




PATRYK SZAJ

 <http://orcid.org/0000-0002-6315-3317>

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Wydział Nauk Humanistycznych

Instytut Filologii Polskiej

## W stronę hermeneutyki postantropocentrycznej

На пути к постантропоцентрической  
герменевтике

### Абстракт

Автор статьи ставит вопрос о том, можно ли заниматься постантропоцентрической герменевтикой. Он отмечает необходимость направить герменевтическую мысль проблеме не-человеческого, особенно в контексте современных диагнозов антропоцена, климатического и экологического кризиса и т.п. Такая постантропоцентрическая коррекция герменевтики возможна благодаря расширению значения понятия «понимание», которое разделяется на понимание не-человеческих других и понимание совместно с не-человеческими другими. Такое расширение соответствует многим идеям, сформулированным в рамках animal studies, экокритики или постгуманизма. Однако для того, чтобы такое расширение произошло, необходима также биополитическая коррекция герменевтики, возвращающая субъекта герменевтики к биологической и материальной жизни.

**Ключевые слова:** герменевтика, animal studies, постгуманизм, антропоцен, экокритика

Towards Post-Anthropocentric  
Hermeneutics

### Abstract

The author of the article asks whether it is possible to practice post-anthropocentric hermeneutics. He expresses the need for opening the hermeneutic thought to the problem of what is non-human, especially in the context of contemporary diagnoses of the Anthropocene, climate crisis, ecological crisis, etc. Such a post-anthropocentric correction of hermeneutics is possible due to the notion of “understanding” which can be extended towards understanding of non-human others and towards understanding with non-human others. This coincides with insights which have been formulated within animal studies, ecocriticism, posthumanism, etc. In order to make such an extension happen, however, a biopolitical correction of hermeneutics is also required, which would restore the hermeneutic subject to the biological and material life.

**Keywords:** hermeneutics, animal studies, posthumanism, Anthropocene, ecocriticism

## Wstęp: hermeneutyka – humanistyka środowiskowa – antropocen

W obrębie szeroko pojętej humanistyki środowiskowej zauważyć można dwie ogólne tendencje. Pewne nurty zdecydowanie odcinają się od dotychczasowej, antropocentrycznej tradycji badawczej, akcentując konieczność zasadniczego przewartościowania dominujących dotąd paradygmatów ontologicznych, epistemologicznych, etycznych bądź politycznych. Do nurtów tych należą np. ontologia zorientowana na przedmioty, nowy materializm, teoria aktora-sieci<sup>1</sup>. Inne – np. biosemiotyka, poszczególne gałęzie zookrytyki i ekokrytyki czy posthumanizm w wydaniu niektórych autorów – chętnie powołują się na poprzedzające je dyskursy badawcze, czerpiąc z nich inspiracje i odpowiednio je rekontekstualizując.

Chciałbym nawiązać do tej drugiej tendencji i zastanowić się, czy możliwe jest uprawianie hermeneutyki postantropocentrycznej, obejmującej problematykę *animal studies*. Da się bowiem odnotować, że nawet wśród przedstawicieli humanistyki środowiskowej spoglądających przychylnym okiem na „tradycyjne” teorie odwołania do hermeneutyki są incydentalne i słabo rozwinięte. Podobnie rzecz się ma, gdy spojrzeć na nią z drugiej strony: również hermeneuci z rzadka tylko dostrzegają potrzebę otwarcia swych dociekań na problemy tego, co nie-ludzkie. Do chlubnych wyjątków należy tzw. hermeneutyka środowiskowa (*environmental hermeneutics*), rozwijana głównie na gruncie anglosaskim<sup>2</sup>. Spośród polskich przykładów na uwagę zasługują przede wszystkim prace Marcina Urbaniaka, który wskazywał na komplementarność hermeneutyki względem filozofii przyrody oraz rekonstruował biologiczne (filogenetyczne i ontogenetyczne) źródła kompetencji hermeneutycznych<sup>3</sup>. Warto również wskazać na dość niejasną, ale obiecującą intuicję wyrażoną przez Andrzeja Przyłębskiego: aby stać się myślą uniwersalną, do czego aspiruje, hermeneutyka musi poddać tematyzacji „zjawisko rozumienia w całym jego zakresie, szczególnie w powiązaniu z życiem oraz z ludzkim (a być może także zwierzęcym) doświadczeniem rzeczywistości”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zob. np. kolejno: T. MORTON: *The Ecological Thought*. Cambridge 2010; *Material Ecocriticism*. Red. S. IOVINO, S. OPPERMAN. Bloomington 2014; B. LATOUR: *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Przeł. A. CZARNACKA. Warszawa 2009.

<sup>2</sup> Zob. *Interpreting Nature. The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*. Red. F. CLINGERMAN, B. TREANOR, M. DRENTHE, D. UTSLER. New York 2014.

<sup>3</sup> Zob. M. URBANIAK: *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post)strukturalizmie*. Kraków 2014; IDEM: *Biologiczne wymiary rozumienia. Od ewolucji do hermeneutyki ludzkiego myślenia*. Kraków 2017.

<sup>4</sup> A. PRZYŁĘBSKI: *Granice rozumu hermeneutycznego. O rzekomych i rzeczywistych ograniczeniach hermeneutyki Gadamera*. W: IDEM: *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*. Kraków 2016, s. 75.

Uważam, że takie „otwarcie” myśli hermeneutycznej na problematykę nie-ludzkiego doświadczania świata oraz, szerzej, na kwestię życia (biologicznego, materialnego) jest nie tylko wykonalne, ale wręcz konieczne, ponieważ pozostaje w zgodzie z logiką samej hermeneutyki. Właśnie pojęcie rozumienia, jak sądzę, jest tu szczególnie istotne, gdyż – od czasu tzw. zwrotu ontologicznego hermeneutyki dokonanego przez Martina Heideggera<sup>5</sup> – oznacza ono, najogólniej, podstawową praktykę, za pomocą której człowiek odnosi się do świata, odnajduje się w świecie i osiąga własną tożsamość, nie mieści się ono zatem w jakiejś określonej metodologii, ale u źródeł egzystencji: rozumieć to sytuować się w rzeczywistości, w faktyczności istnienia, ustosunkowywać się do innych istnień oraz napotykanym fenomenów i pojmując je, zwrotnie pojmować samego siebie. I choć dla antropocentrycznie zorientowanej hermeneutyki „inni” to niemal zawsze inni-ludzie, wydaje się, że jeśli rzeczywiście pragnie ona dotyczyć całokształtu doświadczenia, to powinna objąć również fenomen naszego bycia z nie-ludzkimi innymi (co w konsekwencji, jak postaram się pokazać, prowadzić powinno do wydatnego osłabienia granicy ontologicznej pomiędzy tym, co ludzkie, i tym, co pozaludzkie).

Przemawia za tym jeszcze jeden, ważny dla mnie argument. Otóż hermeneutyka jest także myślą, która kładzie nacisk na historyczność rozumienia: fakt, że dokonuje się ono zawsze w określonym kontekście czasowym, kulturowym, politycznym itp. i że każdorazowym zadaniem rozumienia jest, po pierwsze, właściwe rozpoznanie własnej historyczności, a po drugie – właściwa odpowiedź na stawiane przez nią wyzwania. Jak to ujmował Hans-Georg Gadamer, rozumienie stanowi „proces efektywnodziejowy” (*Wirkungsgeschichte*), a „efektywnodziejowa świadomość jest przede wszystkim świadomością hermeneutycznej sytuacji”<sup>6</sup>. Właśnie owa „sytuacja” wyznacza horyzont rozumienia – określoną ramę, w obrębie której dokonuje się ruch rozumienia, zmierzający do weryfikacji dotychczas obowiązujących przesądów i nieustannego ustosunkowywania się do zmieniających się kontekstów egzystencjalnych.

Jeśli więc hermeneutyka pozostać ma dziś w zgodzie z własną logiką, to uważam, że powinna ona właściwie rozpoznać aktualną sytuację (geo)historyczną, boleśnie weryfikującą dotychczasowe przesady antropocentryczne, stawiającą przed nami radykalne wyzwania ekologiczne, etyczne oraz polityczne, literalnie zagrażającą warunkom życia na Ziemi i wzywającą do zasadniczego i niezwłocznego przewartościowania naszych relacji z aktorami nie-ludzkimi. Mam, rzecz jasna, na myśli życie w epoce antropocenu<sup>7</sup>. Taka „aktualizacja” hermeneutyki

<sup>5</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 2010, s. 184–226 (paragrafy: 29–34).

<sup>6</sup> H.G. GADAMER: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 2013, s. 414.

<sup>7</sup> Abstrahuję tu od licznych kontrowersji związanych z terminem antropocen. Chciałbym potraktować go jako najogólniejszy „horyzont hermeneutyczny”, skłaniający do zasadniczego

czyniłyby z niej również, jak sądzę, sojusznickę *animal studies* i szeroko pojętej humanistyki środowiskowej. To właśnie w obrębie tej ostatniej formułuje się bowiem często diagnozy, które można (a nawet należy) zinterpretować jako trzeźwe rozpoznanie hermeneutycznej „sytuacji”, w jakiej się znajdujemy, choć przedstawiciele *animal studies* czy ekokrytyki rzadko powołują się przy tym na instrumentarium hermeneutyki. Za przykład takiej quasi-hermeneutycznej diagnozy posłużyć mogą słowa Rosi Braidotti: „Trzymanie się starych, humanistycznych i antropocentrycznych sposobów myślenia nie jest kwestią wyboru, lecz wyrazem sytuacji historycznego usytuowania, która zmusza nas, by pomyśleć inaczej o tym, kim właściwie jesteśmy w procesie stawania się”<sup>8</sup>.

Antropocen jako horyzont hermeneutyczny współczesności czyni zadanie „aktualizacji” hermeneutyki jeszcze wyraźniejszym i radykalniejszym. Wprawdzie myślenie w kategoriach antropocenu rodzić może ryzyko „powrotu” antropocentryzmu (podkreślanie hipersprawczości człowieka, ujmowanie gatunku ludzkiego jako siły geologicznej), jednak ryzyko to wydaje się pozorne. W „najgorszym” wypadku antropocen ustanawia „nowy antropocentryzm”<sup>9</sup>, który niewiele ma wspólnego z tradycyjnym antropocentryzmem, podobnie jak nowy materializm z materializmem dialektycznym. Wzywa on bowiem do wzięcia pełnej odpowiedzialności za antropogeniczny kryzys klimatyczny i walki zarówno z jego skutkami, jak i z przyczynami, które do niego doprowadziły. Stąd zaś niedaleko już do również podnoszonych w obrębie dyskursu antropocenu wezwań do właściwego rozpoznania sprawczości aktorów nie-ludzkich oraz radykalnego przewartościowania wyobrażeń o miejscu człowieka w świecie<sup>10</sup>, zmierzającego w kierunku ustanowienia

---

przewartościowania relacji pomiędzy aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi, a także do zweryfikowania przesądów na temat miejsca człowieka w świecie. Krótko mówiąc: do rzeczywistego, uczciwego objęcia praktykami rozumienia aktorów nie-ludzkich, do respektowania ich inności, ale także do rozpoznania splotu, sieci czy siatki łączącej wszystkich (ludzkich i nie-ludzkich) aktorów tego świata i wyznaczającej wspólnotę ich losu. Takie ujęcie antropocenu musi, rzecz jasna, pozostać wrażliwe na kwestie sprawiedliwości środowiskowej, nierównomiernego rozłożenia odpowiedzialności za kryzys ekonomiczny, roli kapitalizmu paliw kopalnych w destrukcji systemów Ziemi itp., są to jednak zagadnienia wykraczające poza ambicje tego artykułu. Gdzie indziej pisałem już, co to znaczy, że antropocen stanowi horyzont hermeneutyczny współczesności i, w konsekwencji, co to znaczy uprawiać hermeneutykę w czasach antropocenu – zob. P. SZAJ: *Hermeneutics at the Time of the Anthropocene: The Case of Hans-Georg Gadamer*. „Environmental Values” (w przygotowaniu). Na temat antropocenu zob. E. BIŃCZYK: *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa 2018.

<sup>8</sup> R. BRAIDOTTI: *Siła afirmacji. Odpowiedź Lisie Baraitser, Patrickowi Hanafinowi i Clare Hemmings*. Przeł. M. DĄBROWSKA. W: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Red. A. BARCZ, M. DĄBROWSKA. Lublin 2014, s. 70.

<sup>9</sup> Zob. C. HAMILTON: *A New Anthropocentrism*. W: IDEM: *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Malden 2017.

<sup>10</sup> Zob. np. *Thinking about Animals in the Age of the Anthropocene*. Red. M. TØNNESEN, K. ARMSTRONG OMA, S. RATTASEPP. Lanham–Boulder–New York–London 2016 (z hermeneu-

czegoś, co chciałbym nazwać rozszerzoną, ponadludzką wspólnotą hermeneutyczną.

## Rozumieć nie-ludzkich innych, rozumieć z nie-ludzkimi innymi

Mój cel jest skromny. Nie zarysuję tu całościowego, systematycznego projektu hermeneutyki postantropocentrycznej, chciałbym natomiast skupić się na fundamentalnym koncepcie rozumienia, który w moim odczuciu wymagałby zasadniczego przewartościowania, zgodnego jednak z logiką samej hermeneutyki. To właśnie hermeneutyka zachęca nas bowiem do nieustannego weryfikowania naszych przesądów, również tych antropocentrycznych, do „oddzielenia prawdziwych uprzedzeń, przy których *rozumiemy*, od fałszywych, przy których *błędnie rozumiemy*”<sup>11</sup>. Praca taka, jak podkreślał Gadamer, polega na właściwym rozpoznawaniu własnej sytuacji historycznej, nie jest jednak tożsama z wyzbyciem się *wszelkich* przesądów, co autor *Prawdy i metody* pokazywał na przykładzie myśli oświecenia jako pozornego przewyciężenia przesądów przez racjonalność, które samo okazuje się hiperprzesądem uniwersalności i bezzałożeniowości rozumu. Jakkolwiek brzmieć to może jak aberracja, to myślę, że tę Gadamerowską krytykę oświecenia dałoby się w pewnym sensie potraktować jako przygotowanie gruntu pod dyskurs posthumanistyczny. Analogiczne sądy odnajdujemy bowiem w książce *What is Posthumanism?* Cary’ego Wolfe’a, gdzie czytamy na przykład: „[...] humanizm jest [...] swym *własnym* dogmatem, pełnym uprzedzeń i założeń, które [...] same w sobie stanowią przesady, od jakich oświecenie szukało ucieczki”<sup>12</sup> oraz, w innym miejscu: „[...] oświeceniowa racjonalność jest, by tak rzec, niewystarczająco racjonalna, ponieważ zatrzymuje się przed zastosowaniem swych protokołów i zobowiązań do *siebie samej*”<sup>13</sup>.

W jaką stronę powinna więc zmierzać hermeneutyka odpowiadająca na wyzwania antropocenu? Na czym miałyby polegać odbywająca się w tym kontekście rewaluacja pojęcia rozumienia? Powinno ono, jak sądzę, zostać wydatnie rozszerzone, i to w dwóch kierunkach. Po pierwsze, w stronę objęcia praktykami

---

tycznego punktu widzenia szczególnie ciekawa jest II część tomu: *Phenomenology in the Anthropocene*). Rozpoznanie sprawczości aktorów nie-ludzkich jako wyzwanie niesione przez epokę antropocenu identyfikują też S. OPPERMAN, S. IOVINO: *Introduction: The Environmental Humanities and the Challenges of the Anthropocene*. W: *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*. Red. EAEDM. London 2017.

<sup>11</sup> H.G. GADAMER: *Prawda i metoda...*, s. 410. Wszystkie wyróżnienia w cytatach – P.S.

<sup>12</sup> C. WOLFE: *What is Posthumanism?* Minneapolis 2010, s. XIV.

<sup>13</sup> Ibidem, s. XX.

rozumienia również aktorów nie-ludzkich, włączenia ich w obręb wspólnoty hermeneutycznej i potraktowania ich jako równorzędnych partnerów dialogu. Szczególnie przydatne okazać by tu się mogło Gadamerowskie ujęcie rozumienia odwołujące się do „prawniczej” etymologii niemieckiego słowa *verstehen*, oznaczającego „stanie za kims”, „reprezentowanie”, „mówienie od siebie jako ktoś inny i zwracanie się do innych”<sup>14</sup>. W ujęciu tym rozumienie posiada niezbywalny komponent etyczny, jest zawsze już rozumieniem Innego, dowartościowującym go i czyniącym podmiot rozumiejący „rzecznikiem” cudzych racji. I choć oczywiście sam Gadamer nie rozszerzał tego ujęcia na aktorów nie-ludzkich, to jednak warto zapytać w tym miejscu za Jacques’em Derridą: „Jeśli jestem odpowiedzialny za innego, przed innym, w miejsce innego i w jego imieniu, czyż zwierzę nie jest jeszcze większym innym, jeszcze bardziej radykalnym innym niż, jeśli mogę ująć to w ten sposób, inny, w którym rozpoznaję swego brata, inny, którego identyfikuję jako mego gościa czy bliźniego”<sup>15</sup>? Krótko mówiąc, rozumienie aktorów nie-ludzkich oznaczałoby tu praktykę reprezentowania ich interesów czy też mówienia w ich imieniu, pokrewną przekonaniom takich myślicieli jak Bruno Latour i jego koncepcja „rzeczników” reprezentujących interesy pozbawionych głosu (lub też logosu) aktorów tradycyjnie sytuowanych po stronie natury<sup>16</sup>, czy Lawrence Buell, mówiący o „wyniesieniu interesów tego co nie-ludzkie do tego samego poziomu, na którym rozpatrujemy interesy ludzi, albo jeszcze wyżej”<sup>17</sup>. Takie postawienie sprawy rodzi oczywiście nie mały problem, podnoszony nieraz w obrębie *animal studies*, dotyczący ryzyka przeinaczania interesów „podporządkowanego innego”, a nawet jego wtórnego zawłaszczania przez podmiot uzurpujący sobie prawo do bycia jego rzecznikiem, na co dawno temu wskazywała Gayatri Chakravorty Spivak<sup>18</sup>. Wydaje się, że wobec tego ryzyka hermeneutyka powinna przybrać postać radykalnej hermeneutyki podejrzeń<sup>19</sup>, świadomej, że każde rozumienie naznaczone jest nierozumieniem i powściągnięciem swą nostalgię za ustanowieniem ostatecznego sensu na rzecz nieustannej „translacji” jako wymogu wszelkiej komunikacji międzygatunkowej wynikającego np. z posługiwania się przez różnych aktorów różnymi porządkami sensorycznymi czy semiotycznymi.

Istotne znaczenie miałyby tu również fakt, że hermeneutyczny podmiot, albo też *Dasein*, jak nazywał go Martin Heidegger, istnieje zawsze „w świecie”, nie jest

<sup>14</sup> H.G. GADAMER: *Język i rozumienie*. Przeł. P. DEHNEL, B. SIEROCKA. Warszawa 2003, s. 148.

<sup>15</sup> J. DERRIDA: *The Animal That Therefore I Am*. Przeł. D. WILLS. New York 2008, s. 107.

<sup>16</sup> Zob. B. LATOUR: *Polityka natury...*

<sup>17</sup> J. FIEDORCZUK: *Wywiad z Lawrenceem Buellem*. W: EADEM: *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*. Gdańsk 2015, s. 212.

<sup>18</sup> Zob. G.CH. SPIVAK: *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* Przeł. E. MAJEWSKA. „Krytyka Polityczna” 2011, nr 24–25.

<sup>19</sup> Zob. H.G. GADAMER: *Hermeneutyka podejrzania*. Przeł. P. CZAPLIŃSKI. „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 1.

kartezjańskim *cogito* ustanawiającym ścisły dualizm podmiotowo-przedmiotowy. Fenomen „rzucenia w świat” oznacza uprzedniość świata wobec *Dasein*, którego rola polega wobec tego, jak stwierdzał Heidegger, na „byciu przytomnym wobec faktyczności”<sup>20</sup>. Formułę tę można by uczynić punktem wyjścia do wyciągnięcia wielorakich implikacji postantropocentrycznych. W pewnym sensie odpowiada ona bowiem wypracowanemu na gruncie ekokrytyki amerykańskiej pojęciu „uważności” (*awareness*) oznaczającemu świadome istnienie w świecie naturalnym, wrażliwość na jego odmienność i autonomię, a także dbałość o to, co poszczególne, konkretne, jedyne w swoim rodzaju. „Przytomne wobec faktyczności” *Dasein* musi zatem obejmować swoimi praktykami rozumienia całokształt bycia-w-świecie, a więc także bycie-z-nieludzkimi Innymi.

Niewątpliwie jednak takie ujęcie rozumienia nadal naznaczone jest antropocentryzmem. Jego zasadniczym aktorem czy też, właśnie, podmiotem pozostaje niezmiennie ludzkie *Dasein*. Reprodukuje ono tym samym antropocentryczne przesady na temat „niemoty” zwierząt nie-ludzkich czy innych, nie-zwierzęcych aktorów. Tymczasem przesady te – by odwołać się do Giorgia Agambena<sup>21</sup> – nierzadko służyły za podstawę działania „maszyny antropologicznej”, performatywnie ustanawiającej granicę między człowiekiem a innymi aktorami na podstawie rzekomo dystynktywnych cech ludzkich, takich jak posiadanie języka, wytwarzanie narzędzi czy doświadczenie śmierci. Choć więc rozumienie nie-ludzkich Innych pojęte po Gadamerowsku jako „mówienie w ich imieniu” lub też po Heideggerowsku jako „przytomność” wobec nich jest z pewnością lepsze niż praca rozumienia tracąca ich ze swego horyzontu, to jednak pozostaje ono niewolnikiem logiki kartezjańskiej, rozszerzając ją jedynie na – zazwyczaj zresztą tylko niektórych – aktorów pozaludzkich, jak dzieje się np. w praktykach nadawania statusu „osoby” delfinom czy ssakom z rzędu naczelných.

Dlatego, po drugie, rozszerzenie konceptu rozumienia powinno zmierzać również w kierunku objęcia pozaludzkiej intencjonalności, pozaludzkiego doświadczenia świata, pozaludzkich języków bądź niejęzykowych systemów komunikacji, biologicznych procesów produkcji znaczeń interesujących dotąd jedynie biosemiotykę, krótko mówiąc: całej pozaludzkiej sprawczości. Wymagałoby to zdecydowanego wyzbycia się przekonania, że rozumienie stanowi dystynktywną cechę człowieka. Praktyka ta polegałaby więc nie tylko na rozumieniu innych-zwierząt, ale także na rozumieniu-współ-z-innymi-zwierzętami<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER: *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*. Przeł. M. BONECKI, J. DURAJ. Toruń 2007, s. 26.

<sup>21</sup> Zob. G. AGAMBEN: *The Open: Man and Animal*. Przeł. K. ATTELL. Stanford 2004. Polskie tłumaczenie fragmentu książki: G. AGAMBEN: *Otwarte*. Przeł. P. MOŚCICKI. „Krytyka Polityczna” 2008, nr 1.

<sup>22</sup> Zob. np. *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*. Red. L. DASTON, G. MITMAN. New York 2005.

Hermeneutyka postantropocentryczna musiałaby zatem odrobić lekcję etologii, gdyż ustalenia tej ostatniej po prostu *zmuszają* do wydatnego poszerzenia naszego horyzontu rozumienia. Wprawdzie uporczywie ignorował to Heidegger, ale był tego świadomy Gadamer. W szkicu *Teoria, technika, praktyka* z 1972 roku stwierdzał on: „[...] studiuj się tutaj [w etologii i behawioryzmie – P.S.] wzorce zachowań, które wspólne człowiekowi i zwierzęciu, w ogóle są niedostępne od strony pojęcia takiego jak samorozumienie”<sup>23</sup>.

Inaczej mówiąc, opisywany przez Heideggera w *Byciu i czasie* fenomen „współbycia” (*Mitsein*) wyznaczający wspólnotę bycia-w-świecie, dzielonego z innymi *ludźmi*<sup>24</sup>, powinien objąć także innych *innych niż ludzie*. Rzecz jasna, ustanowienie takiej ponadludzkiej wspólnoty hermeneutycznej, opartej na wzajemnym rozumieniu i możliwie etycznym współbyciu, zetknąć musi się z problemem niesymetryczności relacji oraz niewspółmierności wynikającej z odmiennego doświadczania świata przez rozmaitych, ludzkich i nie-ludzkich, aktorów. Jak jednak zauważa Paul Patton, „ludzko-zwierzęce relacje nie mogą być postrzegane jako niekompletne wersje relacji ludzko-ludzkich, lecz muszą być postrzegane jako w pełni kompletne wersje relacji pomiędzy różnymi rodzajami zwierząt”<sup>25</sup>. Fundamentalnie hermeneutycznym zadaniem pozostawałby tu „przekład” nie-ludzkich sposobów komunikacji na ludzkie języki, umożliwiający porozumienie międzygatunkowe<sup>26</sup>.

Pytanie o pozaludzkie praktyki rozumienia rodzi również ryzyko antropomorfizmu, jednak wydaje mi się, że jest ono pozorne, właśnie w świetle ustaleń etologii, gdzie mówi się np. o „antropomorfizmie biocentrycznym”<sup>27</sup> czy też o antropomorfizmie ujawniającym izomorfizm, związany z materialnością życia ludzkiego i nie-ludzkiego<sup>28</sup>. Z pomocą mogłaby tu przyjść również biosemiotyka, podkreślająca, że życie wszystkich aktorów tego świata, już na poziomie komór-

<sup>23</sup> H.G. GADAMER: *Teoria, technika, praktyka*. Przeł. A. PRZYŁĘBSKI. W: IDEM: *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*. Warszawa 2008, s. 49.

<sup>24</sup> Zob. M. HEIDEGGER: *Bycie i czas...*, s. 163–174 (§ 26 *Współjesteństwo innych i powszednie współbycie*).

<sup>25</sup> Cyt. za: K. WEIL: *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*. Przeł. P. SADZIK. W: *Zwierzęta, gender, kultura...*, s. 22.

<sup>26</sup> Nt. porozumienia międzygatunkowego zob. J. HOCZYK: *Posthumanizm a podmiotowość nie-ludzkich zwierząt. Przegląd wybranych problemów komunikacji międzygatunkowej i „między-podmiotowej”*. W: *Zwierzęta, gender, kultura...; Perspectives on Human-Animal Communication. Internatural Communication*. Red. E. PLEC. New York–London 2013. Nt. przekładu jako praktyki hermeneutycznej zob. np. H.G. GADAMER: *Lektura jest przekładem*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. W: *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Red. P. BUKOWSKI, M. HEYDEL. Kraków 2009. Zob. też: IDEM: *Prawda i metoda...*, s. 524: „Każdy [...] tłumacz jest interpretatorem. Obcość języka oznacza tylko pewien przypadek o szczególnej hermeneutycznej trudności, tzn. przypadek obcości i jej przewyżczenia”.

<sup>27</sup> Zob. M. BEKOFF: *The Emotional Lives of Animals. A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*. Novato 2007.

<sup>28</sup> Zob. J. BENNETT: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham–London 2010.



kowym, opiera się na semiozie i jej deszyfracji, w związku z czym „biosfera jest także semiosferą”<sup>29</sup>, wszelka ludzka „poietyczność” stanowi zaś jedynie element szerszej *autopoiesis* całego żywego świata<sup>30</sup>.

Taki, jak go ujmuje Jill Bennet, „krytyczny antropomorfizm”<sup>31</sup> miałby również tę zaletę, że umożliwiałby reinterpretację Gadamerowskiej filozofii języka. Zwykle, do pewnego stopnia zresztą słusznie, postrzegana jest ona w kategoriach logocentryzmu i, w konsekwencji, antropocentryzmu (autor *Prawdy i metody* podkreślał, że człowiek to *zoon logon echon* i że właśnie to odróżnia go od innych zwierząt<sup>32</sup>). Warto jednak pamiętać, że Gadamer bynajmniej nie „tekstualizuje” ludzkiego doświadczenia, język nie ma u niego ani wymiaru alienującego, ani uprzedmiotawiającego świat. Przeciwnie, to właśnie język umożliwia „zjawianie” się świata, nie tylko w jego idealności, ale też materialności<sup>33</sup>. To w języku dokonuje się rozumienie, które jest także „konkretyzacją świadomości efektywnodziejowej”<sup>34</sup>, a więc *sui generis* „opracowaniem” sytuacji hermeneutycznej, które nigdy nie może tracić z oczu faktycznego świata życia. Nie jest więc tak, że język separuje człowieka od świata, raczej specyficznie ludzkie doświadczenie świata ma charakter językowy: „W rzeczywistości jesteśmy zawsze już zdomowieni w języku tak jak w świecie”<sup>35</sup>.

Takie ujęcie naznaczone jest oczywiście aż nadto widocznymi antropocentrycznymi przesadami, jego postantropocentryczna rekontekstualizacja polegałaby jednak na potraktowaniu języka – zgodnie ze słowami Wendy Wheeler – jako „jedynego ostatniego elementu ewolucyjnego rozległej globalnej sieci semiozy obejmującej wszystkie żyjące stworzenia”<sup>36</sup>. Oznaczałoby to, z jednej strony, przyznanie, że cały materialny świat także opowiada (językowe i pozajęzykowe) historie swego życia, a z drugiej, *utrzymanie* pewnej hermeneutycznej roli człowieka jako interpretatora tych opowieści. Wprawdzie mogą one toczyć się również bez niego, jednak – aby je zrozumieć – musi on wykonać istotną pracę

---

<sup>29</sup> W. WHEELER: *The Biosemiotic Turn: Abduction, or, the Nature of Creative Reason in Nature and Culture*. W: *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Red. A. GOODBODY, K. RIGBY. Charlottesville–London 2011.

<sup>30</sup> Zob. np. K. RIGBY: *Earth, World, Text: On the (Im)possibility of Ecopoiesis*. „New Literary History” 2004, nr 3 (35); A.M. MOE: *Towards a Poetics of Gaia: Biosemiotics and Jody Gladding's „Translations from Bark Beetle”*. „ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment” 2018, nr 3.

<sup>31</sup> Zob. J. BENNETT: *Empathic Vision: Affect, Trauma, and Contemporary Art*. Stanford 2005.

<sup>32</sup> Zob. H.G. GADAMER: *Człowiek i język*. Przeł. K. MICHALSKI. W: IDEM: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Warszawa 2000.

<sup>33</sup> Zob. IDEM: *Prawda i metoda...*, s. 605–612.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 526.

<sup>35</sup> IDEM: *Człowiek i język...*, s. 56.

<sup>36</sup> W. WHEELER: *Natural Play, Natural Metaphor, and Natural Stories: Biosemiotic Realism*. W: *Material Ecocriticism...*, s. 71.

hermeneutyczną. Taka postawa, postulowana np. przez ekokrytykę materialną<sup>37</sup>, doskonale odpowiada przeświadczeniom Gadamera. Według autora *Prawdy i metody* konieczność istnienia interpretatora nadającego światu (siłą rzeczy idealizujący) sens nie oznacza bynajmniej „zniknięcia” materialności bytu: „Nie negujemy tu wcale, że świat może istnieć, i zapewne będzie istniał, także bez człowieka. Zawiera to sam sens, w sferze którego żyje każdy językowo ukonstytuowany przez człowieka świat. Każdy ogląd świata zakłada byt w sobie świata”<sup>38</sup>.

Krótko mówiąc, następująca teza, którą Cary Wolfe wypowiada w stosunku do teorii systemów Niklasa Luhmanna i do dekonstrukcji Derridy, daje się odnieść również do filozofii języka Gadamera:

[...] to samo, co oddziela nas od świata, łączy nas ze światem, zaś autoreferencjalne, autopoietyczne zamknięcie dalekie jest od swego rodzaju solipsystycznego neokantowskiego idealizmu. W rzeczywistości generuje ono otwarcie na środowisko życia. [...] Kluczowe [...] jest to, że opisywana tu dynamika [...] nie ogranicza się do domeny tego, co ludzkie<sup>39</sup>.

Taka posthumanistyczna rekontekstualizacja umożliwiłaby zatem umieszczenie hermeneutycznej filozofii języka w „całym sensorium innych istot żywych i ich własnych autopoietycznych sposobów »konstytuowania« świata”<sup>40</sup>.

## Hermeneutyka i biopolityka

Dlaczego jednak Gadamer formułuje swoją tezę o wspólnych wzorcach zachowania ludzi i zwierząt w sposób negatywny (niedostępność od strony samorozumienia), a nie pozytywny (samorozumienie przynależy także istotom nieludzkim)? Wydaje się, że pozostaje on tutaj niewolnikiem antropocentrycznego dziedzictwa Heideggera. Brak już miejsca na szczegółową analizę złożonego dyskursu autora *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, zresztą wielokrotnie była ona podejmowana przez inne badaczki i badaczy, chciałbym więc zwrócić uwagę

<sup>37</sup> Zob. np. S. OPPERMAN: *How the Material World Communicates. Insights from Material Ecocriticism*. W: *Routledge Handbook of Ecocriticism and Environmental Communication*. Red. S. SLOVIC, S. RANGARAJAN, V. SARVESWARAN. New York 2019.

<sup>38</sup> H.G. GADAMER: *Prawda i metoda...*, s. 601.

<sup>39</sup> C. WOLFE: *What Is Posthumanism?...*, s. XXI–XX.

<sup>40</sup> Ibidem, s. XXV. Zob. też: J. DERRIDA: *The Animal That Therefore I Am...*, s. 102: „[...] przeznaczeniem dekonstrukcji »logocentryzmu« [...] od początku, i całkiem rozmyślnie, było przekroczenie granic antropocentryzmu, limitów języka ograniczonego do ludzkich słów i dyskursu. Fałda, gram, ślad czy *différance* w rozmaity sposób odnoszą się do wszystkich żyjących stworzeń, do wszystkich relacji między żyjącym i nieżyjącym”.

jedynie na kilka podstawowych kwestii. Otóż w ujęciu Heideggera *Dasein* to byt „zatroskany” własnym byciem, byt, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie, rozpatrywany od strony egzystencji i swych projektów egzystencjalnych, nie zaś od strony życia biologicznego. Radykalnie separując *Dasein* od reszty istnienia, Heidegger wykonuje klasyczny gest biopolityczny<sup>41</sup>, a tym samym okazuje się „antykartezjańskim kartezjańczykiem”, usiłującym przekroczyć tradycję humanistyczną, ale uporczywie utrzymującym w mocy granicę człowiek-zwierzę. Dystynktywną cechą *Dasein* jest bowiem właśnie bycie-w-świecie, równoznaczne z posiadaniem świata i odebrane zwierzęciu jako jedynie „ubogiemu w świat”, niezdolnemu do wyjścia poza proste reakcje na bodźce. Zwierzę – zdaniem Heideggera – pozbawione jest bowiem modalności „jako”, czyli fenomenologicznej otwartości na bycie. Ma ono wprawdzie dostęp do bycia, ale nie do bycia *jako* bycia, nie potrafi transcendować własnej relacji ze środowiskiem swego życia<sup>42</sup>. Tymczasem to właśnie modalność „jako” wyznacza fenomen świata, jest warunkiem możliwości logosu, a tym samym warunkiem bycia-w-świecie, które znajduje się poza zasięgiem zwierząt<sup>43</sup>.

Gwoli sprawiedliwości odnotować trzeba dwuznaczność stanowiska Heideggera, któremu nie zależało na wartościowaniu wprowadzonych przez niego podziałów. Nie twierdził on, że życie zwierzęcia jest „gorsze” od życia człowieka, pragnął jedynie wyodrębnić ich istotową odmienną. Mimo to jednak sposób, w jaki autor *Bycia i czasu* przeprowadził swoje rozróżnienia, naznaczony jest aż nadto widocznymi antropocentrycznymi przesadami, rodzącymi wielorakie aporie i problemy. Jednym z nich jest określenie bycia zwierzęcia jako cechującego się, jak to ujmował Heidegger, „brakiem braku”, tzn. swego rodzaju spełnieniem i zamknięciem, przewrotną „doskonałością”, która odbiera mu zarówno otwartość egzystencjalną cechującą *Dasein*, jak i możliwość jakiegokolwiek komunikacji, gdyż ta odbywać się może jedynie pomiędzy istotami wybrakowanymi, niepełnymi, strukturalnie otwartymi.

Krótko mówiąc, tym, co byłoby potrzebne hermeneutyce postantropocentrycznej, jest przywrócenie *Dasein* życiu, dekonstrukcja jego transcendentalizmu, która w mojej interpretacji byłaby także naraz, po pierwsze, dekonstrukcją opozycji człowiek-zwierzę, po drugie, konieczną biopolityczną korektą hermeneutyki i po trzecie, warunkiem możliwości ustanowienia ponadludzkiej wspól-

---

<sup>41</sup> Warto odnotować, że – pomimo dzielących ich różnic – zauważają to tacy krytycy Heideggera jak G. AGAMBEN (*The Open...*), R. ESPOSITO (*Polityka i natura ludzka*. Przeł. K. i M. BURZYKOWIE. W: IDEM: *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*. Kraków 2015) czy J. DERRIDA (*The Animal That Therefore I Am...*, s. 155).

<sup>42</sup> Zob. też: D. RYAN: *Animal Theory: A Critical Introduction*. Edinburgh 2015, s. 102.

<sup>43</sup> Ścisłej rzecz ujmując, nie jest nawet tak, że zwierzętom brakuje „bycia-w-świecie”, są one po prostu poza nim: byty pozostają dla nich otwarte, ale nie znajdują się „w otwarciu”, jak to tłumaczy Agamben (IDEM: *The Open...*, s. 54–55).

noty hermeneutycznej. Jak bowiem podkreślał Derrida<sup>44</sup>, ale też – w nieco inny sposób – Agamben czy Roberto Esposito, dominujący model relacji człowieka z innymi zwierzętami opiera się na logice suwerenności – przyznawanej pierwszemu, a odbieranej wszystkim pozostałym. To człowiek jest tu zawsze podmiotem suwerennym, wyznaczając prawo i możliwość jego przekroczenia oraz ustalając ścisłą granicę obowiązywania etyki. Dekonstrukcja logiki suwerenności byłaby równoznaczna ze wstrzymaniem działania maszyny antropologicznej wytwarzającej sferę nierozróżnialności, czyli nagie życie, a także uruchamiałaby logikę „niemożliwości”, czyli tego, co wykracza poza dotychczasowe horyzonty, co sytuuje się niejako przed performatywami „człowieka” i „zwierzęcia” i co, jak podkreślał Derrida, stanowi wezwanie do sprawiedliwości. Niemożliwość nie byłaby tu więc przeciwieństwem możliwości, ale quasi-transcendentalnym warunkiem uprawiania hermeneutyki postantropocentrycznej.

Myślę, że w zrozumieniu tej logiki pomaga też biopolityczny projekt Esposito. Włoski filozof, wydobywając etymologiczne znaczenie pojęcia wspólnoty, pochodzącego z łacińskiego *com-munire*, czyli współdzielenia jakiegoś długu, niespełnienia czy ułomności, podkreśla, że w pewnym sensie każda wspólnota jest czymś niemożliwym, gdyż niemożliwe jest *całkowite* sprostanie konstytuującemu ją długowi. Wydaje się, że pomyślenie tej nie-możliwości w kontekście wspólnoty ponadludzkiej dodatkowo podnosi stawkę. Esposito podkreśla bowiem również, że wspólnota jest „graniczną” kondycją naszego bycia, co oznacza nie tylko to, że każde bycie jest zawsze współbyciem (*Mitsein*), ale także, że wspólnota zawsze „wydarza” się na granicy, w tym – choć włoski filozof nie dopowiada tego wprost – na granicy ontologicznej pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem:

[Wspólnota – P.S.] nie jest ani początkiem, ani *telos*; ani celem, ani kresem; nie jest założeniem, ani punktem dojścia, lecz kondycją, pojedynczą i mnogą jednocześnie, naszej skończonej egzystencji. Tu właśnie, w owym pojmowaniu granicy nie jako linii demarkacyjnej, którą należy albo zaakceptować, albo przełamać, ale jako jedyne miejsce, jakie jest nam przeznaczone, jako łączącego nas źródłowego *munus*<sup>45</sup>.

Inaczej mówiąc: bycie jest zawsze już byciem-z-innymi, zarówno ludzkimi, jak i nie-ludzkimi, świat człowieka nie jest odseparowany od świata nie-ludzi, ludzko-nieludzka wspólnota życia tak czy owak istnieje<sup>46</sup>. Nie idzie więc o to,

<sup>44</sup> Zob. J. DERRIDA: *The Beast and the Sovereign*. T. I. Przeł. G. BENNINGTON. Chicago–London 2009.

<sup>45</sup> R. ESPOSITO: *Melancholia i wspólnota*. Przeł. M. SURMA-GAWŁOWSKA. W: IDEM: *Pojęcia polityczne...*, s. 48.

<sup>46</sup> Piszą o tym np. S. DONALDSON, W. KYMLICKA: *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford–New York 2011; A.L. TSING: *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton 2015.

aby ją po prostu ukonstytuować, ale raczej o to, aby uzyskać hermeneutyczną świadomość jej nieustannego stawania się.

Dlatego w tym dekonstrukcyjno-biopolitycznym kontekście ujawnia się konieczność korekty hermeneutyki. Heideggerowskie *Dasein* jest bowiem radykalnie oddzielone od życia biologicznego, granica dzieląca je od zwierząt jednocześnie odcina cały wymiar *bios* i *zoe*. W związku z tym Esposito postuluje symetryczne odwrócenie fenomenologicznego „świata życia” w „życie świata”<sup>47</sup>, podkreślając, że – zwłaszcza wobec globalnego zagrożenia katastrofą klimatyczną – „[...] człowieczeństwo człowieka nie może być już przemyślane poza pojęciem – a nawet poza naturalną rzeczywistością – *bíos*”<sup>48</sup>. I znów, pewną „wstępną” pracę wykonał już w tym względzie Gadamer, stwierdzając w *Prawdzie i metodzie*:

Można także zapytać, co oznacza, że nośnikiem ludzkiej egzystencji jest to, co pozadziejowe, przyrodnicze. Jeśli chce się rzeczywiście przerwać zakłętą krąg idealistycznej spekulacji, nie można rzecz jasna pojmować sposobu bycia „życia” od strony samoświadomości<sup>49</sup>.

Wciąż znajdujemy się również w pobliżu Derridy, który podobnie jak Esposito podkreślał niebezpieczeństwa immunizacji oddzielającej jednostkę od jakiegokolwiek wspólnoty i postulował dekonstrukcję biopolityki<sup>50</sup> oraz wyznaczającej ją logiki suwerenności. Wydaje mi się, że taka praca potrzebna byłaby także hermeneutyce postantropocentrycznej. Nie mogłaby ona jednak po prostu „zrywać” z dotychczasową tradycją, ale raczej dialogować z nią, działając dokładnie tak, jak zalecał Gadamer: oddzielając przesady trafne od nietrafnych. Uważam, że z tego powodu również posthumanizm, przynajmniej w wydaniu takich autorów jak Cary Wolfe, *pozostaje* myślą hermeneutyczną: „[...] nie chodzi o to, aby odrzucać humanizm *tout court* – w istocie wiele wartości i aspiracji humanizmu jest godne pochwały – ale raczej o to, by pokazać, jak aspiracje te są podcinane przez filozoficzne i etyczne ramy, w jakich się je konceptualizuje”<sup>51</sup>. Zarówno posthumanizm, jak i hermeneutyka postantropocentryczna byłyby więc pracą na antropocentrycznych przesądach wychodzącą naprzeciw wyzwaniom antropocenu. Konieczność weryfikacji owych przesądów

<sup>47</sup> R. ESPOSITO: *Biopolityka i filozofia*. Przeł. M. WRANA. W: IDEM: *Pojęcia polityczne...*, s. 120–121.

<sup>48</sup> IDEM: *Polityka i natura ludzka...*, s. 150.

<sup>49</sup> H.G. GADAMER: *Prawda i metoda...*, s. 365.

<sup>50</sup> Zob. J. DERRIDA: *The Animal That Therefore I Am...*, s. 47, a także: P. SADZIK: *Nie-ludzka wspólnota równych jako próba poszerzenia granic etyki*. „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 4 (14).

<sup>51</sup> C. WOLFE: *What is Posthumanism?...*, s. XVI. Zob. też: J. HOCZYK: *Posthumanizm a podmiotowość nie-ludzkich zwierząt...*, s. 143: „[...] perspektywa posthumanistyczna nie tyle jednak całkowicie odrzuca właściwe ludziom narzędzia poznawcze i komunikacyjne, ile postuluje prze-myślenie obecności i roli zwierząt (nie-ludzkich aktorów) w rozwoju społeczeństw i cywilizacji”.

odnotowywał zresztą już sam Gadamer, gdy diagnozując w szkicu *Różnorodność Europy* rozległy i postępujący kryzys ekologiczny, postulował:

Na przyrodę nie można już więcej patrzeć jak na przedmiot wykorzystania, musi ona we wszystkich formach jej jawienia się być doświadczana jako partner, ale to oznacza, że musi być rozumiana jako ów inny, z którym razem żyjemy. [...] powinniśmy nauczyć się zatrzymania przed innym jako innym, przed przyrodą tak samo, jak przed dojrzałymi kulturami ludów i krajów, i że musimy to, co inne, [...] doświadczać tak, jak doświadczamy innych spośród nas samych. Aby uczestniczyć w sobie nawzajem<sup>52</sup>.

## Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Bekoff, Marc. *The Emotional Lives of Animals. A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*. Novato: New World Library, 2007.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- Bennett, Jill. *Empathic Vision: Affect, Trauma, and Contemporary Art*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Braidotti, Rosi. “Siła afirmacji. Odpowiedź Lisie Baraitser, Patrickowi Hanafinowi i Clare Hemmings.” Translated by Magdalena Dąbrowska. In *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Edited by Anna Barcz, and Magdalena Dąbrowska. Lubin: E-naukowiec, 2014.
- Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- Derrida, Jacques. *The Beast and the Sovereign*. Vol. I. Translated by Geoffrey Bennington. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2009.
- Donaldson, Sue, and Will Kymlicka. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford–New York: Oxford University Press, 2011.
- Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*. Edited by Serpil Oppermann, Serenella Iovino. London: Rowman & Littlefield, 2017.
- Esposito, Roberto. *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*. Kraków: Universitas, 2015.
- Fiedorczyk, Julia. *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015.

<sup>52</sup> H.G. GADAMER: *Różnorodność Europy. Dziedzictwo i przyszłość*. W: IDEM: *Dziedzictwo Europy*. Przeł. A. PRZYŁĘBSKI. Warszawa 1992, s. 20–23.

- Gadamer, Hans-Georg. *Dziedzictwo Europy*. Translated by Andrzej Przyłębski. Warszawa: Aletheia, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutyka podejrzania." In *Pamiętnik Literacki*, no. 1 (1992): 172–181.
- Gadamer, Hans-Georg. *Język i rozumienie*. Translated by Piotr Dehnel, and Barbara Sierocka. Warszawa: Aletheia, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. "Lektura jest przekładem." Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In *Współczesne teorie przekładu. Antologia*. Edited by Piotr Bukowski, and Magda Heydel. Kraków: Znak, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg. *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz, and Krzysztof Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*. Translated by Andrzej Przyłębski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Hamilton, Clive. *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Malden: Polity Press, 2017.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Heidegger, Martin. *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*. Translated by Mateusz Bonecki, and Jakub Duraj. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2007.
- Hoczyk, Julia. "Posthumanizm a podmiotowość nie-ludzkich zwierząt. Przegląd wybranych problemów komunikacji międzygatunkowej i 'międzypodmiotowej'." In *Zwierzęta, gender, kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Edited by Anna Barcz, and Magdalena Dąbrowska. Lublin: E-naukowiec, 2014.
- Interpreting Nature. The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*. Edited by Clingerman Forrest, Brian Treanor, Martin Drenthen, and David Utsler. New York: Fordham University Press, 2014.
- Latour, Bruno. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Translated by Agata Czarmacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009.
- Material Ecocriticism*. Edited by Serenella Iovino, and Serpil Oppermann. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- Moe, Aaron M. 2018. "Towards a Poetics of Gaia: Biosemiotics and Jody Gladding's *Translations from Bark Beetle*." In *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, no. 3 (25) (2018): 450–467.
- Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Oppermann, Serpil. "How the Material World Communicates. Insights from Material Ecocriticism." In *Routledge Handbook of Ecocriticism and Environmental Studies*. Edited by Scott Slovic, Swarnalatha Rangarajan, and Vidya Sarveswaran. New York: Routledge, 2019.
- Perspectives on Human-Animal Communication. Internatural Communication*. Edited by Emily Plec. New York–London: Routledge, 2013.
- Przyłębski, Andrzej. *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*. Kraków: Universitas, 2016.

- Rigby, Kate. 2004. „Earth, World, Text: On the (Im)possibility of Ecopoiesis.” In *New Literary History*, no. 3 (35) (2004): 427–442.
- Ryan, Derek. *Animal Theory: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Sadzik, Piotr. „Nie-ludzka wspólnota równych jako próba poszerzenia granic etyki.” In *Praktyka Teoretyczna*, no. 4 (14) (2014): 227–245.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?” Translated by Ewa Majewska. In *Krytyka Polityczna*, no. 24–25 (2011): 196–239.
- Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*. Edited by Daston Lorraine, and Gregg Mitman. New York: Columbia University Press, 2005.
- Tønnessen, Morten, Kirstin Armstrong Oma, and Silver Rattasepp. *Thinking about Animals in the Age of the Anthropocene*. Lanham–Boulder–New York–London: Lexington Books, 2016.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Weil, Kari. „Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie.” In *Zwierzęta, gender, kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Edited by Anna Barcz, and Magdalena Dąbrowska. Lublin: E-naukowiec, 2014.
- Wheeler, Wendy. „The Biosemiotic Turn: Abduction, or, the Nature of Creative Reason in Nature and Culture.” In *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Edited by Axel Goodbody, and Kate Rigby. Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2011.
- Wheeler, Wendy. „Natural Play, Natural Metaphor, and Natural Stories: Biosemiotic Realism.” In *Material Ecocriticism*. Edited by Serenella Iovino, and Serpil Oppermann. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- Wolfe, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

**Patryk Szaj** – is a literary scholar with a Ph.D. in humanities. His expertise lies in the theory of literature, relations between literature and philosophy, ecocriticism, and anthropocene discourse. He is the author of the book *Wierność trudności. Hermeneutyka radykalna Johna C. Caputo a poezja Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka (Fidelity to Difficulties: The Radical Hermeneutics of John C. Caputo and the Poetry of Aleksander Wat, Tadeusz Różewicz and Stanisław Barańczak)* (Kraków, 2019). His works have been published in magazines such as *Dziennik Literacki*, *Czas Kultury* and *Kultura Współczesna*. He is a permanent associate of *artPapier*, a cultural biweekly publication.

**Patryk Szaj** – dr nauk humanistycznych, literaturoznawca. Interesuje się teorią literatury, związkami między literaturą a filozofią, ekokrytyką, dyskursem antropocenu. Autor książki *Wierność trudności. Hermeneutyka radykalna Johna C. Caputo a poezja Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka* (Kraków 2019). Publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Czasie Kultury”, „Kulturze Współczesnej”. Stały współpracownik dwutygodnika kulturalnego „artPapier”.