

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

47 (2/2023)

Teoria | Literatura | Kultura



humanistyka/humanistyka/humanistyka
humanities/humanities/humanities

pułapki bezmyślności / pitfalls of thoughtlessness

(nie)proste historie / non-simple stories

dekonstrukcja eko-logiki / deconstructing eco-logic

etyka posthumanizmu / ethics of posthumanism

antropocen i postsekularyzm / anthropocene and postsecularism

zszywanie granic / sewing up boundaries

meta-/post-/auto- / meta-/post-/self-

Ewa Bińczyk • Riccardo Campa • Tadeusz Gadacz • Anna Kisiel
Krzysztof Maliszewski • Miłosz Markiewicz • Michał Paweł Markowski
Łukasz M. Michalski • Ewa Rewers • Joanna Soćko • Magdalena Środa
Andrzej Szahaj • Lech Witkowski • Anna Wolff-Powęska

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr/No. 47 (2/2023)

redakcja gościnna/guest-editor
Lech Witkowski



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO



Wojciech Kalaga

Redaktor naczelny/Editor-in-Chief

Redakcja / Editorial Team

Zastępcy redaktora naczelnego / Vice Editors-in-Chief: Paweł Jędrzejko, Marzena Kubisz

Sekretarz redakcji / Editorial Secretary: Marcin Mazurek
Członkowie redakcji / Issue Editors: Anna Kisiel, Michał Kisiel

Redaktorzy numeru / Issue Editors

Michał Kisiel i Paweł Jędrzejko

Rada naukowa / Academic Board

Fernando Andacht (Ottawa), Ian Buchanan (Wollongong), Jean-Claude Dupas (Lille),
Piotr Fast (Katowice), Ryszard Nycz (Kraków),
Giorgio Mariani (Rome), Libor Martinek (Opava-Wrocław),
John Matteson (New York), Floyd Merrell (Purdue),
Edward Możejko (Edmonton), Tadeusz Rachwał (Warszawa),
Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),
Horst Ruthof (Murdoch), Bożena Shallicross (Chicago), Tadeusz Sławek (Katowice),
Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Słupsk)

*W naszej wdzięcznej pamięci pozostają następujący Członkowie Rady naukowej
The following departed Members of the Academic Board remain in our grateful memory:*

Zygmunt Bauman (Leeds), Erazm Kuźma (Szczecin),
Emanuel Prower (Katowice), Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź), Leonard Neuger (Kraków),
Alicja Helman (Kraków)

Opracowanie wydawnicze / Production and DTP

Redaktor wydania / Production Editor: Gabriela Marszołek
Korektor / Copyeditor: Joanna Zwierzyńska
Skład i łamanie / Layout Editor: Ireneusz Olsza

Niniejsza publikacja finansowana jest przez Uniwersytet Śląski w Katowicach
The present publication is financed by the University of Silesia in Katowice, Poland



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem ISSN 1508-6305.
Wersja pierwotną referencyjną, pisma jest wersja elektroniczna.

This journal was formerly published in print with the following identifier: ISSN 1508-6305.
The primary referential version of the journal is its electronic (online) version.

ISSN 2544-3186

doi: <https://doi.org/10.31261/errgo.2023.47>



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

spis treści / table of contents

5 wstęp / editorial

Wojciech Kalaga Er(r)go 5 / 7

Lech Witkowski Interpelacje metahumanistyczne:
jak uniknąć pułapek autodegradacji humanistyki 9

31 syntezy – rozważania – (p)oglądy / syntheses – reflections – (over)views

Tadeusz Gadacz Uniwersytet w czasach bezmyślności..... 33

Ewa Rewers The “Sewn-Together” Humanities 45

Krzysztof Maliszewski The Energy of Non-Simple Stories: Humanities
in the Form of Pedagogy and Educational Research..... 65

83 wizje – poszukiwania – propozycje / visions – inquiries – propositions

Ewa Bińczyk Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu?
“Gramatyka” wystudzenia wzrostu
ekonomii ekologicznej..... 85

Magdalena Środa Posthumanizm – w poszukiwaniu nowej etyki 109

Riccardo Campa From Data to Scenarios
On the “Imaginative Coefficient” of Futurology 127

Miłosz Markiewicz Ku humanistyce eko-logicznej,
czyli przebudowa na czas kryzysu 143

165 debaty – konfrontacje – diagnozy / debates – confrontations – diagnoses

Anna Wolff-Powęska Humanistyka zaangażowana:
wizja czy rzeczywistość? 167

Andrzej Szahaj Aktualność Marcusego 185

Michał Paweł Markowski Life, Existence, and Culture,
or What I Have Learned from Deconstruction 197

Łukasz M. Michalski Metahistory – Vicissitudes and Humanistic Capacity
of the Concept 217

Joanna Soćko “Zwrot percepcyjny” a postsekularne praktyki
współczesnej (post)humanistyki..... 235

253 varia – kontynuacje – antycypacje / varia – follow-ups – anticipations

Anna Kisiel Monstrosity – Illness – Wound:
Uncanny Interconnections in Deborah Levy’s *Hot Milk*..... 255

271 streszczenia w języku polskim / summaries in polish

279 informacje dla autorów / info for contributors



..wkraczamy w sferę *autopoiesis*, czyli humaniści piszą o humanistyce, a ta – jak zwykle z siebie niezadowolona – w różne wchodzi ewolucje: nowa humanistyka, humanistyka stosowana, humanistyka ekologiczna, posthumanistyka, humanistyka cyfrowa, humanistyka nieantropocentryczna, biohumanistyka etc. Wiele pada pytań – ważkich, ogólnych i szczegółowych. Co było na początku? Od kogo się uczyć? Kim jest człowiek? Kim jesteśmy w świecie niejednoznaczności i sprzeczności? Co zrobić, by iść do przodu? Czy namaszczone strzępki nie za często uchodzą za sedno prawdy? Czy wizja historii ratowniczej uratuje przyszłość? Czy humanistyka jest polityczna? Czy ci, co piszą, piszą zawsze o tym, na czym się znają na serio? Czy mierzymy to, co cenimy, czy cenimy to, co mierzalne? Po co nam gonitwa za punktami? Czy napięcia z marginesem nie są szansą na katharsis kulturowe? Co powiemy drugiemu człowiekowi twarzą w twarz, kiedy runą mury? Czyż ryczenie nie jest czymś wyjątkowym? Czy spodenki Wojnicza są właściwe do kąpielii?

Dla równowagi, oprócz pytań, pojawiają się postulaty, nakazy i wezwania: zastąpić arogancję antropocentryzmu ramą pojęciową myślenia symbiotycznego; zahamować autodegradację humanistyki; odróżnić logikę myślenia od etyki myślenia; szukać trzeciej dynamicznej drogi; odrzucać obiektywizujący dystans; przejść ku płynności, procesualności, relacyjności i nomadyczności; udomowić świat i uświatowić dom. Ciało jest siłą, z którą się trzeba liczyć. Zadaniem kobiet, w szczególności lesbijek, jest obalenie kategorii płci. Czas zwrócić uwagę na zbieranie grzybów. Koniec z wyznawaniem win. Nauka, odpowiedzialność, prawda i wolność.

Niestety, fabularnie tym razem nie dzieje się wiele. Rozmaite apodyktyczności pozorują obiektywizm samozadowolonych narracji, Jezus telefonuje do Ojca, ale Ojciec nie podnosi słuchawki, strategie interpretacyjne mniej obiecują, a więcej kwestionują, przeszłość jest na przesłuchaniu, lokalni mandaryni blokują myślenie, parametryzacja dyskryminuje nauki humanistyczne, Sartre pisze o strip-teasie humanizmu, Sofia zajmuje się grą w *fort/da* z meduzami, a potem chce przemienić matkę w kamień. Humanista oczywiście pyta, wątpi i krytykuje, a zmonopolizowane, wąskie środowiska bronią się zaciekle, cywilizacja ułatwień przyczynia się do intelektualnego lenistwa, zaś zewsząd słychać wielogłosowy, monstrialnie mnogi, globalny chór, który pyta o przyszłość świata, pokawałkowanego zresztą i uprzedmiotowionego przez człowieka humanizmu. Z perspektywy natury człowiek jest przecież zwierzęciem wybrakowanym.

Bardzo ważne, ważne i mniej ważne nazwiska się mnożą, lecz niewiele postaci ludzkich i nieludzkich pojawia się na scenie: oprócz Wojnicza i kilku innych jeszcze nicienie, węgorki sosnowe, grzybnie, wiejskie krajobrazy, potwory, mikoryza i spasiona Europa. Poza tym pojęcia, koncepcje, koncepty, ideologie, metodologie, abstrakcje, kategorie, a czasem zjawiska. Animizm i ekozofia, futurologia, meta-historia, geografie asamblażowe, asemantyczna, agramatyczna, asyntagmatyczna semiotyka, ekonomia ekologiczna, eko-logika. Oczywiście jest antropocen, ale też symbiocen i auxocenem, a także różne humanizmy: naprzeciw antyhumanizmu – posthumanizm oraz humanizm plus; do tego psucie humanistyki. W światach możliwych i światach koniecznych krążą rozmaite zwroty metapoznawcze, wędrujące pojęcia, ekotopy, asambláže, sploty, post-*proto*-podmiotowości, posthumanistyczne rytzy, postludzkie myślenie, świadome oddychanie (jako ratunek dla humanistyki?), transsubiektywna ciekłość, wzrościzm, dewzrost i postwzrost, ekowerwa i wiedza ludów rdzennych. Niektóre zjawiska nie napawają optymizmem: zasobożerność, energożerność, ontoepistemologiczne zaślepienie, niepełnosprawność kulturowa, prekarne życie w ruinach, świat bez celu i porządku, katastrofa-która-nadchodzi, przestrzelenie konsumpcyjne, planetarny kryzys środowiskowy, długotrwała penetracja w poprzek zastygłych warstw znaczeń i powidoków, nieracjonalność racjonalności, finansjeryzacja gospodarek, gangsterskie monopole, kapitalizm inwigilacyjny, kapitalizm kognitywny, kapitalizm odpryskowy, nienawiść do pracy. Niektórzy są dumni z tego, że nie czytają książek. Ha!

Czy jest jakieś remedium na bólączki? Otóż jest! Jak radzi Profesor, wystarczy szybko poruszać prawym kciukiem. Naciskamy i działa!

Wojciech Kalaga

📧 <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

PS Wersje angielskie tych “prologów” ukazały się w przekładach Tomasza Kalagi (numery 12–38) oraz Marcina Mazurka (od numeru 39). Admiracja za językową ekwilibrystykę!



..we are entering the realm of *autopoiesis*, in other words, the humanists write about the humanities which – dissatisfied as usual – undergo diverse evolutions: new humanities, applied humanities, ecological humanities, posthumanities, digital humanities, non-anthropocentric humanities, biohumanities, etc. Numerous questions are being asked – vital, general and specific. What was in the beginning? From whom to learn? Who is a human being? Who are we in the world of ambiguity and contradiction? So what to do to move forward? Aren't the anointed scraps too often taken for the essence of truth? Will the vision of rescue history save the future? Are the humanities political? Do those who write always write about the things they really know? Do we measure what we value or do we value what is measurable? What's the point of chasing points? Aren't the tensions with the margin a chance for a cultural katharsis? What will we say to another human being face to face when the walls collapse? Is not roaring unique? Are Wojnicz's shorts good for bathing?

To keep the balance, next to the questions there appear postulates, commandments and appeals: to replace the arrogance of anthropocentrism with a mindframe of symbiotic thinking; to prevent self-degradation of the humanities; to differentiate between the logic of thinking and the ethics of thinking; to search for a dynamic third way; to renounce the objectivising distance; to move towards fluidity, processuality, relationality and nomadicity; to home the world and to world the home. The body is a force to be reckoned with. Women's task, lesbians in particular, is to overthrow the category of gender. Time to turn our attention to mushroom picking. No more confessions of guilt. Science, responsibility, truth and liberty.

Unfortunately, story-wise, not much is happening. Various self-assertions simulate the objectivity of self-satisfied narratives, Jesus calls his Father, but Father does not pick up the phone, interpretative strategies promise less and question more, the past is being interrogated, local mandarins stonewall thinking, parametrisation discriminates the humanities, Sartre writes about the striptease of humanism, Sofia engages in a game of *fort/da* with the medusae, and then wishes to turn her mother to stone. Naturally, the humanist asks questions, has doubts and criticises, tight captive circles put up stout resistance, civilisation of facilitation produces intellectual indolence, and from far and near one can hear the multi-voiced, monstrously multitudinous global chorus asking about the future of the world, willy-nilly fragmented and objectivised by the man of humanism. After all, from nature's point of view human being is a defective animal.

Very big, just big, and not-so-big names multiply, but few human and non-human characters enter the stage: except for Wojnicz and a few others, there appear nematodes, strongyloides, mycelia, rural landscapes, monsters, mycorrhiza, and fattened Europe. These are followed by notions, conceptions, concepts, ideologies, methodologies, abstractions, categories, and sometimes phenomena. Animism and ecosophy, futurology, metahistory, assemblage geographies, asemanic, agrammatic, and asyntagmatic semiotics, ecological economics, eco-logic. Of course, there is the Anthropocene, but also the Symbiocene and the Auxocenne, as well as various humanisms: posthumanism and humanism plus against antihumanism, and on top of that degradation of the humanities. Across the possible and necessary worlds move diverse metacognitive turns, travelling concepts, ecotopes, assemblages, tangles, post-proto-subjectivities, posthumanist rites, posthuman thinking, conscious breathing (a rescue for the humanities?), transsubjective liquidity, growthism, degrowth and postgrowth, ecoverve and indigenous peoples' knowledge. Some phenomena do not inspire optimism: resource and energy binging, ontoepistemological blindness, cultural disability, precarious life in ruins, the world with no purpose or order, the catastrophe-which-is-coming, overconsumption, planetary environmental crisis, a long-term penetration across the frozen layers of meanings and afterimages, the irrationality of rationality, financialization of the economies, gangster monopolies, surveillance capitalism, cognitive capitalism, splinter capitalism, hatred of work. Some people are proud of not reading books. Hah!

Is there a remedy for these maladies? Well, there is! Following the Professor's advice, one should just quickly move their right thumb. We press it and it works!

Wojciech Kalaga

📄 <https://orcid.org/0000-0003-4874-9734>

PS English versions of these “prologues” were translated by Tomasz Kalaga (issues 12 to 38) and Marcin Mazurek (from issue 39). Admiration for the linguistic equilibristics!

Translated by Marcin Mazurek



Interpelacje metahumanistyczne: jak uniknąć pułapek autodegradacji humanistyki?

The Metahumanist Interpellations:
How to Avoid the Pitfalls of the Self-Degradation of the Humanities?

Abstract: The article, written in the form of an academic interpellation, addresses a series of tensions inherent in the attitudes adopted by humanists in defense against contradictions within the discipline, which often lead to the self-degradation of the humanities themselves. Such contradictions are usually resolved by resorting to one of the extreme attitudes that tear difficult cognitive complexities apart. Such practices are symptomatic of a variety of problems that need to be taken into account in university-level teaching and research; above all, however, their presence demonstrates that in the decades to come the discipline will need heightened receptiveness to such phenomena, based on authentic concern for the quality of the cultural rootedness of publications within the humanities – both within the historical and the present day canon of the discipline. The article also points to the pitfalls of the unilateralization of academic reflection and to the perils of reductionism – especially in the context of individual responsibility for the quality of contemporary reflection and for the formulas of reference to the tradition of the classics of thought. The author analyses a cross-section of phenomena testifying to the urgency of the problem of the self-degradation of the humanities in university practice, and thereby formulates the horizon of the postulated academic debate with the view to attaining a new quality of functioning of the humanities and social sciences as integrally related.

Keywords: humanities, academic pitfalls, self-degradation, reductions, dualisms and dualities

Wstęp

Obiegowa perspektywa diagnozowania kondycji świata akademickiego zdominowana jest sugestią, że współcześnie humanistyka utknęła niefortunnie w konfrontacji między bezkrytyczną obroną jej *status quo* a rozpasanym oskarżeniem o zbędność społeczną i jałowość poznawczą. Tkwimy więc często między jej samozadowolonym zamknięciem i bezkompromisowym unieważnieniem. Po obu stronach są racje i nadużycia argumentacyjne. Spór o humanistykę, jako

poziom i typ refleksji w kulturze umysłowej współczesności, jest obecnie jednym z najważniejszych sporów kulturowych i społecznych w przestrzeni publicznej, a przynajmniej w jej życiu podskórnym, choć decydującym o przyszłej kondycji umysłowej i duchowej pokoleń i ich edukacji. Jednym uczestnikom tego sporu wydaje się humanistyka wręcz niepotrzebna, niegodna uwagi i zasługująca na lekceważenie i usuwanie z programów kształcenia. Innym z kolei humanistyka jawi się jako oczywiście wartościowa i niepodlegająca żadnym krytykom czy żądaniom zmiany na lepiej osadzoną w realiach problemowych współczesności.

Niektórzy są z tego dumni, że nie czytają książek czy wierszy, a nawet nie korzystają z dziedzictwa myśli w tym obszarze twórczości, w którym chcą uzyskiwać dyplomy humanistycznych studiów, zarazem minimalizując wysiłek i realne studiowanie sprowadzając do pozornych zaliczeń i egzaminów. Inni z dumą z wnętrza humanistyki ogłaszają, że wręcz nie musi być ona nikomu i niczemu potrzebna, ani przydawać się, a tym bardziej “służyć” czemukolwiek, żeby mieć autonomiczną wartość czy niezależną rację bytu. Oddalają z wyższością wszelkie zarzuty, lekceważąc fakt powracania w różnych dyscyplinach przekonania o potrzebie dokonywania “wielkiej i niezbędnej reformy *wewnątrz* humanistyki” (jak na przykładzie socjologii wskazywał na to Andrzej Walicki w 1958 roku po erze stalinizmu)¹. Problemy wewnętrznych reform humanistyki powstają jednak nie tylko wtedy, gdy jest ona toksycznie niszczone w biurokratycznych i ideologicznych zapędach, także w trakcie iluzorycznych reform nauki i uczelni w Polsce w ostatnich kadencjach władz tak lewicowo-neoliberalnych, jak i prawicowo-konserwatywnych. Pokazać można², jak iluzoryczne bywają forsowane politycznie środki sanacji instytucjonalnej, ogłaszane jako zbawienne, jak to ma miejsce w przypadku “konstytucji dla nauki” ministra Jarosława Gowina, promowanej w duchu pseudoneoliberalnym w Polsce, z jednej strony, a w przypadku ustanawiającym ramy i rygory konserwatywne obecnie z drugiej, w wersji nowego ministra edukacji i nauki Przemysława Czarnka. W obu wypadkach ciążą tu biurokratyczne manipulacje, które jednak nie będą przedmiotem dalszych rozważań, skoro psucie humanistyki ma znacznie głębszy i szerszy charakter, wymagając niezależnie od patologii zarządzania nauką i uczelniami akademickimi samokrytycyzmu środowisk humanistycznych. Obchodzą mnie tutaj przede wszystkim pułapki, w które wpadają sami humaniści, także wielcy w swoim dorobku. U Martina Heideggera dla przykładu wskazywałem już osobno na pułapkę “patosu inauguracywności”³, z kolei w klasycznej myśli Floriana

1. Andrzej Walicki, *Idee i ludzie. Próba autobiografii* (Warszawa: Instytut Historii PAN, 2010), 65.

2. Lech Witkowski, “Dwanaście ‘grzechów głównych’ reform w nauce i na uczelniach (przed J. Gowinem i po nim)”, *Zdanie. Pismo Stowarzyszenia “Kuznica”*, nr 3 (194) (2022): 42–50.

3. Lech Witkowski, “Patos inauguracywności”, *Przegląd Polityczny*, nr 143 (2017): 154–156.

Znanieckiego broniłem wartości intelektualnej jego narracji humanistycznej, wydobywając ją z pułapki “instytucjonalizacji dyskursu”, wpychanego w zawężane ramy socjologii⁴.

Oczywiście, pamiętam, że z jednej strony wydziały uniwersyteckie likwidują zajęcia z filozofii, nie ma jej także w szkołach, dominuje sztywny i przeładowany program oraz mentalność wdrażania do ról zawodowych pozbawiona krytycyzmu dojrzałej refleksyjności. Na drugim biegunie przygotowuje się wręcz ofensywę ukierunkowaną na konserwatywne postawy i bezrefleksyjność wobec lansowanych ideologii i światopoglądów. Gubi się troskę o edukacyjne przygotowanie adeptów do refleksyjnej praktyki, czujnej na złożoności, dylematy i paradoksy, która wymaga wyzwania się z presji socjalizacyjnej jako “wiru redukcji złożoności kulturowej świata”, co osobno uwypuklałem za Milanem Kunderą⁵ oraz ideą rozwojowej funkcji “decentracji” poznawczej za Jürgenem Habermasem⁶.

Poniżej jednak interesują mnie zwłaszcza przejawy psucia i autodegradacji humanistyki, za którą winą można obciążać kulturę myślową i pojmowanie oraz stosowanie kultury, posługiwanie się nią przez samych humanistów, od studentów, poprzez wykładowców i badaczy, często sprzeniewierzających się temu, co można postrzegać jako minimum odpowiedzialności poznawczej, racjonalności działania i dojrzałości kulturowej. Wygodne i powierzchowne praktyki często psują jakość odniesień akademickich w postawach wykładowców, jak i nauczanych. Naprawy humanistyki w jej ułomnościach i marności duchowej nie da się przeprowadzić żadną biurokratyczną presją, ani tym bardziej polityczną ingerencją. Niezbędna jest szeroka, głęboka debata, a zwłaszcza intensywny wysiłek samokształcenia i krytyki tego, co uchodzi za normę, a sprzeniewierza się zarówno wielkości dziedzictwa klasycznych myślicieli i badaczy, jak też współczesnej złożoności kultury symbolicznej jako gleby dla jakości życia duchowego i jakości operacji myślowych na zjawiskach nie tylko lokalnie kulturowych czy społecznych, ale wręcz globalnych i cywilizacyjnie groźnych.

Cztery przykłady ekranizacji pułapek

Zasadnicze przykłady miejsc, w których czyhają pułapki na sposoby uprawiania, postrzegania i systematycznego wdrażania symbolicznego bogactwa humanistyki

4. Lech Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znanecki: dziedzictwo idei i jego pęknięcia* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2022), 66–81.

5. Milan Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, wydanie II zmienione, przeł. Marek Bieńczyk (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004).

6. Lech Witkowski, *Edukacja i humanistyka. Nowe (kon)teksty dla nowoczesnych nauczycieli* (Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych, 2007).

i nauk społecznych, dadzą się wskazać na wiele sposobów. Tu przytoczę tylko pierwsze z brzegu. Po pierwsze więc to problem jakości sięgania po klasykę myśli nawet w obrębie jednej dyscypliny, nie mówiąc już o inspirowaniu się poprzez bogactwo interdyscyplinarne czy pogranicza innych dyscyplin. Wszystko doskonale niestety ilustrują patologie dydaktyki akademickiej, gubiącej klasykę, ale nawet lekceważącej pojedyncze całościowe sposoby myślenia o zjawiskach i postrzegania środków radzenia sobie z wyzwaniami badawczymi czy z praktyki społecznej. W ramach swoich “refleksji autobiograficznych” Kazimierz Obuchowski, czołowy polski psycholog humanistyczny, pod koniec życia podkreślał, że na jego obszarze “psycholog kliniczny powinien biegle i głęboko znać co najmniej jedną koncepcję osobowości”, tymczasem ogląd trybu funkcjonowania studiów psychologicznych boleśnie wydawał się Obuchowskiemu nie spełniać tego minimum. Co więcej, stwierdził on wręcz sarkastycznie do bólu w podsumowaniu obserwacji życia akademickiego: “Niestety, tego ideału nie udaje się w naszej dydaktyce zrealizować. W umysłach dominuje siczka ze specyficznej uniwersyteckiej mieszanki pastewnej”⁷.

Sam jestem tu nawet bardziej radykalny, gdyż dogłębnie konfrontując jakość odniesień do klasyki dyscyplin, jak Eriksona w psychologii czy Znanieckiego w socjologii, mogłem się przekonać – co dokumentowałem, śledząc podręczniki akademickie i obiegową recepcję ze studiowaniem na serio myśli tych autorów⁸ – jak pozorne, spłycone i jałowe bywają odniesienia do klasycznej myśli w później dominującej literaturze. Jest to, dodajmy, o tyle pod wieloma względami nieuchronne i wymaga to nieustannej krytycznej czujności, że wielcy klasycy dyscyplin często nie mieszczą się jakością intelektualną własnego dyskursu w ramach instytucjonalnych, dla których jego bogactwo wytwarzają. Nazywam to i charakteryzuję jako “pułapkę instytucjonalizacji”⁹, w ramach której następcy zawężanej problematyki przykrawają horyzont percepcji klasyki dyscypliny do ram, które zostały na wiele sposobów rozsądzone przez takiego klasyka.

Jeszcze bardziej nawet spektakularny przykład można wskazać, śledząc to, jak postępuje Józef Życiński¹⁰, czołowy polski filozof nauki (zanim został biskupem), w swojej książce analizującej strukturę “rewolucji metanaukowej”, jaka przetoczyła się w XX wieku na styku czy w konfrontacji racjonalizmu krytycznego Karła

7. Kazimierz Obuchowski, *Refleksje autobiograficzne psychologa*, słowo wstępne Stanisław Kowalik (Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, 2009), 98.

8. Lech Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2018); zob. także: Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce...*

9. Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce...*, 66–81.

10. Józef Życiński, *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, przeł. Michał Furman, wstęp Michał Heller (Kraków: Copernicus Center Press, 2013).

Poppera oraz epistemologii historycznej szkoły amerykańskiej Thomasa Kuhna i Paula Feyerabenda. Otóż zarysowuje on postulat dostrzeżenia dojrzałej wizji dokonanej rewolucji w przekroju napięcia określonego formułą “socjologizm *versus* racjonalność”¹¹. Wskazuje dalej na konieczność uniknięcia zarówno naiwnego racjonalizmu (choćby i krytycznego z jego falsyfikacjonizmem) z jednej strony, jak i skrajnego relatywizmu poznawczego, z drugiej strony. Życiński jednak nie wie, jak i wielu innych badaczy, tworzących fałszywą wizję wspomnianej rewolucji, że podobny wariant dojrzałej epistemologii wypracował niezależnie Florian Znaniecki w strategii budowania pragmatycznego realizmu epistemologicznego, wskazującego na emergencję poznawczą z jednej strony, a na zmienne “regularności doświadczenia” z drugiej, czego nie są świadomi uwikłani w dualistyczne separacje filozofowie nauki z jednej strony i socjologowie z drugiej. Po szczegóły odsyłam do mojej ostatniej monografii¹² o Znanieckim i o jego recepcji oraz pęknięciach jego dziedzictwa. Wszystko to objąłem łącznie mianem “przełomu dwoistości”¹³, pamiętając przy tym, że przełomy nie dokonują się w nauce w taki sposób, że ktoś je planuje i przeprowadza w całości. Jest przeważnie tak, że raczej wyłaniają się stopniowo z intuicji i poszukiwań terminologicznych, przewycięzania ułomności własnego dyskursu, własnych błędów i ograniczeń, które najczęściej widzą inni – i to dopiero z dalszej perspektywy.

Wreszcie sięgnę po pouczający przykład, znacznie bardziej uniwersalny niż jego konkretne konteksty. Oto bowiem znany polski socjolog marksista Stanisław Kozyr-Kowalski, w nawiązaniu do książki Floriana Znanieckiego z roku 1922 pt. *Wstęp do socjologii*, przywołuje ją, pisząc o niej pokrótce jako o “genialnej skądinąd książce humanistyki polskiej XX wieku”¹⁴. Rzecz tylko w tym, że autor ten sam tej genialności głębiej ani szerzej nie opisuje, a rzesze humanistów nic o genialności owego dokonania klasyka socjologii polskiej dla i w ramach “humanistyki polskiej” nie wiedzą, skoro to tylko coś dla socjologów. Na dodatek, żeby było typowo absurdalnie, sami socjologowie mają kłopot z wykorzystaniem tej książki i uznaniem jej genialności, jako wykraczającej poza ich doraźne potrzeby badawcze i horyzonty kompetencyjne oraz tryby uprawiania dyscypliny obecnie. Zatem jej genialności ani pokazać nie potrafią, ani zasugerować dla innych dyscyplin nie są w stanie, ani nie mają takiej skłonności. Klasyk nawet uznany pozostaje poza głębszym wejrzeniem w jego troski i postulaty humanistycznego uprawiania dyscypliny sytuowanej w odrębnych rzekomo ramach nauk

11. Życiński, *Struktura rewolucji...*, 203–256 i dalej.

12. Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce...*

13. Lech Witkowski, *Przełom dwoistości w pedagogice polskiej. Historia, teoria, krytyka* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2013).

14. Stanisław Kozyr-Kowalski, *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1988), 642.

społecznych. Genialność więc nawet myśli nie pracuje dostatecznie nad jakością jej wykorzystania przez depozytariuszy jej tradycji, którzy często przypisują sobie wyższość z racji owego następstwa czasowego. Są oni skłonni częściej cytować równorzędnych sobie kolegów, niż rozumieć klasyków jako “gigantów” myśli, na ramionach których trzeba stanąć, żeby widzieć dalej i na serio, nie wikłając się jedynie w dominujące lokalnie czy doraźnie praktyki postępowania, uchodzące za jedynie słuszne i wystarczające. Tymczasem niezbędny wydaje się “neoklasycyzm humanistyczny”¹⁵, respektujący wymogi zakorzenienia się w kulturze jako żywej pamięci symbolicznej, przetwarzanej teoretycznie w nowych kontekstach problemowych współczesności, stanowiących dodatkową ramę dla pracy pojęć i refleksyjnej myśli. Inaczej rynek aktualny produkcji uniwersyteckiej pozostaje pozbawiony – jak to wielokrotnie określał Florian Znaniecki mianem – “transaktualnych” odniesień symbolicznych, wpisywanych w “rekontekstualizacje” problemowe znaczeń¹⁶.

W stronę świadomości metahumanistycznej przełomów

Przy braku wiedzy historycznej o stopniowym pojawianiu się “przełomów” poznawczych w zakresie odniesień do postulowanych i stopniowo wdrażanych przeobrażeń w humanistyce gubi się często wzgląd przynajmniej na trzy kluczowe zwroty metapoznawcze, jakie dały o sobie znać w XX wieku. Pośród wielu¹⁷ warto wskazać na “przełom antypozytywistyczny”, rozpoznawany w humanistyce na wiele sposobów, w tym z wypukleniem nowego traktowania teorii jako hipotetycznej reprezentacji pojęciowej zmieniających się – co do zakresu ważności projektu interpretacji – regularności doświadczenia. Zamiast naturalizmu, a następnie psychologizmu, szeroko opisywanych w literaturze, pojawia się wizja nie tyle rozdzielania (rozdawania) podejść, ale sprzęgania ze sobą strategii wyjaśniania oraz rozumienia, ustawianych wobec siebie w trybie wiążącym odniesienia ogólne oraz indywidualne w uwikłania historyczne, kulturowe i społeczne. Wskazuje to na procesy niedające się opisywać głównie metodycznie, a raczej mające charakter nowych strategii czy emergentnych prób wiążących ze sobą

15. Sanisław Kozyr-Kowalski, *Uniwersytet a rynek* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2005). Ideę tę przywołuję, nie podzielaając przywiązania cytowanego autora do tradycji marksizmu.

16. Witkowski, *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce...*, *passim*.

17. Sama próba wskazania pełniejszej listy takich rewolucyjnych zwrotów czy radykalnych przekroczeń ograniczeń wcześniej dominujących perspektyw byłaby fascynująca, choć nie może tu być podjęta. Wystarczy, że wskażę, poza wymienionymi, dalej na obecne w historycznej świadomości humanistyki odniesienia do “rewolucji kopernikańskiej” Immanuela Kanta, do “przełomu komunikacyjnego” Jürgena Habermasa czy do “zwrotu antropologicznego” o licznych odniesieniach etc.

konteksty odkrycia i uzasadnienia. Tym samym poznanie ewoluuje, dopełniając lub przekraczając charakterystyki ilościowe o poszukiwany wyraz jakościowej reprezentacji dostrzeganych regularności, zawsze tymczasowy i hipotetyczny, doraźnie satysfakcjonujący w łączeniu myśli i działania.

Hasło „przełom dwoistości”¹⁸, odnoszone do strategii humanistycznej, mającej swoje korzenie w historii filozofii, sugeruje dla mnie, że jak zwykle dobrze byłoby – wobec groźby skrajnych rozdrożeń – szukać trzeciej dynamicznej drogi, przewyciężającej narzucającą się zwykle, a szkodliwą dychotomię obrony albo odrzucenia. Chodzi o to, żeby nie być zakładnikiem zbyt prymitywnego zamknięcia w obrębie sztywnej dualistycznej alternatywy, błędnej i degradującej kulturowo w obu jej przeciwstawnych biegunach. Warunkiem obrony wartości i siły humanistyki staje się surowy osąd i przewyciężenie jej słabości, zbyt często uchodzących już za normę i jej immanentne prawo. Niezbędne jest śledzenie pojawiających się prób nowego zakorzeniania praktyk poznawczych i strategii perswazji kulturowej z wnętrza humanistyki, w trosce o jej odnowione oblicze, przeciw samozadowoleniu i przeciw ignorowaniu najgłębszych wyzwań cywilizacyjnych ze strony środowisk akademickich.

Stąd lista problemów i tez do refleksji, którym odpowiadają wydzielone kręgi tematycznych sygnałów do debaty bardzo na serio. Legły one u podstaw mojego zaproszenia do debaty przedstawianej w numerach 47 i 48 czasopisma *Er(r)go*. Pytania są formą ukazania moich trosk i poważnych niepokojów, aż po moje bunt – także wobec środowisk akademickich humanistyki i nauk społecznych. Obrona tu musi być samokrytyczna i demaskatorska, jeśli nie mamy być uzurpatorami lub stawać się ich zakładnikami, rezygnującymi z wysiłku twórczej, krytycznej, refleksyjnej myśli. Uniwersytet powinien umieć bronić swojego statusu kulturowego, nie dając się redukować do wąsko pojmowanych praktycznych aplikacji w sztywnej przestrzeni szuflad zawodowych, podziałów dyscyplinarnych i wygodnej bezrefleksyjności. Zobowiązuje nas przede wszystkim diagnoza wszechogarniającej pandemii, głębszej i wcześniejszej niż COVID-19, uwypuklana w tak różnych perspektywach jak reprezentowane przez Olgę Tokarczuk, Petera Sloterdijka czy Jeana Baudrillarda, a sprowadzająca się do tezy o staczaniu się życia codziennego w „zanik przestrzeni do refleksji”, przez pośpiech, zagubienie dystansu i nieustanne podłączenie pod wpływy dyktujące zachowania i myśli. Pisałem o tym dokładniej osobno¹⁹.

18. Witkowski, *Przełom dwoistości w pedagogice polskiej...*, *passim*. Szczególnie zwracał uwagę na patologię dychotomizacji w nauce nie kto inny, jak Abraham H. Maslow, zob. *The Psychology of Science. A Reconnaissance* (Chicago: Gate Edition, Henry Regnery Company, 1970).

19. Wykorzystałem rozważania zawarte w następujących pracach: Jean Baudrillard, *Ameryka*, przeł. Renata Lis (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 1998); Peter Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*.

Humanistyka musi pozostać zaangażowana metahumanistycznie w swoje nieustanne przeobrażenia jako dynamiczny, paradoksalny sposób istnienia refleksyjności, bez której “człowieczeństwo” może tylko ulegać degradacji i nihilizmowi, w najgorszej jego postaci prowadzącej do samounicestwienia gatunku i planety jako życia. Lista pytań i napięć poniżej to nie tylko prowokacja. To także apel o poważny namysł nad unicestwianym dobrem przestrzeni wolnej myśli i refleksyjności, nie tylko poetyckiej w warunkach “czasu marnego”, jak pisał Hölderlin. To jest także projekt programowy, stanowiący efekt wieloletnich już przeszukiwań humanistyki w trosce o uwypuklenie z niej potencjału myśli dającej szansę na wydobywanie jej z marazmu, marginalizacji i samozadowolenia z jednej strony, a groźby autodestrukcyjnego jej przekreślenia w przestrzeni współczesnych społeczeństw z drugiej. Poniżej wymieniam przekroje problematyki wartę tu podjęcia w krytycznej refleksji metahumanistycznej w debacie akademickiej na serio.

Pytania o nowe próby przeobrażeń humanistyki

Zapytajmy więc najpierw, co wnoszą do współczesności/nowoczesności myślenia i praktyki nowe sposoby afirmowania humanistyki? Czy to radykalny zwrot, czy zasadniczo wzbogacenie i pogłębienie tradycji na nowo odczytywanej i przetwarzanej wyrafinowanymi metodami i środkami? Czy da się poważnie artykułować rację bytu kultury uniwersyteckiej w humanistyce poza jej redukcją bądź odseparowaniem od życia społecznego i na czym ma ona obecnie polegać? Ale zarazem, jak stymulować zmianę, chroniąc przed upadkiem? Czy “nowe” wersje humanistyki i praktyk nauk społecznych umieją korzystać ze swego dziedzictwa i dokonań największych umysłów z ich tradycji? Czy takie etykiety jak “nowa humanistyka”, “humanistyka stosowana”, “humanistyka ekologiczna”, “posthumanistyka” zawsze dotąd dostatecznie potrafiły wykorzystać nagromadzone doświadczenie refleksji i dzieł/arcydzieł największych umysłów innych epok, by nie być PO nich w wersji PO-NIŻEJ, czy PO-MIMO, przynajmniej pod pewnymi względami?²⁰ Czy więc roszczenia do postępu poznawczego poprzez nowość, a nawet odrzucenie, nie stanowią uzurpacji wobec dokonującego się w tym

O antropotechnice, przeł. Jarosław Janiszewski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014); Olga Tokarczuk, *Czuły narrator* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020).

20. Cenne rozważania przynosi i punkt odniesienia stanowi artykuł Ewy Domańskiej, “Humanistyka ekologiczna”, *Teksty Drugie*, nr 1–2 (139–140) (2013): 13–32. Przyjmowaną perspektywę dopełniam odniesieniami do “ekologii umysłu” w ujęciu, jakie rozwinął Gregory Bateson, por. Monika Jaworska-Witkowska, Lech Witkowski, red., *Humanistyczne wyzwania ekologii umysłu. Gregory Bateson w Polsce* (Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia Imienia Barbary Skargi, 2016). Por. także rozdział pt. “Ekologia umysłu według Gregory’ego Batesona”, w: Lech Witkowski, *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei*,

trybie i nieuświadomianego często powrotu do ułomności postaw już okresowo rozpoznawanych i powracających jak boomerang w kolejnych pokoleniach? Czyż nie dostrzegamy często zbyt słabych depozytariuszy tradycji, pozbawionych głębokiego doświadczenia inicjacji kulturowej nawet w obrębie własnych dyscyplin, poza tworzeniem prac niezbędnych w karierze pokonywania stopni formalnych? Czy postępujemy dostatecznie integralnie wobec całości pól badawczych, postrzeganych jako obszary, dziedziny, dyscypliny, subdyscypliny i specjalizacje? Czy umiemy podejmować wysiłek systematycznej refleksji i samokształcenia, choćby na wzór genialnej próby budowania “teologii systematycznej”, będącej wyrazem niezwyklej dojrzałości intelektualnej wielkiego humanisty Paula Tillicha²¹, rozwijającego głębokie i rozległe zaplecze humanistyczne dla problematyki religijnej, choć znacznie bardziej uniwersalnie wartościowe?

Pogłębiane podziały pracy akademickiej jako przeszkody epistemologiczne

Po co są wdrażane, komu służą i skąd się biorą separatyzmy, dualizmy i ostro rysowane granice między dziedzinami, obszarami czy dyscyplinami rozważań? Czy nie służą degradacji refleksji przy zachowaniu dobrego samopoczucia reprezentantów świata akademickiego jako uzurpatorów wygodnie urządzających się w świecie społecznym w instytucji uniwersytetu, coraz dalszej od głębokiej troski o ludzkość i jej przyszłość kulturową? Czy wygodna akademicka podziałów i walki o ich przetrwanie nie degradują kulturowej wartości posłania refleksji humanistycznej? Jakie jest ich uzasadnienie poza wygodą dzielenia na szufladki dla zawężeń pól dociekań w rzekomo nieuchronnej i jedynie pozytywnej specjalizacji? Czy nie pora na pogłębianie świadomości w kwestii tego, co się traci w relacji: humanistyka *versus* nauki społeczne, gdy jest ona zredukowana jedynie do przeciwstawienia i rozłączności, pozbawionych zrozumienia wzajemnych wartościowych powiązań i możliwych oddziaływań?

Czy nie pora porzucić iluzoryczne rzekome prawo do nonszalancji w traktowaniu dokonań w każdym biegunie możliwych na różne sposoby, ale dających się sprzęgać wbrew rzekomemu alibi na nieznaną? W szczególności twierdzę, nie mogąc tego tu rozwijać, że pora, aby polska humanistyka, w szczególności filozofia, wyzwoliła się z myślenia założycielskiego dla mitu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, operującego zradykalizowanym dualizmem, posługującym się

umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przelomie dwoistości w humanistyce (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2014), 273–319.

21. Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005).

w radykalnej opozycji “jasnym i niejasnym stylem filozoficznym”, rozbijającym trudności powiązania między “jasnością” i “głębią” myślenia i wypowiedzi jego dotyczących²².

Jak wyjść poza dualizm przydatności
i szlachetności dyskursu?

Czy nie wydaje się, że wielu humanistów po prostu nie umie poważnie problematyzować filozoficznie kategorii zwykle postrzeganych zbyt wąsko, nisko czy prymitywnie jako jednoznacznie negatywnych czy zastrzeżonych dla jednostronnych ujęć? Czy humaniści muszą odrzucać same terminy jak: zysk, przydatność, funkcja, pożytek, służenie, wartość? A może wystarczy je głębiej rozumieć i rozumnie stosować? Czy nie widać ich głębszych znaczeń poza łatwymi do zanegowania? Dlaczego jest tak wielu humanistów niezdolnych do przemyślenia jeszcze wpisanej w klasyczny traktat *Chowanna* Bronisława Ferdynanda Trentowskiego przestrogi, że traktowanie rozłączne “pożyteczności” wiedzy oraz jej “szlachetności” przynosi szkodę każdemu z biegunów, gubiąc ich znaczące sprzężenie? A także, dlaczego się nie rozumie zwykle, że mamy tu wymóg budowania dwoistej jedności, przewyciężającej ten szkodliwy dychotomiczny podział w stronę złożonego ideału o nazwie “szlachetny pożytek” czy “pożyteczna szlachetność”²³?

Na przykładzie kategorii “zysk” łatwo zauważyć poważne jej znaczenia poza wąską usługowością czy usłużnością. Czy “zysk symboliczny” według Pierre’a Bourdieu podlega takiej samej negacji jak prymitywne kojarzenie doraźnego i mierzalnego zysku ekonomicznego²⁴? Chodzi o ujęcia, które wręcz stanowią etyczne i poznawcze wyzwania o znaczeniu kulturowym wpisanym integralnie w praktyki badawcze i przetworzenia recepcyjne. Taki trop wyznacza idea “odzyskiwania znaczeń” w rozumieniu Marii Janion czy jej retoryczne pytanie “czy będziesz

22. Por. Kazimierz Twardowski, “O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym”, *Ruch Filozoficzny*, rok V, nr 2 (listopad 2019, Lwów): 25–27. Afirmacja tej naciąganej dychotomii nadal daje o sobie znać w utrwalaniu tego mitu, mimo trudności w jej utrzymaniu, zresztą przy słusznym wskazywaniu na pęknięcia w obrębie tej szkoły, por. Anna Brożek, *Analiza i konstrukcja. O metodach badania pojęć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej* (Kraków: Copernicus Center Press, 2020).

23. Bronisław Ferdynand Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, tom I, wstęp i komentarz Andrzej Walicki (Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1970), 567–580.

24. Żadna łaska pysznego humanisty, żeby umiał odróżnić prymitywne widzenie zysku od “ekonomii dóbr symbolicznych” czy “korzyści z uniwersalizacji” wiedzy, o czym można przeczytać w: Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), 164–212.

wiedział co przeżyłeś?”, nie dysponując pamięcią symboliczną do wyrażania siebie²⁵. To obejmuje w swoim ujęciu także idea kształcenia jako przekształcania na rzecz powstawania “troski o siebie” (Michel Foucault) u tych, którzy bez refleksji egzystencjalnej nie są w stanie oderwać się od przyziemności i doraźności bytu empirycznego i pozostają niezdolni do rozpoznania wyzwania dla własnego “człowieczeństwa” w jego byciu jako stawaniu się (Martin Heidegger). To mam także na myśli, gdy podkreślam potrzebę takiego budowania przestrzeni komunikowania się wokół problemów humanistyki, aby dało się pozyskać obecność w tej przestrzeni adresatów rozmowy. Ta obecność w jej głębszym normatywnie sensie oznacza “gotowość do zaangażowania w spotkanie” (Jacques Maritain²⁶), przy warunku ostatniego członu tej definicji jako powstania “poczucia/przeżycia wspólnoty doświadczenia” (Hans-Georg Gadamer) w byciu w drodze egzystencjalnej. Jest to o tyle trudne, że warunkiem doświadczenia istotnego egzystencjalnie okazuje się “przeżycie inicjacyjne” (Mircea Eliade²⁷). Jest tu potrzebna inna ekonomia zysku, wpisana – powtórzmy, bo warto – chociażby w formułę “zysk symboliczny” (Pierre Bourdieu), czy potrójny aż efekt wrastania w kulturę jako pamięć symboliczną, wzrastania dzięki niemu potencjału bycia sobą w świecie znaczeń i poprzez to wyrastania do zadań duchowych epoki (Helena Radlińska). Te rozmaite “pożytki” nie są ani gotowe, ani metodycznie zaprogramowane, ani automatyczne, dzieją się przy okazji i na marginesie wielu zajęć poznawczych, lektur i wysiłków w wyniku powstawania nowej “ekologii umysłu” (Gregory Bateson), rozwijającej się wśród znaczeń w głębie symbolicznej dziedzictwa kulturowego w konfliktach pozwalających na pogłębianie uzasadnień w wyborze rozmaitych dróg i docenianie spotkania z innym jako szansą dla spotykającego się (Michał Bachtin).

Jak funkcjonować między zagęszczeniami i rozproszonymi znaczeniami?

Po co nam gonitwa za punktami związanymi zwykle z modnymi, nośnymi, atrakcyjnymi tematami badawczymi i aktualnymi dyskusjami, która oddala od korzeni, od historyczności myśli i jej wielowarstwowych przejawów, gdy lekceważenie

25. Odsyłam do rozdziału: “Maria Janion jako pedagog. Tezy i idee między tragizmem, ironią i kiczem (wstęp do badań)”, w: Lech Witkowski, *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Postulaty, postacie, pojęcia, próby. Odpowiedź na księgę jubileuszową* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009), 491–516.

26. Jacques Maritain, *Pisma filozoficzne*, przeł. Janina Fendrychowa (Kraków: Znak, 1988); por. Andrzej Wojciechowski, *Obecność. Zebrane pisma* (Toruń: Wydawnictwo UMK, 2001).

27. Lech Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (p)nowoczesność* (Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych, 2007).

erudycji grozi degradacją kultury myślenia do mentalności powierzchownej gry w statusy i doraźne kariery? Co jest powodem, że tak wielu adeptów humanistyki lekceważy źródłowość rozumianą nie tylko historycznie, ale zgłębiającą złożoność samych pytań, jakie przed nami/nimi stają? Dlaczego tak łatwo znika z pola widzenia palimpsest nawarstwionych a coraz bardziej zamazanych, uszkodzonych znaczeń? Dlaczego buduje się najczęściej wygodne piramidy struktur i poziomów zamiast widzieć w nich warstwy wzajemnie się przenikające, jednocześnie oddziałujące i uwikłane bardziej w sprzężenia zwrotne niż spektralne rozrzuty czy linearne kolejności? Co zrobić, by termin “system” nie był nadużywany tam, gdzie w grę wchodzi jedynie konglomerat czy zestaw słabo powiązanych ogniw albo klaster? I jak uwolnić interpretacje różnych sytuacji badawczych od modelu continuum, gdy tak naprawdę w grę wchodzi nieustanne napięcia i oscylacje między biegunami, tylko w nadmiernym uproszczeniu traktowanymi jako alternatywne, skrajnie przeciwstawne w dychotomii wykluczającej, zamiast współdziałania jak żagiel i kil w jachcie wymagającym zarazem dynamizacji i stabilizacji w żywej relacji zmieniającej oscylacyjnie udział w złożonej funkcji i strukturze? Czy sploty, węzły, ogniska powiązań nie zobowiązują do większej ostrożności analitycznej niż rozdzielanie niszczące miejsca nasycone różnicą uwikłaną w nieustanne balansowanie i równoważenie napięć? Czy dostatecznie wnikliwie śledzimy meandry historyczne idei i pojęć, chroniąc się przed pośpieszными i uproszczonymi wizjami postępu poznawczego? Czy radzimy sobie z iluzorycznymi raportami ze stanu badań w danym obszarze problemowym, dalekim od ogarnięcia, a tym bardziej niedostępnym bez finezyjnej i długotrwałej penetracji w poprzek zastygłych warstw znaczeń i powidoków z błyszczących resztek? Czy nagminnie nie występują one jako uroszczeniowi reprezentanci ukrytych pokładów mogących rewitalizować myśl jedynie wówczas, gdy uda się je uwolnić ze skamieniałych naleciałości nieuprawomocnionych krytyk lub powierzchownych pochwał? Czy potrafimy “przechwytywać teksty” dla uchronienia ich przed zastyganiem w niszczącym je obramowaniu w redukcyjnych pochwałach, a tym bardziej nie być zakładnikami “powidoków czytania”²⁸?

W stronę transdyscyplinarności?

Czy umiemy wiązać w całość różnorodne pola dociekań i czy dostatecznie otwieramy się na siebie wzajemnie jako specjaliści? Czy może raczej nie rozumiemy, że specjalizacja – żeby była głęboka, żywa i dynamicznie uprawiana – musi

28. Monika Jaworska-Witkowska, *Przechwytywanie tekstów. Powidoki czytania* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2016).

jednocześnie szeroko się inspirować, wiążąc zwykle separowane wygodnie szczegóły w trudną całość pozbawioną harmonii, ale niosącą efekty wybuchowe dla wiedzy i jej postępów? Czy nie jest uzurpacją postrzeganie kolejnych osób “na katedrach” jako automatycznych depozytariuszy tradycji i jej świątłych kontynuatorów, wyznaczających obowiązujące adeptów ramy, bez liczenia się z dziedzictwem w jego bogactwie i nierozpoznanym nowatorstwie? Czy nie warto troszczyć się o integralność humanistyki, zaczynając od pól pojedynczych dyscyplin, gubiących ich własne zróżnicowanie i pozbawianych świadomości historycznej jej własnych dylematów i zróżnicowania? Czy “mozaika” humanistyk wystarcza do tworzenia kultury myśli o dostatecznym stopniu oddziaływania, pogłębiającego dostęp do refleksyjności wymagającej środków narracji i perspektyw postrzegania problemów, w poprzek podziałów dyscyplinarnych? Czy nie wymaga wbrew wygodzie biurokratycznych podziałów i kalkulacji sprzyjać nie tylko interdyscyplinarności, lecz także “transdyscyplinarności” skupiającej polimorficzność i polifoniczność myśli i dyskursu w ramach centrów dialogiczności, a nie branżowych instytucji i zakładów?

Przeszkody i koniec alibi na zamknięcia poznawcze

Czy proces wdrażania edukacyjnego adeptów do wysiłku pomnażania wiedzy dostatecznie uwzględnia dokonujące się, acz długo nieuświadomiane, procesy dynamicznych przeobrażeń, zerwań ciągłości oraz intensywnych nowych odczytań komunikatów docierających z przeszłości? Czy radzimy sobie z dramatem anomalii współczesności i kryzysu sentymentalnych wersji humanizmu oraz z potrzebą nowych sojuszy i sprzężeń zwrotnych, wcześniej nie branych pod uwagę kulturowo ani pedagogicznie? Czy wystarczająco wnikliwie i bez zwłoki, poza tą wymagającą perspektywy historycznej, potrafimy dostrzec dokonujące się przełomy poznawcze, czy przewroty zmieniające od podstaw rozumienie przez nas naszego własnego dziedzictwa? Czy umiemy rozpoznawać przeszkody poznawcze stające na drodze postępu wypracowującego nowe narzędzia działania i czy potrafimy zdobyć się na powrót do źródeł w wysiłku ich nowego odczytywania, dla procesu odzyskiwania znaczeń bądź nadawania im wagi, jakiej wcześniej nie miały? Czy zdajemy sobie sprawę, że kolejne pokolenia badaczy w humanistyce nie mają już alibi na niezajomość nurtów i paradygmatów, które wcześniej były niedostępne dydaktycznie (choćby z racji braku przekładów i szerszej niezajomości języków obcych), lekceważone przy dominacji wcześniejszych nastawień i ograniczeń poznawczych wynikających z braku wnikliwej konfrontacji z myślą światową?

Iluzoryczne obrony, powierzchowne krytyki i chybione reformy

Czy nie warto zestawiać słabości strategii obronnych w obrębie humanistyki, jak też obnażać krytycznie ułomności krytyk w jej stronę adresowanych? Czy nie widać potrzeby walki na dwa fronty, także z ułomnymi obrońcami realiów świata akademickiej humanistyki, w tym też ze zrozumieniem zasadności krytyki tego, co do obrony się po prostu nie nadaje, mimo uporczywości jej ponawiania? Czy wystarczająco mocno akcentujemy samokrytycznie stan słabości współczesnej humanistyki i nauk społecznych? I czy potrafimy je diagnozować oraz im przeciwdziałać? Czy potrafimy odróżnić w uzasadnieniach obrony humanistyki nienadające się do obrony od podawania wartościowych racji i czy rozpoznajemy jej krytyki niewytrzymujące krytyki, jako że niosące zagrożenia dla otwartości i wolności badań? Czy środowisko akademickiej humanistyki dostatecznie obnaża chybiony i przez to szkodliwy charakter reform w zarządzaniu uczelniami akademickimi, gdzie najlepsi stają się zakładnikami dysponentów władzy, także w zakresie wymuszającym posłuch i uległość? Czy nie dominuje coraz bardziej niszczenie wspólnot akademickich i przekreślanie jednych rodzajów badań nieodpowiadających politycznie czy światopoglądowo, z eskalowaniem presji innych poprzez degradację wartości intelektualnej elit powoływanych biurokratycznie do życia?

O groźbach rozwijania wiedzy pod dyktando trzeciej ręki

Czy tzw. podręczniki akademickie nie są coraz bardziej “ułomnymi pośrednikami w kulturze”? (Pierre Bourdieu). Czy nie są za często zbyt powierzchownymi, nierzetelnymi streszczeniami streszczeń, przywołaniami czy odesłaniami zapośredniczonymi w sposób czyniący niewiarygodnymi i nieadekwatnymi ich efekty i roszczenia? Czy podręczniki są pisane przez właściwe, kompetentne osoby w trybie dostatecznie dojrzałym? Czy piszą one zawsze o tym, na czym się znają na serio? Czy środowiska akademickie umieją brać za nie odpowiedzialność jako za reprezentację poziomu własnej dyscypliny? Czy zbyt często banał bądź nadużycie nie towarzyszy wskazywaniu na kanon lub klasykę w streszczeniach akademickich? Czy przemilczenia podręcznikowe, pochwały lub krytyki nie są sposobem na degradowanie i zwalnianie z obowiązku poznania ich obiektów? Czy potrafimy rozpoznawać słabości i im zapobiegać, żeby podręczniki nie okazywały się szkodliwe, pozbawione horyzontu wiedzy danej epoki? I to zarówno wtedy, gdy oferują spóźnione syntezy, jak i gdy są to syntezy przedwczesne, wpisujące się w zbyt zawężoną perspektywę?

O (nie)redukowalności sporów i różnic racji i interpretacji

Jednym ze źródeł lekceważenia humanistyki jest postrzeganie jej dokonań oraz trybu ich weryfikacji w kategoriach nieredukowalnych sporów odniesionych do poglądów, reprezentujących “subiektywność ducha” w przeciwieństwie do obiektywizowalnych ustaleń poznawczych z udziałem eksperymentów, choćby i myślowych. Czy kluczowego metodologicznie problemu dla przyszłości humanistyki nie da się wyrazić nadzieją Stanisława Lema sformułowaną w *Filozofii przypadku* wobec podejścia Romana Ingardena, że wnikliwe debaty źródłowe i porównawcze mogą z czasem doprowadzać do wygaszania rozbieżności i do uzgadniania cech interpretacji jako adekwatnych na gruncie przejmowanych założeń? Perspektywy interpretacyjne mogą być różne z pewnością, lecz czy przy dokładnej ich analizie i rzetelnym stosowaniu ich założeń czy przesłanek nie można dokładniej ustalać do czego prowadzą i, patrząc na konsekwencje, czy nie można ich korygować w punkcie wyjścia? Czyż afirmacja stanowisk czy pozycji jako klasyki musi je ustawiać poza krytyką lub drastycznie skazywać na nadużycia krytyczne? Tym bardziej, czy status klasyki czy kanonu ma zwalniać ze staranności oczyszczania literatury od nieporozumień, splotów, a nawet złej woli, także wtedy, gdy obiekt klasyczny/kanoniczny jest afirmowany, a nie tylko krytykowany? Czy nie pora przestać nadużywać ‘wielkość’ i stosować fałszywe wyznaczniki autorytetu wpisane w dominację instytucjonalne i pozycje władzy, także akademickiej? Czy napięcia z marginesem nie są szansą na katharsis kulturowe? Czy klasycy dyscyplin nie są wartościowi poza ich ramami, sami w tych ramach się nie mieszcząc, nie będąc zatem dojrzałe w tych ramach odczytywanymi czy rozumianymi? Czy zbyt często nie dochodzi do degradacji klasyki także poprzez pochwały i krytyki ze strony wielkich uznanych, w których oczach mamy do czynienia z łatwością obalenia czy zredukowanych odczytań?

O problematyczności kompetencji czytania akademickiego

Troska o jakość czytania jako złożonej procedury poznawczej wydaje się kluczowa i ciągle słabo przekładana na odpowiedzialność edukacyjną i badawczą (analityczną, krytyczną, projektującą) w praktyce akademickiej czytania nie tylko klasyków. Czy za mało uwagi nie poświęca się jakości uzasadnień i korekty własnej postawy czytelnika jako profesjonalnego interpretatora humanisty? Czy wystarczająco wnikliwie rozpoznaje się złożoności strukturalne kodów kulturowych i napięć między ich składowymi? Czy umiemy odtwarzać dylematy

strukturalne wpisane w teksty poszukujące swojego dyskursu, zamiast widzieć w nich jakieś skrajności, dychotomie, linearne ciągi, hierarchie lub rozrzuty typowe dla modelu kontinuum? Czy uwzględniamy napięcia między dynamiką tworzenia się dyskursu i tekstu a jego strukturą, zakładaną lub wdrażaną? Spory o jakość czytania wiązać się muszą z troską o kulturę czytania, o jej zakorzenianie w znaczeniach, o życiodajne impulsy. Czytanie kultury jako pamięci symbolicznej daje szansę na głębsze czytanie siebie samych, jako rozumienie nieuświadomianego i nieczytelnego bez przymierzenia rozlicznych kodów. Nie wystarczy sama afirmacja prawa do nowych odczytań, gdy w grę wchodzi jednocześnie troska o uzasadnianie jakości samej strategii interpretacyjnej, w tym ukazywanie jej zysków odsłaniających nowe pokłady znaczeń jako – jak podkreślał Hans-Georg Gadamer²⁹ – charakterystycznych zwłaszcza dla arcydzieł mających “nadwyżkę semantyczną” w obrębie swoich znaczeń. Czytanie jako postawa poznawcza jest w wartościowym wydaniu podejścia odbiorcy ustanawianiem aktywnej relacji z autorem czytany, któremu przypisuje się najczęściej treści znaczące dla czytelnika³⁰. Często przynosi taka lektura przejęcie się treścią zaskakująco otwierającą oczy na tezy wymagające uznania lub niedostatecznie wcześniej uświadomiane choć wpisane we własne nastawienie kulturowe³¹.

Czy i jak da się uwolnić humanistykę od poglądów i “szkół”?

Znany zarzut wobec humanistyki, w tym filozofii, głosi, że nie ma w niej mowy o realnym i znaczącym, a tym bardziej wymiernym postępie, że stanowiska redukują się do “poglądów” jako subiektywnych stanowisk to jeszcze nieporównywalnych między sobą. Może też pora przestać zachwycać się powstawaniem co najwyżej hermetycznych “szkół”, bezkrytycznych wobec lokalnych mandarynów blokujących myślenie dla kolejnego pokolenia swoją instytucjonalną dominacją, narzucającą w podręcznikach i wykładach zredukowaną wizję tradycji intelektualnej w tym trybie zawłaszczanej. Czy da się usunąć spłykanie humanistyki do omawiania i porównywania głównie poglądów (historycznie znaczących bez inspirowania współczesnego myślenia) i do uznania braku kryteriów postępu, mimo że wiele

29. Por. Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran (Kraków: Wydawnictwo Inter Esse, 1993).

30. Świetnie to dokumentuje książka: Marcel Cohen, *Autoportret czytelnika* (Kraków-Budapeszt-Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria, 2020).

31. Szerzej zostało to opisane pod wpływem Hermanna Hessego w książce: Monika Jaworska-Witkowska, Lech Witkowski, *Przeżycie – przebudzenie – przemiana. Inicjacyjne dynamizmy egzystencjalne w prozie Hermanna Hessego* (Łódź: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej, 2010).

z nich nie nadaje się do zastosowania w niej pomimo usiłowań, na przykład co do rygoryzmu metodologicznego badań czy ewaluacji według formy i miejsca publikacji z przypisanym biurokratycznie poziomem punktowania? Czy nie pora krytycznie ocenić rolę uroszczeń, jakie narzucają często “szkoły” w humanistyce, utrudniając postęp w humanistyce, otwarty na rozmaite paradygmaty i ich niewspółmierność? Humanistyka nie musi być zdominowana uroszczeniami szkół myślenia, zdominowanych jakimś nastawieniem dyskwalifikującym inne podejście, zamykających się zarazem na krytykę. Nie musi też być zakładniczką uginającą się pod ciężarem szkodliwej redukcji dokonań myślowych do “poglądów” indywidualnych autorów, gdy w grę wchodzi pojęcia jako narzędzia i ekrany myśli. Brak niepodważalnej *episteme* nie musi być zarazem zastępowany przez rozszczeniową *doxa*, gdy wartościowa wiedza obejmuje często ustalenia i propozycje naruszające wcześniejsze podejścia, postulując treści paradoksalne dla potocznych wyobrażeń, zrywając z wcześniejszymi ramami interpretacji regularności dostępnego doświadczenia i zmieniających się zakresów jego ważności.

Jak można na nowo oprzyrzędować
refleksję humanistyczną
i odnieść ją do nowych wymiarów procesów twórczych

Czy humanistyka nie powinna głębiej i na serio korzystać z metod i kultury problematyzowania dyskursu z nauk ścisłych w ich najbardziej współczesnym rozwinięciu, nie wyłączając matematyki i neurokognitywistyki, choć ze świadomością antypozytywistyczną? Przy czym nie chodzi mi o same formalizacje zapisu czy redukcje aspektów jakościowych do mierzalności i metod statystyki czy probablistyki. Dotyczy to podejmowania pytań o struktury, relacje, funkcje, dynamiki procesów, logiki transformacji czy poziomy złożoności. Czy metody komputerowe i praktyka dygitalizacji wystarczająco są rozpoznane jako nowy potencjał badań i artykulacji oraz zastosowań i upowszechnienia? Czy zamiast kojarzenia powiązań humanistyki i matematyki z danymi statystycznymi, schematami i wykresami, humaniści nie powinni uczyć się kultury myślenia, niesprowadzającej się przecież do formalizmów logicznych i symboliki technicznej? Czy nie chodzi o wdrażanie kultury uczenia się pozwalającej rozwijać podejście uwzględniające paradoksy i złożoności angażujące struktury i ich przeobrażenia, procesy i ich sprzężenia, rozmaite dynamiki zmiany, powiązania relacyjne, a nawet nowe wizje uporządkowań, jak chociażby “porządek oscylacji”, czy “porządkowanie przez fluktuacje”³²,

32. Uwypukla to chociażby praca za słabo dostrzeżona w Polsce przez humanistów: Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. Katarzyna

bez sztywnych typologii i trendów. A w tle pozostaje przecież nowy obszar zjawisk unaocznianych przez cybernetykę, robotykę, nowe technologie, aż po oblicza zjawisk określanych mianem “transhumanizmu”. Czy nie trzeba na serio uwzględnić obecność zjawisk “beztrendowych”, a uwikłanych w powracające oscylacje, czy nie wypada bardziej stosować interpretacje rozumiejące “podwójność” (*duality*) co najmniej dokonujących się procesów, uwikłanych w napięcia noszące w sobie “porządek oscylacyjny”, a nie hierarchiczny czy linearny.

Między rozproszonymi śladami i zastygłymi powidokami znaczeń

Wreszcie, czy nie za słabo rozumiemy i przyjmujemy z pokorą nasze skazanie kulturowe w dociekaniach humanistycznych na jedynie szczątkowe ślady zamiast pełnych znaków i na fragmenty zamiast całości czy przebłyski niedojrzałych intuicji zamiast głębokich rozpoznań? Czy ślady nie odsyłają nieustannie poza siebie w rozplataniu się wstecz odniesień z reguły niedających się zgłębić źródłowo poza zastygłe relacje podstawiane z przeszłości. Czy wnikliwość Heideggera nie zaskoczyła wszystkich głównie dlatego, że była tak niezwykła, choć powinna być zasadą przebijania się do znaczeń poza ich zastygłe obramowania późniejszych interpretatorów? Czy też nie za często zadowolamy się podstawionymi graficznie symulacjami (aż po ekranizacje najnowsze) zamiast dążyć do odsłaniania głębszych warstw znaczeń w głebie duchowej? Czy namaszczone strzępki nie za często uchodzą za sedno prawdy, gdy w istocie niszczą do niej dostęp? Czy umiemy bronić godności humanistyki przeciw uzurpatorom w jej ramach i wbrew napastnikom, już będącym ofiarami wydziedziczenia z kultury humanistycznej i głębszej wiedzy nauk społecznych? Czy człowiek kultury pojmowany normatywnie to nie jest ktoś samokrytyczny wobec własnego w kulturze (jako pamięci symbolicznej) zakorzenienia, z konieczności zatrzymanego na jakiejś warstwie i w ograniczonym zakresie? Czy wobec tego nie jest tak, że przejmowanie dziedzictwa zawsze musi się dokonywać w aurze uroszczeń, aż po uzurpację i wymaga nieustannych przewyciężeń, zarówno wobec krytyków, jak też apologetów.

Czy humanistyka nie zatracą swego posłannictwa powagi myśli między prześwitami, doraźnymi projektami i utrwalanymi powidokami, skazującymi na wygodne zadowalanie się błyskotliwymi intuicjami, skrótami, przysłanianiem palimpsestowego charakteru znaczeń, redukowaniem ich warstw do pojedynczych wykładni, zapominających o głębi i bogactwie różnorodności, przykrywanej patyną nieczytanych już źródeł klasycznych?

Lipszyc, przedmowa Bogdan Baranowski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1990), 192–226.

Zakończenie

Na koniec zatem zadajmy poważne pytanie: Czy nie warto zastosować formuły: “Nikt, kto nie wątpi w swoje prawo do bycia humanistą, nie jest nim”, jako trawestacji znanej przestrogi Eliasa Canettiego z *Sumienia słów*, dotyczącej oryginalnie kondycji pisarza? Czy kryteria wartościowego spotkania w tekstem w humanistyce nie wymagają uwypuklenia sekwencji “efektów wybuchowych” generujących – jak to pokazaliśmy za Hermanem Hessem³³ – sekwencję oddziaływań: przeżycie, przebudzenie i przemianę wewnętrzną, istotną pod jakimś względem dla rozwoju duchowego? Czy “fascynacja fragmentem” (jak mówił Krystian Lupa) – jako wyraz i warunek energetycznego spotkania z cudzą myślą – nie staje się podstawowym przejawem sumiennie wykonanej pracy humanisty, dającej mu dopiero tytuł intelektualny i etyczny do zwracania się do innych? Czy nie jest tak, że humanista nikomu nie może nic “pokazać”, najwyżej może pomóc zobaczyć³⁴, dostarczając szanse na zmianę sposobu patrzenia? Szanse te jednak zależą od wspólnej pracy nad “przymierzem edukacyjnym” jako odpowiednikiem przymierza terapeutycznego³⁵, pozwalającym każdemu zaangażować się w rozpoznawanie i przewyższanie swojej niepełnosprawności kulturowej w trybie odpowiedzialności za własny rozwój duchowy i zakorzenienie w kulturze. Czy nie chodzi o to, aby dzięki humanistyce ciągle od nowa dostrzegać własne ograniczenia symboliczne i by sprzyjać nieustannie duchowej “trosce o siebie” (Michel Foucault)³⁶, gdzie dynamika samorealizacji sprzęga się z wysiłkiem “auto-transcendencji” (Paul Tillich)³⁷ i przeżycia inicjacyjnego jako warunku doświadczenia “istotnego egzystencjalnie” (Mircea Eliade)³⁸. Widać z tych sładowych odniesień, wartych odrębnych rozważań, że ważna część humanistyki i nauk społecznych upomina się o zasadniczą zmianę postaw dających o sobie

33. Jaworska-Witkowska, Witkowski, *Przeżycie – przebudzenie – przemiana...*, *passim*.

34. W kontekście dna i spadania uczulał na to niezwykle poemat: por. Tadeusz Różewicz, “Poemat spadanie, czyli rzecz o elementach wertykalnych i horyzontalnych człowieka współczesnego”, w: *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944–1994* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1995), 422–431.

35. Por. Lech Witkowski, *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020), 138–152.

36. Por. część “Troska o siebie” w pracy: Michel Foucault, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, wstęp Tadeusz Komendant (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2010), 281 i nn.

37. Paul Tillich, *Teologia systematyczna*, tom III, przeł. Józef Marzęcki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005).

38. Kategorię tę za Mirceą Eliadem przywołuję w tomie: Lech Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność...*, 190. Najszerzej rozważa ją praca: Julita Orzelska, *W stronę pedagogiki istotnej egzystencjalnie* (Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 2014).

znać w praktykach edukacji, nie wyłączając ich poziomu uniwersyteckiego. Może wobec niego przede wszystkim, choć to wymaga przeobrażeń jakości kulturowej praktyki edukacyjnej w przekroju całego systemu szkolnego i funkcjonowania mediów. Czas zdać sobie z tego sprawę jeśli chcemy zahamować autodegradację humanistyki. Bo za tym idzie degradacja poziomu kulturowego kolejnych pokoleń młodych Polaków i jakości naszej demokracji.

Najpierw jednak tę autodegradację trzeba umieć dostrzec, a przynajmniej umieć ją rozważyć. Stąd moja seria oskarżycielskich pytań, mających swoje uzasadnienie w sygnalizowanym tylko zapleczu myślowym rozwijanej tu perspektywy. Sygnalizuję tym samym mój dług wdzięczności wobec wskazanych autorów, choć liczą się tu moje własne uzasadnienia, udostępnione już w tekstach tu przywołanych i wpisane w moje doświadczenie akademickie. Uważam za niezbędne, poprzez dociekliwe i niewygodne pytania, zradykalizowanie dyskursu humanistycznego w jego samokrytycyzmie. Inaczej będziemy skazani na rozmaite apodyktyczności pozorujące obiektywizm samozadowolonych narracji zamkniętych szkół, zdominowanych uroszczeniami, przed którymi przestrzegał w szczególności Florian Znaniecki, jak to pokazałem w swojej ostatniej monografii.

Bibliografia

- Baudrillard, Jean. *Ameryka*, przeł. Renata Lis. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- Brożek, Anna. *Analiza i konstrukcja. O metodach badania pojęć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Kraków: Copernicus Center Press, 2020.
- Canetti, Elias. *Sumienie słów. Eseje*, przeł. Maria Przybyłowska i Irena Krońska, posłowie Marek Bieńczyk. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999.
- Cohen, Marcel. *Autoportret czytelnika*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria, 2020.
- Foucault, Michel. "Troska o siebie". W: *Historia seksualności*, przekład Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, wstęp Tadeusz Komendant. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran. Kraków: Wydawnictwo Inter Esse, 1993.
- Janion, Maria. *Odnawianie znaczeń*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Janion, Maria. *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 1996.
- Jaworska-Witkowska, Monika. *Przechwytywanie tekstów. Powidoki czytania*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej, 2016.
- Jaworska-Witkowska, Monika, Lech Witkowski. *Przeżycie – przebudzenie – przemiana. Inicjacyjne dynamizmy egzystencjalne w prozie Hermanna Hessego*. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej, 2010.

- Jaworska-Witkowska, Monika, Lech Witkowski, red. *Humanistyczne wyzwania ekologii umysłu. Gregory Bateson w Polsce*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia imienia Barbary Skargi, 2016.
- Kozyr-Kowalski, Stanisław. *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1988.
- Kozyr-Kowalski, Stanisław. *Uniwersytet a rynek*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2005.
- Kundera, Milan. *Sztuka powieści. Esej*. Wydanie 2 zmienione, przeł. Marek Bieńczyk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2004.
- Lem, Stanisław. *Filozofia przypadku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1975.
- Maritain, Jacques. *Pisma filozoficzne*, przeł. Janina Fendrychowa. Kraków: Znak, 1988.
- Maslow, Abraham. *The Psychology of Science. A Reconnaissance*. Foreword by Arthur G. Wirth. Chicago: Henry Regnery Company, 1970.
- Obuchowski, Kazimierz. *Refleksje autobiograficzne psychologa*, słowo wstępne: Stanisław Kowalik. Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, 2009.
- Orzelska, Julita. *W stronę pedagogiki istotnej egzystencjalnie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2014.
- Prigogine, Ilya, Isabelle Stengers. *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. Katarzyna Lipszyc, przedmowa Bogdan Baranowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1990.
- Różewicz, Tadeusz. "Poemat spadanie, czyli rzecz o elementach wertykalnych i horyzontalnych człowieka współczesnego". W: *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944–1994*, 422–431. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1995.
- Sloterdijk, Peter. *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnikach siebie*, przeł. Jarosław Janiszewski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2014.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*, tom III, przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Tokarczuk, Olga. *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2020.
- Trentowski, Bronisław Ferdynand. *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, tom I, wstęp i komentarz: Andrzej Walicki. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1970.
- Twardowski, Kazimierz, "O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym". *Ruch Filozoficzny*, rok V, nr 2 (listopad 2019, Lwów): 25–27.
- Walicki, Andrzej. *Idee i ludzie. Próba autobiografii*. Warszawa: Instytut Historii PAN, 2010.
- Witkowski, Lech. *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2000.
- Witkowski, Lech. *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*. Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych, 2007.
- Witkowski, Lech. *Edukacja i humanistyka. Nowe (kon)teksty dla nowoczesnych nauczycieli*. Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych, 2007.

- Witkowski, Lech. *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Postulaty, postacie, pojęcia, próby. Odpowiedź na księgę jubileuszową*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009.
- Witkowski, Lech. *Przełom dwoistości w pedagogice polskiej. Historia, teoria, krytyka*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2013.
- Witkowski, Lech. *Niewidzialne środowisko. Pedagogika kompletna Heleny Radlińskiej jako krytyczna ekologia idei, umysłu i wychowania. O miejscu pedagogiki w przełomie dwoistości w humanistyce*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2014.
- Witkowski, Lech. *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2018.
- Witkowski, Lech. *Psychodynamiki i ich struktura. Studia z humanistyki stosowanej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020.
- Witkowski, Lech. *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znaniński: dziedzictwo idei i jego pęknięcia*. Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls", 2022.
- Witkowski, Lech. "Dwanaście 'grzechów głównych' reform w nauce i na uczelniach (przed J. Gowinem i po nim)". *Zdanie. Pismo Stowarzyszenia "Kuźnica"*, nr 3(194) (2022): 42–50.
- Wojciechowski, Andrzej. *Obecność. Zebrane pisma*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2001.
- Znaniński, Florian. *Prawa psychologii społecznej*, przeł. Józef Radzicki, przedmowa Jerzy Szacki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.
- Życiński, Józef. *Struktura rewolucji metanaukowej. Studium rozwoju współczesnej nauki*, przeł. Michał Furman, wstęp Michał Heller. Kraków: Copernicus Center Press, 2013.


syntezy | rozważania | (p)oglądy

ER(R)GO

syntheses | reflections | (over)views

Tadeusz Gadacz

Akademia Górniczo-Hutnicza
im. Stanisława Staszica w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0001-8746-4016>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 47 (2/2023)
humanistyka/humanistyka/humanistyka
humanities/humanities/humanities
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.14754>



Uniwersytet w czasach bezmyślności

The University in the Time of Thoughtlessness

Abstract: If, as Hannah Arendt stated in *Eichmann in Jerusalem*, evil is thoughtless, can thinking protect us from evil? In the first part of the article, I make a distinction between *intellect* (which follows the logic of thinking) and *reason* (which follows the ethics of thinking). I put forward the thesis that if the ethics of thinking (reason) does not guide the logic of thinking (intellect), it breeds evil and fanaticism. In the second part of this text, I address causes of contemporary thoughtlessness, including mediocrity, pragmatism, measurability, and the dominance of the mercantile mentality. The final part of this essay emphasizes the responsibility of universities (especially in the area of the humanities) and, in broader perspective, of culture, for the education of reason.

Keywords: thinking, intellect, reason, good, evil, humanities, university

Czasami poetom i aforystom udaje się celniej uchwycić myśl niż filozofom. Stanisław Jerzy Lec stwierdził kiedyś, że ludzie lubią takie myśli, które nie zmuszają do myślenia. “Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy”¹ – napisał Martin Heidegger. Być może dlatego, że myślenie jest czymś tak oczywistym jak procesy życiowe, nad którymi nie zastanawiamy się, dopóki żyjemy? Do takiej właśnie metafory myślenia odwołał się Arystoteles, który porównał je do oddychania. Człowiek bezmyślny jest zatem w równym stopniu martwy co ciało pozbawione oddechu. Być może więc problem myślenia staje przed nami w całej oczywistości, gdy w szczególny sposób doświadczamy bezmyślności.

Myślenie jest istotą człowieka. Nie bez powodu jedno z najstarszych określeń – *homo sapiens* – to właśnie człowiek jako istota myśląca. Arystoteles uznał wręcz myślenie za istotę życia ludzkiego.

Zresztą wyłącznie dla przyjemności jedzenia bądź rozkoszy miłosnych – pisał – gdy się jest pozbawionym pozostałych przyjemności, jakich dostarcza ludziom bądź to poznanie, bądź widzenie, bądź któryś pozostały zmysł, nikt nie przeceniałby życia, chyba że byłby

1. Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera (Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 23.

w ogóle niewolnikiem. Widzimy bowiem, że dla człowieka, który dokonuje takiego wyboru, nie miałoby różnicy, czy jest on zwierzęciem, czy człowiekiem. W każdym razie byk w Egipcie, którego czczą jako Apisa, w większości tego rodzaju spraw posiada większe możliwości niż wielu monarchów. Podobnie także nie wybiera się życia dla przyjemności snu: bo jaka jest różnica pomiędzy spaniem od pierwszego aż do ostatniego dnia w ciągu tysiąca lat albo i dłużej a życiem rośliny?²

Człowiek, który “myśli właściwie”, żyje według Arystotelesa “bardziej”, to znaczy na wyższym poziomie niż inni: “przyznajemy życie raczej człowiekowi czuwającemu niż śpiącemu, myślącemu raczej niż bezmyślnemu, i powiemy, że przyjemność życia jest przyjemnością płynącą z ćwiczenia duszy. [...] Jeżeli przeto istnieją liczne ćwiczenia duszy, to jednak najważniejszym ze wszystkich jest w najwyższym stopniu myślenie”³.

Wiele wieków później Blaise Pascal określił człowieka jako “trzcinę myślącą”. Z jednej strony człowiek jest istotą fizycznie kruchą, z drugiej jednak przekracza fizyczny świat swoją myślą. Cała godność człowieka spoczywa w myśli. I, co prawda, niska jest ona przez swoje błędy, wielka jednak przez swą naturę. Dlatego Pascal stwierdził: “Mogę dobrze wyobrazić sobie człowieka bez rąk, nóg, głowy (jedynie bowiem doświadczenie uczy nas, że głowa jest potrzebniejsza od nóg). Ale nie mogę wyobrazić sobie człowieka bez myśli: to byłby kamień albo bydło”⁴.

Po upływie stuleci Hannah Arendt zwróciła uwagę na jeszcze inny istotny aspekt myślenia. Obserwując Eichmanna, hitlerowskiego zbrodniarza, podczas procesu przed sądem w Jerozolimie, wysunęła tezę o banalności zła, zakładając związek między złem a brakiem myślenia. Czy zatem myślenie może nas obronić przed złem, a jeśli tak, to jak rozumiane myślenie?

W rozwoju cywilizacji znaleźliśmy się współcześnie w sytuacji szczególnej. Szeroki dostęp do wiedzy, olbrzymi rozwój nauki i nowych technologii, nie tylko nie wyhamował bezmyślności, ale wręcz ją pogłębił, a może tylko ujawnił. Można mieć wrażenie, że doświadczamy obecnie jakiejś wyjątkowej intensyfikacji irracjonalizmu, braku krytycznego myślenia, naiwności, kwestionowania naukowych autorytetów, na przykład w dziedzinie szczepionek, przede wszystkim jednak panoszących się w formie językowego słowotwórstwa twórców wyobraźni, które uznawane za faktyczną rzeczywistość kształtują nasze życie indywidualne i społeczne. Sytuacja ta stawia przed nami następujące pytania: (1) Czym jest

2. Arystoteles, *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, przeł. Kazimierz Leśniak (Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 137.

3. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. Kazimierz Leśniak (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988), 29.

4. Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy) (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977), 112.

myślenie i jak myślimy? (2) Jakie są przyczyny współczesnej bezmyślności? (3) Jaka odpowiedzialność ciąży na kształceniu uniwersyteckim, w tym szczególnie na naukach humanistycznych, za myślenie?

(1) Patrząc na człowieka z perspektywy natury, musimy stwierdzić, że jest on zwierzęciem wybrakowanym, nieprzystosowanym, posiadającym rozmaite naturalne deficyty – zauważył królewiecki filozof Immanuel Kant. Nie ma on siły lwa, klów tygrysa ani pazurów orła, by przetrwać. Jest tak dlatego, że natura przeznaczyła mu odmienną drogę rozwoju. Nie dając mu naturalnego instynktu, zmusiła go do rozwoju intelektualnego potencjału. To właśnie dzięki niemu mógł przewyciężyć swe naturalne deficyty. Człowiek nie tylko zrekompensował te deficyty, lecz także wytworzył urządzenia, dzięki którym porusza się szybciej od najszybszych zwierząt, potrafi latać, pomimo braku naturalnych po temu zdolności. Wręcz zapanował nad procesami natury, próbuje panować nad procesami społecznymi, a także nad własnym życiem. Ten sposób kompensaty jest jednak dwuznaczny. Jak pokazali to Max Horkheimer i Theodor Adorno w *Dialektyce oświecenia*, jest on źródłem władzy. Najcelniej ten związek między władzą i wiedzą wyraził renesansowy myśliciel i badacz Francis Bacon: “Tyle możemy, ile wiemy”. Wiedza jest nie tylko źródłem otwierającego się pola możliwości, lecz także źródłem panowania. Kto w renesansie posiadał umiejętność żeglowania, posługiwania się kompasem i prochem strzelniczym, przed tym otwarła się perspektywa odkryć nowych lądów, a także, w następstwie, ich podboju, niszczenia rodzimych kultur, mordowania tubylców. Uruchomiliśmy niewyobrażalne źródła mocy. W XX wieku zbudowaliśmy obozy koncentracyjne i gułagi. Wciąż produkujemy coraz bardziej zaawansowaną technologicznie broń i toczymy wojny. Straszymy się potencjałem atomowym. Z perspektywy renesansowego humanizmu nie mamy już podstaw mówić, że “człowiek to brzmi dumnie”. Owszem, stworzyliśmy dzieła, które dają nam podstawę bycia, jak pisał Pascal, “chlubą wszechświata”. Jednocześnie jednak, jak w tej samej sentencji stwierdził myśliciel, jesteśmy “jego zakałą”.

Z czego wynika ta dwuznaczność myślenia? Mylimy się, gdy sprowadzamy myślenie jedynie do czynności intelektu. Intelekt ma charakter narzędziowy. Jest sztuką pojęciowego konstruowania i nadbudowanego nad nim technicznego opanowania zadań postawionych człowiekowi przez życie – stwierdził niemiecki filozof Otto Friedrich Bollnow. Nie ulega wątpliwości, że dzięki zdolnościom intelektualnym rozwinęliśmy naukę i dokonaliśmy niewyobrażalnego dotąd postępu technicznego. Intelekt, jak zauważył Bollnow, nie jest ani dobry, ani zły, podobnie jak narzędzia, którymi się posługuje. Intelekt sytuuje się także poza wartościami. Internet jako narzędzie może służyć do kształcenia, komunikacji, budowy lokalnych społeczności, ale także siania nienawiści i cyberprzestępczości. Umiejętność wymiany genu nie jest moralnie ani zła, ani dobra. Czy jednak wykorzystamy ją do leczenia wad genetycznych, czy eugeniki, nie jest zależne

od intelektu. Stwierdził kiedyś Pascal: “Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna”⁵. Dobrze – to nie znaczy tylko prawidłowo, bezbłędnie, zgodnie z zasadami logiki. Tak myśli intelekt. Dlatego może on łączyć się zarówno z dobrem i wartościami, jak i z przekonaniami irracjonalnymi, fanatycznymi i mitologią. Pisał Bollnow: “Zimny i wyrachowany intelekt może wstąpić na służbę przestępczej namiętności. [...] Intelekt już z góry kryje w sobie autentyczne niebezpieczeństwo, wydając w połączeniu z namiętnością krańcowy fanatyzm. Fanatyzm zdefiniować można wręcz jako zracjonalizowaną namiętność”⁶.

Należy zatem odróżnić logikę myślenia od etyki myślenia. Myślenie pod względem logicznym jest dobre, gdy jest niesprzeczne, zgodne z regułami logiki. Tylko że tak rozumiane myślenie może także czynić zło. Natomiast myślenie pod względem etycznym jest dobre, gdy kieruje się etycznym dobrem. Intelekt kieruje się logiką myślenia, natomiast rozum kieruje się etyką myślenia. Intelekt musi być kierowany przez rozum, czyli tę władzę myślenia, która kształtuje się pod wpływem rozmowy i zdolna jest do rozumienia innych. “Rozum oznacza tu więc medium wspólnoty, w której ludzie, nawzajem się sobie przysłuchując, mogą spotkać się w rozmowie. [...] Kto pozwala ze sobą mówić, ten jest człowiekiem, który nie upiera się tępo przy swoich zamiarach, który ze swej strony wychodzi na przeciw drugiemu, i w obopólnych staraniach gotowy jest do twórczego kompromisu. [...] Usunąć napięcia i stworzyć możliwość bezkolizyjnego współzycia – oto dokonanie rozumu”⁷. W języku polskim słowo roz-um ma szczęśliwie ten sam przedrostek co roz-mowa, roz-umienie i roz-waga. Człowiek rozumny jest zdolny do rozmowy z innymi, gdyż chce zrozumieć ich położenie i sytuację, by podejmować rozważne decyzje.

Rozum jest bliski mądrości, słowa obecnie rzadko występującego w sferze publicznej. Nie występuje ono w Krajowych Ramach Kwalifikacji, tak jakby celem uniwersytetu było jedynie kształcenie intelektualnie sprawnych, ale niekoniecznie mądrych ludzi. Już ta różnica między intelektem a rozumem pokazuje, że można jednocześnie być człowiekiem niezmiernie intelektualnie sprawnym i bezmyślnym. Nasze czasy bardziej cenią intelekt niż rozum. To dobre przejście do punktu drugiego.

(2) Spośród wielu przyczyn współczesnej bezmyślności chciałbym wskazać na cztery zasadnicze. Pierwszą z nich jest przeciętność, drugą pragmatyczność, trzecią mierzalność, czwartą merkantylność.

W wierszu “Otchłań” Ewa Lipska pisze z goryczą:

5. Pascal, *Myśli*, 113.

6. Otto Friedrich Bollnow, “Rozum a siły irracjonalne”, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *Znak* 11, nr 305 (1979): 1203.

7. Bollnow, “Rozum a siły irracjonalne”, 1203–1204.

*Siedzę pod byle jakim niebem
I słucham co mówi przeciętność⁸.*

Przeciętność można zdefiniować jako uwięzienie w łatwej do powtarzania słownej papce płynącej z radia, telewizji, przelewającej się w Internecie. Ksiądz Józef Tischner trafnie wyraził ją poprzez metaforę targowiska: “Targowiska mają swoją siłę przyciągania. Zniewalają nasze oczy, zmuszają do patrzenia na to, co jest wystawione. Zniewalają nasze uszy, zmuszają do słuchania tego, co jest wykrzywane. Targowisko nie pozwala przekroczyć swej przestrzeni, wciąż zmusza do powrotu, do oglądania wiele razy tego samego. Przede wszystkim targowisko narzuca nam swój język. Kto przebywał czas jakiś na targowisku, nie umie mówić inaczej niż językiem targowiska. Nie potrafi również myśleć inaczej – staje się częścią targowiska”⁹.

Współczesnym diagnostą bezmyślności jako przeciętności był hiszpański myśliciel José Ortega y Gasset. Nazwał ją buntem mas. Stwierdził:

Dla chwili obecnej charakterystyczne jest to, że umysły przeciętne i banalne, wiedząc o swej przeciętności i banalności, mają czelność domagać się prawa do bycia przeciętnymi i banalnymi i do narzucania tych cech wszystkim innym. [...] To właśnie uznałem [...] za cechę charakterystyczną dla naszych czasów: nie to, że człowiek pospolity wierzy, iż jest jednostką nieprzeciętną, a nie pospolitą, lecz to, że żąda praw dla pospolitości, czy wręcz domaga się tego, by pospolitość stała się prawem¹⁰.

Współczesny, nowy bunt mas, który ogarnia różne rejony Europy i świata, został jeszcze wzmocniony przez rozwój nowych technologii informacyjnych i medialnych. Współczesnym targowiskiem stał się Internet, który zamienił życie wielu ludzi w nieustający karnawał. Karnawał średniowieczny, przewracający do góry nogami istniejący porządek i poddający krytyce obowiązujące hierarchie norm i wartości trwał kilka dni. Internetowy karnawał życia jest permanentny. Karnawał średniowieczny posługiwał się maską. Istotą dzisiejszego karnawału jest demaskacja.

Paradoksalnie, rozwój nowych technologii nie wspiera naszej odpowiedzialności, a wręcz z niej zwalnia. Postęp oznacza bowiem nie tylko akumulację, ale także polepszenie. Gdyby oznaczał tylko akumulację, to o zbieraczu śmieci, którego zasoby codziennie się zwiększają, musielibyśmy powiedzieć, że jest człowiekiem postępowym. W średniowieczu, gdy przepisywano książki ręcznie całymi latami

8. Ewa Lipska, “Otchłań”, w: *Gdzie Indziej* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005), 29.

9. Józef Tischner, *Wędrowki w krainę filozofów* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008), 63.

10. José Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. Piotr Niklewicz (Warszawa: Muza, 2002), 78–79.

na kosztownym pergaminie, przepisywano jedynie arcydzieła. Od wynalezienia czcionki przez Gutenberga było już coraz gorzej. Kto pisał jeszcze na maszynie do pisania, ten czuł odpowiedzialność za słowo na swoich palcach. Wiedział, co się stanie, gdy źle sformułuje myśl. Dzisiaj, gdy piszemy na komputerach metodą “wytnij”, “wklej”, spadł radykalnie poziom naszego myślenia, a półki biblioteczne i Internet zalane są przeciętnością. Nowe technologie nie tylko zwalniają nas z odpowiedzialności, lecz także rozleniwiają. Współczesna cywilizacja techniczna, która jest cywilizacją ułatwień, przyczynia się także do intelektualnego lenistwa. W świecie techniki wszystko jest skuteczne. Wystarczy szybko poruszać prawym kciukiem. Naciskamy i działa. W sferze ducha nic tak nie działa. Przeczytanie książek, przemyślenie myśli, refleksja wymagają dużego wysiłku i nakładu pracy.

Na dominację przeciętności wpływa wreszcie brak odwagi myślenia. Przeciętność sytuuje się bowiem zawsze pośrodku między tymi, którzy żyją ideologią lub z ideologii, a tymi nielicznymi, którzy mają odwagę krytycznie o niej myśleć. Pisał Immanuel Kant w artykule “*Sapere Aude*”:

Do wejścia na drogę Oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności [...], mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu. A jednak ze wszystkich stron słyszę pokrzykiwanie: nie myśleć! Oficer woła: nie myśleć! Ćwiczyć! Radca finansowy: nie myśleć! Płacić! Ksiądz: nie myśleć! Wierzyć! [...] Wszędzie więc mamy do czynienia z ograniczeniami wolności. Które jednak z nich są przeszkodą dla Oświecenia, a które nie i raczej nawet pomagają Oświeceniu — na to pytanie odpowiadam: publiczny użytek ze swego rozumu musi być zawsze wolny i tylko taki użytek może doprowadzić do urzeczywistnienia się Oświecenia wśród ludzi¹¹.

Drugą współczesną przyczyną bezmyślności jest redukcja myślenia do wymiaru pragmatycznego. Preferuje ona rozwój intelektu kosztem rozumu. W epoce, w której o wszystkim decyduje ekonomia i wskaźniki, myślenie liczy się tylko w takiej mierze, w jakiej przynosi realne skutki. Zmiana, która dokonała się w myśleniu europejskim, widoczna jest szczególnie w pojęciu teorii. Od początków nowożytnego rozwoju nauk przez teorię rozumiemy śmiałą hipotezę badawczą, dającą się doświadczalnie zweryfikować i, co najważniejsze, mającą istotne pragmatyczne skutki. Dlatego badacze składający wnioski grantowe do Narodowego Centrum Nauki muszą zadeklarować, jakie patenty, nowe technologie lub przynajmniej rozwiązania problemów społecznych wynikną z ich badań. Tymczasem dla Platona *theoros* to dusza, która zanim znalazła się w ciele, żyła w świecie idealnym i za boskimi duszami zmierzała do miejsca prawdziwego i pięknego bytu, który

11. Immanuel Kant, “*Was ist Aufklärung*”, w: Tadeusz Kroński, *Kant* (Kraków: Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1966), 166.

był jej pokarmem. A kiedy nakarmiła się nim, wpadała w zachwyty, czyli *theoria*. Teoria to dla Platona zachwyty widokiem. W nastawieniu teoretycznym znajduje się zatem ten, kto słuchając muzyki Pergolesiego lub Mozarta, czytając wiersze Celana lub Herberta, kontemplując obrazy Rembrandta, wpada w zachwyty. W zachwyty może wpaść także matematyk nad fraktalem czy wzorem. Myślenia nie można mierzyć jedynie skutkami. To bezmyślność. W myśleniu ważniejszy jest sam proces myślenia, który nas rozwija i zmienia. Celem myślenia jest nie tylko osiągnięcie wymiernych skutków, ale przede wszystkim kształcenie.

Przyczyną bezmyślności jest także związana z pragmatyzmem myślenia współczesna ideologia mierzalności (parametryzacji). Według Kartezjusza przedmiotem nauki może być tylko to, co da się zmierzyć. Dlatego wolność i zaufanie, które były zawsze podstawą Uniwersytetu, zastępuje obecnie biurokratyczna kontrola. Uniwersytet zaczyna przypominać Benthamowski Panopticon, wieżę nadzoru i kontroli, w której gro czasu i uwagi poświęca się nie na myślenie, lecz na planowanie i sprawozdawczość. Już nie tylko planujemy i sprawozdajemy, ale planujemy sprawozdania i sprawozdajemy plany. Gdy linie graniczne między planami i sprawozdaniami zleją się, zniknie szczelina wolnego myślenia. Czy biurokracja zwiększa efekty naszego myślenia? Wątpię. Nie twierdzę, że efekty naszej pracy się nie liczą. Przeceniamy jednak nasze osiągnięcia kosztem tego, kim jako ludzie i obywatele jesteśmy.

Współczesnym źródłem bezmyślności jest wreszcie dominacja orientacji merkantylnej, związana z ekonomiczną funkcją rynku. Zgodnie z logiką tej orientacji zamieniamy samych siebie w towar i produkt rynkowy. Orientacja merkantylna ma zasadniczy wpływ na proces kształcenia. Nie chodzi w nim już o rozwój i samorealizację, lecz o osiągnięcie sukcesu w procesie sprzedaży siebie. W orientacji merkantylnej, pisze Erich Fromm, filozof i psycholog, przedstawiciel szkoły frankfurckiej:

myślenie pełni funkcję jak najszybszego ogarnięcia świata przedmiotów, aby móc nimi efektywnie manipulować. Szybka, szeroka i skuteczna edukacja prowadzi do rozwoju inteligencji, nie rozumu. Do celów manipulacyjnych potrzebna jest jedynie wiedza o zewnętrznych cechach rzeczy, wiedza powierzchowna. Prawda, którą winno się osiągać poprzez zgłębianie istoty zjawisk, staje się pojęciem przestarzałym. [...] Kategorie porównawcze oraz mierzenie kwantytatywne, nie zaś dogłębna i wszechstronna analiza danego zjawiska i jego cech jakościowych stanowią istotę tego typu myślenia [...] myślenie i wiedza stają się narzędziami na usługach sukcesu¹².

12. Erich Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. Robert Saciuk (Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 67–68.

(3) To, co Grecy określali jako mądrość, chciałbym nazwać w polskim języku słowem “dobromyślność”. Chciałbym przywrócić językowi to słowo, które odnalazłem jeszcze w *Słowniku języka polskiego* Jana Karłowicza, Adama Kryńskiego i Władysława Niedźwiedzkiego z 1900 roku, w którym oznaczało ono “prawomyślność”. W obecnym wielotomowym *Słowniku języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego słowo to, co znamienne, zniknęło. Dlaczego? Ponieważ systematycznie, już od dziesiątków lat, zamieniamy paradygmat bycia na paradygmat posiadania. Przestało się liczyć to, kim jako ludzie jesteśmy, jakie ludzkie kompetencje posiadamy, a liczy się głównie to, co posiadamy. Dobromyślność to myślenie, które kieruje się dobrem: wobec najbliższych i całej ludzkości, planety i zwierząt. Potrzebujemy dobromyślnych relacji osobistych, dobromyślnych stosunków społecznych, dobromyślnych instytucji i prawa, dobromyślniej polityki, która nie wyklucza, lecz łączy, która jest siłą łączalności, a nie rozłączalności, która nie akceptuje nierówności, a nawet adiaforyzacji, czyli wyprowadzaniu poza kategorie moralne całych grup społecznych: kobiet, imigrantów, osób rasowo i kulturowo odmiennych, słabych konsumentów, osób LGBT+, klimatu, i jednocześnie czyni dobro w sposób przemyślany, czyli rozważny. Bo tak jak myślenie potrzebuje dobra, tak dobro – myślenia.

Brak dobromyślności powodował w historii wykluczanie i wrogość: wojny krzyżowe, wojny religijne, inkwizycję, palenie czarownic, obozy koncentracyjne, gułagi, okrucieństwo w Wietnamie i Kambodży. Szczególnie dzisiaj potrzebujemy dobromyślności. Doświadczamy wojny, okrucieństwa nieodmiennego od tego, które miało miejsce w latach 1939–1945 w Europie. Wciąż zagraża nam populizm i nacjonalizm, przed którym przestrzegaliśmy w 1959 roku Theodor W. Adorno. W wykładzie “Nowy prawicowy radykalizm” stwierdził, że “[p]rzestanki dla faszyzmu wciąż trwają” i wyliczył takie jego cechy: widmo bezrobocia wywołanego postępowaniem technicznym, demokracja rodząca niesprawiedliwość, fascynacja katastrofą, propaganda jako substancja polityki, antysemityzm i technika aluzji, manipulowanie pojęciem demokracji, ruchy antywolnościowe przedstawiające się jako obrońcy wolności, przywiązywanie nadmiernej wagi do symboli, monopolizowanie słowa “niemiecki”, koniec z wyznawaniem win.

Systematycznie niszczyliśmy planetę, na której żyjemy. Z powodu rozpasanego konsumpcjonizmu i chciwości przyczyniamy się do powstawania śmiertelnych pandemii. Z drugiej strony z obawą patrzymy na rozwój nowych technologii, sztucznej inteligencji, algorytmów. Czy będą one dla nas szansą, czy zagrożeniem? Czy przysłużą się demokracji, czy powszechnej inwigilacji? Wszystko zależy od tego, czy będziemy rozumni, czy zdobędziemy się na dobromyślność. Ale to stawia nas przed koniecznością odwrócenia się od paradygmatu posiadania, szczególnie tych jego niszczących form, na rzecz powrotu do paradygmatu bycia. Dzisiaj ze szczególną ostrością powraca dylemat Gabriela Marcela i Ericha Fromma: być czy mieć?

To zadaniem edukacji, w tym szczególnie wyższej, jest uczenie odwagi samodzielnego krytycznego myślenia i dobromyślności. Możliwe będzie to wówczas, gdy powrócimy do źródłowego sensu kształcenia, którego uniwersytety są tylko zwieńczeniem. Nie możemy ograniczać kształcenia jedynie do nabywania wiedzy i usprawniania intelektu, pomijając kształcenie rozumu i rozsądku. Dlatego Max Horkheimer w swoim słynnym wykładzie "Odpowiedzialność i studia", wygłoszonym w 1952 roku po powrocie z USA, dokąd po dojściu nazistów do władzy wyemigrowała cała Szkoła Frankfurcka, szukając przyczyn nazistowskiego okrucieństwa, zauważył, że celem uniwersyteckiego kształcenia nie może być jedynie przygotowywanie podmiotów na rynek pracy. Jeśli nie mamy doprowadzić do kolejnej katastrofy, musimy przede wszystkim uczyć humanitaryzmu. Stwierdził Horkheimer:

Czyż student nie jest siłą rzeczy świadkiem tego, że rozwój rozumu i wszystkie implikowane przezeń zdolności są obowiązkiem kogoś, kto traktuje prawdę poważnie – a czy bez tego można w ogóle mówić o studiach? [...] To, że absolwent studiów nie jest w stanie połączyć z kompetencjami zawodowymi siły i odwagi, niezbędnych do rozwiązywania problemów życia, prowadzi do takiego powiązania wiedzy fachowej i obskurantyzmu, które uzasadnia przypuszczenie, że ludzie wykształceni nie byli bardziej od niewykształconych odporni na totalitarne szaleństwo w przeszłości i nie będą w przyszłości¹³.

To my, mniej więcej od XVII wieku, zredukowaliśmy edukację do przekazu wiedzy (*educatio*). Dla Greków, którzy uczyli mądrości, była ona czymś więcej, podawaniem ręki (*educere*), by wyprowadzić ucznia z błędów, iluzji i nauczenie go samodzielnego kroczenia drogą mądrości/dobromyślności.

Do kształcenia rozumu potrzebna jest kultura i humanistyka. Żyjemy zbyt krótko, by móc nabyć pełni doświadczenia, a przez to mądrości. Żyjemy bowiem w określonym wieku, kulturze, języku i tradycji, które zawężają perspektywę naszych doświadczeń. Dlatego tak ważną rolę odgrywają dzieła kultury. Dzięki lekturze, jak pisał Wilhelm Dilthey, możemy przeżyć wiele różnych rodzajów egzystencji. Skrępowani i określani przez realia życia zyskujemy wolność w czasie i przestrzeni¹⁴. Możemy odtwórczo przeżyć życie ludzi innych czasów i innych od naszego miejsc. Możemy podczas jednego własnego życia żyć wielokrotnie i dzięki temu nabyć rozumu. Paul Ricoeur konstatuje:

13. Max Horkheimer, "Odpowiedzialność i studia", przekład translatoryjny pod kierunkiem Haliny Walentynowicz, *Kronos* 2 (2011): 244

14. Wilhelm Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. Elżebita Paczkowska-Łagowska (Gdańsk: Słowo/Obraz, Terytoria, 2004), 205.

Wbrew tradycji [...] trzeba stwierdzić, że rozumiemy siebie jedynie, odbywając dookólną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury. Cóż wiedzielibyśmy o miłości i o nienawiści, o uczuciach etycznych i ogólnie o tym wszystkim, co nazywamy sobą, gdyby nie zostało to wypowiedziane i sformułowane przez literaturę?¹⁵

Jak jednak realizować takie zadanie kształcenia w sytuacji, w której uniwersytety będące zawsze miejscem niezależnego myślenia i poszukiwania prawdy stają się częścią światowej przedsiębiorczości? Na naszych oczach uniwersytet przekształca się w korporację, w fabrykę wiedzy, w której wiedza staje się formą akumulacji kapitału, a profesorowie zarządzającymi bazami danych.

Uniwersytet-korporacja stał się podmiotem gry rynkowej, prawa popytu i podaży. Zważywszy na tyranię przeciętności, stawia nas to przed dramatycznym pytaniem: Czy należy usunąć humanistykę i kulturę z uniwersytetu tylko dlatego, że nie znajdują one odpowiednio dojrzałych nabywców, jak dzieje się to już w wielu krajach? Czy zatem uniwersytet powinien służyć prawdzie, czy społeczeństwu? Czy alternatywa jest fałszywa? Na czym powinna zatem polegać ta służba? Czy na uleganiu najniższemu gustowi, demokracji bezpośredniej narzucającej swe przekonania i zasady na internetowych forach i ulicach, czy też na wychowywaniu społeczeństwa? Czy uniwersytet ma pełnić funkcję autorytetu, czy ma godzić się na coraz dalsze obniżanie wymogów kształcenia, by zrealizować ideał równości? Czy ma bronić wzorców, kanonów kultury języka, czy też poddać się społecznej presji? Odpowiedzi na tę alternatywę związane są z odpowiedzią na pytanie: kim jest człowiek i na czym polega jego dobro? Czy ma ono być określane przez społeczne i kulturowe mody, zapotrzebowania rynku pracy, ekonomiczne możliwości, politykę? Czy też jego określenie powinno wymagać namysłu nad europejską tradycją kultury i myśli? Rzecz w tym, że aktualnie uniwersytet w coraz mniejszym stopniu stwarza warunki, by takie pytania stawiać i usiłować na nie odpowiadać.

Uniwersytet-korporacja przestał być też uniwersytetem-świątynią, miejscem zatrzymania, refleksji. Stał się uniwersytetem-pasażem, miejscem pospiesznego przejścia z domu do pracy i z pracy do domu, z pracy bądź domu na inną uczelnię lub inny kierunek studiów, na kurs i z kursów, na wolontariat i z wolontariatu. Uniwersytet-pasaż przestaje być miejscem kształcenia, a staje się miejscem zaliczania punktów koniecznych do uzyskania dyplomu i budowy CV pod kątem rynku pracy. Uniwersytet-pasaż pływa w "płynnej nowoczesności". Wszystko jest w nim chwilowe, zmienne i płytkie: ustawy, rozporządzenia, systemy ocen, autorytety, a nawet notatki studenckie krążące w Internecie.

15. Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. Piotr Graff, Katarzyna Rosner. Wybór i opracowanie: Katarzyna Rosner (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989), 243.

Jaka czeka nas przyszłość? Uniwersytet powinien na nowo stać się przestrzenią wolnej myśli, niezależnej od nacisków polityki i rynku. Powinien wyzwolić się spod biurokratycznego jarzma i odzyskać zaufanie, by mógł oddać się pełnemu, uniwersalnemu kształceniu. Nie tylko intelekt się liczy, ale przede wszystkim rozum. Powróćmy do metafory Bollnowa. Intelekt nauczy nas, jak zbudować dom. Jeśli ten dom będzie nawet nowoczesny, energooszczędny, na nic nam się nie zda, jeśli nie będziemy umieli go rozumnie współzamieszkiwać.

Bibliografia

- Arystoteles. *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Arystoteles. *Zachęta do filozofii*, przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
- Bollnow, Otto Friedrich. “Rozum a siły irracjonalne”, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łągowska. *Znak* 11, nr 305 (1979): 1188–1205.
- Dilthey, Wilhelm. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łągowska. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2004.
- Fromm, Erich. *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. Robert Saciuk. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Heidegger, Martin. *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Horkheimer, Max. “Odpowiedzialność i studia”, przekład translatoryjny pod kierunkiem Haliny Walentynowicz. *Kronos* 2 (2011): 237–248.
- Kant, Immanuel. *Was ist Aufklärung*. W: Tadeusz Kroński, *Kant*, przeł. Tadeusz Kroński. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966.
- Lipska, Ewa. “Otcłan”. W: *Gdzie Indziej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.
- Ortega y Gasset, José. *Bunt mas*, przeł. Piotr Niklewicz. Warszawa: Muza, 2002.
- Pascal, Blaise. *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1953.
- Ricoeur, Paul. *Język, tekst, interpretacja*, przeł. Piotr Graff, Katarzyna Rosner. Wybór i opracowanie: Katarzyna Rosner. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989.
- Tischner, Józef. *Wędrowniki w krainę filozofów*. Kraków: Wydawnictwo “Znak”, 2008.

Ewa Rewers

Adam Mickiewicz University
Department of Anthropology
and Cultural Studies

 <https://orcid.org/0000-0001-8429-1412>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 47 (2/2023)
humanistyka/humanistyka/humanistyka
humanities/humanities/humanities
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.14620>



The Sewn-Together Humanities

Abstract: The purpose of this paper is a straightforward one: to step back from the increasing use of assemblage in recent debates and to attempt to take stock of what assemblage thinking offers to humanities. I relate the answer to this question to the title concept of “sewn-together” humanities, which has a tentative and *ad hoc* character. The starting point is the analysis of the video installation realized by Angela Melitopoulos and Maurizio Lazzarato, entitled *Assemblages*, which relies upon the concept of assemblages proposed by Gilles Deleuze and Félix Guattari. Assuming that research practices and theories combine assemblages of ideas of both abstract and practical nature, I analyse examples of the application of assemblage thinking and action at the levels of a method, methodology, and onto-epistemology, tracing the goals that humanities achieve by means of this approach to research.

Keywords: assemblage thinking, new humanities, decentred subjectivity, “sewing-together”

Assembling

In the Spring of 2018, the Museum of Art in Łódź (ms1) presented a 3-channel, 62-minute video-installation entitled *Assemblages*. The installation, created in 2010 by Angela Melitopoulos and Maurizio Lazzarato, was an intriguing summary of an audiovisual research project dedicated to Félix Guattari – a project focusing on the problem of subjectivity that the French philosopher posed anew. As it was the case in Guattari’s writings and his psychiatric practices at the experimental clinic La Borde, the researchers entangled the issue of subjectivity with reflections on animism and ecosophy, which informs it with a new meaning. The contributors to the project were numerous, ranging from documentary filmmakers (Fernand Deligny and Renaud Victor) to academics – being friends with Lazzarato – who gave interviews conducted as part of the project (Érik Alliez, Jean-Claude Polack, Barbara Glowaczewski, Eduardo Viveiros de Castro, Peter Pál Pelbart), to artists (such as Jean-Jacques Lebel), to the psychotherapist Syley Rolnik, and Angolan Capoeira champion Rosângela Castro Araújo.

The paramount aim of the project was to demonstrate the decolonisation of the thinking strategy linked to the concept of a transcendental Western subject

exercising power over the environment – and attaining it by distancing themselves from both the world of objects and, above all, from the natural world. Instead of a centralised, authoritative subject, an assemblage of subjectivity that is not easy to describe, blurred in time and space, appeared in the video-installation. Rejecting the dualistic tensions between culture and nature, psychosis and art, thought and action, the spiritual and the material, science and life practices, while at the same time tapping into cosmological beliefs, the assemblage was formed through flowing sequences of montages. Melitopoulos and Lazzarato transformed the assemblage approach that Guattari adopted in his work with his patients into a formula of one's relation to heterogeneous reality, to which John Law, as early as in *After Method*, had given the perverse name of the “method assemblage.”¹

Like Law and Guattari, also Melitopoulos and Lazzarato (following in the French thinker's footsteps), attempted to provide tools to describe decentred subjectivities, taking into account their geographical complexity and diversity. Law believed that this was a task equally challenging to anthropology, cultural studies, sociology, and human geography,² none of which disciplines deal with what the scholar calls “mess,” or relative disorder in global flows, by resorting to conventional methods. Moreover, the conventional notion of a research method manifests itself as increasingly less applicable to these fields of study. In the evoked project, both the assemblage thinking and activity were intended to support not only the decolonisation-oriented thought, but also the decolonising political practices, generally exercised on a micro-scale, and rooted in the realities of life in Brazil. In the process of its making, however, the assemblage would increasingly hint at the suspicion that social sciences and humanities formed in the Western tradition actively contributed to the formation of the colonising thinking, and so the video-installation, complemented by the commentary that Melitopoulos and Lazzarato supplied with it, appeared to be an attempt to likewise decolonise and decentralise the notions of the “method” and of “theory,” as well as the social impact of the academic disciplines most actively involved in reporting on reality.

Melitopoulos is a well-known author of video-installations, video-essays, documentaries, and theoretical texts exploring contemporary experiences of migration, anti-capitalist movements, anti-fascist resistance, and anti-psychiatry. Her research goes against the grain of traditional methodology pertinent to the humanities, which emphasises the dominance of interpretations employing narratives. The fact that she works with moving images, and, to a lesser extent, with verbal media, marks only the beginning of a shift. We have already become

1. John Law, *After Method. Mess in Social Science Research* (London and New York: Routledge, 2004), 41.

2. Law, *After Method*, 5.

accustomed to such experiments, owing, among others, to Mieke Bal, whose point of departure was the philosophically rooted notion of inter-subjectivity as applied to the human world, ultimately employed for the purpose of the exploration of the relationships between different forms of narration and the “art of viewing.”³ Uniquely, however, in Melitopoulos’s work, moving images and texts (interviews) co-function disregarding syntax, observing no narrative principles, and defying the known concepts of discourse; they frustrate any temptations to exercise semiotic reconstructions and question the rationale of possible suggestions of “deep” meanings. Her works are dense, but not because they are convoluted: they are saturated with information, yet remain non-narrative; they are constructed, but not constructivist; they are real, yet fuelled by non-Western – and non-normative – references to objects and activities that remain beyond our recognition as we view them. Melitopoulos’s assemblages constitute fascinating, mesmerising spectacles, constructed with the help of the tools of contemporary visual art. Representative instances of this mode of artistic activity, which often belong in the realm of committed, politically engaged art, may be found in contemporary art galleries around the world. The above notwithstanding, the collaboration between Melitopoulos and Lazzarato produced an altogether new effect. To the chaos and disorder, the pleasure and pain of being immersed in the images of people and trees, places and practices, rubbish and water flowing from the screens, the artist added the non-verbal “statements” of the dispersed, yet graspable and personal (which does not necessarily mean human) subjectivities, “sewing” them all together with linguistically sophisticated commentaries of the invited scholars. Their remarks are neither more nor less important than the expressions of non-human subjectivities: they work brilliantly with the images to produce the assemblages referred to in the title of the installation.

In this way, *Assemblages* “grow out of the gallery” and relentlessly expand into philosophy and anthropology, ecosophy and political ecology, humanistic geography and psychiatry. On first viewing, their contents perhaps come closest to the themes addressed by environmental humanities. However, environmental relations (biological, social, mental, technological, aesthetic) overlap in them with the cosmology of animist societies. Environmental humanities will not take the latter into account, seeking inspiration in cultural materialism, new realism, political ecology, cultural sociology, and thus remaining within the realm of sciences. Focusing on diffuse subjectivity, the discipline refrains from proposing the search for post-*proto*-subjectivity as a path to a new ontology, contradicting the ontology pertinent to the Western civilisation that rests upon the distinctions between the animate and the inanimate, the human and the non-human. In both

3. Mieke Bal, *Looking in the Art of Viewing* (London and New York: Routledge, 2004).

cases, however, as a result of the assumptions made, the animate world expands. The nature/culture opposition, which, after all, continues to restrain our thinking, is undermined by streams fed by cultural and religious traditions that are different from those of the West, albeit it does manifest itself, for example, in the question: “How must we conserve nature while discovering ourselves?”

Assemblages have been shown in the form of a vertical triptych made up of screens of various sizes, combining images, sounds, and text. The elements of the composition are in constant motion, skipping, flowing downwards, as if yielding to gravity. This movement enforces intense perceptions based on the modality of the senses and actions: seeing, hearing, touching, and reading. However, when confronted with Melitopoulos and Lazzarato’s installation, all conventional reading/watching patterns turn out to be inadequate in relation to its matter, proving too rigid, too slow, too linear. It is also impossible to re-narrate the experience to oneself or one’s interlocutor after one’s visit in the gallery ends. The onto-epistemic concept of the assemblage, activated in the eye-wandering from top to bottom, leads to perceptual events focusing on the central text. Reading it, we return to the question formulated earlier by Law: “What happens when social science tries to describe things that are complex, diffuse and messy?”⁴ And we expand it by adding another: “What happens when humanities tries to describe things that are more complex than text, image, movement, and sound? Are they diffuse, messy and fluid?”

Drawn into a stream shimmering with shreds of unreconstructible wholes, we get a sample of the kind of effort that Guattari and, further on, Deleuze require of their readers. A puzzling parallel is revealed between the wandering of the gaze, hypnotically focused on the movement of images, and the problematic reading of philosophical texts that draw readers into the movement of concepts and pictorial metaphors, materiality and non-materiality, hiding “something” for which no satisfactory discursive pattern exists. This difficulty accompanying the reading of Deleuze and Guattari’s work has been raised as a fundamental flaw of the assemblage approach in the field of urban studies,⁵ as there is no doubt that this mode of communication is about something different than the scientific narrative. It is also difficult to draw parallels with well-known artistic strategies, such as the assemblage techniques of the Surrealists, based on unexpected combinations of matter, the unconscious, dreams, references to psychiatry, automatism, improvisation and, above all, on the recording of what lies beyond the commonly understood reality by means of unique film editing routines. All these strategies

4. Law, *After Method*, 2.

5. Michael Stroper and Allen J. Scott, “Current Debates in Urban Theory: A Critical Assessment,” *Urban Studies* 53, no. 6 (2016).

have in common is the persistent search for alternative orders beyond the limits of the Western culture (Guattari, Melitopoulos) or those surfacing between variants of the culture of the West and emerging in particular historical periods (Surrealists). Or, more precisely, what they share is an onto-epistemology that deceptively aestheticizes the subject's (researcher's) desire to transcend boundaries, the expansion of which within the Western paradigm proves impossible – just as the seemingly omnipresent narrative of the social sciences (and humanities *sensu largo*) becomes impossible due to its colonising nature.

Lazzarato's starting point as a social scientist was similar to Deleuze's. He was interested in the issue of the statement and assemblage expression, the idea which he took over from the work of Deleuze and Guattari.⁶ In his commentary on the video-installation, written jointly with Melitopoulos, we read: "The problem of assembling enunciation would no longer be specific to a semiotic register, but would cross over into expressive heterogeneous matter (extra-linguistic, non-human, biological, technological, aesthetic, etc.)."⁷ Like Deleuze and Guattari, he has oriented his research towards a critique of neoliberalism, the division of labour and immaterial work in cognitive capitalism, although his books and essays maintain the conventions of the art of argumentation formed on the boundary between sociology and philosophy. His interest in the construction of decentralised subjectivity within contemporary economic and political state practices runs through virtually all of his published work to date. A well-known culmination of this exploration is reflected in the concept of "the man indebted," describing the economy of the subjective production of neoliberal societies.⁸ In it, too, Lazzarato draws on the concepts developed by Guattari and Deleuze, this time formulated in *Anti-Oedipus*. Focusing on their view on debt (which refers to Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*), he carries out his critique of capitalism employing many of the concepts introduced by the French philosophers.

His critical analysis of capitalist production is particularly strong in his book *Signs and Machines*,⁹ in which he again addresses the issues reported in the assemblage thinking project. He writes, among other things:

6. Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (London: The Athlone Press, 1988).

7. Angela Melitopoulos and Maurizio Lazzarato, *Assemblages/Asamblaże* (Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi, 2018), 29.

8. Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, trans. Joshua David Jordan (Los Angeles: Semiotext(e), 2012).

9. Maurizio Lazzarato, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, trans. Joshua David Jordan (Los Angeles: Semiotext(e), 2014).

Now, capitalism reveals a twofold cynicism: the “humanist” cynicism of assigning us individuality and pre-established roles (worker, consumer, unemployed, man/woman, artist, etc.) in which individuals are necessarily alienated; and the “dehumanizing” cynicism of including us in an assemblage that no longer distinguishes between human and non-human, subject and object, or words and things.¹⁰

In this book, Lazzarato starts from Guattari’s observations on the crisis of subjectivity in the Western world, formulated during the latter’s seminar “Crise de production de subjectivité,” held on April 3rd, 1984. By upholding the thesis of the capitalist production of subjectivity generated like other “goods,” he shows how subjectivity is not only deterritorialised, but also directed against itself. For by equating political economy with subjective economy, capitalism proves incapable of building a relationship between the two. Assemblage thinking, in Lazzarato’s terms, is therefore not a postulated *modus operandi* in the conditions determining the contemporary state of the world – neither in its criticism of colonising thinking, nor of the capitalist production of signs and subjectivities. It would be more accurate to say that it emerges in the transitional sphere between untenable social and semiotic orders and chaos itself, which, as heir to Marxian critical thought, he cannot accept.

The project by Angela Melipoulos and Maurizio Lazzarato should therefore first be placed within the framework of new methodological explorations carried out at the intersection of social sciences, humanities and art.¹¹ This cross-boundary thinking is developed today, among other things, by means of the concepts underlying, and worked out within, arts-based methods. Patricia Leavy, who has devoted several books to them, points out that “Arts-based practices are particularly useful for research projects that aim to *describe, explore, or discover*. Furthermore, these methods are generally attentive to *processes*.”¹² They also work well at every stage of sociological research, although particularly attractive proposals concern summarising research process and extending its social impact beyond academia. From this point of view, Melitopoulos and Lazzarato’s video-installation can be considered an excellent example of a research report that is not intended to be a conventional report, but neither does it lend itself to being reduced solely to its functioning in the field of art.

10. Lazzarato, *Signs and Machines*, 13.

11. Patricia Leavy, *Method Meets Art. Arts-Based Research Practice* (New York and London: The Guilford Press, 2009).

12. Leavy, *Method Meets Art*, 12.

Art, we should add, is understood in the spirit of Guattari, who seeks in it the most powerful means of enacting certain aspects of “chaomose.”¹³ This is possible, among other things, because art, like neuroses and religious experiences, allows an immersion into a space of exploration *below* or *before* the object/subject divide. Leavy, however, in emphasising the importance of combining the sciences and the arts in research procedures, uses a very traditional, genre-based operationalization of it. She draws most readily on the narrative arts in her research. Guattari, on the contrary, looks primarily for inspiration in the animisms of South America and Japan and in neurotic phenomena while questioning culturalist concepts of semiosis. He does not make animism a specific anthropological category, nor does he focus on any particular historical period (of illiterate, ungoverned societies). He derives the unique background for his concept of subjectivity from animistic thinking. “Aspects of polysemic, transindividual, and animistic subjectivity also characterise the world of childhood, of psychosis. Of amorous or political passion, and of artistic creation.”¹⁴

This difference allows Melitopoulos and Lazzarato’s project to transcend the assumptions and ambitions of arts-based methods. *Assemblages* do not respond exclusively to the methodological challenges formulated in Law’s book, quoted above. On the contrary, they seek a balance between ontology and epistemology while revolutionising the method. Adopting the most straightforward approach, we observe in *Assemblages* an attempt to build a new type of an archive based on assemblage documentation of minority histories inscribed into excerpts from documentary films, film essays, and radio interviews. Emerging from the background of the assemblage is a surprising cartography, on which dominant political geographies can be revised, that is, above all, they experiment with new accounts that form “emancipatory assemblages,”¹⁵ which lay the fundamentals for “assemblage geographies.”¹⁶

All this means that assemblage thinking has recently been gaining popularity in different types of research, beyond philosophy, sociology, or theories of visuality. An excellent example of this can be seen in the take-up of the notion of assemblage thinking by human geography and other fields of geographical research seeking

13. Félix Guattari, *Chaomose. An Ethico-Aesthetic Paradigm*, trans. Paul Bains and Julian Pefanis (Paris: Galilée, 1992).

14. Melitopoulos and Lazzarato, *Assemblages/Asamblaze*, 27.

15. Steve Hinchliffe, *Geographies of Nature: Societies, Environments, Ecologies* (London: Sage, 2007).

16. Paul Robbins and B. Brian Marks, “Assemblage Geographies,” in *The Sage Handbook of Environments, Ecologies*, eds. Susan J. Smith, Rachel Pain, John Paul Jones III, and Sallie A. Marston (London: Sage, 2007); Paul Robbins and Brian Marks, *Assemblage Social Geographies* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2009), 176–194.

that are more sensitive to the complex condition of social-spatial theory and environmental studies. These include, for example, urban studies. Human geography uses assemblage thinking as a concept, ethos (oriented toward the “instability” of interactions, and the concomitant potential for novelty and spatiotemporal difference¹⁷), and descriptor (for thinking the relations between stability and transformation in the production of the social¹⁸). It is construed not so much as a route to a distinct onto-epistemology, as in urban studies, but is located within the “relational turn” as an alternative response to the problematic “relational” thought.¹⁹ The authors of the article “On Assemblages and Geography” list four dimensions in which assemblage and relational thinking converge:

- (1) an experimental realism orientated to processes of composition;
- (2) a theorisation of the world of relations and that which exceeds a present set of relations;
- (3) a rethinking of agency in distributed terms and causality in non-linear, immanent, terms;
- (4) and an orientation to the expressive capacity of assembled orders as they are stabilised and change.²⁰

In other applications of the concept of assemblage thinking, questions will recur about its relationship to realism, to empirical research, to the issue of agency (engagement) and materiality (critical urban studies), the realism–constructivism impasse, the linear and non-linear models of causality²¹ (psychology), and critical learning (urban studies).

Frequently quoted in the latter context, Colin McFarlane describes how assemblage thinking participates in the construction and extension of critical urban theory. He draws his readers’ attention to empirical urban research and dense description as a methodological approach that requires a focus on the adventurous processes and practices in which urban life is produced. He links it to the problem of human causality connected and extended to the causality of infrastructures, money and goods. The materiality of the city is not captured in McFarlane’s work as a passive background to urban life. Material objects actively shape urban life and help connect it to political action. McFarlane thus sees critical

17. John Allen and Allan Cochrane, “Assemblages of State Power: Topological Shifts in the Organization of Government and Politics,” *Antipode* 42, no. 5 (2010): 1071–1089.

18. Colin McFarlane, “Translocal Assemblages: Space, Power and Social Movements,” *Geoforum* 40 (2009): 561–567.

19. Anderson, Kearnes, McFarlane, and Swanton, “On Assemblages and Geography,” *Dialogues in Human Geography* 2 (2012).

20. Anderson, Kearnes, McFarlane, and Swanton, “On Assemblages and Geography,” 8–37.

21. Rhys Price-Robertson and Cameron Duff, “Realism, Materialism, and the Assemblage: Thinking Psychologically with Manuel DeLanda,” *Theory and Psychology* 26, no. 1 (2016): 58–76.

learning as the “distributed assemblage of people, materials and space that is often neither formal nor simply individual.”²² However, opinions on the assemblage approach are divided among specialists in critical urban studies. In particular, the hopes of constructing a new ontology of urbanity based on the notion of the assemblage transferred from the writings of both Deleuze and Guattari, as well as DeLanda and Latour, are questionable. The reconstruction of these three versions of assemblage thinking points to important differences, but at the same time reveals the point of departure for a common worldview, which is substantiated in the research of the following scholars: Latour (ANT, reassembling), McFarlane (learning assemblage), Deleuze, Guattari (agency), DeLanda (assemblage theory), Hardt and Negri (assembling of multiple voices²³), etc. Assembling emerges from these studies as a method and theory.

Sewing Humanities Together

This paper’s purpose, then, is a straightforward one: to step back from the increasing use of the assemblage within social, urban and geographical debates and to attempt to take stock of what assemblage thinking offers humanities. The answer to this question is related to the concept of the “sewn-together humanities” presented in the title, and is tentative, *ad hoc*, and open-ended. I apply it to at least a few practices emerging in the humanities at the turn of the 20th and 21st centuries. I give it neither a diagnostic nor, still less, a descriptive meaning. On the contrary, I am rather asking about the legitimacy and possibilities of re-formulating some of the goals set by “traditional” humanities. This is still practised and doing well. Traditional meaning of “humanities” divided into disciplines that emerged by the 1960s and were largely the product of the 19th-century drive towards specialised research that underpinned the expert movement.

In contemporary humanist works, however, emphasis is rarely placed on the expansion and deepening of knowledge, accompanied by a refinement of standards of scientism, adherence to prevailing methodologies and the prevailing *epistémé*. Understanding, interpreting, explicating, subjugating and creating representations and rules of expression no longer suffice. Interpretative strategies, which come in many variants, promise less and question more. In explaining the world, humanities, including philosophy, must cooperate with a swarm of new disciplines that navigate between the complexity of expectations and their own paradigms,

22. Colin McFarlane, *Learning the City. Knowledge and Translocal Assemblage* (Malden, MA, and Oxford: Willey-Blackwell, 2011), 3.

23. Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

patterns, and institutional constraints. In fact, the world of statements, images, sounds and texts, immersed in intertextual games centralising the humanities, is invaded by questions coming from outside. These questions are brutally linked to life, environment, action, politics and technology, climate and economics, capitalism or/and neoliberalism, and cannot be ignored if the humanities is willing and able to be useful to societies.

Unfortunately, *ad hoc* and immediate questions are not compatible with the slow narrative of the humanities, which is comfortable with a safe distance from its subject, however broadly it may be conceived. At the same time, they demand the formulation of arguments that are difficult to find in expert conversations and commentaries that would not be reduced to the colloquial circulation of information. Humanists already know that they will not be saved by alliances with art, which escapes “classical” definitions and looks towards political activity and scientific experimentation. Above all, however, the crises shaking the global oecumene are forcing a change of thinking that will involve all sides of the multi-voiced, monstrously multitudinous global chorus that asks about the future of the world. This is where the proposal of assemblage thinking comes in, making it possible to build bridges, while escaping attempts to reduce its application to artistic experiments and scientific generalisations. Straddled between a passion for collecting, sometimes reminiscent of the idea of cabinets of curiosities, and action, emphasising the importance of practices in scientific research, it protects the local, the individual, the peculiar, the marginal, and the rejected. At the same time, it irritates those who seek general rules, methods, and theories that are generally imposed aggressively on a disorderly world. It introduces confusion into the lexicons of the humanities, questioning the meaning and hierarchies of terms and concepts established in long-standing practices. It proposes its own lexicons based on critical thinking.

What would this difference in thinking entail and what are we doing to bring it about? Without deciding on the efficacy of this action, I call it “sewing-together,” albeit – as we will discuss in a moment – assemblage thinking is just one of many examples of “sewing-together” currently occurring in the humanities. To be clear, in the present context assemblage thinking is the most interesting. Characteristically, the “sewing-together” began in the last decades of the twentieth century with the rash of prefixes: post-, neo-, re-, de-, etc. – and it has received appropriate criticism. It was accompanied, above all in philosophy and literary studies, by the proliferation of conjunctions and brackets interjecting into concepts and names that multiplied the meanings and contexts of the words thus modified. These practices demonstrated the destabilisation and uncertainty of conceptual language, the lack of certainty in the choice of words for concepts, the enigmatic nature of object references. These conjunctions stopped at the past and the recognised

while taking a cautious step forward, because their adherence to the present, to contemporary life, left everyone unsatisfied and often aroused disbelief. Indeed, sewing the past and the present together is not easy, although, as schematic attempts made in everyday language as well as in political and educational practices demonstrate, they are very necessary. Assemblage thinking, however, does not involve the use of graphic staples, so the practices mentioned do not represent it.

So what to do to move forward? How do we dare think assemblage without losing sight of the humanist tradition which exceeds the individual's perception? Where to look for appropriate forms for such thinking? From whom to learn? All these questions, only to some extent, distinguish the humanities from other fields of knowledge. Among those disciplines that formulate these questions consciously and deliver their proposals, the humanities today seek allies. This primarily leads to the blurring of the boundaries between the humanities and social sciences in the practices of cultural anthropologists (socio-cultural anthropology) and cultural studies (cultural sociology, critical cultural studies) scholars. It also occurs in cultural urban studies and cultural geography. Attempts to administratively force them into the framework of the humanities are met with resistance and opposition. Let us note that the names of these disciplines have already been "sewn together" with elements that do not necessarily refer to the humanities.

Let us leave the problem of "sewing together" disciplines for a moment. An interesting, but revealing difficulty in the practice of "sewing together" is the idea of writing books in the form of dictionaries defining terms that are "hot" at a given moment, and to which researchers representing different disciplines readily refer. I am primarily thinking of books published within the last forty years, such as *Keywords* by Raymond Williams (1976), *Urban Theory* edited by Mark Jayne and Kevin Ward (2017), and *Critical Concepts for the Creative Humanities* by Iris van der Tuin and Nanny Verhoeff (2022). The latter two place assemblage and assembling among the contemporarily dominant concepts, albeit each derives these terms from different traditions. There is a need both for gathering and coherence.

It could be fruitful to associate the ideas behind these books with the notion of travelling concepts articulated by Mieke Bal²⁴ – under a number of conditions. A bundle of common assumptions may, of course, be the justification for citing this concept here: the relegation of the study of regularities to the distant background; the focus on what violates regularities rather than on what eludes them; the distrust towards the hard-to-accept universalism of the great systematic theories of the West today; the search for the evidence of the "travelling" nature of reality constructed from practices; the conviction that the study is always an

24. Mieke Bal, *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide* (Toronto: University of Toronto Press, 2002).

event (such as, for example, Melitopoulos and Lazzarato's project). To this list of convergences we must also add the withdrawal from endeavours to establish a history of the philosophical or theoretical development of concepts and, perhaps most significantly, the conviction that what we do with concepts in science is subject to pressures exerted upon us by the world around. It is therefore not just a question of coherence in the languages of science, but of reaching back to the very origins of critical reflection and the language's causal relationship to reality. The critical reflection, on the other hand, is less and less pursuing anthropocentric and ethnocentric projects going beyond "traditional" humanities.

Besides, there are more differences. Bal is primarily interested in analysing the causality of the theoretical object organising the work around it. She emphasises evoking the most appropriate concept by the object and the inter-subjective relationship between the object, the concept, and the interpreter. It is the theoretical object that evokes the concept most needed by the researcher and interpreter, and then sets it in motion. It provokes the crossing of boundaries between disciplines, genres, and media. Bal searches for concepts that are relevant to more than one discipline, hesitating whether it is legitimate to posit of transdisciplinary or rather interdisciplinary analytical practices. Thus, concepts such as "a narrative" or "visuality" take on a travelling meaning because they do not function identically in various disciplines. This movement never ends, and concepts may travel in any direction. What concept travelling has in common with assemblage thinking is that the latter seeks to minimise the presence of linear constructions and does not conform to reconstructions of the journey trajectory, postponing the realisation of the goals of the chosen analytical procedures in time. It remains, however, influenced by the narrative duties of humanities.

The epistemology of travelling practiced by Bal tests the causality of concepts towards single, carefully selected theoretical objects, aiming at depth. This is epistemological and political problem: how to produce concepts about the world that would carry critical thought. On the contrary, assemblage thinking strives to encompass all theoretical objects, while the assemblage itself relates back to forms of empiricism that reveal the contingency of arrangements. Deleuze, in the conversation with Parnet, outlined this difference in great detail, without, of course, mentioning the idea of travelling concepts. He writes thus:

It is a multiplicity which is made up of many heterogeneous terms and which establishes liaisons, relations between them across ages, sexes and reigns – different natures. Thus, the assemblage's only unity is that of co-functioning: it is a symbiosis, a "sympathy." It is

never filiations which are important, but alliances, alloys; these are not successions, lines of descent, but contagions, epidemics, the wind.²⁵

In Guattari's approach, however, the issue of assemblage speech does not belong exclusively to the semiotic register which Bal navigates. He shows linguistic semiotics, which is a tool for the division between the human and the non-human, as a system of hierarchisation and subordination hidden within the human. Humanities cling to this semiotics not yet ready to embrace the asemantic, agrammatic, and asyntagmatic semiotics discovered by Guattari. Lazzarato and Guattari call it a non-linguistic semiotics: a semiotics pertinent to archaic societies, to the mentally ill, to children, to autistic children, and to artists. Very importantly for assemblage thinking, this semiotics transfers to heterogeneous expressive matter (non-linguistic, non-human, biological, technological, aesthetic, etc.). The question remains whether it can still be called semiotics if it uses signs in which there is no separation between the real and the imaginary, mediated by the symbolic order.

If we return to the aforementioned theoretical books formulated in the form of terminological dictionaries, each of them opens with a reflection leading to an answer to the question: "Why vocabulary?" Williams explains this primarily by the desire to navigate the area in which several disciplines converge, but, in principle, there is no real encounter between them. *Keywords* indicate the availability of the disciplines and thus facilitate their convergence.²⁶ Williams's point of reference is *Oxford Dictionary*, but he modified the meaning of words, added his own examples, and emphasised the open structure of entries without wishing to give his work the title of "a dictionary" or "a glossary." Above all, he selected terms central to his own cultural studies project based on cultural materialism, developed in his earlier works. He wrote: "The alphabetical listing on which I have finally decided may often seem to obscure this, although the use of cross-references should serve as a reminder of many necessary connections."²⁷

Keywords forms what we would call a biography of the first stage in the development of cultural studies. This is why, among other things, this book is read today as an abridgement of his concepts, giving direct access to notions such as capitalism, city, country, fiction, ideology, image, literature, materialism, ordinary, popular, realism, society, theory, tradition, etc. It provides a glimpse into what is hidden in the extended themes of Williams's most important academic monographs, revealing

25. Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues II*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (London, New York: Continuum, 2002), 52.

26. Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana Press, 1988), 17.

27. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, 25.

the mechanisms of thinking in the both materialist and culturalist perspective. Today's research primarily revisits Williams's pioneering connections between *culture*, *nature*, and *ecology* in cultural studies. Melitopoulos and Lazzarato's project is an example of such a connection, yet developed in a philosophical perspective different from that of Williams's. Although it does not connect directly with cultural materialism, the materialist concept of subjectivity allows it to meander between the various onto-epistemological implications of this orientation.

Jayne and Ward's selection of texts opens with an alphabetical table of contents comprising 26 entries written by various authors. Most of them, including Ignacio Fariás, author of the chapter entitled "Assemblages," are known in the field of urban studies as leading contributors to the recent urban theory. The label "urban theory" encompasses diverse research practices that follow new ideas aspiring to evolve into critical theory. It is the theory, and not the conceptual inventory, that requires some "sewing-together." For it is theory, according to the authors, that allows not only the creation and performance of scientific knowledge, but also determines the impact of this knowledge on life outside the academy.²⁸ It should be added, however, that urban critical theory extends to disciplines such as anthropology, architecture, cultural studies, economics, environmental studies, geography, history, planning, sociology, psychology, etc. What "sews" them together is, of course, the subject, that is, the city. The largest part of the book is a survey of the possible critical theories of post-industrial, global urban realities. The editors of the book seem to have intended to search for a less obvious links than capitalism, globalization, gentrification, etc. They reached for concepts from the liminal space shared by humanities and social sciences, whose critical potential allows scholars to transcend the thresholds of the academy and form what the editors call "urban assemblage thinking."²⁹ As a desirable type of critical thinking, however, the assemblage approach immediately met with criticism leveled at it by representatives of other schools of critical thought, especially those originating from Marxism. In his critique of the assemblage approach, Neil Brenner called it "assemblage-theoretical intervention"³⁰ refusing to admit its theoretical independence and accusing it of eclecticism. He wrote: "In explicitly rejecting concepts of structure in favour of a 'naïve objectivism,' it deprives itself of a key explanatory tool for understanding the socio-spatial 'context of contexts' in which urban spaces and locally embedded social forces are positioned."³¹

28. Mark Jayne and Kevin Ward, eds., "Introduction," in *Urban Theory. New Critical Perspectives* (London and New York: Routledge, 2017), 1.

29. Jayne and Ward, "Introduction," 16.

30. Neil Brenner, David. J. Madden, and David Wachsmuth, "Assemblage Urbanism and the Challenges of Critical Urban Theory," *City* 15, no. 2 (2011): 225–240.

31. Brenner, Madden, and Wachsmuth, "Assemblage," 225.

The critical position adopted by Brenner, one of the originators of the planetary urbanisation concept, is clearly important – above all for the scholars of cities and urbanisation processes. Moreover, it divides the representatives of cultural urban studies. However, it is worth tracing the discussion that took place between 2011 and 2016 in urban studies to compile a list of accusations that can be levelled not only at assemblage thinking, but also at other forms of “sewing knowledge together.” Brenner’s argumentation also applies to the third of the previously mentioned books: *Critical Concepts for the Creative Humanities* by Iris van der Tuin and Nanny Verhoeff. The book’s primary target audience consists of academic humanists, art curators, activists, performers, designers, and artists, who use a set of incoherent, often redefined, terms and neologisms, whose common denominator, supposedly, is their rootedness in both critical and creative thinking. In this book, the authors have tried to develop a set of vocabularies for thinking about socio-cultural practices.

The theme of critical thinking therefore returns once again in a new setting. This time it transpires in the context of the search for “creative methods,” in which practice-based research characteristics of the “creative humanities” are of importance.³² The process of “sewing-together” in this case involves research practices, and practices entering the academy with the expansion of the humanities, such as activism and art, design and curatorship (Melitopoulos and Lazzarato’s project is once again a case in point). “At the same time the book aims to plot some coordinates and contours for a present (and future) formation of a new generation of scholars, students, and educators – a generation which we are also already in part”³³ – Iris van der Tuin and Nanna Verhoeff claim. The result of the author’s work is a glossary of terms used in the above-mentioned field (academic humanities, curatorship, art activism, design) that is primarily of educational and community interest. The micro-theories that accompany the entries do not even refer to a basic reading list, which is easy to check, for instance, by looking up the term “assembling.” They do, however, have the power to build a community of thought, which in a distant future may be based on assemblage thinking.

The “creative humanities” project is reminiscent of the career that “new humanities” have enjoyed in Poland. The “new humanities” owe their popularity primarily to Ryszard Nycz,³⁴ the leading Polish journal *Teksty Drugie*, and the Institute of Literary Studies of the Polish Academy of Sciences (IBL), the publisher

32. Iris van der Tuin and Nanna Verhoeff, *Critical Concepts for the Creative Humanities* (Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield, 2022), ix.

33. Tuin and Verhoeff, *Critical Concepts for the Creative Humanities*, 1.

34. Ryszard Nycz, “The New Humanities in Poland: A Few Subjective Observations, Conjectures, and Criticisms,” trans. David Schaffler. *Er(r)go. Theory–Literature–Culture, Auto/Bio/Graphy* 43, no. 2 (2021): 315–338. Guest-edited by John T. Matteson. <https://doi.org/10.31261/>

of the New Humanities monograph series. Two conferences dedicated to the “new humanities” were held in 2016; the first of the post-conference issues of *Teksty Drugie* included some of the papers presented at those conferences. In the introduction to the issue, Przemysław Czapliński listed the following lines of research as forming the “new humanities” as a distinctive area: “post-colonial and post-dependency studies, affective studies, object studies, digital humanities, cognitive humanities, gender studies, memory studies, visual culture studies, performativity and the vast spectrum of posthumanities (from *animal studies*, *water studies* or *plant studies* to ecocriticism or Actor-Network Theory).”³⁵ We could list more of them today or update the labels of the fields already listed.

Czapliński proposed a tangle as the external form of these proliferating directions (New Directions in the Humanities Research Network reports on this reassembling very well), in different variants of the meaning of the term “tangle.” Directly, of course, this proposal alludes to *Reassembling the Social*³⁶ by Bruno Latour; however, Czapliński does not exploit this convergence. Meanwhile, it is Latour who is one of the patrons of assemblage thinking that does not stop at the centrifugal impulse³⁷ and expands ANT in longing for a hidden order. The tangle, after all, is the realisation or initiation of some pattern inseparable from matter and action. Is the Polish project an example of “sewing humanities together”? More answers to this question can be found in Nycz’s paper opening the issue, which carefully reconstructs the connections between the fields of research listed by Czapliński. In his endeavours, however, he does not go as far as the editors of the anthology *The New Humanities Reader*, which is the predecessor of the Polish findings. In the Introduction to the *Reader*, they write as follows: “If the humanities are going to survive, they must be understood in a new way: not as a particular area of knowledge but as the human dimension of *all* knowledge.”³⁸ Sewing the humanities and science together as a condition for the survival of the former, as a common strategy. It exceeds the limits of the assemblage thinking that I adopted at the onset of this text.

errgo.11711. The original version of the text is: Ryszard Nycz, “Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji,” *Teksty Drugie* 1 (2017): 18–40.

35. Przemysław Czapliński, “Sploty” [Tangles], *Teksty Drugie* 1 (2017): 9.

36. Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

37. DeLanda, adopting a different *modus operandi*, attempts to overcome the same limitations. See Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (New York: Continuum, 2006); Manuel DeLanda, *Assemblage Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

38. Richard E. Miller and Kurt Spellmeyer, eds., *The New Humanities Reader* (Wadsworth, International Edition, 2012), xxi.

“Sewing the humanities together,” both as a concept and as a spontaneous research activity, points towards at least three practices. First, it is sewing-together something that has become damaged, torn, disjointed. Then, sewing up becomes, first and foremost, a *repair* carried out both within and across disciplines, affecting the relations between them and securing their mutual respect. It is meant to lead to the preservation of valuable scientific and scholarly achievements, and manifests itself mainly in the field of epistemology. Secondly, sewing-together occurs when, as in a patchwork, we combine interesting elements coming from different disciplines: humanist, social, biological, geographical, etc. Such an activity is accompanied by the hope that these seemingly incongruous fragments, if properly composed, will add up to an original, unique, new object. This way of proceeding is most clearly manifested in the area of methodological exploration. There exists, however, the third type of “sewing-together,” which begins with the selection of a dominant element and continues to develop as the latter is supplemented by new elements. This is how new subdisciplines are created, which asymmetrically explore borderlands: human geography, environmental humanities, cultural sociology, etc. It is not difficult to see that the criteria of this division, drawn from everyday activities, do not yield disjointed types of academic practices. This does not mean, however, that they do not lead to specific proposals or that they do not energize new currents of research, nourishing contemporary humanities. The aims of these scholarly practices are selfish (to survive as academic humanities), altruistic (to save the world as we know it), and critical (to change the human thought) at the same time.

Bibliografia

- Anderson, Ben, Mathew Kearnes, Colin McFarlane, and Dan Swanton. “On Assemblages and Geography.” *Dialogues in Human Geography* 2 (July 2012): 171–189.
- Allen, John, and Allan Cochrane. “Assemblages of State Power: Topological Shifts in the Organization of Government and Politics.” *Antipode* 42, no. 5 (2010): 1071–1089.
- Bal, Mieke. *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Bal, Mieke. *Looking in the Art of Vewing*. London and New York: Routledge, 2004.
- Brenner, Neil, David J. Madden, and David Wachsmuth. “Assemblage Urbanism and the Challenges of Critical Urban Theory.” *City* 15, no. 2 (2011): 225–240.
- Czapliński, Przemysław. “Sploty.” *Teksty Drugie* 1 (2016): 9–17.

- DeLanda, Manuel. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. New York: Continuum, 2006.
- DeLanda, Manuel. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. London: The Athlone Press, 1988.
- Deleuze, Gilles, and Claire Parnet. *Dialogues II*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London and New York: Continuum, 2002.
- Guattari, Félix. *Chaosmose. An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Translated by Paul Bains and Julian Pefanis. Paris: Galilée, 1992.
- Hinchliffe, Steve. *Geographies of Nature: Societies, Environments, Ecologies*. London: Sage, 2007.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Jayne, Mark, and Kevin Ward. *Urban Theory. New Critical Perspectives*. London and New York: Routledge, 2017.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press 2005.
- Law, John. *After Method. Mess in Social Science Research*. London and New York: Routledge, 2004.
- Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Translated by Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.
- Lazzarato, Maurizio. *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. Translated by Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext(e), 2014.
- Leavy, Patricia. *Method Meets Art. Arts-Based Research Practice*. New York and London: The Guilford Press, 2009.
- McFarlane, Colin. "Translocal Assemblages: Space, Power and Social Movements." *Geoforum* 40 (2009): 561–567.
- McFarlane, Colin. *Learning the City. Knowledge and Translocal Assemblage*. Malden, MA, and Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- Melitopoulos, Angela, and Maurizio Lazzarato. *Assemblages/Asamblaże*. Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi, 2018.
- Miller, Richard E., and Kurt Spellmeyer, eds. *The New Humanities Reader*. Wadsworth: International Edition, 2012.
- Nycz, Ryszard. "The New Humanities in Poland: A Few Subjective Observations, Conjectures, and Criticisms." Translated by David Schauffler. *Er(r)go. Theory–Literature–Culture, Auto/Bio/Graphy* 43, no. 2 (2021): 315–338. Guest-edited by John T. Matteson. <https://doi.org/10.31261/errgo.11711>.
- Nycz, Ryszard. "Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji." *Teksty Drugie* 1 (2016): 18–40.

- Price-Robertson, Rhys, and Cameron Duff. "Realism, Materialism, and the Assemblage: Thinking Psychologically with Manuel DeLanda." *Theory and Psychology* 26, no. 1 (2016): 58–76.
- Robbins, Paul, and Brian Marks. "Assemblage Geographies." In *The Sage Handbook of Social Geographies*, edited by Susan J. Smith, Rachel Pain, John Paul Jones III, and Sallie A. Marston, 176–194. Thousand Oaks, CA: Sage, 2009.
- Stroper, Michael, and Allen J. Scott. "Current Debates in Urban Theory: A Critical Assessment." *Urban Studies* 53, no. 6 (2016): 1114–1136.
- Tuin van der, Iris, and Nanna Verhoeff. *Critical Concepts for the Creative Humanities*. Lanham, Boulder, New York, London: Rowman & Littlefield, 2022.
- Williams, Raymond. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana Press, 1988.



The Energy of Non-Simple Stories – Humanities in the Form of Pedagogy and Educational Research

Abstract: In the article, I put forward the thesis that research based on scientific assumptions (in the sense of the tendency to make the humanities and social sciences similar to natural sciences, that is: based on ontological and methodological naturalism) is marginal and only auxiliary importance in the exploration of human practices (I consider it on the example of pedagogy as the science of a subjective and communicational undertaking called education). I argue that when the scientific model of research becomes dominant – as it is nowadays – it obscures the basic subject of pedagogical research: education. As a result, the public image of education is reduced and distorted.

Keywords: humanities, scientism, pedagogy, hermeneutics, subjectivity, education

Introduction

In pedagogy – I am convinced – one does not consistently draw conclusions from the banal methodological truth that there are different ways of thinking and conducting research, corresponding to different aspects of reality, and that if it is so, the choice of a particular way is important because of the nature of the area under study. As a result, in administrative activities and research practice, pedagogy is too often equated (not very successfully) with the social science, imitating the procedures of natural sciences, and too rarely treated as full-fledged discipline of the humanities, operating in the sphere of stories crucial for human life.

British philosopher Paul Standish – referring to the typology of Michael Bonnett – distinguished two ways of thinking: (1) rational-assertive (calculative); (2) receptive-responsive (mediative). Standish illustrates his point by making an analogy to the difference between power-boating and sailing: while sailing, Standish observes, one must be much more in tune with nature (accounting for the swell, wind force, or oceanic currents); while motoring, one can override the elements; once may just go full throttle and close the window. Sailing must be respectful of external conditions and circumstances; motor-boating does not need

to be. Of course, this is a simplified picture. In practice, both sailing and power vessel masters must carefully plan their passages, taking into account the nautical conditions. Ignoring them would cost too much and could even lead to a disaster. Importantly, however, the analogy demonstrates that meditative way of thinking acknowledges the world, while the calculative way of thinking overrides it.¹ It is important that the chosen way of thinking allows one to experience the reality under study and not to steam-roll over it with a predetermined project. I put forward a bipartite thesis: research based on scientist² (positivist or post-positivist³) assumptions are of marginal, at most ancillary, importance in pedagogy; yet when they become dominant, they obscure the basic object of pedagogical research: education. Everyday academic experience suffices to acknowledge that all too many dissertations in the field of pedagogy at the undergraduate, graduate, doctoral, and professorial levels rooted in naturalist assumptions and depend on related measurement procedures. The first part of my thesis, therefore, is not *empirical* in nature; rather, it is theoretically and methodologically oriented. Its second part, in turn, is a critical diagnosis concerning the inadequacy of the methodological awareness in pedagogy, practiced, as it were, for the sake of the social image of education.

The temptation to refute this thesis all-too-easily, should, however, be kept at bay. I am not interested in instigating a conflict between disciplines: this is not a text about the superiority of the humanities over natural science, nor does it intend to promote qualitative over quantitative research methods. Such dualistic polemics can be regarded as completely pointless, based on complexes,⁴ and therefore no longer valid. Furthermore, I am far from claiming that it is “not allowed” or “useless” to resort to measurements in educational research, or that scientific terminology should be exorcised from pedagogy. It is obvious that the choice of research strategy and of methods depends on the subject of research and the goal we set: such a choice is the function of what we want to capture and what we

1. See Paul Standish, *Beyond the Self. Wittgenstein, Heidegger and the Limits of Language* (Aldershot–Brookfield, USA–Hong Kong–Singapore–Sydney: Avebury, 1992), 19.

2. Scientism is a very broad notion. It is worth remembering that scientism may also derive from non-positivist traditions. To avoid misunderstandings, I wish to explain that in my text I use the term “scientism” to refer to the tendency to make the humanities and social sciences similar to the natural sciences on the grounds of ontological naturalism (the belief that spiritual phenomena are forms of biological processes) and methodological naturalism (the directive that all phenomena should be studied by using empirical methods).

3. See Paweł Bytniewski, *Francuska filozofia nauk. Szkice epistemologiczne* [The French Philosophy of Science. Epistemological Sketches] (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2017).

4. See Leszek Kołakowski, “Wielkie i małe kompleksy humanistów” [The Great and the Small Complexes of the Humanists], in Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze. Eseje* [Culture and Fetishes. Essays] (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000).

intend to do with the collected material. Therefore, it is clear that in some cases the deployment of scientific conceptualization and related measurement techniques will be necessary. I have no doubts that the discipline of thought promoted by scientism is a lasting achievement of the scientific culture, offering us protection against doctrinaires and charlatans. It is obvious that reading Karl R. Popper or Gaston Bachelard – although neither of them based their philosophy of science on the humanities – can be most inspiring for the methodological development of pedagogy, and it leaves no doubt that shifting categories (including those developed in the field of natural science) between diverse areas of study and testing them in new contexts often proves to be a fertile hermeneutic strategy. Apparently – and significantly – contemporary humanities are rediscovering their relationship with natural sciences.⁵ I do realize that the self-awareness of natural sciences has changed, that it is much more complex today than it was in the 19th century, and that it corresponds to the findings of modern hermeneutics – as in the case of Ferdinand Gonseth’s “dialectics,”⁶ or in the case of the historical perspective of Thomas Kuhn, who points to the cultural background of our knowledge about nature.⁷ Likewise, I find it indubitable that the Gregory-Bateson-style systemic naturalism, taking into account feedback, meta-communication, and irreducible differences in the levels of phenomena, counteracts many simplifications of classical scientism and contributes to building ecological humanities.⁸ However, I do argue that naturalistic methodological assumptions and measurement procedures should be marginalized in pedagogy and that insights based on the above should be treated as auxiliary research. It should be so, because when they dominate, then – like the motorboat from Standish’s example, heedless of nature – they override the essential dimension of education: that which is *pedagogical* is no longer visible, and as a consequence, public perceptions of school and education are distorted.

I argue this thesis in two steps. Firstly, I justify why the scientific viewpoint fails to correspond to the uniqueness of pedagogical research, and why pedagogy should be located in the hermeneutical-critical, methodological field. Secondly,

5. See Przemysław Czaplinski, Ryszard Nycz, Dominik Antonik, Joanna Bednarek, Agnieszka Dauksza, and Jakub Misun, eds., *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii* [New Humanities. Taking Positions, Negotiating Autonomies] (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017).

6. See Lech Witkowski, *Filozofia nauki Ferdynanda Gonsetha (na tle problemów współczesnego racjonalizmu)* [Ferdinand Gonseth’s Philosophy of Science (in the Context of the Problems of Contemporary Rationalism)] (Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1983), 70–71.

7. See Thomas S. Kuhn, *The Road Since “Structure.” Philosophical Essays, 1970–1993, with an Autobiographical Interview* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 216–223.

8. See Monika Jaworska-Witkowska and Lech Witkowski, eds., *Humanistyczne wyzwania ekologii umysłu: Gregory Bateson w Polsce* [Humanist Challenges of the Ecology of Mind: Gregory Bateson in Poland] (Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, 2016).

from the conclusions drawn from step one, I derive the idea of the humanities as a space of constructing and interpreting narratives – and I attempt to briefly explain why I believe that such an approach cannot be confused with the approval for the irresponsible “saying whatever one wishes.”

Pedagogy as Critical Hermeneutics

We owe a convincing critique of modeling the social sciences and humanities on the patterns of natural science to such thinkers as Charles Taylor. The Canadian philosopher questions the naturalistic approach to human life and activity. He does not, however, question the logic of perceiving man as part of nature (which angle is probably accepted by everyone); instead, he criticizes positions that recommend the avoidance of what he calls “anthropocentric properties” of things – even in the description of the human world. According to the proponents of such positions, we should understand the human in terms that do not differ from the notions of natural sciences: we should abandon the emphasis on the meanings that things have for people. And if we do study meanings and values, we study them only as objectified entities, so that all qualitative distinctions are discarded. As a result, all human goals can be seen as based on the same foundation, and amenable to the same kind of calculation. Such a starting point, Taylor claims, makes human self-interpretation invisible, and therefore, in the field of human science, alike position is completely abortive. The human subject does not only *understand himself or herself* to a greater or lesser extent, but is partially *constituted* by this understanding. In addition, self-understanding includes perceiving oneself against the background of *strong evaluation*, that is, against the background of the distinction between things that we consider to be categorical, unconditional, or simply of higher importance and value, and those that are of lesser importance. Naturalism, assuming that we can do without qualitative distinctions, mistakenly views our conceptual framework as a collection of unnecessary human constructs, rather than as inalienable landmarks of subjectivity, without which identity falls into a radical crisis:

A being who exists only in self-interpretation cannot be understood absolutely; and one who can only be understood against the background of distinctions of worth cannot be captured by a scientific language which essentially aspires to neutrality. Our personhood cannot be treated scientifically in exactly the same way we approach our organic being⁹.

9. Charles Taylor, “Introduction,” in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 3; See also Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 22–23, 30.

It is impossible to understand who a given person (e.g., a teacher, or a student) is, or what their actions are about, without referring to their goals, desires, and feelings – that is, without taking their self-interpretation into account. It has to be done hermeneutically, in terms of their meanings. Of course, this point of view is not based on the assumption that these goals, desires, and feelings are transparent to the subject, and hence do not necessarily lead to the naive acceptance of human narratives.

A scientific approach to educational research by definition excludes language creativity and reflective agency, without which it is impossible to understand symbolic and interactive educational practices. This is perfectly demonstrated by Gert Biesta in his criticism of the logic of causality that has gripped contemporary discourse and pedagogical research. Biesta observes that the assumption underlying many discussions about education is that education operates on an axis of determination: on the one hand, we have input variables (teaching, curriculum, assessment, material resources, learners' abilities, etc.) and learning outcomes on the other. The general tendency is that if we do more research, we will be able to identify the determinants of learning outcomes (we will discover "what works"). But the problem with such causal assumptions is that they do not allow for the reflexive agency of actors involved in education – teachers and students who can *think* and *act* on their own ideas, judgments, and decisions. This agency must be considered ecologically, that is: in connection with the socio-cultural environment. Despite many links and conditions, one cannot eliminate the very agency from the image of a human being and, consequently, one cannot think of the teacher as a "factor" of education.¹⁰

Moreover, the concept of education as a production process consisting of input, throughput, and output would make sense only under strictly defined conditions – such that we can only find in closed systems (free from external influences). The educational system, of course, does not work like that – it is an open system (actors move in many environments), semiotic (interactions between teachers and students are not based on physical influences but on communication and interpretation), and recursive (the system is based on feedback – the actions of the actors constantly change the arrangement of elements, and thus the initial situation). Education is not the field of stimulus-responsive machines, but the domain of relationships of thinking and feeling beings who choose their course of action from a broad (and never completely identifiable) spectrum of possibilities. People act on the basis of interpretations of their situations. In the field of human actions, cause and effect explanations are illusory. Even if we identify

10. See Mark Priestley, Gert Biesta, and Sarah Robinson, *Teacher Agency. An Ecological Approach* (London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury, 2015).

a correlation, we do not know what it means. If we see the task of improving education in terms of a quasi-causal understanding of the educational process, we are, in a sense, resorting to the concept of “the black box” of education – we assume a relationship between the input and the output, but we have no idea how this connection has come into existence. Therefore, correlational studies without a proper basic theory of process dynamics are of limited use – they neither provide us with an understanding of how the correlation has occurred, nor offer an understanding of the potential driving forces of educational change. Therefore, it is wiser to consider that the main work in education is done by reflexive agents rather than by mysterious quasi-causal forces.¹¹

I have provided examples of two critics of the scientific (naturalistic) approach in the humanities and social sciences – Charles Taylor and Gert Biesta (where the latter focuses on the subjective character of education). The qualitative difference of the insight into the world which is brought by the humanities seems to be indispensable, and is represented in the culture much more broadly. There are more examples to confirm the observation above, and these could not be further from any extravagance on the fringes of scientific thought: they represent a well-established tradition. Wilhelm Dilthey, for instance, not only makes a classical distinction between the methodological procedures of understanding (grasping the meaning) and explaining (establishing cause-and-effect laws), but he also acknowledges the ontological difference between cultural products and natural entities: it is in the former that the human spirit is objectified (ideas, goals, values, etc.), and, in research, it is this spiritual factor that is subject to reading.¹² Ernst Cassirer distinguishes natural notions (defining objects with countable properties) from cultural notions (not so much defining a specific feature, but, by connoting various sets of features, participating in a certain spirit: for example, the “Renaissance man” has no unambiguous empirical reference).¹³ And it is (among others) to Cassirer that Ryszard Nycz refers when he explains that the natural sciences deal with natural objects that “only are,” while the humanities deal with cultural objects that “not only are, but also mean.”¹⁴

11. See Gert Biesta, *Educational Research. An Unorthodox Introduction* (London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: Bloomsbury Academic, 2020), 37–40.

12. See also Wilhelm Dilthey, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, trans. Rudolf A. Makkreel, John Scanlon, and William H. Oman (Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2002), 140–141.

13. See Ernst Cassirer, *The Logic of the Humanities*, trans. Clarence Smith Howe (New Haven: Yale University Press, 1961), 135–140.

14. Ryszard Nycz, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki* [Culture as a Verb. Sounding the New Humanities] (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017), 55.

Peter Winch, in turn, points out that human activity is more complex than other behaviors in space of nature. Furthermore, he emphasizes the generic difference between these two, which consists in the fact that the human conduct relies upon rule-based practices. Therefore, the concepts we use to describe human reactions have a different logical status than natural concepts.¹⁵ Theodor Adorno accuses positivist sociology, which objectifies society, first, of annihilating human experience, and, second, of eliminating subjectivity – the agent of objectification, which makes it possible to explain anything – from the image of the world. And this is, after all, the key stake in critical theory. The sense and ethics of the entire cognitive endeavor are undermined if subjectivity is not taken into account: “The objectivating acts of science eliminate that in society by means of which it is not only an object, and the shadow of this falls upon all scientific objectivity.”¹⁶ In turn, the critical arguments against scientific approaches born on the basis of anthropology are revisited by Wojciech Kruszelnicki. The scientist’s observance of rigid methodological rules results in the silencing or distortion of the usual, spontaneous, behavior of the people taking part in the survey, by forcing them into categories defined by a given research project. Objectification procedures lead to rifts between the researcher and the informant. The anthropology modeled on the natural sciences attempts to treat research objects as devoid of subjectivity, and thus pretends that the researcher/observer’s subjectivity has no influence on the awareness and reactions of the individuals participating in his or her research. The scientist’s observance of rigid methodological rules results in the silencing or the distortion of the usual and spontaneous behavior of the people taking part in the survey, forcing them into categories defined by a given research project. Objectification procedures lead to rifts between the researcher and the informant, and, consequently, on the results of the inquiry.¹⁷

Finally, Hans-Georg Gadamer writes in one of the most important philosophical books of the twentieth century that philosophical experience and art offer a warning: scientific consciousness should acknowledge its limits.¹⁸ The thinker refers to scientific consciousness, which has largely dominated the self-reflection

15. See Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (London: Routledge, 1990), 72.

16. Theodor W. Adorno, “Introduction,” in Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot, and Karl R. Popper, *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. Glyn Adey and David Frisby (London: Heinemann Educational Books, 1977), 34.

17. See Wojciech Kruszelnicki, *Zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej* [A Reflexive Turn in Cultural Anthropology] (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2012), 203–205.

18. See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. and revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury, 2013), xxi.

of the humanities and social sciences reducing the disciplines to the model of natural sciences. At the same time, the source of the generativity of humanities and social sciences lies, in fact, in the tradition of Romanticism: “The fruitfulness of humanistic cognition seems to be more closely related to the artist’s intuition than to the spirit of methodical research.”¹⁹ Of course, in the humanities we also employ methods, but we do it with regard to gathering material rather than drawing conclusions. Therefore, in the humanities, schemes of scientific conduct are auxiliary, and always involve the risk that the researcher will miss out something important in his or her description of the world. In the humanities, understanding is essentially a function of time, which means that what we understand (i.e., texts) we understand differently each time. This situational, historical, subjective aspect of reality is excluded at the starting point when we try to make the knowledge of the human world similar to the knowledge of the natural world. Paweł Dybel puts it this way:

Gadamer’s critique of the scientific orientations in the humanities boils down to the statement that they are all particularist by nature. This is due to the fact that the theories and methods used within science have been developed with a different type of object in mind than is the case with the humanities. Therefore, within humanities, such methods and theories are a kind of a foreign body, a “transplant” forcibly built into their organism, without any reflection as to what negative outcomes, apart from intended positive effects, such a gesture might bring.²⁰

From the pedagogical point of view, it is crucial to recognize that in education subjectivity cannot be ignored. Historically, the above thesis finds its confirmation in Jan Fryderyk Herbart’s work, who introduces the concept of “educability” (*Bildsamkeit*). The category is one of the most important historical pillars of academic pedagogy. As Dietrich Brenner explains, “educability” involves the conviction that the human vocation is not fatalistically determined by genetic or environmental factors and that it is possible to shape it by praxis. In other words, an individual cooperates in the process of his or her own becoming.²¹ The latter is also the foundation of the *Bildung* idea, based on the assumption all learning is essentially self-formation. Biesta, in turn, focuses on teleological issues. What

19. Hans-Georg Gadamer, “Wahrheit in den Geisteswissenschaften,” in Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1993).

20. Paweł Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera* [The Limits of Understanding and Interpretation. On Hans-Georg Gadamer’s Hermeneutics] (Kraków: Universitas, 2004), 100.

21. See Dietrich Benner, *Allgemeine Pädagogik: Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns* (München: Juventa-Verlag, 2001).

is essentially pedagogical in nature is always related to evaluation. The “educational question” is never about *how to do things*, but always involves judgment about *what is to be done*? Therefore, the educational questions is the question of educational desirability.²²

Proponents of scientism try to deal with these “peculiarities” of pedagogy (or, more broadly: the humanities) by treating the meanings involved in human actions as mere facts about the object that can be measured and verified on the basis of whether respondents agree with certain formulations (in tests or opinion polls). However, we encounter a fundamental problem here, as explained by Taylor: we can present the respondent with a questionnaire and ask him or her to indicate whether or not they agree with a certain number of proposals expressing possible beliefs, assessments, and goals. Yet, the real problem is reflected in the question of how we have designed the questionnaire. Phrasing our propositions for inclusion in the form, we have most probably relied upon our understanding of these possible beliefs, values, and aspirations. However, the meaning we generated may be questioned, and thus the significance of the results obtained may be undermined. Based on our assumptions and our tacit knowledge, the outcomes of our research may turn out to be irrelevant for the purpose of the understanding of the agents of particular actions.²³

As Mikhail Bakhtin writes, when studying a person, we always look for signs and attempting to read their meaning:

The human sciences are sciences about man and his specific nature, and not about a voiceless thing or natural phenomenon. Man in his specific human nature always expresses himself (speaks), that is, he creates a text (if only potential). When man is studied outside of text and independent of it, the science is no longer one of the human sciences (human anatomy, physiology and so forth).²⁴

Education is a human practice: it involves reflective entities (biologically and socially conditioned, but capable of producing texts and evaluating things, and therefore irreducible to natural objects). This practice never runs in a closed system. Education is an open, semiotic, and recursive area. Therefore, pedagogy – based on the logic of its research field – is a humanistic and social discipline, and, as

22. See Gert Biesta, *The Beautiful Risk of Education* (Boulder–London: Paradigm Publishers, 2013), 8.

23. See Charles Taylor, “Interpretation,” 29–30.

24. Mikhail Bakhtin, “The Problem of the Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences: An Experiment in Philosophical Analysis,” in *Speech Genres and Other Late Essays*, trans. Vern W. McGee (Austin: University of Texas Press, 1986), 107.

such, it is indeed *hermeneutic* and *critical* (not: *social* in the scientific sense). At stake is the scientific and public image of education. There is – writes Andrzej Wierciński – an urgent need for an interpretative approach to the discourse on education in academic, professional, and public life in order to counteract the fragmentation and instrumentalization of education.²⁵ Today we no longer perceive school and education through the lens of the most valuable traditions and the most insightful interpretations, but in the perspective of what can be relatively easily measured, which is “convenient” for policymakers, ruling bodies, and the mass, undemanding, audience.

Humanities as the Space of Narration

If we cannot eliminate self-interpretation (strong valuation, generative function of language, the history of experience, etc.) from human practices (such as education, which is under the threat of losing what is constitutive for it), and if understanding, rather than being aware of subjective reality means co-creating it, the study of such practices must, at least in the most important areas of the field,²⁶ take the narrative form.

I use the term “narrative form,” to refer, first of all, to the art of composing plots and only secondarily to the (subsidiary) structuralist studies of the story patterns.²⁷ Our life experience, unlike narratives, is non-coherent: although sometimes we may perceive it as a stream of sequential and connected events, more often than not, we feel it as a polyphonic aggregate of episodes or a flood of incomprehensible occurrences. In order to understand something about existence, one needs to express the “dark stream of life” in a narrative that emphasizes what is important in the deluge of happenings. The narrative does not describe reality directly, but constructs it from various pre-texts (traces left by beings operating in language), on the basis of pre-assumptions, whether those adopted in the hermeneutic act, or those tacit, already embedded in man. In his *Time and Narrative*, Paul Ricoeur writes: “I see in the plots we invent the privileged means by which we re-configure our confused, unformed, and at the limit mute temporal experience. [...] In the capacity of poetic composition to re-figure this

25. See Andrzej Wierciński, *Hermeneutics of Education. Exploring and Experiencing the Unpredictability of Education* (Zürich: Lit Verlag, 2019), 7.

26. After all, there are also preparatory activities, auxiliary, and contextual research.

27. See Michał Głowiński, ed. *Narratologia* [Narratology] (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2004).

temporal experience [...] resides the referential function of the plot.”²⁸ In this perspective, the humanities, as Michał Paweł Markowski aptly expressed it, may be understood as “mindfulness towards existential experience, which finds its appropriate linguistic expression.”²⁹

One of the best-known examples of analyzing the humanities by means of narratives is Odo Marquard’s theory of compensation. According to the German thinker, the humanities – construed as the remedy for the deficits in human cultural rootedness (and the accompanying desires for a meaningful life) caused by the modernization process and the hegemony of natural sciences – tell stories:

Denn die Menschen: das sind ihre Geschichten. Geschichten aber muß man erzählen. Das tun die Geisteswissenschaften: sie kompensieren Modernisierungsschäden, indem sie erzählen; und je mehr versachlicht wird, desto mehr-kompensatorisch – muß erzählt werden: sonst sterben die Menschen an narrativer Atrophie. Das unterstreicht und präzisiert meine Grundthese: Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften, nämlich als erzählende Wissenschaften.³⁰

[People are their stories. And stories need to be told. The humanities do this: by telling stories, they compensate for the damage caused by modernization; and the larger area subject to reification, the more – as compensation – need to be told: otherwise people will die of narrative atrophy. That emphasizes and specifies my general thesis: the more modern the modern world becomes, the more indispensable the humanities become, namely as sciences that tell stories.]

The humanities, Marquard explains, construct sensitizing stories (*Sensibilisierungsgeschichten*) to aesthetically save the colorfulness of the world in which we live. They tell preserving stories (*Bewahrungsgeschichten*) to let people retain the sense of being at home in the world historically and ecologically. Finally, they tell orienting stories (*Orientierungsgeschichten*) to philosophically and ethically counteract the evaporation of meaning. Furthermore, it can be said that sensitizing people to non-obvious and subtle dimensions of reality, creative preservation of what is worth preserving, and searching for meaning in cultural products and

28. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1984), xi.

29. Michał Paweł Markowski, “Humanistyka, literatura, egzystencja” [Humanities, literature, existence], in *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej* [Theory – Literature – Life. Practising Theory in Contemporary Humanities], ed. Anna Legeżyńska and Ryszard Nycz (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2012), 19.

30. Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen Philosophische Studien* (Stuttgart: Philipp Reclam, 2001), 105.

human communication, are the basic pedagogical practices in which the subject emerges and gains form. Marquard, reflection, albeit indirectly, touches upon the key goals of education. He writes about the human sciences as follows: “Sie helfen bei der Emigration aus der nur noch versachlichten oder nur noch fortschrittsgeschichtlichen Welt; und weil sie das machen, haben die Geisteswissenschaften mit Bildung zu tun: denn Bildung ist die Sicherung der Emigrationsfähigkeit.”³¹ [They help us emigrate from this world that is only reified or only progressive. And because they do this, the humanities have something in common with education: education is a guarantee of the ability to emigrate.]

This is where a problematic tendency arises, which I am trying to challenge in this text. The (naturalistic) theory of science, Marquard argues, tends to criticize the humanities for the uncertainty of results and recommends that it undergoes a “plastic surgery” to rid itself of the narrative (the German philosopher ironically presents this point of view as a suggestion that the humanities should get rid of the humanities). Stories reduce the level of unambiguity warranted by measurement and definitional accuracy, and thus undermine the scientific status of the humanities. Marquard counters this argument as follows: first, the naturalist theory of science (the science of science), which prescribes the correction of the narrative nature of the humanities, tells the story itself, which fact basically settles the issue of whether science can be narrative; second, in interpretative sciences (with the exception of auxiliary operations, such as the critique of sources, dating, etc.) non-ambiguity is not the prerequisite of the research model, but, on the contrary – it paves the path towards totalitarianism. It is already the experience of the European religious wars that teaches us that such a peril should be avoided at all costs:

Dabei [...] ist Skepsis im Spiel bei den Geisteswissenschaften; denn Skepsis ist der Sinn für Gewaltenteilung: vom Zweifel als Teilung jener Gewalten, die die Überzeugungen sind, über die politische Gewaltenteilung bis hin zur Teilung jener Gewalten, die die Geschichten und Bücher und Deutungen sind. Diese Gewaltenteilung – der Sinn für die geschichtliche Vielfältigkeit und Vieldeutigkeit: für die Freiheitwirkung der allgemeinen Buntheit der Lebenswirklichkeit – wird also gerade modern, gegen die Gefahr der nur noch eindeutigen Alleingeschichte [...].³²

[Skepticism by humanities comes into play here; Skepticism is a sense of the division of powers: from doubt as a division of those powers, which are beliefs, through the division of political powers, to the division of those powers, which are stories, books,

31. Marquard, *Apologie des Zufälligen Philosophische Studien*, 110.

32. Marquard, *Apologie des Zufälligen Philosophische Studien*, 110.

and interpretations. This division of powers – as the sense of historical complexity and ambiguity: the liberation effect of the universal diversity of life reality – becomes modern, protecting against the danger of a single and unambiguous history [...].

Marquard's concept is not unproblematic, and it has been criticized for many reasons. The German philosopher is accused of having a poor grounding in the theory of compensation, of making the humanities dependent on the circumstances arising in the course of the modernization process, and of an overly narrow understanding of the humanities, which leaves him blind to its valuable achievements. He is blamed for socio-cultural conservatism as well. In the context of storytelling, Ernst Tugendhat's observations are particularly important, as he points out that, contrary to Marquard's view, humanistic research is not tantamount to the transmission of tradition, but to its objectification. Such research assumes a break with the naive attitude with respect to heritage, and thus opens ways toward emancipation. The humanities are not able to recreate the pre-Enlightenment state of human relationship to the world (disenchantment with the world), because departure from familiarity and careful preservation of the sense are the elements of the humanities' objectifying confrontation with traditions (– modernity does not find its compensation in the humanities; in fact, it is in the humanities that it finds its ultimate fulfillment). Humanities serve the task of objectifying the message of the past: it is supposed to ask questions concerning the limits of individual loyalty to the legacy of particular historical enunciations. Marquard himself does not agree with the critics' objections: compensation, he claims, is always also a correction; as such, it generates solutions and may induce changes.³³

On this point, I share Marquard's position. I do not think that the sensitizing, preserving, and orientating invocation of traditions (on the one hand), and a critical approach and reform – or sometimes even social or theoretical reformation (on the other), must inevitably exclude one another. Conversely, building a modern distance with respect to messages that lose their para-religious status does not necessarily mean that we also lose respect and humility towards a significant experience that is worth facing. If not understood in a schematic, or simplified way, hermeneutics is a critical enterprise that expands the imagination.³⁴ It can be said that critical

33. See Stanisław Czerniak, *Wybrane koncepcje wiedzy i nauki we współczesnej filozofii niemieckiej* [Selected Concepts of Knowledge and Science in Contemporary German Philosophy] (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2017), 97–119.

34. The limitations of space disallow me to consider all the arguments critical of hermeneutics. In principle, I agree with Paweł Dybel, who demonstrates that many such critiques were based on reductionist visions of hermeneutics, alien to its most eminent representatives. See Paweł Dybel, *Oblicza hermeneutyki* [Faces of Hermeneutics] (Kraków: Universitas, 2012), 64–68. Contrary, for

reflection is a moment of understanding, not something to the contrary. One's awareness of preconditions and prejudices is never complete, and the change of context (allowing a critical comparison) does not generate – or legitimize – any unconditional point of view. One can always illuminate something differently (recall a frame of reference, recall a wider context) and thus build a distance with respect to the achieved outcome of the process of interpretation. Eventually, the fact that it is impossible to hermeneutically establish an unequivocal result (reach a conclusive agreement) is not a defect of the humanities, but their advantage: an expression of the diversity and temporality of human experiences and interests.

The stories we tell in the humanities are by no means simple: they are neither naïve attempts to talk existential anxiety away, nor are they tantamount to enlightenment that liberates people from the yoke of the past. Narratives are a field of tension between compensation and emancipation, therapy and cognition,³⁵ between what is familiar and what is different, between the question and the answer, assumption and interpretation.

Closure

Pedagogy often seeks to legitimize its scientific status in areas where such a goal is impossible to attain. Because of the nature of its object of research (involving communicative subjectivity and interpretive practice of education), such a validation never comes without detrimental effects to the discipline itself. Today, as Biesta aptly observes, we struggle with an abundance of information concerning student's learning outcomes, social groups, schools, and even education systems. The tasks we face are a result of the rapid development of the global measurement industry. Importantly, however, even when everything gets measured with precision and statistical refinement, the question as to whether we are closer to the understanding of the value of the very practices that are being measured continues to loom large. Does the all-encompassing measurement policy allow us to understand what makes education good and not just

example, to allegations that hermeneutics is unable to distance itself from the traditions under consideration, that it condemns us to the relativism of interpretation, or that it distances us from reality by textualizing the world, many knowledgeable authors treat hermeneutics as a critical undertaking that can be applied not only to symbolic texts but also to texts of human experience. See Andrzej Przyłębski, *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia* [Hermeneutics. From the Art of Interpretation to Theory and Philosophy of Understanding] (Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2019), 110; Lorenzo C. Simpson, *Hermeneutics As Critique. Science, Politics, Race, and Culture* (New York: Columbia University Press, 2021).

35. See Maria Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia* [Humanities: Cognition and Therapy] (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982).

efficient at least a little more? Do we measure what we value or do we value what is measurable?³⁶ I am afraid that we do not even perceive the difference anymore, identifying one with the other.

Contrary to contemporary methodological orthodoxy, which recommends quantitative-qualitative triangulation in educational research, and orthodoxy convinced of the advantages of combining methods that seem equivalent and complementary (quasi-natural and interpretative), I am not a sympathizer of the symmetry of this kind. One has to balance between the poles, taking into account the center of gravity. Let me reiterate: each type of research, including insights involving measurement or based on non-narrative studies, can be fruitfully employed in pedagogy (needless to say, some of the organizational issues related to education oftentimes require a measurable diagnosis or causal explanation). Nevertheless, the reality under study poses an obligation. One can understand education superficially and socially harmfully merely as the implementation of the curriculum for students who would then obtain the highest possible results in tests. However, one may understand education in terms of subjectivity formation. If the latter is the case, then “pedagogy” must be “humanities,” and thereby it also must be “hermeneutics.” At stake here is, among others, the social image of education. The measurement culture favors the vision of education as an endeavor aimed at reproducing the social and educational *status quo* by obedient objects, while we should rather be concerned with introducing new subjects to the world – people who have never been its insiders, who are different from us, and who have been called to change reality for the better. As Biesta points out, we do not need a pedagogy of causes and effects (predetermined learning outcomes), but the pedagogy of event.³⁷

The event, on the other hand, is constituted by the reciprocity of what is unpredictable in life and the sense-making plot – the story. D. C. Phillips, an Australian-American thinker defending post-positivist scientism in educational research, admits that interpretations are, in essence, literary, but believes that their significance is judged solely by what they tell us about reality and that their quality as stories is epistemically irrelevant.³⁸ Because language has a generative function (i.e., it co-creates the world in which we live), it is impossible to agree with Phillips’s claim. After all, scientific narratives that emerge ultimately define the subject of research as acts of argumentation.³⁹ What we research in education largely

36. See Biesta, *Educational Research*, 100–101.

37. See Biesta, *The Beautiful Risk*, 140.

38. See D. C. Phillips and Nicholas C. Burbules, *Postpositivism and Educational Research* (Lanham–Boulder–New York–Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000), 80.

39. See Odo Marquard, *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1986), 110; Georg Steiner, *Real Presences* (Chicago: The University of Chicago Press,

depends on how we talk about it. I find a similar intuition in Lech Witkowski's seminal work on authority: "The history of philosophy, owing to the importance of its texts [...], cannot be narrated, unless, on this occasion, a great, riveting text is created so that the presented content is not perceived as dead, artificial, or merely formal. This, perhaps, applies to the entire space of the humanities [...]."⁴⁰ In the same way, in pedagogy, stories cannot be treated merely as "rhetorical froth": a story is a research tool on which what we will see in education heavily depends.

The central postulate that emerges from these remarks I would phrase as follows: one should treat the subject of educational research seriously and renew the methodological self-knowledge of pedagogy. One must understand pedagogy as a full-scale humanistic discipline (what should be reflected in research, academic literature, scientific ethos, organizational structures, administrative classifications, etc.). It is necessary for the sake of the public image of education. The theoretical background of the methodology of pedagogy and the principles of organizing educational research affect what we can see and consider important. The educational – a communication and interpretative human practice – from a scientific perspective disappears from our sight. It is, therefore, necessary to reverse the current proportions in the study of education – one has to consider valid a scientific perspective based on the principle of causality and the criteria of effectiveness of means ("what works") about technical and organizational issues, but only auxiliary in the study of essential questions of education. The latter one cannot separate from the category of subjectivity, language (including its generativity and polysemy), and the historicity of insight. Only in the perspective of evaluating goals (axiological and existential commitment), imagination and meaning (text) and temporality (historical context of insight) can truly educational stakes come to the fore and thus become part of the public discourse.

Bibliography

Adorno, Theodor W. "Introduction." In Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot, and Karl R. Popper, *The Positivist Dispute in German Sociology*. Translated by Glyn Adey and David Frisby. London: Heinemann Educational Books, 1977.

Bakhtin, Mikhail. "The Problem of the Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences: An Experiment in Philosophical Analysis." In Mikhail Bakhtin, *Speech*

1991), 86.

40. Lech Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej (przechadzki krytyczne w poszukiwaniu dyskursu dla teorii)* [The Challenges to/of Authority in the Social Practice and in Symbolic Culture (Critical Wanderings in Search of Discourse for Theory)] (Kraków: Impuls, 2009), 151.

- Genres and Other Late Essays*. Translated by Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press, 1986.
- Benner, Dietrich. *Allgemeine Pädagogik: Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns*. München: Juventa-Verlag, 2001.
- Biesta, Gert. *Educational Research. An Unorthodox Introduction*. London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney: Bloomsbury Academic, 2020.
- Biesta, Gert. *The Beautiful Risk of Education*. Boulder–London: Paradigm Publishers, 2013.
- Bytniewski, Paweł. *Francuska filozofia nauk. Szkice epistemologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2017.
- Cassirer, Ernst, *The Logic of the Humanities*. Translated by Clarence Smith Howe. New Haven: Yale University Press, 1961.
- Czapliński, Przemysław, Ryszard Nycz, Dominik Antonik, Joanna Bednarek, Agnieszka Dauksza, and Jakub Misun, eds. *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017.
- Czerniak, Stanisław. *Wybrane koncepcje wiedzy i nauki we współczesnej filozofii niemieckiej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2017.
- Dilthey, Wilhelm. *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Translated by Rudolf A. Makkreel, John Scanlon, and William H. Oman. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Dybel, Paweł. *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas, 2004.
- Dybel, Paweł. *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas, 2012.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated and revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg. “Wahrheit in den Geisteswissenschaften.” In Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Głowiński, Michał, ed. *Narratologia*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2004.
- Janion, Maria. *Humanistyka: poznanie i terapia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982.
- Kołakowski, Leszek. “Wielkie i małe kompleksy humanistów.” In Leszek Kołakowski, *Kultura i fetysze. Eseje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Kruszelnicki, Wojciech. *Zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2012.
- Kuhn, Thomas S. *The Road Since “Structure.” Philosophical Essays, 1970–1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Markowski, Michał Paweł. “Humanistyka, literatura, egzystencja.” In *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*, edited by Anna Legeżyńska and Ryszard Nycz. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2012.
- Marquard, Odo. *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2001.

- Marquard, Odo. *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986.
- Nycz, Ryszard. *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017.
- Phillips, D. C., and Nicholas C. Burbules. *Postpositivism and Educational Research*. Lanham–Boulder–New York–Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Priestley, Mark, Gert Biesta, and Sarah Robinson. *Teacher Agency. An Ecological Approach*. London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury, 2015.
- Przyłębski, Andrzej. *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2019.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*, vol. 1. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1984.
- Simpson, Lorenzo C. *Hermeneutics as Critique. Science, Politics, Race, and Culture*. New York: Columbia University Press, 2021.
- Standish, Paul. *Beyond the Self. Wittgenstein, Heidegger and the Limits of Language*. Aldershot–Brookfield USA–Hong Kong–Singapore–Sydney: Avebury, 1992.
- Steiner, Georg. *Real Presences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Taylor, Charles. “Interpretation and the Sciences of Man.” In Charles Taylor. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles. “Introduction.” In Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Wierciński, Andrzej. *Hermeneutics of Education. Exploring and Experiencing the Unpredictability of Education*. Zürich: Lit Verlag, 2019.
- Winch, Peter. *The Idea of a Social Science And Its Relation to Philosophy*. London: Routledge, 1990.
- Witkowska, Monika, and Lech Witkowski, eds. *Humanistyczne wyzwania ekologii umysłu: Gregory Bateson w Polsce*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, 2016.
- Witkowski, Lech. *Filozofia nauki Ferdynanda Gonsetha (na tle problemów współczesnego racjonalizmu)*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1983.
- Witkowski, Lech. *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej (przechadzki krytyczne w poszukiwaniu dyskursu dla teorii)*. Kraków: Impuls, 2009.

wizje | poszukiwania | propozycje

ER(R)GO

visions | inquiries | propositions



Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu? “Gramatyka” wystudzenia wzrostu ekonomii ekologicznej

What Kind of Reflection Do We Need
in the Epoch of the Anthropocene?
“The Grammar” of Ecological Economics of Degrowth

Abstract: The article begins with an analysis of the inconvenient starting points for reflection on the Anthropocene, inspired by the position of Anna L. Tsing. Next, the interdisciplinary, normative and pluralistic field of ecological economics will be presented, with a particular focus on the concept of degrowth. The text will trace the “grammar” of this discipline, revealing its selected philosophical assumptions, methodological postulates and concepts. It will also look closely at Peter A. Victor’s concept of “management without growth.” It will seek answers to what degrowth is and why the cooling of growth is inevitable.

Keywords: humanities, degrowth, ecological economics, the Anthropocene, planetary environmental crisis

Wstęp

XXI wiek określa się mianem epoki człowieka – antropocenu¹, a także kapitałocenem, stuleciem narastania dysproporcji ekonomicznych i epoką trybu pilnego korekty klimatycznej². Skala degradacji systemów planetarnych: biosfery,

1. Eugene F. Stoermer oraz Paul J. Crutzen, z powodu zmian planetarnych wywołanych destrukcyjnymi działaniami ludzi, zasugerowali, by obecną epokę geologiczną nazwać “antropocenem” – “epoką człowieka”. Ich zdaniem *Homo sapiens* jako gatunek stał się bowiem siłą sprawczą o znaczeniu geologicznym. Paul J. Crutzen, Eugene F. Stoermer, “The ‘Anthropocene’”, *Global Change Newsletter* 41 (2000): 17–18.

2. Zob. Jason W. Moore (red.), *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. Krzysztof Hoffman, Patryk Szaj, Weronika Szwebs (Poznań: WBPiCAK, UAM, 2021); Thomas Picketty, *Kapitał w XXI wieku*, przeł. Andrzej Blik (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015); Amanda H. Lynch, Siri Veland, *Urgency in the Anthropocene* (Cambridge: The MIT Press, 2018).

atmosfery, hydrosfery i litosfery, przekracza wszelkie wyobrażenia przyrodników dotyczące nie tylko tego, co jest bezpieczne dla życia, lecz także tego, co moralne³. Mimo to na ochronę bioróżnorodności ludzkość przeznaczona zaledwie 0,002% globalnego PKB⁴.

Równocześnie globalne nierówności ekonomiczne rosną do tego stopnia, że zyskują miano “nieprzyzwoitych”⁵, a eksperci Klubu Rzymskiego krytykują szkodliwe procesy finansjeryzacji gospodarek, podkreślając zarazem, że transnarodowe korporacje działają dziś jak “gangsterskie monopole”⁶. Uprzywilejowana część świata – państwa o wysokim dochodzie – “zмага się” z przestrzeniem konsumpcyjnym (*overconsumption*)⁷. Przez swoją luksusową hiperkonsumpcję 1% najbogatszych ludzi na Ziemi emituje dwa razy tyle gazów cieplarnianych, co 50% najuboższych⁸. Rośnie zasobożerność i energożerność gospodarek, podobnie jak presja antropogeniczna oraz ludzka populacja⁹.

Artykuł rozpoczyna pogłębiona analiza zasygnalizowanych wyżej, niedogodnych punktów wyjścia refleksji w epoce antropocenu. Wykorzystamy inspiracje płynące od amerykańskiej antropolożki Anny L. Tsing. Następnie przedyskutujemy wyjątkowo obiecujące, interdyscyplinarne pole badań tzw. ekonomii ekologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji wystudowania wzrostu. Co ważne,

3. Boris Worm, Edward B. Barbier, Nicola Beaumont et al., “Impacts of Biodiversity Loss on Ocean Ecosystem Services”, *Science* 314 (2006): 787–790; WWF, *Living Planet Report 2016* (Gland, Switzerland: World Wildlife Fund International, 2016); Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, François Gemenne (red.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch* (London, New York: Routledge, 2015); William J. Ripple et al., “World Scientists’ Warning of a Climate Emergency 2021”, *Bioscience* 71, no. 9 (September 2021): 894–898, <https://doi.org/10.1093/biosci/biab079> (29.08.2021).

4. Tim Jackson, *Post Growth. Life after Capitalism* (Cambridge, UK; Medford, MA: Polity Press, 2021), 140. Zob. polski przekład książki Jacksona, który ukaże się wkrótce w Wydawnictwie Naukowym UMK, Tim Jackson, *Postwzrost. Życie po kapitalizmie*, przeł. Ewa Bińczyk, Janusz Grygień (Toruń: UMK, 2023).

5. Joseph E. Stiglitz, *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?*, przeł. Robert Mitoraj (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015); Göran Therborn, *Nierówność, która zabija. Jak globalny wzrost nierówności niszczy życie milionów i jak z tym walczyć*, przeł. Paweł Tomanek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015).

6. Ernst Ulrich von Weizsäcker, Andrew Wijkman, *Come On! Capitalism, Short-termism and the Destruction of the Planet* (New York: Springer, 2018), 48.

7. Aż 50% całkowitej konsumpcji w tych krajach pochodzi z pozostałych części świata, zob. Jason Hickel, “What Does Degrowth Mean? A Few Points of Clarification”, *Globalizations* 18, no. 7784 (2020): 5 i n.

8. Oxfam. 2020. *Confronting Carbon Inequality*. <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621052/mb-confronting-carbon-inequality-210920-en.pdf> (29.08.2023).

9. Materiałozerność gospodarek na jednostkę PKB ciągle wzrasta, Peter A. Victor, *Managing without Growth. Slower by Design, not Disaster*, wyd. drugie poprawione i uzupełnione (Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2019), 109.

dziedzina ta interesująco rezonuje z transdyscyplinarną i unikatową dyskusją na temat antropocenu¹⁰. W obu obszarach trwa intensywne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o możliwe reakcje ludzkości na wyzwania planetarnego kryzysu środowiskowego, a także o szanse utrzymania ładu społecznego, który znamy.

Jak zobaczymy, ekonomia ekologiczna to obszar udanej współpracy ponad podziałami na humanistykę, nauki społeczne i przyrodnicze. Jest to równocześnie dziedzina normatywna i pluralistyczna. Prześledzimy “gramatykę” tej dyscypliny, odsłaniając jej założenia filozoficzne, najważniejsze postulaty metodologiczne, wybrane pojęcia i preferencje aksjologiczne. W szczególności zajmiemy się niewralgicznym zagadnieniem konieczności wyhamowania wzrostu PKB. Co oznacza dewzrost i dlaczego wystudzenie wzrostu jest nieuniknione? W jaki sposób ekonomiści ekologiczni argumentują na rzecz tej tezy? Czy ludzkość w ogóle stoi jeszcze przed wyborem: koniec świata czy koniec kapitalizmu? A może wybór ten już dawno został dokonany? Celem tekstu będzie poszukiwanie odpowiedzi na te właśnie pytania.

Prekarne życie w ruinach – w stronę symbiocenu

W książce *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* Tsing następująco opisuje wyjątkowo niekorzystny spłot warunków wyjściowych do rozważań na temat kondycji ludzkości w XXI wieku:

Klimat zaczyna wariować, a postęp przemysłowy okazał się być bardziej śmiertelny dla życia na Ziemi, niż przypuszczano wiek temu. Ekonomia przestała być źródłem rozwoju i optymizmu. Każdy następny kryzys ekonomiczny łączy się z niebezpieczeństwem, że znikną nasze miejsca pracy. Nie chodzi tylko o to, że mogą bać się potoku nowych katastrof. Idzie także o to, że brakuje mi opowieści, które tłumaczyłyby, dokąd wszyscy zmierzamy i dlaczego akurat tam. Kiedyś wydawało się, że prekarność to los tych, którym się nie powiodło. Teraz okazuje się, że życie każdego z nas jest niepewne – nawet jeśli chwilowo mamy pełne kieszenie. W przeciwieństwie do sytuacji z połowy XX wieku, kiedy to poeci i filozofowie globalnej Północy czuli się uwięzieni przez zbyt dużą stabilizację, dziś wielu i wiele z nas, z Północy i Południa, zmagają się z realiami nigdy niekończących się problemów¹¹.

10. Niestety, nie ma tu miejsca na pogłębioną analizę tej fascynującej debaty, tekst sytuuje się jednak w przestrzeni najważniejszych pytań i wyników badań ją konstytuujących, zob. Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018); Ewa Bińczyk, “The Most Unique Discussion of the 21st Century? The Debate on the Anthropocene Pictured in Seven Points”, *The Anthropocene Review* 6, no. 1–2 (2019): 3–18.

11. Anna L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 1–2. Cytaty podaję za polskim przekładem książki Tsing, który ukaże się wkrótce w Wydawnictwie Naukowym UMK, Anna L. Tsing, *Grzyb*

Wspomniana książka to opowieść o życiu pozbawionym uniwersalistycznych nadziei, w epoce prekarności i zakłóceń. Niepewny świat nadciągającej katastrofy klimatycznej, wielkiego wymierania gatunków, zakwaszenia oceanów, utraty żyznych gleb, pandemii¹² i wojen o zasoby, takich jak choćby putinowska agresja w Ukrainie, jest światem bez celu i porządku. Zdaniem Tsing, czas na uświadomienie sobie wynikającej stąd ludzkiej bezbronności. Jak pisze ta autorka, ludzie, choć tego nie planowali, “zrobili bałagan na planecie”. Na szali leży obecnie wszelkie życie na Ziemi, przy czym idea postępu nie gwarantuje już sensu. Jak mamy żyć w opisywanych warunkach? Czy można w jakiś sposób przekroczyć wskazane tu, bezprecedensowe punkty wyjścia?

Książka Tsing opowiada też o kapitalizmie. Biznes, logika plantacji i kapitalizmu są w interpretacji tej antropolożki “skalowalne”. Oznacza to, że kolonizują one wciąż nowe obszary, nie zmieniając swojego sposobu organizacji, czyniąc mierzalnym, monetyzowalnym i wymienialnym. Celem Tsing jest budowanie opowieści ukazujących krytyczny dystans do skalowalności, a zarazem do kapitalizmu. Dlatego głównym bohaterem wspomnianej wyżej książki jest pewien gatunek niezwykle cenionego w Japonii grzyba – matsutake. Matsutake, czyli gąska sosnowa, stawia konsekwentny opór skalowalności – nie pozwala się uprawiać, przewidywać swojego kwitnienia, włączać do plantacji. Podobnie jak stowarzyszona z nią, zależna od destrukcyjności człowieka sosna wydmowa i inni bohaterowie opowieści Tsing: zbierający matsutake ludzie, leśnicy, pośrednicy handlu grzybami, uchodźcy i migranci, zaburzenia ekosystemowe, nicienie, węgorki sosnowe, pożary lasów, grzybnie, wiejskie krajobrazy czy mikoryza¹³.

u kresu świata. O możliwości życia na ruinach kapitalizmu, przeł. Aleksandra Brylska, Janusz Grygieńć, Monika Rogowska-Stangret (Toruń: UMK, 2023, w druku).

12. Wyższa częstotliwość występowania pandemii to skutek destrukcji środowiska. Tempo pojawiania się nowych chorób zakaźnych, zarówno bakteryjnych, jak i wirusowych w ostatnich dekadach rośnie, i nadal będzie rosło. Aż 60% nowych chorób zakaźnych od lat czterdziestych XX wieku to choroby odzwierzęce, zob. Anne Aronsson, Fynn Holm, “Multispecies Entanglements in the Virosphere: Rethinking the Anthropocene in Light of the 2019 Coronavirus Outbreak”, *The Anthropocene Review* 9, no. 1 (2022): 27. Rośnie też ryzyko pojawienia się odpornych na leki bakterii. Wynika to z deforestacji, zanikania wyizolowanych habitatów dzikich zwierząt, ujednoczenia ekosystemów i tworzenia monokultur przez człowieka, zmian klimatycznych i susz. Poważna susza miała miejsce w Foshan w Chinach, gdzie w listopadzie 2002 roku wystąpiła pierwsza pandemia koronawirusa SARS-CoV. W grudniu 2019 roku z kolei Wuhan – gdzie pojawił się SARS-CoV-2 – zmagało się z najgorszą suszą od czterdziestu lat. Zob. Aronsson, Holm, *Multispecies...*, 31. Przez wzrost gęstości zaludnienia rośnie prawdopodobieństwo coraz częstszych kontaktów między ludźmi a zwierzętami, w szczególności zwierzętami tropikalnymi, które przenoszą wiele nieznanymi nam jeszcze patogenów.

13. Mikoryza, czyli wchodzenie w relacje korzeni i nasion roślin z grzybami, jest dobrym wzorem spotkań międzygatunkowych w ogóle. Tsing podkreśla przy tym, że nawet sama idea gatunku jest kwestionowalna, bo “gatunki stają się sobą w wyniku współpracy” (138 i n.).

Konkluzje Tsing są umiarkowanie optymistyczne. Głoszą one, że pomimo dominacji logiki kapitalizmu *business as usual*, w otaczających nas ruinach wszędzie odradza się tzw. trzecia natura, natura nieuchronnych skażeń oraz splątań ludzi i czynników pozaludzkich. Zdaniem amerykańskiej badaczki, niepewność epoki kryzysu środowiskowego wymusza otwartość – bycie wrażliwym na innych. Tsing pokazuje szanse tzw. kapitalizmu “odzyskowego”, opartego na funkcjonowaniu ludzi i czynników pozaludzkich w ruinach, w trybie “akumulacji odzyskowej”. Jej zdaniem, kluczowa jest kooperacja – bez niej wszyscy zginiemy, a najgłębszym problemem antropocenu wcale nie jest samolubstwo człowieka, ale raczej ludzkie złudzenie, że możemy być samowystarczalni¹⁴. Czytamy:

[r]óżnorodność asamblaży odsłania przed nami coś, co później określam mianem “ukrytych dóbr wspólnych”, to znaczy splątań, które mogą zostać zmobilizowane dla wspólnej sprawy. Zawsze mamy w zanadru współpracę, możemy zatem przyglądać się stwarzanym przez nią możliwościom. Będziemy potrzebować polityki czerpiącej siłę z najrozmaitszych i zmieniających się koalicji i to nie tylko ludzkich¹⁵.

Gdybyśmy wobec tego w naszych rozważaniach i politykach publicznych zdołali na czas zastąpić arogancję antropocentryzmu ramą pojęciową myślenia symbiotycznego, możliwe, że międzygatunkowe aranżowanie przetrwania stałoby się realniejsze. Czy nie czas na epokę symbiocenu¹⁶ i prośrodowiskowe, metaboliczne skorygowanie naszego myślenia? Jak zobaczymy, właśnie tak uważają ekonomiści ekologiczni i zwolennicy idei wystudzenia wzrostu PKB.

Jednym z najbardziej rozpoznawalnych z nich jest Tim Jackson – brytyjski ekonomista, badacz zrównoważonego rozwoju i doradca polityczny. W swojej najnowszej książce *Postwzrost. Życie po kapitalizmie*¹⁷ przedstawia on interesującą analizę źródeł Darwinowskiego myślenia w kategoriach bezwzględnej konkurencji międzygatunkowej. Jackson przekonuje, że były to inspiracje pochodzące z tekstów Herberta Spencera – uważnego obserwatora brutalnych relacji społecznych epoki wyzysku, alienacji pracy i akumulacji kapitału¹⁸. Bardzo możliwe, że interpretacja zjawiska ewolucji w perspektywie bezwzględności, walki o przetrwanie

14. Tsing, *The Mushroom...*, przyp. 37.

15. Tsing, *The Mushroom...*, 134–135.

16. Pojęciem symbiocenu posługiwał się australijski filozof środowiska Glenn Albrecht (1953–2014). Glenn Albrecht, Gavin Van Horn, “Exiting the Anthropocene and Entering the Symbiocene”, *Center for Humans & Nature* (2016), <https://humansandnature.org/exiting-the-anthropocene-and-entering-the-symbiocene/> (21.08.2022).

17. Jackson, *Post Growth...*

18. Jackson, *Post Growth...*, 86–89.

i eliminacji najsłabszych została zaczerpnięta z wczesnokapitalistycznego świata społecznego, nie odwrotnie.

Jak twierdzi brytyjski ekonomista, gdyby nasze myślenie inspirowały alternatywne idee symbiozy, współpracy w poszukiwaniu równowagi i wzajemnej troski, możliwe, że nie tylko wiele wartościowych teorii biologicznych rozwinęłoby się wcześniej¹⁹, ale nie musielibyśmy też szukać dziś w trybie pilnym sposobów na aranżowanie przetrwania ludzi i czynników pozaludzkich wobec wyzwań antropocenu. Nie doszłoby do destrukcji ekologicznej na skalę planetarną.

Ekonomia ekologiczna – wstępna charakterystyka

Ekonomię ekologiczną należy sytuować w obrębie tzw. heterodoksyjnej teorii ekonomicznej, lokowanej poza głównym nurtem ekonomii neoklasycznej. Podejścia heterodoksyjne nie przyjmują modelu racjonalności *homo oeconomicus*, a gospodarkę ujmują pluralistycznie, analizując jej aspekty polityczne, kulturowe, historyczne oraz biofizyczne. W obrębie ekonomii heterodoksyjnej znajdziemy między innymi ekonomię biofizyczną, ekologiczną oraz łączone z tym drugim obszarem koncepcje dewzrostu²⁰.

Ekonomia ekologiczna (*ecological economics*) rozwija się od lat osiemdziesiątych XX wieku²¹. Jest to dziedzina transdyscyplinarna, uwzględniająca nauki społeczne, wiedzę z obszaru nauk humanistycznych i nauki przyrodnicze (szczególnie teorie zajmujące się zagadnieniami entropii, metabolizmu i przepływów energii). Charakteryzuje ją refleksyjne wykorzystanie przyrodoznawczych dyskursów naukowych dotyczących granic planetarnych i biofizycznych praw rządzących przyrodą²². W języku polskim możemy przeczytać już kilka prac

19. Amerykańska badaczka Lynn Margulis opisuje świat istot żywych przez pryzmat ścisłego współzycia generującego korzyści. Jej idee wielogatunkowych typów współpracy odmieniły biologię, podważając darwinowski sposób interpretowania ewolucji. Biologia musiała jednak poczekać na ten przełom aż do lat sześćdziesiątych XX wieku, zob. Jackson, *Post Growth...*, 92 i n.; zob. też Lynn Margulis, *The Symbiotic Planet: A New Look at Evolution* (New York: Basic Books, 1999).

20. Timothy Crownshaw, Caitlin Morgan, Alison Adams et al., “Over the Horizon: Exploring the Conditions of a Post-Growth World”, *The Anthropocene Review* 6, no. 1–2 (2019): 118.

21. Dziedzina ta różni się od ekonomii środowiskowej (ang. *environmental economics*), która wpisuje się w neoklasyczną ekonomię głównego nurtu. Ekonomia środowiskowa akceptuje założenia modernistyczne i wartości utilitarystyczne. Victor, *Managing...*, 99–100.

22. Zob. np. Alevgul H. Sorman, Mario Giampietro, “The Energetic Metabolism of Societies and the Degrowth Paradigm: Analyzing Biophysical Constraints and Realities”, *Journal of Cleaner Production* 38 (2013): 80–93.

oraz pierwszych interpretacji nurtu ekonomii ekologicznej²³. Inne wciąż jeszcze czekają na tłumaczenie²⁴.

Co bardzo ważne wobec specyfiki wyzwań antropocenu, jest to dziedzina, która z łatwością przemieszcza się między różnymi skalami (od tego, co lokalne, do tego, co państwowe, a także globalne i planetarne). Ekonomiści ekologiczni często badają szersze powiązania polityki środowiskowej między regionami świata (uwzględniając rolę łańcuchów dostaw bądź też pokazując, że ochrona i regulacje środowiskowe w jednym miejscu wiodą do deforestacji w drugim). Stosowana jest tu metoda porównawcza umożliwiająca zestawianie ze sobą danych z różnych regionów świata²⁵.

Jak pisze klasyk tego nurtu Robert Costanza, ekonomia ekologiczna to “nauka i zarządzanie zrównoważonym rozwojem”²⁶. Ekonomia ekologiczna postuluje głęboką i skuteczną (a nie jedynie kosmetyczną czy powierzchowną) implementację zasad zrównoważonego rozwoju do teorii i praktyk gospodarowania. Ma ona zarazem wymiar teoretyczny, akademicki, jak i praktyczny²⁷. Jest to dziedzina, której centralnym problemem jest nie tyle sama optymalność procesu gospodarczego, jak ma to często miejsce w obrębie ekonomii głównego nurtu, co raczej zyskujący coraz bardziej w ostatnich dekadach na znaczeniu problem istnienia

23. Tim Jackson, *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych zasobach*, przeł. Marcin Polakowski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015); Giacomo D’Alisa, Federico Demaria, Giorgos Kallis (red.), *Dewzrost. Słownik nowej ery*, przeł. Łucja Lange (Łódź: Langel Łucja Lange, 2020); Kate Raworth, *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, przeł. Aleksandra Paszkowska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2021); Jason Hickel, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. Jerzy P. Listwan (Kraków: Karakter, 2021). Zob. też pierwsze polskie interpretacje dewzrostu jako polityki umiaru (Robert Skrzypczyński, “Postwzrost, dewzrost, awzrost... Polska terminologia dla różnych wariantów przyszłości bez wzrostu”, *Czas Kultury* 3 (2020): 7–13, Jakub Rok, “Od dziewiczości do sprawiedliwości, czyli czego ruch ekologiczny może się nauczyć z lektury postwzrostu”, *Czas Kultury* 3 (2020): 26–32), a także jako kultury umiaru (Michał Czepekiewicz, Weronika Parfianowicz, “żyć w dobrostanie i w zgodzie z planetą. W poszukiwaniu wzorców kultury umiaru”, *Kultura Współczesna* 1 (117) (2022): 10–14). Polska odpowiedź na postulaty ekonomii obwarzanka: Michał Sutowski (red.), *Obwarzanek po polsku* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2023).

24. Np. Victor, *Managing...*

25. Zaznaczmy, że luką, o którą oskarżana jest omawiana dyscyplina, jest niewystarczające uwzględnianie relacji władzy. Zob. Michael B. Wironen, Jon D. Erickson, “A Critically Modern Ecological Economics for the Anthropocene”, *The Anthropocene Review* 7, no. 1 (2020): 65. W mojej ocenie jest to oskarżenie uzasadnione. Co ciekawe, dyskurs antropocenu z kolei krytykowany jest za niezdolność do uchwycenia roli transnarodowych korporacji i przepływów finansowych na różnorodnych poziomach, zob. Wironen, Erickson, *A Critically...*, 68.

26. Robert Costanza, *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability* (New York: Columbia University Press 1992).

27. Wironen, Erickson, *A Critically...*, 63–64.

granic wzrostu gospodarczego. Nurt ten postuluje uwzględnienie kosztów środowiskowych w modelach ekonomicznych²⁸.

Omawiana dziedzina bada koewolucję systemów naturalnych, gospodarek i społeczeństw. Głosi ona potrzebę ochrony kapitału naturalnego czy inaczej biosfery, od której krytycznie zależy sama możliwość gospodarowania. Tak zwane “usługi ekosystemowe”²⁹ to nie tylko stymulacja estetyczna czy intelektualna, lecz także oczyszczanie wody i powietrza, retencyjne wyhamowywanie susz i powodzi, detoksykacja, rozkład odpadów, regeneracja gleby, zapylenie, wegetacja, regulowanie ilości szkodników, podtrzymywanie bioróżnorodności, ochrona przed szkodliwym promieniowaniem UV, stabilizowanie klimatu, wyrównywanie temperatury, ochrona przed wiatrami, redukcja drastycznych fal upałów. Nie sposób wymienić wszystkich funkcji, które wypełnia biosfera. Nie będzie ani zysków, ani wzrostu PKB, ani stabilnego gospodarowania, jeśli systemy planetarne ulegną destabilizacji.

Praktyki gospodarcze ujmuje się w omawianym nurcie jako *zarazem* działania społeczne, jak i biofizyczne³⁰. Co więcej, programy włączania kosztów środowiskowych do modeli gospodarczych umiejętnie łączy się tu z postulatami redystrybucji i klimatycznej sprawiedliwości. Z założenia jest to wobec tego także dziedzina normatywna. Dyskutowana dyscyplina mocno inspiruje koncepcje wystudowania wzrostu, które zresztą często uznawane są za idee formułowane w ramach tej właśnie dziedziny. Mamy tu do czynienia z ambitnymi wizjami przyszłych zmian społecznych: dalszego doskonalenia się ludzkości w warunkach zahamowania wzrostu gospodarczego. Chodzi o podnoszenie jakości życia, zapobieganie bezrobociu i równoczesne zwiększanie ilości czasu wolnego, budowanie odpornych (*resilient*) na zakłócenia tkanek społecznych, prężnych sektorów opieki i edukacji, rozrywek niskoemisyjnych i sprawnie funkcjonujących dóbr publicznych.

Ekonomia ekologiczna przyjmuje wyważony stosunek do roli innowacji technologicznych. Kwestionuje się tu technooptimistyczne przekonanie, jakoby

28. Niektórzy z badaczy podają obrazowe przykłady: gdybyśmy uwzględniali koszty środowiskowe, zwykły hamburger kosztowałby 200 dolarów, zob. Robert Fletcher, Crelis Rammelt, “Decoupling: A Key Fantasy of the Post-2015 Sustainable Development Agenda”, *Globalizations* 14, no. 3 (2017): 461.

29. Pojęcie to pochodzi ze słownika krytykowanego w obrębie ekonomii ekologicznej. Zakłada ono bowiem złudną samowystarczalność i odrębność gospodarek od “zewnątrz”, którym jest przyroda – “dostawczyni usług”. To właśnie przez metafory tego typu doradcy ekonomiczni i politycy nie dostrzegają, że wszelkie gospodarowanie krytycznie zależy od metabolizmu Ziemi, którego nie można zakłócać.

30. Zob. Herman Daly, “The Economics of the Steady State”, *American Economic Review* 64, no. 2 (1974): 15–21.

kreatywność ludzka i rynkowy mechanizm cenowy³¹ automatycznie gwarantowały powstanie innowacji ratujących ludzkość przed skutkami załamania się systemów planetarnych. W tym wymiarze ekonomia ekologiczna zachowuje głęboki krytyczny dystans wobec modernizmu i wielu jego założeń aksjologicznych.

Jak podkreślają Michael B. Wironen i Jon D. Erickson, ekonomia ekologiczna ma zarówno swoje płytsze odsłony (ujęcia niezawierające głębszej refleksji nad własnymi założeniami czy przyjmowanymi wartościami), jak i głębsze, które są bardziej krytyczne wobec założeń modernistycznych³². Wiele ujęć ekonomii ekologicznej to stanowiska sympatyzujące z wiedzą ludów rdzennych i zdecydowaną krytyką zachodnich postaw hiperindywidualistycznych.

Czym jest dewzrost?

Jak w omawianym kontekście powinniśmy rozumieć koncepcje dewzrostu (*degrowth*) lub postwzrostu (*postgrowth*)? Po pierwsze, w najważniejszej literaturze przedmiotu, określenie “postwzrost” występuje rzadziej i najczęściej utożsamiane jest z dewzrostem³³. Dewzrost z kolei może być rozumiany jako: (1) aktywistyczne hasło lub ogólna wizja, na przykład w obrębie ruchów alterglobalistycznych, (2) ruch społeczny, (3) akademicki program badań i zbiór koncepcji³⁴. André Reichel i Robert Perey dodają do tej listy nieco sarkastycznie kolejne rozumienie pojęcia dewzrostu – jako “antidotum na brak wyobraźni”³⁵. W niniejszym artykule interesować nas będzie trzecie rozumienie pojęcia dewzrostu. Jak się przy

31. Victor systematycznie ukazuje absurdalność zabiegów wyceniania przyrody i usług ekosystemowych. Argumentuje on też, że cena nie niesie informacji na temat skali gospodarki w odniesieniu do biosfery, zaś poleganie na cenach dyskryminuje uboższych. Victor uważa, że ceny nie powinny określać polityki, lecz to polityka, poprzez subsydia i podatki, powinna określać ceny, Victor, *Managing...*, 58–75.

32. Wironen, Erickson, *A Critically...*, 70. W obu wersjach omawiana dziedzina milcząco przyjmuje całą gamę założeń filozoficznych i aksjologicznych, z których tylko niektóre zdołamy omówić w tekście. Najważniejsze z nich, jak sądzę, dotyczą: wartości godnych realizacji w ramach rozwoju społecznego, określonej wizji sprawiedliwości (w odniesieniu do przyrody, pokoleń współczesnych, jak i przyszłych), definicji równości, wolności, a także roli demokracji i państw w toku implementacji niezbędnej polityki środowiskowej.

33. Np. Jackson, *Post Growth...* Mogą jednak wystąpić wyjątki. Na przykład niektórzy badacze, tak jak wspomniany niżej Timothy Crowshaw i jego współpracownicy, piszą o postwzroście w znaczeniu społeczeństwa zdestabilizowanego, w którym doszło do zatrzymania wzrostu w sposób nieplanowany i szkodliwy społecznie, Crowshaw et al., “Over the Horizon...”. Do kwestii tej jeszcze wrócimy.

34. André Reichel, Robert Perey, “Moving Beyond Growth in the Anthropocene”, *The Anthropocene Review* 5, no. 3 (2018): 245; Giorgos Kallis, “In Defence of Degrowth”, *Ecological Economics* 70 (2011): 873–880; Hickel, *What Does...*

35. Reichel, Perey, *Moving...*, 245.

tym ocenia, dewzrostowy akademicki program badań skupia raczej niewielką grupę badaczy, rozsianych po całym świecie i wywodzących się z różnych kontekstów badawczych³⁶.

Z całą pewnością teoretyczną osią ujęć dewzrostowych jest systematyczna krytyka nie tyle samego wskaźnika produktu krajowego brutto (PKB), ile “fetyzowania” idei wzrostu gospodarczego i ekspansji, “imperatywu wzrostu”, “kapitalistycznej ideologii” wzrostu “za wszelką cenę”, czyli tzw. wrościzmu (*growthism*)³⁷. Chodzi o milcząco przyjmowane założenie o ciągłym zwiększaniu zużycia materiałów i energii na planecie o ograniczonych zasobach³⁸.

PKB – produkt krajowy brutto – to suma wartości wszystkich zmonetyzowanych dóbr i usług, a także dochodów osiągniętych w gospodarce danego kraju w określonym roku³⁹. Ekonomiści ekologiczni zazwyczaj dopuszczają ograniczoną użyteczność wskaźnika PKB. Podkreślają, że wybrane instytucje publiczne mogą po prostu uzupełniać wskaźnik wzrostu PKB innymi wskaźnikami, nie porzucając go całkowicie.

Ujęcia dewzrostowe to koncepcje o heterogenicznym charakterze: zarazem ekonomiczne, polityczne, jak i społeczne. Ich centralnym elementem jest postulat koniecznej, radykalnej zmiany społecznej⁴⁰: zmniejszania tempa, ekspansywności oraz intensywności produkcji i konsumpcji, w pierwszym rzędzie w krajach rozwiniętych. Wystudzenie wzrostu gospodarczego ma być przy tym procesem selektywnym, dotyczącym zmniejszenia liczby godzin pracy i wyciszenia sektorów szkodliwych środowiskowo, ale nie takich branż, jak odnawialne źródła energii, edukacja czy zdrowie.

Możemy wyróżnić co najmniej cztery przywoływane w literaturze fale krytycyzmu wobec idei niekończącego się wzrostu gospodarczego jako fundamentu myślenia o gospodarce. Wspomniani wcześniej Reichel i Perey wymieniają trzy takie fale: (1) francuską tradycję *décroissance*, wymierzoną przeciwko konsumpcji, alienacji pracy i zanieczyszczeniu środowiska, reprezentowaną przez takich badaczy jak Nicholas Georgescu-Roegen czy André Gorz, (2) krytykę inspirowaną raportem *Granice wzrostu* w latach siedemdziesiątych XX wieku⁴¹, i wreszcie: (3) współczesną falę krytyki ideologii “wrościzmu”, mniej więcej od roku 2001,

36. Inge Røpke, “Trends in the Development of Ecological Economics from the Late 1980s to the Early 2000s”, *Ecological Economics* 55 (2005): 262–290.

37. Hickel, *Mniej znaczy...*, 42.

38. Hickel, *What Does...*, 2–3.

39. Istnieje różnica między wzrostem PKB a wzrostem PKB *per capita*. Jej ignorowanie utrudnia dostrzeganie problemu nierówności, zob. Victor, *Managing...*, 31.

40. Kallis, *In Defence...*, 874.

41. Donella Meadows et al., *Granice wzrostu*, przeł. Wiesława Rączkowska, Stanisław Rączkowski. Wstęp Kazimierz Secomski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 1973).

związaną z ekonomią ekologiczną oraz raportami przyrodznawców dotyczącymi przekraczania granic planetarnych i destabilizowania się biosfery⁴².

Literatura przedmiotu wskazuje jednak na kilka dodatkowych faz krytyki wzrostu gospodarczego. W latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku w ekonomii szeroko dyskutowano i problematyzowano zarówno zasadność posługiwania się wskaźnikiem PKB, jak i czynienie wzrostu gospodarczego celem społeczeństw. Paradygmat wzrostu był konsekwentnie krytykowany w książce *Godne społeczeństwo. Program troski o ludzkość*, której oryginalne wydanie ukazało się w roku 1958⁴³. Autor monografii, szwedzki ekonomista John Kenneth Galbraith przekonywał, że sam wzrost PKB nie pozwoli wygrać walki z nędzą i nierównościami. W roku 1967 ukazało się pierwsze wydanie książki *The Cost of Economics Growth*, bardzo cenionej przez ekonomistów⁴⁴. Jej autor, Ezra J. Mishan systematycznie kwestionował powiązanie wzrostu dochodów z dobrobytem.

W latach sześćdziesiątych XX wieku wzrost gospodarczy był otwarcie krytykowany przez Roberta Kennedy'ego. Polityk ten podkreślał, że PKB mierzy wszystko, tylko nie to, co sprawia, że warto żyć. Gdy rosną na przykład koszty ochrony obywateli z uwagi na konflikt zbrojny lub wzrost przestępczości, rośnie PKB. Podobnie dzieje się po katastrofach, gdy trzeba likwidować ich skutki lub zanieczyszczenia. Gdy produkujemy napalm albo papierosy, gdy pracownicy muszą daleko dojeżdżać do pracy, PKB także rośnie.

W numerze specjalnym z roku 2016 poświęconym tematowi wzrostu także *The Economist* konkludował, że wzrost PKB nie jest adekwatną miarą postępu. Choć wzrost PKB w sposób pośredni wiąże się z postępowaniem materialnym i przyczynia do pełnego zatrudnienia, nie należy utożsamiać go z rozwojem społecznym. Takie są na przykład założenia ekonomii rozwoju (ang. *development economics*), która nie utożsamia rozwoju ze wzrostem. Dziedzina ta przyjmuje, że gospodarka i społeczeństwo mogą rozwijać się, nie rosnąc, możliwy jest też wzrost bez rozwoju⁴⁵.

W artykule "Moving Beyond Growth in the Anthropocene" André Reichel i Robert Perey bronią mocnej i ważnej w rozważanym przez nas kontekście tezy, która wprost głosi, że nie żyjemy wcale w epoce antropocenu, ale w epoce wzrostu. Nazywają oni tę epokę auxocenem (*Auxocenne*)⁴⁶ i przekonują, że

42. Reichel, Perey, *Moving...*, 245.

43. Kenneth Galbraith, *Godne społeczeństwo. Program troski o ludzkość*, przeł. Adam Szeworski (Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, 2012).

44. Ezra J. Mishan, *The Cost of Economics Growth*, wyd. drugie poprawione (Oxford, New York, NY: Oxford University Press, 1993).

45. Zob. Victor, *Managing...*, 17, 43.

46. Autorzy proponują nazwę, która odwołuje się do imienia greckiej Hory wzrostu.

u podstaw planetarnego kryzysu środowiskowego leżą nie tyle kapitalizm czy sama logika funkcjonowania gospodarki, ale szersza struktura kulturowa nieposkromionego wzrostu, ekspansjonizmu i narastania złożoności (*expansionist differentiation*)⁴⁷. Wyłoniła się ona w toku tzw. długiego XVI stulecia, między rokiem 1440 a 1640, kiedy to w Europie zanikało feudalne społeczeństwo klasowe “losu”. Zaczęły się wówczas mnożyć nieznane wcześniej instytucje społeczne, coraz bardziej złożone nowe rozwiązania polityczne, nowe rynki, towary, formy organizacji, idee, style życia i zestawy wartości. Podobnie jak inni zwolennicy koncepcji dewzrostu, Reichel i Perey głoszą, że wyjście z epoki wzrostu gospodarczego musi zakładać dematerializację społeczeństwa konsumpcyjnego, redystrybucję bogactwa, zdecentralizowane przejście do odnawialnych źródeł energii, wygaszenie sektora paliw kopalnych, wprowadzenie zasad ekonomii cyrkularnej i zabezpieczeń dla najsłabszych⁴⁸. Przyjrzyjmy się zatem dokładniej jednemu z najbardziej konsekwentnych stanowisk dewzrostowych – ujęciu Petera A. Victora. Prace tego kanadyjskiego ekonomisty nie były dotychczas tłumaczone na język polski, a jego stanowisko nie doczekało się jeszcze pogłębionych komentarzy.

Dewzrost planowany – unikając katastrofy

Victor, emerytowany profesor York University w Kanadzie, fascynująco i konkretnie pisze na temat ewentualnych perspektyw spowolnienia globalnego wzrostu PKB w sposób planowany, a nie w trybie katastrofy. W roku 2019 opublikował dość gruntownie zmienione, uaktualnione, drugie wydanie swojej książki *Managing without Growth. Slower by Design, not Disaster*⁴⁹. Książka jest efektem współpracy Victora ze wspomnianym wcześniej Jacksonem⁵⁰.

Jak podkreśla Victor, podporządkowywanie priorytetów rozwoju społeczeństw wskaźnikowi wzrostu PKB sięga mniej więcej lat pięćdziesiątych XX wieku. Historia potoczyła się w ten sposób, że uznano, iż wskaźnik PKB bardzo dobrze mierzy poziom aktywności gospodarczej. Wzrost interpretowano również jako mechanizm zapewniający potęgę narodową i dobrobyt. Stopniowo wskaźnik ten zaczął dominować w debatach publicznych i polityce jako miara postępu

47. Reichel, Perey, *Moving...*

48. Reichel, Perey, *Moving...*, 246.

49. Victor, *Managing...*

50. Zaznaczmy, że kanadyjski badacz powołuje się również na bliskie mu postulaty i działania *New Economics Foundation*, *Reading Economics*, a także na badania innych ekonomistów ekologicznych, takich jak Herman Daly, Serge Latouche, Jeroen Van den Bergh, Kate Raworth czy Giorgos Kallis. Victor, *Managing...*, xii.

społecznego. Dodatkowo przyjmowano, że niczym nieograniczony wzrost jest po prostu możliwy⁵¹.

Obecnie szkodliwe pojmowanie postępu jako wzrostu kultywują wszystkie kraje rozwinięte i większość krajów rozwijających się, bez względu na to, czy funkcjonują w nich systemy wolnorynkowe, socjaldemokratyczne czy socjalistyczne. Kraje OECD nadal kierują się paradygmatem wzrostu jako rozwoju, przyjmując cele “zrównoważonego wzrostu ekonomicznego”, wzrostu zatrudnienia, podnoszenia standardów życia i zachowania stabilności finansowej. W niektórych dokumentach Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju (World Commission on Environment and Development) twierdzi się wprost, że podtrzymanie długoterminowego wzrostu ekonomicznego jest zrównoważonym rozwojem, co tak naprawdę zakrawa na absurd. Pośród siedemnastu celów zrównoważonego rozwoju Narodów Zjednoczonych zrównoważony wzrost gospodarczy jest celem wymienianym jako ósmy⁵².

W opinii kanadyjskiego ekonomisty, wzrost gospodarczy PKB nie może jednak już dłużej być priorytetem w hierarchii celów politycznych społeczeństw. Ludzkość i gospodarka globalna krytycznie zależą od metabolizmu Ziemi⁵³. Technosfera, populacja, zasobożerność, energożerność i ślad ekologiczny *homo sapiens* ciągle rosną. Potrzeba już 1,7 planet takich jak Ziemia, by populacja świata mogła nadal funkcjonować na obecnym poziomie konsumpcji⁵⁴. Znajdujemy się w momencie, w którym środowiskowe koszty wzrostu nie mogą już dłużej być ignorowane. Nie ma żadnych wątpliwości, że klimatyczne cele ONZ redukcji emisji gazów cieplarnianych są całkowicie niekompatybilne z dalszym wzrostem globalnego PKB. Jeśli nie chcemy, by doszło do katastrofy klimatycznej, gospodarki muszą przestać rosnąć.

Paradygmat wzrostu gospodarczego w opinii Victora nie spełnił ponadto obietnic dotyczących postępu i rozwoju, które formułował. Nierówności w aspekcie dochodu i posiadanego bogactwa są na najwyższym poziomie od 50 lat. Wzrost gospodarczy PKB nie redukuje ubóstwa, nie chroni przed prekaryjnymi warunkami zatrudnienia, nie poprawia dostępu do służby zdrowia, nie przyczynia się do

51. Jak dotąd, najważniejszymi czynnikami stymulującymi wzrost gospodarczy były ciągły wzrost populacji i wzrost produktywności pracy. Po II wojnie światowej także wejście kobiet na rynek pracy w znaczącym stopniu przyczyniło się do wzrostu PKB.

52. Jak wskazują eksperci Klubu Rzymskiego, wspomniane cele są ze sobą sprzeczne. Nie będzie można na przykład zrealizować celu drugiego, dotyczącego bezpieczeństwa żywnościowego oraz celu szóstego – zapewnienia dostępu do wody pitnej, jeżeli pozostaniemy przy obecnym modelu rolnictwa przemysłowego, zob. Weizsäcker, Wijkman, *Come On...*, 38–44.

53. Samo pojęcie gospodarki jako sektora różnego zarówno od społeczeństwa, jak i środowiska naturalnego pojawia się dopiero w XVIII wieku, w następstwie rewolucji przemysłowej i procesów akumulacji kapitału.

54. Ludzie konsumują między 25–40% tego, co wytwarza biosfera netto (*net primary production*), zob. Aronsson, Holm, *Multispecies...*, 28.

zwiększenia poczucia szczęścia obywateli w krajach o wysokiej stopie dochodu⁵⁵. Obecnie poziom produktywności i wydajności pracy stabilizuje się. Przekłada się to na stopniowe wyhamowywanie wzrostu PKB, szczególnie w krajach rozwiniętych. Przewiduje się, że w latach 2015–2040 w Stanach Zjednoczonych wzrost PKB będzie wynosił zaledwie 0,8% rocznie⁵⁶.

Jak podkreśla Victor, zaprojektowanie społeczeństw, gospodarek i sektora finansowego, które nie byłyby zależne od ciągłego wzrostu, jest pragmatyczne, racjonalne i nieuniknione. A może nawet gospodarka, która nie będzie już musiała rosnąć, przewyższy te, które opierają się na imperatywie wzrostu PKB? Rośnięcie czy rozrastanie się nie zawsze jest przecież pożądane. Gigantyczne metropolie, rozrośnięte dworce-molochy, zatłoczone lotniska czy wielopasmowe autostrady zamieniają się często w koszmar dla użytkowników.

Jednocześnie Victorowi nie zależy na tym, by zarządzać wzrostem, ale na tym, by “zarządzać bez wzrostu”. Jak dodatkowo podkreśla ten badacz, celem ekonomii ekologicznej wcale nie jest polityka “zero wzrostu”. Wobec wyzwania kryzysu środowiskowego wzrost należy ograniczać w wybranych obszarach, takich jak zużycie materiałów czy energii, wykorzystanie wody, destrukcja habitatów innych istot żywych, zużycie łądu czy ludzka rozrodczość. Ale w innych obszarach, takich jak poprawa jakości i długości życia ludzkiego, sprawiedliwość społeczna, poczucie bezpieczeństwa obywateli i obywateli, jakość środowiska, dobrostan czy piśmienność nadal powinniśmy do wzrostu dążyć.

Podobnie jak wielu innych ekonomistów ekologicznych, kanadyjski badacz postuluje, by to kraje rozwinięte o wysokiej stopie dochodu wystudziły wzrost gospodarczy w pierwszej kolejności⁵⁷. W krajach ubogich dalszy wzrost gospodarczy jest bardzo istotny dla zapewnienia bezpieczeństwa socjalnego i dla dobrostanu obywateli. Chodzi o to, żeby w krajach rozwijających się społeczeństwa mogły jeszcze cieszyć się jego korzyściami.

Co jednak najciekawsze, koncepcja Victora zawiera symulacje i modele wystudzenia wzrostu kompatybilne ze współczesną gospodarką kapitalistyczną. Pokazują one, jak można byłoby w kolejnych latach i dekadach zarządzać procesem wystudzenia wzrostu, zachowując dobrobyt, zatrudnienie, popyt, stabilność finansową i sterowalność gospodarek, także w wymiarze globalnym⁵⁸.

55. W omawianym aspekcie kanadyjski ekonomista szczegółowo analizuje Kanadę, Szwecję, Wielką Brytanię i USA od lat osiemdziesiątych XX wieku do drugiej dekady XXI wieku włącznie. Victor, *Managing...*, 241–270.

56. Victor, *Managing...*, 32.

57. Hickel podkreśla, że kraje o wysokich dochodach powinny zejść do poziomu zero netto emisji gazów cieplarnianych do roku 2030, zob. Hickel, *Mniej znaczy...*, 40.

58. Ponieważ objętość niniejszego artykułu jest ograniczona, nie będziemy ich tu rekonstruować. Zaznaczmy jedynie, że powstały one we współpracy z Jacksonem, oparte są na danych empirycz-

Dlaczego dewzrost jest nieunikniony? Najważniejsze argumenty ekonomistów ekologicznych

Z badań ekonomistów wynika, że uznawane przecież często za niezwykle użyteczne, prośrodowiskowe polityki optymalizacji, recyklingu, handlu emisjami czy zielonego konsumpcjonizmu są nie tylko niewystarczające, lecz także kontrskuteczne. Zielony konsumpcjonizm zmniejsza wsparcie dla podatków paliwowych oraz altruizmu⁵⁹. Handel emisjami (którego oceny są niejednoznaczne) i offsety emisji (wprost oceniane jako szkodliwe z punktu widzenia celów redukcji emisji gazów cieplarnianych) zmniejszają poparcie dla innych rozwiązań proklimatycznych. Praktykowanie recyklingu zwiększa zużycie⁶⁰. Podobnie rzecz się ma z inwestowaniem w odnawialne źródła energii bez redukcji wzrostu PKB i konsumpcji – po prostu zwiększa ono zużycie energii. Poprawa efektywności rozwiązań, które stosujemy, także zwiększa zużycie i inwestycje – co zresztą określa się mianem “efektu odbicia”⁶¹.

Konkluzje ekonomistów ekologicznych dewzrostu są następujące: nie uda się ludzkości osiągnąć celów paryskiego porozumienia ONZ z 2015 roku bez uruchomienia wielopoziomowych programów wystudzenia wzrostu – śmieciową gospodarkę ekstraktywizmu i uprzywilejowania nielicznych należy związać, a nie udoskonalać⁶².

W tym miejscu docieramy do najbardziej chyba newralgicznej argumentacji przeciwników dalszego wzrostu gospodarczego. Jest ona wymierzona w tzw. zielony wzrost oraz ideę odłączenia lub też inaczej rozprzężenia (*decoupling*) wzrostu

nych, obejmują lata 2017–2067 i dotyczą Kanady. Victor zestawia scenariusz dewzrostowy (zielony), kontynuacji *business as usual* (czarny) ze scenariuszem brązowym, zakładającym redukcje emisji bez redystrybucji bogactwa. Uzyskane przez niego wnioski są fascynujące.

59. Seth H. Werfel, “Household Behaviour Crowds out Support for Climate Change Policy when Sufficient Progress is Perceived”, *Nature Climate Change* 7 (2017): 512–515; Nina Mazar, Chen-Bo Zhong, “Do Green Products Make us Better People?”, *Psychological Science* 21 (2010): 494–498.

60. Jesse R. Catlin, Yitong T. Wang, “Recycling Gone Bad: When the Option to Recycle Increases Resource Consumption”, *Journal of Consumer Psychology* 23 (2013): 122–127.

61. Richard York, Julius A. McGee, “Understanding the Jevons Paradox”, *Environmental Sociology* 2, no. 1 (2016): 77–87. Zbieżne konkluzje przedstawiają Matthew J. Hornsey i Kelly S. Fielding. Uczulają oni, że optymistyczne dane, wskazujące na przykład postęp dotyczący OZE czy redukcji emisji gazów cieplarnianych, obniżają motywację do działań prośrodowiskowych, Matthew J. Hornsey, Kelly S. Fielding, “Understanding (and Reducing) Inaction on Climate Change”, *Social Issues and Policy Review* 14, no. 1 (2020): 3–35.

62. Na temat ścisłych relacji między hiperkonsumpcją uprzywilejowanych w krajach bogatych a dewastowaniem krajobrazów i wykorzystaniem taniej pracy w krajach ubogich przejmująco pisze Stephan Lessenich, *Living Well at Other's Expense. The Hidden Costs of Western Prosperity*, przeł. Nick Somers (Cambridge, Medford, MA: Polity Press, 2019).

gospodarczego oraz zużycia zasobów naturalnych i wpływu środowiskowego. Coraz bogatsza literatura oparta na licznych danych pokazuje, że przekonanie o takiej możliwości jest historycznie nieadekwatne. Nie jest też ono oparte na satysfakcjonujących świadectwach empirycznych⁶³.

Idea odłączenia wywodzi się z pojęcia *eko-efektywności*. Pojawia się w dokumentach Komisji Brundtland, OECD, UE, a nawet w ramach Inicjatywy Zielonej Gospodarki UNEP⁶⁴. Cele zrównoważonego rozwoju ONZ z 2015 roku także zakładają odłączenie zużycia zasobów naturalnych i wpływu środowiskowego od wzrostu gospodarczego⁶⁵. Zakłada się tu użycie coraz mniejszej ilości zasobów na jednostkę produktu gospodarczego, przy jednoczesnej minimalizacji szkód środowiskowych.

Z odłączeniem względnym mamy do czynienia wtedy, gdy ta sama produkcja gospodarcza wymaga coraz mniejszej ilości zasobów: wody, paliw kopalnych, materiałów czy ziemi, wywołując coraz mniejsze szkody środowiskowe. Odłączenie absolutne zachodzi wtedy, gdy zużycie zasobów spada, a negatywny wpływ gospodarki na środowisko maleje nawet wtedy, kiedy gospodarka rośnie. Jak jednak wynika z głębszych badań, absolutnego odłączenia po prostu nie odnotowuje się, natomiast przykłady odłączenia względnego są zazwyczaj fikcjami pomiaru. Fikcje te wynikają na przykład z tego, że nie uwzględnia się całości łańcuchów dostaw z kosztochłonnymi metodami wydobycia surowców gdzie indziej, albo też pomija mechanizmy *offshoringu*, „wycieku” szkód środowiskowych czy też zwykłego przerzucania kosztów środowiskowych na dostawców z krajów rozwijających się⁶⁶.

James D. Ward i jego współpracownicy w tekście „Is Decoupling GDP Growth from Environmental Impact Possible?” piszą: „nasze modele wykazały, że ostatecznie

63. Fletcher, Rammelt, *Decoupling...*; James D. Ward, Paul C. Sutton, Adrian D. Werner et al., „Is Decoupling GDP Growth from Environmental Impact Possible?”, *PloS one* 11 (2016), e0164733; zob. też Diana Stuart, Ryan Gunderson, Brian Petersen (red.), *The Degrowth Alternative. A Path to Address our Environmental Crisis?* (London, New York: Routledge 2021), 23; Crownshaw et al., „Over the Horizon...”, 120.

64. Brundtland Commission, *Our Common Future* (Oxford, New York, NY: Oxford University Press 1987); OECD, *Towards Green Growth* (Paryż: Organisation for Economic Co-operation and Development, 2011); UNEP, „Decoupling Natural Resource Use and Environmental Impacts from Economic Growth”, w: *A Report of the Working Group on Decoupling to the International Resource Panel*, Marina Fischer-Kowalski, Mark Swilling, Ernst Ulrich von Weizsäcker et al. (red.) (Nairobi, Kenya: United Nations Environment Programme, 2011).

65. ONZ, *Przeksztalcamy nasz świat: Agenda na rzecz Zrównoważonego Rozwoju*, 25 września 2015, A/RES/70/1. W punkcie 8.4 tego dokumenty czytamy: „Do 2030 roku stopniowo zwiększać efektywność wykorzystania bogactw naturalnych w globalnej konsumpcji i produkcji oraz dążyć do zerwania z zależnością między wzrostem gospodarczym i degradacją środowiska”, zob. https://www.unic.un.org.pl/files/164/Agenda%202030_pl_2016_ostateczna.pdf (20.09.2023).

66. Fletcher, Rammelt, *Decoupling...*, 455–457.

wzrost PKB nie może zostać odłączony od wzrostu zużycia materiałów i energii, co kategorycznie dowodzi, że nie da się w nieskończoność utrzymywać wzrostu PKB. Rozwijanie polityk zorientowanych na wzrost w nadziei na odłączenie jest wobec tego błędem. Stwierdzamy także, że PKB okazuje się kiepskim wyznacznikiem dobrobytu społecznego. Nigdy nie było ono projektowane do tego celu, w związku z czym – tak czy inaczej – wzrost PKB nie jest zasadnym celem społecznym w długiej perspektywie⁶⁷.

Z kolei Robert Fletcher i Crelis Rammelt nazywają ideę odłączenia “fantazją w sensie Lacanowskim” i “ułudą sukcesu pozwalającą na pozostanie na ścieżce ku destrukcji”⁶⁸. Wskazują też bogatą literaturę pokazującą, że do odłączenia nie dochodzi ani w społeczeństwach rozwiniętych, ani w rozwijających się, a także przekonują, że nie można będzie go osiągnąć w skali globalnej. Fletcher i Rammelt pokazują dodatkowo, jak powszechne są zabiegi na rzecz promocji tej idei (mimo krytyki i poważnych wątpliwości), wskazując zaangażowane w nią podmioty: *think tanki* the Breakthrough Institute i New Climate Economy, czy choćby znanego ekonomistę Jeffreya Sachsa.

Z argumentacją na rzecz możliwości odłączenia wzrostu od zużycia i szkód środowiskowych wiąże się pojęcie dematerializacji gospodarek: tworzenia wartości gospodarczej w nieskończoność. Dematerializacja ma polegać na tym, że wartość gospodarcza nie będzie wymagała zasobów rozumianych materialnie, ani nie będzie miała negatywnych skutków dla środowiska. Mowa jest w tym aspekcie o wzroście duchowym, psychologicznym, albo o rozwoju społecznym, dzięki innowacjom instytucjonalnym czy modyfikacji relacji międzyludzkich.

Jak jednak twierdzą Fletcher i Rammelt – nieważne, jak bardzo wzrost gospodarczy zostanie zdematerializowany, na planecie o skończonych zasobach, jaką jest Ziemia, musi się on kiedyś skończyć. Nawet sztuka czy nauka generują koszty środowiskowe. Gdybyśmy korzystali wyłącznie z odnawialnych źródeł energii, to po prostu z uwagi na prawa fizyki niemożliwy byłby pełen proces recyklingu większości produktów: pestycydów, nawozów, barwników, opon, powłok, spoiw. Zawsze część materii zostaje utracona, ulegając degradacji. W opinii przywołanych badaczy, rzekoma, ograniczona dematerializacja gospodarek rozwiniętych to fikcja wynikająca z rozdmuchania sektora finansowego, kreacji długu, ewentualnie wykorzystania taniej pracy w krajach rozwijających się⁶⁹.

67. Ward et al., *Is Decoupling...*

68. Fletcher, Rammelt, *Decoupling...*, 463, 453. Wspominany wyżej Jackson nazywa z kolei ideę odłączenia “mitem”, Jackson, *Dobrobyt...*

69. Fletcher, Rammelt, *Decoupling...*, 458–462.

Czy mamy jeszcze wybór? Trzeźwiące zaglądnienie za horyzont

W tekście „Over the Horizon: Exploring the Conditions of a Post-Growth World” Timothy Crownshaw ze swoimi współpracownikami twierdzi, że nie już ma szans na to, by wyhamowanie gospodarek nastąpiło w trybie planowego, refleksyjnego przejścia na pozycje polityki dewzrostowej. Wysiłki takich badaczy, jak Jackson czy Victor są już bezowocne. To dosyć poważna zmiana retoryki, która podważa sens kontynuowania dominujących dotąd narracji w obrębie ekonomii ekologicznej. Jak sądzę, na zakończenie naszych wywodów nie możemy uniknąć wzięcia jej pod uwagę.

Zdaniem Crownshawa i innych, do zatrzymania wzrostu gospodarczego dojdzie tak czy inaczej. Stanie się to jednak w trybie nieplanowanym i niechcianym. Bez względu na plany czy pobożne życzenia zakłete w politykach publicznych OECD, raportach IPCC, dokumentach ONZ czy innych instytucji, z powodu raportowanego obecnie przestrzelenia ekologicznego i biologicznych ograniczeń planetarnych, dalszego wzrostu PKB nie będzie już można utrzymać. Badacze ci proponują nam wobec tego „trzeźwiący” obraz nowego reżimu społeczno-metabolicznego, na jaki skazana jest już ludzkość⁷⁰.

Autorzy wspomnianego tekstu proponują czytelnikom dojmujący eksperyment myślowy. Chodzi o to, by „zajrzeć za horyzont” naszych własnych przyzwyczajzeń myślowych, definiujących możliwe przyszłości. W opinii autorów, wobec czekających ludzkość wyzwań, wielu z nich po prostu nie da się już utrzymać. Na podstawie badań empirycznych i przewidywaniach różnych dziedzin, omawiany artykuł kreśli mroczny obraz zdestabilizowanego świata bez wzrostu PKB. Celem Crownshawa i jego współpracowników jest przy tym to, by choć częściowo przygotować strategie możliwej adaptacji.

Crownshaw i jego koledzy podkreślają, że sama idea granic wzrostu może być rozumiana na trzy sposoby: (1) jako wyczerpanie się zasobów: taniej/opłacalnej gospodarczo energii, terenów, żyznej ziemi, bioróżnorodności; (2) jako wyczerpanie się „ścieków” – obszarów, do których można delegować zanieczyszczenia, odpady i niechciane skutki działań człowieka: w tym wypadku chodzi o destabilizowanie atmosfery, zakwaszanie oceanów, emisje azotu i fosforu, a także inne zanieczyszczenia; jak również (3) jako wystąpienie szkodliwych sprzężeń zwrotnych, takich jak efekt ocieplenia wynikający ze stopienia pokryw lodowej i śnieżnej odbijających promieniowanie słoneczne, roztopienie wieloletniej zmarzliny czy uwolnienie emisji metanu z dna Arktyki. W tym ostatnim aspekcie badacze przewidują, że

70. Crownshaw et al., *Over the Horizon...*, 118, 131, 121.

nagły spadek zanieczyszczeń powietrza wynikający z wyhamowywania wzrostu gospodarek zredukuje efekt chłodzenia atmosfery⁷¹. Paradoksalnie, przyczyni się to do zwiększenia ryzyka nagłej i gwałtownej zmiany klimatycznej.

Prognozowane przez Crownshawa i innych prawdopodobne trendy w obliczu zatrzymania wzrostu gospodarczego są naprawdę “trzeźwiące”. Czytamy mianowicie o czekającej ludzkość nędzy, obniżeniu materialnego standardu życia i spadku liczby populacji. Wzrost bezrobocia doprowadzi do spadku produkcji, dochodu i popytu. Nastąpi deflacja cen, wycofanie inwestycji, ucieczka kapitału i kapitałowe wędnięcie gospodarek. Technologie wymagające dużej ilości energii okażą się nieużyteczne, produkcja bazująca na znacznych zasobach – nieopłacalna. Nastąpi załamanie globalnych łańcuchów dostaw.

Autorzy prognozują procesy deindustrializacji gospodarek: brak bodźców do inwestowania w dalszą automatyzację, odejście od rozwiązań wysokoemisyjnych i zasobożernych, w tym od energochłonnych sposobów pozyskiwania energii. Wywoła to powrót ludzkości do tanich źródeł energii, takich jak węgiel czy opał drzewny. Nędza będzie wiodła do wzmożonej degradacji ekologicznej. Po “zajrzaniu za horyzont” widzimy obniżenie poziomu dostępności i jakości wody pitnej, dalszą degradację gleb, a nawet powrót do szkodliwych środowiskowo praktyk rolniczych o niskiej wydajności, takich jak wypalanie⁷².

Crownshaw i jego współpracownicy piszą też o przyszłych, bezprecedensowych wyzwaniach politycznych: niemożności finansowania ochron socjalnych i transformacji pracy – dominacji zatrudnienia nieformalnego, niepodlegającego monetyzacji. Politycy staną przed koniecznością wprowadzenia reform dotyczących sposobów przejmowanej ziemi. Ludzie będą bowiem intensywnie szukać zamieszkania blisko zasobów umożliwiających przeżycie, a miasta ulegną deurbanizacji. Powstaną mniejsze, bardziej rozproszone wspólnoty ludzkie, co w dłuższej perspektywie może być korzystne dla odbudowy bioróżnorodności. Presje migracyjne wywołają jednak konieczność zreformowania polityki zarządzania granicami między państwami.

Omawiany artykuł Crownshawa i innych prognozuje niemożność utrzymania obecnego ładu międzynarodowego, wystąpienie konfliktów na wszystkich możliwych poziomach, także między państwami. Znacząco utrudnią one lub wręcz uniemożliwią adaptację. Złożoność współczesnych systemów politycznych nie sprosta społeczeństwom o niskim zużyciu energii i małej skali⁷³. Nasilą się polityczne tendencje autorytarne, dojdzie do upadku lub demontażu liberalnych demokracji.

71. IPCC w 2013 roku ocenił, że efekt chłodzenia redukuje około połowy ocieplenia atmosfery wynikającego z emisji CO₂. Crownshaw et al., “Over the Horizon...”, 123.

72. Crownshaw et al., “Over the Horizon...”, 127.

73. Badacze ci piszą, że rosnąca złożoność organizacyjna społeczeństw może leżeć u podstaw nieumiejętności systemowego, globalnego zareagowania na wyzwania antropocenu, zob. Crownshaw et al., “Over the Horizon...”, 119–120, 123–124.

Zakończenie: ekowerwa i innowacje społeczne

Dojmujący obraz, który wylania się “za horyzontem” naszych przyzwyczajęń myślowych, jeszcze mocniej gruntuje mnie w przekonaniu, że wobec wyzwań antropocenu potrzebujemy nowych typów refleksji. Chodzi o nową “gramatykę” uwzględniającą ograniczenia planety, nowy słownik proklimatyczny. Nie mogą to być jednak narracje zaciskania pasa, nadludzkich wyrzeczeń zwykłych obywateli i dalszego bogacenia się uprzywilejowanych. Nie uratuje nas również retoryka nierealnego zielonego wzrostu, odłączenia wzrostu od destrukcji planetarnej, planów awaryjnych inżynierii klimatu, podboju Marsa, postępów sztucznej inteligencji czy dalszego pokładania nadziei w dobrej woli i kreatywności miliarderów.

Inspirowana omawianymi tu badaniami z zakresu ekonomii ekologicznej dewzrostu proponuję w swoich tekstach idee aranżowania przetrwania, bojkotu marazmu i ekowerwy⁷⁴. W ramach projektu Ex-centrum Fundacji Olgi Tokarczuk sugerowałam, by mianem ekowerwy nazwać kompleks głębokich, prośrodowiskowych zmian dotyczących samej logiki i fundamentów gospodarowania na Ziemi, zgodnie z zasadami wystudzenia zasobożerności i emisyjności. Chodzi o to, by postawić na kulturę czasu wolnego i budowanie społeczeństwa postpracy. Chodzi o zablokowanie wyścigu za wzrostem PKB – a jeśli to niezgodne ze zdrowym rozsądkiem ekonomii głównego nurtu – to tym szybciej musi on zostać przebudowany.

Ekowerwa to postulaty zdecydowanego ujarzemia absurdu finansjeryzacji, wyciszenia konsumpcjonizmu w krajach z problemem przestrzelenia konsumpcyjnego i całkowitego odejścia od rozrywek wysokoemisyjnych (koniec quadów, formuły 1, superjachtów, latania setki kilometrów na zakupy, wysokoemisyjnej żywności i podlewanych trawników). Chodzi o wygaszenie szkodliwych sektorów: paliwowego⁷⁵, motoryzacyjnego, transportu na dalekie odległości i reklamy (koniec billboardów oślepiających swoim blaskiem)⁷⁶.

Ekowerwa ekonomiczna to także moratoria na pozyskiwanie niektórych zasobów, przywracanie utraconych mokradeł, zadrzewień śródpolnych i lasów, powrotu retencyjności i regeneracji gleb. Skoro antropocen to czasy coraz trudniejszych relacji człowieka i przyrody, kolejnych pandemii i anomalii pogodowych, ekowerwa musi opierać się na tworzeniu zahartowanych gospodarek, bezpiecznych dla najsłabszych, ze sprawną służbą zdrowia, z dopłatami do energii, z kwotami

74. Ewa Bińczyk, “Ludzkości opłaca się przetrwanie”, *Polityka* 43, nr 3284 (2020): 28–31.

75. Wydobycie paliw kopalnych to wciąż największy sektor gospodarczy na świecie, generujący 4,6–6,5% globalnego PKB. Fletcher, Rammelt, *Decoupling...*, 461.

76. Kallis, *In Defence...*, 876.

na jej zużycie, ze sprawiedliwą dystrybucją zasobów, dbałością o sferę publiczną i bezwarunkowym dochodem podstawowym.

Podzielałam dystans ekonomistów ekologicznych wobec rozwiązań technooptymistycznych. Uważam, że w zamian powinniśmy się otworzyć na innowacje społeczne, takie jak na przykład promocja kultury drzemki zamiast energochłonnych klimatyzatorów, czy też rozwiązania z obszaru kapitalizmu postpracy: skracanie tygodnia pracy i dłuższe urlopy w miejsce podwyżek⁷⁷. Co ciekawe, rozwiązania tego typu są testowane i badane, na przykład w Austrii⁷⁸. Przypuszcza się, że oprócz przystopowania wzrostu gospodarczego i przestrzelenia konsumpcyjnego, skracanie czasu pracy skutkowałoby zmniejszeniem bezrobocia, poprawą kondycji populacji i jakości relacji społecznych.

Ważne jest dla mnie, by program aranżowania przetrwania nie odzwierciedlał wyłącznie interesów człowieka, ani jedynie punktu widzenia elit. Nie chodzi o wizję zielonego *lifestyle*'u dla uprzywilejowanych, ale raczej o wielogatunkową, atrakcyjną kontrofertę wobec miążskiego *biznesu jak zwykle* neoliberalizmu. Kontroferta tego typu powinna respektować granice planetarne i uwzględniać potrzeby obywateli. Celem artykułu było pokazanie, że ekonomia ekologiczna dewzrostu taką kontrofertę już zawiera.

Bibliografia

Albrecht, Glenn, Gavin Van Horn. "Exiting the Anthropocene and Entering the Symbiocene". *Center for Humans & Nature* (2016). <https://humansandnature.org/exiting-the-anthropocene-and-entering-the-symbiocene/> (21.08.2022).

Antal, Miklos. "Post-Growth Strategies Can Be More Feasible than Technofixes: Focus on Working Time". *The Anthropocene Review* 5, no. 3 (2018): 230–236.

Aronsson, Anne, Fynn Holm. "Multispecies Entanglements in the Virosphere: Rethinking the Anthropocene in Light of the 2019 Coronavirus Outbreak". *The Anthropocene Review* 9, no. 1 (2022): 24–36.

Bińczyk, Ewa. "Ludzkości oplaca się przetrwanie". *Polityka* 43, nr 3284 (2020): 28–31.

77. Tymczasem, jak podkreśla na przykład Milos Antal z Uniwersytetu w Leeds, w dyskusjach na temat polityki klimatycznej, w raportach IPCC czy w ramach negocjacji klimatycznych ONZ innowacje społeczne i propozycje humanistów są kompletnie ignorowane, a badania nad nimi nie zyskują finansowania. W tym samym czasie nadzieje na czysto technologiczne rozwiązania problemów środowiskowych, takie jak różne pomysły inżynierii klimatu, sekwestrowanie CO₂ czy BECCS (bioenergia z wylapywaniem i magazynowaniem CO₂) rozdmuchuje się do granic możliwości, byle tylko nie kwestionować założenia o konieczności dalszego wzrostu konsumpcji, i to nawet w krajach z drastycznym przestrzeleniem konsumpcyjnym. Antal, *Post-Growth...*, 231.

78. Stefanie Gerold, Nocker Matthias, "More Leisure or Higher Pay? A Mixed-methods Study on Reducing Working Time in Austria", *Ecological Economics* 143 (2018): 27–36.

- Bińczyk, Ewa. "The Most Unique Discussion of the 21st Century? The Debate on the Anthropocene Pictured in Seven Points". *The Anthropocene Review* 6, no. 1–2 (2019): 3–18.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Brundtland Commission. *Our Common Future*. Oxford, New York, NY: Oxford University Press 1987.
- Catlin, Jesse R., Yitong T. Wang. "Recycling Gone Bad: When the Option to Recycle Increases Resource Consumption". *Journal of Consumer Psychology* 23 (2013): 122–127.
- Costanza, Robert. *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Crownshaw, Timothy, Caitlin Morgan, Alison Adams et al. "Over the Horizon: Exploring the Conditions of a Post-Growth World". *The Anthropocene Review* 6, no. 1–2 (2019): 117–141.
- Crutzen, Paul J., Eugene F. Stoermer, "The 'Anthropocene'". *Global Change Newsletter* 41 (2000): 17–18.
- Czepakiewicz, Michał, Weronika Parfianowicz. "Życ w dobrostanie i w zgodzie z planetą. W poszukiwaniu wzorców kultury umiaru". *Kultura Współczesna* 1, nr 117 (2022): 10–14.
- D'Alisa, Giacomo, Federico Demaria, Giorgos Kallis (red.). *Dewzrost. Słownik nowej ery*, przeł. Łucja Lange. Łódź: Lange Łucja Lange, 2020.
- Daly, Herman. "The Economics of the Steady State". *American Economic Review* 64, no. 2 (1974): 15–21.
- Fletcher, Robert, Crelis Rammelt. "Decoupling: A Key Fantasy of the Post-2015 Sustainable Development Agenda". *Globalizations* 14, no. 3 (2017): 450–467.
- Galbraith, Kenneth. *Godne społeczeństwo. Program troski o ludzkość*, przeł. Adam Szeowski. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, 2012.
- Gerold, Stefanie, Nocker Matthias. "More Leisure or Higher Pay? A Mixed-methods Study on Reducing Working Time in Austria". *Ecological Economics* 143 (2018): 27–36.
- Hamilton, Clive, Christophe Bonneuil, François Gemenne (red.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking Modernity in a New Epoch*. London, New York: Routledge, 2015.
- Hickel, Jason. "What Does Degrowth Mean? A Few Points of Clarification". *Globalizations* 18, no. 7784 (2020): 1–7.
- Hickel, Jason. *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. Jerzy P. Listwan. Kraków: Karakter, 2021.
- Hornsey, Matthew J., Kelly S. Fielding. "Understanding (and Reducing) Inaction on Climate Change". *Social Issues and Policy Review* 14, no. 1 (2020): 3–35.
- Jackson, Tim. *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych zasobach*, przeł. Marcin Polakowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015.
- Jackson, Tim. *Post Growth. Life after Capitalism*. Cambridge, UK, Medford, MA: Polity Press, 2021.
- Kallis, Giorgos. "In Defence of Degrowth". *Ecological Economics* 70 (2011): 873–880.

- Lessenich, Stephan. *Living Well at Other's Expense. The Hidden Costs of Western Prosperity*, przeł. Nick Somers. Cambridge, Medford, MA: Polity Press, 2019.
- Lynch, Amanda H., Siri Veland. *Urgency in the Anthropocene*. Cambridge: The MIT Press, 2018.
- Margulis, Lynn. *The Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York: Basic Books, 1999.
- Mazar, Nina, Chen-Bo Zhong. "Do Green Products Make us Better People?" *Psychological Science* 21 (2010): 494–498.
- Meadows, Donella et al. *Granice wzrostu*, przeł. Wiesława Rączkowska, Stanisław Rączkowski. Wstęp Kazimierz Secomski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 1973.
- Mishan, Ezra J. *The Cost of Economics Growth*, wyd. drugie poprawione. Oxford, New York, NY: Oxford University Press, 1993.
- Moore, Jason W. (red.). *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. Krzysztof Hoffman, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Poznań: WBPiCAK, UAM, 2021.
- OECD. *Towards Green Growth*. Paryż: Organisation for Economic Co-operation and Development, 2011.
- Picketty, Thomas. *Kapitał w XXI wieku*, przeł. Andrzej Blik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Raworth, Kate. *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, przeł. Aleksandra Paszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2021.
- Reichel, André, Robert Perey. "Moving Beyond Growth in the Anthropocene." *The Anthropocene Review* 5, no. 3 (2018): 242–249.
- Ripple, William J. et al. "World Scientists' Warning of a Climate Emergency 2021". *Bio-science* 71, no. 9 (September 2021). <https://doi.org/10.1093/biosci/biab079> (29.08.2021).
- Rok, Jakub. "Od dziewiczości do sprawiedliwości, czyli czego ruch ekologiczny może się nauczyć z lektury postwzrostu". *Czas Kultury* 3 (2020): 26–32.
- Røpke, Inge. "Trends in the Development of Ecological Economics from the Late 1980s to the Early 2000s". *Ecological Economics* 55 (2005): 262–290.
- Skrzypczyński, Robert. "Postwzrost, dewzrost, awzrost... Polska terminologia dla różnych wariantów przyszłości bez wzrostu". *Czas Kultury* 3 (2020): 7–13.
- Sorman, Alevgul H., Mario Giampietro. "The Energetic Metabolism of Societies and the Degrowth Paradigm: Analyzing Biophysical Constraints and Realities." *Journal of Cleaner Production* 38 (2013): 80–93.
- Stiglitz, Joseph E. *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?*, przeł. Robert Mitoraj. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Sutowski, Michał (red.). *Obwarzanek po polsku*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2023.
- Stuart, Diana, Ryan Gunderson, Brian Petersen (red.). *The Degrowth Alternative. A Path to Address our Environmental Crisis?* London, New York: Routledge, 2021.

- Therborn, Göran. *Nierówność, która zabija. Jak globalny wzrost nierówności niszczy życie milionów i jak z tym walczyć*, przeł. Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Tsing, Anna L. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- UNEP. “Decoupling Natural Resource Use and Environmental Impacts from Economic Growth”. W: *A Report of the Working Group on Decoupling to the International Resource Panel*, Marina Fischer-Kowalski, Mark Swilling, Ernst Ulrich von Weizsäcker et al. (red.). Nairobi, Kenya: United Nations Environment Programme, 2011.
- Victor, Peter A. *Managing without Growth. Slower by Design, not Disaster*, wyd. drugie poprawione i uzupełnione. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2019.
- Ward, James D., Paul C. Sutton, Adrian D. Werner et al. “Is Decoupling GDP Growth from Environmental Impact Possible? *PloS one* 11 (2016), e0164733.
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von, Andrew Wijkman. *Come On! Capitalism, Short-termism and the Destruction of the Planet*. New York: Springer, 2018.
- Werfel, Seth H. “Household Behaviour Crowds out Support for Climate Change Policy when Sufficient Progress is Perceived”. *Nature Climate Change* 7 (2017): 512–515.
- Wironen, Michael B., Jon D. Erickson. “A Critically Modern Ecological Economics for the Anthropocene.” *The Anthropocene Review* 7, 1 (2020): 62–76.
- Worm, Boris, Edward B. Barbier, Nicola Beaumont et al. “Impacts of Biodiversity Loss on Ocean Ecosystem Services”. *Science*, 314 (2006): 787–790.
- WWF. *Living Planet Report 2016*. Gland, Switzerland: World Wildlife Fund International, 2016.
- York, Richard, Julius A. McGee. “Understanding the Jevons Paradox”. *Environmental Sociology* 2, no. 1 (2016): 77–87.



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. Blesznowski, 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, wybornym 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 ujarzmienie 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 przewyciężenia 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, stawianiem 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 heteroseksualizmu; 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 Guattari 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 katakлизмów 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 stawiania 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 – współnienawidzić”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. Kęszycka. 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. Solarska, M. Borowicz. Poznań: Instytut Historyczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2007.

Riccardo Campa

Institute of Sociology
Jagiellonian University

 <https://orcid.org/0000-0003-3974-2549>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 47 (2/2023)
humanistyka/humanistyka/humanistyka
humanities/humanities/humanities
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.14646>



From Data to Scenarios On the “Imaginative Coefficient” of Futurology

Abstract: This article reconstructs the historical circumstances that led to the emergence of futurology, as a distinct field of research, and of Herman Kahn’s scenario analysis, as an investigative tool alternative to trend analysis. Two main paradigms characterized prospective thinking up to the mid-20th century, a historico-literary one that emphasized the importance of imagination and artistic talent, and a technical-scientific one that favored the rigorous analysis of data and precision of forecasts. After the Second World War, these two paradigms found a virtuous synthesis in scenario analysis, a halfway approach between literary arts and science. The author argues that the use of imagination and creativity does not undermine the scientific status of futurology, just as it does not put in jeopardy that of other sciences. He also introduces the term imaginative coefficient to indicate a fundamental ingredient of prospective thinking and provides the theoretical basis of this concept.

Keywords: futurology, scenario analysis, possible worlds, trend analysis, imaginative coefficient, futures

*A dream will always triumph over reality,
once it is given the chance.*

– Stanisław Lem,
*The Futurological Congress*¹

Introduction

For several decades, futurology² has established itself as an important field of study, with the support of international scientific journals, popular magazines,

1. Stanisław Lem, *The Futurological Congress*, trans. Michael Kandel (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985).

2. There is no consensus on the denomination of this field of study and its specialists. The discipline is indicated by various terms, such as “futures studies,” “futures analysis,” “futurology,”

research institutes, university courses, recognized experts, and even offices in the largest multinational corporations. No doubt, the prediction of future events is not a prerogative of futurology. It is one of the fundamental objectives both of science³ and ordinary knowledge.⁴ Predictions are formulated not only by astronomers, meteorologists, physicians, and economists, to name just a few categories of men of knowledge, but also by ordinary people in the course of daily life. If this is the case, why have some scholars felt the need to establish a discipline explicitly focused on the study of future events? Futurology differs from other disciplines in two main respects: (1) its scope is holistic; (2) its approach is strongly interdisciplinary in character. The second feature is a consequence of the first one. Futurology has a much broader scope than other prediction-oriented sciences. Futurologists wonder about the path and destiny of humanity as a whole. In the 19th century, such reflections were the preserve of philosophers of history, such as Georg Hegel and Karl Marx, or of classical sociologists, such as Auguste Comte and Herbert Spencer. At that time, specialization was not yet exaggerated. No one would have ever felt the necessity of asking Marx to clarify whether he was fundamentally a philosopher, a sociologist, a historian, a political scientist, or an economist. Philosophy and sociology were understood as supersciences, which incorporated many other domains of knowledge. In the 20th century, the philosophy of history left the scene, and sociology carved out its specific territory, different from that presided over by economists, political scientists, and historians. As a result of the specialization process, scientific journals have become increasingly reluctant to host holistic views of the past and the future. Therefore, the need arose to found a new all-encompassing discipline, with its own journals and conferences. German political scientist Ossip K. Flechtheim proposed calling it “futurology,” in an essay originally written in the mid-1940s and subsequently included in an anthology edited by Alvin Toffler.⁵

“futurism,” “futuristics,” etc. The practitioners are often called “futures analysts,” “futurologists,” and “futurists.” In the English language, the dominant denominations seem to be “futures studies” for the discipline and “futurists” for the experts. This vocabulary may however result in misunderstandings, as “Futures” is also a NASDAQ financial product, while “Futurism” has been an important cultural movement active at the beginning of the 20th century, especially in Italy and Russia. Although I am not a fundamentalist on this issue, here I adopt the terminology used by one of the leading exponents of this field of study, Polish writer Stanisław Lem, by calling “futurology” the discipline and “futurologists” the specialists of the sector.

3. John L. Casti, and Anders Karlqvist, eds., *Beyond Belief: Randomness, Prediction and Explanation in Science* (Boca Raton: CRC Press, 2018).

4. Jonathan A. Waskan, *Models and Cognition. Prediction and Explanation in Everyday Life and in Science* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2006).

5. Ossip K. Flechtheim, “Futurology – The New Science of Probability?”, in *The Futurists*, ed. Alvin Toffler, 264–276 (New York: Random House, 1972).

Concerning the scientific status of the new discipline, Flechtheim states the following: “The present author having suggested the term ‘Futurology,’ prefers to leave it up to the reader to think of Futurology either as a science or as a ‘pre-scientific’ branch of knowledge. For much will depend upon our definition of the term ‘science.’ If we think of the term only in the original meaning of ‘exact science,’ futurology will, no doubt, not qualify as a science.” However, “if we [...] define science broadly as a system of organized knowledge concerning the facts of a particular subject, Futurology may pass as a science [...]”⁶

Having to specify which type of science it is, the German scholar adds that futurology “is closely related to history and could indeed be pictured as a projection of history into a new time dimension.” As regards the scope and methods of the field, he clarifies that “[f]uturology does not so much deal with a new and special segment of knowledge, but rather represents a new synthesis of varied materials.” He also specifies that the discipline “will avail itself of interpretation, generalization, and speculation to a considerably higher degree.” Flechtheim concludes that we may “think of Futurology as a division of sociology resembling that branch of sociology sometimes called ‘historical sociology.’”⁷ It is worth noting that historical sociology, by dealing with long-term societal transformations on a global scale, is the branch of the social sciences that maintains the closest connection with 19th-century classical sociology. It goes without saying that there is no obligation to self-identify as a futurologist to craft far-reaching speculations about the future of humanity.

As it deals with the future of the world as a whole, futurology cannot but have an inherently interdisciplinary character. Futurologists must take into account cultural trends, social transformations, scientific discoveries, and technological innovations, as well as significant changes in the environment and, therefore, in the physical and biological world. As Master’s degree programs in future studies are relatively new and rare, professional futurologists often had and have diverse academic and scientific backgrounds. Scholars from the so-called hard sciences (such as mathematicians, engineers, and natural scientists), the social sciences (such as sociologists, anthropologists, and economists), and the humanities (such as historians, philosophers, and literary writers) venture on the path of futurology bringing with them the legacy of their education. Furthermore, among social scientists, some feel closer to the natural sciences and some to the humanities. In other words, futurology is not exempt from the contrast between “the two cultures” already outlined by Charles Snow in his famous 1959 essay.⁸

6. Flechtheim, “Futurology – The New Science of Probability?”, 268.

7. Flechtheim, “Futurology – The New Science of Probability?”, 269.

8. Charles Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1959).

Thus, on the whole, two main paradigms seem to characterize this field of study, a historico-literary one that emphasizes the importance of imagination and artistic talent, and a technical-scientific one that favors rigorous data analysis and precise forecasts. The former tends to stress that another world is *possible* and *preferable*. Those who take this perspective often follow a creative path based on an explicit axionormative orientation, to outline the features of an ideal society. The latter is instead based on the persuasion that another world is *necessary* or at least *probable*, regardless of our preferences about it. Those taking this second perspective tend to believe that the nature of things is at the basis of necessary changes and, therefore, favor an analytical-descriptive approach over the axionormative one.

In this article, I show how these two futurological paradigms have found a virtuous synthesis in “scenario analyses,” whose initiator is Herman Kahn. The issue of how and why futurology and scenario analysis emerged pertains to intellectual history, thus this article must primarily be understood as a contribution to this field of inquiry. To put it even more clearly, the goal of this article is not to craft a new type of scenario analysis or to show in detail how this approach works, but to reconstruct the historical circumstances of its emergence and illustrate how this approach is halfway between literary arts and science.

As both possible and probable futures cannot be observed, but only imagined, in the last section I discuss the issue of imagination in science. More precisely, I argue that the use of imagination does not undermine the scientific status of research, and I provide a theoretical basis for what I call the “imaginative coefficient” of futurology.

Herman Kahn’s Scenario Analysis

In the first half of the 20th century, visions of the future were mainly elaborated by writers⁹ or sociologists,¹⁰ the former mainly relying on imagination and the latter on trend analysis.¹¹ Scenario analysis emerges as an alternative methodological tool after the Second World War, in the frame of the Cold War. As we have seen, that was also the moment when Flechthelm coined the term futurology.

9. The following are a few examples: Herbert George Wells, *Anticipations* (London: Chapman & Hall, 1902); Aldous Huxley, *Brave New World* (London: Chatto & Windus, 1932); George Orwell, *Nineteen Eighty-Four* (London: Secker & Warburg, 1949); Ray Bradbury, *Fahrenheit 451* (New York: Ballantine Books, 1953).

10. William Fielding Ogburn, *Social Change: With Respect to Culture and Original Nature* (New York: Huebsch, 1923).

11. It is worth noticing that there is more than trend analysis in forecasting. For instance, Marxist predictions of a socialist revolution are to some extent based on the assumption that once reached a certain threshold, quantitative changes trigger qualitative transformations.

One of the most visible trends of the period was the arms race between the two great powers, the USA and the Soviet Union. However, the future of humanity could not be predicted based on trend analysis alone. Since decision-making power was concentrated in a few hands, the story could take different directions also depending on the psychological characteristics of the men in the control room. In moments of crisis, single leaders or small elites decide for everybody. This is true in communist or fascist regimes as well as in large representative democracies – even if, in the latter, public opinion is supposed to have a greater role. Both the president of the United States and the secretary of the Communist Party leading the USSR could have pressed the button and started a thermonuclear war, depending on their definition of the situation and the convictions and persuasiveness of the small group of advisers surrounding them.

To account for this uncertain situation, while working at the RAND Corporation in the 1950s, Herman Kahn introduced the term scenarios into futurology as a way of imagining a variety of possible futures. Based on this approach, in the book *On Thermonuclear War*, published in 1960, Kahn renounces making a precise forecast and rather explores alternative worlds, that is, different paths that lead to alternative results.¹² Kahn argues that there is often a reluctance to think about certain scenarios, for moral reasons. Still, nothing guarantees that the leaders who are entitled to decide for everybody will embrace this morality. With the formula “thinking the unthinkable,” Kahn invites futurologists to be open-minded and take into account also the futures they would never want to see.

If one is sufficiently honest and open-minded, one must recognize that there are many possible scenarios, such as the continuation of the arms race, unilateral disarmament, peace, escalation, de-escalation, deterrence, the balance of terror, preemptive attack, war (regional, global, conventional, thermonuclear), partial or total victory, partial or total defeat, and, eventually, nuclear holocaust and the extinction of humanity.

Mathematician and physicist by training, Kahn wrote several articles to refine the method of scenario analysis. He argued that it is necessary to develop sufficiently structured analytical models, but, at the same time, he insisted that it is equally important to recognize the role of imagination, inventiveness, and creativity. This deliberate normative ambivalence serves to overcome two typical problems of the field.

The first typical problem is blurring the line between the normative and the descriptive. The following are Kahn’s words:

12. Herman Kahn, *On Thermonuclear War* (Princeton, NY: Princeton University Press, 1960).

Unfortunately, the field of future studies is thick with normative forecasting masquerading as descriptive. Many prognostications of many distinguished American thinkers are statements of what the author wants to happen, not necessarily, what he thinks will happen, and frequently they are a bald pitch for some express policy or program. If done openly and honestly this is a perfectly valid method of political advocacy, with many honorable precedents but it tells us very little about what the future will be, except insofar as it is influenced by the ideas and desires of important men today.¹³

The second typical problem is that “most of the world’s business is conducted on the basis of surprise-free projections.”¹⁴ This is a mistake because “the enhanced importance of unlikely events is a novel and most significant element in our age of technology; and to plan prudently means increasingly to extend the boundaries of plausibility.”¹⁵

So, what is the solution? Mixing the two approaches, the two paradigms, by coupling trend analysis with imagination and creativity, as “prediction about future possibilities depends upon an understanding of the present and past, and it also involves the making of imaginative and analytical leaps as well as extrapolations.”¹⁶ A futurologist should not be afraid to play with ideas, contemplating also what may seem absurd. Indeed, “the analyst, being less responsible for immediate decisions than the government official, but more responsible for ‘stretching the imagination,’ should, on occasion, be more willing to seriously consider the unlikely and the bizarre, or spend more energy in re-examining and reinterpreting the old and familiar.”¹⁷

This is quite simple to say but difficult to implement. One cannot suddenly decide to be open-minded. This requires a profound psychological transformation. A “backward-looking futurologist” is an oxymoron. Dogmatism, bigotry, and intolerance are not just major impediments to performing scenario analysis. In a rapidly changing world, they render impossible even trend analysis. This is because “even those aspects of the future which are relatively accessible to the imagination – more or less simple projections of present trends – may still be ignored because an individual’s view of the future is necessarily conditioned by

13. Herman Kahn, *The Essential Herman Kahn. In Defense of Thinking* (Plymouth: Lexington Books, 2009), 224.

14. Kahn, *The Essential Herman Kahn*, 176.

15. Kahn, *The Essential Herman Kahn*, 182.

16. Kahn, *The Essential Herman Kahn*, 182.

17. Kahn, *The Essential Herman Kahn*, 182.

emotional and intellectual biases.”¹⁸ This problem adds to the circumstance that “the future is uncertain in a statistical or probabilistic sense.”¹⁹

Making scenario analysis the goal of futurology takes all these problems to the surface and offers a valid solution. Let us see how.

Modes of Scenario Analysis

There is no predefined number of scenarios but there is general agreement that the number should not be excessive. If there are too many scenarios, the reader cannot memorize them, compare them, and focus on the fundamental critical uncertainties. Furthermore, it makes it almost impossible to formulate strategies and action plans. Therefore, many studies focus on solely four scenarios. This seems to be the standard number.

As we said, one performs scenario analysis by combining knowledge of the current state of affairs and trends with assumptions about future developments. However, this can be done in several ways based on different analytical models. For instance, a futurologist may decide or be asked to explore four alternative scenarios, namely the most optimistic, the most pessimistic, the most likely, and a less likely but still possible one, which we call the Alpha, Beta, Gamma, and Delta worlds (see Figure 1).

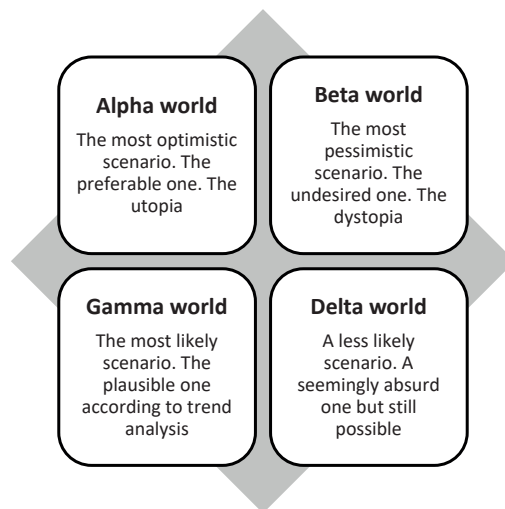


Figure 1. *Expectations-based four scenarios diagram* (author’s work)

18. Kahn, *The Essential Herman Kahn*, 182.

19. Kahn, *The Essential Herman Kahn*, 182.

As one can see, if clients assign this task to analysts, the chance for the latter of smuggling their preferences into supposedly value-free predictions is strongly reduced. To avoid wishful thinking, the model explicitly asks to distinguish the optimistic scenario from the likely one. As optimists are forced to contemplate a cloudy sky, pessimists have to take into account the possibility of a sunny sky. Similarly, unconventional thinkers are asked to contemplate the hypothesis that nothing weird will happen, while conventional thinkers are invited to reflect on absurd scenarios.

By engaging in scenario analysis, a futurologist with a background in economics would not just tell us that the economy will necessarily go this or that way. In a critical situation, a scenario analyst working with this model would take into account four alternative worlds, such as the following: (1) Growth (the most optimistic one); (2) Recession (the most pessimistic one); (3) Stagnation (the most likely one according to trend analysis); (4) State bankruptcy (a seemingly absurd but still possible outcome). The possible worlds would be different in the presence of uncertainties related to exceptional events such as pandemics, wars, natural catastrophes, famine, etc. If the trend or the current state of affairs is very critical, a state default could become the most likely scenario, and growth would just be an absurd but still possible outcome.

Another simple but effective way to conduct scenario analysis is to select two business-critical uncertainties and use them to create a scenario matrix. The main steps are the following. First, one has to map underlying trends and driving forces such as industrial, economic, political, technological, legal, and social trends. Then, one has to assess the extent to which these trends affect the issues under investigation. Finally, one has to find key uncertainties and evaluate the presence of relationships between driving forces. This will help focus on some possible scenarios and rule out inappropriate ones.²⁰ The scenario matrix approach based on two critical uncertainties provides four distinct worlds to explore (see Figure 2).

For instance, if an epidemic breaks out, by observing the trend and using imagination, we may detect the presence of two main uncertainties: (1) Will the epidemic evolve into a pandemic?; (2) Will the medical community be able to provide an effective remedy? The combination of these two uncertainties gives way to four alternative worlds. The Alpha world is the best possible scenario – one in which the epidemic does not evolve into a pandemic and, just in case, the medical community possesses an effective remedy. The Beta and the Gamma worlds are two intermediate scenarios. In the former, the epidemic hits an isolated community but there is no remedy for it, while in the latter a pandemic breaks

20. Bertrand K. Hassani, *Scenario Analysis in Risk Management. Theory and Practice in Finance* (Berlin: Springer Nature, 2016), 3.

out but physicians dispose of an effective medicament. The Delta world is the worst-case scenario, that is, a pandemic with no working remedy available. One may take into account three uncertainties instead of four, for instance, by asking if the disease is highly or slightly lethal. In this case, one would have to design nine alternative worlds.

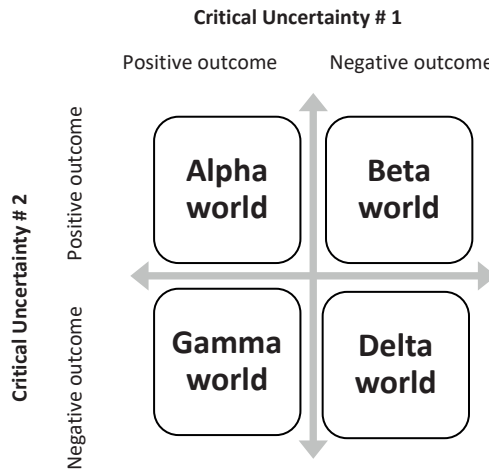


Figure 2. *Uncertainties-based four scenarios diagram* (author’s work)

The ultimate goal is to transform the results of the scenario analysis into key management actions to prevent, control, or mitigate risks. Having more scenarios in mind, actors would not elaborate only on a plan of action A, but also on plans B, C, and D, being able to face different possible challenges and change the strategy in progress.

It must be indeed clear that “even if used as an existence theorem, specific scenarios, war games or other artificial devices normally cannot and should not be used to ‘prove’ anything. They are literary and pedagogical tools rather than instruments of rigorous analysis, are useful to stimulate, illustrate, and teach, to provide both preciseness and richness to communication, and to check details.”²¹

The words “literary” and “pedagogical” should not pass unnoticed. Unlike forecasts based on trend analysis, which impose patterns extrapolated from the past and projected into the future, scenarios are plausible and relevant “stories” that concern the strategic thinking process more than the concrete formulation of a specific strategic plan. Writing stories implies not only imagination but also

21. Kahn, *The Essential Herman Kahn*, 195.

literary talent.²² The stories must be well-written, convincing, and perhaps even entertaining, to attract the attention of publishers, editors, reviewers, peers, clients, political authorities, students, and readers in general. As is well known, half of the scientific literature passes completely unnoticed. It is neither read nor quoted. And, again, literary talent is not a skill one just decides to have. Improving one's writing skills is especially difficult due to the fact that the *lingua franca* of science is English, that is, a foreign language for most researchers. French, German, or Chinese futurologists who would write inspiring and entertaining scenario analyses in their native language, must struggle to render complex ideas into English.

This cannot however be an alibi, especially if we consider that the inventor of scenario analysis did not shine for stylistic skills. The editors of the anthology *The Essential Herman Kahn*, Paul Dragos Aligica and Kenneth R. Weinstein, though considering Kahn "one of the world's most creative and best minds," cannot but underline that the study and systematization of his work were made difficult by "the prolixity and complexity of some of his writings."²³ This is to say that, although difficult to achieve *in practice*, literary skill remains an essential *ideal* component of scenario analysis.

The Imaginative Coefficient of Futurology

The one fact that imagination is indicated as a fundamental component of scenario analysis led some scientists to the conclusion that futurology is not a genuine scientific discipline, but rather a pseudoscience. In this section, I will refute this assumption and argue that scenario analysis can acquire greater theoretical awareness through the concept of "imaginative coefficient."

Outstanding philosophers of science such as Karl Popper²⁴ and Gaston Bachelard²⁵ convincingly demonstrated that imagination is an essential ingredient of scientific research.²⁶ Since the human being is fallible and finite, and since scientists are human beings until proven otherwise, every universal statement is built on a logical leap. We always start from local observations and experiences, limited in time and space, to arrive at universal conclusions, supposedly valid in every place and at every time. The existence of universal laws itself, rather than

22. This is true for the scientific literature in general. Cf. John Kirkman. *Good Style. Writing for Science and Technology* (London and New York: Routledge, 2005).

23. Paul D. Aligica and Kenneth R. Weinstein, "Introduction," in Herman Kahn, *The Essential Herman Kahn. In Defense of Thinking* (Plymouth: Lexington Books, 2009).

24. Karl Popper, *Logic of Scientific Discovery* (Routledge: London and New York, 2005), 452.

25. Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire* (Routledge & Kegan Paul: London, 1964), 110.

26. Dennis L. Sepper, *Understanding Imagination. The Reason of Images* (Dordrecht: Springer, 2013).

mere chaos, is an indemonstrable metaphysical postulate. Furthermore, in the microphysical realm, some phenomena are not directly accessible to our senses. To represent them we must necessarily put our imagination into play. But it would be wrong to think that where we rely on observation we are right and where we pivot on imagination we fail. Imagination can pave the way to truth, just as observations can be fallacious. Both the scientific theories we have rejected as false and those we consider provisionally true rest on a mixture of metaphysical postulates, observations, experiments, reasoning, intuition, and imagination.

It would also be wrong to assume that this representation of science is proper only for philosophers. Scientists directly involved in research, at least those not following the positivist paradigm, have also well-understood the role of imagination in science²⁷ and science education.²⁸ I will exemplify this by picking some fragments from an essay by Dutch chemist Jacobus van't Hoff. His essay is a response to Herbert Kolbe who, in a series of articles characterized by aggressive and vulgar language, had accused several respectable colleagues of being pseudoscientists producing only junk, failures of the human mind, hallucinations, imaginative nonsense devoid of any factual reality, natural philosophy instead of exact science, and dressing their philosophy "in modern fashion and rouged freshly like a whore whom one tries to smuggle into good society where she does not belong."²⁹ His corrosive criticism was directed above all towards theories such as August Kekulé's structure of benzene, van't Hoff's theory on the origin of chirality, and Adolf von Baeyer's reforms of nomenclature.

Kolbe, although arrogantly claiming to know better than anybody else what genuine science is, could not foresee that he was slandering as pseudoscientists three scholars destined to be rewarded with the most prestigious scientific honors. Kekulé, despite making no secret of having discovered the ring shape of the benzene molecule thanks to a reverie (he had a daydream of the Uroboros, the snake that eats its own tail), was assigned the Copley Medal, the oldest honor of the Royal Society. Both van't Hoff and Baeyer won the Nobel Prize in Chemistry, respectively in 1901 and 1905.

Van't Hoff replied in a far more delicate manner. In his essay *Imagination in Science*, he defines "imagination as the ability to visualize any object with all its properties."³⁰ The mechanism underlying scientific discovery is based on two phases: observation and imagination. "By means of the first, [...] one tries to obtain

27. Jacobus Henricus van't Hoff, *Imagination in Science* (Berlin and Heidelberg: Springer, 1967).

28. Yannis Hadzigeorgiou, *Imaginative Science Education. The Central Role of Imagination in Science Education* (Berlin: Springer Nature, 2016).

29. Cf. van't Hoff, *Imagination in Science*, 6.

30. Van't Hoff, *Imagination in Science*, 8.

accurate knowledge of our environment forthwith. By means of the second, the causal connection in it is investigated.”³¹

To show that this is not just his speculation, the Dutch chemist conducts a sort of historico-sociological investigation. It examines two hundred biographies, chosen at random, of eminent scientists and shows that many of them have artistic, poetic, and literary backgrounds. This information is crucial because van’t Hoff considers “artistic inclinations a healthy expression of imagination.”³²

Among the two hundred scientists chosen at random, fifty-two, namely, 26% of the sample, are also distinguished poets and writers.³³ Van’t Hoff points out that these protagonists of the history of science had both a healthy and a sick imagination, and the latter sometimes bordered on superstition. However, despite the dangers, good science cannot dispense with imagination. To support this thesis, the Dutch chemist cites a passage in which the founding father of paleontology, Georges Cuvier, compares the contributions to chemistry by Luis Nicolas Vauquelin and Humphry Davy, the discoverer of Sodium, Potassium, Calcium, Boron, Magnesium, Barium, and Strontium. Here is the passage:

Notwithstanding his innumerable investigations and in spite of the important and noteworthy observations with which VAUQUELIN enlarged the stock of scientific knowledge, he cannot be considered as of the same caliber as DAVY. The former put his name in the paragraphs; the latter in the titles of each chapter. In a completely unpretentious manner, the former observed with a lantern the smallest obscurities and penetrated into the darkest nooks; the latter ascended like an eagle and illuminated the large realm of physics and chemistry with a shining beacon.³⁴

Van’t Hoff closes the essay by saying that these words describe “what research is without imagination, and what it can be if one uses it in an admissible manner.”³⁵

This is all the more true if we enter the field of sociology. The idea that we can move from observation to general laws and from the latter to forecasts was certainly more fashionable in 19th-century sociology than in 20th-century one.

31. Van’t Hoff, *Imagination in Science*, 8.

32. Van’t Hoff, *Imagination in Science*, 12.

33. The names are the following: Ampere, Bailly, Bonafous, Borda, Boyle, Cassini, de la Condamine, Copernicus, Davy, Delessert, Dupasquier, Descartes, Ebn-Jounis, Faraday, Flamsteed, Galilei, Gesner, Goethe, Halle, von Haller, Halley, Haüy, the two Herschels, Ingen-Houss, Kant, Kepler, von Kobell, Lacedepe, Lagny, Lalande, Leibniz, Lemery, Leonardo Da Vinci, Linnaeus, Malus, Miller, Newton, Palissy, Pascal, Poisson, Ramond, Rousseau, Rumford, Schleiden, Scilla, Schopenhauer, Smithson, Tennant, Tycho-Brahe, Volta, Voltaire, and Watt.

34. Cf. van’t Hoff, *Imagination in Science*, 18.

35. Van’t Hoff, *Imagination in Science*, 18.

However, with the possibility of collecting an enormous mass of data and information on human beings thanks to digitization, this idea has resurfaced. Not a few futurologists think that thanks to Big Data and algorithms, implemented in sufficiently sophisticated pieces of software, accurate predictions on human behavior can be made. This approach, which appears to be in continuity with the positivist paradigm, though addressing the problem in an updated form, has called into question the scenario analysis approach. The dream of being able to accurately predict a single future is back in vogue, implicitly or explicitly leveraging a supposed deterministic structure of the world.

This is a legitimate approach if conceived as one among others. It could however become an epistemological obstacle if adopted in an exclusive fashion. Indeed, it seems to me that those who venture in this direction do not take into consideration the lessons of the above-mentioned philosophers of science and natural scientists. Even less do they take into account the theoretical lessons of an eminent Polish sociologist, Florian Znaniecki, who between the two world wars opened our eyes to the “humanistic coefficient” of the social sciences.³⁶ In his book *The Method of Sociology*, Znaniecki points out that “the data of the cultural student are always ‘somebody’s,’ never ‘nobody’s’ data. This essential character of cultural data we call the *humanistic coefficient*, because such data, as objects of the student’s theoretic reflection, already belong to somebody else’s active experience and are such as this active experience makes them.”³⁷

There follows a warning to sociologists with a positivist orientation who would like to transfer the methods of the natural sciences *sic et simpliciter* into the realm of the social sciences: “If the humanistic coefficient were withdrawn and the scientist attempted to study the cultural system as he studies a natural system, i.e. as if it existed independently of human experience and activity, the system would disappear and in its stead he would find a disjointed mass of natural things and processes, without any similarity to the reality he started to investigate.”³⁸

Following Znaniecki, many scholars have recognized that the social and human sciences need specific research techniques to access cultural phenomena. It is not enough to observe and describe social phenomena. One must also interpret, comprehend, and understand the human subjects under examination. To this end, it is necessary to interact and communicate with them, whenever possible, by using techniques such as interviews or questionnaires.

36. On this topic, a comprehensive work in Polish is the following: Lech Witkowski, *Uroszczenia i transaktywność w humanistyce. Florian Znaniecki: dziedzictwo idei i jego pęknięcia* (Kraków: Impuls, 2022). See especially pages 588–590 and 621–628.

37. Florian Znaniecki, *The Method of Sociology* (New York: Rinehart & Company, 1934), 37.

38. Znaniecki, *The Method of Sociology*, 37.

Still, it is worth emphasizing that Znaniecki also insists on the need to use imagination, to enter the heads of social actors. He noticed that:

Vicarious experience is active personal experience. In it the agent reproduces formally and functionally somebody else's activity. But, whereas the original agent really modifies the values included in the system, the reproducing agent modifies them only "in imagination," that is, acts as if his task were to build a copy of the system in an ideal world instead of reconstructing it in that concrete reality in which his own original activities go on.³⁹

To give an example, the priest who officiates a religious ceremony pronounces certain words, makes certain gestures, handles the instruments of worship, invokes divinity, and invites the flock of the faithful to pray with him. The religious studies scholars do not repeat the ritual concretely, nor do they limit themselves to observing and describing it. They rather try to understand the ritual by ideally identifying with the officiant. In other words, the social scientist "identifies himself as agent with the priest, but does not try really to influence the objects of the priest's action, though he recreates in imagination the results of this activity as he thinks these results appear to the priest."⁴⁰

We can therefore conclude that Znaniecki's "humanistic coefficient" assumes and includes what I would call an "imaginative coefficient."

Conclusions

Firstly, I have reconstructed the historical circumstances that led to the emergence of futurology, as a distinct field of research, and of Kahn's scenario analysis, as an investigative tool alternative to trend analysis. Secondly, I have shown that imagination is a necessary ingredient of scenario analysis, which is an approach halfway between literary arts and science. Thirdly, I have argued that the use of imagination does not undermine the scientific status of futurology, just as it does not put in jeopardy that of other sciences. Finally, I have shown how Popper's and Bachelard's fallibilist approach, van't Hoff's theory of imagination, and Znaniecki's humanistic coefficient provide the theoretical foundations of what I have here meant, synthetically, with the term imaginative coefficient.

Any attempt to dispense with the imaginative coefficient, in the hope of reaching exact predictions, collides with long-standing theoretical problems. Big data, algorithms, and pieces of specialized software can give new impetus

39. Znaniecki, *The Method of Sociology*, 167–168.

40. Znaniecki, *The Method of Sociology*, 168.

to trend analysis and other forms of forecast. Currently, futurologists working in big tech corporations can make use of a widespread collection of information on billions of individuals (although collected by ethically questionable methods). Knowing the ideas, habits, and preferences of billions of individuals can allow data owners to predict and influence their behavior. However, especially in times of crisis, individuals or groups can abruptly abandon ideas, habits, and preferences, making it difficult to predict their behavior. Furthermore, the concentration of power in a few hands, typical of both great nations (geopolitical empires) and large multinational investment funds (financial empires), sometimes, makes the will of the masses scarcely relevant for the future course of history. In the presence of uncertainties, analysts may be tempted to assume that the elites or the masses would act exactly as they would. Predicting the future on this basis would be shortsighted. Scenario analysis remains a valid and useful tool because it requires the analysts to put themselves in the shoes of others and imagine decisions and behaviors that are very distant from their own. Big data and algorithms can still be useful to craft the most likely scenario, as far as we do not forget that the latter is just one of the possible alternative worlds.

Bibliography

- Aligica, Paul Dragos, and Kenneth R. Weinstein. "Introduction." In Herman Kahn, *The Essential Herman Kahn. In Defense of Thinking*. Plymouth: Lexington Books, 2009.
- Bachelard, Gaston. *The Psychoanalysis of Fire*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Bradbury, Ray. *Fahrenheit 451*. New York: Ballantine Books, 1953.
- Casti John L., and Anders Karlqvist, eds. *Beyond Belief: Randomness, Prediction and Explanation in Science*. Boca Raton, FL: CRC Press, 2018.
- Flechtheim, Ossip K. "Futurology – The New Science of Probability?" In *The Futurists*, edited by Alvin Toffler, 264–276. New York: Random House, 1972.
- Hadzigeorgiou, Yannis. *Imaginative Science Education. The Central Role of Imagination in Science Education*. Berlin: Springer Nature, 2016.
- Hassani, Bertrand K. *Scenario Analysis in Risk Management. Theory and Practice in Finance*. Berlin: Springer Nature, 2016.
- Huxley, Aldous. *Brave New World*. London: Chatto & Windus, 1932.
- Kahn, Herman. *On Thermonuclear War*. Princeton University Press, 1960.
- Kahn, Herman. *The Essential Herman Kahn. In Defense of Thinking*. Plymouth: Lexington Books, 2009.
- Kirkman, John. *Good Style. Writing for Science and Technology*. London and New York: Routledge, 2005.
- Lem, Stanisław. *The Futurological Congress (from the memoirs of Ijon Tichy)*. Translated by Michael Kandel. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985.

- Ogburn, William Fielding. *Social Change: With Respect to Culture and Original Nature*. New York: Huebsch, 1923.
- Orwell, George. *Nineteen Eighty-Four*. London: Secker & Warburg, 1949.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge, 2002.
- Sepper, Dennis L. *Understanding Imagination. The Reason of Images*. Dordrecht: Springer, 2013.
- Snow, Charles. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1959.
- Van't Hoff, Jacobus Henricus. *Imagination in Science*. Berlin and Heidelberg: Springer, 1967.
- Waskan, Jonathan A. *Models and Cognition. Prediction and Explanation in Everyday Life and in Science*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006.
- Wells, Herbert George. *Anticipations*. London: Chapman & Hall, 1902.
- Witkowski, Lech. *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znaniecki: dziedzictwo idei i jego pęknięcia*. Kraków: Impuls, 2022.
- Znaniecki, Florian. *The Method of Sociology*. New York: Rinehart & Company, 1934.

Miłosz Markiewicz

Humanities/Art/Technology Research Center

Katedra Teatru i Sztuki Mediów

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

 <https://orcid.org/0000-0002-7350-4301>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura

Er(r)go. Theory–Literature–Culture

Nr / No. 47 (2/2023)

humanistyka/humanistyka/humanistyka

humanities/humanities/humanities

ISSN 2544-3186

<https://doi.org/10.31261/errgo.14800>



Ku humanistyce eko-logicznej, czyli przebudowa na czas kryzysu

Towards Eco-logical Humanities:
Or Rebuilding Knowledge for the Crisis

Abstract: The aim of this article is to present a proposal for supplementing the humanities with the posthuman activist onto-epistemological tools. The author, taking the concept of the posthuman community as a starting point, performs the process of rethinking the oikology – a philosophy of the home that grew out of Silesia. Posthuman oikology is intended to transcend the limitations encountered by ecological thought towards the author’s concept of eco-logic. Eco-logical humanities are intended as an affirmative response to the cognitive crisis associated with, among other things, climate change and the predicted catastrophe.

Keywords: eco-logic, posthumanism, community, living-with, oikology, ecology

Francuski matematyk, laureat Medalu Fieldsa, twórca teorii katastrof René Thom twierdził, że kryzys często w pewien sposób zapowiada katastrofę, ponieważ nie tyle ją poprzedza, co wręcz prowokuje. Miał jednak na myśli szczególnie sposób pojmowania katastrofy jako tej, która polega na jakościowych zmianach zachowania systemu. Jeśli przyjąć jego perspektywę, można by stwierdzić, że współczesny kryzys ekologiczny jest takim właśnie zjawiskiem – które nie tylko poprzedza nadchodzącą katastrofę, ale wręcz do niej doprowadza. Thom tłumaczy to zjawisko na przykładzie przejść fazowych w fizyko-chemii:

Gdy substancja znajduje się w stanie metastabilnym, który poprzedza zmianę fazy (jak woda przegrzana powyżej 100° pod ciśnieniem atmosferycznym), ta metastabilność objawia się w zjawisku zwanym “nukleacją”: w ośrodku tworzą się w sposób przypadkowy liczne “wysepki” nowej fazy (w naszym przypadku pęcherzyki pary wodnej), lecz jeśli nie przekraczają pewnej krytycznej wielkości, znikają zaabsorbowane przez starą

fazę. Jeżeli jedna z nich przekroczy tę wielkość krytyczną, zaczyna rosnać z piorunującą szybkością, co powoduje katastrofę zmiany fazy (tutaj: wrzenie)¹.

W obliczu kryzysu ekologicznego katastrofa-która-nadchodzi jawi się więc jako konieczność “zmiany fazy”. Jeżeli uznamy, iż ma ona charakter systemowy, to wspomniane przemiany jakościowe dotyczyć będą nie tylko sposobów życia i funkcjonowania, lecz także przemyślenia, co musi wpłynąć na przyszły kształt humanistyki. Za dotychczas pojawiające się narracje, które ową katastrofę zapowiadały, można by uznać chociażby takie nurty ideowe, jak postmodernizm, antyhumanizm, postkolonializm czy feminizm. Wszak “wstępem do rewolucji są coraz większe trudności z obowiązującym paradygmatem – doświadczenie kryzysu”². Wszystkie wspomniane nurty wywołały pewne wstrząsy w nowoczesności, ale dotychczasowy system myślenia “poradził sobie” z nimi poprzez wchłonięcie i wprężenie w struktury humanistyki. Częstkowa zaledwie krytyka tegoż systemu, która owe nurty charakteryzowała, okazała się niewystarczająca, co sugerować może konieczność szerszego spojrzenia na kwestię kryzysu. Za takowe należałoby uznać posthumanizm, który wydaje się przekraczać opisaną przez Thoma “wielkość krytyczną”, chociażby z uwagi na fakt, iż udało się w jego ramach połączyć wspomniane perspektywy teorii krytycznej, jak również wypracować nowe. Dlatego też wydaje mi się, że możliwość zmiany przychodzi właśnie z tego kierunku. Posthumanizm jest afirmatywny, a w jego polu znajdują się narzędzia, których można użyć nie tyle do rozmontowania dotychczasowego systemu, ile do jego przebudowy. Tak rozumiany posthumanizm byłby więc konieczną i realną propozycją przemiany paradygmatu humanistyki, jako dotychczas niewydolnej, w obliczu kryzysu ekologicznego.

Trudno nie zgodzić się bowiem z Timothyem Mortonem, zauważającym, że “globalne ocieplenie nie jest tylko zagrożeniem politycznym, ale także ontologicznym. [...] Podobnie jak koszmar, który niesie treści realnego przeżycia, cień hiperobiektu obwieszcza swoje istnienie”³. Jeżeli zaś globalne ocieplenie, stanowiące jeden ze skutków kryzysu ekologicznego, stanowi zagrożenie ontologiczne, to w celu odpowiedniego przemyślenia i przepracowania go, również należy spróbować uczynić to w porządku ontologii czy też – co będzie właściwsze w przypadku posthumanizmu – ontoepistemologii⁴. Należy jednak w tym

1. René Thom, “Kryzys i katastrofa”, przeł. Stanisław Zakrzewski, w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Tom II*, red. Krzysztof Michalski (Warszawa: Res Publica, 1990), 29–30.

2. Carl Friedrich von Weizsäcker, “O kryzysie”, przeł. Anna Wołkowicz, w: *O kryzysie...*, 12.

3. Timothy Morton, “Lepkość”, przeł. Anna Barcz, *Teksty Drugie 2* (2018): 290.

4. Jak zauważa Karen Barad: “Praktyki poznawania i bycia nie są od siebie odizolowane, ale raczej splecione. Nie zdobywamy wiedzy, stając na zewnątrz świata; wiemy, ponieważ znajdujemy się wewnątrz niego. Jesteśmy częścią różnicującego stawiania się świata. [...] Ontoepistemologia –

momencie skonstatować, że kryzys ekologiczny jest rodzajem wspólnoty powiązań i relacji, w której siły rozłożone są nierówno i która niesie ze sobą wykluczenia. To wspólnota, która nie dostrzega egalitarnego statusu wszystkich tworzących ją istnień i relacji. Jak zauważał Jean-Luc Nancy: “byt jest wspólnie. [...] Cóż jednak bardziej pomijanego przez dotychczasową ontologię?”⁵. Tę ostatnią, w jej dotychczasowym paradygmacie, charakteryzuje bowiem ontoepistemologiczne zaślepienie. W takim wypadku kryzys będzie wszak “niczym innym, jak tylko upominaniem się rzeczy o własny kształt”⁶.

Kryzys, o którym tutaj mowa, tworzy wiele elementów i relacyjnych sieci, które zachodzą na siebie w nieoczekiwanych miejscach. Człowiek – stanowiący wszak jego istotny element – nigdy nie istnieje sam, nieustannie uczestniczy w wielu przecinających się intraaktywnych relacjach. Jak przecież stwierdzała N. Katherine Hayles, “zawsze byliśmy postludźmi”⁷. Dotychczasowa humanistyka czyni jednak owe relacje nieobecnymi. Oznacza to, iż jest ufundowana na ich niewidoczności, ale nie wygaszeniu – pozostają one aktywne i obecne, nieustająco podkopując tym samym fundament, który je przysłania. W efekcie siła oddziaływania owych relacji oraz ich charakteru przybiera niespodziewane rozmiary, które znamy pod nazwą kryzysu ekologicznego, będącego w takiej perspektywie nie tylko problemem biologicznym czy etycznym, lecz także poznawczym. Jeśli więc dotychczasowy system pracował całościowo na nie-obecność relacji, z których składa się rzeczywistość, to pojawia się potrzeba nowego spojrzenia – spoza zasad tego systemu, a właściwie owe zasady przekraczającego. Spojrzenia dostrzegającego to, czego do tej pory nie było widać. Jak słusznie zauważa Ewa Bińczyk, “skoro dotychczasowe myślenie przywiodło nas do planetarnego kryzysu epoki antropocenu, to raczej nie pomoże nam ono z niego wybrnąć”⁸.

badanie praktyk poznawczych w obrębie bytu – jest prawdopodobnie lepszym sposobem myślenia o zdobywaniu znaczenia/materializacjach poszczególnych intra-akcji”. To ostatnie pojęcie będzie również charakterystyczne dla posthumanistycznej metodologii, oznacza bowiem wzajemne oddziaływanie na siebie zachodzące wewnątrz wspomnianego splątania. Takie wykraczanie poza klasyczne dualizmy stanowi ważny element propozycji posthumanizmu. Karen Barad, “Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, przeł. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012), 358.

5. Jean-Luc Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. Michał Gusin, Tomasz Załuski (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2010), 107.

6. Tadeusz Sławek, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności* (Mikołów: Instytut Mikołowski, 2018), 112.

7. Neil Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1999), 291.

8. Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Warszawa: PWN, 2018), 16.

Nie sposób poradzić sobie z kryzysem systemu, będąc jego częścią. “Kryzys może bowiem ustąpić, rozpląnąć się, nie pozostawiając żadnego śladu, nie powodując żadnych widocznych zmian”⁹. Potrzeba więc katastrofy w rozumieniu Thoma – nie tyle więc destrukcji struktur czy eksplozji systemu, ile doprowadzenia do “zmiany fazy”. Jak bowiem zauważał Jason W. Moore, “bardziej twórcze może okazać się myślenie o kryzysach jako procesach, poprzez które nabierają kształtu nowe sposoby porządkowania relacji pomiędzy ludźmi i pozostałą częścią natury”¹⁰. Taką możliwość daje właśnie posthumanistyczna przebudowa humanistyki, która w niniejszej propozycji odbywa się w duchu oikologii, by ostatecznie przybrać postać eko-logiczną.

* * *

Posthumanistycznie ujmowane relacje tworzą *communitas*, która ma egalitarny charakter zarówno na poziomie istnień, które uczestniczą w sieci relacji, jak i wobec samych relacji czy tworzących je intra-akcji. Ową składającą się na kryzys ekologiczny sieć połączeń Moore nazywa, za Teofrastem, *oikeios*. Według badacza “dzięki *oikeios* pojawiają się nowe historyczne połączenia, możliwe dzięki przekroczeniu przemocy symbolicznej kartezjańskiego dualizmu”¹¹. Wydaje się jednak, że połączenia owe nie tyle się pojawiają, ile ujawniają. Stają się raczej na powrót widoczne, ponieważ zawsze znajdowały się tam, gdzie nagle zaczynamy je dostrzegać.

Pomocnym narzędziem jest tu myślenie w kategoriach posthumanistycznej wspólnoty, mającej charakter ontoepistemologiczny – to wspólnota, w której nie tylko się jest/żyje, ale również taka, którą się jest/żyje. Owo myślenie stanowiłoby więc formę oporu wobec dotychczasowego ujmowania problemów wspólnoty, ale też wobec wspólnoty jako problemu. Jak zauważała Aleksandra Kunce, “[m]yślenie jest przestrzenią, która nie daje się oswoić. Wymyka się granicom, ustanowionym przez nie samo, przekracza ramy strukturalne powołane w naszym ujarzmianiu materii. Jest bezładem”¹². Jeśli więc uznać ontoepistemologiczny charakter posthumanistycznej wspólnoty, jej nieokiełznaną relacyjność, okaże się, iż myślenie to najbardziej adekwatny proces, jakiemu można ją poddać. Z tym jednak zastrzeżeniem, że nie będzie to *myślenie o* tejże wspólnocie, a *myślenie jej*. To pierwsze próbuje bowiem ustanowić zdystansowany punkt obserwacyjny, z którego można

9. Thom, “Kryzys”..., 30.

10. Jason W. Moore, “Kryzys: ekologiczny czy ekologicznie-światowy?”, przeł. Andrzej Wojciech Nowak, Krzysztof Abriszewski, *Praktyka Teoretyczna* 4, no. 14 (2014): 264.

11. Moore, “Kryzys...”, 261.

12. Aleksandra Kunce, “Myśleć Śląsk”, w: Aleksandra Kunce, Zbigniew Kadłubek, *Myśleć Śląsk* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007), 231.

by wyprowadzić myśl. Tymczasem wyprowadzanie owo następuje zawsze z wewnątrz – nie ma bowiem zewnątrz, poza które można by wykroczyć¹³. Myśląc posthumanistyczną wspólnotę, nie tylko rozpoznajemy sposoby jej istnienia, lecz przede wszystkim równocześnie używamy jej jako soczewki poznawczej, co oznacza, że jest to również myślenie posthumanistyczną wspólnotą – *myślenie jej* jest w perspektywie ontoepistemologicznej także *myśleniem nią*.

Nietrudno wyobrazić sobie trudności, jakich przysporzyć może proponowana zmiana sposobu myślenia. Wydaje się jednak, że nieuchwytność i nieokreśloność posthumanistycznej wspólnoty potrzebuje narzędzia, które działać będzie w podobnym rytmie, równie nieschematycznie. Jak natomiast zauważa Tadeusz Sławek:

produktywność myślenia jest wprost proporcjonalna nie do regularności i przewidywalnego ładu jego marszruty, lecz do jego meandryczności, zdolności do dokonywania nieobliczalnych i nieprzewidywalnych zwrotów. Myślenie jest “ekstra-waganckie” – “krążyć”, “błąka się, odstępując od tematu” (*vagor*), jest “niedokładne”, “zmiennie”, “zbląkanę” (*vagor*). Zawsze na zewnątrz (*extra*), [...] nigdy u siebie¹⁴.

Przestrzeń do tego rodzaju eksperymentów daje właśnie humanistyka, jednak wyłącznie wtedy, gdy gotowa jest na przekroczenie dotychczasowych zasad i ograniczeń, które nierzadko czynią z niej narzędzie opresji.

* * *

Czy jednak da się wyprowadzić z takich konstatacji propozycję, która będzie czymś więcej aniżeli jedynie spekulatywną diagnozą? Chciałbym w tym miejscu zaproponować pewien rodzaj “aktywistycznego” uzupełnienia posthumanistycznej ontoepistemologii. Należy však pamiętać, że wywodząca się z posthumanizmu postawa nie powinna pozostawać obojętna. Wręcz przeciwnie, powinna poniekąd odrzucać wiarę w obiektywizujący dystans – trudno však o taki, jeśli postrzegamy siebie i wszystko, co nas otacza, jako część intraaktywnych relacji, które współtworzymy. Wydaje się więc, że posthumanistyczne myślenie wspólnoty potrzebuje formy aktywistycznego uzupełnienia czy też dopowiedzenia. Aktywizm, który tu proponuję, jest raczej “miękki” niż walczący. Rzekłbym, że witalistyczno-afirmatywny. Działający jako wskazówka, a nie nakaz. Zgodnie z myślą Rebekki

13. Właściwie rzecz biorąc, istnieje oczywiście zewnątrz – wszystko posiada swoje zewnątrz. Ma ono jednak wciąż wewnętrzny, intraaktywny, charakter. Możemy więc w takim wypadku mówić o wewnętrzności zewnątrz.

14. Tadeusz Sławek, *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009), 275.

Solnit, jest on bowiem oparty na nadziei, która “tkwi w założeniu, że nie sposób przewidzieć, co się stanie w przyszłości, i że w tej szczelinie niepewności pojawia się przestrzeń do działania”¹⁵. Owym działaniem jest w tym wypadku nieustanne aktualizowanie siatki poznawczej, postrzeganie świata jako wspólnoty i próba ustalenia własnej relacji z pozostałymi jej uczestniczkami oraz uczestnikami.

Nauką, a jednocześnie formą aktywizmu, która skupia się na wzajemnych oddziaływaniach pomiędzy organizmami a ich środowiskami, jest ekologia. Jeśli sięgniemy do jej etymologii, łatwo zauważymy, że pojęcie to składa się ze słów *οἶκος* [*oikos*] (gr. dom) i *λογία* [*logia*] (gr. prawo, nauka). Ekologia byłaby więc nauką o domu, o jego prawach i zasadach funkcjonowania. Wbrew pozorom, ekologia nie służy jednak domowi, a jego szczególnemu mieszkańcowi, jakim jest Człowiek, który sprząta i porządkuje dom, a także ustanawia prawa w nim rządzące¹⁶. Zgodnie z posthumanistycznymi zasadami, zakładającymi egalitarny charakter kształtujących świat relacji, warto spróbować znaleźć taki rodzaj współ-życia¹⁷ z otaczającym człowieka środowiskiem, który wszystkie istnienia, wszystkich domowników oraz domowniczkę (w tym i nas) traktowałby tak samo. W przeciwnym przypadku nie uda się bowiem przekroczyć ograniczeń kryzysu ekologicznego.

Dlatego też proponuję, by – jako “aktywistyczne” uzupełnienie myślenia posthumanistycznej wspólnoty – miejsce ekologii zajęła eko-logika. Posiada ona podobne, choć jednak znacząco odmienne elementy składowe: *οἶκος* [*oikos*] (gr. dom) oraz *λόγος* [*logos*] (gr. rozum, słowo, myśl). Zamiast na zasadach domu, proponuję skupić się na *domu jako zasadzie* myślenia. Na myśleniu domu, które jest jednocześnie myśleniem domem. Jak pisał Tadeusz Sławek, “‘dom’ nie jest domem człowieka, jednak tylko tak, tylko ‘myśląc dom’ (a nie ‘myśląc o domu’),

15. Rebecca Solnit, *Nadzieja w mroku*, przeł. Anna Dzierzgowska, Sławomir Królak (Kraków: Karakter, 2019), 10.

16. Temat krytyki ekologicznego antropocentryzmu i konieczności zwrócenia się ku eko-logice podejmuję szerzej w artykule: Miłosz Markiewicz, “Nowa wspólnota dla antropocenu? Eko-logika, czyli myślenie domem. Zarys problematyki”, *Studia Europaea Gnesnensia* 18 (2018): 163–177.

17. Współ-życie to charakteryzująca posthumanistyczną wspólnotę jakość, która z jednej strony zwraca uwagę na pewną elastyczność wiązań czy ruchliwość cząsteczek, “wymianę płynów” zachodzącą pomiędzy ciałami/istnieniami. Pod tym względem współ-życie jest w istocie współżyciem. Co więcej, w jego wyniku może narodzić się “nowe życie”, a więc kolejny splot, kolejne wiązanie, tworzące jeszcze jedno istnienie, które także ma przecież wspólnotowy charakter. Z drugiej zaś strony, współ-życie to jedno życie, które jest wspólne dla wszystkich istnień i które rozgałęzia się – niczym kłacze – na poszczególne istnienia. Współ-życie jest więc życiem dzielonym z innymi, nierozzerwalną więzią stanowiącą fundament wspólnoty świata. Zob. Miłosz Markiewicz, “Wszyscy jesteśmy kochankami” w: *Basia Bańda. Najbardziej na świecie*, red. Marta Lisok (Zielona Góra: BWA Zielona Góra, 2022).

człowiek może przekroczyć ograniczenia tego, co domowe¹⁸. Wydaje się to niezwykle ważne, zwłaszcza w kontekście faktu, że posthumanizm – nawet jeśli zakłada zmianę optyki – jest przecież wciąż sposobem ludzkiego myślenia. Ludzie nigdy nie będą myśleć inaczej niż pozwalają im na to gatunkowe możliwości, chociażby dlatego, iż nie jesteśmy w stanie precyzyjnie określić ich granic¹⁹. Ważne jednak, by traktować tę perspektywę jako zaledwie jedną z możliwych – oto właściwe przekroczenie humanizmu w kierunku posthumanizmu.

* * *

“Dom jest mikroświatem, wiedzą o świecie”²⁰. I właśnie tę wiedzę o świecie warto spróbować z domu wydobyć. Dom eko-logiki jest o wiele większy – to już nie mikroświat, a świat-sam-w-sobie. Precyzyjnie rzecz ujmując, jest to świat w skali mikro i makro jednocześnie. Myśleć domem to porzucić wszelkie centryzmy²¹. Jedyne możliwe centrum byłby tu dom, rozumiany jednak jako hiperobiekt, którego ścian i granic nie jesteśmy w stanie dostrzec ani pojąć. To dom, który poddany jest nieustającej samoorganizacji, stawaniu-się. Paradoksalnie – wszystko, co z nami w tym domu współ-żyje, ma tak samo centralny charakter jak człowiek. Brak tu więc miejsca na klasycznie rozumiane peryferia. Myśleć domem to żyć ze sobą, w egalitarnej wspólnocie istnień, współpracować i współzamieszkiwać. Choć brzmi to idyllicznie i jest oparte na sprzeczności, dom należy w tej propozycji traktować raczej jako myślowy pryzmat czy też postać pojęciową, która pozwala spojrzeć w nowy sposób na podejmowane dotychczas zagadnienia kryzysu.

Dom musi być w takim wypadku rozumiany jako “przestrzeń przynależności”, a nie “przestrzeń przynależna”²². To dom, który nie posiada właściciela

18. Sławek, *Ujmować...*, 174.

19. Wzmacnianie tych możliwości za pomocą technologii (w tym sztucznej inteligencji) okazuje się jedynie pozorne, jako że możliwości jej wykorzystania ograniczone są stworzonym przez człowieka kodem. Ten zaś dopuszcza jedynie takie opcje, które jesteśmy sobie w stanie wyobrazić. Jakakolwiek maszyna wykraczająca swoim działaniem poza rzeczony wyobrażenia, zostałaby prawdopodobnie uznana za działającą błędnie. Miłosz Markiewicz, “Maszyna poetycka według Wojciecha Bruszewskiego i Stanisława Lema. Refleksja posthumanistyczna”, *Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy MASKA* 31 (2016): 159–169.

20. Dariusz Kulas, “Dom – to, co istotne”, *Anthropos?* 16–17 (2011): 59.

21. Zdaję sobie oczywiście sprawę z niedoskonałości tego sformułowania. Skupienie się na “myśleniu” sugeruje zwrot ku racjonalności, jej centralizację, jednak w kontekście ekologii niezwykle ważne wydaje mi się wyjście poza dualizm umysłu i ciała, a więc zwrot w kierunku poznania ucieleśnionego i tak należy owo pojęcie odczytywać.

22. David Morley, *Przestrzeń domu. Media, mobilność i tożsamość*, przeł. Jolanta Mach (Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2011), 33–34.

(czyt. Człowieka), a jedynie mieszkańców i mieszkanki. Przede wszystkim zaś, eko-logika ma stanowić rodzaj myśli wspólnotowej na miarę antropocenu. Związana z nią jedność współżycia i współzamieszkiwania nie funkcjonowałyby na zasadzie ksenofobicznej czystości, a raczej współistnienia oraz współpracy wszystkich domowników oraz domowniczek. To stawanie-się-wspólnotą, która staje-się-domem. Chodzi więc raczej o zadomowienie w życiu i współżyciu, dla którego nadrzędna jest zasada egalitarności współmieszkańców i współmieszkanek, przy czym dla ich definiowania należy przyjąć perspektywę postantropocentryczną.

By uniknąć posądzeń o naiwność, spróbujmy dokonać posthumanistycznego odczytania pojęcia “domu” tak, by uczynić je fundamentem myśli eko-logicznej.

* * *

Ku pojęciu “domu” kieruje nas Ferdinand Tönnies, dla którego “stosunek wspólnoty [...] jest podtrzymywany i umacniany przez bliskie, trwałe i zamknięte w domowym kręgu współżycie”²³. To właśnie współzamieszkiwanie jest dla niego podstawowym wyrazem wspólnoty, gdyż zakłada ono bliskość, intymność oraz organiczność wewnątrzdomowych stosunków²⁴. To w domu dochodzi do najbliższych, również cielesnych, spotkań. To tutaj kształtują się podstawowe wspólnotowe relacje. Jeśli uznać organiczny charakter wspólnoty, to należałoby zgodzić się z Tönniesem, że życie wspólnoty rozwija się w ścisłym powiązaniu z domem. By zrozumieć owo powiązanie, można posłużyć się zjawiskiem pokrewieństwa, czyli najbardziej podstawowym typem wspólnoty według niemieckiego socjologa:

Siedliskiem i niejako ciałem *pokrewieństwa* jest dom. Żyje się razem pod osłoną *jednego* opiekuńczego dachu; [...] spożywa się wspólne zapasy przy wspólnym stole; [...] współodczuwana bojaźń i szacunek – wszystko to sprzyja harmonijnemu współżyciu i współdziałaniu²⁵.

Pojęcie pokrewieństwa będzie też o tyle ważne w kontekście posthumanistycznej wspólnoty, iż pojawia się ono u Donny Haraway, autorki hasła “Make Kin Not

23. Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988), 34. Przywoływane w cytacie “zamknięte w domowym kręgu współżycie” należy tutaj odczytywać jako formę intra-aktywną. Nie chodzi więc o sposób wydzielenia z zewnątrz, a o nieunikniony charakter naszego splątania ze światem.

24. Tönnies, *Wspólnota...*

25. Tönnies, *Wspólnota...*, 35.

Babies”²⁶. Filozofka zwraca uwagę na fakt, że wszyscy dzielimy wspólne ciało i wszyscy mamy wspólnych przodków. Ma ona oczywiście rację, jeśli przyjmie się neomaterialistyczny punkt widzenia – w tej perspektywie całe życie jest wynikiem Wielkiego Wybuchu, a wszystkie ciała składają się z atomów, które wtedy powstały²⁷. Dostrzeżenie takiego pokrewieństwa byłoby więc ważnym krokiem w kierunku myślenia eko-logicznego.

Jeśli natomiast przyjrzeć się dokładniej pojęciu *oīkos*, okazuje się, iż nie tylko oznacza ono dom, lecz także służy jako metonimia dla wszystkiego, co się w domu znajduje, jak na przykład artykuły gospodarstwa domowego. W istocie więc jesteśmy nie tylko w domu, ale również jesteśmy domem. *Oīkos* posiada też swój wymiar planetarny – Elian Klaudiusz używał tego sformułowania (oraz pokrewnego mu *oikéw* [*oikeō*], czyli zamieszkiwać), gdy pisał o zwierzętach zamieszkujących Ziemię w swoim monumentalnym *De Natura Animalium*²⁸.

Idąc tym tropem, należałoby zgodzić się z Agnieszką Jelewską, która zauważa, że *oīkos* to nie tylko dom, lecz także stosunki życiowe²⁹. Pozwala jej to zwrócić się w kierunku “ekotopu”, który tłumaczy jako “pojęcie nazywające systemowe związki zachodzące między organizmem i bardzo konkretnym otoczeniem, przy jednoczesnym jego otwarciu na koegzystencję z większymi jednostkami”³⁰. Autorka zwraca również uwagę na opisywaną przez Jakoba von Uexküllą koncepcję *Umwelt*. Ów niemiecki biolog “ujął świat jako spłot połączonych ze sobą mikrosfer, które tworzy każdy organizm zamieszkujący planetę. Między tymi sferami-bańkami zachodzi stała, dynamiczna wymiana danych i sygnałów”³¹. Wszyscy zamieszkujemy swoje *Umwelty*, nasze mikrośrodowiska życia, które jednocześnie są częścią świata jako całości. Według Petera Sloterdijka jest to rozwinięcie i przetworzenie greckiej idei *oīkos*, którą należy rozumieć nie tylko jako dom, ale również zamieszkiwanie, związek czy relację³².

26. Filozofka nawiązuje tu do słynnego sloganu “Make Love Not War”, który można by przetłumaczyć jako “Kochajmy się zamiast wojować” – w związku z tym hasło “Make Kin Not Babies” można tłumaczyć jako “Spokrewniajmy się zamiast rozmnażać”. Zob. Donna Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (Durham–London: Duke University Press, 2016), 102.

27. Donna Haraway, *Staying...*, 103.

28. Zob. Aelian, *De Natura Animalium*, red. Rudolf Hercher, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0590> (3.10.2022).

29. Agnieszka Jelewska, *Ekotopie. Ekspansja technokultury* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2013), 9.

30. Jelewska, *Ekotopie...*, 11.

31. Jelewska, *Ekotopie...*, 22.

32. Zob. Peter Sloterdijk, “Foreword to the Theory of Spheres”, w: *Cosmograms*, red. Melik O’Hanian, Jean-Christophe Royoux (Nowy Jork: Lukas and Sternberg, 2005), 231.

Dlatego też postanowiłem skupić się właśnie na owym *oikos*, a dla jego tłumaczenia – mając oczywiście na uwadze również pozostałe znaczenia – używał tu będą sformułowania “dom”. Jestem świadom pewnego antropocentrycznego spłaszczenia, jakie w tym momencie wprowadzam – wszak dom jest wytworem ludzkim – jednak traktuję to słowo jak (post)humanistyczne *spolium*, czyli “ponownie użyty element budowlany pochodzący ze starszego budynku”³³. Pozwalam sobie na wprowadzenie owego drobnego antropocentrycznego elementu w przestrzeń posthumanistycznej myśli, ponieważ na tym właśnie polegają moje ludzkie ograniczenia, a także ograniczenia osób, które ten tekst będą czytać. Jako człowiek, nawet w swoim postludzkiem myśleniu, kieruję swoje słowa do innych ludzi – używam więc sformułowań wywołujących konkretne skojarzenia i rozumianych w pewien określony sposób. Użycie “domu” jako *spolium* pozwala również podkreślić nierozłączność posthumanistyki z humanistyką. Należy bowiem pamiętać, że mowa tutaj o przebudowie raczej niż rozbiórce.

* * *

W propozycji eko-logiki będzie nas więc interesował przede wszystkim dom, który “jest sposobem doświadczania świata”³⁴. Wymaga to jednak ugruntowania sposobów myślenia domu. W tym celu należy sięgnąć po oikologię – naukę o domu, która eksplicytnie nie plasuje się w przestrzeni myśli posthumanistycznej (a nawet wręcz przeciwnie³⁵), jednak śmiem twierdzić, iż pozwala się odczytać w posthumanistycznym kluczu. Jak bowiem zauważa Tadeusz Sławek:

oikologia to refleksja o świecie pojmowanym nie jako ostro wyodrębniona przestrzeń domu z właściwymi jej społecznymi, ekonomicznymi i religijnymi rytuałami udzielającymi człowiekowi schronienia, a zatem od-wiązującymi nas od świata, lecz jako miejsce szczególnie gęstego splotu relacji jednostki ze światem³⁶.

33. Wilfried Koch, *Style w architekturze*, przeł. Waldemar Baraniewski i in. (Warszawa: Świat Książki, 2005), 481.

34. Tadeusz Sławek, “Mapa domu”, w: Tadeusz Sławek, Aleksandra Kunce, Zbigniew Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu* (Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, 2013), 139.

35. Zob. Aleksandra Kunce, “Na uboczu. Powrót do oikologii”, w: Tadeusz Sławek, Aleksandra Kunce, *Oikologia. Powrót* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020). Choć autorka sugeruje rozbieżność pomiędzy perspektywami oikologiczną i posthumanistyczną, w dalszej części artykułu staram się wykazać, iż podstawowe kategorie tej pierwszej są również kluczowe dla drugiej.

36. Tadeusz Sławek, “Adres i wędrówka. Szkic oikologiczny”, *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego* 24 (2014): 66.

Tak rozumiany dom byłby więc właściwie wprost domem posthumanistycznej wspólnoty, charakterystycznym dla eko-logiki – miejscem nie tyle zawiązującym, ile ujawniającym nasze relacje ze światem w jego rozmaitych formach. W ten sposób “[n]auka domu odsłaniałaby nasze pokorne bycie, [...] jest też poczuciem przynależenia do domu planetarnego, wspólnie dzielonego ze zwierzętami, roślinami, skałami”³⁷.

Wydaje się, że można z tak rozumianej oikologii uczynić jedną z myśli fundujących posthumanistyczną eko-logikę. Zwłaszcza z otwartością tej pierwszej na ruch i zmianę (“dom znajduje się zawsze w stanie przebudowy”³⁸) czy na sprzeciw wobec zamykania w definicjach. Wszak oikologia to “nauka o domu sprzed (‘gotowej formy’) domu”³⁹. To również zaproszenie do myślenia domu poza dualizmem, jako że “nie ma tu miejsca na opozycje, bieguny sensu”⁴⁰. Zarówno w oikologii, jak i w eko-logice, dom jest przestrzenią wielowymiarową, posiadającą zarówno swoją założoną hierarchiczność, jak i nie-obecną heterarchiczność. W ten sposób dom istnieje zawsze “w korespondencjach wertykalnych i horyzontalnych”⁴¹. Nie można w nim bowiem odrzucić jednego porządku na rzecz drugiego, a jedynie uznać ich przenikalność oraz intra-aktywną relacyjność.

Co więcej, dom nie istnieje w sposób stały, “nie jest statyczną bryłą, a wiąże się z ruchem rzeczy, ludzi, zdarzeń, idei [...]. Dom to ruch form, tych już zaistniałych, ukształtowanych, i tych nie ukształtowanych, które nadejdą”⁴². Jest więc wspólnotą, która istnieje w czasowych splotach przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, ale również spleta w sobie to, co abstrakcyjne, wirtualne i materialne. To jednocześnie idea, jak i konkretne miejsce, w którym zamieszkują konkretne istnienia, które go tworzą – bez których nie ma domu. Jest więc nie tylko zbiorem tego, co się w nim znajduje, ale jego kształt jest zależny od tego, co go wytwarza. Należałoby więc mówić o stawaniu-się-domem. Jak zauważa Zbigniew Kadłubek, “pole semantyczne *oikosu* [...] sugeruje *przechodniość* i *przychodniość* domu, ustawicznego procesu dochodzenia do sytuacji zamieszkania, zadomowienia się, ustalenia lokum bytu. Dom jest efektem dotarcia dokądś, przyjścia, ale nie da się absolutyzować owego stanu [...]. Nie ma w nim rdzenności, elementarnego pierwszeństwa zamieszkania”⁴³. U swych etymologicznych podstaw posiada więc

37. Aleksandra Kunce, “Źródło i dom. Przyczynki do oikologii”, w: Sławek, Kunce, *Oikologia. Powrót...*, 190.

38. Tadeusz Sławek, “Gdzie?”, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia...*, 26.

39. Sławek, “Gdzie?”..., 30.

40. Kunce, “Na uboczu”..., 148.

41. Kunce, “Na uboczu”..., 161.

42. Kunce, “Źródło i dom”..., 184.

43. Zbigniew Kadłubek, “Oikologia (inkarnując wiarę)”, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia...*, 170.

dom tę niestabilność i otwartość, która pozwala rozpatrywać go w perspektywie stawania-się czy też jako “niemiejsce wiecznego nadchodzenia”⁴⁴.

Wspomniane przez Kadłubka *przechodniość* i *przychodniość* to ważne aspekty myślenia domu w perspektywie eko-logiki. Nie wystarczy bowiem konstatacja, iż tworzymy dom, a on wytwarza nas w miriadach nieskończonych intra-aktywnych samopodobnych wspólnot. Wszak “[m]yśleć dom, myśleć domem, doświadczać domu – zadania te przenikają nasze próby udomowienia świata i uświatowienia domu”⁴⁵. W owym podwójnym procesie niezwykle ważne jest umiejscowienie siebie w(obec) domu, a więc również w(obec) innych jego mieszkańek i mieszkańców czy też raczej współmieszkanek i współmieszkańców. Dom się zamieszkuje, jednak owo zamieszkiwanie ma charakter przygodny. Jak zauważa Kunce, “[w]róg, przyjaciel, inny, obcy, sąsiad, wędrowiec, przechodzień, jeździec, strażnik, żołnierz, misjonarz, administrator, kupiec – reprezentują nie tylko różne sposoby zmagania z przestrzenią, ale i zmagania z pojęciem domu”⁴⁶.

Udomowić świat i uświatowić dom, to zrozumieć, że dom jest światem, a świat jest domem. Choć myśl ta wydaje się rozmywać kierunek proponowanej refleksji, to należy zwrócić uwagę, że właśnie użycie perspektywy domu pozwala na pewne ukonkretnienie poznawcze. Pozwala bowiem zwrócić uwagę na najbliższych współdomowników i współdomowniczki oraz nasze z nimi relacje. Jesteśmy połączeni nie na zasadzie “wszyscy ze wszystkimi”, ale “ze sobą wzajemnie” – tworzymy interrelacje oparte na zasadach bliskości nie tylko symbolicznej, lecz także materialnej. “Dom to sploty, więzadła i pętle”, jak zauważa Kunce⁴⁷. Współtworzymy świat relacji na zasadzie łańcucha połączonych ogniw. Oto pokrewieństwo, dla którego ciałem – przestrzenią stawania-się – jest dom.

Tymczasem współzamieszkiwanie domu uświadamia, że “już nie ja jestem tu najważniejszy [...]. Teraz moja historia tworzy jedną z nitek ogromnej tkaniny i mogę powiedzieć, że ‘zamieszkuje’ tylko o tyle, o ile wykonam wysiłek ‘przypomnienia’ mnogości tych innych nici”⁴⁸. Dom bowiem znajdował się tu przed moim przyjściem i zostanie po moim wyjściu, wypełniany nieustannie przez inne istnienia, które były tu przede mną, ale też przyszły wraz ze mną, jak i nadejdą po mnie. W tym kontekście Sławek pisze o dwóch modalnościach domu – wejściu i wyjściu – które pozwalają połączyć “usytuowanie z ukierunkowaniem”⁴⁹. Podejmowane razem, a nie w oddzieleniu, pozwalają wydobyć z pytania “gdzie?” nie tylko miejsce, ale i ruch. Wchodzę bowiem gdzieś, a wychodzę zawsze dokądś. Postrzeżenie domu

44. Kadłubek, “Oikologia”..., 169.

45. Kunce, “Na uboczu”..., 147.

46. Aleksandra Kunce, “Puste i domowe”, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia...*, 162.

47. Kunce, “Źródło i dom”..., 181.

48. Sławek, “Gdzie?”..., 30.

49. Sławek, “Gdzie?”..., 25–26.

jako miejsca uwarunkowanego przez te dwie modalności, sprawia, że staje się on miejscem “otwartym nie tylko dla mnie i dla tego, co moje, ale również i dla innych”⁵⁰. Wejście i wyjście pozwalają nam zrozumieć naszą przygodność w przestrzeni domu. Pozwalają postrzegać naszą w nim obecność w sposób przejściowy. Do domu zawsze przychodzimy, wracamy doń, ale i w pewnym momencie z niego wychodzimy (nawet jeśli po to, by znów powrócić). Tymczasem wyjście z domu nie musi być związane z porzuceniem – możemy traktować je jako szansę “aby zerwawszy dotychczasowe relacje z miejscem (wykorzenienie), odnaleźć świat na nowo, zakorzenić się w nim ponownie”⁵¹.

A jednak dla każdego i każdej z nas dom żyje tu-i-teraz, a my współ-żyjemy z nim. Jest to więc również w jakiś sposób “mój dom”, który zamieszkuję, nawet jeśli jedynie tymczasowo i przygodnie. Jestem w nim więc gospodarzem, choć wspomniana już niestałość domu, jego stawanie-się i *przechodność*, czynią mnie jednocześnie gościem.

Nie jestem teraz wyłącznie gospodarzem, lecz przejęty losem gościa, przejęty przez gościa, sam staję się *gościodarzem* – darem, jaki świat czyni gospodarzowi, radykalnie modyfikując jego samego i jego dotychczasowe relacje z otoczeniem. Miały one do tej pory charakter generalnie “właścicielski”, teraz natomiast obudowują się wokół daru i związanej z nim wzajemności. Podkreślamy rolę wzajemności jako nieodzowną dla ocalającego fenomenu gościnności⁵².

Tym samym gość czy gościni współtworzą przestrzeń gościnnego domu, wnoszą weń swój wkład, nadając mu nowy kształt, który pozostanie również po nich. W ten sposób, bez względu na ich przygodność oraz *przechodność*, pozostają w domu w czasowym splocie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Tak samo dzieje się ze mną – przychodzę jako gość, gdy jednak za progiem staję się gospodarzem, nie porzucam wcześniejszej roli. Co więcej, należy tu przekroczyć perspektywę linearnego czasu – rola gospodarza nie jest dla mnie wtórna wobec roli gościa. Jeśli wejście i wyjście to dwie modalności domu, które rozpatrujemy zawsze w połączeniu, to zarówno przychodząc, jak i będąc w domu, jestem zawsze

50. Sławek, “Gdzie?”..., 26.

51. Sławek, “Gdzie?”..., 56. Autor zwraca tutaj uwagę na pewien paradoks charakterystyczny również dla posthumanistycznego postantropocentryzmu. Zakorzenienie czy umiejscowienie nie są przeciwieństwem opisywanego chociażby przez Rosi Braidotti nomadyzmu, a jego koniecznym uzupełnieniem. Oba te zjawiska nie istnieją bez siebie nawzajem. Chociaż posthumanistyczna tożsamość jest nomadyczna, to jednocześnie zawsze konkretnie ucieleśniona i umiejscowiona. Zob. Miłosz Markiewicz, “Przekroczyć człowieka. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia”, *Anthropos?* 24 (2015): 110–120.

52. Sławek, *Nie bez reszty...*, 39–40.

gościodarzem. Nie istnieje dla mnie inna rola, a jedynie taka, które przekracza ów charakterystyczny dualizm. Jako gościodarz, uruchamiam innego rodzaju intra-aktywne relacje z tymi, którzy ze mną współ-żyją. Gościodarz to dar, ale również zobowiązanie w(obec) domu. Jak zauważał Roberto Esposito, “etymologia jest o tyle istotna, że w sposób precyzyjny określa to, co wiąże ze sobą członków wspólnoty”⁵³. Tym czymś jest *munus* (albo *munia*), a więc nie tylko “prawo”, ale również “dar”⁵⁴. Taki, który mamy obowiązek złożyć. “Dom wypracowuje w nas postawę zobowiązania”⁵⁵, od którego nie ma ucieczki. Które należy podjąć, tak jak i my zostaliśmy podjęci.

Docieramy więc tym samym do zagadnienia gościnności, która w kontekście eko-logiki musi przybrać charakter gościnności bezwarunkowej, czyli “największej z możliwych”⁵⁶. Takiej, która ofiarowuje nadchodzącym w gościnę najlepsze warunki. Gościna taka nie wynika z zaproszenia – to oznaczałoby konieczność istnienia zapraszającego gospodarza, którego w posthumanistycznej wspólnocie brak – a otwartości na nawiedzenie, które “łączy się bezpośrednio z gościnnością czystą, otwartą na nagłe przybycie nieznanego. Ta gościnność nie zadaje pytań, nie tworzy ‘struktur przyjęcia’, nie zmusza obcego, by ten przyjął zasady panujące w naszym ‘domu, kulturze, języku’”⁵⁷. Jeśli jestem w(obec) domu gościodarzem, to jedynie na takich samych zasadach, jak wszystkie inne istnienia, które się w tym domu pojawiają i które współ-żyją w nim ze mną w sposób gościolarski – które ze mną ów dom współtworzą. Przekroczenie opozycji, z jakim mamy do czynienia w figurze gościodarza, to właśnie zobowiązanie, które wypracowuje w nas dom eko-logiki. Jest ono oparte na wzajemności, będącej efektem intra-aktywnych relacji, w jakich współ-żyjemy. To gościnność bezwarunkowa w sercu gościnności warunkowej – nie jako negacja, a połączenie. Jeśli postrzegam siebie jako gospodarza i gościa jednocześnie, to moje zobowiązania w(obec) domu i w(obec) innych, którzy również spełniają te podwójne role, muszą fakt owej podwójności uwzględniać. Jestem więc o tyle współ-gospodarzem, o ile jestem współ-gościem, co w perspektywie posthumanistycznej wspólnoty oraz domu eko-logiki czyni mnie nie mniej i nie więcej, jak współ-gościodarzem.

Współ-życie w domu jest więc oparte na zasadach wzajemności oraz odpowiedzialności. Jak pisał Zygmunt Bauman: “[j]eśli w świecie jednostek ma zaistnieć

53. Roberto Esposito, “Prawo wspólnoty”, przeł. Monika Surma-Gawłowska, w: Roberto Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka* (Kraków: TAIWPN Universitas, 2015), 17.

54. Esposito, “Prawo”...

55. Kuncce, “Źródło i dom”..., 182.

56. Jacques Derrida, “Gościnność nieskończona”, przeł. P. Mościcki, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3, no. 9 (2004): 259.

57. Adam Pisarek, “Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa”, *Anthropos?* 14–15 (2010): 31.

wspólnota, może to być (i musi) jedynie wspólnota utkana ze wspólnej i wzajemnej troski; wspólnota troski i odpowiedzialności”⁵⁸. Haraway proponuje, by zamiast pojęcia odpowiedzialności mówić raczej o odpowiedź-alności [*responseability*]⁵⁹. Nie usuwa to charakterystycznego dla tej pierwszej zobowiązania, jednak pozwala dojrzeć w nim coś więcej aniżeli narzucone prawo. Odpowiedź-alność to przede wszystkim umiejętność odpowiadania na pytanie czy też prośbę, na konkretne potrzeby, które wysuwane są w naszym kierunku. Nie biorę odpowiedzialności “ponieważ trzeba”, a tym bardziej nie próbuję przekonywać nikogo i niczego, że wiem lepiej, co będzie dlań dobre. Egalitarna intra-aktywna wzajemność jest dla mnie zobowiązaniem, by pytać o potrzebę, a następnie umieć na nią odpowiedzieć. Jednocześnie więc pytamy i odpowiadamy, tak jak i nas pytają, by nam odpowiedzieć. Odpowiedź-alność to fundamentalne wyzwanie domu eko-logiki.

* * *

Jak zauważał Adam Pisarek, gościnność wiąże się ze sposobami podejmowania “u siebie”⁶⁰. Zakłada ona bowiem znajdowanie się w konkretnym miejscu – ulokowanie czy też umiejscowienie, z którego wynika nasza usytuowana oraz ucieleśniona pozycja. Także myślenie domu w modalnościach wejścia i wyjścia wymaga dostrzeżenia sprecyzowanego miejsca, do którego dochodzimy, ale i które opuszczamy. Jako współ-gościodarz konkretnego domu, również jestem domem, tak samo jak “mój” dom jest wyłącznie częścią innego, większego domu – niekoniecznie w rozumieniu wertykalnym, ale również i horyzontalnym. “Aby wiedzieć, co znaczy ‘mieszkać’, trzeba ‘przypomnieć’ sobie to, co było ‘długo zapomniane’, a dokładniej rzecz ujmując, nigdy nie było pamiętane świadomie. Trzeba ‘przypomnieć’ sobie to-co-nie-ludzkie”⁶¹. Ów gest przypomnienia, o którym pisze Sławek, należy tu rozumieć jako przywracanie czy też uwidacznianie nie-obecnego. Owa zmiana paradygmatu myślenia jest jak wykorzeniająca podróż, która pozwala inaczej spojrzeć na dom. Dzięki niej możemy bardziej świadomie uczestniczyć we wspólnocie, czyli “tracić pewność ‘siebie’ i ‘swojego’ życia, którą odnajdujemy w życiu innego, z którym wiąże nas bez-wiedna nić przelotnego kontaktu”⁶².

Nie zmienia to jednak faktu, że nasze pole działania może być ograniczone do miejsca najbliższego, a nasze współ-gościodarskie funkcjonowanie zależne od

58. Zygmunt Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. Janusz Margański (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008), 200.

59. Haraway, *Staying with...*

60. Zob. Adam Pisarek, *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei* (Katowice: grupakulturalna.pl, Uniwersytet Śląski, 2016).

61. Sławek, “Gdzie?”..., 31.

62. Sławek, “Gdzie?”..., 42.

tego, na ile pewnie “u siebie” się czujemy – choć poczucie to może być oczywiście zwodnicze, jako że opiera się ono na przygodności owego “u siebie”. Jak jednak zauważa Kunce:

To nie dom planetarny jest po stronie nadziei, lecz najprawdziwsza lokalność, okolica, konkret czasoprzestrzeni. W idei lokalnej pomieszczone jest nasze przywiązanie do miejsca, krajobrazu, rzeczy, wspólnoty i osobności losu, osobliwości kultury i naszego metafizycznego zadomowienia w takim, a nie innym podjęciu czasu, przestrzeni, konieczności czy przypadku, natury rzeczy etc. Dom nie jest zanurzony w bezkształtnej magmie⁶³.

Dom jest zawsze w konkretnym tu-i-teraz, choć musimy pamiętać, że miejsce to “nie jest konstruktem raz danym, lecz zmienną i czasową konfiguracją sensów geograficznych i społecznych”⁶⁴. Wspominana już niestabilność *oikosu*, jego nieustanna przebudowa i ruch, nie unieważniają jego lokalności. Posthumanistyczny podmiot jest zawsze usytuowany i umiejscowiony, a więc również lokalny. To właśnie w wielości rozmaitych lokalności oraz w ich intra-aktywnych relacjach możemy dostrzec ujawniającą się ontoepistemologię posthumanistycznej wspólnoty. Istnieją więc tylko lokalne perspektywy, które podlegają rozmaitym połączeniom.

Ważnym jest, aby pamiętać, że posthumanistyczna perspektywa to nie sprzeciw wobec podmiotu, a sprzeciw wobec dualizmu podmiot/przedmiot. Dostrzeżenie posthumanistycznej intra-aktywności, która jest udziałem nas wszystkich, to dla postantropocentrycznego relacyjnego podmiotu wzmocnienie – istnieje on bowiem w tych relacjach o tyle, o ile jest umiejscowiony. Dopiero wtedy bowiem może dostrzec swoje połączenia z Innymi. Nie chodzi jednak o “fizyczne włączenie innego/innej do ‘mojego’ świata, lecz odwrotnie – odłączenie go/jej od tego, co ‘moje’, tak aby mógł/mogła on/ona pozostać bytem odrębnym, osobnym i w tej odrębnej indywidualności mającym udział nienazwanego i nieokreślonego bliżej uczestniczenia w moim życiu”⁶⁵.

Posthumanistyczna wspólnota nie unieważnia więc etnosu – wskazuje nań, ale się na nim nie skupia, ponieważ jej charakter jest ontoepistemologiczny. Nie zmienia to jednak faktu, że etnos to umiejscowienie, które “tworzy nas, lokalizuje gdzieś i wobec kogoś, dzieli świat, który jest trudny do ogarnięcia w nijakiej nieokreśloności”⁶⁶. Świat jako hiperobiekt jest wszak dla nas całościowo niepoznawalny i tylko antropocentryczne zadufanie pozwala twierdzić inaczej. Dla dostrzeżenia

63. Kunce, “Na uboczu”..., 141.

64. Kinga Siewior, “Kompleks Anteusza. O starym i nowym regionalizmie”, *Teksty Drugie* 2 (2019): 120.

65. Sławek, „Gdzie?”..., 44.

66. Kunce, “Dom – na szczytach lokalności”, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia...*, 59.

naszego miejsca w posthumanistycznej wspólnocie konieczne jest konkretne usytuowanie, na które pozwala – zwłaszcza w perspektywie eko-logiki – lokalność. To właśnie dzięki konkretnemu “tu” następuje bowiem “przyłgnięcie do życia”⁶⁷. Współ-życie z Innymi w(obec) przestrzeni eko-logicznego domu możliwe jest tylko o tyle, o ile znamy swoje miejsce.

* * *

Posthumanistyczny charakter eko-logiki pozwala nam patrzeć poza dualizmem lokalnego i globalnego, dlatego wydaje się, że idealnym pojęciem dla opisanie tej relacji jest *Heimat*, który zwraca nas jednocześnie w obu kierunkach. Wszak “*Heimat* to kosmos lokalny, ale też kosmos jako taki, to świat jako dom”⁶⁸. W tym kontekście imperatyw powrotu do domu, podkreślany przez Kunce⁶⁹, ale również dostrzegany przez Kadłubka w samym semantycznym rdzeniu *oikosu*, można by odczytywać w perspektywie powrotu do ziemi (w rozumieniu ziemi lokalnej, małej ojczyzny), jak też powrotu na Ziemię. Jelewska pisze wręcz, że “[b]ycie w kosmosie dało nam poczucie możliwości zainstalowania się w nieogarnialnym *extensio*, ale też zgodnie z zasadą wzniosłości nakazywało powracać na Ziemię, na nowo spojrzeć na własne otoczenie”⁷⁰.

Ów powrót na Ziemię byłby więc jednocześnie powrotem do ziemi, do naszego konkretnego umiejscowienia – powrotem do domu. Bruno Latour pisze wprost o konieczności zejścia za Ziemię, ponieważ “skoro nie ma już planety, nie ma ziemi, nie ma gleby, nie ma terytorium, które dałoby dom [*to house*] Globowi globalizacji [...], to nie ma już żadnej pewnej ‘ziemi rodzinnej’ [*homeland*], dla nikogo”⁷¹. Słowa te stanowią komentarz do opartej na denializmie klimatycznym polityki byłego prezydenta USA Donalda Trumpa, niedostrzegającego materialnego wymiaru kryzysu ekologicznego i przenoszącego to zagadnienie wyłącznie na poziom dyskursywny. Gest “zejścia na Ziemię” jest więc dla Latoura sprzeciwem wobec unoszenia się w chmurze abstrakcji, dlatego też proponuje on postrzeganie

67. Kunce, “Dom – na szczytach”..., 66.

68. Kunce, “Dom – na szczytach”..., 73.

69. Kunce, “Na uboczu”..., 135.

70. Jelewska, *Ekotopie*..., 48.

71. Bruno Latour, *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, przeł. Catherine Porter (Cambridge–Medford: Wiley, 2018), 5. Pozwalam sobie na przetłumaczenie słowa *homeland* jako “ziemia rodzinna” z uwagi na to, że w języku polskim nie jest mi znany synonim ojczyzny/macierzy, który podkreślałby jej domowość. W tym przypadku jest ona zaś dla mnie znacząca, stąd też moja próba przetłumaczenia tego sformułowania w taki sposób, by podkreślić pokrewieństwo, a więc istotną cechę domu.

Ziemi jako politycznej aktorki⁷², co pozwoliłoby na uczynienie polityki bardziej „przyziemną” [*downtoearth*]. Na konieczność uwzględnienia Ziemi w postrzeganiu posthumanistycznej wspólnoty zwraca również uwagę Donna Haraway, która pisze, że wszystkie istnienia żyją w sposób synchtoniczny – a więc są jednocześnie połączone z Ziemią, z której wyrastają, i która je tworzy⁷³. Zarówno Latour, jak i Haraway dostrzegają również, że nie ma człowieka bez ziemi: “Łacina już dawno zwróciła na to uwagę, powiązawszy ze sobą *humus*, *humanus* i *humanitas* (gleba, człowiek i człowieczeństwo). My, Ziemianie, zrodziliśmy się z ziemi i prochu, w który się obrócimy”⁷⁴. Autorka *Manifestu cyborgów* twierdzi wręcz, że powinniśmy zaprzestać używania terminu *Homo* na rzecz *Humus*.

Takie postrzeganie domu i powrotu doń przywodzi na myśl skojarzenia z mityczną postacią Antajosa. Ów gigant, syn Gai i Posejdona, uchodził za niezwycięzonego, ponieważ każde dotknięcie Matki Ziemi przywracało mu pełnię sił oraz leczyło rany. Herakles stanął z nim do walki podczas swojej jedenastej pracy i pokonał go poprzez uduszenie w powietrzu. Powrót do Ziemi, który przywraca sprawczą siłę, to piękna i romantyczna wizja, którą jednak należy nieco złamać poprzez przypomnienie faktu, iż Antajos używał swojej mocy, by wyzywać przechodzących przez jego krainę wędrowców do walki, a następnie ich zabijać⁷⁵. Jest to więc jednocześnie opowieść o ziemi rodzinnej, którą charakteryzuje lęk przed obcością. Słusznie zwraca więc uwagę Homi K. Bhabha, że terytorium to “ziemia, która odstrasza”⁷⁶.

Dlatego też eko-logika nie skupia się wyłącznie na perspektywie lokalnej, a jedynie otwiera ją – wychodzi z niej, by pozwolić lepiej dostrzec szerszy horyzont, ale pozwala również do niej wrócić z “nowym spojrzeniem”. Opiera się więc na konieczności nieustannej aktualizacji siatki poznawczej, która pozwala dostrzec nasze umiejscowienie w (obec) przestrzeni współ-życia. Praktyczny wymiar takiego myślenia – w efekcie którego powstaje przykładowo budownictwo mieszkalne, uwzględniające perspektywę planetarną, geologiczną, ale i meteorologiczną – można

72. Czy też – jak powiedzielibyśmy za Deleuze’em i Guattarim – postaci pojęciowej.

73. Z tego też powodu filozofka proponuje zmianę nazewnictwa z antropocenu na chthulucen, podkreślając jednak, że nie tyle chodzi jej o przedwieczne bóstwo z ksiąg H.P. Lovecrafta, ile o podkreślenie i konieczność dostrzeżenia chthoniczności. Antropogeniczna przemiana planety wiąże się bowiem z przemianą wszystkich związanych z nią istnień – również człowieka. Zob. Haraway, *Staying with...*

74. Bruno Latour, “Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę”, przeł. Agnieszka Kowalczyk, w: *Ekologie*, red. Aleksandra Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk (Łódź: Muzeum Sztuki, 2014), 169.

75. Na fakt ów zwraca uwagę Kinga Siewior w przywoływanym już tekście dotyczącym nowego regionalizmu. Zob. Siewior, “Kompleks”...

76. Homi K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. Tomasz Dobrogoszcz (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), 97.

było oglądać na wystawie *Amplifikacja natury* prezentowanej w Polskim Pawilonie podczas 16. Biennale Architektury w Wenecji w 2018 roku. Jak można przeczytać w katalogu towarzyszącym wystawie:

architektura może odegrać rolę modulatora doświadczenia przyszłości, opierając się na siłach działających w przestrzeni Ziemi, a nie paradygmacie oddzielenia człowieka od przyrody. [...] amplifikowanie natury oznacza proces architekturotwórczy, w którym budowniczy okazuje się nie tylko twórcą czy użytkownikiem, ale też adresatem działania sił przyrody⁷⁷.

Amplifikacja natury – w swoim podwójnym znaczeniu, a więc zarówno jako amplifikowanie samej przyrody poprzez ludzką architekturę, jak i w kontekście przyrody amplifikującej tę architekturę – byłaby w takim wypadku dosłowną propozycją budowania domostw według zasad eko-logiki, a więc z uwzględnieniem naszego umiejscowienia w (obec) przestrzeni współ-życia posthumanistycznej wspólnoty.

* * *

W obliczu kryzysu ekologicznego trudno nie przywołać słów Rosi Braidotti, która twierdzi, iż “humanistyka musi ulec mutacji i stać się postludzka lub zaakceptować swoją rosnącą nieadekwatność”⁷⁸. To drugie rozwiązanie wydaje się jednak mało przydatne w sytuacji, która w momencie nadejścia katastrofy i tak wymusi jakościową zmianę systemu naszego myślenia. By ją uprzędzić, ale przede wszystkim się w niej odnaleźć, humanistyka potrzebuje posthumanistycznych narzędzi. Tylko wtedy możliwa będzie bowiem przebudowa, która z jednej strony odsłoni słabe strony jej fundamentów, ale z drugiej pozwoli je wzmocnić i przygotować na czas kryzysu. Jeśli bowiem zgodzimy się, iż ten ostatni ma charakter poznawczy, to jakiegokolwiek mierzenie się z nim powinno odbyć się na polu rozważań z zakresu humanistyki. Ta zaś, by poradzić sobie z kryzysem ekologicznym, musi stać się eko-logiczna.

77. Anna Ptak, “Wszechświat mówi do nas językiem architektury”, w: *Amplifikacja natury. Wyobraźnia planetarna architektury w epoce antropocenu*, red. Anna Ptak (Warszawa: Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki, 2018), 25–26.

78. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: PWN, 2014), 280.

Bibliography

- Barad, Karen. "Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie, przeł. Joanna Bednarek. W: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008.
- Bhabha, Homi K. *Miejsca kultury*, przeł. Tomasz Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm Antropocenu*. Warszawa: PWN, 2018.
- Braidotti, Rosi. *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: PWN, 2014.
- Derrida, Jacques. "Gościnność nieskończona", przeł. Paweł Mościcki. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3, no. 9 (2004): 257–261.
- Esposito, Roberto. *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. Katarzyna Burzyk, Mateusz Burzyk, Monika Surma-Gawłowska, Joanna Ugniewska, Magdalena Wrana. Kraków: TAIWPN Universitas, 2015.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham–London: Duke University Press, 2016.
- Hayles, Neil Katherine. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1999.
- Jelevska, Agnieszka. *Ekotopie. Ekspansja technokultury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2013.
- Koch, Wilfried. *Style w architekturze*, przeł. Waldemar Baraniewski i in. Warszawa: Świat Książki, 2005.
- Kulas, Dariusz. "Dom – to, co istotne", *Anthropos?* 16–17 (2011): 59–66.
- Kunce, Aleksandra, Zbigniew Kadłubek. *Mysleć Śląsk*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007.
- Latour, Bruno. "Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę", przeł. Agnieszka Kowalczyk. W: *Ekologie*, red. Aleksandra Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk. Łódź: Muzeum Sztuki, 2014.
- Latour, Bruno. *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, przeł. Catherine Porter. Cambridge–Medford: Wiley, 2018.
- Markiewicz, Miłosz. "Maszyna poetycka według Wojciecha Bruszewskiego i Stanisława Lema. Refleksja posthumanistyczna". *Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy MASKA*, 31 (2016): 159–169.
- Markiewicz, Miłosz. "Nowa wspólnota dla antropocenu? Eko-logika, czyli myślenie domem. Zarys problematyki". *Studia Europaea Gnesnensia* 18 (2018): 163–177.
- Markiewicz, Miłosz. "Przekroczyć człowieka. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia". *Anthropos?* 24 (2015): 110–120.

- Markiewicz, Miłosz. “Wszyscy jesteśmy kochankami”. W: *Basia Bańda. Najbardziej na świecie*, red. Marta Lisok. Zielona Góra: BWA Zielona Góra, 2022.
- Moore, Jason W. “Kryzys: ekologiczny czy ekologicznieświatowy?”, przeł. Andrzej Wojciech Nowak, Krzysztof Abriszewski. *Praktyka Teoretyczna* 4, no. 14 (2014): 259–267.
- Morley, David. *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*, przeł. Jolanta Mach. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2011.
- Morton, Timothy. “Lepkość”, przeł. Anna Barcz. *Teksty Drugie* 2 (2018): 284–295.
- Nancy, Jean-Luc. *Rozdzielona wspólnota*, przeł. Michał Gusin, Tomasz Załuski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2010.
- O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Tom II*, red. Krzysztof Michalski. Warszawa: Res Publica, 1990.
- Pisarek, Adam. “Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa”. *Anthropos?* 14–15 (2010): 27–33.
- Pisarek, Adam. *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*. Katowice: grupa-kulturalna.pl, Uniwersytet Śląski, 2016.
- Ptak, Anna, “Wszechświat mówi do nas językiem architektury”. W: *Amplifikacja natury. Wyobrażenia planetarna architektury w epoce antropocenu*, red. Anna Ptak. Warszawa: Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki, 2018.
- Siewior, Kinga. “Kompleks Anteusza. O starym i nowym regionalizmie”. *Teksty Drugie* 2 (2019): 117–131.
- Sloterdijk, Peter. “Foreword to the Theory of Spheres”. W: *Cosmograms*, red. Melik O’Hanian, Jean-Christophe Royoux. Nowy Jork: Lukas and Sternberg, 2005.
- Sławek, Tadeusz. “Adres i wędrówka. Szkic oikologiczny”. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego* 24 (2014): 65–76.
- Sławek, Tadeusz, Aleksandra Kunce, Zbigniew Kadłubek. *Oikologia. Nauka o domu*. Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, 2013.
- Sławek, Tadeusz, Aleksandra Kunce. *Oikologia. Powrót*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.
- Sławek, Tadeusz. *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*. Mikołów: Instytut Mikołowski, 2018.
- Sławek, Tadeusz. *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009.
- Solnit, Rebecca. *Nadzieja w mroku*, przeł. Anna Dzierzgowska, Sławomir Królak. Kraków: Karakter, 2019.
- Tönnies, Ferdinand. *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.

debaty | konfrontacje | diagnozy

ER(R)GO

debates | confrontations | diagnoses



Humanistyka zaangażowana: wizja czy rzeczywistość?

Engaged Humanities: Illusion or Reality?

Abstract: Recent wailing over the condition of the humanities is an integral part of a greater debate on the crisis of democracy, identity, the Enlightenment, the critique of globalisation, and post-modernity. What is more, such lamentation expresses human helplessness as we confront the radicalisation of political movements and parties connected to the inevitable process of rapidly progressing and all-encompassing civilisational and cultural change. Among the factors influencing its perception, the sense of generational alienation actively co-creating the democratic order in Central and Eastern Europe after 1989, as well as of the Western elites involved in deepening European integration, has to be first and foremost considered. Their values were in ruins. The ambivalent and double-edged nature of the transformation of almost all spheres of life, the complexity and contradictions inherent in social and political change brought about a sense of unease, reinforced by the unpredictability of the COVID-19 pandemic and an all-embracing crisis of the sense of social security.

Keywords: crisis of the humanities, new humanities, engagement, identity, politics, the Enlightenment

Współczesny lament nad kondycją humanistyki stanowi integralny element zataczającej coraz szersze kręgi debaty na temat kryzysu demokracji, tożsamości, oświecenia, krytyki globalizacji, postnowoczesności. Jest wreszcie wyrazem bezradności człowieka w obliczu radykalizacji ruchów i partii politycznych wobec nieuniknionego procesu coraz gwałtowniejszych i wszechogarniających cywilizacyjnych i kulturowych zmian. Wśród czynników rzutujących na jej postrzeganie na pierwszy plan wysuwa się poczucie wyobcowania generacji aktywnie współtworzącej porządek demokratyczny w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 roku, jak i zachodnich elit zaangażowanych w pogłębienie integracji europejskiej. Ich świat wartości legł w gruzach. Ambiwalencja i obojętność transformacji niemal wszystkich dziedzin życia, złożoność i sprzeczności wpisane niemal w naturę przemian społecznych i politycznych przyniosły w konsekwencji poczucie niepokoju, wzmocnione przez nieprzewidywalność

rozwoju pandemii COVID-19 oraz wszechogarniający kryzys poczucia bezpieczeństwa społecznego.

Kryzys humanistyki wiąże się bezpośrednio z kryzysem uniwersytetów i całego systemu edukacji. Narastają spory wokół roli i miejsca wszystkich szczebli nauczania w wielokulturowych społeczeństwach. Nie dotrzymuje ono bowiem kroku dynamicznie i głęboko zmieniającemu się światu. Niepokój w Polsce i w całej Europie wywołuje sposób zarządzania nauką; w szczególności parametryzacja dokonań naukowych, dyskryminująca nauki humanistyczne, akcentowanie użyteczności i zysku, przerost administracji, bibliometria ilościowa, postępująca w niektórych krajach wasalizacja nauki, deprawujący wpływ jej aliansu z władzą, wreszcie charakter systemu wymuszającego pośpiech w wydajności publikacyjnej. Kryzys instytucjonalnej humanistyki wyraża się w jej nieobecności na elementarnym poziomie kształcenia. Brak etyki czy filozofii w szkolnej edukacji jest wznoszeniem budowli demokracji pozbawionej fundamentów.

Wśród rozlicznych zarzutów formułowanych pod adresem polskiej humanistyki poza słusznymi, jak chociażby słabnąca rola dialogu i krytycyzmu w humanistyce oraz deficyt stałej weryfikacji tez, interdyscyplinarności, pojawia się mniej zasadna krytyka polskich badaczy, którym przypisuje się bardziej rolę *komiwojażerów cudzych idei* aniżeli twórców własnych teorii i narracji¹. Wielcy mistrzowie formułujący diagnozę swych czasów i stawiający fundamentalne i wyprzedzające epokę pytania nie rodzą się na pniu. Tempo przeobrażeń nie ułatwia bynajmniej wiarygodnych prognoz. Lista polskich autorów pochyłających się z troską nad źródłami kryzysu oraz wskazujących możliwe rozwiązania jest mimo wszystko długa. Temat ten może stanowić przedmiot odrębnych dociekań.

Historia pokazuje, iż wszelkie przełomy niosące ze sobą kryzys stanowiąc mogą również źródło przesilenia. Każdy zwrot historyczny zmusza do stawiania nowych, ważnych dla humanistyki pytań o to, kim jesteśmy w świecie niejednoznaczności i sprzeczności. Kryzys nie zwalnia, lecz wręcz przeciwnie, potęguje potrzebę ciągłego definiowania się i poszukiwania sensu. Pozostaje pytanie, czy i jak stawimy czoła wyzwaniom obecnych czasów.

Wiek XXI uwidoczniał bardziej niż kiedykolwiek rozdźwięk między uniwersytecką humanistyką a praktykowaniem jej idei, między przestrzenią naukową i przestrzenią publiczną. Kiedy po raz pierwszy od trzydziestu lat liczba państw znajdujących się na drodze do autorytaryzmu przewyższa liczbę państw demokratyzujących się, coraz częściej do głosu dochodzą nieobliczalni populisci, a przestrzeń publiczną zawłaszczają radykalnie nacjonalistyczne partie i ruchy społeczne, narasta przemoc i przyzwolenie na nią, postępuje podmywanie wartości

1. Tak sądzi Izabella Bukraba-Rylska, "Humanistyka; jej prawa i powinność", *Artes Humanae* 1 (2016): 15.

Unii Europejskiej, nie da się nie zauważyć bezradności nauki. Stąd przedmiotem niniejszego tekstu jest próba refleksji wokół roli humanistyki zaangażowanej i możliwości jej sprawstwa w obronie wartości demokratycznych.

Humanistyka jako nauka i filozofia polityczna

Formalnie humanistyka występuje jako pojęcie zbiorcze dla nauk humanistycznych, w skład których zalicza się siedem dyscyplin². Podział ten należy traktować jako umowny, niezbędny dla potrzeb czysto administracyjnych, związanych z systemem zarządzania i oceniania. Dyscypliny te rządzą się specyficznymi dla danej dziedziny metodami naukowymi. Od początku borykają się z dylematem stopnia otwartości na wyniki badań innych, szczególnie nauk społecznych, co wiąże się bezpośrednio z definiowaniem humanistyki. Nie sądzę jednak, aby formalny podział stanowił utrudnienie dla tych wszystkich, którzy traktują humanistykę jako zespół nauk zajmujących się człowiekiem.

Niewątpliwie rację ma orientalistka Joanna Jurewicz, gdy poszukuje określonego całościowego podejścia do nauk humanistycznych. Reprezentuje ona bynajmniej nie nową tezę, iż nie da się dłużej oddzielać od siebie dyscyplin, z których każda na swój sposób zajmuje się człowiekiem. Przedmiot badań humanistyki jest dynamiczny, „gdyż człowiek bezustannie nadaje znaczenia, zmienia je i stara się je zrozumieć”³. Przekraczanie granic dyscyplin i dziedzin w naukach humanistycznych wydaje się wręcz nakazem czasów, warunkiem zrozumienia człowieka, jego działań, intencji, wytworów.

Wobec ogromnego przyrostu nowych dziedzin, metod i nowoczesnych narzędzi badawczych postulat korzystania z wyników badań nad człowiekiem w ramach odległych od siebie gałęzi nauki staje się jednak niekiedy zadaniem trudno wykonalnym. Badanie przyczyn chociażby zbiorowej przemocy w dziejach wymaga obecnie sięgania między innymi do mikrobiologii, neurologii, neuronauki. Uwzględnienie biologicznych, społecznych, politycznych, kulturowych oraz cywilizacyjnych uwarunkowań działań człowieka w czasie i przestrzeni stanowi niezbędny warunek zrozumienia procesu dynamiki przeobrażeń i usytuowania w nim człowieka. Nauki humanistyczne tym się różnią od innych dziedzin, że muszą opierać się na określonym kanonie wartości. Kształtowanie charakteru,

2. Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Dziennik Ustaw RP, Warszawa 25 września 2018, poz. 1818: archeologia, filozofia, historia, językoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o kulturze i religii, nauki o sztuce.

3. Joanna Jurewicz, „To ludzie tworzą znaczenie i to ludziom zależy na tym, żeby inni ich rozumieli”, *Gazeta Wyborcza*, 6 czerwca 2021, <https://wyborcza.pl/7,162657,27168444,to-ludzie-tworza-znaczenie-i-to-ludziom-zalezy-na-tym-zeby.html> (10.10.2023).

kompetencji krytycznego myślenia jest szukaniem prawdy. Jak zauważyli uczestnicy debaty organizowanej przez Redakcję *Więzi*, nie można pytać o humanistykę, nie pytając o humanizm⁴. Ten zaś definiowany jest jako swego rodzaju “program antropologiczno-filozoficzny”, propagowany przez starożytnych poetów, rzymska *humanitas*, a dalej w renesansie chrześcijańska antropologia filozoficzna. To jak powiada Barbara Skarga, “pewna idea człowieczeństwa”.

Każda epoka i kultura kształtowała różne historyczne postaci humanizmu. To był zawsze swego rodzaju program wychowawczy, forsowany przez filozofów moralistów, w którym liczyła się przede wszystkim ludzka godność⁵. Filozofowie postrzegali humanizm jako przewodnik po trudnych ścieżkach poszukiwań sensu życia. Od XIX wieku nie brakowało głosów wskazujących na to, iż wartości duchowe, estetyczne i moralne humanizmu nie muszą być bynajmniej w opozycji do innych nauk. Wilhelm Dilthey (1833–1911) wykazywał komplementarność nauk humanistycznych wobec innych dyscyplin badawczych⁶. Badając świat wspólnotowy w dynamice rozwojowej, w procesie budowy, podkreślał, iż chodziło mu o “hermeneutykę życia”. Historię traktował on jako “miejsce prawdy”, drogę do filozoficznego poznania człowieka. Człowiek zaś jako twórca i nosiciel “rozumu historycznego” potrzebuje ciągłego kontaktu i dialogu ze światem zewnętrznym.

Czy humanistyka jest polityczna?

Rozstrzygnięcie, czy, kiedy i w jakim stopniu humanistyka jest polityczna, nigdy nie będzie jednoznaczne, i to z wielu względów. Fakt, iż człowiek jako osoba społeczna znajduje się w ciągłej interakcji ze sobą, z otoczeniem społecznym, ze światem, z przyrodą, zobligowany jest niejako do obserwacji, analizy procesów zmian w konkretnych uwarunkowaniach kulturowych i politycznych, zawsze zawiera w sobie wymiar polityczny. Zasada neutralności politycznej w nauce zależy przede wszystkim od uczciwości badacza. Minęło ponad sto lat od pamiętnego wykładu Maxa Webera, w którym wyraźnie rozgraniczył on powołanie do zawodu polityka od powołania do zawodu naukowca: “Zajęcie stanowiska w sferze praktyki politycznej i naukowa analiza to dwie całkiem różne sprawy”. “Prawdziwy nauczyciel będzie się bardzo wystrzegał narzucania jakiegokolwiek

4. Zob. zapis rozmowy Anny Karoń-Ostrowskiej, Jadwigi Puzyniny, Barbary Skargi, Andrzeja Borowskiego, “Sposób na życie naprawdę”, *Więź* 1 (2001), <https://wiesz.pl/2017/09/18/sposob-na-zycie-naprawde> (10.10.2023).

5. Wyczerpujący wywód historyczny daje Juliusz Domański, *Wykłady o humanizmie* (Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2020), *passim*.

6. Wilhelm Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004).

stanowiska z katedry”, pozwala “mówić faktom”. “Nauka nie jest dzisiaj dobrem służącym zbawieniu i niosącym objawienie darem łaski jasnowidzów i proroków [...]. Jest uprawianym w sposób fachowy zawodem, który służy namysłowi nad sobą i poznaniu faktycznych związków między rzeczami”. Dziś nie brakuje naukowców zajmujących prominentne stanowiska w polityce. Jedną co najmniej konkluzją niemieckiego badacza nie straciła nic ze swej aktualności, a mianowicie, kiedy stwierdza, iż w sali wykładowej “poza prostą intelektualną uczciwością nie obowiązuje żadna inna cnota”⁷.

Określenie “polityczny” w odniesieniu do humanisty budzi ciągle zastrzeżenia i podejrzenia. Wynikają one z niejednoznaczności i dowolności w posługiwaniu się tym terminem, częstej manipulacji pojęciami nie tylko w debacie publicznej. Mimo że historia dostarcza niezliczonych przykładów katastrofalnych skutków zaangażowania humanistyki w służbę dyskryminującej polityki, demokracja stwarza warunki i wręcz potrzebę zajmowania stanowiska w kwestiach fundamentalnych dla polityki. Zajmowanie przez przedstawiciela określonej dyscypliny naukowej stanowiska politycznego nie determinuje bynajmniej polityczności uprawianej przez niego wiedzy.

Rację ma Michał Kuziak, gdy wskazuje przykłady i przyczyny podejrzliwości badaczy wobec tego określenia⁸. Tłumaczyć ją trzeba nie tylko całym dziedzictwem PRL: ingerencją administracyjną w naukę, cenzurą, upartyjnieniem życia publicznego. Po 1989 roku doszły nowe przesłanki o charakterze ambiwalentnym. Z jednej bowiem strony otwarcie na świat poszerzyło możliwości interdyscyplinarnych badań, dostęp do najnowszych osiągnięć naukowych, wymiany idei, wkroczenie nowych dyscyplin naukowych. Z drugiej, procesy globalizacyjne wpłynęły na lęki młodych demokracji i wzrost nastrojów nacjonalistycznych, mających bezpośredni wpływ na politykę naukową rządów.

Kolejne reformy oświaty i nauki w Polsce w dobie transformacji ustrojowej nastawione były na użyteczność, na zysk, najnowsze zaś prowadzą w prostej linii do niebezpiecznej nacjonalizacji humanistyki. Należy zgodzić się z autorem, że samo tematyzowanie polityki nie klasyfikuje nauki jako politycznej. Jak bowiem w takiej sytuacji obchodzić się z naukami o polityce, o stosunkach międzynarodowych, bezpieczeństwie narodowym i wielu innych? “Polityczna” humanistyka, podobnie jak “polityka historyczna”, wydziały “nauk politycznych” nie należą do terminów adekwatnych w pełni do wyrażanych treści. Będą budziły nadal spory.

7. Max Weber, “Nauka jako zawód i powołanie”, w: *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. Piotr Egel i Michał Wander, red. Michał Dębski (Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1989), 52, 57, 60.

8. Michał Kuziak, “W sprawie polityczności polskiej humanistyki”, *Teksty Drugie* 1 (2017): 253–261.

Nie ulega jednak wątpliwości, że debaty dotyczące kondycji państwa, jego przeszłości i przyszłości, stanowiące reakcję na wyzwania czasu, są niezbędnym elementem dyskursów naukowych, jak i kształtowania opinii publicznej. Uwolnienie nauki i publicystyki po 1989 roku od cenzury, demokratyczny pluralizm wysunęły na pierwszy plan tematy wysokiego ryzyka, a wyznaczenie jednoznacznego kryterium wykluczającego polityczny charakter danego zagadnienia jest wręcz niemożliwe. Badacze, głównie przedstawiciele nauk humanistycznych i społecznych odzyskali poczucie sprawczości, wolności w doborze przedmiotu badań.

Ostatnie lata w Polsce wzmocniły obawy środowisk humanistycznych. Wywołała je między innymi wypowiedź Magdaleny Gawin, sekretarz stanu w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego, która na X Kongresie "Polska Wielki Projekt 2020" twierdziła, że "humanistycy w Polsce zagraża umiędzynarodowienie i rozumienie w technokratyczno-urzędniczy sposób [...]"⁹. Przeciwwstawiała je przeszłości, kiedy to "największe dzieła w historiografii albo w krytyce literackiej powstawały nie po to, żeby zachwycić Paryż lub Londyn, tylko były całkowicie skoncentrowane na kompletnie niezależnej sferze twórczości"¹⁰. Oderwane od rzeczywistości były jej wypowiedzi o braku wartościowych prac na temat okupacji hitlerowskiej w Polsce. Mija się z prawdą jej twierdzenie, iż od czasów Czesława Madajczyka na temat okupacji brakuje systematycznych badań na ten temat. Magdalena Gawin straszy "mitycznym Zachodem", obcymi ideologiami, postkolonializmem i dyskursami mniejszościowymi, z których za groźny uważa przede wszystkim gender. Groźnie brzmi zapowiedź rozbicia "zmonopolizowanych, wąskich środowisk, które bronią się zaciekle"¹¹, bez uściślenia, o jakie środowiska chodzi.

Spory o polityczność czy upolitycznienie humanistyki w Polsce toczą się zarówno na łamach czasopism naukowych, jak i w publicystyce. Niezależnie od intencji autorów głos badaczy może być oceniany jako polityczny, jeśli dotyczy nie tylko najbardziej kontrowersyjnych zagadnień. Demokratyzacja wszystkich dziedzin życia, również nauki i pamięci zbiorowej zaowocowała podjęciem tematów, które z uwagi na cenzurę PRL leżały dziesięciolecia odłogiem. Wysyp prac podejmujących tematy stanowiące dotąd tabu, jak antysemityzm, przykłady kolaboracji Polaków, zarówno w czasie wojny, jak i w okresie PRL, odkrywające wstydlive strony polskiej historii, spotkał się z reakcją partii prawicowych, a po przejęciu przez nie władzy z określonymi działaniami dyskredytującymi wolność i autonomię nauki. Czy jednak podejmowanie tematów wykluczanych dotąd z różnych względów z pamięci zbiorowej może być naganne i stygmatyzowane

9. Obrady X Kongresu "Polska Wielki Projekt 2020" – notatki własne autorki.

10. Obrady X Kongresu "Polska Wielki Projekt 2020" – notatki własne autorki.

11. Obrady X Kongresu "Polska Wielki Projekt 2020" – notatki własne autorki.

jako polityczne? Czy sam wybór tematu zasługuje na napiętnowanie? Ocieramy się tu o granicę absurdu.

Humanistyka dotyczy tematów politycznych, powstaje w konkretnych warunkach politycznych i jest oceniana przez środowisko polityczne. Zajęcie przez badacza publicznie głosu w sprawach fundamentalnych dla człowieka, jego postawy, działań, a więc również polityki, bynajmniej go nie dyskredytuje. Jest potrzebnym dla intelektualnej debaty głosem. Nie miejsce tu i czas na określenie warunków kryteriów naukowości dla dziedzin humanistycznych. Uczciwość i obiektywizm naukowy stanowią warunek progowy, chociaż niekiedy zachowanie granicy między argumentacją naukową a zajęciem konkretnej postawy politycznej jest bardzo trudne. Szczególnie kiedy mamy do czynienia z występowaniem interwencyjnym, jak chociażby w obronie strajkujących kobiet, przeciw łamaniu praworządności przez rządzącą partię, wobec kryzysu migracyjnego, w stosunkach międzynarodowych, kiedy rację przyznajemy jednej ze stron przeciwników politycznych. Dochodzi wówczas do zrównania postawy intelektualnej, światopoglądowej i politycznej.

Dyskurs naukowy, profesjonalny, humanistyki nie stanowi przeciwieństwa humanistyki, którą określa się jako polityczną. Interwencyjny charakter humanistyki ostatnich lat wynika ze zmonopolizowania przez prawicowy obóz rządzący edukacji i przestrzeni publicznej, kreowania wyższości emocji w stosunku do racjonalności, tzw. polityki tożsamościowej, tworzenie linii granicznych między patriotyzmem krytycznym i afirmacyjnym oraz całą sferę działań instytucjonalnych, zmierzających do przyznania sobie prawa do reprezentowania jedynej słusznej prawdy. Zamykanie jednych instytucji naukowych, mnożenie tworców pseudonaukowych z pieniędzy publicznych na tzw. politykę historyczną stawia przede wszystkim branżę historyków pod ścianą.

Kwestia obecności humanistyki w świecie pozaakademickim ma swych zwolenników i tyłuż przeciwników. Pytania, czy humanistyka uszlachetnia, ulepsza życie, jaki jest z niej pożytek, nie są nigdy zawieszane w próżni. Czy możliwa jest neutralnie uprawiana historia? Joanna Krakowska pisze: "Patrzeć w przeszłość nie jest zajęciem dla obiektywnych obserwatorów, obojętnych arbitrów i aseku rantów. Neutralność i deklarowany brak uprzedzeń? To chyba nieporozumienie, skoro mamy mówić o historii"¹².

Dla niektórych studiowanie tych nauk to tylko chwila estetycznego zachwytu. Ważące argumenty w polskiej debacie wytacza Michał Paweł Markowski, który wypowiada się jednoznacznie za tezę, iż humanistyka ma znaczenie polityczne. Przede wszystkim z tego względu, że "efekty jej studiowania mają znaczenie dla

12. Joanna Krakowska, *PRL. Przedstawienia* (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Teatralnego, 2016), 7.

wspólnoty”¹³. Uniwersytet to nie oddział politycznej agitacji, ale współzależność między humanistyką uniwersytecką a polityką polega między innymi na przygotowaniu odpowiedzialnych i wrażliwych obywateli.

Jeśli przyjąć, że humanistyka skupia się na sposobach widzenia rzeczywistości, bardziej jej interpretacji i wyjaśnianiu aniżeli jej opisie, to podążając tym tropem, trzeba uznać, iż niejako w istotę humanistyki wpisana jest niezgoda i zwątpienie. M. P. Markowski nawiązuje do niemieckiego *Bildung*, rozumiejąc humanistykę jako “poszerzanie pola egzystencji”¹⁴. Jej polityczny charakter wynika z faktu, że podejmuje ona tematy obecne w przestrzeni publicznej. Stąd tytułowa “wrażliwość” w jego książce i czujność wobec zróżnicowanych języków i sposobów artykułowania rzeczywistości. Nie ma humanistyki narodowej, gdyż wszystko, co dotyczy człowieka, jest uniwersalne. Humanistyka nie ma granic, narody mają zaś skłonność do odgradzania się murem. Wymaga stałego rozwoju człowieka. Nie ma jednego modelu i jednego języka humanistyki. Pole kształcenia humanistycznego “nigdy się nie domyka”. Autor oddaje ruchliwą kondycję człowieka, oceniając ją jako “exodus z jałowej ziemi swojej własnej podstawy”¹⁵.

Interesujący wydaje się spór między Markowskim a Janem Sową¹⁶ o sens i misję humanistyki. Mimo że autorzy odwołują się do różnych lektur i teorii, obaj z troską pochylają się nad jej przyszłością. Intencją Sowy jest wskazanie największych zagrożeń dla ludzkości, które nie są w porę dostrzegane przez jednostki i zbiorowości znajdujące się w centrum wydarzeń. Wskazuje on paradoksy świata, wśród których utrata przez człowieka kontroli nad własnymi wytworami należy do najgroźniejszych. Przy pomocy kategorii “alienacji” Hegla próbuje wskazać misję dzisiejszej humanistyki. “Nigdy wcześniej kontrola sprawowana przez człowieka – ani jakkolwiek gatunek – nad światem przyrody ożywionej i nieożywionej nie oznaczała możliwości absolutnej i nieodwracalnej anihilacji tych światów, a wraz z nimi całego znanego nam ekosystemu”. Zadanie humanistów i sens ich pracy upatruje więc w “takim myśleniu” i “w takiej pracy z pojęciami, które pozwolą człowiekowi – jako jednostce i jako gatunkowi – zyskać kontrolę nad wyalienowanym światem jego własnych wytworów”. Chodzi o przywrócenie podmiotowości indywidualnej i zbiorowej, która dałaby elementarne poczucie sprawstwa¹⁷. Tyle i aż tyle.

13. Michał Paweł Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* (Kraków: Universitas, 2013), 31.

14. Markowski, *Polityka wrażliwości...*, 430.

15. Markowski, *Polityka wrażliwości...*, 432.

16. Jan Sowa, “Humanistyka płaskiego świata”, *Teksty Drugie* 1 (2014): 192–207.

17. Sowa, “Humanistyka płaskiego świata...”, 206.

Historia na cenzurowanym

Historia kształtuje politykę, a polityka tworzy historię. Historia jest ważnym czynnikiem politycznym. Nie tylko wspomaga kreowanie teatru iluzji, lecz także stanowi ważne spoiwo społeczne w odczarowanym świecie. W zglobalizowanym i pełnym nowinek elektronicznych świecie mnożą się media pamięci, jak na przykład pomniki, rytuały, święta pamięci, wystawy, rekonstrukcje, internetowe inscenizacje. Rośnie liczba aktorów pretendujących do orzekania w imieniu przeszłości o losie przyszłości. Sytuacja ta niesie ze sobą wiele pułapek. Obecna rzeczywistość pokazuje, że pogłębienie i poszerzenie wiedzy o czasach minionych bynajmniej nie idzie w parze z odpowiedzialnością za teraźniejszość i gotowością do wyciągnięcia wniosków na przyszłość.

Nie jest ono także adekwatne do niezliczonych możliwości dostępu do faktografii historycznej w XXI wieku. Spory wokół polityczności humanistyki dotyczą w najwyższym stopniu historii. To ona jest najbardziej wystawiona na zakusy każdej totalitarnej, i nie tylko, władzy. Jej znaczenie, szczególnie po zakończeniu “zimnej wojny”, w sporach politycznych wymaga nowego spojrzenia na tę ważną dyscyplinę humanistyczną. Edward H. Carr, brytyjski historyk (1892–1982), w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie “Czym jest historia” snuje refleksje na temat katastrof, które były udziałem ludzkości, oraz wyzwań stojących przed nią. Przypomina, że historia zaczyna się w momencie, gdy myślimy o przemijaniu czasu, ale “nie w kategoriach naturalnego procesu, lecz w kategoriach serii wydarzeń, w które ludzie są nieustannie wplatan i na które wywierają wpływ”¹⁸. W połowie XX wieku wyraził wiarę, że w imię dobrze pojętego rozumu intelektualiści i myśliciele polityczni świata anglosaskiego odzyskają odwagę, by dokonywać poprawek świata. Martwi go nie tyle zanik wiary w rozumność elit, ile “utrata przenikliwego poczucia bezustannego ruchu, w jakim znajduje się świat”¹⁹. Zamiast uznać zmiany za niezbędny postęp, osiągnięcie, okazję, czuje ona przed nimi tylko lęk. Troska Carra dotyczy bliskiego mu świata anglosaskiego, ubolewa on jednak nad ślepotą, nienadążaniem ludzkości za zmianami i wyraża obawę, “że osiadzie (ona) w jednym miejscu w nostalgicznym zacofaniu”²⁰.

Współcześnie żyjący inny brytyjski historyk, Robert Skidelsky, dostrzega równie wnikliwie wiszące nad historią chmury, “historię na barykadach”. Dokąd ma prowadzić burzenie pomników inspirowane przez ruch Black Lives Matter, symboli pamięci czasów związanych z kolonializmem i niewolnictwem w świecie zachodnim i usuwanie kamiennych świadków historii w obsesji antykomunistycznej

18. Edward H. Carr, “Czym jest historia?”, *Przegląd Polityczny* 168 (2021): II.

19. Edward H. Carr, “Czym jest historia?”..., III.

20. Edward H. Carr, “Czym jest historia?”..., III.

w Europie Środkowo-Wschodniej? Badacz dostrzega te same tendencje na całym świecie. Przytacza z troską wypowiedź byłego dyrektora Muzeum Wiktorii i Alberta w Londynie: "Kiedy zacznie się przepisywać historię na taką skalę, nie ostanie się ani jeden posąg i ani jeden historyczny budynek. Przeszłość jest przeszłością"²¹. Skarży się na coraz więcej moralizujących i psychologizujących opowieści, emocji, co nazywa "historią bez faktów". A zastępowanie jednej kultury inną z poczuciem wyższości kończy zawsze marzenia o świecie wolnych i równych ludzi. Każda kultura żyje w dialogu ze swoją przeszłością.

Kiedy przeszłość jest na przesłuchaniu, a historyka stawia się w roli sędziego, przegrywa nauka. Począwszy od przełomu 1989/1990, zauważono, że wraz z demokratyzacją pamięci, przeniknęły do centrum w przestrzeni publicznej problemy wykluczanych dotąd mniejszości. Rewanżem pamięci nazwał Pierre Nora wyzwolenie pamięci przegranych, uciśnionych, prześladowanych, ofiar. Każda generacja pisze swą historię od nowa. Dotąd dyskryminowani upominają się o prawo do opowiedzenia swojej historii. Marksistowska historiografia i nauczanie historii, rozliczanie z imperializmem, wojny kulturowe, wszystko to znajduje odbicie w poszczególnych działach historii. Trwa nieustanna walka o zawłaszczanie przeszłości. Polska nie jest wyjątkiem. Wymazywanie kultur jest wymazywaniem historii. Media społecznościowe zastrzają walkę o dominację jednej historii nad drugą. Potrzeba uwzględnienia globalnej współzależności wymaga synergii między lokalną, regionalną, narodową i powszechną historią, wyjścia poza horyzont europocentryczny. Czy to zadanie ponad miarę?

W ostatnich dekadach nauka wiele zrobiła dla zrozumienia zależności między historią a pamięcią. Przyrost literatury na temat teorii filozofii historii, intensywność sporów na temat naukowości i polityczności historii wskazuje na wagę problemu. Stanowią one ważny głos w debacie wokół zadań humanistyki. Ich ożywienie wynikało z próby zrozumienia i interpretacji wielkich zbrodni XX wieku. Nowe hybrydowe wojny i wyzwania w XXI wieku zmuszają do poszukiwań nowych rozwiązań i narzędzi badawczych. Osąd nad przeszłością może mieć charakter historyczny poprzez porównania, ma również wymiar moralny. Tych dwóch porządków nie można mieszać ze sobą.

Paul Ricoeur, konkludując swe porównanie między historykiem a sędzią w interpretacji i wyjaśnianiu zbrodni II wojny światowej i w poszukiwaniu bezstronnego świadka, przypomina jeszcze rolę historyka jako obywatela. Badacz szukający zrozumienia przeszłości jest też obywatelem, który swe poglądy kształtuje również na podstawie własnych doświadczeń. "Obywatel pod każdym względem pozostaje ostatecznym arbitrem. To on aktywnie realizuje 'liberalne' wartości konstytucyjnej demokracji. W ostatecznym rozrachunku to właśnie

21. Robert Skidelsky, "Historia na barykadach", *Przegląd Polityczny* 168 (2021): 40.

przekonanie obywatela usprawiedliwia poczucie uczciwości procedury karnej w sądach i intelektualnej uczciwości historyków w archiwach”²².

Skoro istnieje interwencjonizm polityczny w nauce, czy potrzebny jest interwencjonizm naukowy? A jeśli tak, na czym miałby polegać? Czy deklarowana neutralność i obiektywizm badacza dadzą się pogodzić z jego zaangażowaniem w naprawę świata przy wykorzystaniu dostępnej wiedzy, spojrzeniu w przeszłość i badań porównawczych? Tropem poszukiwań historii zaangażowanej podąża Ewa Domańska²³. “Historią egzystencjalną” nazywa ona refleksję dynamiczną i zaangażowaną, która łączy wiele form badań historycznych. “To holistyczne w swych ambicjach rozmyślanie o byciu i wiedzy, o relacjach między nimi i zmianach w pierwszeństwie jednego nad drugim, następujących w zależności od sytuacji egzystencjalnych, w których znajduje się jednostka i wspólnota”²⁴.

Idąc tropem Haydena White’a i Zygmunta Baumana, E. Domańska proponuje podejście do historii jako ćwiczenie w myśleniu sytuacyjnym, pozwalającym kształtować impuls moralny. Wątpię, czy uruchomienie takiego myślenia pozwoli neutralizować kryzysy i negatywne odczucia. Może dać nadzieję, bo przypomina o trwaniu, ale czy da poczucie bezpieczeństwa? Najważniejsza pozostanie zawsze postawa historyka. To on nadaje kształt krytycznej filozofii historii. Badania E. Domańskiej na temat posthumanistyki, biohumanistyki, humanistyki ekologicznej w aspekcie porównawczym i wpływu na multidyscyplinarną refleksję na temat przeszłości stanowią przyczynek do poszerzenia możliwości badawczych i sprawstwa historyka.

Ewa Domańska wprowadza do debaty pojęcie “historii ratowniczej”, przez którą rozumie odpowiedź “peryferii”, rodzaj historii lokalnej, “egzystencjalnej”, “afirmatywnej”, z uwzględnieniem jej aspektu ekologicznego i funkcji formacyjnej²⁵. Ta ostatnia funkcja, jak pisze, zasadza się “na przekonaniu o zasadności kształtowania cnót intelektualnych, takich jak między innymi krytyczne podejście, odpowiedzialność, odwaga intelektualna, dociekliwość, rzetelność w prowadzeniu badań, rozważa w wydawaniu sądów, otwartość na idee innych, empatia i wrażliwość”²⁶.

Pozostaje pytanie, czy mnożenie przymiotników określających dyscypliny humanistyczne porządkuje i wyjaśnia złożoności i wyzwania XXI wieku. Czy wizja historii ratowniczej uratuje przyszłość? Propozycje historyczki rozumiem

22. Paul Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański (Kraków: Universitas, 2006), 445.

23. Ewa Domańska, *Historia egzystencjalna* (Warszawa: Znak, 2012) oraz Ewa Domańska, “Historia ratownicza”, *Teksty Drugie* 5 (2014): 12–26.

24. Domańska, *Historia egzystencjalna...*, 11.

25. Domańska, “Historia ratownicza...”, 12–26.

26. Domańska, “Historia ratownicza...”, 24.

jako jeden z głosów na rzecz nauki zaangażowanej. Czy jest historią “regeneracyjną” i “wspierającą”? Trzeba w każdym przypadku odpowiedzieć sobie na pytanie, co ma wspierać i co regenerować. Historia ratownicza jest związana z inicjatywami obywatelskimi. Od początku transformacji lokalne elity zaangażowały ogromny potencjał intelektualny i obywatelski w przywrócenie historii lokalnej i regionalnej.

To nie tylko badacze, ale rzesze muzealników, archiwistów, nauczycieli i ludzi kultury podjęły trud przywrócenia wielokulturowej przeszłości zamieszkałych ziem. Dotyczyło to głównie ziem zachodnich i północnych, regionów przygranicznych, wymagających zaakceptowania wieloetnicznego dziedzictwa kulturowego. Powstały regionalne czasopisma, lokalne magazyny, których znaczenia nie sposób przecenić. Instytut Zachodni w Poznaniu, Instytut Śląski w Opolu, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej w Lublinie, ośrodki naukowe w Zielonej Górze, Szczecinie, Gdańsku, Olsztynie zaangażowały się w odkrywanie śladów, tworzenie miejsc pamięci oraz wydawnictw źródłowych przywracających historię i pamięć wypartej dotąd przeszłości. Autorka podaje przykład projektu izraelsko-palestyńskiego. Nie szukając daleko, warto wskazać ogromną rolę “historii ratowniczej” w stosunkach polsko-niemieckich. Centrum Badań Historycznych PAN w Berlinie wydaje serię publikacji poświęconych polsko-niemieckim miejscom pamięci – niewyczerpane źródło edukacji dla przyszłych pokoleń.

Do interwencji historyka w przestrzeni publicznej nawołuje między innymi Ewa Solska. Szczegółowa analiza polityki wobec pamięci historycznej w Polsce lat 2015 do 2019 pokazuje rozmiary dewastacji historii w przestrzeni społecznej, publicznej, poznawczej, ideowej, etycznej. To ważny apel o wrócenie do podstawowej funkcji badań historycznych, o zrozumienie tego, co się obecnie dzieje, “także po to, aby odzyskać opowieści obecnie pomijane”²⁷. To manifest o odzyskanie narracji o historii Polski w ramach “pluralistycznej polityki historycznej i polityki pamięci”²⁸. Ewa Solska przywołuje Jana Stanisława Bystronia i jego ostrzeżenie, że “rozwijając konsekwentnie teorię megalomanii narodowej, musimy dojść do nacjonalizacji Boga lub deifikacji narodu, a więc do zaniku tych podstawowych pojęć religijnych i etycznych, na których wspiera się kultura europejska”²⁹.

Humanistyka dla demokracji

Wśród apeli i manifestów kierowanych do humanistów z wezwaniem do zaangażowania w obywatelską edukację największy rozgłos zyskała w ostatnich

27. Domańska, “Historia ratownicza...”, 217.

28. Domańska, “Historia ratownicza...”, 217.

29. Jan Stanisław Bystron, *Megalomania narodowa* (Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze “Rój”, 1935), 49.

latach Martha Nussbaum. Mówi ona wprost, że demokracja potrzebuje obywateli, którzy mają odwagę iść pod prąd, myśleć krytycznie, a jednocześnie “uczuciami”, przyglądać się rzeczywistości z punktu widzenia różnych jednostek, grup społecznych, ras, wyznań i narodów. W nawiązaniu do filozofii sprawczości, nauczania dla życia publicznego, część badaczy ma potrzebę kreowania postaw i przyjętych od wieków za fundamentalne wartości. Chęć naprawy świata pragną godzić z popularyzacją wiedzy, a doświadczenie przeszłości – wykorzystać dla diagnozy terażniejszości i prognozowania przyszłości.

Nussbaum odpowiada na kryzys demokracji, który zbiega się z kryzysem edukacji na całym świecie, na brak ciągłej edukacji obywateli zdolnych do samodzielnie myślenia i krytycznego podejścia do tradycji, która nie jest świętością. Akcentuje potrzebę pobudzania wyobraźni i niekwestionowaną rolę kultury. Jakże banalnie oczywiste są jej słowa troski o wzajemnym szacunku i wysłuchaniu się. Wszystkie te przymioty związane są z naukami humanistycznymi i artystycznymi; to wyjście poza lokalność i spojrzenie na problemy globalne z perspektywy “obywatela świata”³⁰.

Nowoczesna demokracja, która jest ciągłym procesem, pełnym złożoności i sprzeczności, wspierająca się na fundamencie różnorodności i wielokulturowości, potrzebuje humanistów, dla których refleksja zmuszająca do ciągłego stawiania pytań, sporów i szukania wspólnego mianownika dla różnych postaw, jest jak powietrze. Nie bez powodu humaniści nawiązują do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku, która mówi, że “celem nauczania jest pełny rozwój osobowości ludzkiej i ugruntowanie poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności. Krzewi ono zrozumienie, tolerancję i przyjaźń między wszystkimi narodami, grupami rasowymi lub religijnymi [...]”³¹.

Jak kształtować typ humanistycznej wrażliwości? On jest zawsze związany z ustaleniami konstytucyjnymi demokratycznego państwa. Humanistyczna edukacja to działalność na rzecz demokracji, która daje każdemu szansę na dążenie do spełnienia pragnień. Niezbędne są takie umiejętności, jak zdolność przyjrzenia się światu z perspektywy Innego, argumentowania bez odwoływania się na autorytet tradycji lub władzy, umiejętność wychodzenia poza potrzeby własnej grupy czy narodu, spojrzenie na swoje państwo jako na element złożonego porządku globalnego³².

30. Martha C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Łukasz Pawłowski, przedm. Jarosław Kuisz (Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna, 2016), 23.

31. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Artykuł 26, pkt 2, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (10.10.2023).

32. Nussbaum, *Nie dla zysku...*, 42–45.

Kiedy runą mury, stanieniemy twarzą w twarz z drugim człowiekiem; co mu powiemy? Jak uczyć inteligentnego myślenia o obywatelstwie w skali ponadnarodowej, kultury równości i szacunku? Apel M. Nussbaum o łączenie nauk społecznych i humanistycznych ze sztuką to nic innego, jak mądrość życiowa przekazywana w nauczaniu Rabindranatha Tagore. To szukanie wiedzy o życiu razem. To jego szkoła wypracowała metody mogące z uczniów uczynić obywateli świata. Rabindranath Tagore, laureat literackiej Nagrody Nobla z 1913 roku, innowator w zakresie edukacji, nawiązał do sokratejskiej metody wychowania przez spory o to, co dla edukacji obywatelskiej, tym samym demokratycznej, jest niezbędne. To on w sylabusie do nauczania pisał: „Nasz umysł nie zyskuje prawdziwej wolności, przyjmując gotowe materiały i opanowując idee innych ludzi, ale formułując swoje własne standardy oceny i wytwarzając własne myśli”³³. Wiedza da nam potęgę, pisał, „ale pełnię osiągniemy tylko dzięki zdolności do wzajemnego zrozumienia”³⁴.

Przeżywamy koniec Europy, jaką znaliśmy. To pamięć II wojny światowej i zimna wojna doprowadziły trzy pokolenia Europejczyków do pokoju i unifikacji, jakiej dotąd nie było. Była to zasadnicza jedność w wielości. Niektóre kryzysy spajały Unię. Kiedy zabrakło bezpośrednich świadków kataklizmów cywilizacyjnych, można było lekceważyć zagrożenia, a strach i wrogość wykorzystywać jako narzędzie sprawowania władzy. Leszek Kołakowski przypomina, że systemy totalitarne potrzebują nienawiści jako niezbędnego środka. Nienawiść jest tajną bronią autorytaryzmu, jego celem jest „zatruć nienawiścią całą tkankę duchową człowieka i przez to pozbawić go godności”³⁵. Natomiast „wychowanie do demokracji to wychowanie do godności, to zaś zakłada nieoddzielnie jedno i drugie” gotowość do walki i wolność od nienawiści”³⁶.

Humanistyka, jaką do jesieni 2023 roku projektował ówczesny obóz rządzący, wsparta na afirmacji narodowej megalomanii, jest wsobna i ułomna. W żadnej mierze nie przygotowuje młodych ludzi do stawienia czoła problemom współczesności, wyzwaniom światowej gospodarki, wielokulturowości, kryzysu klimatycznego, rozpychającego się irracjonalizmu. Nie uczy krytycyzmu wobec naporu radykalizmu politycznego, lecz wychowuje jego producentów. Nie promuje odwagi do stawiania nieszablonowych pytań i reguł prowadzenia sporów, lecz wspiera tylko trzymanie się oficjalnej linii ideologicznej. Co jednak najgorsze, wychowani w tym duchu humaniści nie mają szans na zdobycie kompetencji niezbędnych do

33. Nussbaum, *Nie dla zysku...*, 65.

34. Nussbaum, *Nie dla zysku...*, 65.

35. Leszek Kołakowski, „Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności”, *Przegląd Polityczny* 161 (2020): 6, 7.

36. Leszek Kołakowski, „Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności”..., 7.

zachowania globalnej wspólnoty: zdolności do wyobrażenia sobie doświadczenia drugiego człowieka. Tacy ludzie, którzy swoją obywatelskość będą definiować poprzez przyznanie innym prawa do niezgody, sprzeciwu, odmienności, są też niezbędni dla funkcjonowania demokracji.

Potrzebne jest odkrywanie na nowo ducha oświecenia. Oznacza ono odwagę i zaufanie do rozumu po to, by zmierzyć się teraźniejszością i dać nadzieję dla przyszłości. Humanista pyta, wątpi, krytykuje, gdy tymczasem sprawująca rządzą partia krytyczne myślenie stawia pod pręgierzem, a o prawdzie historycznej chce rozstrzygać na sali sądowej lub sejmowej. Toteż zaangażowani w obronę demokracji humaniści apelują nieustannie o przywrócenie znaczenia ducha oświecenia. Steven Pinker jest jednym z tych, którzy przypominają, że żyjemy w czasach, gdy “bardziej niż kiedykolwiek ideały rozumu, nauki, humanizmu i postępu wymagają zaangażowanej obrony”³⁷.

Obowiązek edukacji w duchu poznawania prawdy należał od zawsze do kanonu podstawowych wartości uniwersytetu. Oświecenie według Immanuela Kanta to “wyjście człowieka z zwinionej przez niego niedojrzałości (będącej) nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictw innych”³⁸. To przejście z niedojrzałości w dojrzałość. Odpowiedzialność ludzi uniwersytetu obejmuje nie tylko sferę naukową i intelektualną, lecz także moralną, intelektualną, społeczną i polityczną. W konsekwencji chodzi o racjonalne działanie w życiu akademickim i uniwersyteckim. Niezliczona jest liczba apeli i kodeksów uniwersyteckich przypominających o obowiązku odpowiedzialności wobec prawdy. “Uniwersytet to postawa wobec rzeczywistości [...] to wspólnota ludzi, którzy słuchają świata. Nadrzędną wartością etosu akademickiego jest prawda”, pisze Tadeusz Sławek³⁹. Przejmujący jest apel wielokrotnie cytowanego Kazimierza Twardowskiego, wygłoszony podczas wykładu wygłoszonego z okazji otrzymania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Poznańskiego w 1933 roku. Przypominał on, że zadaniem uniwersytetu jest “zdobywanie prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz krzewienie umiejętności ich dochodzenia”⁴⁰.

37. Steven Pinker, *Nowe oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką humanizmem i postępem*, przeł. Tomasz Bieroń (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2018), 20.

38. Immanuel Kant, “Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie”, przeł. Adam Landman, w: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. Mirosław Żelazny, Irena Krońska, Adam Landman (Toruń: Comer, 1995), 44.

39. Za: Ewa Chmielewska, “Etos akademicki a kultura instytucjonalna uczelni”, w: *Ideały nauki i konflikty wartości. Studia złożone w darze Profesorowi Stefanowi Amsterdamskiemu*, red. Ewa Chmielewska, Jerzy Jedlicki, Andrzej Rychard (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005), 196.

40. Kazimierz Twardowski, “O dostojności uniwersytetu”, w: *Fenomen uniwersytetu*, red. Anna Grzegorzczak, Jacek Sójka (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2008), 12.

Wielka rzeczpospolita uczonych, obywateli akademickich miała gwarantować dostojność i duchową niezależność uniwersytetu.

Nauka, odpowiedzialność, prawda i wolność to podstawowe pojęcia uzależnione wzajemnie od siebie na zasadzie naczyń połączonych. Stanowią one świat wartości i jako takie są od najdawniejszych czasów przedmiotem refleksji filozoficznej. Nauka nie przetrwa bez odpowiedzialności, wolności i prawdy. Autorytety, a więc ludzie nauki, są szczególnie zobowiązane do odpowiedzialności. Dla historyka jest to odpowiedzialność za przeszłość i za przyszłość, za siebie i innych, za treść nauki i za tych, których edukujemy. Można powiedzieć, że za całe społeczeństwo. Odpowiadamy za wybory i za zaniechania. A kiedy zawiodą wszystkie instancje, pozostaje zawsze jeszcze odpowiedzialność moralna⁴¹.

W czasach, gdy w retoryce politycznej i publicznej głośniej wybrzmiewa wspólnotowość, na znaczeniu traci jednostka, ze swą niepowtarzalną tożsamością, oryginalnością, a na plan pierwszy wysuwa się nie akt twórczy w historii kultury, lecz to, co policzalne i sprowadzające się do prostych wyjaśnień, traci nauka, przede wszystkim humanistyka; tym samym człowiek, który jest przedmiotem jej badań, człowiek jako byt niepowtarzalny, człowiek jako kreator nauki. Nam humanistom pozostaje obowiązek ciągłego edukowania obywateli. Niewiedza, jak pisał L. Kołakowski, nie zwalnia od odpowiedzialności, "ponieważ są sytuacje, w których wiedzieć jest obowiązkiem moralnym"⁴². Niezbędny jest wgląd w siebie i nietracenie z oka naszych doświadczeń historii, "[h]istorii, która wraz ze stojącym u jej początków nieskończonym pragnieniem wiedzy wzięła na siebie odpowiedzialność obrony człowieczeństwa w czasach coraz potężniejszych możliwości człowieka"⁴³.

Bibliography

Bukraba-Rylska, Izabella. "Humanistyka; jej prawa i powinność". *Artes Humanae* 1 (2016): 15.

Bystron, Jan Stanisław. *Megalomania narodowa*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze "Rój", 1935.

Carr, Edward H. "Czym jest historia?". *Przegląd Polityczny* 168 (2021): I–VIII.

41. Zob. Antologia myśli wielkich filozofów na temat spraw fundamentalnych: Tadeusz Gadacz, *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy* (Kraków: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2018).

42. Leszek Kołakowski, "Odpowiedzialność i historia", w *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Londyn 1989, 70.

43. Hans-Georg Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. Andrzej Przyłębski (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992), 65.

- Chmielewska, Ewa. "Etos akademicki a kultura instytucjonalna uczelni". W: *Ideale nauki i konflikty wartości. Studia złożone w darze Profesorowi Stefanowi Amsterdamskiemu*, red. Ewa Chmielewska, Jerzy Jedlicki, Andrzej Rychard (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005).
- Dilthey, Wilhelm. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łągowska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004.
- Domańska, Ewa. *Historia egzystencjalna*. Warszawa: Znak, 2012.
- Domańska, Ewa. "Historia ratownicza". *Teksty Drugie* 5 (2014): 12–26.
- Domański, Juliusz. *Wykłady o humanizmie*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2020.
- Gadacz, Tadeusz. *Uniwersalne prawdy i prawa życia dla mądrych ludzi na trudne czasy*. Kraków: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2018.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dziedzictwo Europy*, przeł. Andrzej Przyłębski. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992.
- Jurewicz, Joanna. "To ludzie tworzą znaczenie i to ludziom zależy na tym, żeby inni ich rozumieli". *Gazeta Wyborcza*, 6 czerwca 2021. <https://wyborcza.pl/7,162657,27168444,to-ludzie-tworza-znaczenie-i-to-ludziom-zalezy-na-tym-zeby.html> (10.10.2023).
- Kant, Immanuel. "Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie", przeł. Adam Landman. W: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. Mirosław Żelazny, Irena Krońska, Adam Landman. Toruń: Comer, 1995.
- Karoń-Ostrowska, Anna, Jadwiga Puzynina, Barbara Skarga, Andrzej Borowski. "Sposób na życie naprawdę". *Więź* 1 (2001). <https://wiesz.pl/2017/09/18/sposob-na-zycie-naprawde> (10.10.2023).
- Kołąkowski, Leszek. "Wychowanie do nienawiści, wychowanie do godności". *Przegląd Polityczny* 161 (2020).
- Kołąkowski, Leszek. "Odpowiedzialność i historia". W: *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Londyn 1989.
- Krakowska, Joanna. *PRL. Przedstawienia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Teatralnego, 2016.
- Kuziak, Michał. "W sprawie polityczności polskiej humanistyki". *Teksty Drugie* 1 (2017): 253–261.
- Markowski, Michał Paweł. *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków: Universitas, 2013.
- Nussbaum, Martha C. *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Łukasz Pawłowski, przedm. Jarosław Kuisz. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna, 2016.
- Pinker, Steven. *Nowe oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką humanizmem i postępem*, przeł. Tomasz Bieroń. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2018.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Artykuł 26, pkt 2. https://www.unesco.pl/file-admin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (10.10.2023).

- Ricoeur, Paul. *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański. Kraków: Universitas, 2006.
- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Dziennik Ustaw RP, Warszawa 25 września 2018, poz. 1818: archeologia, filozofia, historia, językoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o kulturze i religii, nauki o sztuce.
- Skidelsky, Robert. "Historia na barykadach". *Przegląd Polityczny* 168 (2021): 40–43.
- Sowa, Jan. "Humanistyka płaskiego świata". *Teksty Drugie* 1 (2014): 192–207.
- Twardowski, Kazimierz. "O dostojności uniwersytetu". W: *Fenomen uniwersytetu*, red. Anna Grzegorzczuk, Jacek Sójka. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2008.
- Weber, Max. "Nauka jako zawód i powołanie". W: *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. Piotr Egel i Michał Wander, red. Michał Dębski, 40–60. Warszawa: Niezależna oficyna wydawnicza, 1989.



Aktualność Marcusego

The Validity of Marcuse

Abstract: The main goal of the article is to look at the most important theses of Marcuse's philosophy in order to identify their actuality or nonactuality. The theses in question are those which say that we are living in the totally administrated world, where one-dimensional man has been created by industrial capitalism, culture has affirmative character as for the status quo, people work too much, technics and technology are important elements of the politics, the most important economic power are not transparent for the society and the classical subject of political change – working class is not able to cause political change any longer, which is why there is need to seek for a new such subject. I try to defend a stand according to which Marcuse's theses are still actual and valid if only one takes into account today's phenomena in economics, politics and social life.

Keywords: capitalism, technics, work, politics, affirmative culture, one-dimensional man, domination, surveillance

Twórczość filozoficzna Herberta Marcusego często traktowana była z przymrużeniem oka. Wydawała się ona efektowna, ale płytka. Jej ogromna popularność w latach sześćdziesiątych XX wieku, wywołana falą kontrkultury, też jej nie pomogła. Wręcz przeciwnie. Traktowana jako ideowa podkładka dla ekscesów seksualnych i każdego innych rozkapryszonych dzieci dobrobytu amerykańskiego, jak często postrzegano młodych uczestników amerykańskiej rewolty przeciwko kapitalizmowi, traciła na wadze i powadze, zdając się wielu przejawem upadku zachodniego myślenia¹. Nie pomagał jej specyficzny melanz Marks'a i Freuda, myślicieli o podejrzanym konduicie dla wielu zachowawczo zorientowanych. Zadaniem tego tekstu jest pokazanie, że szereg obserwacji i ocen Marcusego jest wciąż aktualnych, a jego filozofia nic nie straciła na swej aktualności. W tym sensie jest on próbą rehabilitacji tego filozofa, zbyt pochopnie lekceważonego. Spróbuję pokazać, że tezy filozofii Marcusego, choć sformułowane wiele dziesięcioleci temu, dają się obronić, choć wymagają pewnej korekty związanej ze zmienioną sytuacją społeczną i polityczną.

Zacznijmy od znanej tezy autora *Człowieka jednowymiarowego* o istnieniu całościowego systemu panowania i bezsilności wobec niego obywateli poddanych

1. Czesław Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco* (Paryż: Instytut Literacki, 1969).

jego oddziaływaniu. Jak powiada Marcuse: “W kulminacyjnym momencie koncentracja władzy ekonomicznej obraca się w anonimowość: każdy, nawet na samym szczycie, wydaje się bezsilny wobec poczynań i praw aparatu”². Uwaga ta zaleca się swą trafnością w dzisiejszych czasach, gdy panowanie (pozornie) bezosobowych sił globalizacji i kapitalizmu kognitywnego wywołuje w wielu poczucie bezsilności i fatalizm. Przywódcy państw deklarują ograniczoną możliwość reagowania na światowe zjawiska ekonomiczne, tłumacząc się często bezsilnością wobec ponadnarodowych mechanizmów ekonomicznych, takich jak przepływ kapitału i inwestycji, kierowany pragnieniem uzyskiwania jak najwyższych zysków. Choć niewątpliwie owo poczucie bezsilności jest w tym wypadku dyktowane nie tylko faktycznym stanem rzeczy, lecz także chęcią nieprzeszkadzania owym przepływowi motywowaną albo ideologicznym zaślepieniem (hegemonią ideologii neoliberalizmu), albo fałszywym rozeznanieniem sytuacji (“kapitał nie zna ojczyzny”), to jednak pozostaje istotnym elementem współczesnego pejzażu ekonomicznego i politycznego. Towarzyszy mu poczucie bezsilności odczuwane przez obywateli poddanych oddziaływaniu sił ekonomicznych i społecznych, nad którymi nie panują, a które często dewastują ich życie. Jest ono w części odpowiedzialne za dzisiejszy kryzys demokracji i narodziny ruchów zwanych populistycznymi. Obywatele, nieodczuwający żadnych faktycznych zmian w swoim położeniu, zachodzących w wyniku zmieniających się u władzy sił politycznych, zaczynają wątpić w sens demokracji jako takiej. Gdy zaś próbują się buntować, jak to było w przypadku ruchu Occupy Wall Street w czasie ostatniego wielkiego kryzysu finansowego (2007–2008), system pozostaje niewzruszony albo wręcz bunt ów neutralizuje, czyniąc go niegroźną dlań ciekawostką. W ten sposób spełnia się teza Marcusego o istnieniu “represywnej tolerancji”, czyli sytuacji, w której indywidualny albo zbiorowy bunt nie odnosi żadnych istotnych skutków społecznych, zostając przez system obłaskawiony, a czasami wręcz uczyniony jeszcze jednym towarem³. O jej trafności świadczy także brak jakiegokolwiek wpływu na sytuację szeregu dzieł filmowych trafnie rozpoznających istotę dzisiejszych sytuacji

2. Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*, przeł. Hanna Jankowska, Arnold Pawelski (Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA, 1998), 108.

3. “Absorbująca siła społeczeństwa redukuje wymiar artystyczny przez przyswojenie jego antagonistycznych wobec niego treści. W dziedzinie kultury nowy totalitaryzm przejawia się właśnie w harmonizującym pluralizmie, w którym najbardziej przeciwstawne dzieła i prawdy zgodnie współlistnieją w spokojnej obojętności” (Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. Stanisław Konopacki i inni (Warszawa: PWN, 1991), 88). Widomym znakiem działania mechanizmu opisywanego przez Marcusego był los Curta Cobaina, antysystemowego muzyka z grupy Nirvana, który nie potrafił sobie poradzić z faktem uzyskania przez siebie statusu świetnie opłacanej gwiazdy, a przez grupę – jednej z najlepiej sprzedających się produktów przemysłu muzycznego i popełnił samobójstwo.

społecznej i ekonomicznej (*Inside Job, Dylemat społeczny, Wilk z Wall Street, Big Short*). Dzieła te stają się de facto jeszcze jednym elementem oferty systemu, który niewzruszony w swej trwałości nie tylko toleruje ich przesłanie, lecz także czyni je swoją kolejną ofertą. Ostatecznie stają się one zatem kolejną rozrywką, choć przecież dobrze pokazują i opisują istotę systemu.

Wciąż aktualna pozostaje także teza Marcusego wskazująca na kłopot z podmiotem zdolnym do dokonania jakiejś społecznej zmiany. Klasyczne partie lewicowe zawiodły nadzieje w tym względzie, wkraczając w ostatnich dziesięcioleciach na drogę akceptacji neoliberalnego kapitalizmu, co zaowocowało zdradą klasycznych ideałów lewicowych (równość, bezpieczeństwo socjalne, sprawiedliwość społeczna). Ich teza o konieczności pójścia “trzecią drogą”⁴ okazała się zgubna dla pozycji lewicy jako takiej, nie mówiąc już o sytuacji ludzi, których powinny one reprezentować. W tym kontekście warto zauważyć, że rozczarowanie Marcusego tradycyjnymi formami organizacji ruchów lewicowych okazało się zasadne, choć nie spełniła się jego nadzieja na powstanie nowego podmiotu społecznej zmiany⁵. Sytuacja ta zaowocowała poczuciem beznadziejności i bezsilności wśród wszystkich tych, którzy chcieliby zmiany społecznej, o czym piszę w innym miejscu.

Trudno także odmówić aktualności tezie Marcusego o życiu w “totalnie administrowanym świecie”, przy czym dzisiaj owo administrowanie przybiera przede wszystkim formę społecznego nadzoru i inwigilacji. Trafnie rozpoznał on w tym kontekście rolę technologii jako narzędzia kontroli. Pisał wszak: “Technologia służy ustanowieniu nowych bardziej skutecznych i przyjemnych form społecznej kontroli i społecznej spójności”⁶. Dzisiejszy rozwój technologicznych narzędzi panowania i kontroli owocujący narodzinami “kapitalizmu inwigilacyjnego”⁷ w pełni potwierdza tezę autora *Człowieka jednowymiarowego*. Wielkie korporacje internetowe, posługujące się narzędziami sztucznej inteligencji starają się skutecznie przewidzieć zachowania ludzi, po to, aby nimi sterować w imię realizacji swych interesów (korzystnej sprzedaży informacji o sprofilowanych użytkownikach korporacjom reklamowym⁸). Podobnie zachowują się państwa,

4. Zob. Anthony Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. Jacek Serwański (Poznań: Zysk i S-ka, 2001).

5. “Afroamerykanie, mieszkańcy krajów tzw. trzeciego świata, mniejszości seksualne oraz nowa cyganeria, beatnicy, hippisi, łachmyci z ruchów pokojowych – wszyscy ci ‘dekadenci’” (Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, 55).

6. Marcuse, *Człowiek...*, 11.

7. Zob. Shoshana Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, przeł. Alicja Unterscheuetz (Poznań: Zysk i S-ka, 2020).

8. “[...] kapitałiści nadzoru przeszukują nowe obszary ludzkiego doświadczenia, by następnie spieniężyć znalezione artefakty, przekształcone w prognostyczną pewność” [...] chcą o tobie wiedzieć więcej niż ty sam (Zuboff, *Wiek...*, 335, 393). Istotnym elementem owego przeszukiwania jest analiza wielkiej ilości danych zgromadzonych w korporacyjnych bankach danych (*big data*

które albo korzystają z ich usług, albo z wypracowanych przez nie narzędzi technologicznych, aby poddawać obywateli całodobowej inwigilacji w imię swych interesów politycznych (walka z międzynarodowym terroryzmem – przypadek USA, kontrola nad zachowaniami obywateli mająca na celu zachowanie totalitarnej jedności i zapewnieni poparcia dla rządzących – przypadek Chin). W ten sposób realizuje się kolejne proroctwo Marcusego zawarte w jego słowach: “Technologiczna transformacja jest zarazem transformacją polityczną [...]”⁹. Tak jak przewidział, powstaje miękki system totalitarny, w którym panowanie jest związane nie tyle z terrorem i strachem, ile z nadzorem i manipulowaniem potrzebami wspartym dobrowolnym “niewolnictwem cyfrowym”. W czasach Marcusego, podobnie jak i dzisiaj, potężnym narzędziem w tym procesie jest reklama. Dzięki rozwojowi internetowych narzędzi kontroli i panowania może ona stać się spersonalizowana i sformatowana, co oznacza, że staje się nader efektywna, a jej “moc rażenia” nie ma sobie równej w dziejach. W wyniku jej stosowania oraz wspomnianego wcześniej nadzoru internetowego jednostka traci autonomię, poddając się wzorom konsumpcji i zachowania zaprojektowanym przez korporacje internetowe i będące ich klientami korporacje handlowe. W ten sposób swą realizację znajduje obserwacja Marcusego, że “[Jednostka] pragnie tego, czego pragnąć powinna”¹⁰. Jej trafność potwierdzają późniejsze analizy badaczy, takich jak Jean Baudrillard czy Rene Girard, którzy identyfikują potrzeby, pragnienia i konsumpcję jako realizację narzuconego wzoru, a nie wyraz indywidualnego, autonomicznego wyboru¹¹.

Obsesyjne skoncentrowanie na konsumpcji i pracy (w tej właśnie kolejności) charakteryzujące jednostkę w dobie kapitalizmu kognitywnego, przy jednoczesnej niemożności wyobrażenia sobie innego świata, ograniczenia wyobraźni politycznej, a także postępująca standaryzacja ludzkich zachowań wymuszona presją domi-

mining) mająca na celu “[...] odkrycie nieprzewidywalnych, a nawet możliwe, że niewyjaśnialnych wzorów. Celem jest [...] aby użyć owoców naszej własnej aktywności, które generują dane na sposób, który jest niemożliwy do przewidzenia, trudny do wykrycia i wyjaśnienia czy usprawiedliwienia, a który mimo to ma istotny wpływ na nasze życie” (Mark Andrejevic, “Alienation’s Return”, w *Critique, Social Media and the Information Society*, red. Christian Fuchs, Marisol Sandoval (New York: Routledge, 2014), 183.

9. Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, 279.

10. Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, 60.

11. Baudrillard pisze: “Konsumpcja jest systemem gwarantującym porządek znakowy oraz integrację grupową, jest zatem pewnym rodzajem moralności (systemem wartości ideologicznych), jak i pewnym systemem komunikacji, strukturą wymiany. [...] kiedy konsumujemy nie czynimy tego w pojedynkę [...] włączamy się w ogólny system wymiany i produkcji zakodowanych wartości, w który – wbrew sobie – wszyscy konsumenci są wzajemnie uwikłani. W tym znaczeniu konsumpcja jest porządkiem znaczeń na podobieństwo języka lub systemu pokrewieństwa w społeczeństwach pierwotnych” (Jean Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne: jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Sic!, 2006), 90). Zob. też: René Girard, *Anorexia and Mimetic Desire* (East Lansing: Michigan University Press, 2013).

nujących wzorów konsumpcji i życia potwierdza tezę Marcusego o narodzinach „człowieka jednowymiarowego”. Wniosek ten może wydawać się zbyt daleko idący, wszak w dobie ponowoczesnego hiperindywidualizmu i narcyzmu wydaje się, że wszyscy chcieliby być inni, odmienni, wyróżniający się. Tymczasem okazuje się, że stają się tacy sami. Prócz reklamy, oddziaływania mediów, przyczyną jest presja nowych narzędzi wymuszania konformizmu, jak tzw. media społecznościowe. Nie tylko nie sprzyjają one narodzinom jakiegokolwiek społeczności, ale też nie służą wcale swobodnej ekspresji ludzkiej odmienności. Pracują raczej jak wymuszający konformizm „walec”, który spłaszcza i ujednolica spektrum ludzkości pragnień i doznań, przez bezwzględny mechanizm nagród i kar (lajkowanie i banowanie).

Faktycznej utracie autonomii przez jednostki towarzyszy ich potęgująca się dezorientacja światopoglądowa i moralna. Bombardowane coraz większą ilością informacji¹² i pozbawione narzędzi do ich selekcji w związku z likwidacją wszelkich instancji pośredniczących pomiędzy nadawcą informacji a jej odbiorcą (tzw. *gate keepers*) tracą możliwość oddzielenia tego, co ważne, od tego, co nieistotne, prawdy od fałszu¹³. W ten sposób potwierdzenie znajdują słowa Marcusego, że: „Wraz z postępującym procesem zaniku świadomości, kontroli nad informacją, wchłonięciem jednostki przez masowe komunikowanie się, wiedza staje się administrowana i ograniczana. Jednostka nie wie tak naprawdę, co się dzieje”¹⁴. Pojawia się zjawisko „nowej nieprzejrystości”¹⁵. Sam Marcuse, jak wiadomo, domagał się uznania wartości bezinteresownego poznania, sięgając do greckiej idei prawdy jako poznania tego, co jest (*aletheia*). Pisał: „W tej mierze, w jakiej walka o prawdę ‘ocala’ rzeczywistość przed zniszczeniem, prawda angażuje i wiąże ludzką egzystencję. Jest ona esencjalnie ludzkim projektem. Jeśli człowiek nauczył się widzieć i poznawać to, co rzeczywiście jest, będzie działał zgodnie z prawdą. Epistemologia jako taka jest etyką, a etyka jest epistemologią”¹⁶. Na boku pozostawiamy tutaj

12. Zob. Paul Virillo, *Bomba informacyjna*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Sic!, 2006); Thomas Hylland Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, przeł. Grzegorz Sokół (Warszawa: PIW, 2003), 105.

13. „Skoro w sieci dostępne jest wszystko i nie istnieją żadne ustalone i społecznie podzielane procedury rozróżniania informacji pożądaney od niepożądaney, każda jednostka zmuszona jest wyznaczyć własne ścieżki, wydzielić swoje własne, osobiste kawałki świata” (Eriksen, *Tyrania...*, 151).

14. Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, 113. Wybitny politolog angielski Colin Crouch w duchu Marcusego analizuje i identyfikuje procesy „psucia” czy korumpowania wiedzy wynikające z podporządkowania jej wytwarzania mechanizmom rynkowym. Píše: “[...] wiedza jest oceniana przez wzgląd na jej użyteczność na rynku lub dla korporacji; wiedza, kultura i dążenie do nich przestają być wartościami samymi w sobie” (Colin Crouch, *Psucie wiedzy. Ukryte skutki finansowego zawłaszczania życia publicznego*, przeł. Ewa Bińczyk, Jakub Gużynski, Krzysztof Tarkowski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017), 109.

15. Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1985).

16. Marcuse, *Człowiek...*, 161.

kwestie tego, czy takie podejście do prawdy jako czegoś ewidentnie przeciwnego ideologii rozumianej w duchu marksowskim jako “fałszywa świadomość” może zostać obronione¹⁷. W kontekście naszych rozważań ważne jest bowiem cenne domaganie się uwolnienia poznania od pokusy bezwzględnej podporządkowania się interesom techniki, technologii oraz systemu społeczno-ekonomicznego legitymizującego swe władanie ich postępowaniem¹⁸. Najważniejsze bodaj spostrzeżenie Marcusego odnosi się jednak do czegoś innego. Idąc śladem tradycji całej szkoły frankfurckiej, wskazuje on bowiem na “nieracjonalność racjonalności”. Jak pisze: “Postępująca racjonalność społeczeństwa, która jest motorem wydajności i rozwoju sama jest nieracjonalna”¹⁹. “Racjonalne społeczeństwo obala ideę Rozumu”²⁰. Idzie o to, że racjonalna z punktu widzenia kapitalizmu eksploatacja “natury wewnętrznej” i “natury zewnętrznej” (żeby trzymać się terminologii Marcusego) okazuje się irracjonalna, jeśli spojrzeć na nią z punktu widzenia szczęścia jednostki oraz możliwości przetrwania ludzkiego gatunku. W tym pierwszym wymiarze chodzi głównie o psychologiczne skutki pojawienia się sektora pracy afektywnej zwanej inaczej pracą emocjami²¹. Wraz z przechodzeniem kapitalizmu coraz bardziej na tory gospodarki usług sektor ten zyskuje na znaczeniu. Wiele danych wskazuje jednak na to, że wciąganie w proces pracy całego aparatu psychicznego jednostki, wymuszanie na niej zaangażowania emocjonalnego w działania mające na celu przekonanie innych do zakupu określonego towaru, przyjęcia stosownej postawy, czy wzbudzenia pozytywnego uczucia wobec prezentowanej marki ma niszczące skutki dla ludzkiej psychiki. Tym bardziej że tendencja jest wyraźna – nie chodzi już o jedynie odgrywanie roli społecznej zaangażowanego emocjonalnie pracownika, ale o faktyczne zaangażowanie. Jest to wyższy etap włączenia emocji w proces produkcji informacji, wrażeń oraz pobudzania emocji²². W ten sposób jednak logika działania rynku kapitalistycznego zaczyna przenikać całą osobę, a nie jedynie oddziaływać na tę jej część, która jest związana z pracą. Owocuje to poczuciem alienacji wobec swego prawdziwego “ja” (zatraca się ono w ciągłej

17. Zob. nader interesującą dyskusję tych kwestii w: Andrzej Karalus, *Pojęcie ideologii* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2022). Nawiasem mówiąc, w tych słowach Marcusego odbija się typowa dla szkoły frankfurckiej chęć odróżnienia “rozumu obiektywnego” od “rozumu subiektywnego”. Zob. Max Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, przeł. Jan Doktor, w: *Społeczna funkcja filozofii* (Warszawa: PIW, 1987).

18. Jürgen Habermas, “Technika i nauka jako ideologia”, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. Jerzy Szacki (Warszawa: Czytelnik, 1977).

19. Marcuse, *Człowiek...*, 9.

20. Marcuse, *Człowiek...*, 209.

21. Zob. Michael Hardt, “Praca afektywna”, przeł. Piotr Juskowiak, Krystian Szadkowski, *Kultura Współczesna* 3 (2012).

22. Zob. Arlie R. Hochschild, *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, przeł. Jacek Konieczny (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009).

grze o sukces na rynku kapitalistycznym), wypaleniem zawodowym, szybkim zużyciem emocjonalnym. Skutkiem ubocznym jest obecna epidemia depresji²³. W tym sensie Marcuse miał rację, zauważając, iż kapitalizm sięga coraz bardziej w głąb ludzkiej psychiki, czyli dokonuje podboju “natury wewnętrznej”. Podobnie jak miał rację, twierdząc, że to samo czyni z “naturą zewnętrzną” (przyrodą). Słuszność jego obserwacji potwierdza dzisiejsza katastrofa klimatyczna i ekologiczna. Pokazuje ona wyraźnie, jak racjonalność wolnorynkowa prowadzi do irracjonalności w wymiarze planetarnym. Trudno bowiem za racjonalne uznać działania, które przybliżają nas do katastrofy, nawet jeśli w wymiarze lokalnym (czasowo i geograficznie) przyczyniają się one do wzrostu bogactwa (w tym sensie kapitalizm jest racjonalny na poziomie indywidualnych działań rynkowych, ale irracjonalny na poziomie dobra ludzkości jako całości). Pojawiające się w tym kontekście idee postwzrostu²⁴, stowarzyszone z postulatami porzucenia zasady wydajności i produktywności są de facto realizacją postulatów Marcusego, który już dziesiątki lat temu zauważył, że zasady te są zgubne zarówno dla jednostkowego szczęścia, jak i losów całego gatunku ludzkiego²⁵.

Aktualność podejścia Marcusego widać także wyraźnie w wymiarze jego postulatów zmian. I tak na przykład wskazuje on na konieczność “dystrybucji niezbędnych środków do życia bez względu na wykonywaną pracę”²⁶. W ten sposób niejako prorokuje pojawienie się idei dochodu podstawowego, która ostatnimi czasy robi zasłużoną karierę w świecie Zachodu, a także w Polsce²⁷. Podobnie proroczo brzmią jego słowa nawołujące do “redukcji czasu pracy do minimum”²⁸. Wynikają one z trafnej obserwacji: “Przez okres trwania pracy, co zajmuje praktycznie całe życie dojrzałej jednostki, przyjemność pozostaje ‘w zawieszeniu’, przeważa natomiast cierpienie”²⁹. Pojawiające się dzisiaj opracowania tematu pracy wskazujące na ogromny zakres “pracy bez sensu”, nienawiść do pracy i alienacji pracy podkreślają bardzo wyraźnie, że uwagi Marcusego nie straciły nic ze swej

23. Zob. Małgorzata Święchowicz, “Nie chce się żyć,” *Newsweek* (24.08.2014); Marta Koton-Czarnecka, “Depresja zbiera coraz większe śmiertelne żniwo,” *Portale Medyczne* (26.10.2014).

24. Zob. Tim Jackson, *Dobrobyt bez wzrostu*, przeł. Marcin Polakowski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015); Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018).

25. “Technika dostarcza samej bazy dla postępu, wywodząca się z niej racjonalność ustanawia model psychiki i wzór zachowania niezbędny dla produktywnego działania, a ‘władze nad przyrodą’ utożsamiono w praktyce z cywilizacją. [...] Natura zostaje dosłownie ‘zgwałcona’” (Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, 97–98).

26. Marcuse, *Człowiek...*, 68.

27. Maciej Szlinder, *Bezwarunkowy dochód podstawowy: rewolucyjna reforma społeczeństwa XXI wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018).

28. Marcuse, *Człowiek...*, 68.

29. Marcuse, *Człowiek...*, 68.

aktualności³⁰. Trudno się zatem dziwić, że jednym z dominujących wątków dzisiejszej debaty na temat pracy jest ten, który dotyczy konieczności skrócenia jej czasowego wymiaru³¹. Tym bardziej że, jak pokazały liczne badania, nie ma bezpośredniego związku pomiędzy poczuciem zadowolenia z życia a wzrostem konsumpcji. Jak pisze Tim Jacson: “[...] zadowolenie z życia odnotowane w najbardziej rozwiniętych gospodarkach prawie nie zmieniło się na przestrzeni kilku ostatnich dekad, mimo znaczącego wzrostu ekonomicznego. Dochód realny na głowę w USA potroił się od 1950 roku, lecz odsetek osób deklarujących się jako szczęśliwe ledwie drgnął, a od połowy lat siedemdziesiątych spadł. W Japonii nie było większej zmiany dotyczącej poziomu zadowolenia z życia przez kilka dekad. W Wielkiej Brytanii odsetek osób uznających się za “bardzo szczęśliwe” spadł z 52 procent w 1957 roku do 36 procent, mimo że realne dochody wzrosły ponad dwukrotnie”³². W świetle powyższych danych nowego znaczenia nabierają słowa Marcusego o rządach “zasady wydajności”, które prowadzą do zbędnej (“nadwyżkowej”) represji sił vitalnych jednostki, do zaniku jej poczucia szczęścia i zadowolenia z życia³³. Trudno odmówić mu racji, gdy sugeruje, że do szczęśliwego życia wystarczyłaby nam część tego wysiłku, jaki podejmujemy, aby dostosować się do wymogów systemu, jak i jedynie fragment całego zestawu dóbr konsumpcyjnych, o które zabiegamy. Ma zatem rację, pisząc: “Rozwój cywilizacji rządzonej przez zasadę wydajności osiągnął poziom wydajności produkcji, na którym dałoby się znacznie ograniczyć społeczne wymagania dotyczące wydatkowania energii popędowej na wyalienowaną pracę”³⁴. Z kolei, choć nadzieje Marcusego związane z automatyzacją pracy mogą wydawać się nieco na wyrost w świetle dzisiejszych ustaleń, to jednak trudno nie uznać, że wizja ta wciąż pozostaje w pewien sposób atrakcyjna. W tym sensie na serio trzeba wziąć jego słowa: “W ‘idealnych’ warunkach dojrzałej cywilizacji przemysłowej kres alienacji położyłaby powszechna automatyzacja pracy, zredukowanie czasu pracy do minimum oraz możliwość zamieniania się funkcjami”³⁵. Podsumowując ten wątek, trzeba stwierdzić, iż sugestie Marcusego w sprawie pracy, wyrażone wiele lat temu,

30. Zob. David Graeber, *Praca bez sensu*, przeł. Mikołaj Denderski (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019).

31. Zob. m.in. Nick Srnicek, Alex Williams, *Wymyślając przyszłość. Postkapitalizm i świat bez pracy*, przeł. Ewa Bińczyk, Jakub Guzyński, Krzysztof Tarkowski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019).

32. Jackson, *Dobrobyt bez wzrostu...*, 67–68.

33. Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, 59.

34. Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, 137.

35. Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, 137. Ciemne strony procesu automatyzacji pracy omawiam w: Andrzej Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm dla średniozaawansowanych* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021), 70–71.

dopiero dzisiaj uzyskują status, na jaki od zawsze zasługiwały: wskazówek co do racjonalnego podniesienia jakości życia w wyniku stopniowego uwalniania się od warunkowanej systemowymi imperatywami gospodarki kapitalistycznej presji poświęcania życia pracy i konsumpcji. W ten sposób to, co dla wielu uchodziło za kwietystyczną utopię, nabiera realnych kształtów społecznych. Nie odbywa się bez oporu wspomnianego systemu, choćby dlatego, że – jak udowodnił to już Karol Marks – skala wyzysku jest ściśle związana z długością czasu pracy³⁶. Dlatego też walka o skrócenie czasu pracy jest zarazem walką o jego ograniczenie.

Na zakończenie zauważmy, że trudno także nie zgodzić się z Marcusem wtedy, gdy postuluje on poszukiwanie szczęścia w kontemplacji przyrody i sztuki, czyniąc nadto tę ostatnią narzędziem krytyki społecznej i niezgody na *status quo*. Można wciąż mieć nadzieje, iż pomimo wcześniej wspomnianego, znakomicie analizowanego przez autora *Człowieka jednowymiarowego* procesu wchłaniania sztuki w uniwersum rynkowe kapitalizmu³⁷ może ona stanowić element społecznej krytyki, albowiem, jak słusznie pisze Marcuse: “[...] sztuka zawiera racjonalność negacji. W swych wybitnych dziełach jest ona Wielką Odmową – protestem przeciwko temu, co jest”³⁸. Świadectwem tej krytycznej potencjalności sztuki są liczne dzieła artystyczne, że wspomnę tutaj tylko filmy Kena Loacha. Sztuka krytyczna jest nam wciąż potrzebna, aby zgodnie z duchem i literą twórczości Marcusego (jak i innych frankfurczyków) dawać świadectwo niezgody oraz rozszerzać naszą wyobraźnię polityczną i moralną, idąc pod prąd nieustannej presji komercjalizacji i urynkowienia sztuki. Tak jak jest nam wciąż potrzebna cała filozofia Herberta Marcusego, lekceważonego i często wyśmiewanego proroka buntu w imię zmiany świata na lepsze. W epoce cynicznego dostosowania się do turbokapitalistycznego *status quo* jego głos przypomina nam o społecznej funkcji filozofii i nawołuje do zgodnego z duchem całej szkoły frankfurckiej buntu wobec tego, co jest, w imię tego, co może być. Bowiem, jak pisze Theodor Adorno: “Nieblaknącą barwę ma to, co nie istnieje. Jemu służy myślenie, część istnienia, która, zawsze negatywna, sięga tego, co nieistniejące”³⁹.

36. Zob. na ten temat: Marek Łągosz, *Marks – praca i czas. Wartość czasu w ekonomii i moralności* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012).

37. Zob. Scott Lash, Ceilia Lury, *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy*, przeł. Jakub Majmurek, Robert Mitoraj (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2011), 100; Donald Kuspit, *Koniec sztuki*, przeł. Janusz Borowski (Gdańsk: Muzeum Narodowe, 2006), 153.

38. Marcuse, *Człowiek...*, 90–91.

39. Theodor Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: PWN, 1986), 84.

Bibliografia

- Adorno, Theodor. *Dialektyka negatywna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1986.
- Andrejevic, Mark. *Alienation's Return*. W: *Critique, Social Media and the Information Society*, red. Christian Fuchs, Marisol Sandoval, New York: Routledge, 2014.
- Baudrillard, Jean. *Spółczesność konsumpcyjna: jego mity i struktury*, przeł. Stanisław Królak. Warszawa: Sic!, 2006.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe, 2018.
- Crouch, Collin. *Psucie wiedzy. Ukryte skutki finansowego zawłaszczania życia publicznego*, przeł. Ewa Bińczyk, Jakub Gużynski, Krzysztof Tarkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, przeł. Grzegorz Sokół. Warszawa: PIW, 2003.
- Giddens, Anthony. *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. Jacek Serwański. Poznań: Zysk i S-ka S-ka, 2001.
- Girard, Rene. *Anorexia and Mimetic Desire*. East Lansing: Michigan University Press, 2013.
- Graeber, David. *Praca bez sensu*, przeł. Mikołaj Denderski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2019.
- Habermas, Jürgen. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Technika i nauka jako ideologia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. W: *Czy kryzys socjologii?*, red. Jerzy Szacki. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Hardt, Michael. "Praca afektywna", przeł. Piotr Juskowiak, Krystian Szadkowski. *Kultura Współczesna* 3 (2012): 83–93.
- Hochschild, Arlie Russell. *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, tłum. Jacek Konieczny. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Horkheimer, Max. *Krytyka rozumu instrumentalnego*, przeł. Jan Doktor. W: Max Horkheimer, *Spółeczna funkcja filozofii*. Warszawa: PIW, 1987.
- Jackson, Tim. *Dobrobyt bez wzrostu*, przeł. Marcin Polakowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015.
- Karalus, Andrzej. *Pojęcie ideologii*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2022.
- Koton-Czarnecka, Marta. "Depresja zbiera coraz większe śmiertelne żniwo". *Portale Medyczne*, 26.10.2014.
- Lash, Scott, Celia Lury. *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy*, przeł. Jakub Majmurek, Robert Mitoraj. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2011.
- Łągosz, Marek. *Marks – praca i czas. Wartość czasu w ekonomii i moralności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. Stanisław Konopacki i inni. Warszawa: PWN, 1991.

- Marcuse, Herbert. *Eros i cywilizacja*, przeł. Hanna Jankowska, Arnold Pawelski. Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA, 1998.
- Miłosz, Czesław. *Widzenia nad Zatoką San Francisco*. Paryż: Instytut Literacki, 1969.
- Srniczek, Nick, Alex Williams. *Wymyślając przyszłość. Postkapitalizm i świat bez pracy*, przeł. Ewa Bińczyk, Jakub Gużynski, Krzysztof Tarkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017.
- Szahaj, Andrzej. *Ponowoczesność i postmodernizm dla średniozaawansowanych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2021.
- Szlinder, Maciej. *Bezwarunkowy dochód podstawowy: rewolucyjna reforma społeczeństwa XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Świąchowicz, Małgorzata. "Nie chce się żyć". *Newsweek* (24.08.2014).
- Virillo, Paul. *Bomba informacyjna*, przeł. Stanisław Królak. Warszawa: Sic!, 2006.
- Zuboff, Shoshanna. *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, przeł. Alicja Unterscheuetz. Poznań: Zysk i S-ka, 2020.

Michał Paweł Markowski

University of Illinois, Chicago
Department of Polish, Russian,
and Lithuanian Studies

 <https://orcid.org/0000-0002-5500-0812>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 47 (2/2023)
humanistyka/humanistyka/humanistyka
humanities/humanities/humanities
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.14855>



Life, Existence, and Culture, or What I Have Learned from Deconstruction

Abstract: Taking as a starting point a few key passages in the Gospels about the Last Supper and Crucifixion, the author tries to show how the linguistic machinery of a text reveals its deconstructive aspect – making a call for cultural appropriation on the one hand and resisting this appropriation on the other. This duplicity is also projected onto an existential level, reflecting the tension between life as an idiomatic aspect of every human endeavor and culture understood as subjecting to shared experience. The main conceptual impetus of the essay goes against maintaining the sharp distinction between life rejecting an accurate representation and existence with all the reproduction devices it carries with itself. This analysis, referring to a vast corpus of Derrida’s texts, goes beyond a metacommentary limited to French philosophy or literary studies and can also be read as a contribution to a theological interpretation of the Gospels made with the help of deconstructive logic.

Keywords: Derrida, representation, life, crucifixion, Jesus, existence, Gospel, technics, prosthesis, repetition, tradition

*La vie est survie*¹

A Word (or Two) of Explanation

The first draft of this essay was written for the conference on deconstruction I organized in Kraków, at the Center for the Advanced Studies in the Humanities, in early June of 2009. At the time, my professional career approached a critical point: teaching in Poland seemed to reach its peak, and, during my temporary job at Brown University, I applied for the position of the Endowed Chair at the University of Illinois, Chicago, which was to have been given to me in six months, leading to my permanent move to the U.S.

1. Jacques Derrida, “Je suis en guerre contre moi-même,” *Le Monde* (Octobre 12, 2004): VI.

I am mentioning these circumstances not without reason. My academic path was marked from the beginning by my vital interest in deconstruction, with my influential monograph on Derrida, translations of his texts, and articles scattered throughout the professional and popular media. I was, to a large extent, if not identified with deconstruction by academics and non-academics, then at least counted into a postmodern cohort of scholars, of which Derrida's followers dominated. As much as I felt obliged to straighten constantly a very biased picture of deconstruction cherished by the popular audience, I also sensed how unproductive these battles were. Deconstruction did not have many chances to root in the nation so feverishly occupied in constructing its new identity after regaining independence in 1989. As much as the cultural elites in Poland were craving the most recent intellectual developments coming from the West, their conservative counterparts considered the same trends destructive to the Polish psyche. This foundational conflict of liberals (and leftists) and right-wing conservatives was to shape the political landscape of Poland for the next several decades, and, to be frank, after a few scar-producing fights in the epicenter of the fervent cultural war, I decided to leave the stage and move to the States.

I was not inexperienced. Having taught at Harvard and Northwestern, I knew the American academy. I had no illusions that embracing deconstruction could earn some bonus points, especially in Polish Studies. Fortunately, I was not a blind follower of Derrida et al., and I was never seduced to work exclusively on deconstruction as many of my American colleagues did, making their names forever attached to their intellectual guru. What I was more interested in was not deconstruction as such but the shape of the humanities *after* deconstruction, as the title of my four-years project subsidized by the Foundation for the Polish Science. I published the final result of this "master grant" in 2013 as *The Politics of Sensibility: An Introduction to the Humanities*.² Since then, I have never returned to Derrida and his books. It did not mean, however, that I abandoned deconstruction altogether. What one has learned in the intellectual apprenticeship cannot be easily discarded. The most exciting part of my academic life was figuring out to what extent my reading of Derrida influenced my intellectual trajectory. The essay that follows was, as I see it now, one of the first attempts to make deconstruction look as if it were a more contemporary version of the philosophy of *Existenz* (although not the existential philosophy³), to use a handy distinction made by Hannah Arendt.

2. Michał Paweł Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* (Kraków: Universitas, 2013).

3. About this difference see: Hannah Arendt, "What is Existential Philosophy?" in *Essays in Understanding 1930–1954*, ed. Jerome Kohn (New York: Hartcourt, 1994).

By that time, I was unaware of the book *Radical Atheism*,⁴ in which a Swedish philosopher from Yale, Martin Hägglund offered a new, “immanentist,” so to say, exegesis of deconstruction. His work, however, went in an altogether direction, as he mainly focused on the philosophy of time and human finitude. Mine was culture-oriented and “theological” in the sense that I was reading a few chapters from the Gospels as the indubitable sources of our thinking about tropological dimensions of pain, suffering, and death. I can now see my interest in theological discourse and its complicated history going not against (as the critics would say) but along the lines of deconstruction. For that reason, I am presenting my essay without any changes (except a better English) with a strange feeling that there is a strong continuity in my writing throughout years and circumstances and that I may have been faithful to deconstruction in a much deeper way than I thought, even in texts that have no mention of Derrida at all.

Nothing Simple

What was in the beginning? According to Derrida, the beginning commences in multiple ways due to many tropes, gestures, and exchanges, because “at the origin [...] there is nothing simple, but a composition, a contamination.”⁵ In an essay on Artaud, it is *anaphora* with which history begins. As Derrida says, “For Artaud, the future of the theater – thus, the future in general – is opened only by the anaphora which dates from the eve prior to birth.”⁶ In the book about Joyce, it is a *telephone* without which there would be nothing at all. “In the beginning, there must indeed have been some phone call. Before the act or the word, the telephone. In the beginning, was the telephone.”⁷ Everything begins thus with a repetition present in anaphora and telephone, in the anaphoric “hallo, hallo,” and with a telephone call which has to be returned. Anaphora and telephone destroy the most cherished illusion of the *dzoon logon ekhon*, to have *logos* at one’s exclusive disposal, and not only *logos* but also *dzoe* and the very possibility of possessing (*ekhon*). Neither *logos* nor life belong to the human being as they would like them

4. Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

5. Jacques Derrida, *Paper Machine*, trans. Rachel Bowlby (Stanford: Stanford University Press: 2005), 139.

6. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Routledge: London, 1981), 232.

7. Jacques Derrida, “Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce,” in *A Derrida Reader: Between the Blinds* (New York: Columbia University Press, 1991), 572.

to, and this very non-belonging, this heteronomy, this “absolute dissymmetry,”⁸ and this deconstruction puts life in motion.

In a Nutshell

This beginning without actual beginning has already attracted much insightful commentary.⁹ In a few words, I will give you my understanding of it. That there is no undivided origin means that there is no point in our existence where we could stand outside existence, and there is no simple genealogy of our being and thinking, made of many thoughts and voices. We are immersed irrevocably in the world, and our finitude calls for something different than us, which gives us a promise of a life beyond ourselves but never keeps its word. Time never stops, and history carries us forward. Our gestures get frozen (which is how institutions emerge), but we can defrost them by changing our breathing position. When we start to speak, we enter a culture in which there is no silence since its very being is determined by speaking. What is beyond culture does not exist, so to live, we must produce meaningful events to be repeated. If we do not want to vanish silently, we have to multiply the proofs of our existence, and thus we are doomed to repeat ourselves or to let others do this for us. There is a chance for survival in this strategy, but also fatigue of having to prove what is – for us – obvious.

Repetition at a Distance

This is how, maybe too simplistic, I understand deconstruction today after reading it patiently for some twenty years. For this paper, however, I will limit myself to *anaphora*, a privileged trope for deconstruction, even if Derrida does not return to it explicitly too often (or, as far as my knowledge is concerned, never). According to Heinrich Lausberg, anaphora, as a rhetorical device, belongs to the figures of “repetition at a distance” as “a repetition of the beginning.”¹⁰ As the most characteristic examples of anaphora, Lausberg lists the *Psalms*, whose anaphoric, invocative construction is traditionally considered to mirror a close relation of their performer to God (“The Lord hears my plea, The Lord will

8. Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 41.

9. See Julian Wohlfray, “Introduction,” in *The Derrida Reader*, ed. Julian Wohlfray (Lincoln: University of Nebraska Press, 1998); Peter Krapp, *Déjà vu: Aberrations of Cultural Memory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), *passim*.

10. Heinrich Lausberg, *Handbuch of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Studies*, trans. Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, and David E. Orton (Leiden: Brill, 1998), 281.

take my prayer”¹¹). This example leads me to one of the most famous anaphoric sentences in the history of Western culture, to a sentence pronounced by Jesus on the cross, on which I will dwell to the very end of my paper.

Everybody remembers the setting. Jesus has been already crucified and wounded, and having felt the end approaching too quickly, being in total abandonment, he directs to God these words: *Eli, Eli, lema sabachthani* (Matthew 27: 46), or *Eloi, Eloi, lema sabachthani* (Mark 15: 34). These words are spoken in two languages: Hebrew and Aramaic. Both authors felt the necessity to translate them into their language, the language of the intellectual elite of this time, and they rendered them as Θεέ μου θεέ μου, ἰνατί με ἐγκατέλιπες (Matthew), or ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με (Mark). In the King James Version: *My God, my God, why hast thou forsaken me?*

The Suffering Begins

The commentators are quite unanimous to the fact that by saying these words, Jesus (meant to be godlike) seems to feel abandoned by his Father and therefore estranged from his divinity (had he not been separated from his Father, and had he kept his consubstantial divinity intact, he would not have been able to feel rejected and left behind). Having uttered these words, Jesus seems to fulfill his kenotic experience to the very bottom and thus reveal his humanity as something that cannot be shared with God. It is all about *sharing*: if God does not share His substance with His Son, the latter will not be able to participate in it, and thus a boundary will be set up between the human and the divine. Suppose sharing, according to Jean-Luc Nancy, defines our finitude. In that case, this God’s refusal to share his “substance” with somebody else (and Jesus is more than anybody some *body*) defines his inhuman character.

In the moment of agony, Jesus’s divinity seems suspended, and he dies in pain. We know that until he resurrects a few days after, he remains a human corpse deposited in a grave. The apparent paradox of this situation is that the life of Jesus as a human being is made possible in the very moment of his suffering and subsequent death. “Jesus, when he had cried again with a loud voice, yielded up the ghost” [Mt 45: 50], or “gave up the ghost” [Mk 15: 37]. “Jesus autem iterum clamans voce magna, emisit spiritum.” “Jesus autem emissa voce magna expiravit.” What is important here is *another anaphora*, which this time is composed of his “loud voice,” *phonē megále, voce magna*, repeated, *iterum*, as though no

11. *Psalm 6*, trans. Robert Alter, *The Book of Psalms: A Translation with Commentary* (New York: Norton, 2007), 7.

suffering were possible without repetition, as though the pain had to double itself to be acknowledged (this is an interesting point: pain has to repeat itself to be recognized, so there is no pain outside the institution, outside the whole sensitive machinery we are). Thus we have two repetitions: the first one marks Jesus's separation from God (he would not have to repeat if he were listened to immediately), and the second intensifies his suffering (if pain were punctual, he would not repeat his cry). The repetition that makes him human condemns him, as we see, to death in pain. *Humanity, therefore, begins with repetition*, is built upon a figure, its beginning is figurative through and through, and if Jesus begins to live (as a human) due to the iterative exclamation thrown toward God, this distance (the Greek *tēlē*) separating the Son from God, as though they were not two parts of the same divine structure, makes his call very much telephonic. Jesus calls his Father, but Father does not pick up the phone. *This is how suffering begins: when the other does not pick up the phone.*

As Quoted

This telephonic structure of the last words pronounced by Jesus is supported by another series of calls made by the Psalmist. The words cried out by Jesus come from *Psalm 22*, which brings another repetition in as if everything had to begin “in the folds of citation.”¹²

Jesus, dying on the cross, repeats another sufferer, whose calls reached, fortunately, or they seemed to, the addressee; however, he does not quote the Psalmist's words in Hebrew but introduces a significant, idiomatic difference into this text, he introduces alteration into repetition. In a recent commentary on his new translation of the Psalms, Robert Alter explains that this modified quotation “is a kind of *peshet*, or fulfillment interpretation, of this psalm.”¹³ Erich Auerbach,¹⁴ borrowing the language of Christian theology, would here speak of *figura*, a meaning which, being rooted in a historical context of the Old Testament, refers (“to better purpose,” says Auerbach) to the spiritual meaning of the New.¹⁵ Regardless of whether the first exclamation demands a future fulfillment or is understood as a mere pretext for the real one, the words pronounced by Jesus cannot be extracted

12. Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: Chicago University Press, 1981), 316.

13. *The Book of Psalms*, 71.

14. Erich Auerbach, “Figura,” trans. Ralph Mannheim, in *Scenes from the Drama of European Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 46–47.

15. See Edward Said, “Introduction,” in Erich Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

from the context determined by the second line of *Psalm 22*. If Jesus interprets the Psalm while crucified, he points to the fact that only humans can quote and interpret and not God (God can be quoted but cannot quote himself: that is the difference). Interpretation may begin only in the distance between the Present and its postponements,¹⁶ between one who knows everything and one who is on the verge of losing one's mind and body, between one who cannot die and one who is thrown violently into time, which also means into death. There is no life without interpretation, and there is no interpretation that does not mark painfully the human finitude. In any act of interpretation, life is as much present as it is absent.

That to Philosophize Is Not to Learn How To Die

What Jesus exactly cried for the second time, neither Matthew nor Mark says.¹⁷ “He had cried again with a loud voice.” What is certain is that he cried in pain, in a loud voice, *phonē megále*, and then died. Even if he did not repeat his call to Father (which was possible), it would have been another anaphora, the anaphora of suffering. Abandoned and wounded, he did not want to die because he probably had *not yet learned how to live*. He could not have learned because his life, this time only human, has just been given to him as a promise, which could not be kept.¹⁸ This terrifying paradox consists of the fact that you start to seem to know what life is when it slowly begins to vanish. It is death that helps to acknowledge the life and not the way around. To philosophize is not to prepare for death, as the whole humanist school with “the old philosophical injunction,”¹⁹ from Plato and Cicero to Simon Critchley, maintains,²⁰ because death does not wait at the end of life but makes life possible and meaningful. Life without death would remain deprived of any meaning, as different people such as Karel Čapek,

16. Derrida says that what unites Judaism and Islam is “the urge of the infinite commentary” [*l’urgence du commentaire infini*], made possible by the transcendence of the Present, or, which is the same, the immanence of the Absent (Jacques Derrida, *Surtout pas de journalistes!* (Paris: L’Herne, 2005), 46.

17. Instead, we know the content of his last words from Luke (23:46): “And when Jesus had cried with a loud voice, he said, Father, into thy hands I commend my spirit: and having said thus, he gave up the ghost.” According to John (19:30), Jesus said: “It is finished,” *consummatum est, tetelestai*. It is not by chance that these two Gospels are the most theologically biased.

18. Shoshana Felman defines anaphora as “the act of beginning ceaselessly renewed through the repetition of promises not carried out, not kept” (Shoshana Felman, *The Scandal of a Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 25.

19. Jacques Derrida, *Learning to Live Finally. The Last Interview*, trans. Pascale-Anne Braut and Michael Naas (New York: Melville House, 2011), 24.

20. Simon Critchley, *The Book of Dead Philosophers* (London: Granta, 2008).

Bernard Williams, and José Saramago showed.²¹ Life needs death to endow it with meaning. Without death, life would be meaningless. It would just be the same.

Filio(que)

The last words of Jesus are the only ones kept in the Greek Gospel in Aramaic. Matthew and Mark knew that fear and trembling were as idiomatic as they could be. They kept this idiom, but they hastened to translate it immediately into Greek, and this translation or even interpretation (*μεθερμηνευόμενον*) was not perfectly adequate but quite close to the rendering of the Psalm given by the Septuagint (ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με). Jesus's Aramaic expression was a translation from Hebrew, a language not used by Matthew and Mark, who, ignoring Septuagint, translated it freely and interpreted it into Greek. Jesus's words were, therefore, as much preserved in a singular form as lost in translation, but this loss was the only way for them to survive since the Gospels could not have been written in Aramaic but the language of the cultural Empire.

Jesus's suffering is caught in a series of translations. He translates and interprets *Psalm 22*, while Matthew and Mark, in turn, translate or interpret his words in their way. There is, however, another interesting turn, another *phora*. When Jesus speaks out his last words, the crowd gathered at the cross misinterprets them and takes "Eli" for "Elias": "This man calleth for Elias [...]. Let us see whether Elias will come to save him." And precisely after this open misunderstanding, Jesus "had cried again with a loud voice, yielded up the ghost." Now, the second cry of Jesus might be interpreted differently. This is the cry of painful disagreement: do not misunderstand me, do not take me otherwise than I am. Now he addresses the others who missed his message of being born as a human and – in a loud voice – confirms his finitude which, on the other hand, saves him from being saved. If he agrees that he does not call for Elias, he must agree that he does not believe in salvation, in being saved by anybody else. If he dies as a human being, endlessly separated from his heavenly Father, he risks survival. His death might be complete, with no remainder, no trace left, no testimony made. How could you count on survival if the Other, whose power would be to make you immortal, or at least less mortal, does not pick up the phone? This refusal to communicate leaves Jesus outside what Derrida calls "the machine of filiation," whose primary

21. See: Karel Čapek, *Věc Makropulos (Aventinum: Praha, 1922)*; Bernard Williams, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality," in *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 82–100; José Saramago, *Death With Interruptions*, trans. Margaret Jull Costa (New York: Harcourt, 2008).

purpose is to “domesticate, circumcise, circumvent everything.”²² Jesus, to whom God does not answer, loses his consubstantiality with God (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, as in the Creed), marked by the *que* in *Filioque*.²³ He is thrown out of the whole domesticating machinery, which secures any survival due to its iterability. If he died alone, he died forever, and nothing, it seems, would be able to bring him back.

In meam commemorationem

However, this painful ordeal has had its pre-history, indispensable for a better understanding of what happened in that place called Golgotha. In the Gospel of Luke (22, 19–20), we read – in the Vulgata – about the institution of the Eucharist:

[19] Et accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis dicens: “Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem.” [20] Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: “Hic calix novum testamentum est in sanguine meo, qui pro vobis funditur.”

In the King James rendering:

[19] And he took bread, and gave thanks, and brake it, and gave unto them, saying, This is my body which is given for you: this do in remembrance of me. [20] Likewise also, the cup after supper, saying, This cup is the new testament in my blood, which is shed for you.

As the crucifixion is the event of emerging finitude condemned to total erasure, the Last Supper is the event of instituting tradition, capable of keeping the finitude open to infinite possibilities of repetition. The “subject” of this event is His body, referred to as “My body,” corpus *meum*, which is given *for* you, pro vobis *datur*. The body belongs and does not belong to Jesus because his body is given, given out, and expropriated. And expropriated in a double sense: once, as a sign of exchange (given *for* the others, *pro vobis*) and, twice, as a sign of commemoration, *anamnesis*, as the Greek version goes²⁴: this do in remembrance of

22. Jacques Derrida, “Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce,” in Jacques Derrida, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge (London: Routledge, 1992), 265.

23. Latin expression *Filioque* (lit. “and [from] Son”) appears in theological discussions of the early Church, when the origin of the *Spiritus Sanctus* is discussed (*Et [credemus] in Spiritum Sanctum, Dóminum et vivificántem: Qui ex Patre Filioque procedit*).

24. What is interesting here is the Greek terminology. In Plato, *anamnesis* refers to “good (living) memory,” as opposed to “bad memory (mechanical, technical, on the side of death), called *hypomneme*. In Jesus’s speech (or, more precisely, in Luke’s), a peculiar reversal occurs:

me, *hoc facite in meam commemorationem, touto poieite eis ten emen anamnesin*. Do this to keep me in your memory. Fully present (since pointed to *hoc est*, this is), the body postpones its presence allegorically through another body (bread, host, wine, etc.). Immediately given, yet doomed to memory and a gesture of repetition: do this in remembrance of me. And everything here is connected with *doing, poiesis*, with a specific *performance* which, to be legitimate, cannot happen just once. The Body of Christ cannot render itself present without a technique, *technē*, a system of recollections and anamneses, without a gesture of repetition, without creating (*touto poieite*), without *Dichtung*, without making up, without *fingere*, without fiction.

Fiction

Here – quite parenthetically – we can approach the issue of what fiction possibly is (this issue once stirred up a discussion between Peggy Kamuf and Derek Attridge)²⁵ in a much better way. Traditionally, fiction is considered in terms of logic, a quality of sentences that do not affirm anything because they are not factual statements. I. A. Richards called this group of sentences “pseudo-statements,” the Polish phenomenologist Roman Ingarden, a disciple of Edmund Husserl, named them “quasi-judgments,” and John Searle, Derrida’s famous opponent, “nonserious illocutions.” In all cases, fictitious statements do not claim – to use Searle’s formula – “to commit to truth” because their authors do not believe that their sentences refer to actual states of things and the rules of logic. Fiction is here understood as a particular speech act in which its author pretends to make an assertion but does not. He performs *as if* telling the truth, but his sentences are beyond the opposition between true and false.²⁶

good memory becomes inseparable from a bad one as life becomes inseparable from death. See Jacques Derrida, “Plato’s Pharmacy,” in Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 2017); Jacques Derrida, *Memoirs For Paul de Man*, trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava, and Peggy Kamuf (New York: Columbia University Press, 1988), 70–71.

25. See: Peggy Kamuf, “‘Fiction’ and the Experience of the Other: For Derek Attridge, in answer to a question,” in *The Question of Literature: The Place of the Literary in the Contemporary Theory*, ed. E. B. Bissell (Manchester: Manchester University Press, 2002).

26. John R. Searle, “Logical Status of Fictional Discourse,” *New Literary History* 6, no. 2 (Winter 1975).

As it appears in Derrida, the word fiction does not refer to the logical status of discourse²⁷ – or at least does not limit itself to this issue.²⁸ Instead, it refers to the possibility of iteration of any sentence, gesture, and text whose uniqueness must be repeated to be realized. For Derrida, fiction is closely connected with *tekhnē*, which always intervenes when repetitions are required for events to enter the cultural space. “As soon as the sentence is repeatable, that is, from its origin, the instance it is pronounced and becomes intelligible, thus idealizable, it is already instrumentalizable and affected by technology and virtuality.”²⁹ Fiction is the general name for this possible contextual displacement, which is an indispensable property of any meaning. Speaking in terms of history, which is an effect of fiction itself, or, more precisely, a process of fictionalizing, tradition is not something that comes *after* an event (neither does interpretation come *after* a text). Tradition is not a future of an event nor a future *yet* to come. It is inscribed in the very essence of an event, unmaking its closeness and opening it to the possible series of interpretations and appropriations (and misunderstandings and misreadings). No potentially significant unit assumes meaning unless translated, displaced, interpreted, or repeated. In that case, fiction may serve as the general name for this idealizing movement, without which there would be no culture. Therefore, we cannot say that nature precedes culture, which would *après coup* endow it with meanings. This distinction loses its validity as fiction penetrates both orders, deriding their supposed autonomy.

Invention

I hope we can now better understand what happened during the Last Supper. Jesus *invented the fiction of his survival to survive*. He did this by inscribing what is idiomatically unrepeatable in the series of required gestures to be performed. *Only fiction can make us survive* (or: *make our lives livable*, which amounts to the same). Regardless of what Catholic theologians would argue, the Body of Christ is not directly present in the Host but makes itself present through a system of

27. As he confessed, “I was interested by the possibility of fiction, by fictionality, but I must confess that deep down I have probably never drawn great enjoyment from fiction, from reading novels” (Derek Attridge, ed., “This Strange Institution Called Literature.” An Interview with Jacques Derrida, in *Acts of Literature*, 39).

28. Saying that fiction “suspends the referent,” Peggy Kamuf (“Fiction’ and the Experience of the Other,” 159) seems to follow Derrida, who, however, in the conversation with Derek Attridge speaks not about “suspension of reference (that is impossible) but [of the suspension of] the thetic relation to meaning or referent.”

29. Jacques Derrida, *Demeure*, in Maurice Blanchot, *The Instant of My Death*, trans. Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2000), 42.

reproducible signs, without which it would remain forever lost in an individual past. It is *made* present but does not present itself as such. If it were, we would not be pressed to invent it repeatedly.

This is why the body must be untouchable, tangible, and – at the same time – intangible. The body that would not resist a direct touch and would not flee from the empirical contiguity could not be called body at all. The body, of which the Body of Christ is emblematic through and through, is something invented, *quelque chose inventé* (as Jean-Luc Nancy said in his book on the soul) and therefore exposed to certain duplicity, to a paradoxical structure of the invention. As Derrida maintains in his essay on invention, the invention is, historically speaking, remarkably divided:

For there to be invention, the condition of certain generality must be met, and the production of a specific objective ideality (or ideal objectivity) must occasion recurrent operations, hence a utilizable apparatus. Whereas the act of invention can take place only once, the invented artifact must be essentially repeatable, transmissible, and transposable. Therefore, the “one time” or the “a first time” of the act of invention finds itself divided or multiplied to have given rise and put in place iterability.³⁰

While inventing his body, or disclosing it for the first time to others, opening it to an endless series of appropriations, Christ also precipitates death as the only way for this body to survive. *The body's disappearance as the body is the very condition of its survival*, but only under the condition that the body leaves traces. This is probably what Jean-Luc Nancy tried to explain, saying that

[c]ulture in general—all human culture—opens up the relation to death, the relation opened by death, without which there would be no relation: there would be only a universal adhesion, a coherence, and a coalescence, a coagulation of all [...]. Without death there would only be contact, contiguity, and contagion, a cancerous propagation of life that would consequently no longer be life—or rather, it would only be life, not *existence* [...].³¹

One cannot overestimate Nancy's distinction between life and existence in this passage. The invention of the body means that its singularity (*hoc est corpus meum*) must “yield up the ghost,” as The King James Version has it, which is equal to its being exposed to the others as ghosts, for whom this body was given

30. Jacques Derrida, *Psyche: Invention of the Other*, ed. Peggy Kamuf and Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2007), 34.

31. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere: On the Raising of the Body*, trans. Sarah Clift, Pascale-Anne Brault, and Michael Naas (New York: Fordham University Press, 2008), 45.

(*quod pro vobis datur*). The body's life, its pure live-ability, has to be contaminated by death, which opens up a relation to its other. This relation has every trait of being haunted by the "mechanical ghost,"³² which inhabits this body from the very beginning. This technical contamination made possible by repetition and, therefore, by idealization might be called *existence*. There is no such thing as pure life; life fenced off from conceptualization and from the whole edifice of *tekhnē* and *fiction*, which determine how we think and act. What makes such a life impossible are the fictions we create and from which we cannot abstain.³³

Life and Existence

Although nowhere explicitly thematized by Derrida and not developed by his commentators, the distinction between life and existence seems crucial for deconstruction. It acquires its explanation inside the frame of the logic above. Life is idiomatic and singular, while existence is technological and archival. The former nests in the element of unrepeatability and the latter is based on repetition. However, it has to be reminded that idiomatic features of what happens in life would vanish if they were not recognized and schematized through the conceptual and technical grid. Unless exposed to the technology of repetition (of which memory seems to be the most "natural" device, although it is not), life will turn into something completely foreign and inhuman that remains outside our grasp. In order to make life human, we have to turn it into existence, which is to cover it with our fictions. It does not mean that life is distinct from existence and that existence comes *after* life. If so, deconstruction would not differ from any form of Kantianism with its insurmountable difference between the pure empirical experience and the intellectual, *a priori* framing. It is important to stress that there is no clear dividing line between life and existence, as there is no clear distinction between life and death. It is obvious: what makes me alive pursues me further on the way to death. Life can only gain its meaning from an existential position, meaning that life is meaningless.

In the essay on Artaud, where "life" appears on every page, Derrida claims that "life is the nonrepresentable origin of representation."³⁴ As such, life escapes

32. "The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida," in *Deconstruction in a Nutshell*. A Conversation with Jacques Derrida, ed. John D. Caputo (New York: Fordham University Press, 1997), 27.

33. Writing about Husserl, Derrida maintains that his project "appartient au mythe d'origine d'un monde inhabité, d'un monde étranger à la trace : présence pure du présent pur, qu'on peut appeler indifféremment pureté de la vie ou pureté de la mort" (Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 411. For Derrida, pure life was always tantamount to pure death.

34. Derrida, *Writing and Difference*, 234.

the order of representation because it withdraws itself from the realm of entities, probably like – in late Heidegger – *Das Sein* removes from the domain of *Die Seienden* and remains undisclosed. As something completely absent in our technique and cultural codes, it originates representation while defying any attempt to make it present. It belongs to our world, not belonging altogether, as Derrida would say. We have to deal with life in our fictitious performances, but life as such, just as death as such, never appears in them. To live, we must introduce life into the technological machinery of culture.

Derrida clearly describes this split character of life in one of his conversations. He calls it “un phénomène structurel du vivant.” Its main feature is not to be able to live without dividing itself. On the one hand, this ineluctable division exposes *le vivant*, the living, to unavoidable suffering (what Derrida calls Necessity), which comes from the awareness of not being able to gather and unify oneself perfectly, of not being capable of collecting oneself (another name of this incapacity of gathering oneself is death). On the other, this multiple dehiscence is the only rescue from being *completely* exposed to a menace since there are now more positions taken, more places occupied, more languages spoken, and more figures deployed.³⁵ The faster life divides itself, the quicker it approaches death. This logic can be formulated otherwise: the faster life divides itself, the vaster existence we can have. To put it bluntly: the more expansive existence we have, the more substantial death operates in us since there is no existence without repetition.

35. “La division, elle, a deux significations pour moi. La signification de la division elle-même se divise. D’une part c’est la fatalité, sous une certaine face douloureuse, l’incapacité à rassembler dans l’un. C’est la nécessité, c’est l’inévitable. En ce sens, c’est ce qui expose à la dissociation, ce qui expose à la déhiscence ; et en même temps, autre signification, la division peut être aussi une ligne de stratégie, un mouvement profond de la garde elle-même. Dès lors qu’on se divise, on garde toujours en réserve, on ne s’expose pas totalement d’un seul coup à la menace. Il y a toujours un autre lieu, il n’y a pas une seule face, un seul lieu, il y a toujours plusieurs lieux, et cette différenciation est une protection, c’est une stratégie du vivant ; ce n’est pas un petit calcul, c’est une stratégie du désir, qui se divise pour garder une réserve : je reste libre ; je ne suis pas simplement là, vous verrez que je suis aussi ailleurs, et donc que j’ai de la ressource, que j’ai encore de la réserve, de la vie, et que vous ne me tuerez pas si vite. De ce point de vue, la division, en tant qu’elle est un phénomène structurel du vivant, qui ne peut vivre qu’en se divisant *jusqu’à un certain point* (la mort c’est aussi une division, une dissociation), donc, un certain type de division du vivant est à la fois l’exposition à la souffrance, mais aussi une mesure prise pour sauver et pour garder, une manière de réserve ou de garde” (Jacques Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, choisis et présentés. Par Elisabeth Weber (Paris: Galilée, 1992), 156.

Tradition

Now it is time to return to the scene we began with. The crucifixion, as we know, comes after the institution of the Church had taken place. I understand Church here very broadly as any institution aimed at gathering people around a first performance to be repeated. In this sense, the institution precedes a singular event like Jesus's inexpressible ordeal on the cross. The invention of the technique of preserving the Body is prior to the passion which dooms the Body to unimaginable pain. The anaphora used by Jesus is a weak repetition of the anaphora invented during the Last Supper. It is his last resort, and he must use it because he knows that salvation comes only through repetition. Unfortunately, his anaphoric invocation remains useless, the call is not returned, and he dies, having cried in a loud voice of resistance against death with no possibility of idealization and no work of archival care to be done. But this work, the consolation whispers, had been done before his death, and this is why, although Jesus dies with the feeling of being abandoned, his death lets his symbolic existence be continued. This is why tradition is unavoidable and necessary for our existence with its endless reservoir of fiction and fables. As Barthes rightly wrote in *S/Z*, "one hole in [the] cultural fabric and death can result."³⁶ Tradition is where these holes are mended, and our singular lives can be translated, transfigured, and transposed. This translation (the other name of which is existence, and another possible one – why not – church) is *the only* way of keeping what is absent alive.

Watch the Gap! – Which Gap?

Once again, we must return to the distinction between life and existence. All deconstructive impetus is directed against "the living present, of consciousness as living present, of the originary form (*Urform*) of the time we call the living present (*lebendige Gegenwart*), or of everything that assumes the presence of the present."³⁷ What Derrida has in mind is, I think, that no life would *not* be contaminated by existence. That life does not run *against* existence but is exposed to its technological machinery and "technical prosthesis,"³⁸ to all contamination, and infection,

36. Roland Barthes, *S/Z*, trans. Richard Miller (Blackwell: London, 2002), 185.

37. Derrida, *Paper Machine*, 144. Since *De la grammatologie* Derrida has been identifying life (*la vie*), or "le present vivant," with "presence à soi" (Derrida, *De la grammatologie*, 436–437).

38. In *Archive Fever*, Derrida says about Freud that "as classical metaphysician," he holds "the technical prosthesis to be a secondary and accessory exteriority" (Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, 92). If "the technical prosthesis" is an apt name for language, the classical metaphysic claims to keep language carefully separated from reality and coming "after" it. What

which comes along with the existence and its multiple figures like writing, phone calls, touching, etc.³⁹ If there were such a thing as “pure life,” it would remain “untouched, still inaccessible, in fact unlivable,”⁴⁰ precisely like Kafka’s *Castle*, which, for K. and the people from the village, remains “untouched, still inaccessible, in fact unlivable” because it is a “seeming emptiness.”⁴¹ Life can be lived through; life can be survived only when exempted from its purity and inscribed in what it does not control. Life is livable only if it transforms into existence.

Therefore, there is no gap between life and culture: the former introduces into existence its unrepresentability, and the latter gives life a predictable character. The place (which is not a place anymore) of their intersection is language, understood as “the process of production differences.”⁴² It is a language that unmakes “the living present” of life, and it is a language that grants existence with ambiguity. It is not surprising that language, mediating between life and existence, is not *outside the world* but creates the very locus of where the world unfolds itself. “There isn’t language on one side and reality on the other.”⁴³ Having said this, I have no scruples to add that the Gospels, at least with their two scenes, one included in Matthew and Mark, another one being a part of Luke, teach us no less and no more than a lesson about how language works in the world, and how the world is overwhelmingly embedded in language. This is why the Gospels may be said to inaugurate the deconstructive canon, the text to which we, the deconstructionists of all countries, have to return all the time.

Coda

It sounded like a good ending, but I must supplement this analysis with a little yet an important postscript. I cannot help thinking about this second cry of Jesus. Was it articulate? Was it in language? As Derrida, after Kierkegaard, says, “the first effect or first destination of language [...] involves depriving me of, or delivering

deconstruction is directed against is this illusion of having the demarcating line between language and reality drawn clearly and forever. The traditional reproach against deconstruction that it reduces everything to language would be valid only under one condition, namely, that the starting point was a clear cut line between language and reality, which is simply not true.

39. In *De la grammatologie*, Derrida points that “l’irruption de cette contingence absolue [which is associated with writing as contrasted with a living speech] a déterminé le dedans d’une histoire essentielle et affecté l’unité intérieure d’une vie, l’a littéralement infectée” (442).

40. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 54.

41. Franz Kafka, *The Castle*, trans. Mark Harman (New York: Schocken Books, 1998), 1.

42. Derrida, *Paper Machine*, 150.

43. Derrida, *Paper Machine*, 146.

me from, my singularity.”⁴⁴ What if this cry in a loud voice was not human, not a linguistic utterance but an animal, brute, or corporeal roar caused by pain and thus unrepeatable since totally singular? When one speaks, one is not himself, “alone and unique,”⁴⁵ but what about when one roars? Is not roaring unique? May one understand someone else’s painful roar? Is there a future for anyone suffering from pain and immersed in his agony? Can you share your pain with others? Is pain deconstructible at all?⁴⁶ These are the questions we should ask now if we do not want to immobilize the movement of deconstruction.

Bibliography

- Arendt, Hannah. “What is Existential Philosophy?” In *Essays in Understanding 1930–1954*, edited by Jerome Kohn. New York: Hartcourt, 1994.
- Auerbach, Erich. “Figura.” Translated by Ralph Mannheim. In *Scenes from the Drama of European Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Barthes, Roland. *S/Z*. Translated by Richard Miller. London: Blackwell, 2002.
- Čapek, Karel. *Věc Makropulo*. Praha: Aventinum, 1922.
- Critchley, Simon. *The Book of Dead Philosophers*. London: Granta, 2008.
- Derrida, Jacques. “Je suis en guerre contre moi-même.” *Le Monde* (Octobre 12, 2004).
- Derrida, Jacques, and Derek Attridge. “This Strange Institution Called Literature.” In Jacques Derrida, *Acts of Literature*, edited by Derek Attridge. London: Routledge, 1992.
- Derrida, Jacques, *Paper Machine*. Translated by Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press: 2005.
- Derrida, Jacques. “A Testimony Given...” In Elizabeth Weber, *Questioning Judaism: Interviews*. Translated by Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Derrida, Jacques. “Demeure.” In Maurice Blanchot, *The Instant of my Death*. Translated by Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Derrida, Jacques. “Plato’s Pharmacy.” In Jacques Derrida, *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Derrida, Jacques. “Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce.” In *A Derrida Reader: Between the Blinds*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Derrida, Jacques. “Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce.” In Jacques Derrida, *Acts of Literature*, edited by Derek Attridge. London: Routledge, 1992.
- Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Translated by Eric Prenowitz. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

44. Derrida, *The Gift of Death*, 60.

45. Derrida, *The Gift of Death*, 60.

46. As Derrida says, “all pain is immeasurable” (Jacques Derrida, “A Testimony Given...,” in Elizabeth Weber, *Questioning Judaism: Interviews*, trans. Rachel Bowlby (Stanford: Stanford University Press, 2004), 55.

- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. Chicago: Chicago University Press, 1981.
- Derrida, Jacques. *Learning to Live Finally. The Last Interview*. Translated by Pascale-Anne Braut and Michael Naas. New York: Melville House, 2011.
- Derrida, Jacques. *Memoirs for Paul de Man*. Translated by Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava, and Peggy Kamuf. New York: Columbia University Press, 1988.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension. Entretiens, choisis et présentés*. Par Elisabeth Weber. Paris: Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. *Psyche: Invention of the Other*, edited by Peggy Kamuf and Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Derrida, Jacques. *Surtout pas de journalistes!* Paris: L'Herne, 2005.
- Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Translated by David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Translated by A. Bass. London: Routledge, 1981.
- Felman, Shoshana. *The Scandal of a Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Häggglund, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Kafka, Franz. *The Castle*. Translated by Mark Harman. New York: Schocken Books, 1998.
- Kamuf, Peggy. "'Fiction' and the Experience of the Other: For Derek Attridge, in Answer to a Question." In *The Question of Literature: The Place of the Literary in the Contemporary Theory*, edited by Elizabeth Beaumont-Bissell. Manchester: Manchester University Press, 2002.
- Krapp, Peter. *Déjà vu: Aberrations of Cultural Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- Lausberg, Heinrich. *Handbuch of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Studies*. Translated by Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, and David E. Orton. Leiden: Brill, 1998.
- Markowski, Michał Paweł. *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków: Universitas, 2013.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere: On the Raising of the Body*. Translated by Sarah Clift, Pascale-Anne Brault, and Michael Naas. New York: Fordham University Press, 2008.
- Psalm 6*. Translated by Robert Alter. In *The Book of Psalms: A Translation with Commentary*. New York: Norton, 2007.
- Said, Edward. "Introduction." In Erich Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Saramago, José. *Death with Interruptions*. Translated by Margaret Jull Costa. New York: Harcourt, 2008.
- Searle, John R. "Logical Status of Fictional Discourse." *New Literary History* 6, no. 2 (Winter 1975): 319–332.

- Williams, Bernard. "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality." In *Problems of the Self*, 82–100. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Wohlfrey, Julian. "Introduction." In *The Derrida Reader*, edited by Julian Wohlfrey. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998.
- "The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida." In *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, edited by John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1997.



Metahistory – Vicissitudes and Humanistic Capacity of the Concept

Abstract: Is the term metahistory a repetition of the Aristotelian gesture of naming metaphysics? In 2023, half a century passes since the first publication of Hayden White's famous book *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. However, this classic, fairly well-known work – as well as its criticism – did not give life to the term metahistory, which in the horizon of research terms is enjoyed, for example, by metaphysics.

In these considerations, I do not mean sentimental reminding about a term that would be valuable today for the sole reason that it once existed. Rather, it is an attempt to think about the path of enriching (re)thinking of the historical imagination – the latter, I believe, is the key to resisting the contemporary crises and impasses of today's humanities.

Keywords: metahistory, philosophy of history, theory of historiography, travelling concepts, Hayden White, war in Ukraine

*'Truth' is the name of the pursuit of scholarship and science,
and it epitomizes in particular the discipline of history.*

– Mieke Bal, "Deliver Us from A-Historicism:
Metahistory for Non-Historians"¹

Introduction

Categories have their moments of dictionary glory. They become fashionable, obligatory due to the intertwining of mechanisms of knowledge and power, which are popular for other reasons, often random. They also have times of oblivion, periods of inadequacy to the language of the new times. There are lost concepts (as a matter of fact, even entire archives and libraries can be lost). They experience periods of decline, and often they fail to survive such a period – if such is the case they disappear. At the same time, concepts are the basic building blocks of thinking about the world and a significant part of the academic 'production'

1. Mieke Bal, "Deliver Us from A-Historicism: Metahistory for Non-Historians," in *Philosophy of History after Hayden White*, ed. Robert Doran (London, New York: Bloomsbury Academic, 2013), 67.

describes the vicissitudes of terms within the humanities. Consideration of the provenance of words and their ability to describe the world is an inexhaustible research necessity. In this text, I would also like to bring it up. Here I want to examine the vicissitudes of one of the important and at the same time ephemeral and semantically unstable words of the humanities. It is metahistory. All this in order to consider the nature and potential of the presence of this term in the dictionary of today's humanities, as well as asking about the educational potential of the concept.

Whether it was worth undertaking these analyses, it will be possible to consider only at the end of them, but their very beginning can be justified, for instance, by the potential belonging of metahistory to the group of general terms – therefore important as they are superior in the pool of terms of disciplines that deal with the study of the past. Moreover, there is another reason for initiating these considerations. When Paul Herman in a text published in 2015 justifies his interest in metahistory, he points that we are dealing here with a category which “is perhaps best known as the title word of what has become the most influential work in historical theory since Collingwood’s *The Idea of History*”² (thus from 1946). The year 2023 marks the 50th anniversary of the first issue of the famous *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* by Hayden White, that influential work Herman wrote about. Celebrating the anniversary of its editions is almost a tradition and also a good occasion to reflect on the current status of metahistory. The more so because, while White’s book enjoys a tremendous amount of comets and studies, metahistory itself is quite the opposite. The term is not a categorical giant in the humanities, does not have a rich bibliography, relatively little is said about it and the academic popularity of White’s book did not change that either. It did not have a career similar to metaphysics, and yet in comparison with physics, history seems no less worthy of the “meta” perspective.

In further analyses, I recall the clues leading to the likely origins of the concept, I analyse (*close reading* strategy) important classical attempts to introduce it to the ‘galas’ of humanistic terminology and the levels of criticism of these intentions. Furthermore, using the idea of *travelling concepts*, thus starting from the position proposed by Mieke Bal, I want to sketchily consider the ‘capacity’ of the term.

*

In the literature, the concept of metahistory is vague, it breaks down into the question of translation. I expect that the usurpation that I am making is clear. It is not possible to agree on metahistory terms in different languages. Here, metahistory

2. Paul Herman, “Metahistory: Notes Towards a Genealogy,” *Práticas da História* 1 (2015): 20–21.

is considered only in its Anglo-Saxon ancestry (with its Greek roots). Others are, for example, the vicissitudes of the German term “die Metageschichte” – only seemingly possible to be automatically translated into “metahistory” (it should be linked with the theory rather than the philosophy of history); traces of it can be found in the texts of theologians and philosophers of the 1920s and, for example, in works of an important German researcher – Jörn Rüsen.³

1951. Investigation

We do not find the term metahistory until the 20th century, although we most likely struggle with fantasizing conjectures about lost ancient theses and treatises that used them before. Without succumbing to such conjectures, let us stick to what is scientifically guaranteed. “The word ‘metahistory’ needs defining because it has become current only recently,” wrote Arnold Toynbee in a text from 1961,⁴ and we can treat this diagnosis as the first landmark in our search for the sprouting sense of the term. Let us briefly consider the first meanings that texts of the time attribute to metahistory. This will allow us to outline the field of possible definitions that its history offers us to understand metahistory.

Peter Burke, in an excellent text written around Hayden White’s *Metahistory*, explains the origin of the book’s title category.⁵ It would have been drawn from the theoretical and literary writings of the Canadian Northrop Frye, from which White made considerable use in his deliberations. Frye himself was to borrow the term from a short text published in 1951 by another Canadian thinker and historian, Frank H. Underhill.⁶ Importantly, this paper is devoted to *A Study of History*, at that time still unfinished (six out of twelve volumes were published) and the famous work of Arnold Toynbee, who was proclaimed, among others, by Underhill “the most fashionable historian of our day” and elsewhere “one of the men of genius of our age.”⁷

The very title of the paper describes Toynbee as a metahistorian. Anyway, it is significant that the origins of the term metahistory are related to the analysis of a particular researcher’s strategy. So metahistory was not invented as some theoretical attitude that only needs to be dealt with, but the word has already been

3. See: Jörn Rüsen, *Evidence and Meaning. A Theory of Historical Studies*, trans. Diane Kerns and Katie Digan (New York, Oxford: Berghahn Books, 2017).

4. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, 12: *Reconsiderations* (London–New York–Toronto: Oxford University Press, 1964), 227.

5. Peter Burke, “Metahistory: Before and After,” *Rethinking History* 17, no. 4 (2013): 437–447.

6. Frank H. Underhill, “Arnold Toynbee, Metahistorian,” *The Canadian Historical Review* 32, no. 3 (1951): 201–219.

7. Underhill, “Arnold Toynbee,” 201, 218.

used to refer to the advanced scientific practice of specific researchers of the past. At that time, the debates were more often about metahistorians (conceived as a given type of historians or just non-historians), than about metahistory as such (e.g., understood as a discipline or a field of knowledge). That is why Peter Burke will precisely write about Underhill that he is “who coined the term ‘metahistory,’ or more exactly, ‘metahistorian.’”⁸

In his review, Underhill briefly but several times explained what he meant by metahistory. He wrote inter alia about the metahistorical task undertaken by Toynbee, vaguely defined as “to investigate *sub specie temporis* the mystery of the universe.”⁹ Elsewhere, he pointed out that Toynbee resists the danger of falling into the determinism of historical cycles “by soaring above history to become a metahistorian, a prophet, a theologian, telling us, that our merely human, mundane civilizations do not represent the end of history but that they serve only as a means to produce a higher form of society, a supra-terrestrial society, a City of God.”¹⁰ The play on this history-metahistory relationship can be also seen, when Underhill states that analysing *The Study of History* one can discern two versions of Toynbee-metahistory. First, “in the sense that he has been fitting the whole complex content of past human experience into a fairly rigid universal pattern, and that his pattern becomes definitely deterministic from the moment that a civilization suffers a breakdown and enters into the phase of disintegration”¹¹; and the second, when he becomes “a metahistorian in a much more fundamental sense. He is leading up to what he considers the culminating and most significant event in history, and he abandons the role of historian completely for that of theologian.”¹² Using the comparisons of Underhill himself, it can be concluded that in the first case Toynbee can be called a modern Thucydides – in the second, the new St. Augustine.

Let us try to formulate a working definition of metahistory based on the Underhill’s text. Metahistory would therefore be a kind of reflection which, based on historical knowledge, pursues patterns of the course of events and, consequently, formulates universal theses about future fates in the spheres that this historical knowledge concerns. Moreover, this reflection provokes a revision of the significance of the world in the present times, portraying it, to a large extent, as the effect of mechanisms operating already in the past and as a stage leading to future forms. This last aspect of metahistory – the accentuation of the dense intertwining

8. Burke, “Metahistory,” 44.

9. Underhill, “Arnold Toynbee,” 205.

10. Underhill, “Arnold Toynbee,” 207.

11. Underhill, “Arnold Toynbee,” 211.

12. Underhill, “Arnold Toynbee,” 211.

of the present with the past and the future – makes its character coincide with that of theological reflection and raises questions about the difference between anticipation and prophecy, about where the role of metahistory ends and where the theology begins. One more thing should be mentioned: according to Underhill, someone who becomes a metahistorian (“a system-maker”) as a historian “is to be regarded with the deepest suspicion” and “is attempting a project which is illegitimate for the historian.”¹³

Initiating for the occurrence of the term metahistory role of the paper “Arnold Toynbee, Metahistorian” by Frank Underhill, has been emphasized by many researchers. The problem is that in this text we can find references to two previous publications that are devoted to the concept of the metahistory.

A Ragbag! A Bastard

Frank Underhill concluded his paper from 1951 on Toynbee’s work with a list of “suggestive and useful”¹⁴ items related to the author of *A Study of History*. There are, among others, papers published in the same year: “The Historian’s Purpose: History and Metahistory” by Alan Bullock¹⁵ and Chris Dawson’s “The Problem of Metahistory.”¹⁶ Underhill may have known Bullock’s text, critical of metahistory as such, and the Dawson paper responding to it. The publication dates of these three texts indicate an intense exchange of views in the community of scholars: the issue of *The Canadian Historical Review*, in which Underhill’s text appeared, is dated November 1951, but the paper itself was to be written in May and supplemented before final publication; Bullock published his paper in February and Dawson in June of that year in *History Today*.

The short text by Christopher Dawson – “The Problem of Metahistory” – consists of two lines of narration. The author systematizes the description of metahistory, considering it an unknown term. At the same time, his text is a reaction and a kind of manifesto, in response to the critical voices of modern historians towards metahistory, who “demand that it should be banished from

13. Underhill, “Arnold Toynbee,” 218.

14. Underhill, “Arnold Toynbee,” 218.

15. Alan Bullock, “The Historian’s Purpose: History and Metahistory,” in *The Philosophy of History in Our Time: An Anthology*, ed. Hans Meyerhoff (Garden City, NY: Doubleday, 1959), 292–299 [first print: Alan Bullock, “The Historian’s Purpose: History and Metahistory,” *History Today* 1, no. 2 (1951): 5–11].

16. Christopher Dawson, “The Problem of Metahistory,” in *Dynamics of World History*, ed. John J. Mulloy (New York: New American Library, 1962), 281–287 [first print: Christopher Dawson, “The Problem of Metahistory,” *History Today* 1, no. 6 (1951): 9–12].

the field of historical study.”¹⁷ He refers primarily to the aforementioned text by Alan Bullock, which – let us emphasize – did not describe about any theoretical possibility of metahistory, but warned against metahistorians already publishing (especially against Toynbee’s analyses, which he indicated as the “extreme” of the criticized attitude).

Dawson’s text is the result of a reaction to this criticism, and thus it is the criticism of metahistory that *de facto* triggers the process of its crystallization. Robert Doran states: “Though Dawson may not have coined the term ‘metahistory,’ he was perhaps the first to give it a positive meaning.”¹⁸ Anyway, a similar assessment appeared already in the 1950s: “The term ‘metahistory’ was first applied [...] in derision, but was taken up later by the Catholic historian Christopher Dawson and used respectfully.”¹⁹ Of course, not everyone was convinced by Dawson. In the pages of *History Today* of October 1951, for example, a text by Max Beloff, “Plain History and Metahistory”²⁰ appeared, the effect of considering the possibility of reconciling historians and metahistorians. The author points out that, despite the commendable attempts, there is no such possibility.

This primary, clear trace of the sense of the term metahistory is therefore clearly negative. It can be even found in the definition from the *Dictionary of Concepts in History* from 1986, where the meaning of the first of the two basic meanings of the term is *de facto* invective:

- METAHISTORY. 1. A speculative approach to history, that is, concern with broad, empirically non-verifiable matters such as the general patterns and ultimate meaning of human history; normally (though not always), pejorative when used in this sense.
2. A form of criticism that stands aside from normal historical practice and analyses history as a mode of inquiry and expression.²¹

We will return to the second, referring to Hayden White’s strategy explanation of the term. At this stage of analysis, let us consider the arguments of the critics of metahistory that, I believe, are the actual beginning of the crystallization of the term. In addition, therefore, it is necessary to examine not only what Dawson

17. Dawson, “The Problem of Metahistory,” 282.

18. Robert Doran, “Editor’s Introduction: Choosing the Past: Hayden White and the Philosophy of History,” in *Philosophy of History After Hayden White*, ed. Robert Doran (London–New York: Bloomsbury Academic, 2013), 5.

19. C. Vann Woodward, “Toynbee and Metahistory,” *The American Scholar* 27, no. 3 (1958): 384, 386.

20. Max Beloff, “Plain History and Metahistory,” *History Today* 1, no. 10 (1951).

21. “Metahistory,” in Harry Ritter, *Dictionary of Concepts in History* (Westport: Greenwood Press, 1986), 265.

defines, but also what he denies and what vision of metahistory emerges from the criticism to which he responds.

As Allan Bullock admits, initially his attitude to the discussed concept was not negative. At the first encounter with metahistory (with the text of *Decline of the West* by Spengler), he was “bowled over.” However, when he encountered the proliferation of publications of subsequent authors – similarly generalizing and striving to create a system explaining the history (and these systems turned out to be contradictory) – his skepticism grew. Until the observation: “that this is to treat history as a ragbag in which every man will find what he wants to find, and what he expects to find. There is indeed no limit to the lessons of history, or to their contradictions.”²² Hence, Bullock shows the harmfulness of metahistory to the study of history. Now let’s look at his arguments.

The argument begins by anchoring Toynbee’s work in a scientific tradition that, according to Bullock, true historians should avoid. It is the speculative philosophy of Georg W. F. Hegel, whose “apostolic succession” is visible in the works of such figures as Marx, Spengler, Wells, Croce and Toynbee himself. Their research attitude is characterized by the fact that “they are all attempts to discover in history patterns, regularities and similarities on whose recurrence is built a philosophical explanation of human existence, or at the very least a panoramic view of the stages of its development.”²³ While such intellectual activity is not scandalous in itself, it becomes such when it is observed in the work of a historian: “[E]qually obviously, it is not what most historians themselves mean by history. On the contrary, this a kind of speculative activity which many professional historians eye with dislike.”²⁴

According to Bullock, metahistorical point of view is sensitive to historical processes and strives to capture them as a whole. Meanwhile, the historian’s duty requires the optics of the fragment. Only the truth about the particulars can be discovered and shown adequately. Generalization is a usurpation of knowledge and a temptation. For the researcher, no pleasure is equal to the one that he feels after creating some system that helps to wade through the thicket of historical events, to see them in their entirety. Besides, the pleasure is shared by metahistorians with sociologists. Thus, the historian’s purpose is boycotted by poetic speculation. Bullock does not claim that the facts are distorted by metahistorians, but that for the sake of consistency and emphasis of historical mechanisms in the historiographical narrative, it is supplemented with speculative material that does not meet the standards of the historian’s work. Northrop Frye expresses this view by saying that historians are convinced “that history is one thing and

22. Bullock, “The Historian’s Purpose,” 297.

23. Bullock, “The Historian’s Purpose,” 292.

24. Bullock, “The Historian’s Purpose,” 292–293.

poetry another, and that all metahistory is a bastard combination of two things that will not really combine.”²⁵

The Problem

The title of Christopher Dawson’s “The Problem of Metahistory” turns out to be doubly adequate. If a potential reader would expect from it a description of the problematics of metahistory, hence defining the field of its subject – it would be a good intuition. If he anticipated that he would find evidence that the very issue of metahistory was problematic, he would also be close to the truth.

Dawson derives the essence of metahistory from its etymology. However, he does not reduce it to some general sense-creating effect, which causes the connection of the core “history” with the prefix “meta,” but to a specific mental operation that accompanied Aristotle’s appointment of the term metaphysics. Then he transposes the description of metaphysics into the areas of metahistorical reflection: the nature of matter, the nature of being and the cause of motion and change are the nature of history, the meaning of history and cause and significance of historical change. Thus, he formulates the troubling field of metahistory, and at the same time its almost textbook definition. However, the question arises whether it defines the distinctive features of metahistory so as to emerge from what is already hidden under the concept of the philosophy of history.

Let us note something else. Defining metahistory in “The Problem of Metahistory” has its initial accent in the first paragraph, but the rest of the text seems to be mainly a reaction to Alan Bullock’s “sweeping condemnation on metahistory.”²⁶ The problem is that *de facto* Dawson also formulates a criticism of metahistory in his argument. He points several times what kind of perception of it is problematic for him. Thus, it shows that it is not a universal history, it is not sociology, it is not a history of culture. Note that it is likely that such terms of metahistory must have appeared in academic debates if the author finds such exclusions necessary to suggest.

Ten years later, Arnold J. Toynbee referred to Dawson’s text. In the last volume of the monumental *A Study of History*, a short text on metahistory is included. Toynbee cites Dawson’s theses (albeit often under a reporting duty) and refers to the Aristotle strand. Does this etymological affinity explain the essence of metahistory? Not for Toynbee. Thus, he reaches for the considerations of

25. Northrop Frye, *Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology* (New York, Burlingame: Harcourt, Brace & World, 1963), 55.

26. Dawson, “The Problem of Metahistory,” 282.

Kenneth W. Thompson on the philosophy of history.²⁷ He distinguishes three meanings: as a historical method, interpretation of the meaning of history, laws governing history. In this division one can see analogies with the one that Dawson made after Aristotle. Nevertheless, in describing metahistory we still remain within the considerations of the philosophy of history.

An Irreducible Basis

Hayden White, in *Metahistory* does not define directly the title term for his book. In the entire volume of over 450 pages, this term is used in a dozen or so places, and it is more of a contextual definition of the argument rather than its main topic. Even the book index does not cover the concept. Furthermore, the author does not invoke Dawson and Toynbee's²⁸ texts in any mode in his book. Of course it is not because of White's lack of knowledge of Toynbee's and Dawson's texts. One of White's earliest articles from the late 1950s²⁹ does not allow to explain the absence of these characters in *Metahistory*. White appreciated the works of both authors. What could be the reason for such "concealment"?

In the preface to the book, in one of the first references to the title term, White refers to metahistory in the negation mode. He states what metahistory is not. Here is the excerpt:

Unlike other analysts of historical writing, I do not consider the "metahistorical" understructure of the historical work to consist of the theoretical concepts explicitly used by the historian to give to his narratives the aspect of an "explanation." I believe that such concepts comprise the manifest level of the work inasmuch as they appear on the "surface" of the text and can usually be identified with relative ease.³⁰

The names did not appear, but it can be assumed that, among others, the authors of the 1950s discussion are mentioned here. Perhaps the appreciation of Toynbee's and Dawson's works, by White's different understanding of metahistory at the same time, resulted in a lack of direct references to their texts.

27. Kenneth W. Thompson, "Toynbee's Approach to History," in *Toynbee and History. Critical Essays and Reviews*, ed. M. F. Ashley Montagu (Boston: Porter Sargent, 1956).

28. Toynbee appears once in a considerable list of scholarly thinkers on p. 433; the book's name index does not record this.

29. Hayden White, "Collingwood and Toynbee: Transitions in English Historical Thought," *English Miscellany* 8 (1957): 147-178; Hayden White, "Religion, Culture and Western Civilization in Christopher Dawson's Idea of History," *English Miscellany* 9 (1958): 247-287.

30. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975), X.

What distinguishes White's concept of metahistory is its relationship to the philosophy of history. If, in volume XII of Toynbee's *A Study of History*, we find the thesis that the traditional name of metahistory is the philosophy of history, White thinks differently. Consider the following fragment:

In short, it is my view that the dominant tropological mode and its attendant linguistic protocol comprise the irreducibly "metahistorical" basis of every historical work. And I maintain that this metahistorical element in the works of the master historians of the nineteenth century constitutes the "philosophies of history" which implicitly sustain their works and without which they could not have produced the kinds of works they did.³¹

Thus, the philosophy of history in terms of a given historian is created by a metahistorical basis, a prefiguration of the historical field implemented in a given tropological mode, which underlie and inform historiography. The relationship between metahistory and philosophy of history is even more explicit in the book's conclusion when White summarizes the gains from his analyses. The following statement is made here: "I believe I have penetrated to the metahistorical level on which proper history and speculative philosophy of history have a common origin in any attempt to make sense out of history-in-general."³² Metahistory constitutes the philosophy of history. Thus, it is in metahistory, as the source discourse, that the discourses of historians and philosophers of history are combined. And it is precisely this understanding of metahistory by White that does not permit the adoption of Dawson's and Toynbee's regulations. In *Dictionary of Concepts in History*, Harry Ritter considers White's *Metahistory* to be a continuation of the concept expressed in 1951 by Charles Dawson.³³ It seems to me that this is a problematic thesis and the sources of White's deliberations should be sought elsewhere.

A Profound Epistemological Tool

Northrop Frye has been mentioned several times in the *Metahistory* index. His analyses are used by White in significant considerations on irony. In the bibliography, White mentions one book by Frye, first published in 1957, *The Anatomy of Criticism: Four Essays*, the importance of which he emphasized in the preface. The first essay in Frye's book is entitled "Historical Criticism: Theory of Modes" – the author presents the concept of fictional modes (tragic and comic) derived from the analyses of Aristotle's writings. However, we will not find the

31. White, *Metahistory*, XI.

32. White, *Metahistory*, 427.

33. "Metahistory," 268.

term “metahistory” here. Frye covers it more elsewhere. In the book published in 1963 – *Fables of Identity* – there is a short chapter, “New Directions from Old,”³⁴ which includes both a reference to the Underhill review we are discussing and a link between metahistory and Toynbee’s work. White does not mention this book in the bibliography of *Metahistory* (he mentions it in one of the footnotes, p. 3; however, a more extensive discussion of this chapter can be found in his text from 1974³⁵). Frye understands metahistory differently than Underhill and Toynbee or Dawson, and it seems that this very understanding lies at the heart of White’s idea of metahistory.

First of all, Frye points out that “metahistory has two poles, one in history proper and the other in poetry,”³⁶ where – according to Aristotle’s concept – poetry is more philosophical than history. The transition between these poles is a measure of the saturation of research to discern recurring motives. Frye notes that “when a historian’s scheme gets to a certain point of comprehensiveness it becomes mythical in shape, and so approaches the poetic in its structure.”³⁷ In the preface to *Metahistory*, White states similarly:

I have been forced to postulate a deep level of consciousness on which a historical thinker chooses conceptual strategies by which to explain or represent his data. On this level, I believe, the historian performs an essentially poetic act, in which he prefigures the historical field and constitutes it as a domain upon which to bring to bear the specific theories he will use to explain “what was *really* happening” in it.³⁸

Let us consider one of the main implications of this approach.

It would seem that White’s tropology derived from poetics (and, as Peter Burke brilliantly showed, many of his predecessors³⁹) struggles to gain historians’ recognition, above all, with one powerful charge: cancelling or weakening the need to pursue the truth in the research on past. This is an inconvenient position: it remains to either negate the textual layer of historiography, or state that it cannot be otherwise – historiography will always be poetic, fictional. Meanwhile, Frye – and White similarly – are choosing neither of these paths. They raise the question

34. Frye, *Fables of Identity*, First print: Northrop Frye, “New Directions from Old,” in *Myth and Mythmaking*, ed. Henry A. Murray (Boston: Beacon, 1960), 115–131.

35. Hayden White, “The Historical Text as Literary Artifact,” in *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, ed. Robert H. Canary and Henry Kozicki (Madison: University of Wisconsin Press, 1978), 41–62.

36. Frye, *Fables of Identity*, 55.

37. Frye, *Fables of Identity*, 53–54.

38. White, *Metahistory*, X.

39. Burke, “Metahistory.”

not as to whether historiography is fictional, but whether poetry is subject to similar criteria for assessing truthfulness as history. This is how the action of the writer is framed by Frye: “The discursive writer puts ideas and images into words directly. Like the historian, he makes specific statements, or predications; and, like the historian, he is judged by the truth of what he says, or by the adequacy of his verbal reproduction of his external model.”⁴⁰ Thus, figurativeness is a tool for finding the truth – both in poetry and history.

*

At this point I would like to conclude my analysis of the foundational events for the concept of metahistory, although, of course, the publication of White’s book is not the end of the history of metahistory. The very bibliography of comments, criticism, and developments in White’s *Metahistory* seems like an unwritable list – the more so as the book has been translated into many languages. The preparation of this paper was accompanied by constant remorse due to its target volume and, consequently, the modest number of citable contemporary references. In the final part of this text, I would like to refer to Mieke Bal’s influential theory of travelling concepts to demonstrate the potential of the presence of the term metahistory in the dictionary of today’s humanities. As it turns out, the stake of realizing such potential is a democratic way of knowing the world, which – considering today’s opposing trends in global politics and social change – is essential in educational sense.

Travelling Concept

The link between the style of historical writing and the pursuit of truth is well illustrated by White in his essay “Historical Emplotment and the Problem of Truth.”⁴¹ He argues there that the Holocaust, as a modernist event, requires a modernist narrative (for example, he discusses the famous comic book). An antiquarian, conventional, objective narrative may turn out to be inadequate due to the nature and scale of this event. Mieke Bal refers to this paper in the text “Deliver Us from A-Historicism: Metahistory for Non-Historians,” in which she appreciates the awareness of the figurative nature of historical narrative precisely in the context of access to truth. Bal writes:

40. Frye, *Fables of Identity*, 56.

41. Hayden White, “Historical Emplotment and the Problem of Truth. Nazism and the ‘Final Solution,’” in *Probing the Limits of Representation*, ed. Saul Friedlander (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 37–53.

this is not merely a matter of style, of literariness so to speak, but a serious matter of history-writing. [...] Again, form – and its study, “formalism” – is not a meaningless or futile exercise, but a profound epistemological tool, even, or precisely, when the historical truth matters most.⁴²

The author of these words excellently “triggers” the reflections of the author of *Metahistory* for her research on culture, showing their today’s potential.

I would like to consider the term metahistory using Mieke Bal’s travelling concepts. Its assumptions were formulated by the author in, for example, *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*⁴³ and the paper “Working with Concepts.”⁴⁴ I can see two reasons for adopting here the optics proposed by Bal.

First, Mieke Bal’s approach is structured from an interdisciplinary perspective and is dedicated to use it from that perspective. The specificity of understanding interdisciplinarity is described by the author herself:

This is an instance of a concept travelling from one discipline to another and back again. The itinerary is to be termed inter-disciplinary in this specific sense. To call it “transdisciplinary” would be to presuppose its immutable rigidity, a travelling without changing; to call it “multidisciplinary” would be to subject the fields of the two disciplines to a common analytic tool. Neither option is viable. Instead, a negotiation, a transformation, a reassessment is needed at each stage.⁴⁵

Thus, the question of the disciplinary nature of metahistory is relegated to the background. Moreover, I believe that such calibrated concepts become necessary tools for thinking about the past, because it is illusory to believe that the traditionally perceived object of the study of history, and established in the course of shaping the scientific fields and the division of academic labour, can actually be studied within one discipline. By virtue of a similar research intuition, Mieke Bal exposes disciplinary divisions as methodological dictates that narrow the area of research and research imagination. Freeing from these limitations should offer the search of the world primarily in terms of concepts.

The second reason is that Mieke Bal’s analyses focus on the educational role of the humanities. The term metahistory – due to the type of actors conducting

42. Mieke Bal, “Deliver Us from A-Historicism,” 72.

43. Mieke Bal, *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide* (Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, 2002).

44. Mieke Bal, “Working with Concepts,” *European Journal of English Studies* 13, no. 1 (2009): 13–23, <https://doi.org/10.1080/13825570802708121>.

45. Bal, *Travelling Concepts*, 39.

the deliberations on it and the place where they are conducted – seems to be doomed to academic theorizing, slightly translating into the horizon of universal historical imagination. I believe that this is an existentially important metaconcept, as a space for naming our ways of being in the face of the past, that the term's final place is in commonality and colloquiality. Here, academic research works play the role of conscience and inspiring material (while being aware of the risk that both may be rejected, muffled, damaged, both inside and outside the *academy*).

In the text “Deliver Us from A-Historicism: Metahistory for Non-Historians,” Mieke Bal, considering the importance of Hayden White's famous book, formulates a meaning of metahistory that supports these assumptions: “[...] ‘meta-’ means ‘about,’ as in ‘critical examination of.’ Metahistorical, therefore, would be the perfect term for a critical examination of what historicity means – and can mean – both for a reappraisal [...] and for a critical examination of our own position in reconstructing it.”⁴⁶ Thus metahistory serves democracy – at the level of noticing narrative possibilities and paths of expression, and at the level of naming mechanisms that are related to power, interest, or inertial. Hence, Mike Bal recognizes travelling concepts as a democratic way of knowing the world: “Working with concepts – discussing them, bringing them to bear on objects, and considering what they help us see – is a democratic way of practising interdisciplinary analysis in the Humanities.”⁴⁷ Therefore, metahistory can be seen as the common historical imagination (a pool of possible ways of thinking about history, of perceiving and communicating it), thus as an important platform for creating democratic societies, or even constituting the minimum democratic nature of societies. Each totalitarianism is interested not only in forcing its own version of history, but also more vividly in shaping what can be said publicly about history, privately thought. We live in a time of global growth in totalitarian tendencies, which raises the question of metahistory.

2022. MetaHistory: Museum of War

Frank Ankersmit in the text “Remembering the Holocaust: Mourning and Melancholia”⁴⁸ perfectly explains and uses Hayden White's metahistorical ‘tools.’ This text analyses difficult historical material – exhibits from the Yad Vaschem Holocaust Museum in Jerusalem. On its basis, Ankersmit indicates two types of

46. Mieke Bal, “Deliver Us from A-Historicism,” 87.

47. Bal, “Working with Concepts,” 22.

48. Frank Ankersmit, “Remembering the Holocaust: Mourning and Melancholia,” in *Historical Representation* (Redwood City: Stanford University Press, 2022), 176–194.

monuments – metonymic and metaphorical – and describes the imaginations of recipients that are compatible with them. He points out that for dramatic events, which should not be forgotten, especially by those who did not experience them directly, were not eyewitnesses, a metaphorical monument is dedicated, generally melancholic, keeping in a sense of a partially enigmatic loss.

On 25 March 2022, another museum was launched. It calls for metahistorical thinking literally and its exhibits are metaphorical by design. MetaHistory: Museum of War is a digital museum. It has been defined as “THE NFT-MUSEUM of the war of putin’s russia against Ukraine” (sic!). The acronym NFT comes from ‘non-fungible token’ and means an item with a certificate of originality, a certificate that we are dealing with its only version, that there are no equivalent copies. The museum itself explains the acronym in a different way: Never Forget This. The MetaHistory is at the heart of the question of the modes of historical transmission.

The institution defines its goals as follows: “to commemorate the history of the current events in Ukraine, preserve the truth, and collect donations for humanitarian aid.”⁴⁹ The collection is approved by the Ministry of Digital Transformation of Ukraine and is extended according to a procedure where the two initial points are: (1) We pick news pieces of important events of the war in Ukraine, (2) Top-notch artists create artworks – their interpretations of the news content & meaning.⁵⁰

The next one is the granting of the NFT, the display in subsequent “drops,” the sale of works, and the transfer of all collected funds to volunteer and ministerial funds.

The source of the prefix ‘meta’ in the name of the museum was probably not the term metahistory in its academic sense – or at least, it is not the primary source and the authors of the project do not point to it. The name seems to grow out of the colloquial understanding of the word. The term meta is now commonly used – mainly to denote an alternative to what is the physical or conventional reality. It has gained popularity with the change of the name of The Facebook Company to Meta, which in turn is to be a reference to the metaverse,⁵¹ a three-dimensional internet, a new form of the online world, being created by the tech giant. This new universe is conceived as the future primary site of human functioning. The historical consciousness and awareness of the modes of constructing the story of the past – metahistory – seems to be crucial at the level of constructing and critiquing the metaverse.

49. <https://metahistory.gallery/about-us> (17.09.2022).

50. <https://metahistory.gallery/about-us> (17.09.2022).

51. The term originates from Neal Stephenson’s novel *Snow Crash* (1992).

“In the times of persistent and permanent crisis history plays role of a limit experience teacher” – in 2022 Ewa Domańska argues perspicaciously.⁵² Comer Vann Woodward, a professor of history, in a text from 1958 indicates the basis of the crisis in historiography that occurred after World War II. First of all, history has ceased to be Eurocentric, and the hierarchy of importance of individual topics that historians have considered crucial (especially the vicissitudes of the ruling dynasties) has been reorganized. Woodward states: “What was needed was a new history that responded to living needs, a history that established some vital connection between the present and the past as well as between the past and the future.”⁵³ The consequence was the need for metahistory. The second decade of the 21st century is a series of global, mutually fuelling crises, not only related to the pandemic, but also dramatic on the ecological, political (volatile democracy) and social levels. 2022 gave rise to a political crisis in the military aspect, the global nature of which there is little doubt – the war in Ukraine. Indeed, it is time for the Metahistory.

Bibliography

- Ankersmit, Frank. *Historical Representation*. Redwood City: Stanford University Press, 2022.
- Bal, Mieke. “Deliver Us from A-Historicism: Metahistory for Non-Historians.” In *Philosophy of History after Hayden White*, edited by Robert Doran, 67–88. London–New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Bal, Mieke. “Working with Concepts.” *European Journal of English Studies* 13, no. 1 (2009): 13–23.
- Bal, Mieke. *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, 2002.
- Beloff, Max. “Plain History and Metahistory.” *History Today* 1, no. 10 (1959).
- Bullock, Alan. “The Historian’s Purpose: History and Metahistory.” In *The Philosophy of History in Our Time: An Anthology*, edited by Hans Meyerhoff, 292–299. Garden City, NY: Doubleday, 1959.
- Burke, Peter. “Metahistory: before and after.” *Rethinking History* 17, no. 4 (2013): 437–447.
- Dawson, Christopher. “The Problem of Metahistory.” *History Today* 1, no. 6 (1959): 9–12.
- Dawson, Christopher. *Dynamics of World History*, edited by John J. Mulloy. New York: New American Library, 1962.

52. Ewa Domańska, “Wondering about History in Times of Permanent Crisis,” Inaugural Lecture, 23rd International Congress of Historical Sciences [booklet], 45. <https://ichs2020poznan.pl/en/to-download/> (17.09.2022).


53. C. Vann Woodward, “Toynbee and Metahistory,” 384.

- Domańska, Ewa. "Wondering about History in Times of Permanent Crisis." Inaugural Lecture, 23rd International Congress of Historical Sciences [booklet], 39–51. <https://ichs2020poznan.pl/en/to-download/> (17.09.2022).
- Doran, Robert. "Editor's Introduction: Choosing the Past: Hayden White and the Philosophy of History." In *Philosophy of History After Hayden White*, edited by Robert Doran, 1–33. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Frye, Northrop. *Fables of Identity. Studies in Poetic Mythology*. New York, Burlingame: Harcourt, Brace & World, 1963.
- Herman, Paul. "Metahistory: Notes Towards a Genealogy." *Práticas da História* 1 (2015): 17–31.
- MetaHistory: Museum of War [institution]. <https://metahistory.gallery> (17.09.2022).
- Ritter, Harry. *Dictionary of Concepts in History*. Westport: Greenwood Press, 1986.
- Rüsen Jörn. *Evidence and Meaning. A Theory of Historical Studies*. Translated by Diane Kerns and Katie Digan. New York, Oxford: Berghahn Books, 2017.
- Thompson, Kenneth W. "Toynbee's Approach to History." In *Toynbee and History. Critical Essays and Reviews*, edited by M. F. Ashley Montagu, 200–220. Boston: Porter Sargent, 1956.
- Toynbee, Arnold Joseph. *A Study of History, 12: Reconsiderations*. London–New York–Toronto: Oxford University Press, 1964.
- Underhill, Frank H. "Arnold Toynbee, Metahistorian." *The Canadian Historical Review* 32, no. 3 (1951): 201–219.
- White, Hayden. "Collingwood and Toynbee: Transitions in English Historical Thought." *English Miscellany* 8 (1957): 147–178.
- White, Hayden. "Religion, Culture and Western Civilization in Christopher Dawson's Idea of History." *English Miscellany* 9 (1958): 247–287.
- White, Hayden. "The Historical Text as Literary Artifact." In *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, edited by Robert H. Canary and Henry Kozicki, 41–62. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.
- White, Hayden. "Historical Emplotment and the Problem of Truth. Nazism and the 'Final Solution.'" In *Probing the Limits of Representation*, edited by Saul Friedlander, 37–53. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.
- Woodward, Comer Vann. "Toynbee and Metahistory." *The American Scholar* 27, no. 3 (1958): 384–392.

Joanna Soćko

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-5297-4355>

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura

Er(r)go. Theory–Literature–Culture

Nr / No. 47 (2/2023)

humanistyka/humanistyka/humanistyka

humanities/humanities/humanities

ISSN 2544-3186

<https://doi.org/10.31261/errgo.14831>



“Zwrot percepcyjny” a postsekularne praktyki współczesnej (post)humanistyki

“The Perceptive Turn” and Postsecular Praxis of (Post)humanities

Abstract: The article stems from the conviction that there is an analogy between departing from the anthropocentric model of reflection (symptomatic for the so-called posthumanities) and certain practices developed by various schools of spirituality in order to overcome the egocentric viewpoint. The author provides a theoretical framework, which attempts at redefining the notion of imagination in the context of ecocriticism and Malabou’s plasticity. Then she draws attention to cases in which contemporary humanists engage in artistic projects using methods of conscious breathing and meditation. She analyzes those installations in the light of contemporary research on meditation and shows how these postsecular practices stimulate self-transcendent experiences.

Keywords: perception, imagination, postsecular practices, posthumanist meditation, *Empuzjon*

*Walka o to, co będzie się liczyć jako racjonalna opowieść o świecie,
jest walką o to, jak widzieć.*

– Donna Haraway, *Wiedze usytuowane*

Empuzjon Olgi Tokarczuk rozpoczyna się od mgły zasłaniającej widok. To intrygujące wprowadzenie zmusza osobę czytającą – która, podobnie jak bohater, ma “pozwolić na chwilę się oślepić”¹ – aby zwróciła uwagę na jedną z najistotniejszych kwestii poruszanych w tej powieści: problem percepcji. Wstępne, krótkotrwałe oślepienie ma sprzyjać skupieniu oraz wyczuleniu, prowadzić do swoistego olśnienia; w tym samym krótkim akapicie obiecuje nam się bowiem, że “wzrok, który wyłoni się po tej próbie, będzie ostry, przenikliwy i wszystkowidzący”².

O czym wzroku tutaj mowa? Nie chodzi przecież o percepcję głównego bohatera, z którym docieramy na zasłoniętą kłębami pary stację. Przemiana zachodząca w jego postrzeganiu świata dopiero nastąpi i stanie się właściwym

1. Olga Tokarczuk, *Empuzjon: horror przyrodoleczniczy* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2022), 7.

2. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 7.

tematem całej opowieści. Chodzi zatem raczej o wzrok osób czytających, który kształtowany jest przy udziale fokalizujących opowieść narratorek. Jak pisze Mieke Bal w *Narratologii*: “za pomocą każdego ‘widzenia’, które się przedstawia, można manipulować odbiorcą”³; to zatem, co jako czytelnicy “zobaczymy”, zależy głównie od przyjętej przez autora perspektywy narracyjnej. Narratoroki Tokarczuk odwracają nasze spojrzenie od najważniejszego elementu fabuły (ludzkiego lub antropomorficznego bohatera) i kierują nasz wzrok w stronę rzeczy pozornie nieistotnych: “[w]tedy ujrzymy płyty peronu, kwadraty poprzerastane żdźbłami wątlých roślinek”⁴; “[z]a chwilę pojawi się na nich lewy but, brązowy, skórzany...”⁵. Dzięki zastosowanemu tutaj zabiegowi zostajemy na chwilę poddani swoistym ćwiczeniom uważności: nie możemy ogarnąć wzrokiem całej przedstawianej sytuacji, dopóki nie zaczniemy dostrzegać nieludzkich, często przeoczanych uczestników tej sceny.

Proza Tokarczuk zasadnie odczytywana jest w kontekście nurtów charakterystycznych dla nieantropocentrycznego paradygmatu humanistyki⁶. “Posthumanistyczna wyobraźnia”⁷ noblistki przejawia się w metamorficzności postaci sugerującej konieczność ogólnie rozumianego przekraczania granic własnej (ludzkiej) podmiotowości, jak też w przypisywaniu przedmiotom nieożywionym i przyrodzie roli agensów, przedstawianiu sprawczości bytów nie-ludzkich czy kształtowaniu warstwy językowej opowieści w taki sposób, by wykraczała ona poza antroponormatywne wzorce myślenia⁸. W *Empuzjonie* Tokarczuk wydaje się iść jeszcze dalej, wprowadzając narratorki nie-ludzkie lub przynajmniej “nie-dokońca-ludzkie”. Teraz to one “zarządzają” opowieścią o człowieku, którego zdają się bez przeszkód obserwować swoim wszytkowidzącym wzrokiem. Lecz mimo tego radykalnego, zdawałoby się, posunięcia, problem percepcji, który w powieści wysunięty został na pierwszy plan, dotyczy przede wszystkim ludzi: zarówno bohaterów, jak i osób czytających. To oni – wzorem głównej postaci – powinni nauczyć się uważnego obserwowania rzeczywistości; umiejętność ta ma bowiem wpływ nie tylko na ich relację z otoczeniem, lecz również na postrzeganie siebie, które może doprowadzić do zaskakujących (auto)transformacji.

3. Mieke Bal, *Narratologia: wprowadzenie do teorii narracji*, przeł. Ewa Kraskowska, Ewa Rajewska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), 148.

4. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 7.

5. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 7.

6. Zob. np. Artur Rejter, “Literatura wobec dyskursu posthumanizmu: na przykładzie prozy Olgi Tokarczuk”, *Język Artystyczny* 16 (2017): 27–47.

7. Anna Larenta, “Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk”, *Białostockie Studia Literaturoznawcze* 16 (2020): 83.

8. Zob. Ewa Sławek, “Prawiek i inne czasy Olgi Tokarczuk w perspektywie lingwistyki kulturowej i ekologicznej”, *Fabrica Litterarum Polono-Italica* 4 (2022): 1–14.

Kwestia percepcji nie jest problemem chętnie podejmowanym przez posthumanistykę, rozumianą tutaj szeroko jako ogół tendencji, które dążą do przecięcia antropocentrycznego modelu refleksji. Tworzące jej współczesną konstelację nurty, takie jak: nowy materializm, ontologia zorientowana na przedmiot, ontologia relacyjna czy realizm spekulatywny, kładą raczej nacisk na niezależność nie-ludzkich bytów od tego, jak są one postrzegane przez człowieka. Podejście to wynika z konieczności odciążenia się od wcześniejszych propozycji filozoficznych mniej lub bardziej zasadzających się na centralnej roli myślącego podmiotu czy charakterystycznych dla niego systemów znakowań. Problem ludzkiego postrzegania jawi się w tym kontekście jako przynależący do opisanego i zdyskredytowanego przez Quentina Meillasoux paradygmatu korelacionistycznego⁹ lub “epistemologii konstruktywistycznych”, którym Szymon Wróbel przeciwstawił posthumanistyczne “aspiracje realistyczne”¹⁰.

Tokarczuk zdaje się świadoma napięcia towarzyszącego namysłowi nad ważkością percepcji. Sugerują to wypowiedzi młodego, schorowanego malarza, który głosząc swoje poglądy dotyczące postrzegania, nawiązuje do modernistycznych teorii: “[t]ak dzisiaj myśli sztuka – zaczął Thilo – że przedstawiany przedmiot jest tylko projekcją naszego umysłu, tym, co wiemy o przedmiocie, nie mamy natomiast dostępu do tego, jak naprawdę on wygląda...”¹¹. Ten estetyczny światopogląd ma bezpośrednie przełożenie na sposób, w jaki Thilo myśli o otaczającej kuracjuszy przyrodzie:

– Pejzaż... jest wielką tajemnicą... bo w istocie... powstaje... w oczach... patrzącego – mówił z trudem.

Dodał, że jest czymś w rodzaju projekcji wewnętrznych stanów patrzącego. I że należałoby się zastanowić nad tym, czy to, co widzimy, w rzeczywistości nie może wyglądać zupełnie inaczej¹².

Wydaje się, że poglądy Thila stanowią znakomity przykład krytykowanego przez Meillasoux korelacionizmu: nie mamy tu dostępu do rzeczywistych przedmiotów, jedynie do ich obrazów, na których, chcąc nie chcąc, musimy poprzestać, nie mogąc przekroczyć związanych z ludzką percepcją ograniczeń. Jak podsumowuje słowa malarza pan August: “nasze uzgodnione projekcje paraliżują nasze poznanie”¹³.

9. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, przeł. Ray Brassier (London: Bloomsbury Academic, 2018), 7.

10. Szymon Wróbel, *Traktat o przedmiotach* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), XV.

11. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 255.

12. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 99.

13. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 255.

Trudno jednak oprzeć się podsycanemu przez narrację Tokarczuk wrażeniu, że konstatacjom Thilo towarzyszy niepokój podobny do klaustrofobicznego lęku przed ciasną przestrzenią własnych spostrzeżeń, zafałszowujących obraz czegoś bardzo ważnego. Bo tak naprawdę malarz daleki jest od postulowania tego, by zadowalać się konstruktywistycznymi przejawami; przeciwnie: opisywany przez niego “pejzaż powstający w oczach patrzącego” okazuje się przecież obdarzony trudną do zignorowania sprawczością, a sam Thilo posuwa się do daleko idących – jednak bliskich powieściowej prawdy – spekulacji: “Krajobraz nas osaczył i teraz powoli zabija, rozrywa nas na kawałki. To krajobraz jest mordercą”¹⁴. Chodziłoby więc w *Empuzjonie* raczej o to, aby poprzez przekroczenie jakiegoś rodzaju ograniczeń, człowiek mógł zmieniać sposób postrzegania świata, którego jest częścią. To właśnie przydarza się Wojniczowi:

Mrugające oczy wychwytyują z płataniny gałęzi, liści i pni drzew kształty, których wcześniej nie widziały. Ale przecież one zawsze tu były. Teraz widzi – smukłe ciała wiotkich postaci, trochę ludzkich, trochę zwierzęcych, a to, co brał za stertę liści, też jest kształtem, użyłkowaną jak liść, twarzą, która odwraca się ku niemu; oczy są ciemne, lecz za chwilę te oczy stają się dwoma żółędziami i nie ma już twarzy¹⁵.

Przemiana głównego bohatera polega tutaj na tym, że ogląda on w końcu to, co przez cały czas było “na widoku”. I chociaż we fragmencie tym, jak w wielu innych, mowa jest o wzroku, stanowi on przede wszystkim narzucającą się metaforę nawiązującą do szerzej pojmowanego percypowania. “Widzenie jest najważniejsze, stwierdził kiedyś Thilo, to nie wyłącznie kwestia oczu, które mamy, my musimy widzieć także innymi zmysłami [...]. Zamknij oczy i patrz”¹⁶.

Niniejszy artykuł wyrasta z przekonania, że przemiana dokonująca się w głównym bohaterze *Empuzjonu* – przemiana, do której zaproszony zostaje też czytelnik poprzez specyfikę narracyjnej ramy określającej punkt widzenia – jest z jednej strony paradygmatyczna dla dynamicznie rozwijających się nurtów posthumanistycznych, z drugiej zaś niepełnie zapoznana i niewystarczająco opracowana teoretycznie, przez wzgląd na niechęć do (ponownego) stawiania człowieka i jego poznawczego potencjału w centrum refleksji. Tymczasem znamionujące współczesną humanistykę odchodzenie od antropocentrycznego modelu refleksji wiąże się z koniecznością przewycięzania narcystycznej optyki i wymaga określenia umożliwiających je uwarunkowań. Celem artykułu jest próba ogólnego scharakteryzowania tego problemu w kontekście przywoływanej często

14. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 342.

15. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 372.

16. Tokarczuk, *Empuzjon...*, 347.

przez ekologicznych myślicieli kategorii wyobraźni. Następnie na wybranych przykładach chciałabym pokazać, jak współcześni (post)humaniści – w sposób transdyscyplinarny i wykraczający poza dotychczasowe wzorce humanistycznej *praxis* – starają się projektować zmiany w postrzeganiu ludzko-nie-ludzkich splątań, twórczo adaptując religijne praktyki nakierowane na szeroko rozumiane “przekroczenie własnego ego”.

Zwrot percepcyjny

Od kiedy Lawrence Buell w swojej książce z 1995 roku skojarzył kryzys ekologiczny z kryzysem wyobraźni¹⁷, najpierw ekokrytycy, a następnie badacze zajmujący się kwestiami implikowanymi, przez pojęcie antropocenu wielokrotnie i na różne sposoby podejmowali temat trudności, jakie mamy z wychodzeniem poza utarte schematy refleksji. Julia Fiedorczyk w 2021 roku stwierdziła na łamach *Polityki*, że “[d]ziś należałoby raczej mówić o katastrofie wyobraźni”¹⁸, podkreślając tym samym palącą aktualność tezy Buella. Przyglądając się humanistycznej agorze XXI wieku, można odnieść wrażenie, że dążenia do wypracowania nowych sposobów myślenia przybierały przede wszystkim formę poszukiwania alternatywnych narracji. Najbardziej jaskrawie pokazuje chyba tę tendencję pisarstwo Donny Haraway, w którym fikcja spekulatywna staje się jednym z równoprawnych sposobów produkowania wiedzy¹⁹; innym przykładem prób stymulowania humanistycznej inwencji może być filozofia Grahama Harmana, snuta na kanwie fantastycznej prozy H.P. Lovecrafta²⁰.

Buellowi nie chodziło jednak – a na pewno nie tylko – o “zmianę opowieści”²¹: wymianę “starych” wyobrażeń na “nowe”. W książce *The Environmental Imagination* konsekwentnie dąży on do wypracowania takiej koncepcji wyobraźni, która podkreślałaby możliwy wpływ empirii na specyfikę snutych opowieści, czemu miałyby służyć idea *dual accountability* sugerująca, że tekst powstaje zarówno w nawiązaniu do “zewnątrznego”, jak i “wewnętrznego krajobrazu” twórczego podmiotu²². Jak pisze Buell, “wyobraźnia jest kształtowana (*regulated*) poprzez

17. Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 2.

18. Julia Fiedorczyk, “Kawiarnia literacka”, *Polityka*, 31 sierpnia 2021, 75.

19. Zwłaszcza roz. 6 “Sowing Worlds” Donny Jeanne Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Experimental Futures (Durham: Duke University Press, 2016).

20. Np. Graham Harman, *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy* (Winchester, UK: Zero Books, 2012).

21. Sformułowanie to nawiązuje do audycji radia Tok.fm pt. “Zmieniamy opowieść”, której mottem było odniesienie do diagnozy Buella.

22. Buell, *The Environmental Imagination...*, 91 i nn.

kontakty (*encounters*) ze środowiskiem”²³, czy w innym miejscu, odnosząc się do estetyki charakterystycznej dla amerykańskiego przyrodopisarstwa: “w obrębie tego światopoglądu sztuka odkrywania ceniona jest wyżej niż sztuka fabulacji”²⁴. W tym kontekście wyobraźnia, jak stara się ją scharakteryzować Buell, nie byłaby równoznaczna ze zdolnością przywoływania lub tworzenia przekształconych, czy nawet nowych, opowieści i obrazów. Nie byłaby ona również tożsama z romantyczną “żywą władzą i pierwotnym czynnikiem sprawczym wszelkiej ludzkiej percepcji” Samuela Coleridge’a²⁵, bo choć – jak zauważa Buell – idea ducha przenikającego przyrodę silnie oddziaływała swego czasu na analizowaną przez niego twórczość Thoreau, po roku 1850 autor *Waldena* zaczął przyjmować bardziej faktograficzny stosunek do środowiska, przywiązując wagę zwłaszcza do obserwacji²⁶. W swoich próbach wypracowania odpowiedzi na pytanie dotyczące możliwego oddziaływania materii świata na sposób, w jaki myślimy i obrazujemy, Buell najbardziej być może zbliża się więc do koncepcji transcendentalnej wyobraźni Immanuela Kanta²⁷, amerykański literaturoznawca sugeruje jednak, że “wyobraźnia środowiskowa” wiąże się nie tyle z koniecznością, ile z umiejętnością kształtowania obrazów w nawiązaniu do aktywnie doświadczanej empirii materii świata.

Bardzo podobnie przedstawia ten problem Tadeusz Sławek, który w swojej książce o Thoreau twierdzi: “Wyobraźnia jest zatem zwrotem percepcyjnym; pozwala nie na opuszczenie rzeczywistości, lecz na wniknięcie głęboko w jej materię”²⁸. Już w wydanej osiem lat wcześniej książce poświęconej twórczości Williama Blake’a Sławek podkreślał wagę wyobraźni jako “dyspozycji do doznawania nieznanego”²⁹; w *Ujmować* doniosłość tej zdolności wiąże się bezpośrednio z możliwością współtworzenia tytułowej “wspólnoty świata”. Posługując się metaforą właściwą zmysłowi dotyku, Sławek charakteryzuje ową pożądaną przemianę percypowania w następujący sposób:

Kiedy mówimy o “zwrocie percepcyjnym”, mamy na uwadze spojrzenie, które nie sprowadzało by się jedynie do rodzaju “uchwyty” rzeczywistości. “Uchwyt”, który zapewne

23. Buell, *The Environmental Imagination...*, 94.

24. Buell, *The Environmental Imagination...*, 92.

25. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia literaria*, przeł. Bartosz Działoszyński, Biblioteka Klasyków Filozofii (Warszawa: PWN, 2020), 224.

26. Buell, *The Environmental Imagination...*, 117.

27. Zob. np. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, wyd. drugie, Biblioteka Klasyków Filozofii (Warszawa: PWN, 1957), 34.

28. Tadeusz Sławek, *Ujmować: Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009), 48.

29. Tadeusz Sławek, *U-bywać: człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake’a*, wyd. pierwsze, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001), 19.

należałoby przeciwstawić “dotykowi”, stawia rzecz do mojej dyspozycji, pojmuję ją bowiem wyłącznie na moich prawach, a tym samym istnieje ona tylko w “moim” świecie “moich” potrzeb. Zwrot percepcyjny jest zwolnieniem, poluzowaniem “uchwytu”, zamienieniem go na “dotknięcie”, a w rezultacie – odnowieniem rangi oddalenia: rozumiem nie to, co “chwytam” [...], lecz ku czemu mozolnie przybliżam się z wyciągniętą ręką, co nawet dotknięte, powróci do swojej przestrzeni, swojego świata³⁰.

Takie zdefiniowanie zwrotu percepcyjnego po pierwsze sugeruje, że podporządkowywanie świata moim (moim-ludzkim, ale też moim-indywidualnym) interesom rozpoczyna się już poprzez sposób, w jaki na niego spoglądam i to na tym etapie należałoby mu przeciwdziałać. Po drugie daje do zrozumienia, że patrzenie przez pryzmat tego, co uważam za ważne, sprawia, że moja percepcja staje się wybiórcza (jak pisze Thoreau: “[p]rzeciwmioty nie dlatego ukryte są przed nami, że nie znajdują się na linii naszego spojrzenia, lecz dlatego, że ani umysł, ani oko nie wykazują skłonności do spojrzenia w ich stronę”³¹). Po trzecie zaś zwraca uwagę na to, że zmiana sposobu percypowania związana jest ze żmudnym wysiłkiem (mozolnym przybliżaniem się z wyciągniętą ręką), co sugeruje, że wymaga przewyciężenia nawyków, które sprawiają, że to inny rodzaj patrzenia przychodzi nam z większą łatwością.

Przedstawiane przez Buella i Sławka kłopoty dotyczące postrzegania wydają się łączyć z potocznie rozumianym nastawieniem czy celowością, projektowaną w dużej mierze kulturowo. To dlatego Anna Tsing pisze: “jeśli będziemy agnostykami co do kierunku, w którym zmierzamy, być może zdołamy odnaleźć to, co ze względu na swoje niedopasowanie do czasowej linii postępu zostało pominięte”³². Tsing również podkreśla przy tym związek pomiędzy umiejętnością tworzenia nowych, inaczej ukierunkowujących opowieści a “sztukami dostrzegania” (*the arts of noticing*), kiedy w książce *The Mushroom at the End of the World* pokazuje na przykładzie tartaków w Oregonie, że narracja ekonomiczna (jako narzędzie walki o zachowanie miejsc pracy) i narracja ekologiczna (wzywająca do zaprzestania wycinki przez wzgląd na skalę zniszczeń ekosystemu) są dwiema komplementarnymi historiami mówiącymi o postępie, a ich starcie prowadzi do jałowego sporu. Dlatego sama Tsing skupia się na grzybiarzach – “niewidzialnych intruzach” – których “nie dostrzegła żadna ze stron batalii”³³. Jak pisze antropolożka:

30. Sławek, *Ujmować...*, 48.

31. Henry David Thoreau, *Journal*, red. Bradford Torrey i Herbert Wendell Gleason, Manuscript ed., *The Writings of Henry David Thoreau* (Boston, Cambridge: Houghton Mifflin Co.; Riverside Press, 1906), 285. Cyt. za Sławek, *Ujmować...*, 48.

32. Anna Lowenhaupt Tsing, “Sztuki uważności”, przeł. Przemysław Czapliński, *Teksty Drugie* 1 (2020): 209.

33. Lowenhaupt Tsing, “Sztuki uważności”..., 206.

“[t]kwimy w środku kłopotu: musimy żyć mimo ekonomicznej i ekologicznej ruiny. Ani opowieści o postępie, ani opowieści o dewastacji nie mówią nam, jak myśleć o wspólnym przetrwaniu. Czas zwrócić uwagę na zbieranie grzybów. Nie żeby miało to nas ocalić, ale może otworzy to naszą wyobraźnię”³⁴.

W kontekście bliskiej myśleniu Sławka tradycji fenomenologicznej można powiedzieć, że opisywana tutaj przemiana percepcji dotyczy samej kwestii intencjonalności: jakby aktywny stosunek umysłu do przedmiotu miał zostać niejako zawieszony, tak aby to przedmiot mógł się wykazać właściwą sobie operatywnością. Optyka ta bliska jest poglądom, jakie Maurice Merleau-Ponty wyrażał w swoich ostatnich pismach, powołując się na osobliwą, enigmatyczną “tkankę cielesności” (*la chair*)³⁵ – żywiol bynajmniej nie tożsamy, ale przypominający nieco materię nowych materializmów³⁶, którego istnienie miałyby zaświadczać o relacji odwracalności między “widzącym” i “widzianym”. W pismach wydanych już po śmierci Merleau-Ponty’ego pod tytułem *Widzialne i niewidzialne*, jak pisze jeden z jego badaczy: “[p]ercepcja jest nie tylko aktywnym widzeniem lub osądzaniem przedmiotu; postrzegać to być otwartym na nagabywanie przedmiotu, to pozwalać, aby nasza wizja dawała się kierować jego właściwościami”³⁷. Jak pisze Sławek: “fizjologia człowieka bytowania stanie się bardziej zrozumiała dopiero wtedy, gdy stowarzyszy się z fizjologią bytowania świata, co wymaga uchwycenia świata na samej krawędzi jego pojawienia się, w jego ‘najwcześniejszej’ fazie”³⁸.

Być może w dookreśleniu wyobraźni rozumianej jako zdolność percypowania, a zarazem tworzenia mentalnych obrazów pomocna okazałaby się kategoria plastyczności Catherine Malabou. W eseju *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology* filozofka nakreśla pobieżnie analogię pomiędzy Kantowską wyobraźnią transcendentálną a Hegłowskim procesem wyłaniania się reprezentacji (*Vorstellung*)³⁹, upatrując w tym ruchu dowodu na potrzebę wprowadzenia uwzględniającego zjawisko neuroplastyczności pojęcia definiowanego (w nawiązaniu do greckiego *passein* i francuskiego *plastiquer*) jako zdolność zarówno do nadawania formy, jak i do bycia formowanym, a ponadto również możliwość wywoływania

34. Lowenhaupt Tsing, “Sztuki uważności”..., 206.

35. Zob. Maurice Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, red. Jacek Migasiński, przeł. Małgorzata Kowalska (Warszawa: Aletheia, 1996). Zwłaszcza rozdział “Splot – chiasma”.

36. Zob. Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, NC; Chesham: Duke University Press, 2010), 30.

37. Dimitris Apostolopoulos, “Intentionality, Constitution and Merleau-Ponty’s Concept of ‘The Flesh’: Intentionality, Constitution, Merleau-Ponty, Flesh”, *European Journal of Philosophy* 25, nr 3 (2017): 682.

38. Sławek, *Ujmować...*, 17.

39. Catherine Malabou i Clayton Crockett, “Plasticity and the Future of Philosophy and Theology”, *Political Theology* 11, nr 1 (2010): 25.

wybuchu: destrukcji lub dekonstrukcji prowadzącej do szeroko rozumianej reorganizacji i potencjalnego wyłaniania się nowych form⁴⁰.

Tak pojmowana wyobraźnia w kontekście ekologicznie zorientowanych interpretacji Buella i Sławka okazuje się dyspozycją tyleż automatyczną, co wymagającą dbałości i treningu. Tytułowy zwrot percepcyjny nie ma w sobie radykalności przewrotu – jest raczej integralnym składnikiem krytyki oświeceniowego projektu oraz gospodarczych i przemysłowych zmian, dla których projekt ten – redefiniując pojęcia celowości i użyteczności – stał się podwaliną. W obliczu aktywnego odchodzenia od antropocentrycznego paradygmatu refleksji uchwycenie specyfiki tego, co nazywam tu za Sławkiem “percepcyjnym zwrotem” wydaje mi się jednak o tyle istotne, że, po pierwsze, uzależniając do pewnego procesu percepcyjne (ich zorientowanie oraz towarzyszącą im samoświadomość) od woli i ćwiczeń, “zwrot” ten implikuje określone przesłanki etyczne; po drugie zaś umożliwia krytyczną analizę współczesnej tendencji do adaptowania zsekularyzowanych modeli religijnych rytuałów i praktyk zasadzających się na mechanizmach dążących do przekroczenia ograniczeń związanych ze specyfiką ludzkiego “ego”. W ostatniej części artykułu chciałabym na kilku przykładach pokazać ten trend w dzisiejszej posthumanistyce, zastanawiając się nad charakterystyką takich postsekularnych przedsięwzięć.

Posthumanistyczne rytzy

Michael Marder jest filozofem, który w centrum swoich badań umieścił rośliny, stając się prekursorem i propagatorem humanistycznych *plant studies*⁴¹. Reinterpretując pisma pochodzące z czasów, w których przyrodą zajmowali się filozofowie, Marder stara się pokazać, że uaktualniony powrót do tej tradycji korzystnie wpływa zarówno na dynamikę rozwoju humanistyki, jak i na zmiany w postrzeganiu nie-ludzkich towarzyszek⁴². Kiedy wiosną 2022 roku w londyńskiej Wellcom Collection otwarto tematyczną wystawę o “ukorzenionych istotach” (*Rooted Beings* wystawiana od 24 marca do 29 sierpnia 2022), jedną z ciekawszych prac stanowiła instalacja będąca efektem współpracy pomiędzy Marderem i argentyńskim artystą Eduardo Navarrą. Składał się na nią zestaw

40. Malabou i Crockett, “Plasticity and the Future of Philosophy and Theology”, 25. Zob. też Catherine Malabou, *Plastyczność u zmierzchu pisma: dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*, przeł. Piotr Skalski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018), 20.

41. Zob. Michael Marder, red., *Critical Plant Studies*, Philosophy, Literature, Culture (Leiden, The Netherlands: Brill, 2013).

42. Zob. zwłaszcza Michael Marder, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (New York: Columbia University Press, 2013).

24 rysunków wykonanych węglem drzewnym na biodegradowalnych kopertach przedstawiających florystyczne i człowiecze kształty przybierające postać cyklu morficznych przeobrażeń (*Photosynthetics* 2021). Marder współtworzył treść tekstu medytacyjnego, którego można było odsłuchać podczas kontemplacji tych ludzko-roślinnych splątania o symbolicznych, a zarazem występujących w przyrodzie, konturach (*Vegetal Transmutation* 2020).

Medytację nawiązującą do bliskich Marderowi tradycji buddyjskiej *vipassany* rozpoczyna sugestia, by skoncentrować się na oddechu, który powinien stać się głębszy i bardziej powolny: “wolniejszy niż jakikolwiek oddech, który brała/aś w życiu”⁴³. W obliczu powszechnie występujących, zsekularyzowanych ćwiczeń typu *mindfulness*, instrukcje dotyczące uważnego oddychania wydają się znane i kojarzone najczęściej z dążeniem do pogłębienia świadomości własnego ciała w celu relaksacji. Praktyki te – obecne w wielu szkołach duchowości należących do różnych systemów religijnych – stały się też inspiracją dla teoretycznej refleksji, zwłaszcza feministycznej, która zgłębiała implikowane przez nie cielesne wymiary doświadczenia, relacje pomiędzy wnętrzem a zewnątrz oraz konotacje związane z oddechowym współdzieleniem bytowej przestrzeni⁴⁴. Tutaj chciałabym więc tylko wybiórczo skupić się na tych aspektach omawianej praktyki, które wpływają na zmianę postrzegania, co – zwłaszcza w kontekście jej religijnych korzeni – powinno z założenia prowadzić również do przemiany postawy wobec siebie i świata.

Skierowanie uwagi na oddech ma na celu świadome uczestnictwo w aktualnych uwarunkowaniach (“bycie tu i teraz”), któremu sprzyja uzmysłowienie sobie tego, że “jest się ciałem”⁴⁵ – jak pisze Gerald Virtbauer, wskazując na analogię pomiędzy buddyjską praktyką, a koniecznością “ucieleśnienia” percepcji, postulowaną w zachodniej filozofii przez Merleau-Ponty’ego. Medytacyjna mechanika tego procesu zasadza się nie tyle na podporządkowaniu woli fizjologicznego odruchu, ile na “uspokojeniu umysłu”, który w trakcie świadomego oddychania, zajęty obserwacją ciała, przerywa aktywność charakterystyczną dla tzw. stanu

43. Michael Marder, Eduardo Navarro, “Vegetal Transmutation”, *Wellcome Collection*, https://wellcomecollection.org/pages/YaDi3hAAACEA8NRG?utm_campaign=RootedBeingsBSL&utm_medium=QRCode&utm_source=Gallery1&utm_content=BSLVegetalTransmutation&fbclid=IwAR2ayOi7qht_SLfIz3i58zE0R2Z2vXy-ODOMQByve9MANXXMtY6bifxR2cE (30.10.2022).

44. Zob. m.in. Luce Irigaray, Stephen Pluháček, *Between East and West: From Singularity to Community* (New Delhi: New Age Books, 2005); Magdalena Górską, *Breathing Matters: Feminist Intersectional Politics of Vulnerability* (Linköping: Linköping University, 2016). O ważności tego tematu świadczyć może zainicjowana niedawno w Routledge seria *Critical Perspectives on Breath and Breathing* pod redakcją Magdaleny Górskiej i Lenarta Skofo.

45. Gerald Virtbauer, “Presencing Process: Embodiment and Healing in the Buddhist Practice of Mindfulness of Breathing”, *Mental Health, Religion & Culture* 19, nr 1 (2016): 70.

spoczynkowego. Kiedy mózg nie jest skupiony na konkretnym zadaniu, uaktywnia się sieć określonych obszarów (ang. *default mode network*) odpowiedzialnych za rozpamiętywanie wydarzeń z przeszłości, “błądzenie myślami”, “śnienie na jawie” czy wybieganie myślami w przyszłość⁴⁶; tymczasem skierowanie uwagi na stały, ściśle związany z podtrzymaniem życia proces fizjologiczny pomaga – jak ujął to Grzegorz Palamas, pisząc o chrześcijańskich zakonnikach zwanych Hezychastami – “umieścić umysł w swoim wnętrzu”⁴⁷. Według Palamasa praktyka ta prowadzi do “uwolnienia mocy poznawczych” osoby medytującej, która w procesie świadomego oddychania pozbawia się “zmiennych, ruchliwych i zróżnicowanych operacji myślowych”⁴⁹.

Dlatego w tekście medytacji zaaranżowanej przez Mardera i Navarro dopiero po instrukcji dotyczącej świadomego oddychania następują wskazówki uruchamiające podobny do hipnozy proces kognitywny oparty na (wyobraźniowej) stymulacji alternatywnego sposobu percypowania: “[z]amknij oczy. Patrz i słuchaj za pomocą skóry, ucieleśniając zagęszczenie panujące w nasieniu twoich myśli”⁵⁰. Ta drugoosobowa narracja nie ma na celu przedstawienia opowieści; jest ona zaprojektowana tak, aby umożliwić uczestnikom przeżywanie opisywanego w akademickich pismach Mardera pokrewieństwa “na własnej skórze”: “[t]woja skóra to teraz coś więcej. Jest zarówno ogromnym liściem otulającym twoje ciało, jak też układem oddechowym oraz zbiorem narządów zmysłów wrażliwych na światło oraz dźwięki”⁵¹. Zawarte w tekście instrukcje zapraszają słuchaczy, by osobiście doświadczyli tytułowej “wegetatywnej transmutacji”, wykraczając poza ramy własnej – ludzkiej – podmiotowości i transcendując własne “ego”, które w rezultacie tego procesu powinno ulec dezintegracji: “[r]ozsadzaj się, nie zatrzymując dla siebie niczego” (*disseminate yourself holding nothing back*)⁵².

Śledząc rozwój głównego bohatera *Empuzjonu*, można odnieść wrażenie, że to właśnie specyficznie pojmowany egocentryzm spowalnia jego ostateczną przemianę. Widać to między innymi wówczas, gdy Wojnicz, początkowo zaniepokojony dziwnymi słowami Thila, wraca do *swojego* pokoju, a jego głowę zaczynają

46. Zob. Damien A. Fair i in., “The Maturing Architecture of the Brain’s Default Network”, *Active Task* 105, nr 10 (2008): 4028–32, <https://doi.org/10.1073/pnas.0800376105>.

47. Gregori Palamàs, *The Triads*, przeł. John Meyendorff, Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Pr., 1983), 39.

48. Zob. też Kathleen A. Garrison i in., “Meditation Leads to Reduced Default Mode Network Activity beyond an Active Task”, *Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience* 15, nr 3 (2015): 712–720.

49. Gregori Palamàs, *The Triads...*, 40.

50. Marder i Navarro, “Vegetal Transmutation”...

51. Marder i Navarro, “Vegetal Transmutation”...

52. Marder i Navarro, “Vegetal Transmutation”...

zaprzętać (czy lepiej: zaśmiecać) myśli i zmartwienia dotyczące spraw bieżących. Czy wystarczy mu pieniędzy? Czy jego spodenki są właściwe do kąpeli? Co czeka ich podczas planowanego spaceru w góry? Fragment ten opatrzony został następującym komentarzem narratorskim: “[t]e wszystkie sprawy zaabsorbowały jego umysł, wciągnęły świat do środka, do tej wielkiej, chaotycznej przestrzeni, jaką każdy człowiek nosi w sobie niczym wielki, niewidzialny bagaż, który wlecze się ze sobą przez całe życie, nie wiadomo po co. Własne ja”⁵³.

Implikowana przez tę notę korelacja pomiędzy bezwolnym poddawaniem się niekontrolowanemu przepływowi myśli a ciężącym bagażem “ego”, które zamiast wychodzić ku światu “upycha” go we własnych granicach, koresponduje z popartymi wynikami badań⁵⁴ przekonaniem dotyczącym mechaniki działania praktyk uważnościowych. David Vago i David Silbersweig dowodzą na przykład, że ćwiczenia polegające na koncentrowaniu uwagi przy zachowaniu wysokiego stopnia receptywności przyczyniają się między innymi do polepszania relacji typu “ja-inne”, poprzez pogłębianie zdolności wykraczania poza horyzont własnych potrzeb i stymulację umiejętności prospołecznych, takich jak empatia czy zachowania altruistyczne⁵⁵. Zgodnie z sugestią grupy badaczy złożonej z psychologów, psychiatry i neurobiologa, medytacyjne ćwiczenie uważności jest jednym z głównych sposobów na wywołanie “auto-transcendentnego doświadczenia” polegającego na tym, że “subiektywne poczucie własnej jaźni jako odosobnionego bytu tymczasowo znika w doświadczeniu jedności z kimś lub czymś”⁵⁶. Jak podkreślają badacze, na charakteryzowane przez nich doświadczenie składają się dwa uzupełniające komponenty: “wrażenie roztopienia [*dissolusion*] cieleśnego aspektu własnej osobowości, któremu towarzyszy zmniejszone poczucie granic i ważności własnego ‘ja’”⁵⁷ oraz “komponent ‘relacyjny’, który dotyczy

53. Tokarczuk, *Empuzjon*..., 70.

54. Przez wzgląd na kapitalistyczne zideologizowanie treningów uważności i zyski czerpane przez różne instytucje ze sprzedaży usług wykorzystujących trend związany z ćwiczeniem się w *mindfulness* do badań tych – niejednokrotnie przeprowadzonych na zamówienie i finansowanych przez zainteresowane instytucje – na pewno należy podejść z określoną dozą krytycyzmu. Zwłaszcza biorąc pod uwagę zastrzeżenia sformułowane nieco później w niniejszym artykule. Warto jednak, jak sądzę, zaznaczyć ich obecność, przede wszystkim po to, aby refleksję humanistyczną rozwijać w dialogu z innymi naukami badającymi podobne procesy.

55. David R. Vago, David A. Silbersweig, “Self-awareness, Self-regulation, and Self-transcendence (S-ART): A Framework for Understanding the Neurobiological Mechanisms of Mindfulness”, *Frontiers in Human Neuroscience* 6 (2012), <https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00296>. Zob. również Jacob T. Miller, Paul Verhaeghen, “Mind Full of Kindness: Self-Awareness, Self-Regulation, and Self-Transcendence as Vehicles for Compassion”, *BMC Psychology* 10, nr 1 (2022), <https://doi.org/10.1186/s40359-022-00888-4>.

56. David Bryce Yaden i in., “The Varieties of Self-Transcendent Experience”, *Review of General Psychology* 21, nr 2 (2017): 143.

57. Yaden i in., “The Varieties of Self-Transcendent Experience”..., 145.

wrażenia łączności, a nawet zjednoczenia, z czymś poza własną jaźnią⁵⁸. Oba aspekty tego subiektywnego doznania znajdują potwierdzenie w wywiadach z osobami poddanymi badaniu neuroobrazowania w czasie medytacji⁵⁹. I choć “auto-transcendentne doświadczenia” charakteryzują się tymczasowością to, po pierwsze, analogiczne badania sugerują, że regularne praktyki medytacyjne mogą doprowadzić do trwałych zmian w strukturze mózgu⁶⁰ oraz, po drugie, podobnie do opisywanych w taki sam sposób stanów mistycznych, mogą – na co zwracał uwagę William James – pozostawiać po sobie “poczucie swego autorytetu”⁶¹.

W medytacji prowadzonej, z którą mamy do czynienia w przypadku *Vegetal Transmutation*, a która przypomina perswazję wykorzystywaną też w hipnoterapii, skupienie uwagi sprzyja odejściu od określonego schematu przeżywania własnej cielesności i zastąpieniu go innym⁶². Nie jest to zresztą jedyny projekt Mardera tego typu. W lutym 2022 roku w lizbońskim Muzeum Sztuki, Architektury i Technologii można było wziąć udział w *7.8 Hz Meditations* – wydarzeniu, w ramach którego Marder wraz z Maxwellem Sterlingiem przygotowali medytację ukierunkowaną na współ-odczuwaniu fizycznego ciężaru i grawitacyjnego oddziaływania masy⁶³. Również w polskiej humanistyce nie brak analogicznych przedsięwzięć opartych na medytacyjnych praktykach. We wrześniu 2022 roku, podczas odbywającego się w Krakowie “Hydrofeministycznego festiwalu sztuki: rytuały wody”, Anna Chromik, adiunkta Uniwersytetu Pedagogicznego, autorka akademickich artykułów o tematyce związanej z cielesnością i macierzyństwem oraz trosce i wrażliwości, przeprowadziła “Medytację płynnej tkliwości”. Wydarzenie miało charakter jednorazowego performansu nakierowanego na pogłębienie świadomości własnego ciała i uwrażliwianie uczestniczek na wagę cielesnych odczuć oraz bodźców przy jednoczesnym pogłębianiu wrażenia płynności granic własnego ja⁶⁴. Transsubiektywna ciekłość stała się też tematem nowatorskiej

58. Yaden i in., “The Varieties of Self-Transcendent Experience”..., 146.

59. Andrew Newberg i in., “The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study”, *Psychiatry Research: Neuroimaging* 106, nr 2 (2001): 113–22.

60. Andrew B. Newberg i in., “Cerebral Blood Flow Differences between Long-Term Meditators and Non-Meditators”, *Consciousness and Cognition* 19, nr 4 (2010): 899–905.

61. William James, *Doświadczenia religijne: studium natury ludzkiej*, przeł. Jan Hempel, *Classica Religiológica* (Kraków: Nomos, 2011), 293.

62. Dziękuję Ani Malinowskiej za zwrócenie mojej uwagi na ten proces.

63. <https://www.maat.pt/en/event/78hz-meditations-michael-marder-maxwell-sterling> (30.10.2022).

64. Tak interpretuję medytację dotyczącą krążących w ciele płynów, dla których skóra nie jest granicą, a których przepływ – na przykład w kontekście karmienia piersią – wskazuje również na cielesną transpodmiotowość. Dziękuję Autorce za przybliżenie specyfiki tego wydarzenia oraz udostępnienie materiałów.

opery *Solastalgia. Life Returns to the Water* Rafała Zapały – profesora Akademii Muzycznej w Poznaniu – której premiera odbyła się w maju 2021 roku w Teatrze Wielkim im. Stanisława Moniuszki. Osnute na motywie wody dzieło kończy się medytacyjną narracją, która – przy subtelnym akompaniamencie orkiestry – zachęca uczestników do ćwiczenia uważnego oddychania, by stopniowo wprowadzić ich w nastrój konotujący “rozpływanie się” lub “roztapianie”⁶⁵. Na uwagę zasługuje również jeden z wcześniejszych projektów Zapały: *Scrolling to Zero* – interaktywna, dźwiękowa instalacja udostępniona między innymi w ramach zorganizowanej w 2019 roku wystawy *Posthuman_Data*. Oryginalnie jednak ta *posthumanistyczna* medytacja, której motywem przewodnim była zbiorowa mantra słowa *end* (koniec), przeprowadzona została w 2017 roku w Farze Poznańskiej, co przydało jej rytualnego charakteru, o tyle specyficznego, że prowadzonego przez wyświetlanego na telebimie awatara.

Powyższe przykłady nie wyczerpują sytuacji, w których współczesna refleksja humanistyczna, wchodząc w relacje ze sztuką, nowymi technologiami i designem, sięga do praktyk uważnościowych w celu wywoływania doświadczeń nowej jakości i wprowadzania zmian w przyjęte sposoby postrzegania rzeczywistości. Można odnieść wrażenie, że tendencja ta koresponduje z różnorodnymi, popularnymi ćwiczeniami *mindfulness*, w których upatruje się sposobu na poprawę fizycznego i psychicznego dobrostanu, a także “narzędzia osobistego rozwoju”, dopasowującego treningi uważności do ideologii sprzyjającej procesom kapitalistycznej gospodarki⁶⁶. O ile jednak psychologia, psychiatria czy neurobiologia podporządkowują swoje badania celom prozdrowotnym i wybiórczo korzystają ze zsekularyzowanych praktyk, aby przywrócić człowiekowi psychofizyczną “równowagę”; o tyle humanistyka nieantropocentryczna zdaje się widzieć w tych ćwiczeniach szansę na przewyciężanie optyki podporządkowującej obraz świata ludzkiemu ego. Komfort psychiczny odczuwany w skutek efektywnego pogłębiania tego procesu byłby tu – podobnie jak w przypadku religii – “produktem ubocznym” bardziej kompleksowej zmiany światopoglądu wypracowywanej na drodze etycznej pracy.

Konkluzja

Niniejszy artykuł jedynie w sposób wstępny, szeroko zakrojony i ogólny przedstawia tendencję, która wymaga, dalszego komparatystycznego studium i uszczegółowiającej charakterystyki. Wskazuje jednak na potrzebę transdy-

65. Dziękuję Autorowi za przybliżenie specyfiki tego dzieła i udostępnienie materiałów.

66. Zob. np. Carl Cederström i André Spicer, *Pętla dobrego samopoczucia*, przeł. Łukasz Żurek (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2016), 28–29.

scypinarnych badań, które umożliwią realny namysł nad współczesnymi warunkowaniami humanistycznej *episteme*. Wyszczególnienie znamiennej dla humanistyki nieantropocentrycznej predylekcji, którą nazwałam tu za Sławkiem “zwrotem percepcyjnym”, prowokuje również do przemyślenia specyfiki prowadzenia naszych badań. Problematyczne w tym kontekście powinno być na przykład szczegółowe stawianie hipotez badawczych czy następujące nieraz z wyprzedzeniem określanie spodziewanych wyników przedsięwziętych badań. Na kwestię tę zwracała uwagę Monika Rogowska-Stangret, która w eseju o trosce pojmowanej jako metodologia podkreślała, że projektowanie wyników własnej pracy prowadzi do zjawiska “lustrzanej percepcji”, czyli patrzenia na rzeczywistość przez pryzmat konieczności samo-potwierdzenia. Autorka *Być ze świata* zachęcała więc do “wniknięcia w świat z ciekawością”⁶⁷, która odpowiadałaby tutaj wyobraźni w ujęciu, jakie proponował Sławek. Otwarcie się na transdyscyplinarną współpracę i wykorzystanie poznawczych walorów artystycznego eksperymentu wydaje mi się w tym kontekście umożliwiać alternatywne sposoby pozyskiwania i produkowania wiedzy, a także wywierania społecznego wpływu.

Bibliografia

- Apostolopoulos, Dimitris. “Intentionality, Constitution and Merleau-Ponty’s Concept of ‘The Flesh’: Intentionality, Constitution, Merleau-Ponty, Flesh”. *European Journal of Philosophy* 25, nr 3 (2017): 677–699. <https://doi.org/10.1111/ejop.12174>.
- Bal, Mieke. *Narratologia: wprowadzenie do teorii narracji*, przeł. Ewa Kraskowska, Ewa Rajewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC; Chesham: Duke University Press, 2010.
- Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996. <https://doi.org/10.4159/9780674262423>.
- Cederström, Carl, André Spicer. *Pętla dobrego samopoczucia*, przeł. Łukasz Żurek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2016.
- Coleridge, Samuel Taylor. *Biographia literaria*, przeł. Bartosz Działoszyński. Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa: PWN, 2020.
- Fair, Damien A., Alexander L. Cohen, Nico U. F. Dosenbach, Jessica A. Church, Francis M. Miezin, Deanna M. Barch, Marcus E. Raichle, Steven E. Petersen, Bradley L. Schlaggar. “The Maturing Architecture of the Brain’s Default Network”. *Active Task* 105, nr 10 (2008): 4028–4032. <https://doi.org/10.1073/pnas.0800376105>.
- Fiedorczyk, Julia. “Kawiarnia literacka”. *Polityka*, 31 sierpnia 2021.

67. Monika Rogowska-Stangret, *Być ze świata: cztery eseje o etyce posthumanistycznej* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2021), 145.

- Garrison, Kathleen A., Thomas A. Zeffiro, Dustin Scheinost, R. Todd Constable, Judson A. Brewer. "Meditation Leads to Reduced Default Mode Network Activity beyond an Active Task". *Cognitive, Affective & Behavioral Neuroscience* 15, nr 3 (2015): 712–720.
- Górska, Magdalena. *Breathing Matters: Feminist Intersectional Politics of Vulnerability*. Linköping: Linköping University, 2016.
- Haraway, Donna Jeanne. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Experimental Futures. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- Harman, Graham. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Winchester, UK: Zero Books, 2012.
- Irigaray, Luce, Stephen Pluháček. *Between East and West: from Singularity to Community*. New Delhi: New Age Books, 2005.
- James, William. *Doświadczenia religijne: studium natury ludzkiej*, przeł. Jan Hempel. *Classica Religiosa*. Kraków: Nomos, 2011.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden. Wyd. drugie. Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa: PWN, 1957.
- Larenta, Anna. "Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk". *Białostockie Studia Literaturoznawcze*, nr 16 (2020): 83–113.
- Lowenhaupt Tsing, Anna. "Sztuki uważności", przeł. Przemysław Czapliński. *Teksty Drugie* 1 (2020): 204–214.
- Malabou, Catherine. *Plastyczność u zmięczeniu pisma: dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*, przeł. Piotr Skalski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Malabou, Catherine, Clayton Crockett. "Plasticity and the Future of Philosophy and Theology". *Political Theology* 11, nr 1 (2010): 15–34.
- Marder, Michael, red. *Critical Plant Studies*. Philosophy, Literature, Culture. Leiden, The Netherlands: Brill, 2013.
- Marder, Michael, red. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Marder, Michael, Eduardo Navarro. "Vegetal Transmutation". *Wellcome Collection* (blog). (30.10.2022). https://wellcomecollection.org/pages/YaDi3hAAACEA8NRG?utm_campaign=RootedBeingsBSL&utm_medium=QRCode&utm_source=Gallery1&utm_content=BSLVegetalTransmutation&fbclid=IwAR2ayOi7qht_SLf1z3i58zE0R2Z2vXy-ODOMQByve9MANXXMtY6bifxR2cE.
- Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, przeł. Ray Brassier. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Widzialne i niewidzialne*. Red. Jacek Migasiński, przeł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Aletheia, 1996.
- Miller, Jacob T., Paul Verhaeghen. "Mind Full of Kindness: Self-Awareness, Self-Regulation, and Self-Transcendence as Vehicles for Compassion". *BMC Psychology* 10, nr 1 (2022). <https://doi.org/10.1186/s40359-022-00888-4>.
- Newberg, Andrew, Abass Alavi, Michael Baime, Michael Pourdehnad, Jill Santanna, Eugene d'Aquili. "The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the

- Complex Cognitive Task of Meditation: A Preliminary SPECT Study”. *Psychiatry Research: Neuroimaging* 106, nr 2 (2001): 113–122.
- Newberg, Andrew B., Nancy Wintering, Mark R. Waldman, Daniel Amen, Dharma S. Khalsa, Abass Alavi. “Cerebral Blood Flow Differences between Long-Term Meditators and Non-Meditators”. *Consciousness and Cognition* 19, nr 4 (2010): 899–905.
- Palamàs, Gregori. *The Triads*, przeł. John Meyendorff. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Pr., 1983.
- Rejter, Artur. “Literatura wobec dyskursu posthumanizmu: na przykładzie prozy Olgi Tokarczuk”. *Język Artystyczny* 16 (2017): 27–47.
- Rogowska-Stangret, Monika. *Być ze świata: cztery eseje o etyce posthumanistycznej*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2021.
- Sławek, Ewa. “Prawiek i inne czasy Olgi Tokarczuk w perspektywie lingwistyki kulturowej i ekologicznej”. *Fabrica Litterarum Polono-Italica*, nr 4 (2022): 1–14.
- Sławek, Tadeusz. *U-bywać: człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake’a*. Wyd. pierwsze. Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2001.
- Sławek, Tadeusz. *Ujmować: Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009.
- Thoreau, Henry David. *Journal*. Red. Bradford Torrey, Herbert Wendell Gleason. Manuscript ed. *The Writings of Henry David Thoreau*. Boston, Cambridge: Houghton Mifflin Co.; Riverside Press, 1906.
- Tokarczuk, Olga. *Empuzjon: horror przyrodoleczniczy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2022.
- Vago, David R., David A. Silbersweig. “Self-awareness, Self-regulation, and Self-transcendence (S-ART): A Framework for Understanding the Neurobiological Mechanisms of Mindfulness”. *Frontiers in Human Neuroscience* 6 (2012). <https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00296>.
- Virtbauer, Gerald. “Presencing Process: Embodiment and Healing in the Buddhist Practice of Mindfulness of Breathing”. *Mental Health, Religion & Culture* 19, nr 1 (2016): 68–81.
- Wróbel, Szymon. *Traktat o przedmiotach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Yaden, David Bryce, Jonathan Haidt, Ralph W. Hood, David R. Vago, Andrew B. Newberg. “The Varieties of Self-Transcendent Experience”. *Review of General Psychology* 21, nr 2 (2017): 143–160.

varia | kontynuacje | antycypacje

ER(R)GO

varia | follow-ups | anticipations



Monstrosity – Illness – Wound Uncanny Interconnections in Deborah Levy’s *Hot Milk*

Abstract: Sofia Papastergiadis – the protagonist of Deborah Levy’s *Hot Milk* – seems to be encircled by various monstrosities. First, her overbearing, monstrous mother suffers from an equally monstrous unidentifiable illness, because of which the two women travel to Almería, seeking answers and potential therapy. Second, while in Andalusia, Sofia is often attacked by Medusae/jellyfish, which is a painful, yet uncannily addictive experience. Third, the protagonist is puzzled with her own doubtful motivations, hasty decisions, and dark fascinations, resurfacing, for instance, in a pursuit of toxic, but sensual, affairs. All of these drive Sofia to investigate yet another monster: one residing inside her. In this article, I propose a reading informed by psychoanalysis and feminist criticism which aims at tracing how the discourse of illness interweaves with that of monstrosity in Levy’s Booker-shortlisted bildungsroman. Keeping in mind that disease and monstrosity engage in an interplay of secrecy and revelation in the novel, I wish to study the implications of that for the protagonist and her relationships with others.

Keywords: Deborah Levy, monster, disease, jellyfish, Medusa, femininity

I showered and felt the medusa stings throb under the warm water. They were inciting me to do something monstrous but I wasn’t yet sure what this might be. Sun-stroked, blistered and bruised, I was preparing for it.

– Deborah Levy, *Hot Milk*¹

Sofia Papastergiadis – the protagonist of *Hot Milk* (2016) – joins Deborah Levy’s literary pantheon of wounded people.² However, what makes her unique is her complicated relationship with monstrosity. We meet Sofia, aged twenty-five, in

1. Deborah Levy, *Hot Milk* (London: Penguin Books, 2017), 208.

2. In Levy’s novels, we can notice a tendency to portray displaced and confused people either in sites of historical significance, such as London and Berlin (see her debut novel, Deborah Levy, *Beautiful Mutants*, in *Early Levy* (London: Penguin Books, 2014); and her latest novel, Deborah Levy, *The Man Who Saw Everything* (London: Hamish Hamilton, 2019)), or in seemingly blissful holiday locations (see Deborah Levy, *The Unloved* (London: Penguin Books, 2014); Deborah Levy, *Swimming Home* (High Wycombe: And Other Stories, 2011)).

southern Spain in August; however, she is not there on holiday – she accompanies her mother, Rose, who suffers from a variety of mysterious symptoms and hopes to have this puzzle solved in a clinic near Almería. Sofia’s life revolves around her mother’s unidentifiable (potentially imaginary) illness. Sofia dropped out of her PhD in anthropology when Rose’s condition deteriorated, yet, as she herself admits, she has been “an unwilling detective”³ investigating Rose’s symptoms for the past two decades. In the novel, we witness how the relationship between Sofia and Rose evolves, but we also observe the young woman’s struggle to understand the motivations behind her own aberrant behaviour, and to scrutinise monstrous entities and phenomena surrounding her. The monsters she encounters rarely take conventional forms, but rather manifest themselves through the return of the repressed, violation of personal/bodily boundaries, and intrusion of the traumatic excess.

The goal of this paper is to explore the interplay of the tropes of monstrosity, illness, and wound in Levy’s Booker-shortlisted bildungsroman. By all means are the conjunctions between the elements of the proposed triad complex: both monstrosity and illness rely on a combination of secrecy and disclosure; a wound becomes a tangible sign of monstrous presence and a remnant of transgression; and, finally, illnesses and wounds allow us to unpack physical, psychological, and existential vulnerabilities of the characters. I wish to study the implications of these uncanny interconnections for the protagonist and her relationships with others.⁴ Since my reading is informed by classical and feminist psychoanalysis, I will mostly focus on symbolic, semiotic, and mythical dimensions of monstrosity; in this light, monstrosity as a metaphor stands for the crisis of meaning and

3. Levy, *Hot Milk*, 11.

4. In this paper I propose to focus on Sofia Papastergiadis and the changes she experiences as a result of her uncanny encounters with illness and monstrosity. My decision is motivated by the fact that the novel itself prioritises her (inherently subjective) narration, while – as Jasmine Bajada rightly notes – Rose Papastergiadis, Sofia’s mother, “does not have narrative agency,” functioning here as “an object rather than a subject.” Jasmine Bajada, “Mothers, Daughters, and Damaged Legs: Mother-Daughter Relationships in Elena Ferrante’s *Neapolitan Novels* and Deborah Levy’s *Hot Milk*,” *antae* 7, no. 1 (2020): 21. Gabriele Griffin proposes an alternative approach to Rose. In her study, which recognises *Hot Milk* as a challenge to the 21st-century model of mother-daughter relation as a partnership, Griffin analyses how both women need to transform in order to have a meaningful relationship and move on individually. See Gabriele Griffin, “Morphing Together: Motherhood, Old Grievances, and Corporeal Materiality in Deborah Levy’s *Hot Milk*,” in *Close Relations: Family, Kinship, and Beyond*, ed. Helena Wahlström Henriksson and Klara Goedecke (Singapore: Springer, 2021), 209–220. In her reading of the mother and the daughter through the prism of vulnerability and potentiality, María Magdalena Flores Quesada also gravitates towards treating Rose as a subject – although an inactive one. See María Magdalena Flores Quesada, “Re-orienting Vulnerability: An Analysis of Deborah Levy’s *Hot Milk*,” *ES Review: Spanish Journal of English Studies* 42 (2021): 113, <https://doi.org/10.24197/ersjes.42.2021.105-125> (08.12.2022).

the *I*'s integrity, thus conjuring up anxiety, desire, guilt, and loss. The categories this paper is going to employ are, among others, Sigmund Freud's *fort/da* and parapraxis, Hélène Cixous's Medusan femininity, and Bracha L. Ettinger's primal mother-phantasies.⁵

A Monstrous Bildungsroman

On the very first page of *Hot Milk*, Sofia Papastergiadis recognises herself as "broken."⁶ She was forced to abandon her PhD studies in order to support her ill mother, and now she has followed her to Andalusia. Sofia's unfinished dissertation haunts her and makes her feel ashamed, and so does her current occupation – she is a waitress in a café in London; she contends: "The dream is over for me."⁷ Having a degree in anthropology, Sofia is trained to be observant; thus, she treats also herself as an object of study, providing us with a critical (although necessarily fragmentary) account of her present situation. Twenty-five years old, unsatisfied, bound by responsibility, she quite inadvertently embarks on a journey of self-discovery, initiated by the stings of jellyfish.⁸

The so-called sea monsters⁹ attack Sofia several times, and each of these encounters leaves a mark exceeding the injuries inflicted on her body. After the first incident, Sofia notes: "It was as if the poison from the medusa sting had in turn released some venom that was lurking inside me,"¹⁰ remembering that in Spanish the name "medusa" is ascribed both to the marine animals and to one of the

5. My reading drifts apart from feminist conceptualisations of monstrosity informed by posthumanism, despite shared emphasis on vulnerability, corporeality, and becoming. For post-humanist reflections on femininity and monstrosity, see, for instance: Rosi Braidotti, "Mothers, Monsters, and Machines," in *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, ed. Katie Conboy, Nadia Medina, and Sarah Stanbury (New York: Columbia University Press, 1997), 59–79; Rosi Braidotti, "Cyber-teratologies," in *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge and Malden: Polity Press, 2002), 172–211; Margrit Shildrick, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self* (London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publications, 2002).

6. Levy, *Hot Milk*, 1.

7. Levy, *Hot Milk*, 8.

8. It is not merely the stings that encourage her to develop as a person. Actually, Dr Gómez, her mother's unconventional physician, is the one who diagnoses Sofia's need to change and challenges her to pursue this goal on multiple occasions. On one of their first meetings, he argues: "[Y]ou are a little weak for a young healthy woman. Sometimes you limp, as if you have picked up on your mother's emotional weather. You could do with more physical strength. [...] I do not believe you need to do more exercise. It is a matter of having purpose, less apathy. Why not steal a fish from the market to make you bolder?" Levy, *Hot Milk*, 58.

9. Levy, *Hot Milk*, 73.

10. Levy, *Hot Milk*, 9.

mythological Gorgons, whose gaze could turn men to stone. Her description is replete with negative connotations – the “poison,” or “venom,” is “lurking inside” her, which suggests consequences reaching beyond physical discomfort. Indeed, the protagonist constantly feels the presence of the jellyfish, but she comes to accept the pain; she even recognises it as “a relief.”¹¹ Furthermore, throughout the novel, Sofia finds herself unable to refrain from returning to the sea – and these multiple returns result in new injuries. Thus, physical trauma, whose tangible rem(a)inders are jellyfish welts, merges with psychological trauma, famously problematised by Sigmund Freud. This appears to trigger the mechanism of repetition; Sofia engages in a game of *fort/da* with the medusae, opening herself up for new wounds over and over again. This compulsion to repeat may be recognised as “a homeopathic procedure,” or a “poison that cures,”¹² as Eric L. Santner has it. At the same time, Freud admits that repetition is inextricably linked to “the instinct to return to the inanimate state,”¹³ which defies the reign of the pleasure principle. What confirms a masochistic overtone of Sofia’s actions is her description of the sensations after one of the following incidents as enjoyable; she seems to develop an affinity for these wounds.¹⁴ Thus, by choosing to return to the sea, Sofia might be claimed to simultaneously anaesthetise herself and make herself more susceptible to – potentially disruptive – stimulations.

Sofia begins to associate wounds and pain with sexuality and desire. In the course of the novel, the protagonist becomes involved in two relationships: with Juan, who works in an injury hut, and with Ingrid Bauer, a rather unpredictable seamstress. Sofia meets Juan right after her first encounter with the medusae, since the hut is mostly visited by tourists who disregard the yellow danger flag. Juan and Sofia’s relationship becomes purely physical; one of their dates is depicted as follows: “[W]e swam naked in the warm night and he kissed every medusa sting on my body, the welts and blisters, until I was disappointed there were not more of them. I had been stung into desire. He was my lover and I was his conqueror.”¹⁵ Sofia’s stings are cherished here – the act of giving pleasure is directed at them, which awakens her desire to be even more wounded. Not only are her welts loci of satisfaction, but they are also identified as sources of the protagonist’s confidence; Sofia ceases to be passive – she now sees herself as a “conqueror,” bold,

11. Levy, *Hot Milk*, 23.

12. Eric L. Santner, “History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma,” in *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, ed. Saul Friedländer (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 146.

13. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey (Seattle: Pacific Publishing Studio, 2010), 64.

14. Levy, *Hot Milk*, 89.

15. Levy, *Hot Milk*, 87.

even predatory, and victorious. Her relationship with Ingrid is more complicated, especially in terms of both women's expectations and other commitments. However, when it comes to its physical aspect, again, inflicting pain seems to be its integral part, as we can deduce from Sofia's portrayal of their intimate moments: "[W]e kept on kissing and she was holding on to my shoulder with the medusa sting, squeezing the purple welts. It hurt but I didn't care."¹⁶ It is difficult to find her account reliable; her acceptance of suffering goes beyond mere indifference. Taking into consideration her relationship with Juan, we may assume that she agrees on it because via the experience of physical discomfort her sexual desire resurfaces and strengthens.

The relation between Sofia and Ingrid reveals both women's monstrosity. It is based on not only physical, but also psychological discomfort. Ingrid acts towards Sofia in an imposing manner, often overwhelming the protagonist with her fervour, but simultaneously she is the one who sets boundaries. For instance, despite being involved physically and emotionally with Sofia, Ingrid does not terminate her relationship with Matty. Furthermore, Sofia's narration in the novel interweaves with a fragmentary narration of her anonymous observer; at some point, it becomes clear that Ingrid is the voyeur, constantly violating Sofia's privacy. Each of the women identifies the other as a monstrous entity. On a basic level, both feel that they are treated unfairly in their relationship and seem to have incompatible expectations about it. What is more, Ingrid directly addresses Sofia as a "monster"¹⁷ numerous times. Later in the novel, Sofia interprets it as a form of displacement, having learnt about an accident that Ingrid caused when she was five years old, which resulted in her younger sister suffering irreversible brain damage.¹⁸ Sofia suspects that Ingrid, unable to deal with her sense of guilt, treats the protagonist like a mirror, reflecting her own monstrosity. Grounded upon a shared sense of monstrosity, the women's relationship is thus extremely vulnerable and, at times, threatening.

One of the symbols of Sofia's mental condition and the state of her relationship with Ingrid is a silk top with a word embroidered on it. The protagonist receives it as a gift and identifies the word Ingrid has sewn as "Beloved."¹⁹ However, later in the novel Sofia comes to understand that it was an act of misreading; actually, the word is "Beheaded,"²⁰ which, according to Hélène Cixous, is a specifically

16. Levy, *Hot Milk*, 38.

17. Levy, *Hot Milk*, 71, *passim*.

18. See Levy, *Hot Milk*, 168–169.

19. Levy, *Hot Milk*, 83.

20. Levy, *Hot Milk*, 151.

feminine threat.²¹ This suits one of the categories of a parapraxis Freud describes in *The Psychopathology of Everyday Life*:

It contains something which rouses the reader's defences – some information or imputation distressing to him – and which is therefore corrected by being misread so as to fit in with a repudiation or with the fulfilment of a wish. In such cases we are of course obliged to assume that the text was first correctly understood and judged by the reader before it underwent correction, although his consciousness learnt nothing of this first reading.²²

Sofia is in urgent need to feel beloved – she desires a more intimate relationship than the one Ingrid can offer. Through the act of misreading, Sofia fulfils her wish, even if temporarily. When she detects her self-deception, she keeps on spending time with the woman, nevertheless. She learns to accept Ingrid's feelings; after all, as she observes, "It is not for me to censor how she thinks with her sewing needle, even if her thoughts hurt me."²³ Finally, the word "Beheaded" might be read as a sign of Ingrid's sadistic tendencies, fuelled by her guilt, which Sofia summarises as follows: "She had beheaded her sister and she was going to get me too."²⁴ The Beloved/Beheaded parapraxis points to the incompatibility of the two women and the toxic nature of their involvement²⁵; simultaneously, the gesture of beheading brings us back to the mentioned mythical monstrous woman.

21. "If man operates under the threat of castration, if masculinity is culturally ordered by the castration complex, it might be said that the backlash, the return, on women of this castration anxiety is its displacement as decapitation, execution, of woman, as loss of her head." Hélène Cixous, "Castration or Decapitation?", trans. Annette Kuhn, *Signs* 7, no. 1 (1981): 43, <https://www.jstor.org/stable/3173505> (17.04.2023).

22. Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume VI (1901): The Psychopathology of Everyday Life*, trans. Alan Tyson (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1981), 114.

23. Levy, *Hot Milk*, 166.

24. Levy, *Hot Milk*, 200.

25. Madeleine Gray provides an alternative interpretation of Sofia and Ingrid's relationship. In this thought-provoking study of feminist reimaginings of temporality, it is proposed that Ingrid – identified as "a fellow Medusa" – challenges Sofia to change her detached, anthropological mode of observation that does not allow anyone to return the gaze into a more reciprocal one. Gray concludes: "In complex, mutual perception, Sofia and Ingrid resist self-protectively absencing themselves from normative, cruelly optimistic forward-time. Instead, they become ingrained in all the many directions in which worldly temporality can flow between people, forward and backward, attuning and reattuning within each connected moment." Madeleine Gray, "Making Her Time (and Time Again): Feminist Phenomenology and Form in Recent British and Irish Fiction Written by Women," *Contemporary Women's Writing* 14, no. 1 (2020): 11, <https://doi.org/10.1093/cww/vpaa014> (06.12.2022).

Sofia is intrigued by Medusa to the point of identifying with her. In one of her autobiographical essays, Deborah Levy summarises this monster as follows:

The Medusa was a woman who was both very powerful and very upset. It was a peculiar myth about a woman who returns the male gaze instead of looking away, and it ends with her cruel beheading, the separating of the head of a woman (the mind, subjectivity) from her body – as if its potency is too threatening.²⁶

In a gesture of affirmation, Sofia reflects on Medusa's monstrosity as potentially beneficial to the mythological woman, hoping that it gave her strength and influence.²⁷ Sofia's affirmative reinterpretation may be regarded as an example of wishful thinking, as she starts perceiving herself as a monster and phantasing about possessing monstrous powers. Among others, she wishes to master a skill of turning people – or, more exactly, her mother – to stone.²⁸ The desire to petrify her mother provides an interesting detour from the original myth, in which Medusa is infamous for killing only men. Madeleine Gray elucidates the matter further:

Sofia often thinks in Medusian terms about watching and being watched and about the stony power of a gaze filled with intent. However, while in classical mythology, Medusa's victims are turned to stone if they happen to gaze upon Medusa's face, in Sofia's vision of Medusian power, the agency lies with women who actively seek subjects to gaze upon [...]. This kind of petrifying sight reflects Sofia's anthropological "visualist bias." If someone is turned to stone, then they cannot look back, nor break your image of them and of yourself.²⁹

As Gray emphasises, this is a misidentification of the Gorgon's power; arguably, Medusa's full potency is revealed at the point when Medusan figures are able to return each other's gazes and acknowledge their varying perspectives,³⁰ which would correspond to Cixous's postulate that this monstrous woman need not be associated with death.³¹ Nevertheless, whether Sofia's desire for power and

26. Deborah Levy, *The Cost of Living* (London: Penguin Books, 2019), 110.

27. Levy, *Hot Milk*, 66.

28. Levy, *Hot Milk*, 55.

29. Gray, "Making Her Time (and Time Again)," 10.

30. See Gray, "Making Her Time (and Time Again)," 10–11. In Gray's reading, this is the case of Sofia and Ingrid; however, in the next section of my article the relation between Sofia and her mother will be studied through this prism as well.

31. Hélène Cixous, "The Laugh of the Medusa," trans. Keith Cohen and Paula Cohen, *Signs* 1, no. 4 (1976): 885, <https://www.jstor.org/stable/3173239> (08.12.2022). Interestingly, the epigraph of *Hot Milk* is taken from Cixous: "[I]t's up to you to break the old circuits." Cixous, "The Laugh of the Medusa," 890. This emphasises Levy's indebtedness to Cixous's rethinking of the feminine

agency is misplaced or not, she decides to embrace the role of the monster instead of fighting it.

In Sofia's case, womanhood is inextricably linked to monstrosity. As she discovers her sensuality and her needs, she becomes more confident, sharp-tongued, and daring. Her behaviours are increasingly erratic; she steals a fish, releases an aggressive and mistreated dog, and destroys Ingrid's phone, to name a few examples. Some characters (such as her mother, her father, whom she briefly visits in Greece, or Ingrid) fail to understand her motivations, while others (for instance, Dr Gómez, her mother's physician) encourage her to embrace change. In this dark bildungsroman, Sofia embodies Jeffrey Jerome Cohen's understanding of the monster: she is "transgressive, too sexual, perversely erotic, a lawbreaker [...]."³² Her monstrosity – defined through pursuit of power, egocentrism, liberation of passions, sexual activity, vulnerability, and eccentricities – ought not to be battled. Rather, it needs to be affirmed in order for the protagonist to develop and gain independence, including – it seems – independence from her mother.

A Mother-Monster

We see Rose Papastergiadis through the eyes of her daughter Sofia, the story's main narrator.³³ What needs to be stressed here are the inherent unreliability, prejudice, and limitations of this perspective; nonetheless, it is the only one available to us since the story is supposed to function as, first and foremost, "a window into Sofia's interior life."³⁴ Rose is presented as a woman difficult to handle. She constantly criticises and diminishes Sofia, also in front of strangers. On one occasion, she announces: "My daughter is wasting her life [...]. Sofia is plump and idle and she is living off her mother at quite an advanced age."³⁵ Undoubtedly, this passage conveys an inappropriate amount of criticism. However, it might also be read through the prism of care; Rose might be interpreted as a worried mother, who lacks the proper language to express her concern about her daughter's sacrifice.

potential. Yet, as Gray rightly notes, the original addressee of Cixous's statement is a man, which would give such a choice of a motto "a sardonic tenor"; after all, men in the novel are unable and unwilling to participate in any kind of change. Gray, "Making Her Time (and Time Again)," 8.

32. Jeffrey Jerome Cohen, "Monster Culture (Seven Theses)," in *Monster Theory: Reading Culture*, ed. Jeffrey Jerome Cohen (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996), 16.

33. While Sofia is the main narrator of the novel, Levy introduces fragmentary narrations of an anonymous observer/stalker of Sofia, who can later be identified as Ingrid Bauer.

34. Katie Lewis, "The Footprints of the Past Walk through the Novel: A Conversation with Deborah Levy," *British Journal of Psychotherapy* 35, no. 1 (2019): 132, <https://doi.org/10.1111/bjp.12425>.

35. Levy, *Hot Milk*, 65.

Most importantly, Rose exhibits a number of enigmatic symptoms. As Sofia bluntly puts it, “Sometimes Rose can walk, sometimes she can’t.”³⁶ Throughout the novel we witness numerous instances when Rose walks or drives a car as if there were nothing wrong with her legs; it seems to be more of a matter of will than that of physical capabilities. She takes dozens of pills for a variety of symptoms – her body fails her, but doctors have been unable to pinpoint the direct cause of her malfunctions so far. It was for this reason she decided to visit the Gómez Clinic. Her daughter is her only companion; Sofia’s father, Christos Papastergiadis, abandoned them when the girl was little.³⁷ Another symptom that reappears – although it is not regarded as such in the first place – reveals itself through Rose’s constant dissatisfaction with water Sofia brings her. All of these easily lead to a conclusion that Rose suffers from hypochondria – Christos, with whom the protagonist meets in Athens, favours this interpretation.³⁸ Rose’s uncanny affliction and her extrovert way of handling it contribute to Sofia’s belief that her “mother tongue” is that of illness.³⁹ For Cixous, the mother tongue, a source of inspiration, is based on the female body, its intensities and affects.⁴⁰ Sofia’s mother’s body is in constant pain for no medically justifiable reason; its intensities resurface in a multitude of symptoms, and its affects are overwhelmingly negative. It comes as no surprise that Sofia wishes to “kill this language” based on her mother’s ailing body “stone dead.”⁴¹ It can be argued that the nature of Rose’s condition unmasks the interplay of monstrosity and illness. Illness, which points to our finitude and vulnerability, is presented here as the unimaginable – the hidden, inaccessible knowledge; monstrosity, as its very name assumes, is exactly that which “tell[s],” “warn[s],” or “show[s],”⁴² and so are Rose’s symptoms. They function as revelations and admonitions, whose meaning remains obscure.

36. Levy, *Hot Milk*, 6.

37. An interesting interpretation of Rose’s condition is provided by Jasmine Bajada, who reads *Hot Milk* through the prism of the *stabat mater dolorosa* figure, Julia Kristeva’s formulation of the abject, and Luce Irigaray’s reflections on maternal paralysis. As Bajada argues, “Rose’s paralysis is symptomatic of a larger social malady – the male mistreatment of women – and, to a certain extent, it is not important whether Rose is actually disabled as long as she literalises her suffering through physical illness.” Bajada, “Mothers, Daughters, and Damaged Legs,” 20.

38. Levy, *Hot Milk*, 146.

39. Levy, *Hot Milk*, 135.

40. See Cixous, “The Laugh of the Medusa,” 880–886.

41. Levy, *Hot Milk*, 55.

42. I am referring here to two Latin roots of the word *monster*: *monere* – “to remind, bring to (one’s) recollection, tell (of); admonish, advise, warn, instruct, teach” and *monstrare* – “to point out, show.” “Monster,” in *Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/word/monster> (05.12.2022).

While their meaning remains hidden, Rose's symptoms are repeated by Sofia. Sofia identifies herself as an investigator of her mother's struggle,⁴³ and Rose's physician, Dr Gómez, becomes her "research assistant."⁴⁴ However, she steps beyond the role of a passive and impartial observer. She tends to limp. Sometimes it is so because she helps her mother walk ("I am twenty-five and I am limping with my mother to keep in step with her. My legs are her legs."⁴⁵), but sometimes she does it when she walks alone. She interprets it as a kind of bodily memory of their shared walks.⁴⁶ Able to imagine her mother's pain due to her intense descriptions of it, Sofia often experiences similar sensations; in one of such situations, we read: "I found myself wincing as if I were feeling this small pain on her behalf. Empathy is more painful than medusa stings."⁴⁷ Thus, she deems empathy responsible for her mechanism of mirroring her mother's symptoms.

Undoubtedly, Sofia is an empathetic person; however, what also seems to be at stake here is extreme closeness between her and her mother. Rose accuses Sofia of being distant on several occasions. She wants Sofia to be more attentive to her problems; she does not approve of her daughter spending time with her peers in Spain, and she seems offended even when Sofia informs her she has not done anything special all day ("How wonderful to do nothing. Nothing is such a privilege."⁴⁸). Rose has a narcissistic habit of redirecting all conversations to her suffering, because of which Sofia develops a defence mechanism – she belittles her own experiences to avoid upsetting her mother.⁴⁹ We cannot say that their relationship is based on openness or dialogue; instead, Sofia feels the need to maintain a safe distance from her mother. From her perspective, she still remains "too close. To her grievances."⁵⁰ In her review of the novel, Giulia Miller summarises their relation as follows: "Rose stays wilfully sick because she can't face life, and Sofia uses this as an excuse to avoid responsibility. The result is a chilling and sickly symbiosis."⁵¹ Indeed, the women seem to maintain a quasi-symbiotic relation based on co-dependence, connoting Julia Kristeva's notion of the *semiotic chora*.⁵²

43. Levy, *Hot Milk*, 11.

44. Levy, *Hot Milk*, 46.

45. Levy, *Hot Milk*, 14.

46. Levy, *Hot Milk*, 26.

47. Levy, *Hot Milk*, 95.

48. Levy, *Hot Milk*, 125.

49. Levy, *Hot Milk*, 27.

50. Levy, *Hot Milk*, 89.

51. Giulia Miller, Review of *Hot Milk* by Deborah Levy, *Jewish Quarterly* 63, no. 2 (2016): 68, <https://doi.org/10.1080/0449010X.2016.1202525>.

52. See Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans. Margaret Waller (New York: Columbia University Press, 1984), 25–27. See also: Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions. Three French Feminists* (Sydney: Allen & Unwin, 1989), 42–44.

Still, in the book we witness how Sofia is decreasingly comfortable with such an arrangement. “My love for my mother is like an axe. It cuts very deep”⁵³ is an emblematic statement in this respect; it points to the interweaving of affection and pain, but it also suggests a growing need for the “cut” – a separation from the mother. Sofia has grown tired of their mutual dependence, while her mother does not cease to try to envelop the protagonist. These disparate needs and expectations can by no means be reconciled, and if there is a solution to this impasse, we will not find it in the novel.

Rose Papastergiadis is undoubtedly portrayed as a monstrous figure. Bracha L. Ettinger, famous for her matrixial theory in psychoanalysis, observes that in the clinical situation the psychoanalyst tends to employ the so-called *ready-made mother-monster* figure, which puts the blame for the patient’s suffering on his or her mother. What Ettinger postulates is the recognition of three primal mother-phantasies: of *devouring*, *not-enoughness*, and *abandonment*. These phantasies, when accepted as primordial, prevent “systematically rechannel[ling] hate toward the mother and destroy[ing] the daughter’s desire for identification with the parent of her own sex.”⁵⁴ Rose, seen through Sofia’s eyes, functions as the epitome of these monstrous phantasies. To start with the *devouring mother*, Rose seems to wish that Sofia constantly accompanied and took care of her. If the phantasy of *not-enoughness* is taken into consideration, indeed, for Sofia her mother is never a sufficient source of support. Due to Rose’s deteriorating condition, the women, arguably, have swapped places: Sofia acts like a caring mother, and Rose – like a child needing special attention. The one crime Rose is *not* guilty of is *abandoning* her daughter. Certainly, Sofia occasionally feels betrayed, for instance when her mother decides to amputate her legs; still, the protagonist admits that her mother has always been there for her, in contrast to her father. Actually, Sofia feels overwhelmed by the implications of Rose single-handedly carrying the burden of raising her; she admits, “I am chained to her sacrifice, *mortified* by it,”⁵⁵ and the idea of mortification etymologically⁵⁶ brings us back to Medusa. By the end of the novel, Rose declares that she is aware of the power she yields – she has

53. Levy, *Hot Milk*, 99.

54. Bracha L. Ettinger, “From Proto-ethical Compassion to Responsibility: Besideness and the Three *Primal* Mother-phantasies of Not-enoughness, Devouring and Abandonment,” *Athena* 1 (2006): 107. For more on the *ready-made mother-monster* figure, see also: Bracha L. Ettinger, “Demeter–Persephone Complex, Entangled Aerials of the Psyche, and Sylvia Plath,” *English Studies in Canada* 40, no. 1 (2014): 123–154.

55. Levy, *Hot Milk*, 143. Emphasis mine.

56. Although more contemporarily *being mortified* stands for humiliation, the Late Latin and Old French roots of the word convey the original deadly meaning of the expression. See “Mortified,” in *Online Etymology Dictionary*, www.etymonline.com/word/Mortified (05.12.2022).

been observing Sofia all her life because “[i]t’s what mothers do. [...] We know our gaze is powerful so we pretend not to look.”⁵⁷ In this context, we can argue that Sofia comes to affirm her mother’s Medusan monstrosity. To specify, rather than rejecting her as a failing parent, Sofia chooses – consciously or not – to identify with her in her act of becoming a monster.

Even though Sofia’s narration may suggest otherwise, the fact that Rose has never abandoned her daughter is by no means her only positive trait. Sofia tends to be prejudiced against her mother, but in some of her accounts Rose’s attentiveness to her daughter’s needs resurfaces. Although sometimes in a crude manner, Rose does encourage Sofia to be more independent. The most telling example of her care is the scene in which she teaches her daughter to drive a car (Sofia repeatedly failed her driving test in the past). When Sofia starts to drive, Rose gives her advice and calmly tries to make her feel comfortable; only then does she inform her daughter – with no sign of anger or distress – that driving on the left side of the road is not a fortunate choice in Spain.⁵⁸ Upon closer observation, one might note a peculiar combination of caring and carrying in the women’s relation. “It is such hard work carrying my mother,”⁵⁹ Sofia admits, and in her case carrying becomes synonymous with caring, which conjures up Ettinger’s notion of *carriance*: carrying and caring as well as being carried and taken care of; as Ettinger elucidates, such a position leads to “witnessing and responsibility to the vulnerable other.”⁶⁰ Despite the personal hardships and her fragile health, Rose has been carrying and caring for her daughter as well. Levy herself provides us with an insight into how children perceive the role of their mother:

[W]e blame her for everything because she is near by. [...] [W]e need her to feel anxiety on our behalf [...]. If we do not disclose our feelings to her, we mysteriously expect her to understand them anyway. And if she moves beyond us, comes close to being a self that is not at our service, she has transgressed from the mythic, primal task of being our protector and nurturer. Yet, if she comes too close, she suffocates us [...].⁶¹

This set of conditions is impossible to satisfy. Sofia is able to acknowledge that Rose has been at a disadvantage, not receiving any support from her ex-husband and struggling with health issues. Still, although their relationship is based on a sense

57. Levy, *Hot Milk*, 218.

58. See Levy, *Hot Milk*, 98–99.

59. Levy, *Hot Milk*, 92.

60. Bracha L. Ettinger, “Carriance, Copoiesis and the Subreal,” in Bracha L. Ettinger, *And My Heart Wound-space* (Leeds: The Wild Pansy Press, 2015), 344.

61. Levy, *The Cost of Living*, 119–120.

of mutual responsibility, from the daughter's perspective, it remains insufficient and overbearing, simultaneously.

Hot Milk provides us with a symbolic cut of the umbilical cord. Sofia finds herself ready to embrace her monstrousness after an argument with her mother about the planned amputation; we read: "I showered and felt the medusa stings throb under the warm water. They were inciting me to do something monstrous but I wasn't yet sure what this might be. Sun-stroked, blistered and bruised, I was preparing for it."⁶² The venom of the jellyfish, thus, initiates in the ultimate stage of the transformation. Shortly after, the protagonist proceeds to a failed attempt at matricide – she leaves her mother on a wheelchair in the middle of the road. As they meet again in their rented apartment, Rose announces "the good news"⁶³ – she has been diagnosed with oesophageal cancer. Both the attempted matricide and the identification of the illness become the turning points for Sofia: they lead to the highly anticipated separation from the mother. This experience is vividly described: "The tide was coming in with all the medusas floating in its turbulence. The tendrils of the jellyfish in limbo, like something cut loose, a placenta, a parachute, a refugee severed from its place of origin."⁶⁴ As we learn from this passage, the split does not turn out to be beneficial for the protagonist – detached from her mother, she is overpowered by the sense of emptiness, insecurity, and rootlessness.

Conclusion

Who, surprised and horrified by the fantastic tumult of her drives (for she was made to believe that a well-adjusted normal woman has a ... divine composure), hasn't accused herself of being a monster? Who, feeling a funny desire stirring inside her (to sing, to write, to dare to speak, in short, to bring out something new), hasn't thought she was sick? Well, her shameful sickness is that she resists death, that she makes trouble.⁶⁵

Monstrosity, illness, femininity, and death tend to be perceived as a natural combination, not just in Cixous's famous essay, but also in Levy's literary reflection on daughterhood and change. In the spirit of the above citation, Sofia learns to abide by her desires, struggles to have a meaningful life, engages in risky relationships, mirrors her mother's uncanny sickness, and proclaims herself a monster. When Sofia's relationship with monstrousness is concerned, it appears to be her enemy,

62. Levy, *Hot Milk*, 208.

63. Levy, *Hot Milk*, 216.

64. Levy, *Hot Milk*, 218.

65. Cixous, "The Laugh of the Medusa," 876.

object of study, source of inspiration, and goal. In this sense, the novel engages in a dialogue with the bildungsroman genre since, instead of overcoming the monstrosities of childhood, Sofia becomes independent and self-aware by means of becoming a monster; monstrosity is then accepted by her, but by no means does it protect her from suffering. Simultaneously, affirmation of monstrousness seems to lead to recognition of the disease. In this “thriller of symptoms,”⁶⁶ to use Levy’s expression, Rose also comes to accept the monster in her life: she is relieved to learn about her cancer because now she can face her fear as it actually is, and not as it appears; what is more, she can no longer be identified as a hypochondriac. Finally, the jellyfish and their stings, constantly accompanying the protagonist, serve as a metaphor for an interconnection of disease and monstrousness. The hidden, almost invisible creatures of the sea, jellyfish reveal themselves in an exact moment of contamination, thus embodying the interplay of secrecy and revelation. The poison, pulsating in Sofia’s body, becomes an uncannily active agent in her monstrous metamorphosis.

Bibliography

- Bajada, Jasmine. “Mothers, Daughters, and Damaged Legs: Mother-Daughter Relationships in Elena Ferrante’s *Neapolitan Novels* and Deborah Levy’s *Hot Milk*.” *antae* 7, no. 1 (2020): 12–26.
- Braidotti, Rosi. “Mothers, Monsters, and Machines.” In *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, edited by Katie Conboy, Nadia Medina, and Sarah Stanbury, 59–79. New York: Columbia University Press, 1997.
- Braidotti, Rosi. “Cyber-teratologies.” In *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, 172–211. Cambridge and Malden: Polity Press, 2002.
- Cixous, Hélène. “Castration or Decapitation?,” translated by Annette Kuhn. *Signs* 7, no. 1 (1981): 41–55. <https://www.jstor.org/stable/3173505> (17.04.2023).
- Cixous, Hélène. “The Laugh of the Medusa.” Translated by Keith Cohen and Paula Cohen. *Signs* 1, no. 4 (1976): 875–893. <https://www.jstor.org/stable/3173239> (08.12.2022).
- Cohen, Jeffrey Jerome. “Monster Culture (Seven Theses).” In *Monster Theory: Reading Culture*, edited by Jeffrey Jerome Cohen, 3–25. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996.
- Ettinger, Bracha L. “Carriance, Copoiesis and the Subreal.” In Bracha L. Ettinger, *And My Heart Wound-space* (Leeds: The Wild Pansy Press, 2015), 343–351.
- Ettinger, Bracha L. “Demeter–Persephone Complex, Entangled Aerials of the Psyche, and Sylvia Plath.” *English Studies in Canada* 40, no. 1 (2014): 123–154.

66. Deborah Levy, in Wendy Smith, “Strangers in a Strange Land: Deborah Levy,” *Publishers Weekly* 263, no. 20 (16 May 2016), <https://www.proquest.com/trade-journals/strangers-strange-land-deborahlevy/docview/1789797300/se-2?accountid=50487> (17.09.2021).

- Ettinger, Bracha L. "From Proto-ethical Compassion to Responsibility: Besideness and the Three *Primal* Mother-phantasies of Not-enoughness, Devouring and Abandonment." *Athena* 1 (2006): 100–135.
- Flores Quesada, María Magdalena. "Reorienting Vulnerability: An Analysis of Deborah Levy's *Hot Milk*." *ES Review: Spanish Journal of English Studies* 42 (2021): 105–125. <https://doi.org/10.24197/ersjes.42.2021.105-125> (08.12.2022).
- Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Translated by James Strachey. Seattle: Pacific Publishing Studio, 2010.
- Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume VI (1901): The Psychopathology of Everyday Life*. Translated by Alan Tyson. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1981.
- Gray, Madeleine. "Making Her Time (and Time Again): Feminist Phenomenology and Form in Recent British and Irish Fiction Written by Women." *Contemporary Women's Writing* 14, no. 1 (2020): 1–18. <https://doi.org/10.1093/cww/vpaa014> (06.12.2022).
- Griffin, Gabriele. "Morphing Together: Motherhood, Old Grievances, and Corporeal Materiality in Deborah Levy's *Hot Milk*." In *Close Relations: Family, Kinship, and Beyond*, edited by Helena Wahlström Henriksson and Klara Goedecke, 209–220. Singapore: Springer, 2021.
- Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions. Three French Feminists*. Sydney: Allen & Unwin, 1989.
- Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Language*. Translated by Margaret Waller. New York: Columbia University Press, 1984.
- Levy, Deborah. *Beautiful Mutants*. In *Early Levy*. London: Penguin Books, 2014.
- Levy, Deborah. *Hot Milk*. London: Penguin Books, 2017.
- Levy, Deborah. *Swimming Home. High Wycombe: And Other Stories*, 2011.
- Levy, Deborah. *The Cost of Living*. London: Penguin Books, 2019.
- Levy, Deborah. *The Man Who Saw Everything*. London: Hamish Hamilton, 2019.
- Levy, Deborah. *The Unloved*. London: Penguin Books, 2014.
- Lewis, Katie. "The Footprints of the Past Walk through the Novel: A Conversation with Deborah Levy." *British Journal of Psychotherapy* 35, no. 1 (2019): 131–136. <https://doi.org/10.1111/bjp.12425>.
- Miller, Giulia. Review of *Hot Milk* by Deborah Levy. *Jewish Quarterly* 63, no. 2 (2016): 68. <https://doi.org/10.1080/0449010X.2016.1202525>.
- "Monster." In *Online Etymology Dictionary*. <https://www.etymonline.com/word/monster> (05.12.2022).
- "Mortified." In *Online Etymology Dictionary*. www.etymonline.com/word/Mortified (05.12.2022).
- Santner, Eric L. "History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma." In *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, edited by Saul Friedländer, 143–154. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

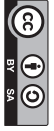
Shildrick, Margrit. *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*. London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publications, 2002.

Smith, Wendy. "Strangers in a Strange Land: Deborah Levy." *Publishers Weekly* 263, no. 20 (16 May 2016). <https://www.proquest.com/trade-journals/strangers-strange-land-deborahlevy/docview/1789797300/se-2?accountid=50487> (17.09.2021).

streszczenia w języku polskim |

ER(R)GO

summaries in polish |



Lech Witkowski

Interpelacje metahumanistyczne: jak uniknąć pułapek autodegradacji humanistyki?

Autor rozważa, w formie interpelacji akademickiej, serię napięć wpisanych w postawy humanistów, które prowadzą często do autodegradacji humanistyki. Dotyczy to obrony wobec sprzeczności rozwiązywanych zwykle w trybie przyjmowania jednej ze skrajnych postaw rozrywających trudne złożoności poznawcze. Wskazuje to na problemy wymagające uwzględniania w praktyce dydaktyki uniwersyteckiej, badań oraz kolejnych dekad recepcji i troski o jakość kulturowego zakorzenienia publikacji humanistycznych, w tym stosunku wobec klasyków. Autor wskazuje także na pułapki takiego ujednostonnienia i groźby redukcji odpowiedzialności i jakości refleksji współczesnej oraz, z drugiej strony, odniesień do tradycji klasyki myśli. Analizuje przekroje zjawisk ilustrujących tytułowe wskazanie na autodegradację humanistyki w praktyce uniwersyteckiej, formułując w ten sposób horyzont postulowanej debaty akademickiej z myślą o nowej jakości funkcjonowania humanistyki i nauk społecznych w ich integralności i zespoleniu.

Tadeusz Gadacz

Uniwersytet w czasach bezmyślności

Jeśli zło jest bezmyślne, jak stwierdziła Hannah Arendt w książce *Eichmann w Jerozolimie*, to czy myślenie może ochronić nas przed złem? W pierwszej części artykułu autor dokonuje rozróżnienia między *intelektem*, który kieruje się logiką myślenia, i *rozumem*, który kieruje się etyką myślenia. Stawia tezę, że jeśli etyka myślenia (rozum) nie kieruje logiką myślenia (intelektem), to rodzi zło i fanatyzm. W części drugiej autor rozważa takie przyczyny współczesnej bezmyślności, jak przeciętność, pragmatyzm, mierzalność i dominacja mentalności merkantylnej. W części trzeciej pisze o odpowiedzialności uniwersytetów, a szczególnie nauk humanistycznych i szeroko pojętej kultury, za kształcenie rozumu.

Ewa Rewers

Pozszywana humanistyka

Zadanie tego artykułu jest proste: zdystansowanie się od wzrastającego na sile stosowania pojęcia asamblażu we współczesnych debatach i próba podjęcia kwestii, co myślenie asamblażowe ma do zaoferowania humanistyce. Odpowiedź na to pytanie autorka wiąże z tytułowym konceptem „pozszywanej” humanistyki, który ma charakter roboczy i doraźny. Punktem wyjścia jest analiza wideoinstalacji zrealizowanej przez Angelę Melipoulos i Maurizioa Lazzarato pod tytułem *Assemblages/Asambláže*, wykorzystującej koncepcję asamblażu

Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego. Przyjmując, że praktyki badawcze i teorie łączą zespoły idei o charakterze abstrakcyjnym i praktycznym, autorka analizuje przykłady zastosowania myślenia i działania asamblażowego na poziomie metody, metodologii i onto-epistemologii, śledząc cele, jakie osiąga dzięki takiemu podejściu badawczemu humanistyka.

Krzysztof Maliszewski

Energia opowieści nieprostych –
Nauki humanistyczne w formie pedagogiki i badań edukacyjnych

W artykule postawiono tezę, że badania oparte na założeniach scjentyistycznych (w sensie dążenia do upodobnienia nauk humanistycznych i społecznych do nauk przyrodniczych, czyli opartych na naturalizmie ontologicznym i metodologicznym) mają charakter marginalny, a ich znaczenie dla eksploracji ludzkich praktyk ma co najwyżej pomocniczy charakter. (Autor rozważa tę tezę na przykładzie pedagogiki jako nauki o przedsięwzięciu podmiotowym i komunikacyjnym, zwanym edukacją). Twierdzi, że kiedy scjentyistyczny model badań staje się dominujący – jak ma to miejsce obecnie – zaciemnia on podstawowy przedmiot badań pedagogicznych: edukację. W rezultacie publiczny wizerunek edukacji jest pomniejszony i zniekształcony.

Ewa Bińczyk

Jakiej refleksji potrzebujemy w epoce antropocenu?
“Gramatyka” wystudowania wzrostu ekonomii ekologicznej

Inspirowana stanowiskiem Anny L. Tsing autorka rozpoczyna artykuł analizą niedogodnych punktów wyjścia refleksji w epoce antropocenu. Następnie przedstawia interdyscyplinarną, normatywną i pluralistyczną dziedzinę ekonomii ekologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji dewzrostu. Przypatruje się “gramatyce” tej dyscypliny, odsłaniając jej wybrane założenia filozoficzne, postulaty metodologiczne i pojęcia. Autorka przygląda się również bliżej koncepcji “zarządzania bez wzrostu” Petera A. Victora. Poszukuje odpowiedzi na pytania, czym jest dewzrost i dlaczego wystudzenie wzrostu jest nieuniknione.

Magdalena Środa

Posthumanizm – w poszukiwaniu nowej etyki

Kryzys klasycznego humanizmu jest faktem. Ujawnił bowiem on swój ciemny rewers. Są nim niewolnictwo, kolonializm, wyzysk, wykluczenia, dyskryminacje. Humanizm okazał się dzieckiem patriarchalizmu, szowinizmu płciowego i gatunkowego. Trzeba go więc przezwyciężyć. Jedną z propozycji jest posthumanizm. Opiera się on na odmiennej metodzie badawczej (nazywam ją tu “zmysłem udziału”), odmiennej koncepcji podmiotu (nomada) i nowej etyce, której kształt dopiero powstaje. W artykule autorka wskazuje na jej fundamenty w postaci kobiecej etyki troski, która – w jej przekonaniu – otwiera horyzonty na bardziej holistyczne, egalitarne, spluralizowane ludzko-pozaludzkie istnienie.

Riccardo Campa

Od danych do scenariuszy:
o “współczynniku wyobraźni” futurologii

Futurologię zdają się charakteryzować dwa główne paradygmaty: historyczno-literacki, który podkreśla znaczenie wyobraźni i talentu artystycznego, oraz techniczno-naukowy, który sprzyja rygorystycznej analizie danych i precyzji prognoz. Artykuł ten pokrótce przedstawia ewolucję tych dwóch paradygmatów i pokazuje, w jaki sposób znalazły one syntezę we współczesnych “analizach scenariuszy”, których inicjatorem jest Herman Kahn. Co więcej, pokazuje, że ten trzeci sposób analizy może zyskać większą świadomość teoretyczną dzięki koncepcji “współczynnika wyobraźni”. Autor rozwija tę koncepcję, biorąc pod uwagę analityczne rozróżnienie historii i poezji wprowadzone w *Poetyce* Arystotelesa, rolę wyobraźni w nauce podkreślaną przez filozofa Karla Poppera i chemika Jacobusa Henricusa van't Hoffa oraz dwie dobrze znane zasady metodologiczne socjologii, a mianowicie “współczynnik humanistyczny” opracowany przez polskiego socjologa Floriana Znanieckiego i “wyobraźnię socjologiczną” teoretyzowaną przez Charlesa Wrighta Millsa.

Miłosz Markiewicz

Ku humanistyce eko-logicznej,
czyli przebudowa na czas kryzysu

Celem artykułu jest przedstawienie propozycji uzupełnienia myśli humanistycznej o post-humanistyczne aktywistyczne narzędzia ontoepistemologiczne. W tym celu autor, biorąc za punkt wyjścia koncepcję posthumanistycznej wspólnoty, dokonuje przez jej pryzmat relektury oikologii – wyrosłej na gruncie śląskim nauki o domu. Posthumanistyczna oikologia ma stanowić przekroczenie ograniczeń, jakie napotyka myśl ekologiczna, w kierunku autorskiej koncepcji eko-logiki. Uprawiana w jej duchu humanistyka ma stanowić afirmatywną odpowiedź na kryzys poznawczy związany między innymi ze zmianami klimatu i zapowiadaną katastrofą.

Anna Wolff-Powęska

Humanistyka zaangażowana: wizja czy rzeczywistość?

Współczesny lament nad kondycją humanistyki stanowi integralny element zataczającej coraz szersze kręgi debaty na temat kryzysu demokracji, tożsamości, oświecenia, krytyki globalizacji, postnowoczesności. Jest wreszcie wyrazem bezradności człowieka w obliczu radykalizacji ruchów i partii politycznych wobec nieuniknionego procesu coraz gwałtowniejszych i wszechogarniających cywilizacyjnych i kulturowych zmian. Wśród czynników rzutujących na jej postrzeganie na pierwszy plan wysuwa się poczucie wyobcowania generacji aktywnie współtworzącej porządek demokratyczny w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 roku, jak i zachodnich elit zaangażowanych w pogłębienie integracji europejskiej. Ich świat wartości legł w gruzach. Ambivalencja i obosieczność transformacji niemal wszystkich dziedzin życia, złożoność i sprzeczności wpisane niemal w naturę przemian społecznych

i politycznych przyniosły w konsekwencji poczucie niepokoju, wzmocnione przez nieprzewidywalność rozwoju pandemii COVID-19 oraz wszechogarniający kryzys poczucia bezpieczeństwa społecznego.

Andrzej Szahaj

Aktualność Marcusego

W tekście podjęto namysł nad aktualnością szeregu tez filozofii Herberta Marcusego. Chodzi między innymi o tezę dotyczącą istnienia “totalnie administrowanego świata”, anonimowości dominujących sił ekonomicznych, wpływu techniki i technologii na politykę, narodzin “człowieka jednowymiarowego”, istnienia “kultury afirmatywnej”, zbędności i szkodliwości pracy ponad ludzkie siły, a także trudności ze zidentyfikowaniem podmiotu ewentualnej zmiany społecznej. Powołując się na szereg dzisiejszych zjawisk z zakresu ekonomii, polityki i życia społecznego, autor podkreśla, że tezy te zachowują swoją aktualność, choć uzasadnienie ich trafności musi odwoływać się do innych faktów społecznych niż te, o których wspominał sam Marcuse.

Michał Paweł Markowski

Życie, egzystencja i kultura, czyli czego nauczyła mnie dekonstrukcja

Wychodząc od kilku kluczowych fragmentów Ewangelii o Ostatniej Wieczerzy i Ukrzyżowaniu, autor stara się pokazać, w jaki sposób językowa maszyna tekstu ujawnia swój aspekt dekonstrukcyjny – z jednej strony nawołując do zawłaszczenia kulturowego, a przeciwstawiając się temu zawłaszczeniu z drugiej. Ta ambiwalencja przekłada się także na poziom egzystencjalny, odzwierciedlając napięcie pomiędzy życiem jako idiomatycznym aspektem każdego ludzkiego przedsięwzięcia a kulturą rozumianą jako czynnik poddający jednostki wspólnemu doświadczeniu. Głównym impulsem u podłoża koncepcji eseju jest sprzeciw wobec utrzymywania ostrego rozróżnienia między życiem – kwestionującym możliwość adekwatnej reprezentacji – a egzystencją i wszystkimi mechanizmami reprodukcyjnymi, jakie ze sobą niesie. Analiza ta, odnosząc się do obszernego korpusu tekstów Derridy, wykracza poza metakomentarz ograniczony do filozofii francuskiej czy literaturoznawstwa i można ją odczytać także jako przyczynek do teologicznej interpretacji Ewangelii, dokonywanej za pomocą logiki dekonstrukcyjnej.

Łukasz M. Michalski

Metahistoria – perypetie i humanistyczna nośność pojęcia

Czy termin metahistoria jest powtórzeniem arystotelesowskiego gestu nazwania metafizyki? W 2023 roku mija pół wieku od pierwszego wydania słynnej książki Haydena White’a pt. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Jednakże to klasyczne, dość powszechnie znane dzieło – a także jego krytyka – nie dały terminowi metahistoria życia, którym w horyzoncie terminów badawczych cieszy się choćby metafizyka.

W niniejszych rozważaniach celem autora nie jest sentymentalne upominanie się o termin, który miałby być dziś cenny z samego tylko powodu, że niegdyś zaistniał, a raczej o próbę

myślenia o ścieżce wzbogacania (prze)myślenia o wyobraźni historycznej – ta ostatnia, według autora, jest kluczem dla oporu wobec współczesnych kryzysów i impasów dzisiejszej humanistyki.

Joanna Soćko

“Zwrot percepcyjny”

a postsekularne praktyki współczesnej (post)humanistyki

Artykuł wyrasta z przekonania o analogii zachodzącej pomiędzy symptomatycznym dla tzw. posthumanistyki odchodzeniem od antropocentrycznego modelu refleksji a wypracowywanymi przez różne szkoły duchowości ćwiczeniami mającymi na celu przewyciężanie egocentrycznej postawy i związanej z nią narcystycznej optyki. Autorka zwraca uwagę na przypadki, w których współcześni humaniści angażują się w artystyczne projekty wykorzystujące metody świadomego oddychania czy medytacji, i analizuje je w świetle wyników badań pokazujących, jak te religijne w swej proveniencji praktyki stymulują doświadczenia auto-transcendencji.

Anna Kisiel

Potworność – choroba – rana.

Niesamowite połączenia w *Gorącym mleku* Deborah Levy

Sofię Papastergiadis, bohaterkę powieści Deborah Levy pt. *Gorące mleko*, zdają się otaczać liczne potwory i potworności. Po pierwsze, jej apodyktyczna, potworna matka cierpi na równie potworną tajemniczą chorobę, ze względu na którą kobiety decydują się na podróż do Almerii, w nadziei na znalezienie odpowiedzi i możliwej terapii. Po drugie, przebywając w Andaluzji, Sofia jest wielokrotnie atakowana przez meduzy; spotkania z nimi okazują się bolesne, ale i uzależniające. Po trzecie, Sofia mierzy się z własnymi wątpliwymi intencjami, pochopnymi decyzjami i mrocznymi fantazjami, ujawniającymi się, na przykład, w toksycznych, choć zmysłowych, romansach. Powyższe przykłady potworności zmuszają Sofię do przyjrzenia się jeszcze jednemu potworowi: jej samej. W niniejszym artykule autorka podejmuje próbę interpretacji nominowanej do nagrody Bookera powieści Levy, w której z użyciem psychoanalizy i krytyki feministycznej przygląda się temu, jak dyskurs choroby nakłada się z dyskursem potworności. Mając na uwadze, że w *Gorącym mleku* choroba i potworność uczestniczą w strategiach zaciemniania oraz objawiania znaczenia, autorka bada, jakie mogą mieć one konsekwencje dla głównej bohaterki oraz jej relacji z innymi postaciami.

informacje dla autorów |

ER(R)GO

info for contributors |



Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(r)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wynik decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji.

Wymagane dokumenty w nadesłanym zestawie

- manuskrypt tekstu (min. 25 i max. 40 tysięcy znaków ze spacjami)
- tytuł artykułu po polsku i po angielsku (max 120 znaków ze spacjami)
- bibliografia w formacie Chicago Humanities (zob. instrukcja poniżej)
- streszczenia po polsku i po angielsku (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- słowa klucze w języku polskim i angielskim (max. 75 znaków ze spacjami)
- nota biograficzna o autorze (min. 600 i max. 800 znaków ze spacjami)
- numer ORCID autora
- afiliacja autora
- oficjalne licencje lub zgody na reprodukcję materiałów cudzego autorstwa
- źródła i typy licencji dla materiałów na licencjach otwartych

Standardy językowe

Nadesłane teksty artykułów i streszczeń muszą spełniać międzynarodowe standardy akademickiej angielszczyzny (poziom językowy wykształconego native-speakera języka angielskiego) oraz akademickiej polszczyzny.

Zastrzeżenia

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nienaruszających merytorycznej strony opracowania. Teksty niekompletne oraz teksty opisane niekompletnymi metadanymi będą odrzucane. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Instrukcje dotyczące formatowania i innych wymogów

Szczegółowe instrukcje dotyczące formatowania tekstów oraz obsługi zgłoszenia w systemie OJS znajdują się na stronie internetowej *Er(r)go* w zakładce „Dla Autorów” pod adresem: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors>

Kontakt

Korespondencję należy kierować na adres errgo@us.edu.pl

Info for Contributors

Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura
Er(r)go. Theory–Literature–Culture
Nr / No. 47 (2/2023)
humanistyka/humanistyka/humanistyka
humanities/humanities/humanities
ISSN 2544-3186
<https://doi.org/10.31261/errgo.15056>



Themes

Culture and its products; the ontology of artefacts; methodologies of literary and cultural research; critical theory; comparative literary studies; trends and tendencies in culture/literature; interdisciplinary relations; liminal spaces between culture, literature, philosophy, anthropology, sociology, etc.; transformations of paradigms; trends and contexts; literary-theoretical and cultural syntheses – and related areas.

Editorial policy

Except for commissioned texts, or new (first) translations, *Er(r)go* does not accept texts previously published. Reprints are admissible in thematic issues if a given text is particularly important from the point of view of the overall conception of the issue. Submissions undergo the procedure of double-blind peer review, the outcome of which decides about the qualification of the text for publication.

Documents required in the submission package

- text manuscript (min. 25 and max. 40 thousand characters incl. spaces)
- the title of the article in English and in Polish (max 120 characters incl. spaces)
- bibliography formatted in Chicago Humanities style (see instructions below)
- abstracts in English and in Polish (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- key words in English and in Polish (max. 75 characters incl. spaces)
- author's bio (min. 600 and max. 800 characters incl. spaces)
- author's ORCID number
- author's affiliation
- written permissions and licenses for copyrighted material (e.g.: images)
- in the case of open-license or owned materials, a declaration concerning the type of the license and the source of the graphic

Language standards

Submissions, including abstracts, must meet the world-wide standards of academic English (educated native speaker proficiency level).

Disclaimer

The Editors reserve the right to introduce modifications that would not affect the merit of the study to the texts submitted to *Er(r)go*. Incomplete submissions, or submissions missing metadata will be rejected. The Editors also reserve the right to reprint texts submitted to the journal in anniversary or special issues of the *Er(r)go*.

Instructions on formatting and other requirements

Detailed instructions on text formatting and handling of the application in the OJS system can be found on the *Er(r)go* website in the “Authors’ Guidelines” tab at: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/information/authors>

Contact

Correspondence should be sent to: errgo@us.edu.pl

Projekt serii / series designer: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce / on the cover:
Vitruvian Man - design36
shutterstock_296401187-Vitruvian man.jpg
(licencja standardowa Shutterstock z 29 września 2023,
wykupiona przez Pawła Jędrzejkę)

ISSN 2544-3186



(CC BY-SA 4.0)

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International

Kontakt z Redakcją / Contact Info

e-mail: errgo@us.edu.pl
<http://www.errgo.pl>

Wydawca / Publisher

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 12B
40-007 Katowice
tel.: 32 359 20 56
e-mail: zamowienia.wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Współwydawca / Co-publisher

“Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, fax: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
www.slaskwn.com.pl

Wydanie pierwsze arkuszy wydawniczych: 19,0
arkuszy drukarskich: 17,5

Theory | Literature | Culture

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze / in the next issue:

humanistyka/humanistyka/humanistyka II humanities/humanities/humanities II

granice humanistyki / limits of the humanities

końce prawdy / the ends of truth

terapię i wyzwania / therapies and challenges

wiedza (nie)stosowana / knowledge (un)applied

sztuka czytania / the art of reading

narracje tożsamościowe / identity narratives

przestrzenie post-humanistyki / spaces of post-humanities

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2544-3186

3 4

9 772544 318309

Więcej o książce



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

