

M a r e k B ł a s z c z y k

Spór o humanistykę nieantropocentryczną

Słowa kluczowe: *człowiek, humanistyka nieantropocentryczna, interpretacja, posthumanizm*

W niniejszym artykule zamierzam ukazać fenomen humanistyki nieantropocentrycznej, coraz częściej analizowany przez badaczy rozmaitego autoramentu. Przyjrzę się jej specyfice, głównym założeniom oraz postulatowi. Nie jest jednak moim celem całościowe, wyczerpujące omówienie wszystkich jej niuansów czy aspektów, lecz krytyczne odniesienie się do jej intelektualnego programu. Wywód podzielony został na cztery części. W pierwszej prezentuję zasadniczą ideę humanistyki nieantropocentrycznej, zwracając uwagę na żywe nią zainteresowanie we współczesnym dyskursie naukowym. W drugiej nadmieniam o zwrocie ku materialności, który dokonał się w obrębie „nowej” humanistyki, a który spowodowany był poczuciem „wyczerpania się” dotychczasowego (tradycyjnego) sposobu myślenia o świecie. Następnie wspominam o metodologii humanistyki nieantropocentrycznej, która odrzuca przekonanie, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Podkreślam, że wedle tego ujęcia, w centrum refleksji nie stoi już człowiek (jako twórca rzeczywistości), jak ma to miejsce w tradycyjnej humanistyce, lecz różnego typu przedmioty (byty nie-ludzkie). W dalszym kroku – i te rozważania stanowią najobszerniejszą, a zarazem krytyczną część artykułu – próbuję odpowiedzieć na pytanie, czy projekt humanistyki nieantropocentrycznej może stanowić sensowną alternatywę wobec rozpoznania tradycyjnej humanistyki. Proponuję tu ujęcie dialektyczne, dzięki któremu perspektywę posthumanistyczną i humanistyczną można potraktować komplementarnie, a nie dysjunktywnie. Taka interpretacja, jak się zdaje, pozwala zintegrować obie pozornie wykluczające się perspektywy widzenia świata, jednocześnie kierując uwagę na pewne punkty wspólne tychże wizji.

1. Idea humanistyki nieantropocentrycznej

Humanistyka nieantropocentryczna to projekt „nowej” humanistyki zorientowany na badanie przedmiotów (bytów nie-ludzkich) oraz relacji między nimi a ludźmi. Zwraca się tutaj uwagę na sam sposób istnienia oraz funkcjonowania rzeczy, próbując je „uniezależnić” od specyfiki ludzkiego poznania. Odchodzi się przy tym od swoistego dla tradycyjnej humanistyki przekonania, wedle którego człowiek jest „miarą wszystkich rzeczy” (Protagoras). Nie chodzi jednak o całkowite wyrugowanie człowieka z refleksji naukowej, lecz o pewne jej przewartościowanie. Człowiek przestaje bowiem być tu traktowany jako wyróżniony byt w przyrodzie, dowolnie „władający” czy rozporządzający otaczającymi go przedmiotami, lecz staje się on niejako „podporządkowany” owym przedmiotom, których „narzucająca się” obecność pozwala mu „na nowo” bądź „inaczej” spojrzeć na ich rolę i miejsce w świecie.

Mówiąc najogólniej, w centrum wszechświata nie stawia się już człowieka (jako kreatora, konstruktora rzeczywistości), lecz różnego typu przedmioty (rzeczy), które nieustannie na człowieka oddziałują, a które wymykają się jego interpretacjom („zawłaszczeniom”). Głównymi przedstawicielami – czy też sympatykami – projektu humanistyki nieantropocentrycznej są między innymi tacy badacze, jak Bruno Latour (2009, 2010), Karen Barad (2012), Donna Haraway (2003, 2008), Rosi Braidotti (2014, 2009), Ewa Domańska (2006), Monika Bakke (2010, 2006, 2007) czy Grażyna Gajewska (2016, 2015, 2011, 2013). O wzmożonym zainteresowaniu tą perspektywą badawczą na polskim gruncie naukowym świadczy dziś fakt, że coraz chętniej czasopisma naukowe wydają numery tematyczne (monograficzne) poświęcone tej właśnie problematyce. Wymieńmy tu choćby takie periodyki, jak „Kultura Współczesna” (nr 3/2008), „Teksty Drugie” (nr 1–2/2013) czy „Tematy z Szewskiej” (nr 1/2016), w których znaleźć można liczne teksty naświetlające fenomen „antropologii rzeczy”.

Warto dodać, że projekt humanistyki nieantropocentrycznej jest ciekawą, godną uwagi propozycją teoretyczną, odsłaniającą wiele niuansów ludzkiego i nie-ludzkiego bycia-w-świecie. Niemniej jednak wciąż jeszcze jest to projekt kontrowersyjny, spotykający się z mniejszą lub większą krytyką ze strony obrońców tradycyjnej humanistyki, zwłaszcza sympatyzujących z kantyzmem, personalizmem, filozofią dialogu czy filozofią chrześcijańską.

Należy wreszcie wspomnieć, że humanistyka nieantropocentryczna rozważa nie tylko stosunek człowieka do przedmiotów, ale także kwestię istnienia podmiotów niebędących ludźmi. Dalej będziemy się trzymać przede wszystkim tej pierwszej, szerszej perspektywy.

2. Zwrot ku materialności

Zwrot ku materialności to zwrot dokonany w obrębie humanistyki nieantropocentrycznej, spowodowany poczuciem „wyczerpania się” tradycyjnego sposobu myślenia o świecie. Dotychczasowa humanistyka, wedle tego ujęcia, zdaje się pomijać lub marginalizować bieżące problemy kultury, jak na przykład transplantologię, inżynierię genetyczną, nanotechnologię czy psychofarmakologię (Domańska 2008, s. 12). Dynamicznie rozwijająca się cywilizacja europejska zaczyna potrzebować zarówno nowych perspektyw („filtrów”) postrzegania świata, jak i nowych definicji tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Zwrot ku materialności daje taką właśnie perspektywę. Umożliwia bowiem patrzenie na świat przez pryzmat różnego typu przedmiotów (rzeczy materialnych), akcentując ich odmienność („inność”), rolę oraz miejsce w przestrzeni. Zmianie ulega tym samym definicja podmiotowości. Podmiotem nie jest już wyłącznie człowiek, jak chce tradycyjna humanistyka. Definicja podmiotu zostaje poszerzona, uwzględniając takie byty nie-ludzkie, jak zwierzę, mutant, klon czy cyborg. Zwrot ku materialności pozwala więc zmodyfikować „klasyczną” siatkę pojęciową, służącą do opisywania rzeczywistości, sytuując „problem rzeczy” w kontekście innym niż konstruktywizm, semiotyka czy teoria dyskursu” (Domańska 2008, s. 12).

Mówiąc inaczej: zwrot ku materialności zdaje się być próbą odpowiedzi na dostrzegane „wyczerpanie się” dotychczasowych sposobów interpretowania przedmiotów. Nie chodzi już o to, czym dana rzecz jest dla człowieka i jak może być mu przydatna w realizowaniu jakiegoś celu, lecz raczej o to, że owa rzecz istotnie przyczynia się do jego samorozumienia, współtworząc ludzką tożsamość. Rzecz zostaje tu „ocalona” od „zawłaszczającej” działalności człowieka.

3. Metodologia humanistyki nieantropocentrycznej

Metodologia humanistyki nieantropocentrycznej obejmuje teoretyczne założenia i przekonania, na których opiera się projekt humanistyki nieantropocentrycznej. Za każdą perspektywą badawczą kryje się bowiem określony światopogląd (wizja świata) czy system wartości, a tym samym – kryją się pewne założenia ontologiczne i epistemologiczne. Odrzucenie tezy, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy – oto, jak się zdaje, główne przekonanie, na którym opiera się projekt humanistyki nieantropocentrycznej. Z owym przekonaniem ściśle wiąże się twierdzenie, że należy znaleźć alternatywny sposób patrzenia na świat, bardziej „dostosowany” do zmian, jakie współcześnie zachodzą w kulturze. Stąd pomysł, by patrzeć na świat z perspektywy przedmiotów

(rzeczy, bytów nie-ludzkich). Chodzi tu nie tylko o personifikację rzeczy, ale także o objęcie je troską, co skutkuje wprowadzeniem do debaty nad nimi komponentu etycznego. Przedmioty stają się tym samym pełnoprawnymi „uczestnikami” życia społecznego, współtworzą przestrzeń ludzkiej egzystencji.

Interesująca wydaje się tu – wywiedziona od Latoura – idea sprawczości rzeczy. Latour bowiem konstatuje, że sprawczość przysługuje nie tylko człowiekowi, lecz również bytom nie-ludzkim. Są więc one nie tyle „martwymi” przedmiotami, ile „aktywnymi podmiotami sprawczymi”, „aktywnymi aktorami” (Domańska 2008, s. 19).

Metodologia humanistyki nieantropocentrycznej zakłada „powrót do rzeczy”, uczynienie z nich (a dokładniej: z wszelkich bytów nie-ludzkich) centralnego przedmiotu naukowych eksploracji. Zakłada się zarazem, że nie tylko człowiek tworzy rzeczywistość – jest ona tworzona w procesie interakcji, „współdziałania” ludzi i nie-ludzi. Odchodzi się tutaj od tradycyjnego rozumienia kultury (jako rzeczywistości homogenicznej, „zamkniętej”), ujmowania jej w opozycji do natury. Za Latourem zaznacza się, że podział ten jest „sztuczny”, podobnie jak podział na „świat społeczny” (świat ludzi) i „świat materialny” (świat rzeczy). Oznacza to, że społeczeństwo nie jest konstruowane wyłącznie przez ludzi (konstruowane społecznie) – jest ono także konstruowane przez nie-ludzkie podmioty. Ważnym założeniem ontologicznym jest tu również samo rozumienie podmiotu (podmiotowości), a dokładniej: odrzucenie tradycyjnego podziału na podmiot i przedmiot. Zwolennicy humanistyki nieantropocentrycznej mówią bowiem, za Latourem, o „składance” ludzi i nie-ludzi. Rzeczywistość jest więc konstruowana właśnie przez tę „składankę” (por. Latour 1999, s. 194; Domańska, Olsen 2008, s. 90).

4. Uwagi krytyczne

Wydaje się, że nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy projekt humanistyki nieantropocentrycznej może stanowić sensowną alternatywę wobec rozpoznania tradycyjnej humanistyki, chcąc zrobić to uczciwie i rzetelnie. Nie tyle dlatego, że jest jeszcze za wcześnie na tego typu sądy, ile dlatego raczej, że każda jednoznaczna ocena tego zjawiska mogłaby zostać uznana za przejaw forsowania określonej ideologii czy światopoglądu (zgodnego bądź niezgodnego z założeniami humanistyki nieantropocentrycznej). A ideologia, jak wiadomo, niewiele ma wspólnego z nauką czy filozofią.

Można jednak odnieść wrażenie, że każdy badacz, interpretując określone zagadnienie naukowe, odpowiadając na to czy inne pytanie filozoficzne, odsłania w pewnym sensie własne myślowe przekonania, sympatie czy antypatie. William James pisał nawet, że filozofia jest naszym osobistym,

„indywidualnym sposobem, w jaki widzimy i odczuwamy cały napór i ciśnienie wszechświata” (James 2009, s. 24). Trudno zlekceważyć to spostrzeżenie, zwłaszcza mając w pamięci ideowe przekształcenia współczesnej refleksji filozoficznej (jak na przykład poststrukturalizm, hermeneutyka czy dekonstrukcja). Niniejsza wypowiedź, nie może być inaczej, jest więc jedynie subiektywną próbą spojrzenia na fenomen posthumanizmu.

Mówiąc najogólniej, w niniejszym artykule chciałbym zająć ambiwalentny stosunek do projektu humanistyki nieantropocentrycznej. Z jednej strony doceniam tę perspektywę patrzenia na świat; uważam, że jest ona ciekawa i godna uwagi. Pozwala bowiem „inaczej” spojrzeć na otaczającą nas rzeczywistość, odsłonić wiele niuansów bycia-w-świecie (ludzkiego i nie-ludzkiego), a zarazem zrewidować dotychczasowe, tradycyjne rozumienie humanistyki, jej zadań i celów. Z drugiej strony natomiast – nie do końca przekonujące wydają się pewne rozstrzygnięcia postulowane na gruncie humanistyki nieantropocentrycznej, jak choćby rzekoma próba „obiektywnego” patrzenia na świat z perspektywy rzeczy (a nie człowieka). Sprawę komplikuje również to, że nie wszyscy przedstawiciele posthumanizmu mówią „jednym głosem”. Studiując prace z tego zakresu, można bowiem zauważyć, że ich autorzy nierzadko niekonsekwentnie ujmują pewne kwestie, co rodzić może liczne nieporozumienia, utrudniając czy wręcz uniemożliwiając jednoznaczną ocenę projektu humanistyki nieantropocentrycznej.

Przybliżmy pokrótce krytyczną linię interpretacyjną. Wydaje się, że – jako ludzie – nie możemy wyjść poza ludzką perspektywę widzenia rzeczywistości. Jest ona bowiem jedyną możliwą, „dostępną” nam perspektywą jej oglądu. Nie możemy tym samym patrzeć na świat „oczami” rzeczy (bytów nie-ludzkich), a to, co o nich myślimy czy mówimy, zawsze już „przefiltrowane” jest właśnie przez nasz (ludzki) sposób oglądu (por. Błaszczuk 2020). Niektórzy zwolennicy humanistyki nieantropocentrycznej zdają się o tym zapominać, usilnie przekonując, że interpretacja z punktu widzenia „przedmiotu opornego” może być „obiektywna”. Można odnieść wrażenie, że nie tylko „przedmiot oporny”, jak chce Latour, „przeciwstawia się ludzkiemu poznaniu i próbom zawłaszczenia go przez język” (Domańska 2008, s. 10). Naukowemu (systemowemu, „totalnemu”) poznaniu, w tym językowemu „zawłaszczeniu”, wymyka się również sama ludzka egzystencja, specyficznie ludzki sposób bycia-w-świecie. Szczególnie świadczą o tym rozpoznania egzystencjalistów i filozofów dialogu (np. Lévinas 2002), akcentujących nieopisywalność, niewyraźność, niekomunikowalność ludzkiej egzystencji.

Kontrowersyjne zdaje się także przypisywanie rzeczom kategorii „sprawczości” czy „intencjonalności”. Oczywiście, warto docenić próbę wyjścia poza tradycyjny sposób myślenia o rzeczach przez pryzmat ich funkcjonalności, użyteczności czy przydatności dla człowieka, jaką jest Heideggerowska „po-ręczność” (por. Heidegger 2010, s. 143–146; Heidegger 2009, s. 176–178),

jednak zastanawiające jest, czy można w ogóle wypowiadać się „za” owe przedmioty (byty nie-ludzkie), i to jeszcze w sposób „obiektywny”. Byty materialne (nie-ludzkie) istnieją bowiem na innym poziomie (w innym wymiarze) istnienia niż człowiek, trudno więc przypisywać im sprawczość, wolicjonalność, emocjonalność, intencjonalność czy teleologię działań. Istnienie nie jest przecież tożsame z egzystowaniem (Heidegger 1999, s. 320–321). Natomiast to wszystko, co mówimy o rzeczach, jest jedynie ludzką projekcją na ich temat, wyobrażeniem, antropomorfizacją (czy też personifikacją). Jak się okazuje, nadal nie wychodzimy poza ludzką perspektywę.

To trochę tak, dodajmy na marginesie, jak mówienie o Bogu w taki czy inny sposób, przypisywanie Mu określonych cech (atrybutów) i na podstawie tego wyciąganie wniosku, że jest On taki właśnie, jak o Nim przed chwilą powiedzieliśmy. Filozofia religii i teologia chrześcijańska od lat zmagają się z tym problemem, przedstawiając rozmaite „dowody” (argumenty) na Jego istnienie. Dla wprawnego filozofa żaden z nich nie może być jednak w pełni przekonujący, ponieważ opierają się one na pewnej „redukcji ontologicznej”, pomieszeniu perspektywy samego Boga (do której człowiek nie ma dostępu) z perspektywą ludzkiego myślenia o Nim. A także, w konsekwencji, na nie do końca racjonalnie uzasadnionym przejściu od myślenia o Nim jako istniejącym do faktycznego Jego istnienia. Słowem: nie możemy wnikać w rzeczywistą onto-teologiczną sytuację Boga, możemy jedynie opisywać ją z ludzkiej perspektywy. Podobnie w przypadku mówienia o przedmiotach. Nie jesteśmy w stanie dowieść ich „sprawczości” („intencjonalności”) jako cechy immanentnie im przypisanej (wynikającej z ich ontologii), możemy tylko myśleć (lub wierzyć), że tę sprawczość mają, oddziałując na nas w pewien specyficzny sposób.

Oczywiście, nie twierdzimy, że rzeczy na nas nie oddziałują ani że pełnią jedynie marginalną rolę w naszym życiu. Przeciwnie, uważamy, że przedmioty dookreślają nasze bycie-w-świecie. I to nie tylko w sensie Heideggerowskiej „poręczności”. Są ważne i potrzebne, abyśmy mogli dowiedzieć się więcej o nas samych. Relacja ludzi i nie-ludzi jest więc relacją zwrotną. Człowiek „działa” w określony sposób na przedmioty, posługuje się nimi lub je przetwarza (wykorzystuje je do realizacji własnych celów), a przedmioty „działają” (lub lepiej: wpływają, oddziałują) zarazem na człowieka, sprawiając, że rodzą się w nim pewne odczucia, emocje, czy skojarzenia, asocjacje. Nie oznacza to jednak, że rzeczom przysługuje „podmiotowa sprawczość”, przynajmniej w takim rozumieniu, jak chcą niektórzy zwolennicy projektu humanistyki nieantropocentrycznej. Krytykę owej sprawczości można gruntownie przeprowadzić z perspektywy Kantowskiej epistemologii (Kant 2001), jednak nie chcąc rozsądzać ram niniejszego tekstu, odwołam się jedynie do bliskiej mi perspektywy egzystencjalnej.

Na swoistą „sprawczość” rzeczy zwraca bowiem uwagę choćby Gabriel Marcel, który w *Dzienniku metafizycznym* podaje przykład zapachu (woni). Kwiat, zauważa Marcel, kieruje do nas swój zapach, „przekazuje” go nam, i w ten sposób na nas oddziałuje. Jest to możliwe dlatego, że ów zapach podlega „transkrypcji na język węchu” (Marcel 1987, s. 258). Mówiąc inaczej: kwiat „korzysta” z istnienia w ten sposób, że „przejawia się” poprzez swój zapach, przekazując siebie człowiekowi. Otwarte pozostaje wszak pytanie, czy zapach ten mógłby się w pełni manifestować, urzeczywistnić, gdyby nie było jego „odbiorcy”, a więc ludzkiego podmiotu. Niemniej jednak istotne jest tutaj to, że kwiat poprzez swój zapach komunikuje się z człowiekiem, wpływa na jego egzystencję i mniej lub bardziej ją angażuje.

Podobnie w przypadku osobistych pamiątek – oglądania starej fotografii czy upominku otrzymanego kiedyś od kogoś bliskiego. Patrząc na te przedmioty z perspektywy czasu, najczęściej uruchamia się w nas lawina wspomnień, budzą się w nas określone emocje, myśli i skojarzenia, zmienia się nasz stan psychofizyczny. Przedmioty, które dla nas stanowią swoisty „szyfr transcendencji” (Jaspers 1995), które odsyłają nas w subiektywny „czas pozafizyczny” (por. Mehlberg 1934; Pabjan 2005), dla kogoś innego są jedynie „zwykłymi”, nieprzydatnymi rzeczami. List, który dla nas jest silnie nasycony emocjami i który ma dla nas ogromną wartość sentymentalną, przypominając o kimś lub o czymś, dla kogoś innego będzie tylko nieskładnie zapisanym kawałkiem papieru, rzeczą całkowicie bezwartościową.

Powyższe przykłady zdają się świadczyć o tym, że rzeczy zajmują ważne miejsce w ludzkim życiu, współtworzą je i dookreślają, a nawet w pewnym sensie wpływają na ludzką tożsamość. Zastanawiające jest tylko, czy można to uznać za wystarczający argument, by przypisywać im ontologiczną „sprawczość” i „intencjonalność”, mającą istnieć „obiektywnie”, pre-refleksyjnie, niezależnie od poznawczych „filtrów” człowieka.

Kontrowersyjne wydaje się również samo pojęcie humanistyki nieantropocentrycznej. W dyskursie naukowym funkcjonuje nawet wiele podobnych określeń, jak na przykład „antropologia rzeczy”, „antropologia niehumanistyczna”, „posthumanizm”, „antyhumanizm”, „antropologia cyborgów” czy „studia nad rzeczami”. Wszystkie te określenia sugerują, że chodzi o porzucenie tradycyjnej wizji humanistyki, odejście od „postawy antropocentrycznej”, sytuującej człowieka w centrum badawczego zainteresowania. Już na pierwszy rzut oka widać, że tego typu sformułowania, jak pisze sama Ewa Domańska, budzą „zastrzeżenia przez swoją paradoksalność” (Domańska 2008, s. 11). Projekt humanistyki nieantropocentrycznej, kontynuuje Domańska, wydaje się więc „zarówno absurdalny, jak i podważający ideę istnienia humanistyki jako dziedziny wiedzy samej w sobie” (Domańska 2008, s. 11).

W istocie, można toczyć tutaj spór o pojęcie, jest ono bowiem niezbyt fortunne. Nie o to jednak chodzi. Zdaję sobie sprawę, że badanie tak skom-

plikowanej materii, jaką są różnego typu przedmioty (byty nie-ludzkie) i zachodzące między nimi relacje (zależności), nie jest łatwym zadaniem i wymaga specyficznego podejścia. Czasem też może po prostu brakować odpowiednich zwrotów czy słów, by wyrazić swoje obserwacje czy intuicje. Niepokojące natomiast wydaje się to, że czytając niektóre prace z zakresu szeroko rozumianego posthumanizmu, nierzadko mamy do czynienia z niepotrzebnym przeintelektualizowaniem prowadzonego w nich wywodu. Ich autorzy niepotrzebnie „zaciemniają” to, co opisują, co sprawia wrażenie, że albo mają problem z jasnym wyrażeniem swoich myśli, albo sami nie do końca rozumieją badane przez siebie zjawisko. Pozostaje wierzyć, że zarówno pierwsza, jak i druga opcja są mało prawdopodobne, być może więc jest to przejaw intelektualnej mody, tu i ówdzie w humanistyce spotykaney.

Co więcej, osobiwe jest także to, że większość sympatyków humanistyki nieantropocentrycznej (posthumanizmu), jak się okazuje, dochodzi ostatecznie do „antropocentrycznych” wniosków, to znaczy do konstatacji charakterystycznych dla tradycyjnej humanistyki. Chodzi bowiem o przekonanie, że nie sposób wyrugować człowieka z badań, że jest on niezbędny, by móc w ogóle cokolwiek powiedzieć o otaczającym nas świecie (w tym, rzecz jasna, o bytach nie-ludzkich). Rzeczy przecież nie mówią same o sobie, to człowiek mówi o nich i w ich imieniu. W tym sensie projekt humanistyki nieantropocentrycznej nie tyle jest „nową” humanistyką, całkowicie zrywającą z klasyczną orientacją antropocentryczną, ile istotnie z tej orientacji korzysta. Można nawet odnieść wrażenie, że jest jedynie „inna” („zakamuflowana”) wersją antropologii, taką jednak, która – z różnych przyczyn – nie chce się z nią identyfikować.

W świetle powyższych uwag wypada podzielić ustalenia Ewy Domańskiej i Bjørnara Olsena, wyłożone w artykule *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami* (Domańska, Olsen 2008). Warto wszak zauważyć, że w tekście tym projekt humanistyki nieantropocentrycznej przedstawiony jest w sposób o wiele bardziej stonowany, niż ma to miejsce w innych pracach z tego zakresu. Być może owo „złagodzenie” stanowiska czy też – by tak rzec – intelektualnego „programu” humanistyki nieantropocentrycznej wynika z głębszego przemyślenia rangi antropologii (orientacji antropocentrycznej) w naukach humanistycznych, a tym samym – miejsca i roli człowieka w świecie. Przywoływani wyżej badacze, jak można sądzić, mają świadomość, że posthumanizm, jego metodologiczne założenia, postulaty i cele, bywają rozmaicie postrzegane i interpretowane przez samych jego reprezentantów. Autorzy nie kryją, że ów „problem” dotyczy również ich wizji posthumanizmu. Jak piszą: „nasze myślenie podlega przeformułowaniu wraz z nowymi publikacjami, z którymi się zapoznajemy, i dyskusjami, w których bierzemy udział, co w konsekwencji przejawia się w przyjmowaniu odmiennych postaw w publikowanych w różnym czasie tekstach, często także w prezentowaniu niedoprecyzowanych argumentów” (Domańska, Olsen 2008, s. 95).

Co ciekawe, Domańska i Olsen usilnie chcą oddzielić twierdzenia humanistyki nieantropocentrycznej od twierdzeń tradycyjnej humanistyki, nie dostrzegając, że nie jest to do końca możliwe – „nie chodzi o to, by wyrugować z badań człowieka, ale by odejść od humanistycznej wizji człowieka jako miary wszechrzeczy” (Domańska, Olsen 2008, s. 97). Nie można bowiem sądzić (w sposób logicznie niesprzeczny), że człowiek „marginalnie” uczestniczy w procesie badawczym, że jest jedynie „wtórną” częścią posthumanistycznie zorientowanej refleksji, a jednocześnie utrzymywać, że w centrum naukowego zainteresowania są rzeczy, którym człowiek tylko „podlega”, pełniąc wobec nich funkcję drugorzędną lub uboczną. Okazuje się, że człowiek jest dla humanistyki nieantropocentrycznej tak samo potrzebny i ważny, jak dla tradycyjnej humanistyki, ponieważ to on myśli o rzeczach i pisze o nich, używając przy tym ludzkiego języka. Humanistykę nieantropocentryczną od tej „klasycznej” różni więc przede wszystkim przedmiot naukowych eksploracji, akcentowanie innych problemów i zjawisk, ukazywanie innych niuansów ludzkiego i nie-ludzkiego bycia-w-świecie; łączy zaś to, że konkluzje tych eksploracji formułuje człowiek, który opisuje swoje obserwacje i poglądy z ludzkiej perspektywy i w ludzkim języku. Mimo ogromnych chęci i starań, człowiek nie jest w stanie „wyjść” poza ludzką perspektywę widzenia świata.

Nie chodzi zatem o krytykę dla samej krytyki, lecz o próbę integracji pozornie wykluczających się wizji – posthumanistycznej z humanistyczną. Zamiast spierać się, która z tych perspektyw jest bardziej wartościowa i bardziej naukowo użyteczna, zamiast dyskutować, która z nich w większym stopniu poszerza nasze rozumienie świata i nas samych, dużo lepiej jest się zastanowić, jakim kryterium się kierujemy, jaki poznawczy „filtr” bierzemy pod uwagę, formułując w tej kwestii określone stanowisko. Wybór perspektywy (owego poznawczego „filtru”) istotnie wpływa bowiem na sposób widzenia świata, na to, co i jak w nim zobaczymy oraz jak to zinterpretujemy (na marginesie: już sam wybór perspektywy jest swego rodzaju interpretacją). Mówiąc inaczej: będziemy nieco bliżej prawdy (o świecie, człowieku czy bytach nie-ludzkich), gdy perspektywę posthumanistyczną i humanistyczną potraktujemy dialektycznie, nie dysjunktywnie, lecz komplementarnie.

Wedle tego ujęcia rację mają zwolennicy posthumanizmu, akcentując dotychczasowe „zawłaszczenie” rzeczy przez człowieka oraz zgłaszając potrzebę „nowej” ich interpretacji w obliczu dynamicznie rozwijającej się kultury, ale rację mają zarazem tradycyjni humaniści, dążąc w pierwszym rzędzie do uchwycenia sensu ludzkiej egzystencji. Taka wizja wydać się może paradoksalna dla każdego, kto przywykł do kartezjańskiego sposobu filozofowania (dualistycznej wizji świata). Owa paradoksalność jest tu jednak tylko pozorna. Rozumowanie to bazuje bowiem na przekonaniu, które leży u podstaw orientacji zarówno posthumanistycznej, jak i humanistycznej. Jest więc ono podzielane przez obie te perspektywy. Chodzi o założenie, że nie sposób wyjść poza

ludzki sposób widzenia (interpretowania) świata, niezależnie od samego przedmiotu zainteresowania badawczego (od tego, co interpretowane). Założenie to tkwi u podstaw wszelkiej refleksji humanistycznej (człowiek jako miara wszystkich rzeczy), jest także – jak się okazuje – milcząco przyjmowane przez sympatyków humanistyki nieantropocentrycznej:

powrót do rzeczy w żadnym razie nie ma jednak na celu wyrugowania ludzi z historii ani zrównania ich z rzeczami, ale zaproponowanie bardziej zbalansowanej wizji rzeczywistości, która – powtórzmy – ukazywałaby jej tworzenie w kategoriach stale tworzących się związków między ludźmi i nie-ludźmi (Domańska, Olsen 2008, s. 91).

Jak widać, punktem wyjścia refleksji humanistycznej i posthumanistycznej, niezależnie od przedmiotu ich naukowych eksploracji, jest człowiek, który żyjąc w świecie (w danej kulturze) oraz mając określone, „wchłaniane” (internalizowane) na drodze socjalizacji i enkulturacji przekonania na jego temat, dokonuje interpretacji zachodzących w nim zjawisk i procesów. Hans-Georg Gadamer mówi tu o „przed-sądach”, które warunkują (kształtują) ludzkie postrzeganie rzeczywistości (Gadamer 2004). Wyniki owych obserwacji (interpretacji) również formułuje człowiek, nadając im wymiar naukowy, dyskursywny – „możemy myśleć tylko w jakimś języku” (Gadamer 2000, s. 55). Myślone oraz językowe „zawłaszczenie” rzeczy (przedmiotów, bytów nie-ludzkich) jest więc czymś nieuniknionym, jest to bowiem „uboczny” efekt każdej interpretacji. Mając to na uwadze, respektując antropocentryczną perspektywę tradycyjnej humanistyki, projekt humanistyki nieantropocentrycznej może być ciekawą propozycją teoretyczną, ukazującą „inne” odsony bycia-w-świecie.

Jest wiele spraw i motywów, do których warto byłoby się szczegółowo odnieść, omawiając spór o humanistykę nieantropocentryczną. Temat jest bowiem na tyle interesujący, a jednocześnie na tyle złożony, że nie sposób uwzględnić tu wszystkich jego niuansów i kontekstów. Choć doceniam perspektywę posthumanistyczną w szeroko rozumianych badaniach kulturowych, w niniejszym artykule celowo wskazałem głównie na kwestie kontrowersyjne i polemiczne. Dopiero w zderzeniu różnych perspektyw i interpretacji może powstać „nowa” jakość, ożywcza dla humanistyki.

Bibliografia

- Bakke M. (2006), *Nieantropocentryczna tożsamość*, w: A. Gwóźdź, A. Nieracka-Ćwikiel (red.), *Media, ciało, pamięć. O współczesnych tożsamościach kulturowych*, Warszawa: Instytut im. Adama Mickiewicza, s. 45–57.
- Bakke M. (2007), *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 1–2, s. 222–234.

- Bakke M. (2010), *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Barad K. (2012), *Posthumanistyczna performatywność. Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, przeł. J. Bednarek, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 323–362.
- Błaszczak M. (2020), *W pułapce posthumanizmu*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 1, s. 149–153.
- Braidotti R. (2009), *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Braidotti R. (2014), *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Domańska E. (2006), *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Domańska E. (2008), *Humanistyka nieantropocentryczna a studia nad rzeczami*, „*Kultura Współczesna*” 3, s. 9–21.
- Domańska E., Olsen B. (2008), *Wszyscy jesteśmy konstruktivistami*, w: J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn: Instytut Filozofii UWM, s. 83–100.
- Gadamer H.G. (2000), *Człowiek i język*, przeł. K. Michalski, w: H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer H.G. (2004), *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gajewska G. (2011), *Człowiek/zwierzę/roślina/maszyna – perspektywa posthumanistyczna*, „*Studia Europaea Gnesnensia*” 4, s. 225–245.
- Gajewska G. (2013), *O przedmiotach nacechowanych erotycznie z perspektywy studiów nad rzeczami*, „*Teksty Drugie*” 1–2, s. 45–59.
- Gajewska G. (2015), *O władzy ludzi nad zwierzętami w kulturze zachodniej – perspektywa posthumanistyczna*, „*Studia Europaea Gnesnensia*” 11, s. 213–234.
- Gajewska G. (2016), *Erotyka sztucznych ciał z perspektywy studiów nad rzeczami*, Gniezno: Instytut Kultury Europejskiej UAM.
- Haraway D. (2003), *Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „*Przegląd Filozoficzno-Literacki*” 1, s. 49–87.
- Haraway D. (2008), *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, przeł. A. Ostolski, „*Krytyka Polityczna*” 15, s. 102–116.
- Heidegger M. (1999), *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa: Spacja, s. 313–327.
- Heidegger M. (2009), *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger M. (2010), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- James W. (2009), *Pragmatyzm*, przeł. W.M. Kozłowski, Warszawa: Hachette.
- Jaspers K. (1995), *Szyfry transcendencji*, przeł. Cz. Piecuch, Toruń: Comer.
- Kant I. (2001), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: Antyk.

- Latour B. (1999), *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge – London: Harvard University Press.
- Latour B. (2009), *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour B. (2010), *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków: Universitas.
- Lévinas E. (2002), *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marcel G. (1987), *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Mehlberg H. (1934), *Czas fizyczny i pozafizyczny*, „Przegląd Filozoficzny” 37, s. 378–384.
- Pabjan T. (2005), *Czas poza-fizyczny w filozofii Henryka Mehlberga*, „Filozofia Nauki” 3, s. 71–84.

M a r e k B ł a s z c z y k

The dispute on non-anthropocentric humanities

Keywords: *human being, interpretation, non-anthropocentric humanities, post-humanism*

The article discusses the case of non-anthropocentric humanities, analyzed frequently by researchers of various specialties. The paper presents its specificity, main assumptions and postulates. However, the article does not aim to provide a comprehensive and exhaustive overview of all its nuances or aspects, but rather critically addresses its intellectual program. The paper is divided into four parts. Firstly, it presents the basic idea of non-anthropocentric humanities, exposing the keen interest in it in contemporary scientific discourse. Secondly, it emphasizes the turn to materiality (orientation to things studies), which has taken place within the ‘new’ humanities, and which was caused by the feeling that the current (traditional) way of thinking about the world has come to an end. Thirdly, it shows the methodology of non-anthropocentric humanities, which rejects the notion that man is the measure of all things. The article points out that this approach does not place man (as the creator of reality) any more in the center of philosophical reflection, as traditional humanities have done, but focuses on various types of objects (i.e. non-human entities). In the last part – which constitutes the most comprehensive and, at the same time, the critical part of the article – an answer is offered to the question whether the project of non-anthropocentric humanities can constitute a sensible alternative to the recognition of traditional humanities. The paper proposes a dialectical approach, which allows the post-humanistic and humanistic perspectives to be treated complementarily, and not antagonistically.