

Rozdział I

Od humanistyki do posthumanistyki?

We współczesnej humanistyce coraz wyraźniej daje się zauważyć kwestionowanie założeń czerpanych wprawdzie z różnych okresów i tradycji, które jednak skumulowane w popularnej od paru dziesięcioleci perspektywie postmodernistycznej zaowocowały definitywną degradacją poszczególnych wymiarów obiektywnej rzeczywistości do roli korelatu świadomości. W rezultacie filozofia i socjologia, antropologia i kulturoznawstwo kompletnie zatraciły poczucie realności obiektów, fizyczności świata społecznego, materialności wytworów kultury, a także cielesności (w sensie nieusuwalnej fizjologii) człowieka, zaś miejsce ontologii zajęły zmultiplikowane ponad wszelką miarę epistemologie. Najpełniej chyba dokumentuje tę „przemianę świata w gigantyczną mentalną symulację” filozofia, pokazując, jak stopniowo dochodziło do „zerwania więzi między ludzką myślą a niezależną od niej rzeczywistością” [Hudzik 2006: 202]. O dominacji podejścia fenomenalistycznego i o kompletnym wyrugowaniu pojęcia substancji w poszczególnych naukach, w tym również w socjologii, pisał już w 1921 r. Czesław Znamierowski: „fizyka bez materii, psychologia bez duszy, socjologia jako nauka nie o społeczności, lecz o zjawiskach społecznych”, to przejawy tej samej tendencji, niepokojącej i dziwnej – dodawał – ponieważ w każdym zjawisku jest przecież coś, co się zjawia, a w każdej zmianie to, co się zmienia... [1995: 560]. Na niedostatki postrzegania społeczeństwa wyłącznie w kategoriach abstrakcyjnych pojęć, które zatraciły już wszelki zwią-

zek z materialnością, a zwłaszcza z cielesnością, wskazywał również Theodor Adorno. Jego zdaniem stosowana optyka doprowadziła do sytuacji, gdzie „pojęcia funkcjonalne wyparły pojęcia substancji”, a „społeczeństwo stało się totalnym związkem funkcji” [Adorno 1986: 91]. W jego przekonaniu doszło tym samym do nadwątlenia antropocentrycznego poczucia istnienia przez skuteczne usunięcie z obszaru refleksji „odległej od sensu somatycznej warstwy życia” [tamże: 513]. Akcentując wagę cielesności, Adorno upominał się więc o uwzględnienie jej nie tylko teoriopoznawczego [Habermas 2012], ale i kluczowego dla humanistyki moralnego znaczenia, pomijanego przez socjologię. Utożsamiając społeczeństwo liberalne z redukcją jednostki do pełnionej funkcji (gdyż wszystko, co jest tylko funkcjonalne, jest też pozbawione własnej wartości i w pełni wymienialne), filozof podważał tym samym roszczenia socjologii – ideologicznej wersji liberalnego porządku – do miana nauki humanistycznej. Dał temu zresztą wyraz w audycji radiowej, poprowadzonej wspólnie z reprezentującym przeciwne stanowisko Alfredem Gehlenem. Ich dyskusję opatrzone znamiennym tytułem: *Czy socjologia jest nauką o człowieku?* [Adorno 1986: LXVII]. Podobnej przemiany doświadczyły otaczające człowieka rzeczy, nad czym ubolewał już Heidegger. Stały się one dla badaczy społecznych i kulturoznawców zaledwie poręcznymi, uległymi przedmiotami [Barański 2007], którymi człowiek może posługiwać się w pełni dowolnie. Z kolei sam człowiek rozpatrywany jest w obrębie tych dziedzin wyłącznie jako aktor wyposażony w zdolność racjonalnej kalkulacji, który w obecności innych aktorów gra, wykorzystując do tego perfekcyjnie kontrolowane ciało i bez reszty panując nad emocjami [Dziuban 2007]. Można zatem śmiało powiedzieć, że w drugiej połowie XX wieku w myśleniu humanistycznym (zdominowanym już dużo wcześniej przez paradygmat interpretacyjny, a następnie przez założenia postmodernizmu) zatriumfowała bez reszty zasada inteligibilności, rozumiana najogólniej jako zastąpienie obiektów i faktów sensem, nada-

wanym im przez świadomość usytuowaną w tej lub innej jednostce, ewentualnie przypisywaną jakiejś grupie. Wszelkie zapowiadane od czasu do czasu „powroty do rzeczy” sprowadzają się faktycznie do dalszego ich zawłaszczania przez świat kultury, a więc utrwalania podejścia konstruktywistycznego. Nawet badacze deklarujący zrozumienie dla potrzeby wykroczenia poza obowiązujący paradygmat i bliższego zainteresowania się obiektami dotąd marginalizowanymi oraz całym unicestwionym światem, nie czynią tego konsekwentnie. Jan Hudzik, ubolewając skądinąd nad *annihilatio mundi*, twierdzi jednocześnie, że nie jesteśmy w stanie rozstać się z reprezentacjami, gdyż „poza królestwem **obecności** rzeczy, czyli poza reprezentacjami – sieciami znaków, w które jesteśmy uwikłani, i przez które oglądamy świat – jest tylko bezdroże i nasza w nim niepewność i bezradność” [2006: 45–46]. Najwyraźniej nie dopuszcza on możliwości, by poza „**obecnością** rzeczy” dało się uwzględnić po prostu „obecność **rzeczy**”, a z całą pewnością byłoby to nad wyraz krzepiące doświadczenie. Z kolei Janusz Barański, pomimo zwracania uwagi na niedoceniaanie kultury materialnej w antropologii, sam najczęściej zadowala się traktowaniem rzeczy jako artefaktów kultury „właściwej”, ideacyjnej (dla niego to zaledwie przejawy, nośniki sensu, znaki i symbole dla idei umysłu) oraz komponentów działania w postulowanej antropologii pragmatycznej, rozpatruje więc głównie „sensotwórczą rolę rzeczy”. Jedynym wyjątkiem zdaje się tu refleksja nad przytulnym fotelem, który „współtworzy nasze myśli” oraz dokonana za Julesem Prownem „analiza stylistyczna czajniczka do herbaty”: pewne jakości tego naczynia sugerują możliwość oderwania się od perspektywy logocentrycznej i oddania głosu bardziej archetypicznej, prekognitywnej „mowie rzeczy” związanej z ich materialnością doświadczaną zmysłami, np. obrazowo, a nie przez słowa [Barański 2007: 177]. Również omawiająca socjologiczne ujęcia emocji Elżbieta Hałas pisze wyłącznie o ich „znaczeniu kulturowym” i o przypisywanych im wartościach [2001]. Wreszcie

tak popularna w ostatnich latach refleksja nad „praktykami cielesnymi” w większości przypadków sprowadza się do wyliczania mniej lub bardziej egzotycznych sposobów traktowania ciała w różnych kulturach [Kurczewski 2006], ale nie pokazuje, co i jak ciała wymuszają na kulturze.

Na gruncie współczesnej humanistyki w dalszym ciągu obowiązuje więc pojęcie sprawczości intencjonalnej, umocowanej w subiektywności jednostki lub w normie społecznej, zamiast postawienia pytania o dający się zaakceptować sposób uwzględnienia sprawczości ujmowanej bardziej naturalistycznie – determinizmów działających w przeciwnym kierunku, to znaczy od tego, co materialne, ku temu, co społeczne i kulturowe. „Kiedy wreszcie ma się ochotę, aby w równym stopniu spróbować wydobyć na światło dzienne przedmiot, postępowanie napotyka znowu niewidzialną ścianę, która sprawia, że zbacza ono w stronę sfery symbolicznej i poznawczej – pisze Kaufmann – w badaniach na temat przedmiotu zwraca się głównie uwagę na wyobrażenia umysłowe, podczas gdy jego siła (ukryta) polega na wcieleniu, które sprawia, że opuszcza on świadomość. Dokonuje się bardzo wielu badań pokazujących, że przedmiot jest manipulowany przez myślący o nim podmiot. Nie zrobiliśmy jednak nic dla przedstawienia innego aspektu historii – tego, w jaki sposób przedmiot kształtuje podmiot” [Kaufmann 2004: 167].

Dokonane powyżej zestawienie przykładów (mających ilustrować sformułowaną na początku ogólną tezę o rozpanoszonej w dzisiejszej humanistyce zasadzie inteligibilności, która wyparła i zastąpiła elementarne poczucie fizyczności świata) upoważnia do wskazania kilku uwarunkowań takiego stanu rzeczy. Wykraczają one, jak się zdaje, poza najczęściej formułowane wskazanie tzw. paradygmatu kartezjańskiego, a zwłaszcza poza wpisana weń zasadę dualizmu, rzekomo odpowiedzialną za wszelkie dostrzegane aktualnie bolączki nauk humanistycznych. Pierwszy wątek powinien, jak się zdaje, dotyczyć znikania w tradycji myślenia europejskiego pojęcia materii i podstawiania na to miejsce idei, które ją wy-

rażają, bądź zjawisk, w których ta materia (myląca, niedostępna poznaniu, zawsze w jakiś sposób niedoskonała) miała się przejawiać, przy czym sposób tego przejawiania się jest sprowadzany wyłącznie do reprezentacji (zasada metafory) lub znaczenia z wyraźnym zaniedbaniem relacji przynależności (zasada metonimii), doświadczenia lub performatywności. Drugi zwracałby uwagę na przemieszczanie się owych zjawisk coraz bardziej w stronę subiektywności podmiotu i na towarzyszące temu niejednokrotnie zaprzeczenie ich niezależnego od ludzkiej świadomości istnienia. Trzeci mógłby odnosić się do stopniowego wyjaławiania pojęć opisujących rzeczywistość z konkretnych cech tej rzeczywistości i wprowadzania na ich miejsce określeń abstrakcyjnych, zdolnych zbudować system wiedzy ścisłej i logicznej, ale niekoniecznie prawdziwej, o ile przez prawdziwość rozumieć jakąkolwiek korespondencję twierdzeń z faktami.

Wymienione tendencje pojawiały się jako konstytutywne cechy myślenia u kolejnych filozofów począwszy od starożytności. Już Heraklit przesunął akcent z postrzegania na myślenie, a następnie Parmenides, zamiast mówienia o tych czy innych rzeczach, zaproponował ściśle filozoficzne (a więc przy pomocy ogólnych idei zawartych w słowach) rozprawianie o bycie. Tym samym ustanowił *proton pseudos* – pierwszy fałsz, nakazując nie wierzyć zmysłom, odwoływać się do rozumu i zakładać tożsamość myśli i bytu. W sto lat później Platon jeszcze wyraźniej wyartykułował zasadę, że naprawdę istnieją tylko idee – wzory dla obiektów świata realnego – i że, chcąc poznać rzeczy, ich nędzne kopie, trzeba (paradoksalnie) odwrócić się od nich, nieskończenie oddalić i dopiero z takich zaświatów, gdzie umysł dostępuje obcowania z uniwersalnym Logosem, można coś sensownego „powiedzieć o rzeczach tego świata, które same są tego sensu pozbawione” [Ortega y Gasset 2004: 115]. Jeżeli warto przyznać rację twierdzeniu, że cała filozofia europejska to nic więcej niż przypisy do Platona, a nowożytna nauka jest stale rozwijającym się platonizmem, to dlatego, iż właśnie jego

wynalazek zatwierdził rozdział między *mundus sensibilis* i *mundus intelligibilis* i zapoczątkował intensywną produkcję myśli, które następnie musiały rozpocząć równie intensywne poszukiwanie rzeczy przez nie pomyślanych.

Zdroworozsądkową reakcją na idealistyczne zerwanie więzi pojęć z ich przedmiotem była propozycja Arystotelesa, a następnie św. Tomasza, którzy obstawali przy tym, iż prawdy o rzeczach należy poszukiwać w nieco większej z nimi bliskości, a zatem pojęcia powinny zawierać coś ze zmysłowego „ekstraktu” rzeczy. Ów ekstrakt miał być ekstrahowany z różnych obiektów obejmowanych danym pojęciem i obejmować to, co w nich wspólne – ta „komunistyczna” treść pojęcia, choć już abstrakcyjna, zachowywała jednak nadal swój sensualistyczny komponent w postaci odniesienia do zmysłowości, mogła więc spełniać kryterium prawdziwości. „Prawda to równość rzeczy i pojmowania” mawiał św. Tomasz. W przeciwnym bowiem razie – gdy dochodzi do zerwania więzi łączących obiekt z jego ideą – pojęcia stają się całkowicie arbitralne, na miejsce badania rzeczy realnych wkracza badanie ich reprezentacji w systemie znaków, syntaktyka wypiera semantykę, a prawdziwość zostaje zastąpiona przez logiczność. Tak wyartykułowane przekonanie zawierało w sobie uznanie doniosłości nie tylko zasady noetycznej, ale i postrzegania – dwu władz umożliwiających poznanie. Stagiryta przyjmował jednak za oczywiste, że myślenie (właściwe tylko człowiekowi) jest funkcją bardziej wzniosłą niż doznanie (wspólne wszystkim zwierzętom). Z kolei Ojciec Kościoła zaproponował formułę dwoistego intelektu: „aktywnego” (który potrafi wzniesić się na poziom ogólności) i „biernego”, zdolnego rozróżniać tylko rzeczy jednostkowe.

Tak więc już starożytni i średniowieczni myśliciele, wskazując na dwa rodzaje rzeczywiście oraz na dwa – ważne, lecz nie równoważne – „pnie poznania”, zapoczątkowali ciążący na współczesnej humanistyce wielki podział rozumiany obecnie przez Latoura jako zasadnicze przeciwstawienie rzeczy i myśli, ciała i umysłu, natury i kultury. Na te

opozycje nieuchronnie nakładało się rozróżnienie tego, co pasywne, podporządkowane, i tego, co stanowi siłę czynną, dominującą. Kartezjusz przypieczętował jedynie ostateczne zwycięstwo tego podejścia w czasach nowożytnych, czyniąc dualizm duszy i ciała o wiele bardziej radykalnym, gdyż znaną w starożytności witalistyczną koncepcję materii oraz dynamistyczną, właściwą jeszcze scholastyce średniowiecznej, zastąpił jej ujęciem mechanistycznym. Rozważana w ten sposób materia traciła atrybuty przysługujące jej do tychczas (nie tylko takie jak, według różnych autorów, ruch, energia czy rozwój, ale też, jak zakładali przedstawiciele hilezoizmu, czucie, myślenie i nakierowanie na własne cele) i stawała się bezwolnym automatem podatnym wyłącznie na bodźce zewnętrzne. Zaslugą kartezjanizmu było w związku z tym nie tyle uznanie zasadniczego dualizmu, cechującego wszak filozofię od dawna, ale raczej ukonstytuowanie – dumnego wobec Natury i zarazem kornego wobec Boga – egocefalocentryzmu. Jak pisze Kaufmann, chodziło tu o uznanie dominacji pojedynczego, wyłącznie myślącego, lecz już nie doznającego podmiotu – podmiotu, który zdaje się panować nad całą rzeczywistością, sam w żaden sposób jej nie podlegając. Co prawda, nawet Kartezjusz zdawał sobie sprawę, iż najprawdopodobniej jest obecny w swoim ciele nie tak, jak żeglarz na okręcie, ale pozostaje z nim ściślej złączony, a nawet tworzy „jakby jedną całość”, niemniej starał się za wszelką cenę chronić sterylność operacji poznawczych. Pisał więc, że ponieważ zmysły nieraz zwodzą, roztropność nakazuje nie ufać im w zupełności. Dlatego – proponował – lepiej „zamknąć oczy, zatkać uszy”, bo i tak to, co mogłoby się zdawać, że „widzę oczami, pojmuję tylko za pomocą zdolności wydawania sądów, która należy do mego umysłu” [Kartezjusz 1958: 40–41]. Tradycję Franciszka Bacona, nieufnego przede wszystkim wobec wytworów zbiorowych (idoli), uzupełnił on zatem swoimi obiekcjami – daleko posuniętym sceptycyzmem w stosunku do świadectw zmysłów. Te bowiem już dla Demokryta i epikurejczyków były właśnie

„idolami”, czyli podobiznami wysyłanymi przez przedmioty, niejako ich cząsteczkami docierającymi do podmiotu i wywołującymi najczęściej mylne wrażenia. Dlatego, twierdzi Kartezjusz, dla poznania jakiejś rzeczy wystarczy ją dotknąć myślą (lecz wyłącznie moją indywidualną myślą!).

Do czego zatem sprowadza się obiektywna idea rzeczy cielesnej (*res extensa*) dostępna wyłącznie jednostce – rzeczy przede wszystkim myślącej (*res cogitans*), choć w *Medytacjach* Kartezjusz dopisywał jej też inne atrybuty – ma to bowiem być rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, wyobraża sobie i czuje! Tym, co ma konstituować ideę rzeczy cielesnej, będą zatem jedynie idee wskazujące na właściwości abstrakcyjne, geometryczno-matematyczne, związane z trójwymiarową przestrzenią, następnie te odnoszące się do ruchu oraz trwania, a więc wszelkie jakości oczyszczone z mętnych świadectw zmysłów. Te inne „ciemne jakości”, których postrzeganie jest uwarunkowane cielesnością podmiotu, takie jak barwy, zapachy, smaki, ciepło i pozostałe, podpadające pod zmysł dotyku, są już zmienne, zamącone, a więc niepewne [Drwięga 2005: 21]. Oto kwintesencja programu, który nie tylko w skrajnej izolacji podmiotu, ale też w jego deprivacji sensorycznej i konsekwentnej dezantropomorfizacji czynności pojedynczego intelektu widzi gwarancję pewności sądów. Postulowana przez Kartezjusza *mathesis universalis* oznacza, że „materia jako taka okazuje się przeniknięta przez harmonię liczb i opanowana przez prawidłowość geometrii” [Cassirer 2011: 34] i celem poznania winno być dotarcie do tego uniwersalnego porządku. Jakże jednak miałyby to być poznanie? O ile zmysłowe wyposażenie człowieka (domena Złego Ducha, jak twierdzili autorzy religijni) jest podatne na omamy „przepotężonego zwodziciela”, o tyle nad myśleniem człowieka czuwa sam Bóg, a ten na pewno nie jest zwodzicielem, należy więc zrezygnować z postrzeżeń i zawierzyć wyłącznie myśleniu. „Wszelkie nasze idee lub pojęcia muszą zawierać jakąś podstawę prawdziwości, byłoby bowiem niemożliwe, by Bóg,

który jest w pełni doskonały i zawsze prawdomówny, wprowadził je w nas bez niej” – przekonywał Kartezjusz w *Medytacjach*. Jego koncepcja obfituje w rozliczne sprzeczności: u podstaw nowożytnego racjonalizmu znalazło się przekonanie jak najbardziej irracjonalne – wiara w istotę nadprzyrodzoną jako gwaranta ludzkiego poznania, sama zasada *cogito ergo sum* odsyła do poznania czysto intuitywnego [Cassirer 2011: 69], w dodatku dualistyczna metafizyka łączy się tu z monizmem metodologicznym, gdyż zaczerpniętej ze średniowiecznej ontologii rozdwojonej wizji rzeczywistości towarzyszy dążenie do ujednoczonego jej oglądu wedle zasad matematycznego uniwersalizmu. Podobną niekonsekwencją jak w myśleniu wykazał się Kartezjusz też w działaniu. Jako człowiek głęboko wierzący, gdy tylko „odkrył podstawową zasadę swej metody, która uczyniła z teologii *ancilla philosophiae*, udał się do Loreto, by podziękować Matce Boskiej za szczęśliwe odkrycie” [Ortega y Gasset 2008: 90].

Także później nie brakowało autorów, którzy utrzymywali, iż „spojrzenie ciała omamia i rozprasza spojrzenie duszy, i trudno spostrzec wyraźnie jakąś prawdę oczami duszy wówczas, gdy używa się oczu ciała dla jej poznania”, zaś „zmysły nie są nam dane, aby poznawać prawdę o rzeczach samych w sobie, ale jedynie dla zachowywania naszego ciała” [Malebranche 2011: 19, 73]. Ostateczny rozbrat z nadzieją na poznanie „rzeczy samych w sobie” wziął oczywiście Kant. U podstaw jego pism krytycznych legła „rewolucja w sposobie myślenia” – słynny „przewrót kopernikański”, czyli odwrócenie dotychczasowego stosunku podmiotu do przedmiotu, poznania do poznawanego, sądu do zjawiska. Już nie *noumena*, ale właśnie *fenomena* miały stać się obiektem refleksji, ale dokonywało się to za cenę dosyć klaustrofobicznego zamknięcia w obrębie samego intelektu: ponieważ „rozum wnika w to tylko, co sam według swego pomysłu wytwarza”, to nie on musi dostosować się do przedmiotów, lecz one do jego praw. Należy zatem skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, a nie „dać się tylko jak-

by wodzić przez nią na pasku” [Kant 1957: 26]. Rezygnacja z poznania rzeczywistości jako bytu niezależnego od ludzkich władz sądenia (nadal ujmowanych dwojako, a więc: samorzutnie myślącego rozumu i receptywnej wrażliwości zmysłów) faktycznie oznaczała uznanie jej zasadniczej irracjonalności, zaś poznanie transcendentalne nie miało się już zajmować przedmiotami, lecz wyłącznie ludzkim sposobem poznawania przedmiotów [Siemek 1976]. „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów” – twierdził Kant [1957: 86].

Większy nacisk na ontologię niż na epistemologię znalazł wyraz w filozofii Hegla, ale też właśnie tam konkretny byt został awansowany do rangi bytu ogólnego, skrupulatnie wydestylowanego z przygodnych jakości. Esencja ponownie okazywała się ważniejsza niż egzystencja, a prawda nie była już odpowiednością rzeczy i myśli, ale ich tożsamością, w której materialność doznawała transsubstancjacji w ideę. „Myślenie czy wyobrażenie, które widzi przed sobą tylko byt określony, istnienie – pisał Hegel – trzeba odesłać do wspomnianego wyżej pierwszego kroku w nauce uczynionego przez Parmenidesa, który swój sposób wyobrażania, a tym samym i sposób wyobrażania przyszłych epok, oczyścił i podniósł do poziomu czystej myśli, do bytu jako takiego, stwarzając tym samym element nauki” [1967: 103]. Następcy Hegla z imponującą konsekwencją wzmacniali (a może raczej – zacierali) podział między myślą a tym wszystkim, co nią nie jest, przyznając sukcesywnie unicestwianej materialności atrybuty duchowości i w rezultacie czyniąc spekulatywne pojęcie (tę swoistą hipostazę ducha) zwieńczeniem całego procesu. „Najdobitniej u Fichtego – ocenia Adorno – nieświadomie panuje ideologia, zgodnie z którą nie-Ja, *l'autrui*, wreszcie wszystko, co przypomina przyrodę, jest gorsze, aby bez wyrzutów mogła je połączyć jedność myśli chroniącej samą siebie” [1986: 35]. Z kolei kontynuatorzy Kanta szczególnie akcentowali obecny w jego myśli motyw fenomenali-