



Posthumanizm – w poszukiwaniu nowej etyki

Posthumanism – In Search of a New Ethics

Abstract: The crisis of classical humanism is a fact. It has revealed its dark reverse. They are slavery, colonialism, exploitation, exclusion, discrimination. Humanism turned out to be the offspring of patriarchalism, gender chauvinism and speciesism. Therefore, it has to be overcome. One of the proposals is posthumanism. It is based on a different research method (I call it the “sense of participation”), a different concept of the subject (nomad) and a new ethics, the shape of which is still emerging. In the article, I point to its foundations in the form of a female ethics of care, which – in my opinion – opens the horizons to a more holistic, egalitarian, pluralized human–non-human existence.

Keywords: humanism, posthumanism, the Anthropocene, patriarchalism, “sense of participation,” subject, nomad, ethics, care, empathy

Co z tym humanizmem?

W XX wieku filozofia przeszła przez wiele zwrotów, takich jak lingwistyczny, emotywny, również posthumanistyczny, kiedy zakwestionowano wartość samego humanizmu, w obrębie którego funkcjonowały filozoficzne systemy, teorie i stanowiska. Najbardziej radykalnie podszedł do tego problemu Michel Foucault, który w jednym z wywiadów twierdził, że humanizm udaje tylko, że rozwiązuje jakiejś filozoficzne kwestie, tymczasem nie potrafi ich nawet postawić, że humanizm “stanowi najcięższe dziedzictwo” i że należy się od niego całkowicie uwolnić¹. Foucault w jego antyhumanizmie nie chodziło tylko o zajęcie krytycznego stanowiska poznawczego, sytuującego się poza pewnym paradygmatem myślenia, ale przeciwnie – o zajęcie tego stanowiska wewnątrz tego paradygmatu i przyjrzenie się warunkom, dzięki którym konstituowało się nasze dotychczasowe myślenie.

Odrzucenie humanizmu nigdy nie może być całkowite, choćby z tego tylko powodu, że jesteśmy ludźmi. Istnieje jednak wiele racji, zarówno poznawczych,

1. Michel Foucault, “Kiedy przestał pan wierzyć w sens?”, w: *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Błesznowski, K.J. Jaksender, K. Matuszewski; przeł. K.M. Jaksender (Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2013), 38–39.

jak i normatywnych, by zmodyfikować humanizm, dodając do niego jakiś “plus” bądź jakiejś “trans” lub “post”.

Skąd taka potrzeba? A zwłaszcza – jej normatywna przyczyna? “W humanizmie irytuje mnie to, że stał się on parawanem, za którym się skrywa myśl najbardziej reakcyjna...”² – twierdził Foucault.

Zawsze widzieliśmy tylko jasną, zdrową stronę humanizmu. Od czasów Cycerona, który wprowadził to słowo do obiegu, “humanizm” był czymś na kształt wielkiego zbioru światopoglądów, projektów i wyzwań, związanych przekonaniem dotyczącym wyjątkowości natury ludzkiej, jej nieograniczonych możliwości, uniwersalizmu “ludzkich” wartości itp. Humanizmów było wiele, bo – jak pisze ironicznie Foucault – “mieliśmy humanizm, który przedstawiał się jako krytyka chrześcijaństwa lub religii w ogóle; mieliśmy, także w XVII wieku, humanizm chrześcijański, który przeciwstawiał się humanizmowi ascetycznemu i bardziej teocentrycznemu. W XIX wieku rozwinął się humanizm podejrzliwy, wrogi i krytyczny wobec nauki, oraz humanizm, który w przeciwieństwie do tego ostatniego w tej samej nauce pokładał nadzieje. Marksizm był humanizmem, tak jak egzystencjalizm i personalizm, był czas, gdy popierano humanistyczne wartości reprezentowane przez narody socjalizm i gdy stalinowcy mówili o sobie, że są humanistami”³.

Początki humanizmu były wspaniałe – oto Człowiek, zaakceptowawszy dzieła Boga, skupił się na swoich. Jeszcze większych. Świadomość ludzkiej potęgi była od początków humanizmu tym silniejsza, że zbudowana na poczuciu przecięcia różnych przeciwności i kataklizmów; wiek XIII i pierwsza połowa XIV to lata potwornego głodu, klęsk żywiołowych i następującej po nich epidemii dżumy, która zdziesiątkowała, a właściwie uśmierciła, połowę mieszkańców Europy (reszta świata liczyła się wtedy dla Europejczyków tylko jako pola walki lub rynki). Humanizm to podnoszenie się z klęsk, ale nie tylko: nowa Europa wyrasta jak Feniks z feudalnych popiołów: urbanizuje się, modernizuje, racjonalizuje, wchodząc w nową erę, a przede wszystkim zaczyna swoją ekspansję i chodzi tu zarówno o konkwestę i sunący za nią podbój niemal całego świata nie zachodniego, jak i o aneksję intelektualną: rozumienie świata, jego poznawcze fundamenty, kategorie interpretacyjne będą odtąd zależne od kształtującej się europejskiej racjonalnej mentalności. To, co Edward Said nazywał “orientalizacją”, dotyczy nie tylko Wschodu. Zrozumienie wszystkiego, co nieeuropejskie, będzie możliwe tylko dzięki zeuropeizowaniu.

2. Foucault, “Kiedy przestał pan wierzyć w sens”, 40

3. Michel Foucault, “Czym jest Oświecenie?”, w: *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 287–288.

To, że europejski humanizm ma swoją ciemną stronę, wiedzano znacznie wcześniej, niż o tym zaczęto pisać. Wiedziały o tym kobiety (lub właśnie nie wiedziały, co jest dowodem na ich radykalnie gorszą pozycję), wiedzieli niewolnicy traktowani jak przedmioty własności, lub gorzej, bo materialnej własności nie traktuje się z takim okrucieństwem jak uprzedmiotowionych ludzi. Wiedzieli o tym “dzicy” traktowani jako element fauny i flory (jak australijscy Aborygeni) oraz wszyscy ci, którzy nie mieścili się w szeroko pojętych normach człowieka witruwiańskiego: nie byli dość proporcjonalni, dość biali, dość zdobywcy, dość bogaci, dość wykształceni, dość mężczyźni, dość chrześcijańscy, dość chciwi itp. Europejski humanizm produkował tyleż Normę, co – wskutek niej – ludzkie odpady.

Humanistyczne idee ukazywały więc swój rewers: chrześcijańska idea miłości bliźniego odsłaniała horror wojen krzyżowych, procesów heretyków i tortur; podboje przynoszące humanistycznej Europie ogromne bogactwa ukazywały zniewolenie lub eksterminację milionów istnień, procesy “cywilizowania ludów prymitywnych” zniszczyły lokalne kultury; wiemy też, że rozkwitowi nauki towarzyszyły procesy czarownic, oświeceniowi – legalizacja niewolnictwa (Słynny *Code noir* Ludwika XIV), rozwojowi nauk medycznych – rasizm, fascynującej myśli Heideggera poszukującego humanizmu – holocaust. Humanizm, którego celem miały być pełna wolność, racjonalność, dobrobyt i autonomia, okazał się procesem samozniszczenia. Sartre pisał o strip-teasie humanizmu. “Oto on nagi i niezbyt piękny; był jedynie oszukańczą ideologią, wybournym usprawiedliwieniem grabieży, jego wyrozumiałość i elegancja były poręczycielami naszej agresji [...] Europa spasiona i bogata, przyznała *de iure* człowieczeństwo wszystkim swoim mieszkańcom; słowo człowiek znaczy u nas ‘wspólnik’, bo wszyscy odnosilibyśmy korzyści z kolonialnego wyzysku [...] Europejczyk mógł stać się człowiekiem jedynie produkując niewolników i potwory [...] rodzaj ludzki wysoko niósł sztandar abstrakcyjnego uniwersalizmu, osłaniający rzeczywiste praktyki: za morzem istniała rasa podludzi” nazywanych przez nas, humanistów “śmierdzący czarnuch, parszywy Żyd, brudny arabski szczur”⁴.

Michel Foucault odkrył – jak sądził – korzenie tych procesów, pisząc o głębokich relacjach między wiedzą i władzą “władza produkuje wiedzę, nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nią pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy”⁵. W nowoczesnych mechanizmach władzy centralne miejsce zajmuje więc wiedza, która dostarcza jednostce podstawowej interpretacji jej czynów, zachowań, myśli, uczuć, warunkując jej wizję świata i samej siebie.

4. Jean Paul Sartre, “Posłowie” do: Franz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985), 229–230.

5. Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, K. Matuszewski (Warszawa: Aletheia, 1993), 29.

Tak zwana obiektywna nauka o człowieku nie istnieje, w rzeczywistości to wiedza podporządkowana wymogom Normy i zarazem produkująca oraz wcielająca ją w życie przy użyciu technik dyscyplinarnych. “Obiektywna wiedza o człowieku” to *de facto* aparat do produkowania prawdy, którego celem jest ujarznienie podmiotu, podporządkowanie go, selekcjonowanie, separacja od innych. W epoce, którą niektórzy nazywają posttraumatyczną, humanizm, w swojej wersji nowożytnej, oświeceniowo-postępowej, racjonalno-technologicznej, optymistycznej, a przede wszystkim antropocentrycznej, twórczo stowarzyszony z szowinizmem kulturowym, gatunkowym, rasizmem, kapitalizmem, patriarchalizmem logoi fallocentryzmem – musiał umrzeć. Jego śmierć miała swoich sprawców, tych, których humanizm odczłowieczał, wykluczał, podporządkowywał, eksterminował lub nie zauważał. Śmierć humanizmu przyszła od Obcych, z kolonii, plantacji, z innych kultur, głosem uciśnionych, okaleczonych, podporządkowanych, przyszła też od Innych, marginalizowanych, pozbawionych praw w obrębie własnego społeczeństwa a więc od gejów, szaleńców, feministek, queer i innych nieobecnych w humanistycznych dyskursach. Świadomość (konieczność) odrzucenia humanizmu w starej postaci pojawiła się wraz ze świadomością dewastacji świata: wyniszczonej przyrody, zaniku bioróżnorodności, wymierania gatunków i rzek, gigantycznego kryzysu klimatycznego. Ostateczny cios humanizmowi zadało więc “odkrycie” antropocenu. Pozwoliło ono bardziej globalnie spojrzeć na ciemny rewers europejskiego humanizmu i dostrzec rujnąjącą stronę cywilizacji opartej na logice rynku, fetyszu własności prywatnej, gloryfikacji ludzkiej przedsiębiorczości, chciwości oraz związanych z nimi różnych praktyk wyzysku i to zarówno ludzi, jak i przyrody.

Człowiek humanizmu, wygrywając swoją wyjątkową pozycję, pokawałkował i uprzedmiotowił świat, zatracając umiejętność immanentnego, holistycznego i procesualnego ujmowania go i samego siebie. Szymborska powie, że nie mamy “zmysłu udziału”. Może nigdy go nie mieliśmy? Może mieli go tylko poeci?

Metoda, czyli “zmysł udziału”

W jednym ze swoich wierszy (“Rozmowa z kamieniem”) poetka próbuje wejść do kamienia, poznać go od środka...

Pukam do drzwi kamienia.
– To ja, wpuść mnie
Nie szukam w tobie przytułku na wieczność.
Nie jestem nieszczęśliwa.
Nie jestem bezdomna.

Mój świat jest wart powrotu.
Wejdę i wyjdę z pustymi rękami
A na dowód, że byłam prawdziwie obecna,
Nie przedstawię niczego prócz słów,
Którym nikt nie da wiary.
– nie wejdiesz – mówi kamień –
brak ci zmysłu udziału.
Żaden zmysł nie zastąpi ci zmysłu udziału.
Nawet wzrok wyostrzony aż do wszechwidzenia
Nie przyda ci się na nic bez zmysłu udziału.
Nie wejdiesz, masz zaledwie zamysł tego zmysłu,
Ledwie jego zawiązek, wyobraźnię.

Figura “zmysłu udziału”, powiązana z wyobraźnią, może pełnić w filozofii nowego humanizmu ważne funkcje poznawcze. Bo by naprawdę poznać, trzeba radykalnie zmienić podejście do świata, do siebie. Trzeba iść w przeciwnym kierunku niż ten, który wskazał Heidegger w swoim słynnym “Liście”, w którym ubolewał, że humanizm, we wszystkich swoich formach, zaniedbuje myślenie jako miejsce odsłonięcia więzi łączącej człowieka z byciem i – wbrew hasłom – nie potrafi właściwie skonceptualizować ludzkiej godności⁶. Godność ta musi być rozumiana – pisał Heidegger – nie jako godność ludzkiego bytu (*animal rationale*), ale jako przekraczające człowieka bycie. Jej źródło tedy leży poza człowiekiem i jego kulturą. Myślenie o człowieku w kategoriach bytu sprawia, że humanizm, paradoksalnie, “nie wynosi *humanitas* człowieka dość wysoko”⁷. Porzucenie paradygmatu humanistycznego może więc pozwolić na uwolnienie człowieka – pisze Heidegger – od bliskości innych bytów, a więc zwierząt, maszyn, natury, i usytuowanie go tam, gdzie naprawdę przynależy, a więc w “prześwicie bycia”. Objasniając sens krytyki Heideggera, Peter Sloterdijk napisał: “Heidegger jest nieubłagany, ba! niczym gniewny anioł ze skrzyżowanymi mieczami wkracza między zwierzę i człowieka, aby zakazać wszelkiej ontologicznej wspólnoty między nimi”⁸. Bo różnica między człowiekiem a zwierzęciem, według Heideggera, nie ma charakteru gatunkowego, tylko właśnie ontologiczny. Heidegger, tak jak wielu przed nim, jest zupełnie ślepy na fakt, że największym problemem nie jest niewłaściwe rozumienie humanizmu, ale on sam, wraz ze wszystkimi systemami

6. Martin Heidegger, “List o humanizmie”, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski (Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik, 1970), 92.

7. Heidegger, “List o humanizmie”, 92–93.

8. Peter Sloterdijk, “Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie”, przeł. A. Żychliński, w: *Przeгляд Kulturoznawczy* 4 (2008): 43.

metafizycznego samowyywyższania się człowieka. Trzeba radykalnie zmienić kierunek myślenia. I działania. Trzeba odrzucić kategorie binarne, stanowiące fundament porządkowania świata niezbędny do sprawowania władzy, trzeba porzucić nieustanną pokusę władzy i patriarchalnego zawłaszczania świata. Trzeba zatrzeć różnicę między człowiekiem a zwierzętami, między kulturą a naturą, między swoimi a innymi, między ciałem a duszą, między człowiekiem (czyli mężczyzną) a kobietą, między rozumem i wszystkim, co nim nie jest itp. Musimy poszukać takich metod doświadczania, rozumienia świata, by jawił się on bez kawałkowania, separacji, uprzedmiotowienia, wywyższenia. Trzeba przejść ku płynności, procesualności, relacyjności i nomadyczności. Filozofia posthumanizmu dostarcza nam pewnych narzędzi.

Nomada, czyli podmiot

Właściwy kierunek w przezwyciężenia humanistycznego falogocentryzmu wskazali już Darwin, Nietzsche i Freud. Darwin zdekonstruował teologiczny i esencjalistyczny progresywizm tradycji humanistycznej i zaprezentował “naturę ludzką” jako wypadkową konfliktu między różnymi rywalizującymi o przetrwanie biologicznymi inwariantami. Nietzsche ucieleśnił człowieka i zawiesił go między zwierzęciem a nadczłowiekiem, przedstawiając go jako istotę pozbawioną istoty. Pisał: “Nie ma żadnego bytu poza czynieniem, działaniem, stawaniem się; czyniciel jest tylko zmyśleniem do czynienia dodanym – czynność jest wszystkim”⁹. Freud z kolei odkrył, że jaźń nie jest systemem uporządkowanych władz rządzonych przez rozum, lecz – płataniną kłaczy: ego, libido, ról super-ego, przygodności i konieczności. Pewną zapowiedź takiego “rozluźnionego” zdecentralizowanego podmiotu możemy znaleźć również w u Shaftesbury’ego, Rousseau, Diderota i oczywiście Spinozy. Zwracają się oni przede wszystkim do biologicznej i emotywniej natury człowieka, częściowo znosząc radykalizm różnicy między światem ludzi i zwierząt, a także między jawą a snem, szaleństwem i normalnością; podkreślając uczuciowy, energetyczny i irracjonalny charakter ludzkiego podmiotu. W filozofii posthumanistycznej taki zdecentralizowany, procesualny, wywłaszczony z patriarchalnej istoty podmiot rozwija wielu myślicieli. Michel Foucault, szukając “prawdy” o człowieku, nobilituje obłęd, który odsłania – jak pisze Foucault – “prawdę o człowieku bardzo archaiczną i bardzo bliską, bardzo wyciszoną i bardzo złowieszczą; prawdę poniżej wszelkiej prawdy, najbliższej sąsiadującą z narodzinami podmiotu i najbardziej rozprzestrzenioną na

9. Fryderyk Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2003), 31.

powierzchni rzeczy, ta prawda cofa w głąb indywidualność człowieka, jest formą niedokonaną kosmosu”¹⁰. To szaleństwo odsłania, według Foucaulta, tę część naszej podmiotowości, której poznanie jest niezbędnym warunkiem ludzkiej prawdy. Obląkany pojawia się w nieustannym dialektycznym starciu Tego samego z Innym, w szukaniu własnej istoty i w alienowaniu się od niej.

Elizabeth Grosz zwraca uwagę przede wszystkim na ucieleśnienie podmiotu, które jest według niej progiem między naturą a kulturą. Ciało jest odkrywane jako zbiór operacyjnych powiązań i połączeń z innymi ciałami i innymi elementami natury. Jest serią mocy i możliwości, mikrowól, sił, impulsów i trajektorii. Ciało jest siłą, z którą się trzeba liczyć¹¹. Ciało to złożenie owych sił, przepływów, intensywności i namiętności, które krzepną w przestrzeni i łączą się (w czasie) w pojedynczą konfigurację, potocznie nazywaną „ja”. Ten intensywny ucieleśniony relacyjny i dynamiczny byt nie jest tożsamy z rozumem, nie jest też tylko rozwinięciem danych genetycznych czy informacji zapisanych w strukturze ucieleśnionego ja. To raczej wycinek sił, wystarczająco stabilny, by przetrwać i podlegać nieprzerwanemu strumieniowi transformacji¹².

Judith Butler zwraca uwagę na zwierzęcość ludzkiego podmiotu. Istota ludzka „pozostaje bowiem zawsze w relacji ze zwierzęciem, jednak nie w tym sensie, żeby zwierzę było *innym* człowieka, ale w tym znaczeniu, że człowiek jest zwierzęciem, choć różnym pośród zwierząt”¹³. Butler za Haraway pokazuje, że formy łączące człowieka i zwierzę każą pojmować te dwa byty jako współkonstytuujące się („ontologiczne rozróżnienie między nimi wyłania się z łączącej je relacji”¹⁴). Zwierzęcość człowieka nie stanowi jego degradacji, tak jak ludzkość zwierzęcia jego nobilitacji. Butler pisze o współzależnościach, które trzeba uwzględnić w koncepcji podmiotu. Ciało jest bytem otwartym zarówno w tym sensie, że otwiera się na innych, jak i w tym, że zmysły rozciągając je, wywłaszczają je z materialności. To ciało jest podstawą polityki, bo to ono musi żyć, trwać, rozwijać się, być chronione. Butler charakteryzuje je na różne sposoby i w różnych funkcjach. Przede wszystkim przez trzy kategorie: performatywności, prekarności, współzależności. Ciało nie jest dane, ciało się tworzy, odgrywa, jest stwarzane i stwarza się w relacjach władzy i dominacji. W *Zapiskach o performatywnej teorii zgromadzeń* Butler pisała:

10. Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987), 464–465.

11. Zob. Monika Rogowska-Stangret, *Ciało – poza innością i Tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej* (Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria, 2016), 259–279.

12. Rosi Braidotti, „Etyka stawania się wykrywalnym”, przeł. J. Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012), 294.

13. Judith Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2016), 116.

14. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, 116.

“performatywność ludzkiego zwierzęcia przejawia się za pośrednictwem gestów, chodu, form mobilności, dźwięku, obrazu oraz innych środków ekspresji nieredukowalnych do mowy w sensie publicznym”¹⁵. Jednym z ważniejszych atrybutów ludzkiego ciała, na który zwraca uwagę Butler jest prekarność, co pociąga z sobą postulaty normatywne i polityczne. Ciało jest kruche, ma potrzeby, pragnienia, cierpi, jest podatne na zranienie, ma pragnienie schronienia, opieki, wsparcia, ochrony przed przemocą. Prekarność jest stopniowalna, kruchość podlega nierównej dystrybucji, albowiem niektórzy z nas są znacznie bardziej narażeni na zranienie czy przedwczesną śmierć (na przykład przyglądając się śmiertelności niemowląt, łatwo zauważyć, że jest ona skorelowana z kolorem skóry)¹⁶, a życie innych nie jest uznawane za równie godne opłakiwania. “Bezbronność naszych ciał obecnych w przestrzeni publicznej konstytuuje nas i sprawia, że nasza myśl ma naturę społeczną i cielesną, jest wrażliwa i namiętna, koniecznym warunkiem myślenia musi być założenie o cielesnej współzależności i spleceniu”¹⁷. Według Butler tak rozumiana prekarność powinna być kluczowa tak dla etyki, jak i polityki. Butler stawia także pytania dotyczące gender owego korporalnego, kruchego, zdecentralizowanego podmiotu. Idzie znacznie dalej niż Simone de Beauvoir, która odróżniła biologiczną płciowość od kulturowej, czyli gender. Butler w swojej pierwszej książce, która wywołała wielką falę dyskusji¹⁸, postawiła tezę, że nie tylko gender jest ukształtowane przez kulturę, ale również jej “baza” czyli płć “biologiczna”. Przyjęła bowiem za Foucaultem, że płć (każda) stanowi wynik zarówno jurydycznych, jak i produktywnych działań władzy (czyli działań, które z jednej strony regulują i dyscyplinują, a z drugiej strony skrywają regulacje). Butler śledzi więc różne teorie destabilizujące binarność płciową, a zarazem substancjalność ludzkiego podmiotu. Analizuje teorię Moniki Wittig, zgodnie z którą “nowy” humanizm polegał będzie na uwolnieniu ludzi z okowów płci i obaleniu hetroseksualizmu; ponieważ płć jest jedynie oznakowaniem nadawanym przez zinstytucjonalizowaną heteroseksualność i można ją zmasać, według Wittig, przez praktyki skutecznie kwestionujące tę instytucję, czyli przez praktyki lesbijskie. Zadaniem kobiet, w szczególności lesbijek, jest obalenie kategorii płci i uwolnienie podmiotów uwięzionych w binarnej, niesymetrycznej zależności¹⁹.

15. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, 118.

16. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, 86.

17. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, 86

18. Judith Butler, *Uwikłani w płć*, przeł. K. Krasucka (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008).

19. Zob. Monika Wittig, “Myślenie ‘straight’”, w: *Francuski feminizm materialistyczny*, przeł. M. Solarzka, M. Borowicz (Poznań: Instytut Historyczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2007).

Jedną z ciekawszych koncepcji “nowego podmiotu” przedstawiła Rosi Braidotti. W centrum swojej teorii umieściła Spinozjańskie w genezie pojęcie życia jako siły witalnej. To życie, a nie człowiek, ma stać się fundamentem nowego humanizmu. “Życie” jako wszechogarniająca witalna siła zaciera różnicę między elementem zwierzęcym (*dzoe*) i dyskursywno-kulturowym (*bios*). Kategoria *dzoe*, która dawniej obejmowała wszystko to, co bezosobowe i nieludzkie, w koncepcji Braidotti jest czynnikiem wzbogacającym postpodmiot i burzącym radykalny *hiatus* między nim a resztą ożywionego świata. Życie powinno być ujmowane nie jako wyłączna własność czy niezbywalne prawo jednego gatunku, ale jako interaktywny i otwarty proces. To witalistyczne podejście do żywej materii przemieszcza – według Braidotti – granicę między tym aspektem życia, który tradycyjnie był zarezerwowany dla człowieka, a który nazywany był *bios* oraz charakterystycznym dla zwierząt życiem w jego wymiarze nie-ludzkim, czyli *zoe*. *Zoe*, będąca dynamiczną, samoorganizującą się strukturą Życia samego, odpowiada za produktywną witalność. Jest to siła, która przecina, a następnie ponownie łączy gatunki, kategorie i sfery. Braidotti postuluje *Zoecentryczny* egalitaryzm, który jest odpowiedzią na bezwzględne transgatunkowe utowarowanie życia, na którym opiera się logika zaawansowanego kapitalizmu Braidotti buduje również posthumanistyczny projekt wspólnoty, którego zadaniem jest – jak to nazywa – przemieszczenie antropocentryzmu w ramach hierarchii gatunkowej i uznanie transgatunkowej solidarności. Jej pierwsza książka *Podmioty nomadyczne* spopularyzowała pojęcie nomady, która jest podstawą projektu podmiotowości, opartego na trzech zmiennych: ciele, różnicy i płci. “Nomada jest moją własną figuracją umiejscowionego, postmodernistycznego, kulturowo zróżnicowanego rozumienia podmiotu [...] Jak długo podziały na klasę, rasę, tożsamość etniczną, płć kulturową, wiek krzyżują się i wzajemnie oddziałują w konstytuowaniu podmiotowości, pojęcie nomady odnosi się do występowania wielu z nich jednocześnie”²⁰. Ważnym dla nich problemem jest znalezienie sposobów nomadyzacji interakcji między ludźmi i zwierzętami w celu przekroczenia metafizyki substancji. W koncepcjach Braidotti idea “podmiotowości” obejmuje więc zwierzęta (nie-ludzkie aktorów), dzięki czemu przestaje ona być wyłącznym przywilejem *anthropos*. Różne gatunki zwierząt w postantropocentrycznym świecie są równe, co wiązać się musi z odrzuceniem przemocy i hierarchicznego myślenia wynikających zarówno z ludzkiej arogancji, jak i z założenia transcendentnej wyjątkowości. Figura nomadycznego podmiotu nie jest w żaden sposób związana z przemieszczaniem się czy podróżowaniem; chodzi tu o obalenie konwencji; nomada jest nie tyle opisem, co produktem krytycznego myślenia,

20. Rosi Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, przeł. A. Derra (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009), 27.

które odrzuca zakodowany kulturowo sposób myślenia o podmiocie. Nomadyzm to postawa, światopogląd, ale też sposób bycia, w ramach którego kształtowanie podmiotowości ma charakter procesualny. Jest byciem pomiędzy, jest nieustannym stawaniem się jakimś i kimś. Braidotti podkreśla, że w “stawaniu się” nie chodzi o naśladowanie, odtwarzanie, utożsamianie się z czymś lub kimś; nie jest też rozwijaniem własnej istoty (bo tej nie ma), lecz raczej “intensyfikowaniem wzajemnych powiązań”²¹ i tworzeniem mnogich aliansów. Stawanie się nie ma nic wspólnego z poszerzaniem pola władzy, to znaczy dążeniem do znaczenia i hegemonii. Według Braidotti myśl posthumanistyczna musi wykraczać poza hegemoniczne pola dawnego humanizmu, czyli europocentryzm, etocentryzm, maskulinizm i antropocentryzm. Za Deleuze’em i Guattarim transformację podmiotowości, którą nazywa nomadyczną, określa “stawaniem się”. “Stawać się to wychodzić poza właściwe sobie formy, poza podmiot, którym się jest, poza posiadane organy albo funkcje, jakie się pełni, wydobyć części, między którymi ustanawia się stosunki ruchu oraz prędkości i spoczynku, najbliższe temu, czym się stajemy [...] stawanie się jest procesem pragnienia”²². Proces ten nie jest ani jednolity, ani ciągły, ani homogeniczny. Jest rozproszony i zróżnicowany. Deleuze i Quattari napiszą, że nie chodzi tu o stawanie się człowiekiem, bo “człowiek” jest w najwyższym stopniu większościowy, to znaczy dominujący, “podczas gdy stawania się są mniejszościowe, wszelkie stawanie się jest stawaniem się mniejszościowym”²³. Chodzi o utratę poczucia, że należy się do hegemonicznej większości. Stawanie się jest zawsze ucieczką poza normę, jest pozytywną samoalienacją, byciem innym, byciem wielością. Jak powiedział Nietzsche, “Oto co wielkim jest w człowieku, iż jest pomostem, a nie celem [...] jest on przejściem i zanikiem”²⁴.

Pozostaje pytanie, czy podmiot nomadyczny, transgresywny, pozbawiony stabilności i jasnych granic nie zatraci swojej sprawczości, czy nie stanie się podmiotem słabym? Czy w świecie, który nabrzmiewa od kryzysów i nadchodzących katastrof, gdzie odradza się faszyzm, któremu grozi terroryzm, gdzie dawne zbiorowości gubią tożsamość, a jednostki pogrążają się w chaosie wirtualnych sieci komunikacji, nie potrzeba silnego podmiotu, który by stawił temu wszystkiemu opór? Jednak wiara w to, że zindywidualizowany racjonalny podmiot zachodniego humanizmu i liberalnej demokracji jest naprawdę silny, jest złudzeniem. Dzisiejszy człowiek epoki późnej nowoczesności jest tak uwikłany w reifikujące relacje konsumencko-rozrywkowe, we własną pracę, szukanie dobrobytu

21. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, 29.

22. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek (Warszawa: Wydawnictwo Bęc Zmiana, 2015), 330.

23. Deleuze, Guattari, *Tysiąc Plateau*, 352.

24. Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*” przeł. T. Berent (Kraków: Jakub Morkowicz, 1906), 9.

i ucieczkę w prywatność (co przewidział już Tocqueville), że z pewnością sam zdaje sobie sprawę z własnej niemocy. Jeśli wierzyć Arendt, to ta właśnie niemoc, wyrażana w postawach posłuszeństwa i bezmyślności, doprowadziła do kataklizmów XX wieku. Wydaje się zresztą, że dzisiejszy wzrost nacjonalizmów, postaw ksenofobicznych, ekspansywnych, jest wprost proporcjonalny do owej słabości podmiotu wykutego przez nowożytną myśl humanistyczną. Bo to słabi muszą się organizować i szukać motywów własnego istnienia w ideologicznych, a zwłaszcza nacjonalistycznych protezach.

Zdecentralizowany, ucieleśniony, procesualny, witalny, “zezwierzęcony” podmiot czerpie swoją samowiedzę również z pamięci. Konstruowany jest bowiem nie tylko synchronicznie, lecz także diachronicznie. Najtrafniej wyraża to Wisława Szymborska, w której poezji życie jest wszechobecne, natura jest jedna, ciągła, a wszelkie podziały dystynkcje wprowadza człowiek i jego cywilizacja. W “Przemówieniu w biurze znalezionych rzeczy” pisze:

Pomarło mi rodzeństwo, kiedy wypełzałam na ląd
i tylko któraś kostka świętuje we mnie rocznice.
Wyskakiwałam ze skóry, trwoniłam kręgi i nogi,
[...] machnęłam na to płetwą, wzruszyłam gałęziami.
Podziało się, przepadło, na cztery wiatry rozwiało.
Sama się sobie dziwię, jak mało ze mnie zostało:
pojedyncza osoba w ludzkim chwilowo rodzaju [...]

Zostańmy chwilę przy jej poezji, bo jak pisał niegdyś Percy Shelly – poezja stanowi laboratorium, w którym wypracowujemy nowe sposoby patrzenia na świat. W wierszu “Psalm” Szymborska twierdzi, że “tylko co ludzkie potrafi być prawdziwie obce”, to ludzie budują granice, klasyfikują, nazywają. Szuka też ciągle zerwanej więzi ze zwierzętami, stara się – jak Derrida – pokonać amnezję naszej zwierzęcości. W “Tersjuszu” uświadamia ludziom, że człowieczeństwo, z którego tak jesteśmy dumni, realizuje się w tych bardzo niewielkich obszarach i aktywnościach, tam, gdzie akurat nie zabijamy, bo na co dzień otaczają nas martwe zwierzęta, a te “nieliczne z futer nieobdarte, nie zdjęte z kości, nie strącone z piór” – należą do wyjątków. Szymborska demaskuje też strategię przemilczania, luk leksykalnych, które odnoszą się do zwierząt, o których nie umiemy mówić w innych kategoriach niż pragmatycznych, użytecznościowych lub sentymentalnych²⁵.

25. Zob. Tadeusz Nyczek, *22 X Szymborska* (Gdańsk: Wydawnictwo a5, 2000).

Zdecentralizowany, witalistyczny, nomadyczny podmiot, który ujawnia się pomału w ramach starań posthumanistycznych filozofów, próbujących uzyskać “zmysł udziału” powinien stać się podstawą “nowej etyki” lub przynajmniej takiej, która twórczo przemieszcza pewne elementy myślenia normatywnego, odrywając je od antropocentrycznych, a więc de facto patriarchalnych schematów.

Współkochać przyszłam... Etyka

Gdy Antyгона sprzeciwia się Kreonowi, ten jej mówi “u mnie nie będzie przewodzić kobieta”²⁶. I kobiety rzeczywiście nigdy nie przewodziły. Przez setki lat były pozbawione głosu. Stanowiły ów drugi człon binarności, która była fundamentem naszego widzenia i rozumienia świata; nie należały do kultury (chyba że jako jej ozdobniki); nie posiadały rozumu, który predestynowałby je do roli Człowieka, nie posiadały władzy, sytuowały się raczej po stronie natury, bo reprodukowały, a nie produkowały; żyły poza czasem historycznym, poza pamięcią, a więc i poza tożsamością zbiorową. W istocie rzeczy kobiety stanowiły ofiary humanizmu, tak jak przyroda stanowiła ofiarę antropocenu; a więc teren praktyk uprzedmiotawiających i eksploatacyjnych. Tak jak przyroda była biernym zbiorem dóbr zaspokajającym nieograniczone potrzeby “człowieka”, tak kobieta stanowiła bierny i niemy obiekt seksualny zaspokajający nieograniczone pragnienia mężczyzn. Gdy kobiety zaczęły się emancypować i wchodziły w męską sferę kultury, zawsze były “nie dość”: nie dość rozumne, nie dość obywatelskie, nie dość zaopatrzone w atrybuty przywództwa, nie dość wpisane w patriariat. Ta genderowa różnica jest fundamentalna dla kultury patriarchalnej, a więc i dla humanizmu. Widoczne jest to w etyce. Znacząca większość systemów etyki normatywnej, podobnie jak twory duchowej kultury czy cywilizacji technicznej, oparte są na męskich potrzebach, męskich wartościach, męskich sposobach dyscyplinowania i oceniania, na męskich dyspozycjach i ideałach. W istocie rzeczy stanowią zbiór wskazówek dla osób, które powinny nauczyć się ukrywać swoje uczucia i przeżyć w sztucznej (Lewiatan) wspólnotcie, nie niszcząc jej. Dlatego tak poręcznymi w tradycyjnych systemach etycznych są pojęcia nakazu, zakazu, obowiązku, roszczenia, uprawnienia, autorytetu, a zwłaszcza te, powiązane z podmiotem, czyli: racjonalności, bezstronności, uniwersalności, niezależności i autonomii. Nawet cnoty mają charakter patriarchalny, bo jeśli weźmiemy pod uwagę ich chrześcijański porządek to największą z nich jest umiejętność poskramiania pychy i chciwości, czyli przywar typowo męskich; kobiety w historii rzadko kiedy

26. Sofokles, *Antyгона*, przeł. K. Morawski, s. 1. Wolne lektury online: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/antygon.pdf>

miały okazję być krytykowane za pychę lub chciwość, bo pycha związana była z publicznym uznaniem, a chciwość z rynkiem, gdzie kobiety nie miały wstępu. Kobiety cieszyć się mogły „cnotami niewieściami”, które przypisywały je do miejsc poślednich i pozbawionych zasług. W większości systemów (takich jak etyka chrześcijańska, deontologia Kanta, etyka aksjologiczna Schellera i innych, które pretendują do uniwersalności) podmiotem moralnym jest Człowiek lub Osoba, ale w istocie jest nim biały mężczyzna. W czasach „post” etyka (podobnie jak antropologia) ewoluuje w kierunku koncepcji bezzałożeń i założeń, emocjonalnych i sytuacyjnych, często kojarzonych kulturowo z kobietami. Richard Rorty uważa, że etyka, tak jak filozofia, nie musi mieć jakichkolwiek podstaw. Jej zadaniem jest budowanie międzyludzkiej solidarności opartej na zwiększaniu wrażliwości na cierpienie innych i niechęci do okrucieństwa. Zadania tego nie może jednak podjąć się akademicka filozofia, lecz literatura i poezja. „Dzięki niej postrzegamy coraz większą liczbę różnic (plemiennych, religijnych, rasowych) jako nieistotnych w porównaniu do podobieństw związanych z odczuwaniem cierpienia i upokorzenia”²⁷. Rorty odrzuca wszystkie systemy etyczne oparte na racjonalności i substancjonalności podmiotu, a z deontologii pozostawia jeden jedyny obowiązek, a mianowicie „cały czas pilnie wypatrywać ludzi znajdujących się na marginesie, ludzi, których wciąż odruchowo uznajemy za ich a nie nas”²⁸. Do pewnego stopnia z Rortym zgadza się również Zygmunt Bauman, który głosił etykę „bez powszechnych obowiązków”, opartą na solidarności, wrażliwości i odpowiedzialności. Inną, choć w podobnym duchu, etykę rozwija Marta Nussbaum. Trudno zaliczyć ją do grupy filozofów posthumanizmu ze względu na wierność tradycyjnym kategoriom filozoficznym; jej stanowisko nazywam więc „humanizmem plus”. Gdyby chcieć etykietować, Nussbaum jest multikulturalistką, uniwersalistką i kosmopolityką (etyczną); wiele wartości, takich jak sprawiedliwość, troskę, miłość traktuje jako nie tylko ponadnarodowe, lecz także ponadgatunkowe. W różnicach między ludźmi, które uznaje, szuka podobieństw, w podobieństwach szuka różnic. Przy czym całość swojego filozoficznego projektu i nadzieje na zbudowanie wspólnego, różnorodnego świata osadza na tradycji starożytnej, w szczególności sokratejskiej i stoickiej. Tytuł jej sztandarowej pozycji *W trosce o człowieczeństwo* jest cytatem z Seneki – pyta tam: jakie wymogi stawia przed nami tak uniwersalna troska? I odpowiada, rozwijając teorię trzech dyspozycji, jako postulatów i celów zarazem międzykulturowego i międzygatunkowego nauczania. Należą do nich: „namysł nad życiem”, czyli odrzucanie przekonań autorytatywnych, opartych na tradycji i przesądach. Dru-

27. Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski (Warszawa: Aletheia, 1996), 259.

28. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, 264.

gą dyspozycją jest zdolność do uznawania siebie nie tylko za obywateli jakiegoś lokalnego regionu czy grupy, ale przede wszystkim za istoty ludzkie związane z innymi poprzez wzajemne uznanie i szacunek. Jak pisze: “Świat wokół nas stał się nieuchronnie wielonarodowościowy. Różnorakie kwestie – od biznesu po rolnictwo, od praw człowieka po walkę z głodem – wzywają naszą wyobraźnię do działania poza ograniczeniami grupowych lojalności, wzywają do uwzględniania rzeczywistości odległej od naszej”²⁹. I wezwaniu temu trzeba sprostać. I wreszcie trzecia dyspozycja określana jest przez Nussbaum jako wyobraźnia narracyjna, czyli zdolność stawania w sytuacji osoby odmiennej od nas, bycie wnikliwym czytelnikiem jej historii, rozumienie jej emocji, życzeń i pragnień. Podsumowując: “musimy połączyć trzy elementy: mocne zasady mówiące o szacunku dla ludzkiej równości, nieegoistyczne argumenty skierowane przeciwko rzekomej winie mniejszości, co jest przekonaniem wszechobecnym w kulturze większości; oraz wyobraźnię pełną ciekawości i sympatii”³⁰. Humanizm (plus) Nussbaum każe się skupiać na problemach związanych z wykluczeniem innego a nie na kontemplacji wyższości Człowieka. W swoich licznych pracach pisze ona o biedzie, ksenofobii, nietolerancji, nacjonalizmach, szowinizmie gatunkowym i wszystkim tym, co – jak sądzi – zagraża człowieczeństwu. Radzi studiować inne kultury i wierzy – jak Grecy i Sokrates – w ludzkie *ratio* i jednoczącą moc dialogicznego myślenia. Siłą jej projektu jest przekładalność na programy i działania edukacyjne o zasięgu międzynarodowym. Nussbaum wierzy, że empatia i troska mogą i powinny być przedmiotem zabiegów dydaktycznych w ramach zajęć z nauk humanistycznych. Empatii bowiem można i trzeba się nauczyć. Właśnie w pojęciu empatii tkwi klucz do nowej etyki.

Samo pojęcie empatii w zastosowaniu do filozofii moralnej jest młode, narodziło się na gruncie XIX-wiecznej estetyki, wszelako korzeniami sięga Grecji, gdzie odnosiło się do wzniosłych uczuć a jednocześnie do cudzego cierpienia, dlatego empatia stanowiła konieczny element tragedii, dzięki któremu widzowie przeżywali *katharsis*. Jest to więc pojęcie nowoczesne a zarazem posiadające głęboką tradycję. Empatia odnosi się do co najmniej trzech sfer: poznawczej (jako zdolność przyjęcia cudzej perspektywy), afektywnej (jako zdolność do odczuwania stanów psychicznych) i moralnej (jako cnota, czyli trwałość dyspozycja). Empatia prócz korzeni związanych z tradycją, ma swoje korzenie neurobiologiczne, jest bowiem związana z funkcjami, jakie pełnią neurony lustrzane, czyli te komórki, które odzwierciedlają działania i stany innej jednostki (już u niemowląt można

29. Martha Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo*, przeł. A. Męczkowska (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2008), 18.

30. Martha Nussbaum, *Nowa nietolerancja religijna*, przeł. S. Szymański (Warszawa: Kultura Liberalna, 2018), 93.

dostrzec zachowania empatyczne). Taką zdolność posiadają również zwierzęta, więc empatia nie tylko łączy ludzką biologię z projektami normatywnymi (etyka troski), lecz także świat ludzkich i nie-ludzkich zwierząt. Przedmiotem empatii mogą być również byty nieożywione: przyroda, drzewa, rzeki. Empatia odnosi się zarazem do psychiki, do relacji społecznych i do ciała. Bo to odniesienie do niego daje możliwość, przez analogię, zrozumienia bólu i cierpienia drugiego, a dotyk pozwala nam poczuć innych niejako od środka. José Ortega y Gasset pisze: “poprzez dotyk czujemy rzeczy wewnątrz nas samych, tzn. wewnątrz naszego ciała, nie zaś jak w przypadku widzenia i słyszenia – poza nami [...] Nasze ciało sprawia, że wszystkie inne ciała są ciałami, że świat jest ciałem”³¹. Empatia jest zarówno wrodzona, jak i dająca się wyuczyć lub wzmocnić (z czym wiąże swoje nadzieje edukacyjne Nussbaum). Empatii towarzyszy proces decentracji podmiotu, aktywność jego wyobraźni, ruch ciała, gotowość otwarcia się i podjęcia działań. Jak pisze Joachim Bauer, neurony lustrzane nie tylko są podstawą ponadindywidualnej, intuicyjnie dostępnej przestrzeni porozumiewania się, lecz także wytwarzają “obszar współbrzmienia”, gdzie każdy czuje, że jest “w zasadzie taki jak inni, a inni są w zasadzie tacy jak ja”³². Współczesna neurobiologia dowodzi więc tego, na co w swojej filozoficznej refleksji zwracały uwagę Carol Gilligan, Judith Butler i twórczyni etyki troski Nel Noddings: że to empatia i troska są fundamentami obowiązków etycznych, a właściwie, że powinny je wypełniać. Nie bez racji to właśnie kobiety rozwinęły współcześnie koncepcje etyki troski, opierając je na własnym doświadczeniu osób, które myślą horyzontalnie (a nie wertykalnie), budując swoją tożsamość na relacjach, a przede wszystkim troszcząc się o własne dzieci – istoty kruche, niesamodzielne, podatne na cierpienie, jak i zwierzęta. To kobiety – jak pokazują badania – są bardziej wrażliwe ekologicznie, bardziej wrażliwe na dewastację przyrody, bo bardziej są z nią związane.

Carol Gilligan przed wielu laty³³ zwróciła uwagę na fakt istnienia dwóch odrębnych dróg rozwoju moralnego kobiet i mężczyzn. Te pierwsze kultywują opartą na bliskich relacjach etykę troski, ci drudzy – opartą na prawie etykę sprawiedliwości. Gilligan podkreślała, po pierwsze, że zestawy wartości po jednej i drugiej stronie są różne; kobiety kultywują uczucia, przede wszystkim empatię, pielęgnują więzi (ich matrycą jest macierzyństwo, choć niekoniecznie), mężczyźni konkurują w zindywidualizowanym świecie wolnego rynku i polityki; po drugie, że nasza kultura promuje wartości męskie (prawo, zasady, obowiązek, konkurencja),

31. José Ortega y Gasset, “Człowiek i ludzie”, przeł. H. Woźniakowski, w: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1982), 404–405.

32. Joachim Bauer, *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, przeł. M. Guzowska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008), 80–81.

33. Carol Gilligan, *Innym głosem.. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).

dlatego kobiety wydają się “niedorozwinięte” moralnie, bo stawiają na wartości, które porzuca większość mężczyzn, chcąc żyć w patriarchalnym świecie.

Empatia nie oznacza akceptacji lub odrzucenia przyczyn, dla których ktoś cierpi. Może cierpieć słusznie lub niesłusznie; empatia jest równoznaczna z odmową traktowania jakiegokolwiek cierpienia jako obojętnego faktu, niezależnie od tego kim jest cierpiący i dlaczego cierpi. Empatia pomija moralną ocenę swoich obiektów: dobro i zło jej nie warunkują. Dlatego tkwią w niej załączki uniwersalizmu, choć zarazem jest skierowana ku konkretnym ludziom, zwierzętom, konkretnym faktom przyrodniczym, co nie znaczy, że tylko znanym i bliskim. Odczuwać empatię można wobec obcych i wrogów. Według Noddings, która systemowo zajmowała się etyką troski, obojętność lub wrogość bierze się z traktowania ludzi jako reprezentantów pewnej grupy, jeśli jest ona wroga, to nie dostrzega się cierpienia konkretnych jednostek, lecz traktuje się je jako symbolicznych przedstawicieli pewnej kategorii ogólnej. Są też ludzie, którzy potrafią współczuć istotom abstrakcyjnym, symbolizującym cierpienie (np. Jezusowi na krzyżu) a przechodzą obojętnie wobec krzywdzonego uchodźcy, geja czy dręczonego kota. “Postrzeganie siebie samych oraz innych jako symboli stanowi jeden z czynników utrwalających naszą zdolność do zadawania cierpienia”³⁴. Według Noddings ci, którzy dostrzegają cierpienie i reagują na nie w sposób konkretny, mają większą zdolność do stawiania oporu złu w ogólności. Noddings twierdzi, że tę grupę stanowią przede wszystkim kobiety, bo dla nich (nie chodzi tu o ich naturę, ale rodzaj kulturowej socjalizacji) złem jest czyjaś krzywda, bezradność, separacja, a dla mężczyzn – złamanie zasady (boskiej, racjonalnej, prawnej).

Empatia nie może być obowiązkiem, ale może być podstawą dla obowiązków, gdzie “powinieniem” opiera się na “chcę”, a “chcę” nie jest roszczeniem dobrej woli w znaczeniu Kanta, ani głosem Boga w nas, lecz naturalną dyspozycją, którą można, poprzez edukację, uczynić ważną kompetencją społeczną. Empatia jest zdolna swoim zasięgiem objąć osoby pozaludzkie, jak również przyrodę. Przedmioty empatycznych działań nie podlegają segregacji zależnej od klas różnych bytów (ludzie, przyroda ożywiona, nieożywiona). Ograniczeniem jest jedynie “pojemność” – zdolności do empatii pojedynczego podmiotu, choć przy relacjonalnej czy nomadycznej jego konstrukcji ten problem odpada. Troska staje się przepływem; jeśli empatia jest dyspozycją powszechną, i większość ją odczuwa lub u większości można ją wypracować, to sieć empatycznych relacji może przekraczać swoim zakresem sieć powiązań prawnych czy deontologicznych, zwłaszcza że empatia mimo swojego nastawienia na konkretne obiekty niekoniecznie jest związana z bliskimi osobami; odczuwać ją można wobec istot/bytów zupełnie nieznanymi (np. wycinanych, dalekich lasów, zatrutych rzek itp.) Troska przekracza więc

34. Nell Noddings, *Women and Evil* (Berkeley: University of California Press, 1991), 211.

różne formy reprezentacji i obowiązki wyznaczone ramami wspólnoty. I tu tkwi załączek uniwersalności.

Etyka troski nie jest jedyną możliwą postacią “nowej etyki”, ale zgódźmy się z Gilligan, że etyka ta wyznacza – przynajmniej – “kierunki historycznej walki o wyzwolenie demokracji spod władzy patriarchy”³⁵. I jest krokiem w kierunku przerwanej przez Kreona misji Antygony, która pojawiła się w naszej cywilizacji by “współkochać a nie – współnienawidzieć”³⁶.

Bibliografia

- Bauer, Joachim. *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*, przeł. M. Guzowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Braidotti, Rosi. *Podmioty nomadyczne*, przeł. A. Derra. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009.
- Braidotti, Rosi. “Etyka stawania się wykrywalnym”, przeł. J. Bednarek. W: *Teorie wyrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska. Poznań: Wydawnictwa Poznańskie, 2012.
- Butler, Judith. *Uwikłani w płęć*, przeł. K. Krasucka. Warszawa: Wydawnictwa Krytyki Politycznej, 2008.
- Butler, Judith. *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek. Warszawa: Wydawnictwa Krytyki Politycznej, 2016.
- Deleuze, Gilles, Felix Guattari. *Tysiąc plateau*, przekład zbiorowy, red. J. Bednarek. Warszawa: Wydawnictwo Fundacja Bęc Zmiana, 2015.
- Foucault, Michel. *Czym jest Oświecenie?*. W: *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Foucault, Michel. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.
- Foucault, Michel. “Kiedy przestał pan wierzyć w sens?”. W: *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Blesznowski, K.J. Jaksender, K. Matuszewski; przekł. K.M. Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2013.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia – Spacja, 1993.
- Gilligan, Carol. *Chodźcie z nami. Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013.
- Gilligan, Carol. *Innym głosem, Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.

35. Carol Gilligan, *Chodźcie z nami. Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2013), 144.

36. Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, s. 16. Wolne lektury online: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/antygona.pdf>

- Heidegger, Martin. "List o humanizmie", w: *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik, 1970.
- Nietzsche, Fryderyk. *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.
- Nietzsche, Fryderyk. *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. T. Berent. Kraków: Jakub Mortkowicz, 1906.
- Noddings, Nell. *Women and Evil*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Nussbaum, Martha. *Nowa nietolerancja religijna*, przeł. S. Szymański. Warszawa; Wydawnictwo Kultura Liberalna, 2018.
- Nussbaum, Martha. *W trosce o człowieczeństwo*, przeł. A. Męczkowska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2008.
- Nyczek, Tadeusz. *22 X Szyborska*. Gdańsk: Wydawnictwo a5, 2000.
- Ortega y Gasset, José. "Człowiek i ludzie", przeł. H. Woźniakowski. W: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
- Sloterdijk, Peter. "Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie", przeł. A. Żychliński. *Przegląd Kulturoznawczy* 4 (2008): 40–62.
- Rogowska-Stangret, Monika. *Ciało – poza innością i tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria, 2016.
- Rorty, Richard. *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski. Warszawa: Aletheia, 1996.
- Sartre, Jean Paul. "Posłowie" do: Franz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985.
- Sofokles. *Antygona*, przeł. K. Morawski. Wolne Lektury online: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/antygona.pdf>
- Wittig, Monika. "Myślenie 'straight'". W: *Francuski feminizm materialistyczny*, przeł. M. Solarzka, M. Borowicz. Poznań: Instytut Historyczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2007.