

Rosi Braidotti

Ku posthumanistyce

Przedstawiamy tłumaczenie artykułu Working towards the Posthumanities autorstwa Rosi Braidotti. Tekst pierwotnie ukazał się w czasopiśmie „Trans-Humanities” 2014, t. 7(1): 155–175, wydawanym przez Ewha Institute for the Humanities of Ewha Womans University in Seoul, Korea. Tekst nie może być przedrukowywany bez zgody autorki, wydawnictwa oraz redakcji. Dziękujemy autorce i wydawcy za zgodę na przekład i publikację.

Tłumaczenie zostało przygotowane w ramach realizowanego przez nas projektu „Przybliżenie nurtu nowego materializmu – przekłady wybranych tekstów” – zadanie finansowane w ramach umowy 906/P-DUN/2017 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Wprowadzenie

Trudno zaprzeczyć, że w ciągu ostatnich trzydziestu lat w najbardziej rozwiniętych demokracjach liberalnych nasilała się publiczna krytyka humanistyki oraz – zwłaszcza wśród skrajnie prawicowych i populistycznych partii – wyłonił się szeroki negatywny konsensus co do tego, iż humanistyka nie jest finansowo wydolna, stanowi luksusowe hobby dla garstki uprzywilejowanych oraz nie zasługuje na publiczne finansowanie. Niniejszy artykuł nie wchodzi w szczegółową analizę tego, co stało się znane jako „kryzys” dziedziny, lecz zakłada jego istnienie jako historycznego i społeczno-politycznego fenomenu charakterystycznego dla europejskiego ładu po 1989 roku. Oznacza to konkretnie, że profesorowie i badacze reprezentujący dziedzinę humanistyki spędzają nieproporcjonalną ilość czasu na usprawiedliwianiu bądź bronienu naszej egzystencji wobec społeczeństwa.

W niniejszym artykule, po pierwsze, umieszczę tę debatę w szerszym kontekście pytania o rolę i funkcję uniwersytetu w XXI wieku. Następnie będę argumentować za trafnością założeń „nowej” humanistyki, do której odnoszę się jako do „posthumanistyki”. Moja ogólna hipoteza jest prosta: humanistyka może przetrwać i przetrwa swoje obecne kłopotliwe położenie oraz sprzeczności, w które się uwikłała, o ile wykaże się umiejętnością i wolą przejścia przez poważną transformację, która stanowi odpowiedź na postęp technologiczny oraz trwający rozwój sytuacji geopolitycznej. Potrzebujemy

schematów myślenia oraz figuracji, które pozwolą nam we wzmocniony sposób wyjść naprzeciw zmianom oraz transformacjom, które nadchodzą. Co ważniejsze, potrzebujemy nowej definicji naszej podmiotowości, stworzonej zgodnie z perspektywą posthumanistyczną i postantropocentryczną. Wszak żyjemy już w posteurocentrycznych stanach przejściowych, cechujących się intensywną mobilnością, w wyemancypowanych (postfeministycznych), wieloetnicznych społeczeństwach o wysokim stopniu technologicznego zapośredniczenia [*mediation*]. Nie są to ani proste, ani linearne wydarzenia [*events*], a raczej wielowarstwowe i wewnętrznie sprzeczne fenomeny. Łączą one elementy ultranowoczesności z odpryskami neoarchaizmu – postępów zaawansowanej technologii i neoprymitywizmu, które zaprzeczają logice wyłączonego środka. Humanistyka potrzebuje więc olbrzymiej kreatywności, by poradzić sobie z tymi wyzwaniem. W głównej sekcji niniejszego artykułu przywołuję kilka konkretnych przykładów najnowszych trendów rozwijanych w ramach, jak to nazywam, posthumanistyki¹.

„Kryzys”

Zacznijmy więc od kontekstu. Kłopoty, w jakich znajduje się humanistyka, nie są bez związku z szerszą dyskusją o dzisiejszym uniwersytecie. Krótki historyczny przegląd tej debaty powinien dać nam wyobrażenie o skali obecnego kryzysu. Wywodzący się z europejskiego renesansu model humanistycznej akademii, definiujący uczonego jako artystę lub rzemieślnika cierpliwie cyzelującego [*handcrafting*] swoje badania, bez ograniczeń i przez długi okres, nie ma już racji bytu. Został zastąpiony nowoczesnym, „fordowskim” modelem uniwersytetu, który postrzega się jako miejsce taśmowej produkcji dóbr akademickich na masową skalę. Twierdzenie Nussbaum (2008), że pierwszy z modeli wciąż jest kultywowany na amerykańskich koledżach sztuk wyzwolonych², jest jednocześnie elitarystyczne oraz nostalgiczne. Klasyczny tekst Immanuela Kanta *Spór fakultetów*, wydany po raz pierwszy w 1789 roku, prezentuje plan nowoczesnej uczelni, oparty na modelu produkcji przemysłowej. Kant podzielił uniwersytet na fakultety „wyższe” – teologia, prawo i medycyna – które są nastawione praktycznie, oraz „niższe” – filozofia, nauki humanistyczne i nauki ścisłe – które odpowiadają za krytykę i dlatego są odległe od rynku czy kwestii praktycznych³. Ten projekt wciąż obowiązuje pomimo kilku historycznych modyfikacji. Prawdopodobnie najbardziej znaczący pozostaje XIX-wieczny model von Humboldta, traktujący uniwersytet jako miejsce przygotowujące ostro wyselekcjonowaną – i do niedawna wyłącznie męską – elitę do przywództwa i świadomego obywatelstwa. Model ten wciąż przeważa w Europie.

W inspirującej, a czasami druzgocącej anatomii współczesnego uniwersytetu Bill Readings argumentuje jednak, że instytucja ta stała się „posthistoryczna”, co znaczy: „przeżyła samą siebie i stanowi dziś relikw epoki, w której określała się jako projekt hi-

¹ Niniejszy artykuł sięga po i opracowuje treści omówione w mojej książce *Po człowieku* (Braidotti 2014), szczególnie w rozdziale czwartym „Postludzka humanistyka: życie poza teorią”.

² Chodzi tutaj o wywodzące się ze Stanów Zjednoczonych małe uczelnie wyższe skupione przede wszystkim na edukacji na poziomie licencjackim. Charakteryzuje je skupienie na studentach i ich możliwie najbardziej ogólnej edukacji – przyp. red.

³ Współczesną krytyczną analizę Kanta można znaleźć u Gregga Lamberta (2001).

storycznego rozwoju, afirmacji i krzewienia kultury narodowej” (Readings 2017, 23). Wszystkie wcześniejsze modele uniwersytetu, o których tu wspominałam: kantowski, humboldtowski, a nawet brytyjski kolonialny, broniony przez kardynała Newmana, zostały zdestabilizowane przez globalną ekonomię. W tym zakresie upadek państw narodowych niesie negatywne konsekwencje dla całego uniwersytetu, szczególnie zaś dla humanistyki. Centralną figurą dzisiejszego życia akademickiego jest nie profesor, lecz – jak twierdzi Readings – administrator, uniwersytet zaś nie stanowi już filaru narodowej tożsamości czy też ideologicznego ramienia państw narodowych bądź aparatu państwowego:

Dzisiejszy uniwersytet nie pasożytuje na zasobach bardziej, niż giełdy lub firmy ubezpieczeniowe pasożytują na produkcji przemysłowej. Podobnie jak giełda, uniwersytet jest ośrodkiem samoświadomości kapitału, czyli jego zdolności nie tylko do zarządzania ryzykiem lub różnorodnością, lecz także do pozyskiwania wartości dodanej z owego zarządzania. W przypadku uniwersytetu pozyskiwanie wartości dodanej jest efektem spekulowania różnicami w poziomie informacji (Readings 2017, 66).

W tym kontekście obnoszone z dumą pojęcie „doskonałości naukowej” nie oznacza nic konkretnego, choć stanowi jednocześnie kluczowy czynnik transnarodowej wymiany akademickiego kapitału. Ideał „techno-biurokratycznego pojęcia doskonałości” (Readings 2017, 32) nie odnosi się więc do żadnej treści. Ta „dereferencjalizacja” akademickich standardów niesie ze sobą zarówno negatywne, jak i pozytywne konsekwencje.

Z negatywnej strony brak konkretnych znaczeń [*referents*] powoduje, iż „doskonałość” jest budowana na pieniądzach, potrzebach rynku i satysfakcji konsumentów. Z pozytywnej zaś strony dereferencjalizacja otwiera możliwości dla nowej przestrzeni, „w obrębie której możemy zacząć myśleć inaczej o kwestiach wspólnoty i komunikacji” (Readings 2017, 193). Co możemy zrobić z tymi modelami dzisiejszego uniwersytetu?

Zacznijmy od spojrzenia na klasyczny konserwatywny model na przykładzie Johna Searle’a i jego obrony głównych idei tradycji zachodniej racjonalności jako podstawowych wartości badań humanistycznych. Silnie ugruntowana w realistycznej praktyce prawdy, tradycja racjonalności jest oparta na tekście i używa teorii w sposób samokrytyczny. Opiera się na linearnym myśleniu, ponieważ zakłada, że podstawową funkcją języka jest efektywna komunikacja. W związku z tym prawda staje się kwestią trafności reprezentacji – zgodnie z korespondencyjną teorią prawdy, która opiera swoje twierdzenia na obserwowalnej rzeczywistości faktów. Wynika z tego, że wiedza powinna mieć charakter obiektywny, ponieważ opiera się na reprezentacji niezależnie funkcjonującej rzeczywistości, a nie na subiektywistycznych interpretacjach. Racjonalność jest najwyższą zasadą, a formalny rozum – w przeciwieństwie do rozumu praktycznego – ma swoją wewnętrzną logikę, która dostarcza kryteriów dla ważności dowodów. W rezultacie intelektualne standardy są nienegocjowalne i osadzone w obiektywnych kryteriach doskonałości.

Tradycyjna idea uniwersytetu powinna ucieleśniać i utrzymywać te kryteria. Searle przeciwstawia temu uniwersytet „postmodernistyczny”, pozostający pod wpływem za-

importowanych antyrealistycznych teorii prawdy, które osłabiają naukowość praktyki akademickiej. Reprezentatywność programu nauczania pod względem płciowym, rasowym i etnicznym – niestety dla Searle’a – staje się tu ważniejsza niż wartość prawdy, wprowadzając tym samym powierzchowny egalitaryzm pod pozorem wielokulturowości. Wprowadza to rozstrój pomiędzy studiowaną dziedziną a bronionymi wartościami, przez co problematyczna staje się możliwość użycia tradycyjnych metod i praktyk humanistyki, a pewność siebie tej ostatniej zostaje osłabiona. W swej elokwentnej odpowiedzi Searle’owi Richard Rorty krytykuje kładzenie nadmiernego nacisku na racjonalizm jako „zsekularyzowaną wersję zachodniej tradycji monoteistycznej” (Rorty 1996, 33). Realizm i zgodność z rzeczywistością to według niego raczej bezwartościowe koncepty, a nawet „terminy pozbawione treści” (Rorty 1996, 26). Rorty zauważa, że tak chwalona „obiektywność nauki” opiera się na aktywnej intersubiektywności oraz społecznej interakcji. Podkreślając wagę społeczno-politycznych czynników w kształtowaniu się znaczeń i prawd, Rorty uderza w bardziej pragmatyczny ton: „Zdrowy i wolny uniwersytet powinien znaleźć w sobie miejsce na pokoleniową zmianę, radykalną religijną i polityczną niezgodę oraz nową odpowiedzialność społeczną. I powinien to zrobić najlepiej, jak tylko potrafi. Wtedy sobie poradzi” (Rorty 1996, 28).

Kwestia teorii i pokłosie „wojen o teorię” powraca więc do dyskusji. Konserwatywne spostrzeżenia Searle’a stanowią doskonały wyraz jego emocjonalnego zaangażowania w samoobronę humanistyki. Niemniej jednak jest on bezlitosny w obwinianiu o zaistniałą sytuację ponowoczesnych teoretyków. W przeciwieństwie do powierzchownego antypostmodernizmu jego podejścia zwróciłabym uwagę na poważne metodologiczne wyzwania, które to podejście rzuciło humanistyce. W rzeczy samej obwinianie ponowoczesnych posłańców za przyniesienie otrzeźwiającej wiadomości, że wielkie narracje humanistyczne są w tarapatach, to sprytna sztuczka, która jednak nie pomaga posunąć dzisiejszej humanistyki naprzód. Wielka szkoda, że poważna debata o przyszłości wyższej edukacji humanistycznej przepadła w wojnach o teorię z lat dziewięćdziesiątych XX wieku i wewnętrznych sporach o feminizm, postmodernizm, wielokulturowość czy francuską filozofię. Doskonale ujmuje to Joan Scott:

Tak jakby postmoderniści byli powodem wszystkich problemów dyscyplinarnej niepewności, z jakimi mierzą się akademicy; tak jakby wygnanie ich miało raz na zawsze położyć kres pytaniom o różnicę podniesionym przy okazji zmian demograficznych widocznych na uniwersytetach, przy okazji pojawienia się krytyki postkolonialnej, przy okazji odkryć w historii filozofii, które każą nam cofnąć się przynajmniej do XIX wieku, przy okazji końca zimnej wojny czy niezwykłych ekonomicznych ograniczeń ostatnich lat (Scott 1996, 171).

Odnosząc się do koncepcji uniwersytetu jako wspólnoty dyscyplin podniesionej przez Johna Deweya⁴, Scott ubolewa nad upolitycznionymi rozgrywkami o postmodernizm i wiedzę, które nadmiernie podkreślają „domniemane implikacje polityczne

⁴ Dewey odegrał znaczącą rolę w uruchomieniu AAUP (American Association of University Professors, Amerykańskie Stowarzyszenie Profesorów Uniwersyteckich) w 1915 roku.

idei poszczególnych uczonych, zamiast zająć się samymi tymi ideami”. Louis Menand idzie dalej i sugeruje, że konserwatywne siły polityczne manipulują wojnami o teorię, używając ich jako pretekstu do ingerowania w wewnętrzne konflikty akademickie, o czym świadczą mają zwłaszcza ukierunkowane ataki na feminizm, wielokulturowość i postkolonializm. Ta krytyczna intuicja zostaje podtrzymana przez Edwarda Saída, który tożsamościowy kryzys humanistyki łączy z wypieraniem eurocentrycznych programów nauczania z amerykańskich uniwersytetów. Saíd dodaje ironicznie:

Niektórzy krytycy zareagowali tak, jak gdyby sama natura uniwersytetu i wolności akademickiej została zdradzona przez nadmierne upolitycznienie. Inni poszli dalej – dla nich krytyka zachodniego kanonu, z całym jego panoplium, nazywanego przez jego przeciwników Martwymi Białymi Europejskimi Mężczyznami [...], to wręcz nieprawdopodobna zapowiedź nowego faszyzmu, zgonu całej zachodniej cywilizacji, powrotu do niewolnictwa, małżeństw dzieci, bigamii i haremów (Saíd 1996, 214–215).

Odkładając ironię na bok, łatwo zauważyć, że prawdziwym celem konserwatywnego gniewu jest zagrożenie, jakie stanowią te nowe dziedziny studiów dla władzy ugruntowanych [*corporate*] dyscyplin. Przejawia się ono na dwa sposoby: poprzez ich radykalne epistemologie oraz ich metodologiczną interdyscyplinarność. Rozbicie granic dyscyplin i związana z tym utrata zbiorowej władzy starych dyscyplin to kwestia kryzysu nie tyle teorii, co administracji. Jak przenikliwie zauważył Menand, biorąc pod uwagę fakt, że dyscypliny to nie ponadczasowe byty, ale historycznie przygodne formacje dyskursywne, ich desegregacja nie stanowi źródła obaw dla humanistów, którzy sami nawet popychają ten proces do przodu. Jest to jednak główna przyczyna bólu głowy zarządców administracyjnej maszynerii samorządnych wydziałów humanistycznych, którzy zmierzają do „wykorzystania tego stanu w celu zmniejszenia wydatków i zwiększenia oszczędności” (Menand 1996, 19).

Zamiast kontynuować tę polemikę wolalabym raczej zacząć od empirycznego imperatywu, by myśleć globalnie, a działać lokalnie, w celu wynalezienia instytucjonalnej ramy dla posthumanistycznych praktyk. Praktyk, które w moim odczuciu są „na miarę naszych czasów” (Braidotti 2011), a jednocześnie opierają się przemocy, niesprawiedliwości i wulgarności owych czasów. Konfrontacja z historycznością naszej obecnej kondycji jest dla mnie środkiem, by przenieść aktywność myślenia na zewnątrz, do realnego świata, tak aby przyjąć odpowiedzialność za warunki, które definiują nasze położenie. Epistemologia [*the epistemic*] i etyka ręka w rękę zmierzają w kierunku złożonego krajobrazu trzeciego tysiąclecia. Potrzebujemy pojęciowej kreatywności i intelektualnej odwagi, by stanąć na wysokości zadania, ponieważ nie ma już drogi powrotnej.

Chociaż kwestie duszpasterstwa i międzypokoleniowej sprawiedliwości są dziś w salach wykładowych bardziej aktualne niż kiedykolwiek, problemem jest także to, że od czasów zimnej wojny funkcją uniwersytetu jest przede wszystkim prowadzenie badań dla dobra społecznego rozwoju, przemysłowego postępu i technologicznego zaawansowania, wliczając w to rozwój sił zbrojnych. Jest to prawdą szczególnie dla Stanów

Zjednoczonych Ameryki, ale Europa i olbrzymie części Azji także są częścią tego modelu. Według Andrew Wernicka od lat sześćdziesiątych XX wieku uniwersytet zaczął przekształcać się w „multiwersytet”, wypełniając szereg społecznych i ekonomicznych zadań, nierzadko połączonych z zimnowojenną militaryzacją przestrzeni społecznej i konfliktami geopolitycznymi. Termin „multiwersytet” został ukuty w 1963 roku przez ówczesnego kanclerza Uniwersytetu Kalifornii Clarka Kerra w reakcji na eksplozję zadań i oczekiwań wysuwanych wobec najważniejszych uczelni. Uniwersytet kontynuował swoją mutację i w ciągu następnych dwudziestu lat „uczelnie stały się korporacjami zorientowanymi na wydajność i pozbawionymi tradycji. Pod egidą profesjonalnych menadżerów stały się posthistorycznymi instytucjami bez pamięci” (Wernick 2006, 561). W miarę jak profesorskie i studenckie ciała reprezentacyjne traciły siły sprawcze na rzecz logiki neoliberalnej ekonomii, humanistyka rozmieniała swoje założycielskie wartości, stając się rodzajem luksusowego intelektualnego dobra konsumpcyjnego.

Czy ów trend można odwrócić? Jaki model uniwersytetu jest najbardziej adekwatny do naszych zglobalizowanych czasów? Chcę dowiedzieć, że postawa posthumanistyczna wpływa [*affects*] również na tak istotne zagadnienie jak obywatelska odpowiedzialność dzisiejszego uniwersytetu. W jaki sposób przestrzeń akademicka i społeczna mogą na siebie wzajemnie oddziaływać w naszym zglobalizowanym, technologicznie zapośredniczonym świecie? Rewolucja cyfrowa daje nam przynajmniej częściową odpowiedź: nowe kampusy powinny być wirtualne i tym samym z definicji globalne. Oznacza to, że uniwersalny ideał transcendentnych wartości, którego bronił Searle, się skończył. Jest on szybko zastępowany przez infrastrukturalną wizję uniwersytetu jako ośrodka zarówno produkcji zlokalizowanej wiedzy, jak i globalnej transmisji danych poznawczych. Może to skutkować wcale nie dehumanizacją czy wykorzenieniem uniwersytetu, wręcz przeciwnie – nowymi formami ponownego zakorzenienia i odpowiedzialności.

Krytyczne wady

Jak więc wygląda humanistyka w tym zmieniającym się historycznym kontekście? Dwie właściwości jawią się jako potencjalne skazy w samym sercu tradycyjnych praktyk humanistyki. Pierwszą z nich jest strukturalny antropomorfizm (Haraway 1997), a drugą metodologiczny nacjonalizm (Beck 2007). Pierwszą można wytłumaczyć jako nieustającą wrogość – bądź rzeczywistą niezgodność – skierowaną wobec kultury, praktyki oraz instytucjonalnej koegzystencji nauki i technologii. Jest to wyzwanie dla humanistycznej umiejętności radzenia sobie z rozwojem nauk o „życiu”, technologicznie zapośredniczoną komunikacją i transferem wiedzy. Druga zaś podkreśla potrzebę brania pod uwagę kulturalnej różnorodności, politycznej ekonomii zglobalizowanego rynku, nieustających wojen i wzrastającej roli aparatów bezpieczeństwa.

Problem metodologicznego nacjonalizmu jest szczególnie ważny, ponieważ jest on wbudowany w samoreprezentację europejskiej humanistyki. Humanizm opiera się na klasycznym ideale „Człowieka-Mężczyzny” [*Man*], wyrastającym z XVIII- i XIX-wiecznych interpretacji klasycznych ideałów starożytności i włoskiego renesansu. To wyidealizowany obraz męskiej, białej, pełnosprawnej, metropolitalnej perfekcji pod wzglę-

dem cielesnym, psychicznym, dyskursywnym i duchowym. Genevieve Lloyd nazwała go „człowiekiem rozumu”. Wiara w unikalne, samoregulujące się i dogłębnie moralne władze ludzkiego rozumu staje się integralną częścią tego wysoce humanistycznego *credo*. Wizja Człowieka-Mężczyzny jako podstawowej reprezentacji człowieka łączy w sobie racjonalne myślenie z biologiczną, dyskursywną i moralną ekspansją ludzkich możliwości w kierunku idei teleologicznie ustanowionego, racjonalnego rozwoju.

Historycznie humanizm rozwinął się w model cywilizacyjny, który ukształtował pewną wizję Europy, pokrywającą się z uniwersalizującymi siłami autorefleksyjnego rozumu. Ta samorozrastająca się wizja zakłada, że Europa nie jest po prostu geopolityczną lokacją, ale raczej uniwersalną właściwością ludzkiego umysłu, który może użyć swych jakości każdemu pasującemu przedmiotowi. Niemająca sobie równych Europa, rozumiana jako uniwersalna świadomość, transcenduje własną specyficzność, czy raczej zakłada moc transcendencji jako swą cechę dystynktywną, a humanistyczny uniwersalizm uważa za coś dla siebie szczególnego. Czyni to eurocentryzm czymś więcej niż tylko przypadkowym problemem nastawienia – to strukturalny element naszej praktyki kulturowej, który jest ugruntowany zarówno w teorii, jak i w instytucjonalnych oraz pedagogicznych praktykach.

Centralne dla tej uniwersalistycznej postawy i jej binarnej logiki jest rozumienie „różnicy” jako pejoratywu. Podmiotowość jest zrównana ze świadomością, uniwersalną racjonalnością oraz samoregulującym się zachowaniem etycznym, podczas gdy Inność jest zdefiniowana jako ich negatywne, lustrzane przeciwieństwo. Dopóki różnica będzie oznaczała niższość, osobom postrzeganym jako „inni” będą towarzyszyć groźne, esencjalistyczne konotacje. Oto upłciowieni, urasowieni i znaturalizowani inni zostają zredukowani do poziomu mniej wartych niż ludzkie, jednorazowych ciał (Braidotti 2006; 2014). Wszyscy jesteśmy ludźmi, ale niektórzy z nas są bardziej śmiertelni niż pozostali. Feminizm i postkolonializm w ciągu ostatnich trzydziestu lat nauczyły nas, że – ponieważ ich historia w Europie czy gdziekolwiek indziej oparta jest na śmiertelnym wykluczeniu i fatalnej dyskwalifikacji – to właśnie ci „inni” podnoszą kwestie władzy i wykluczenia.

Od czasu gdy Michel Foucault opublikował swoją przełomową krytykę humanizmu w *Słowach i rzeczach* (Foucault 2006), pytanie o to, czym – jeśli w ogóle – była idea „człowieka”, krążyło pomiędzy różnymi radykalnymi dyskursami, ustanawiając program antyhumanizmu dla szeregu grup politycznych. Ogłoszona przez Foucaulta „śmierć Człowieka-Mężczyzny”⁵ sformalizowała epistemologiczny i moralny kryzys wykraczający daleko poza binarne opozycje i przecinający w poprzek różne bieguny politycznego spektrum.

Edward Said przypomniał nam, że humanizm musi zrzucić z siebie filisterski eurocentryzm i otworzyć się na przygodę z różnicą oraz alternatywnymi tradycjami kulturowymi. Ta zmiana perspektywy wymaga wcześniejszego przebudzenia świadomości

⁵ Foucault pisał *la mort de l'homme*, Braidotti zaś *death of Man*, a nie *la mort de l'humain* czy *death of human*. „Człowiek” w językach francuskim i angielskim jest dużo bardziej upłciowiony niż w polskim. O ile można zakładać, że Foucault miał na myśli „po prostu” człowieka, o tyle Braidotti, pisząca w XXI wieku w kontekstach silnie feministycznych, raczej nie podstawiałaby pod *Man* „ludzkości”. Stąd i tutaj przekład „Człowiek-Mężczyzna”, zwłaszcza że poprzednia i następna część tekstu wskazują, iż chodzi również o kontekst opozycji płciowych, a nie tylko o kategorię człowieka – przyp. red.

części humanistów: „muszą oni rozpoznać z pewnym zaniepokojeniem, że polityki tożsamości oraz nacjonalistycznie ugruntowany system edukacji pozostają samym jądrem tego, co większość z nas aktualnie robi, bez względu na zmieniające się granice dyscyplin i obiekty badań” (Said 2004, 55). Współczesne europejskie podmioty wiedzy muszą wywiązać się z etycznego zobowiązania do przyjęcia odpowiedzialności za swoją historię i ów długi cień, którym położyła się ona na współczesnej polityce (Morin 1987; Passerini 1998; Balibar 2004; Bauman 2007). Spivak także podnosi te obawy w swojej krytyce retoryki i polityki „kryzysu człowieczeństwa”. Pytanie, w jakim stopniu instytucjonalna struktura współczesnego uniwersytetu wciąż opiera się na państwie narodowym jako horyzoncie swoich badań i edukacyjnych praktyk, pozostaje naglące. Należałoby zastanowić się również nad tym, czy ta starodawna instytucja posiada aktualnie potencjał uczestnictwa w postnarodowej perspektywie (Habermas 2003).

Drugi zarzut, dotyczący antropocentryzmu, podnosi inne zagadnienia, które przywołują debatę na temat „dwóch kultur”, a więc humanistyki i nauk ścisłych. Nacisk jest tutaj położony na zmieniające się obszary wzajemnego oddziaływania pomiędzy ludźmi i technologią. Dualistyczna dystynkcja natura–kultura załamała się i została zastąpiona złożonymi systemami przekazywania danych, interakcji i transferu komunikacyjnego. Głęboko antropocentryczne serce humanistyki zostało zastąpione przez ową złożoną rekonfigurację wiedzy zdominowaną przez nauki ścisłe i techniczne informacje. Choć dalekie od ostatecznego kryzysu, wyzwanie to otwiera nowe, ekozoficzne wymiary (Guattari 1995).

Raz zakwestionowana centralność *anthropos* sprawiła, że liczne granice pomiędzy Człowiekiem-Mężczyzną a jego innymi zaczęły upadać wręcz kaskadowo, odsłaniając niespodziewane perspektywy. Jeśli kryzys humanizmu ujawnił to, co postludzkie, poprzez zachęcenie upłciowionych i urasowionych ludzkich „innych” do wyrwania się z dialektyki pana i niewolnika, to kryzys *anthropos* skutkuje spuszczeniem ze smyczy sił znaturalizowanych „innych”. Zwierzęta, owady, rośliny i środowisko, właściwie cała planeta i kosmos zostają wezwane do wspólnej zabawy. Fakt, że nasza epoka geologiczna jest znana jako antropocen⁶, uwydatnia zarówno technologicznie zapośredniczone siły nabyte przez *anthropos*, jak i potencjalnie śmiertelne konsekwencje dla wszystkich innych (Rabinow 2003). Człowiek-Mężczyzna przestał być miarą *wszystkich* rzeczy.

Realizacji postantropocentrycznego zwrotu, w trakcie którego jesteśmy, towarzyszy wysoki poziom moralnej i poznawczej paniki. Zarówno rzetelni społeczni demokrati w rodzaju Jürgena Habermasa lub Petera Sloterdijka, jak i liberalni decydenci [*policy-makers*] pokroju Fukuyamy wyrazili szczere obawy o przyszłość ludzkiej natury. Jako nieco mniej podatna na panikę, postrzegam wyłanianie się naturokulturowego kontinuum czy też globalnych natur i globalnych kultur – jak chcą Franklin, Lury i Stacey – jako otwieranie się nowych możliwości.

Podjęcie nieantropocentryczne dekonstruuje gatunkową supremację, lecz także zadaje cios pojęciu ludzkiej natury, jej unikalności czy wyjątkowości. Niezwykle trudne w różnych sferach badań naukowych stało się utrzymanie kategorycznej dystynk-

⁶ Termin został wprowadzony przez laureata Nagrody Nobla w dziedzinie chemii Paula Crutzena w 2002 roku i uzyskał szeroką akceptację.

cji pomiędzy *anthropos* i *jego* (rodzaj nie jest tu przypadkowy) biopolityką a życiem zwierząt czy nie-ludzkich agentów, znanym jako *zoe*. Na pierwszy plan wysuwa się więc – w strukturach neuralnych, cyfrowych i środowiskowych – naturokulturowe kontinuum, które uwydatnia ucieleśnioną strukturę rozszerzonego *ja* jako bytu relacyjnego. Nowe połączenia ludzkiego z nie-ludzkim, a pomiędzy nimi złożone interfejsy angażujące mechaniczne asamblaże biologicznego „wetware’u” i nie-biologicznego „hardware’u” (Bono, Dean i Ziarek 2008, 3) znajdują się w samym sercu tej zmiany perspektywy, z dala od Człowieka-Mężczyzny pojmowanego jako *anthropos*. Ruch ten może być postrzegany jako rodzaj „antropologicznego exodusu” z dominujących konfiguracji człowieka jako króla stworzenia (Hardt i Negri 2005) – kolosalnej hybrydyzacji gatunków.

Jak humanistyka ma sobie z tym poradzić?

Jakie jest więc miejsce humanistyki rozumianej jako naukowe przedsięwzięcie w tej zglobalizowanej kulturze sieci (Terranova 2004), która nie utrzymuje już dłużej jedności miejsca i czasu jako swojej naczelnej zasady? Jaka może być rola instytucji zajmujących się badaniami akademickimi w erze obywatelskiej nauki⁷ i obywatelskiego dziennikarstwa? Odrzucenie antropocentryzmu i rozbicie gatunkowej hierarchii pozostawia definicję Człowieka „do zagarnięcia”, ze zgubnymi konsekwencjami dla instytucjonalnych praktyk humanistyki. Whimster zauważa paradoksalną pozycję, w jakiej znajduje się humanistyka: „nauka o człowieku wydawałaby się posiadać zdolność zarówno do bycia nieludzką, jak i – alternatywnie – do bycia humanistyczną, lecz prawie wcale nie nauką” (Whimster 2006, 174).

Wbrew prorokom zagłady chcę dowieść, że technologicznie zapośredniczony postantropocentryzm może pozyskać zasoby z biogenetycznych kodów, jak również telekomunikacji, nowych mediów i technologii informacyjnych w celu odnowienia humanistyki. Musimy przemyśleć na nowo podstawowe znaczenie „podmiotu wiedzy”, który poddała wyzwaniom nowej humanistyki we współczesnym świecie. Posthumanistyczna podmiotowość przekształca tożsamość humanistycznych praktyk przez podkreślenie heteronomii i wieloaspektowej relacyjności zamiast autonomii i autoreferencyjnej czystości dyscyplinarnej. Stawia też na nomadyczną radykalną immanencję w miejsce transcendentalnego rozumu (Braidotti 2014).

Środowiskowe, ewolucyjne, kognitywne, biogenetyczne i cyfrowe transdyscyplinarne fronty dyskursywne wyłaniają się dziś na krawędziach klasycznej humanistyki i rozciągają w poprzek dyscyplin. Opierają się na postantropocentrycznych przesłankach i technicznie zapośredniczonym podkreśleniu życia jako *zoe*-centrycznego systemu gatunkowego egalitaryzmu (Braidotti 2006), co jest niezwykle obiecujące w perspektywie wytwarzania nowych pól badawczych. Prawdopodobnie najbardziej znaczącym przejawem doskonałego zdrowia, jakim cieszy się postantropocentryczna humanistyka, jest niedawna eksplozja badań z dziedziny *animal studies* oraz „ekokrytyki”. Obie

⁷ Citizen Science Alliance, <http://www.citizensciencealliance.org> (dostęp: 5 listopada 2018).

dziedziny są tak bogate i rosną tak szybko, że niemożliwa staje się jakakolwiek próba ich rzetelnego streszczenia⁸. Jak umiejscowić ich osiągnięcia naukowe w przestrzeni humanistyki? Albo też: co posthumanistyczne rozumienie człowieka ma uczynić z tym przesuwanym się horyzontem? I w końcu: jakie to niesie ze sobą implikacje dla przyszłości humanistyki w przestrzeni dzisiejszego uniwersytetu?

Posthumanistyczne myślicielki podchodzą kreatywnie do wyzwań naszej historycznej autentyczności bez popadania w poznawczą panikę. Stojący za tym argument jest wyjątkowo prosty: jeśli właściwym przedmiotem badań rodzaju ludzkiego [*mankind*] był Człowiek-Mężczyzna, a właściwym przedmiotem badań nad człowieczeństwem [*humanity*] był człowiek [*human*], to wygląda na to, że właściwym przedmiotem badania postludzkiej kondycji jest sam postczłowiek. Ten nowy podmiot wiedzy to złożony asamblaż ludzkiego i nie-ludzkiego, planetarnego i kosmicznego, danego i wytworzonego, co wymaga ponownego dostosowania naszych sposobów myślenia. Nie jest to tak abstrakcyjne, jak się początkowo wydaje. Pozwolę sobie przywołać kilka konkretnych przykładów.

Pierwszy z nich to szybko rozwijająca się dziedzina humanistyki środowiskowej, zainspirowana świadomością geologicznego oddziaływania ludzkiej aktywności. Znana też jako „humanistyka zrównoważona” (Braidotti 2006) czy „humanistyka antropocenu”⁹, stanowi interdyscyplinarne pole badawcze, które wprowadza znaczące metodologiczne oraz teoretyczne innowacje. Po pierwsze, postuluje ona koniec idei zdenaturalizowanego porządku społecznego, oddzielonego dotychczas od swoich środowiskowych i organicznych fundamentów, oraz domaga się bardziej złożonych schematów rozumienia wielowarstwowych form współzależności, w których wszyscy żyjemy. Po drugie, kładzie nacisk na szczególny wkład humanistyki do publicznej debaty na temat zmian klimatycznych poprzez analizę społecznych i kulturowych uwarunkowań, które podkreślają publiczną reprezentację tych zagadnień. Zarówno skala, jak i konsekwencje zmian klimatycznych są tak doniosłe, że przeciwstawiają się ich reprezentowaniu. Humanistyka, a dokładniej studia kulturowe są najlepiej dopasowane, by wypełnić ten deficyt społecznego imaginariu i pomóc nam pomyśleć to, co niepomysłane.

W swojej analizie implikacji, jakie niosą badania nad zmianami klimatycznymi dla studiów nad historią, Dipesh Chakrabarty postuluje przesunięcie w kierunku „historii głębokiej”. Jest to interdyscyplinarne połączenie historii geologicznej i społeczno-ekonomicznej, które skupia się zarówno na czynnikach planetarnych, jak i na zmianach kulturowych, które wspólnie stworzyły człowieczeństwo w ciągu setek tysięcy lat. Łączy więc teorie historycznej podmiotowości i „myślenia gatunkowego”. Jest to według mnie postantropocentryczna konfiguracja wiedzy, która uznaje taką samą rolę i takie same sprawstwo planety, jak i podmiotów ludzkich, które ją zamieszkują.

Jak zasugerowałam wyżej, skala tych przesunięć mentalnych jest prawie taka, że odmawia bycia reprezentowaną. Chakrabarty sugeruje dalszą krytyczną refleksję nad

⁸ Podręcznik do *animal studies* właśnie został opublikowany (Gross i Valley 2012), a przewodnik po ekokrytyce jest już dostępny od dłuższego czasu (Gloftelty i Fromm 1996). „The Journal of Ecocriticism” ma już wyrobioną pozycję, a ostatni numer prestiżowego „PMLA” (2012) został poświęcony kwestii zwierzęcia. Dla młodszego pokolenia akademickiego (Rossini i Tyler 2009) zwierzę jest zagadnieniem posthumanistycznym *par excellence*.

⁹ Jestem wdzięczna Debjani Ganguly i Poulowi Holmowi za to trafne określenie.

„różnicą między aktualną historiografią globalizacji a historiografią, jakiej wymagają antropogeniczne teorie zmiany klimatu” (Chakrabarty 2014, 192). Zmusza nas to do połączenia kategorii myślenia, które były do tej pory rozdzielone nie tylko z powodów dyscyplinarnych granic – na przykład pomiędzy naukami o ziemi a literaturoznawstwem i historią – ale także z powodu antropocentrycznego uprzedzenia utrzymującego się w humanistyce. Jesteśmy więc daleko od kryzysu – to nowe odkrycie stanowi olbrzymią inspirację dla całego pola badawczego. Podaje również w wątpliwość niektóre z obiegowych opinii o negatywnym kształtowaniu się nowego rozumienia człowieka jako związanego współdzieloną wrażliwością w relacji do możliwości wyginięcia. Spostrzeżenia Chakrabarty’ego dotyczące napędzanej przez krytyczne studia nad zmianami klimatycznymi historii głębokiej rzucają wyzwanie także niektórym założeniom postkolonialnych krytyk zachodnich uniwersaliów. Żałuję, że nie mogę poświęcić im tu więcej miejsca.

Innym pouczającym przykładem sprzyjania posthumanistycznej nauce jest ruch One Health, który definiuje swoją misję w dziedzinie publicznej opieki zdrowotnej następująco:

Uznając, że ludzkie zdrowie (włączając w to zdrowie psychiczne *via* zjawisko więzi ludzko-zwierzęcej), zdrowie zwierząt i zdrowie ekosystemu są ze sobą nierozzerwalnie powiązane, One Health stara się promować, poprawiać i bronić zdrowie oraz dobre samopoczucie wszystkich gatunków poprzez wzmacnianie współdziałania i współpracy lekarzy, weterynarzy, innych naukowców zajmujących się zdrowiem lub środowiskiem, a także przez wspieranie sił obecnych w przywództwie i zarządzaniu dla osiągnięcia tych celów¹⁰.

Działalność ruchu została zainspirowana pracami Rudolfa Virchowa (1821–1902), twórcy terminu „zoonoza”, który twierdził, że nie powinny istnieć żadne linie podziału między medycyną ludzką i zwierzęcą. Stanowisko to nabierało rozpędu przez ostatnie piętnaście lat. One Health to śmiały interdyscyplinarny sojusz lekarzy, osteopatów, weterynarzy, dentystów, pielęgniarek oraz przedstawicieli innych zorientowanych na zdrowie bądź środowisko dyscyplin, bazujący na prostej hipotezie, jaką jest izomorfizm struktur pomiędzy ludźmi i zwierzętami w immunologii, bakteriologii i opracowywaniu szczepionek. Oznacza to, że ludzie są narażeni i podatni na nowe choroby, jak chociażby ptasia grypa czy inne epidemie, które dzielą z różnymi gatunkami zwierząt.

W odpowiedzi na nowe pandemie, które wyłoniły się w epoce globalnej, jak na przykład gąbczaste zwyrodnienie mózgu (BSE), znane lepiej jako „choroba wściekłych krów”, One Health podkreśla różnorodność wspólnych chorób, które wiążą ludzi i zwierzęta. Przykładowo zwierzęta cierpią na wiele tych samych chronicznych przypadłości co ludzie, choćby takich jak choroby serca, nowotwory, cukrzyca, astma czy artretyzm. Okazuje się więc, że powinniśmy rozwijać medycynę porównawczą przez badanie procesów chorobowych pomiędzy gatunkami, a w związku z tym połączyć co-

¹⁰ One Health Initiative, <http://www.onehealthinitiative.com/mission.php> (dostęp: 5 listopada 2018). Dziękuję za to wskazanie mojemu koledze Antonowi Pijpersowi.

dzienną praktykę lekarzy i weterynarzy – zarówno terapeutyczną, jak i badawczą. Jako ugruntowane środowiskowo One Health dąży do zrównoważonego rozwoju zarówno ekologicznego, jak i społecznego, przez co ma znaczący społeczny oddźwięk.

Wspólna troska o zdrowie publiczne wśród ludzi i zwierząt intensyfikuje się jako rezultat procesów urbanizacyjnych i globalizacyjnych, zmian klimatycznych, wojen, terroryzmu, mikrobiologicznego i chemicznego zanieczyszczenia lądów oraz wody – powodujących nowe zagrożenia dla zdrowia zarówno zwierząt, jak i ludzi¹¹.

Lekarze i weterynarze powinni łączyć siły z naukowcami i praktykami zajmującymi się zdrowiem środowiska, by poradzić sobie z ogniskami chorobowymi, zapobiegać chronicznym przypadłościom wywołanym przez kontakt z chemikaliami i tworzyć zdrowsze środowiska życia. One Health to doskonały postantropocentryczny koncept, który gromadzi praktyków ludzkiej opieki zdrowotnej, weterynarzy i specjalistów od zdrowia publicznego w imię środowiskowej, społecznej i indywidualnej równowagi.

Kolejnym znaczącym przykładem jest dobrze rozwijająca się dziedzina cyfrowej humanistyki – której pionierką jest Katherine Hayles – zajmująca się mnogością tematycznych i metodologicznych zagadnień. Jednym z nich jest nieustająca istotność nauk o tekstach i roli prasy – od Gutenberga do drukarki 3D – w kształtowaniu ludzkiej wiedzy. Podobnie jak zagadnienie to interesowało humanistykę w XVI wieku, w czasach pojawienia się prasy drukarskiej w świecie Zachodu, tak i teraz wysuwa się ono na pierwszy plan współczesnej myśli. I nie są to osamotnione głosy.

Oto innowacyjny projekt wyrastający na humanizmie i antropocentryzmie, ale nie ograniczony przez nie – zupełnie nowy program dla humanistyki XX wieku.

Dlatego też zamiast spoglądać z nostalgią na wizję humanistyki jako przechowalni i wykonawcy uniwersalnego transcendentnego rozumu oraz przyrodzonych dóbr moralnych, jak robi to Martha Nussbaum (2008; 2016), proponuję, byśmy ruszyli naprzód ku mnogim postludzkim przyszłościom. Potrzebujemy aktywnego wysiłku, by wynaleźć na nowo akademicką przestrzeń dla humanistyki w nowym globalnym kontekście i by wymyślić na nowo etyczne ramy na miarę naszych posthumanistycznych czasów. Afirmacja, nie zaś nostalgia, jest drogą, którą należy podążać: nie idealizacja filozoficznego metadyskursu, lecz bardziej pragmatyczne zadanie samoprzemiany w ramach pokornego eksperymentowania.

„Właściwym” podmiotem humanistyki nie jest Człowiek-Mężczyzna

Na łamach tego artykułu dowodziłam, że teoria posthumanistyczna wymaga nowej wizji podmiotu, opierającej się na ontologii procesualnej, która rzuca wyzwanie tradycyjnemu zrównaniu podmiotowości z racjonalną świadomością, sprzeciwiając się zredukowaniu zarówno do obiektywności, jak i linearności¹². Wyrasta z tego kolektywnie dystrybuowana świadomość, transwersalna forma niesyntetycznego rozumienia relacyjnej więzi, która łączy nas wszystkich. Umieszcza to relację i pojęcie złożoności

¹¹ Zob. hasło „One Health Initiative” na anglojęzycznej Wikipedii (dostęp: 26 kwietnia 2012, rew. 27 grudnia 2017).

¹² Doskonały krytyczny opis znaczenia obiektywności można znaleźć u Lorraine Daston i Petera Galisona (2007).

w samym centrum tak etycznych, jak i poznawczych struktur oraz strategii postludzkiego podmiotu (Braidotti 2006).

Perspektywa ta niesie poważne implikacje dla produkcji wiedzy naukowej. Dominująca wizja naukowego przedsięwzięcia jest oparta na instytucjonalnej implementacji pewnej liczby Praw, które dyscyplinują praktykę akademickich badań i pilnują tematycznych oraz metodologicznych granic tego, co uznaje się za szanowaną i akceptowalną naukę, która warta jest finansowania. W ten oto sposób zasady praktyki naukowej decydują, na co pozwala się umysłowi, i kontrolują struktury naszego myślenia. Myśl postludzka proponuje alternatywną wizję zarówno myślącego podmiotu – jego bądź jej ewolucji w perspektywie planetarnej – jak i rzeczywistej struktury myślenia.

Pod tym względem idea Deleuze'a i Guattariego, że zadaniem myślenia jest wytwarzanie nowych pojęć, staje się ważnym źródłem inspiracji, jako że opiera się na równoległości filozofii, nauk ścisłych oraz sztuki. Nie należy mylić tego z wyrównywaniem różnic pomiędzy tymi intelektualnymi wyzwaniem. Warto raczej postrzegać to jako podkreślanie jedności celów trzech gałęzi wiedzy. Deleuze i Guattari troszczą się o to, by zaznaczać różnice między tymi odmiennymi stylami inteligencji, które ucieleśniają filozofia, nauki ścisłe oraz sztuka. Twierdzą też, iż pozostają one na wspólnej płaszczyźnie intensywności samoprzekształcającej się energii życia (Deleuze i Guattari 2015). Owo kontinuum podtrzymuje ontologię stawania-się, która jest koncepcyjnym motorem napędowym postludzkiej myśli nomadycznej. Tak długo, jak nauki ścisłe są zgodne z rzeczywistymi fizycznymi procesami zdefiniowanego i zaktualizowanego świata, pozostają mniej otwarte na procesy stawania-się czy różnicowania, które charakteryzują monistyczną ontologię Deleuze'a. Filozofia ma więc przewagę: będąc subtelniejszym narzędziem dla badawczego rozumu, jest też bardziej dopasowana do wirtualnej płaszczyzny immanencji, do produktywnych sił produktywnego wszechświata, do chaosmosu (Guattari 1995; 2000), będącego nie-ludzkim i nieustannym przepływem. Myślenie jest koncepcyjnym odpowiednikiem umiejętności wkraczania w stany relacji, afektowania i bycia afektowanym, podtrzymywania odpowiednio zmian jakościowych oraz kreatywnych napięć, co jest przecież także prerogatywą sztuki. Główną rolę ma tu więc do odegrania teoria krytyczna.

Monistyczna ontologia, która podtrzymuje tę wizję życia jako witalistycznej, samoorganizującej się materii, pozwala krytycznej myślicielce ponownie zjednoczyć różnicowane gałęzie filozofii, nauk ścisłych oraz sztuk w nowym sojuszu. Postrzegam to jako dynamiczny współczesny przepis na zredefiniowanie relacji pomiędzy dwiema kulturami nauk: „subtelną” (humanistyczną) i „twardą” (przyrodniczą). Są to odmienne sposoby obchodzenia się z witalną materią, która konstytuuje samo serce zarówno podmiotowości, jak i jej planetarnych oraz kosmicznych relacji. W konsekwencji można zaryzykować wstępną konkluzję, że główną implikacją posthumanistycznej teorii krytycznej dla naukowych praktyk jest konieczność ponownego dostrojenia praw nauki zgodnie z perspektywą podmiotu wiedzy, postrzeganego jako złożona jednostkowość, afektywny asamblaż i relacyjny byt witalistyczny.

Wynika z tego, że humanistyka w posthumanistycznej epoce antropocenu nie powinna twardo obstawać przy człowieku – nie mówiąc już o Człowieku-Mężczyźnie

– jako swoim właściwym przedmiocie badań. Wręcz przeciwnie, całe pole badawcze zyskałoby na uwolnieniu się spod władzy humanistycznego Człowieka-Mężczyzny, co otworzyłoby możliwość zajęcia się – w postantropocentrycznej perspektywie – problemami w zewnętrznej [wobec niego], a nawet planetarnej skali, takimi jak naukowy i technologiczny progres, ekologiczny i społeczny zrównoważony rozwój oraz liczne wyzwania, jakie niesie ze sobą globalizacja. Taka zmiana nastawienia wymaga przede wszystkim wsparcia ze strony pozostałych społecznych i naukowych aktorów.

Chodzi mi o to, że humanistyka potrzebuje uchwycić liczne możliwości, które oferuje jej nowa, posthumanistyczna sytuacja. Humanistyka może ustanowić własne przedmioty badawcze, wolne od tradycyjnego czy instytucjonalnego przypisania do figury człowieka i jej humanistycznych pochodnych. Wiemy już, że pole to jest bogate w archiwum wielorakich możliwości, które zaopatrują je w metodologiczne i teoretyczne środki, pozwalające na rozpoczęcie oryginalnych i niezbędnych dyskusji z nauką i techniką oraz innymi wielkimi wyzwaniami współczesności. Pytanie brzmi, czym może stać się humanistyka w posthumanistycznych czasach, po odrzuceniu prymatu Człowieka-Mężczyzny i *anthropos*.

Innymi słowy myślę, że humanistyka może przetrwać i prosperować – i przetrwa, a także będzie prosperować – o tyle, o ile wykaże się umiejętnością i wolą przejścia poważnej przemiany w kierunku postczłowieka. By sprostać naszym czasom, musimy wykazać się pragmatyzmem – potrzebujemy schematów myślowych i figuracji, które pozwolą nam stanowczo wyjść naprzeciw zmianom oraz transformacjom, które nadchodzą. Wszak już dziś żyjemy w ciągłych stanach przejściowych, hybrydyzacji i nomadycznej mobilności, w wyemancypowanych (postfeministycznych), wieloetnicznych społeczeństwach o wysokim stopniu technologicznego zapośredniczenia. Nie są to ani proste, ani linearne przypadki, a raczej wielowarstwowe i wewnętrznie sprzeczne zjawiska. Stanowią kombinację elementów ultranowoczesności z odpryskami neoarchaizmów, jak na przykład postępy zaawansowanej technologii i neoprymitywizm, co zaprzecza dwuwartościowej logice wyłączonego środka.

Musimy przyjąć zasadę *non-profit* jako podstawową wartość we współczesnej produkcji wiedzy. Owa nieodpłatność połączona jest z konstruowaniem społecznych horyzontów nadziei – stanowi zatem wotum zaufania wobec ni mniej, ni więcej, lecz zrównoważonego rozwoju [*sustainability*] przyszłości (Braidotti 2006). Przyszłość to nic innego jak międzypokoleniowa solidarność i odpowiedzialność za potomność, ale to także nasz wspólny sen bądź konsensualna halucynacja¹³. Collini ujmuje to w piękny sposób: „jesteśmy zaledwie opiekunami obecnie powstającego złożonego dziedzictwa intelektualnego, którego nie stworzyliśmy i którego nie mamy prawa zniszczyć” (Collini 2012, 199).

Tłumaczył Miłosz Markiewicz

¹³ To definicja cyberprzestrzeni autorstwa Williama Gibsona.

Bibliografia

- Balibar, Étienne. (2004). *We, the People of Europe? Reflections on Trans-national Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Bauman, Zygmunt. (2007). *Europa. Niedokończona przygoda* (tłum. Tomasz Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck, Ulrich. (2007). „The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails”. *Theory, Culture & Society* 24(7/8).
- Bono, James J., Tim Dean i Ewa Ziarek Plonowska. (2008). *A Time for the Humanities: Futurity and the Limits of Autonomy*. New York: Fordham University Press.
- Braidotti, Rosi. (2006). *Transpositions: Of Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- . (2011). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- . (2014). *Po człowieku* (tłum. Joanna Bednarek i Agnieszka Kowalczyk). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chakrabarty, Dipesh. (2014). „Klimat historii. Cztery tezy” (tłum. Magda Szczeniak). *Teksty Drugie* 5.
- Collini, Stefan. (2012). *What Are Universities For?*. London: Penguin Books.
- Daston, Lorraine i Peter Galison. (2007). *Objectivity*. New York: Zone Books.
- Davies, Tony. (1997). *Humanism*. London: Routledge.
- Deleuze, Gilles. (1997). *Różnica i powtórzenie* (tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. (2015). *Tysiąc plateau* (tłum. NN). Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Derrida, Jacques. (2017). *Inny kurs* (tłum. Tomasz Załuski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, Michel. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* (tłum. Tadeusz Komendant). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Franklin, Sarah, Celia Lury i Jackie Stacey. (2000). *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
- Fukuyama, Francis. (2004). *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* (tłum. Bartłomiej Pietrzyk). Kraków: Znak.
- Gloftelty, Cheryl i Harold Fromm (red.). (1996). *The Ecocriticism Reader*. Athens and London: University of Georgia Press.
- Gross, Aaron i Anne Vallely. (2012). *Animal and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies*. New York: Columbia University Press.
- Guattari, Félix. (1995). *Chaosmosis: An Ethico-aesthetic Paradigm*. Sydney: Power Publications.
- . (2000). *The Three Ecologies*. London: The Athlone Press.
- Habermas, Jürgen. (2003). *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* (tłum. Małgorzata Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Haraway, Donna. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_Oncomouse™*. New York: Routledge.
- Hardt, Michael i Antonio Negri. (2005). *Imperium* (tłum. Sergiusz Ślusarski i Tomasz Kołbaniuk). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Kant, Immanuel. (2011). „Spór fakultetów”. W: tenże, *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności* (tłum. Aleksander Bobko, Mirosław Żelazny i Włodzimierz Galewicz). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kerr, Clark. (2001). *The Uses of the University*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kung, Hans. (1998). *A Global Ethics for Global Politics and Economics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lambert, Gregg. (2001). *Report to the Academy*. Colorado: The Davis Group Publisher.
- Lloyd, Genevieve. (1984). *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. London: Meuthen.
- Menand, Louis (red.). (1996). *The Future of Academic Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morin, Edgar. (1987). *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
- Newman, John. (1907). *The Idea of a University*. London: Longmans, Green & Co.
- Nussbaum, Martha. (2008). *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego* (tłum. Astrid Męczkowska). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- . (2016). *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów* (tłum. Łukasz Pawłowski). Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.
- Passerini, Luisa (red.). (1998). *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*. Florence: La Nuova Italia Editrice.
- Rabinow, Paul. (2003). *Anthropos Today*. Princeton: Princeton University Press.
- Readings, Bill. (2017). *Uniwersytet w ruinie* (tłum. Samanta Stecko). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Rorty, Richard. (1996). „Does Academic Freedom Have Philosophical Pressuppositions?”. W: Louis Menand (red.), *The Future of Academic Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rossini, Manuela i Tom Tyler (red.). (2009). *Animal Encounters*. Leiden: Brill.
- Said, Edward. (1991). *Orientalizm* (tłum. Witold Kalinowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- . (1996). „Identity, Authority, and Freedom: The Potentante and the Traveller”. W: Louis Menand (red.), *The Future of Academic Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- . (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.
- Searle, John R. (1995). „Postmodernism and the Western Nationalist Tradition”. W: John Arthur, Amy Shapiro (red.), *Campus Wars*. Boulder: Westview Press.

Scott, Joan. (1996). „Academic Freedom as an Ethical Practice”. W: Louis Menand (red.), *The Future of Academic Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.

Sloterdijk, Peter. (2008). „Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie” (tłum. Arkadiusz Żychliński). *Przegląd Kulturoznawczy* 1(4).

Spivak, Gayatri Chakravorti. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

Terranova, Tiziana. (2004). *Network Culture*. London: Pluto Press.

Wernick, Andrew. (2006). „University”. *Theory, Culture and Society* 23(2–3).

Whimster, Sam. (2006). „The Human Sciences”. *Theory, Culture and Society* 23(2–3).