny wydzźwięk ma tekst ks. Mariana Machinka napisany w 2009 roku, a więc jeszcze przed eskalacją sporu o gender. Autor buduje w nim swoją argumentację, wybierając na adwersarkę Judith Butler. Stwierdza, że w jej pracach „[ciało] pozostaje skrajnie niedookreślone, niemalże sterylne”²². Przy czym ta sterylność jest dla Machinka równoznaczna z kartezjanizmem:

Idea gender jest tu pojmowana jako nowa odsłona postkartezjańskiej wizji osoby, w której punkt ciężkości zostaje tak dalece przesunięty w stronę wymiaru psychiczno-duchowego, że ciało przestaje odgrywać jakąkolwiek istotną rolę. Wizja ta musi prowadzić do redukcji roli rodziny, która jest zbudowana na dwubiegunowej relacji między ojcem i matką²³.

W tekście Machinka ciało zostało poddane obronie, razem z takimi uczuciami, jak wstyd i pożądanie²⁴. Ostateczny argument znów jest jednak naturalistyczny:

Ludzka fizjologia od poziomu komórek rozrodczych jest ukształtowana z wyraźnym ukierunkowaniem na dopełnienie ze strony drugiej płci. Na poziomie genetycznym istnieje faktyczna binarność płci, istnieją tu jedynie mężczyźni lub kobiety²⁵.

Ciało — już prawie uchwycone w swojej żywotności, pasji i problemach — od razu zostało wtłoczone w uproszczoną wersję (jeśli można tak to nazwać) biologii.

W obu wypadkach odpowiedzią na liberalne opróżnienie z sensu jest uprzedmiotowienie ciała. Trzeba nim zarządzać, jego energia przyda się społeczeństwu (podnosząc „poziom kultury” i dzieciństwo). Ewentualnie staje się ono czymś na kształt ilustracji w atlasie przyrodniczym. Zbliżamy się znów do „człowieka jako gatunku”: rozważając jego rozmnażanie się, populację i procesy demograficzne oraz rozbijanie się stad, jakie kiedyś (czyli tradycyjnie) tworzył. Obrona tradycyjnych wartości może więc jak najbardziej sprowadzić człowieka do gatunku — każdy ma być albo mężczyzną (samcem), albo kobietą (samicą) i ma się rozmnażać; ma też tak wychować dziecko, aby wiedziało, że jest albo mężczyzną, albo kobietą i chciało się rozmnażać.

W imię wyższych celów żywe ciało — pojęcie oznaczające zmysłowość, odczuwanie, nie cielesność taką, jak się ją widzi z zewnątrz — potrafi być uprzedmiotowione i (niebezpośrednio) sprowadzone do gatunku. Atak na żywą, podmiotową cielesność z tej niespodziewanej strony ponagla walkę o humanistykę. Subiektywność jest bowiem w tym sensie krucha, że nie ma wielu sojuszników.

I dopiero po tych wyjaśnieniach mogę przejść do krytyki pojęcia gatunku, którą rozpocznę od nawiązania do wywodów Giorgia Agambena, aby konkretniej zaprezentować przeszkody, o jakie rozbija się niekiedy taka krytyka. To na gatunku ludzkim biowładza przeprowadza swoje operacje, wyznaczając coraz węższe

²² M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009, s. 105.

²³ *Ibidem*, s. 113.

²⁴ *Ibidem*, s. 105.

²⁵ *Ibidem*, s. 106.

grupy w obrębie populacji²⁶. Według Agambena za każdym razem dokonuje się wówczas upodlenie: „Żyd jest człowiekiem, który został pozbawiony wszelkiej *Würde*, wszelkiej godności: człowiekiem jako takim — i właśnie z tego powodu istotą nieludzką”²⁷. Innymi słowy, usuwa się kolejne warstwy „wierzchnie” człowieka, jego godność, dążąc do pozostawienia jedynie „nagiego życia”. Jest nim muzułman — radykalna forma *homo sacer*, która utraciła przymioty i atrybuty godności osoby, lecz jej procesy biologiczne wciąż trwają. Nazwą tą określano więźniów obozów zagłady, którym wskutek wycieńczenia zostawały zaledwie resztki siły życiowej. Byli apatyczni, a pragnienie i głód zawładnęły ich istnieniem. W końcu przestawali nawet ruszać się, mówić, jeść. Dlatego Agamben mógł pisać o ich „całkowitej immanencji”.

Jak pisze włoski badacz, „[z]daniem Antelme’a, najważniejszym problemem, przed jakim stawał więzień obozu, było »niemal biologiczne« domaganie się przynależności do gatunku ludzkiego, ostateczne poczucie przynależności do pewnego gatunku” i zaraz potem: „[i]dzie tutaj bowiem o przynależność biologiczną w sensie ścisłym”²⁸. Filozof wyjaśnia później, na czym polegała godność już od czasów starożytnych; daje się ją ująć jako zdwojenie: musi istnieć dystans „między rzeczywistą osobą a jej modelem, między życiem a normą”²⁹. Okazuje się następnie, że dystans ten zostaje całkowicie unieważniony: „Auschwitz oznacza kres i upadek wszelkiej postaci etyki godności i stosowania się do normy”³⁰. W przypadku muzułmana nie ma już bowiem żadnego dystansu między osobą a normą.

Agamben stanowczo przeciwstawia się sposobowi myślenia, wedle którego muzułman miałby być tym, który przez brak tejże luki między sobą a swoim zachowaniem wyrzekł się człowieczeństwa. Bruno Bettelheim, który stawia taką tezę, jego zdaniem

nie zdaje sobie sprawy, iż sam uczynił z istoty ludzkiej pewien nierealny paradygmat, zamienił ją w wegetatywną maszynę, której jedyną funkcją jest zapewnienie możliwości odróżnienia za wszelką cenę tego, czego w obozie nie sposób było odróżnić: człowieka od istoty nieludzkiej³¹.

Można stąd wnioskować, że etyka, której progu „strzeże muzułman”³², to etyka skoncentrowana na odróżnieniu i odseparowaniu (martwej) maszyny i życia.

²⁶ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, s. 85–87.

²⁷ *Ibidem*, s. 68.

²⁸ *Ibidem*, s. 58.

²⁹ *Ibidem*, s. 69.

³⁰ Zob. przypis 2.

³¹ *Ibidem*, s. 58. Pamiętajmy, że *homo sacer* to właśnie sfera nieodróżnialności; por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 125. Echo przytoczonego cytatu słychać w koncepcji maszyny antropologicznej; por. *idem*, *The Open. Man and Animal*, Stanford 2004. Fragmenty opublikowano w języku polskim jako *idem*, *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 124–138.

³² *Ibidem*, s. 70.

Dlatego kategoryczne stwierdzenie, że „»ostatecznego poczucia przynależności do gatunku« w żadnym razie nie można uznać za równoznaczne z godnością”, nie ma na celu petryfikowania etyki godności. Nakierowuje raczej na poszukiwanie alternatywnego sposobu myślenia, który *zoe* — życia biologicznego tłącego się jeszcze pod wszystkimi warstwami godności — nie skazałby na śmierć przez choćby włączenie w sferę śmierci (maszyny). Podobną myśl Agamben wyraził w krótkim eseju *Tożsamość bez osoby*:

W im większym stopniu [mieszkaniec metropolii] zagubił wszelką tożsamość i wszelką rzeczywistą przynależność, tym milej jest mu być rozpoznany przez Wielką Maszynę [...]. Czy [...] jest możliwe komunikowanie nie poprzez uśmiech lub gest, uprzejmość lub niechęć, lecz poprzez biologiczną tożsamość?³³

— zastanawia się autor, jakby pytał o status muzułmana.

Życie biologiczne jest w jego tekstach zawsze gotowe do przechwycenia przez Wielką Maszynę czy biowładzę, zawsze już podejrzanie zreifikowane — świadczy o tym choćby zestawienie muzułmana z ciałami ludzi w stanie śpiączki, podłączonymi do aparatury podtrzymującej życie³⁴ albo obraz autostrady, która odbiera życie setkom ludzi podczas świątecznych weekendów³⁵. Równocześnie to nie godność ma nas chronić, ponieważ najwyraźniej sama się skompromitowała przez możliwość uczynienia z niej paradygmatu wykluczającego niektóre istnienia. Zatem ani w „gatunku ludzkim”, ani w „godności człowieka” nie mamy upatrywać strzeżonej przez muzułmana wrażliwości.

W artykule *Absolute Immanence*³⁶ Agamben porusza kwestię całkowitej czy absolutnej immanencji, wiążąc ją z życiem. Korzysta tu z eseju Gilles’a Deleuze’a *Immanencja: życie...*³⁷. Agamben usiłuje znaleźć drogę wyjścia z arystotelesowskich torów myślenia, które w obrębie tego, co żywe, wprowadzają podziały: roślinne–zwierzęce, zwierzęce–ludzkie, *zoe*–*bios* itp. Autor *Homo sacer* deklaruje, że życie ujęte jako absolutna immanencja radykalnie uniemożliwia wprowadzanie tego typu hierarchii i separacji³⁸. Etyka, której progu strzeże muzułman, to właśnie niezgoda na te podziały i wezwanie do przemyślenia życia w inny sposób. Humanistyka może jednak znów ucierzeć za sprawą tak radykalnej krytyki, ponieważ według postulatów z początku tego artykułu miała koncentrować się na podmiotowości. Ta sfera może łatwo się ulotnić, jeśli ujmemy życie jako zupełnie bezosobową siłę, jak zrobił to Deleuze.

Agamben, choć deklaratywnie występuje przeciwko podziałom, nie cofnął się przed dokonaniem gestu separacji przy okazji konceptualizacji kondycji czło-

³³ G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 64–65.

³⁴ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, s. 157.

³⁵ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 158.

³⁶ G. Agamben, *Absolute immanence*, [w:] *idem, Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford 1999, s. 220–239.

³⁷ Zob. G. Deleuze, *Immanencja: życie...*, przeł. K.M. Jaksender, Kraków 2017.

³⁸ G. Agamben, *Absolute immanence...*, s. 233.

wieka. Wróćmy do *Co zostaje z Auschwitz*. Autor wikła się tu w poststrukturalistyczne rozważania na temat języka, przenosząc rozdzielenie charakterystyczne dla etyki godności do wnętrza podmiotu³⁹. Jednostka nie może odnaleźć siebie w „ja”, które wypowiada, stając się podmiotem własnego uprzedmiotowienia⁴⁰. Dlatego podmiotowość jest „w swej istocie wstydem”⁴¹. Kiedy badacz wyjaśnia, na czym polega wstyd, pisze o byciu zdany na coś, czego nie sposób przyjąć. Jest to coś jednocześnie głęboko intymnego; za przykład podaje „nasze własne życie biologiczne”⁴². Wstyd oraz życie biologiczne można jednak pomyśleć inaczej, nawet bliżej życia jako immanencji niż uczynił to Agamben, równocześnie chroniąc humanistyczne zwrócenie się ku subiektywności...

Włoski filozof wychodzi od analizy wstydu dokonanej przez Emmanuela Levinasa w tekście *O uciekaniu*⁴³. Uciekanie jest tu powiązanie z przemożnym odczuwaniem ciężaru bycia. „Istnienie jest absolutem”⁴⁴, co oznacza, że nie tylko konkretne momenty mogą przytłaczać, ale ostatecznie samo bycie — coś bezpośredniego, od czego nie sposób się uwolnić — daje się odczuć jako boleśnie nieprzewyciężalne. Uciekanie to pojęcie, które schodzi na tyle głęboko, że nie obejmuje tych działań, które wpływają tylko na rozmaite sytuacje, w jakich znajduje się osoba, ponieważ chodzi właśnie o bycie osobą: fakt, że „ja” jest sobą samym⁴⁵.

To ciężące bycie Levinasa określa zwrotem *il y a* („jest”), które wyraża, jak precyzuje w swojej analizie Andrzej Gielarowski, „pewną wrogą, bezosobową, neutralną i anonimową obecność bycia »nie należącego« do nikogo”⁴⁶.

Dla Lévinasa natomiast — pisze Gielarowski — samo bycie jest pewnym złem, które objawia się pozytywnie jako depersonalizująca podmiot, neutralna i bezosobowa siła lub obecność *il y a*, która ma cechy absolutnej immanencji. [...] Bycie ma charakter zła również ze względu na to, że stanowi uzurpację miejsc, które mogłyby należeć do innych⁴⁷.

Widzimy zatem, jakie cechy *il y a*, owej absolutnej immanencji, Agamben wpisuje w swoje rozważania. Po pierwsze, depersonalizację podmiotu: muzułman jako *homo sacer*, reprezentując nagie życie, jawi się jako odarty z tożsamości. Po drugie, włoski filozof opisuje wstyd, jaki wiązał się z przeżyciem Zagłady przez

³⁹ Wyraźnie widać, że w tym tekście Agambena (niepodkreślonej dobitnie) opozycji godność–wstyd odpowiadają trwanie–rozpad oraz miłość–sadamasochizm, a także różnica zewnętrzna (osoba i jej model)—różnica wewnętrzna (niezborność podmiotu).

⁴⁰ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, s. 107–108.

⁴¹ *Ibidem*, s. 114.

⁴² *Ibidem*, s. 107. O intymności, a zatem zażyłości nieprzeradzającej się w tożsamość zob. *ibidem*, s. 128.

⁴³ E. Levinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2007.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ A. Gielarowski, *op. cit.*, s. 196.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 199.

byłych więźniów obozów koncentracyjnych — poczucie, że nie zasłużyło się na ocalenie bardziej niż inni.

Takie wykorzystanie myśli Levinasa ma swoją etyczną doniosłość. Poddaje krytyce jedynie ten moment, w którym wstyd otwierał drogę do przeniknięcia treści biologicznych i jednocześnie rozdzielał podmiot, czyniąc go już na zawsze niezbornym. To ujęcie niespodziewanie zbliża Agambena do Chakrabarty’ego. Nagie życie jest bowiem u obu autorów biologiczne, gatunkowe — choć koncepcja deleuzjańska daje cię nadziei na rozbicie tej perspektywy. Potrzebny byłby zatem zwrot ku absolutnej immanencji z zachowaniem jej osobowego charakteru. Przydatną interpretację znajdziemy w myśli francuskiego fenomenologa — Michela Henry’ego.

Dla wskazanych celów, to znaczy obrony humanistyki, ważne jest, że filozof ten skutecznie wymija nauki przyrodnicze, kiedy pyta o życie. Nie znajduje bowiem odpowiedzi w zewnętrznosci. Według niego fenomenologia popełnia błąd, ograniczając się jedynie do fenomenu, czyli tego, co się zjawia. Wówczas bycie zostaje całkowicie utożsamione z zewnętrznoscią. Nie uchronił się przed tym Husserl. Ale również o Heideggerze Henry wypowiada się gorzko:

U Heideggera w *Sein und Zeit* o *Dasein* mówi się, że jest byciem „zawsze moim”. Kiedy jednak bierze się pod uwagę istotę tej „mojości”, to znaczy bycia sobą, to zostaje ona zredukowana do procesu sameksterioryzacji, w którym *Dasein* odkrywa siebie jako wydane światu, by tam umrzeć⁴⁸.

Henry uznaje więc, że życie nie fenomenalizuje się — nie ujawnia, nie przedstawia; a jednak jest „na wskroś fenomenologiczne”⁴⁹. Dzieje się tak dlatego, że objawia samo siebie:

Życie jest wymiarem radykalnej immanencji. Jeśli możemy pomyśleć tę immanencję, to oznacza ona wykluczenie wszelkiej zewnętrznosci, nieobecność tego transcendentnego horyzontu widzialności, w którym każda rzecz może stać się widzialna, a którą nazywamy światem⁵⁰.

Radykalność Henry’ego ma postawić jasno pojęcie życia. Jeśli nie wywieziemy go z nauk biologicznych, wówczas — według francuskiego myśliciela — odkrywamy życie jako takie w swojej własnej, jak to nazywa, „samodoznaniowości”. Życie jest niemożliwością zdystansowania, która dopiero otwiera na świat — zawsze ukazujący się z dystansu⁵¹. Jak tłumaczy Henry, ból, o ile weźmiemy w nawias to, co wiemy o jego fizycznym aspekcie, objawia się sam sobie w swojej „bólowości”. Sam sobie, bez instancji pośredniczącej — dlatego jest niewidzialny, nie ma charakteru rzeczy. To samo można powiedzieć o ży-

⁴⁸ M. Henry, *O fenomenologii*, przeł. M. Drwięga, Warszawa 2007, s. 252.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 97.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 79.

⁵¹ Chodzi nie o dystans mierzony w metrach, lecz taki, którego nijak nie da się porównać z bliskością między życiem i żyjącą istotą. Nawet gdy ktoś mnie dotyka, jest w tym sensie „zdystansowany”.

ciu i wszystkich jego poszczególnych doświadczeniach. „Obca wobec świata, akosmiczna, niewidzialna, relacja życia i żyjącej istoty jest relacją absolutnej immanencji”⁵². Całkowita immanencja muzulmana jest paradoksalną relacją cechującą się absolutnym brakiem dystansu, relacją znaną każdej żywej istocie.

Życie jest bliskie, osobowe, podmiotowe. Nie ma wiele wspólnego z *il y a* Levinasa. Dla Henry’ego życie nie jest abstrakcyjną siłą czy polem sił — życie ludzkie wydarza się od razu jako Swoistość i Sobość⁵³, co w tym względzie oddala ową koncepcję również od Deleuze’a. Jak pisze Monika Murawska: „Sobość to konkretna, realna, żyjąca swoim indywidualnym życiem cielesność”⁵⁴. Właśnie dlatego zamiast Levinasowskiej ucieczki Henry proponuje ścierpienie⁵⁵. Trzeba udźwignąć bycie sobą. Jednocześnie to udźwignięcie samo odsłania to, co niesie, czyli życie; jego znajomość nie przychodzi z zewnątrz. „Życie biologiczne” nie jest tu w żadnym razie pierwotne, istnieje po prostu Życie, a biologia, dokonując odpowiednich przekształceń — jak w Husserlowskim schemacie, wedle którego przyrodoznawstwo zajmuje się idealizacją tego, co już jest dane w doświadczeniu — zwraca nam wiedzę, która jest w relacji do niego podrzędna.

Zauważmy, że u Levinasa czytamy nie o wahadle uprzedmiotowienia i upodmiotowienia, lecz o istnieniu jako absolutcie. Nawet stwierdzając, że mdłości są tożsame z fenomenem wstydu, nie skupia się on wcale na nieprzekraczalnej inności tkwiącej wewnątrz, ale prezentuje konstatację podobną do koncepcji życia stworzonej przez Henry’ego: „związek pomiędzy mdłościami a nami samymi zasada się właśnie na samych mdłościach”⁵⁶. Rozpad, jak chciał Agamben, nie wyjaśnia więc wstydu (ani podmiotowości). Raczej przerastamy w nim siebie, wylewamy się, jest nas za dużo, nie za mało. Rozsadzamy dane nam ramy. Humanistykę w tym kontekście można by postrzegać jako taką działalność, która daje odpowiedź na ten nadmiar, towarzyszy ludziom w trudach ich „mdłości”, zaświadcza o różnicowaniu sposobów życia, podobnie jak sztuka, a jednak z ambicją poznawczą i rygorem metodologicznym.

Dlatego właśnie owa luka „między życiem a normą” jest tak niepokojąca. Normą może być bowiem coś, co jest podtrzymywane przez słabych ludzi, aby odsuwać ich od innych istot, ludzkich i nie-ludzkich, i nie narażać na zbyt duży ciężar. Za przykład takiego ideału niech posłuży, by zahaczyć jeszcze raz o spór

⁵² M. Henry, *op. cit.*, s. 99.

⁵³ A. Gielarowski, *op. cit.*, s. 280.

⁵⁴ M. Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry’ego*, Wrocław 2011, s. 103.

⁵⁵ Do tłumaczenia francuskiego *souffrir*, które Marek Drwięga oddaje słowem „cierpieć”, dodaje prefiks kładący akcent na znoszenie siebie; por. M. Henry, *op. cit.*, s. 194. Afektywność, doświadczenie samego czy samej siebie jest pasywne. „Ścierpienie” zawiera w sobie „cierpienie”, możliwość bólu oraz podkreśla tę podległość.

⁵⁶ E. Levinas, *op. cit.*, s. 31. Należy w tym miejscu dodać, że esej Levinasa powstał trzy lata przed *Mdłościami* Jean-Paula Sartre’a.

o gender, „rodzina w odpowiedniej konfiguracji”. Gdy stawiam sobie taką konfigurację jako ideał, może się zdarzyć, że zmagania różnych osób z ich „mdłościami” nie będą mnie obchodziły, a tym, co mnie poruszy, będzie kompletność lub niekompletność danego układu bliskich ludzi bądź zgodność czy niezgodność płci tych osób z moim modelem. Ciężar życia tych, których napotkam, nie będzie rozładowany, pozostaną z nim sami. W tym wypadku powoływanie się na „tradycyjne wartości”, godność, normy czy naturę oznacza niemożność udźwignięcia bycia Innego (i ścierpienia własnego). Natomiast odważne zmierzenie się z całą różnorodnością doświadczania życia jest w moim przekonaniu podstawą tej wrażliwości etycznej, której strzeże muzułman.

Podsumujmy. Antropocen według Chakrabarty’ego stanowi wyzwanie zarówno dla historii jako nauki, jak i dla dążeń emancypacyjnych nieuwzględniających wcześniej planetarnej perspektywy. Kryzys został wywołany między innymi dlatego, że takie pojęcia jak „gatunek” muszą zostać jakoś włączone do badań historycznych, jeśli to ludzkość ma być podmiotem geologicznych przekształceń Ziemi. Pojawiają się więc dwa problemy: swoistości humanistyki oraz zagrożenia ujednoliceniem, jakie niesie pojęcie gatunku. Jeśli humanistykę rozumieć jako czystą naukę o duchu badającą podmiotowość, wówczas oba problemy są związane z pojęciem życia. Oddzielenie przyrodoznawstwa od humanistyki, za Husserlem, wydaje się dość prostym zadaniem — badanie przeszłości człowieka po prostu nie zawsze jest humanistyką. Relacja „gatunku” do „życia” i wolności to nieco bardziej skomplikowana kwestia, która na dodatek nie dotyczy jedynie antropocenu, lecz także takich sporów, do których dołącza problem statusu religii i duchowości, jak w przypadku sporu o gender. Konflikt ten odsłania niepokojącą tendencję do rugowania podmiotowości na rzecz quasi-przyrodoznawczych wyjaśnień, ale pokazuje też, że norma — również religijna — może swobodnie wiązać się z ujęciem „gatunkowym”. Agamben w swojej foucaultowskiej krytyce „gatunku” nie zapomina o jego możliwym spleceniu ze sferą norm i etyką godności, lecz jego ujęcie nagiego życia jest podejrzanie biologiczne i to mimo prób wydostania się z dychotomii *zoe* i *bios* za pomocą eseju Deleuze’a o życiu jako absolutnej immanencji. Nad pracą Agambena zawisło bowiem stanowisko Levinasa o absolutnej immanencji jako anonimowym *il y a* — bezosobowym byciu, od którego człowiek słusznie ucieka, choć uciec nie może — oraz o wstydzie ujawniającym rzekomo tę tragiczność, za przykładową bazę którego Agamben podał życie biologiczne. Wobec wyzwania antropocenu i sporu o gender oraz w obronie humanistyki jako czystej nauki o duchu — owa absolutna immanencja musi być niebiologiczna (niewywodząca się z nauk przyrodniczych), osobowa i zarazem stroniąca od etyki norm. Takie możliwości daje ujęcie życia jako absolutnej immanencji, które jest jednocześnie Sobością i Swoistością — zgodnie z koncepcją Michela Henry’ego.

Henry zachęca do ścierpienia. Słabość oddzielania się od niestandardowych sposobów życia za pomocą norm kontrastuje z siłą, jakiej wymaga ścierpienie

swojej i innych, jak ujmuje w nawiązaniu do chrześcijaństwa, kondycji Synów Życia. Nagie życie nie jest w tym ujęciu biologiczne, ale jest kartezjańskim czującym, wąpiącym i oddychającym „jestem”. To przeżycie „jestem” jest zagrożone, a nie sama planeta Ziemia, jak wskazuje Chakrabarty⁵⁷. Skoro humanistyka najlepiej potrafi zrelacjonować naszą wolę przetrwania, możliwości (ekologicznej) ascezy, dążenia do wolności czy poczucie solidarności wobec innych żyjących istot⁵⁸, to potrzebna jest silna humanistyka — nie po to, aby roztoczyć utopijne wizje, ale taka, w której odbijemy się my sami i nasza gotowość na antropocen.

The climate of humanities: Human species and the *Geisteswissenschaften*

Abstract

Dipesh Chakrabarty in the article *The Climate of History: Four Thesis* claims that in the era of the Anthropocene human symbolic creations, including institutions and economic systems, have to be interpreted in relation to natural history if their impact on climate changes is to be understandable. The category of species could be helpful, though it overstrains human capacity for self-understanding. Consequently, the distinction between natural history and human history collapses. Referring to works by E. Husserl, I introduce a different distinction. History of institutions and natural history belongs to objective natural science. What really cannot be brought together with that kind of discipline of history is self-understanding, „the science of the spirit” — humanities. I point out the crisis of thinking subjectivity, destructive for humanities, giving an example of the war on gender, where conservatives defend religious norms with quasi-natural science arguments. Using works by G. Agamben and M. Henry, I phenomenologically elucidate the notion of „life” as the radical immanence. Life explodes all taxonomical frames in which it could be included and opens up a field of action for humanities. Only humanities focusing on subjectivity could ask about presently living on the Earth people’s strength to face the challenges of the Anthropocene.

Keywords: climate changes, human species, life, humanities, gender, phenomenology, immanence

⁵⁷ „Ostatecznie bowiem ocieplenie planety nie zagraża geologicznej planecie, ale samym warunkom, zarówno biologicznym, jak i geologicznym, od których zależy przetrwanie, rozwiniętego w okresie holocenu, życia ludzkiego” — D. Chakrabarty, *op. cit.*, s. 188.

⁵⁸ Zdaję sobie sprawę, że kwestia życia owych „innych żyjących istot” nie została tu należyście rozjaśniona. Henry zajmuje się w gruncie rzeczy życiem ludzkim, uznawszy, że lepiej „mówić raczej o tym, co wiemy, niż o tym, czego nie znamy” — *idem*, *Wcielenie. Filozofia ciała*, przeł. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012, s. 30. Sądzę jednak, że jego filozofia pomaga uchwycić życie także w kontekście innych żywych istnień poprzez wskazanie różnicy między światem (tym, co się jawi na zewnątrz) a życiem jako samoobjawieniem.

Bibliografia

- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.
- Agamben G., *The Open. Man and Animal*, Stanford 2004.
- Agamben G., *Otwarte* (fragmenty), przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15.
- Agamben G., *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford 1999.
- Chakrabarty D., *Klimat historii. Cztery tezy*, przeł. M. Szcześniak, „Teksty Drugie” 2014, nr 5.
- Deleuze G., *Immanencja: życie...*, przeł. K.M. Jaksender, Kraków 2017.
- Duda M., *Dogmat płci. Polska wojna z gender*, Gdańsk 2016.
- Gielarowski A., *Kryzys kultury, kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Kraków 2016.
- Henry M., *O fenomenologii*, przeł. M. Drwięga, Warszawa 2007.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, przeł. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017.
- Kuby G., *Dzieci jako eksperyment seksualny. Obowiązkowa edukacja seksualna w szkołach pewną drogą do zniszczenia rodziny i chrześcijaństwa*, [w:] Benedykt XVI et al., *Dyktatura gender, koncepcja i Wyb. L. Sosnowski*, Kraków 2014.
- Kuby G., *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, przeł. D. Jankowska, J. Serafin, Kraków 2013.
- Levinas, E., *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2007.
- Machinek M., *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009.
- Murawska M., *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry’ego*, Wrocław 2011.
- Pietraszko S., *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012.
- Rolewski J., *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii „późnego” Husserla*, Toruń 1999.
- Sideris L., *Anthropocene convergences: A report from the field*, [w:] *Whose Anthropocene? Revisiting Dipesh Chakrabarty’s „Four Theses”*, red. R. Emmett, T. Lekan, München 2016.
- Snow C.P., *Dwie kultury*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999.
- Waldenfels B., *Pogardzana doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Warszawa 1993.

Źródła internetowe

- <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4670,franciszek-gender-to-narzucona-ideologia.html>.
- <http://www.slowanaczasie.uw.edu.pl/?p=1919>.