

Barbara Kaszowska-Wandor  
Uniwersytet Jagielloński

## Przepisywanie humanizmu. Od renesansowej *humanitas* do współczesnej antropotechnologii

Na porządku dziennym stoi właśnie to zagadnienie, które on chciałby traktować jako załatwione: czy mianowicie śródziemnomorska, klasyczna, humanistyczna tradycja jest sprawą całej ludzkości i przeto w ludzkiej skali jest wieczna – czy też raczej była tylko formą duchową i właściwością jednej epoki, mieszczańsko liberalnej, i razem z nią się skończy<sup>1</sup>.

Przywołana na wstępie wypowiedź Naphty z *Czarodziejskiej góry* Thomasa Manna, niesie w sobie pytanie, które wielokrotnie, w rozmaitych kontekstach będzie stawiane w niniejszym tekście. Można sformułować je następująco: czy humanizm jest ideą ściśle historyczną, a tym samym wystawioną na zarzut anachroniczności? Można także ująć to zagadnienie w inny sposób: co wydarzyło się w XX w., sprawiając, że wcześniejsze sformułowania takie jak „komunizm jest humanizmem”<sup>2</sup> i „egzystencjalizm jest humanizmem”<sup>3</sup> ustąpiły miejsca tezie Petera Sloterdijka o marginalizacji roli mediów humanistycznych.

Chodzi tym samym o przejście od rozumienia humanizmu jako przedmiotu ideowej identyfikacji do uczynienia zeń negatywnego punktu odniesienia, a więc od tezy „wszystko jest humanizmem”

---

<sup>1</sup> T. Mann, *Czarodziejska góra*, tłum. J. Kramsztyk, Warszawa 2008, s. 584.

<sup>2</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, cyt. za: K. Marks, F. Engels, *O literaturze i sztuce. Wybór tekstów*, oprac. i tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1958, s. 65.

<sup>3</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.

do stwierdzenia „nic już nie jest humanizmem”. Paradoksalnie, co chciałabym dalej wskazać, oba sposoby rozumienia czynią z humanizmu pojęcie niemal nieskończenie pojemne i jednocześnie niezwykle podatne na wszelkie redukcje ideowe. Podatność terminu „humanizm” na zabiegi reinterpretacji wynika przede wszystkim z jego pierwotnej przynależności do dziedziny recepcji. Już w uznawanym za pierwsze użyciu wyrazu „humanizm” przez Friedricha Immanuela Niethammera<sup>4</sup> w 1808 r., stanowił on swoistą interpretację renesansowej idei *humanitas*. Co istotne, już wówczas termin ów rozumiano bardzo szeroko, nie tylko jako nazwę konkretnego prądu czy stanowiska, ale raczej zespołu prądów myślowych, których wspólną cechą było odwoływanie się (choć na różne, często przeciwstawne sposoby) do renesansowej idei *humanitas*. Współcześnie ów prymarny związek z ideą *humanitas* ulega jednak często zatarciu, przez co początkowa niejednoznaczność terminu zostaje pogłębiona, a tym samym jeszcze bardziej narażona na zabiegi redukcjonistyczne. Zauważa to m.in. Emanuel Paparella:

Nowożytna zachodnia cywilizacja ukazuje nam swoją Janusową twarz: z jednej strony renesansowego humanizmu, który rozpoczyna się we Włoszech w XIV w. od Petrarki, z drugiej strony oświeceniowego racjonalizmu, rozpoczynającego się we Francji w XVII w. od Kartezjusza. Po Kartezjuszu istnieje niebezpieczna tendencja rozdzielania tych dwóch zjawisk kulturowych i uważania humanizmu za zjawisko anachroniczne lub przebrzmiałe<sup>5</sup>.

Wskazuje zatem na bardzo powszechne utożsamienie znacznie szerszego zjawiska humanizmu z wyłącznie jedną z jego interpretacji, dokonaną mianowicie na gruncie racjonalistycznej filozofii nowożytnej. Tak pojęty humanizm łatwo staje się przedmiotem rozmaitych redukcji i wygodnym adwersarzem, któremu przypisać można wszelkie atakowane idee. Wzmocnienie takiego zredukowanego rozumienia humanizmu dokonało się przede wszystkim

---

<sup>4</sup> F.I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Jena 1808.

<sup>5</sup> E.L. Paparella, *Emmanuel Levinas' Challenge to the Modern European Cultural Identity*, <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10408/Default.aspx> (15 IX 2008).

na gruncie XIX-wiecznego neohumanizmu niemieckiego, przyjmującego za punkt wyjścia filozofię Immanuela Kanta. Owa „kantyzacja” na długo zdominowała studia nad humanizmem a jej duży wpływ widoczny jest nawet w wielu najnowszych sformułowaniach. W cieniu humanizmu odczytywanego jako dominująca filozofia nowożytności istnieje jednak humanizm, który mógłby zostać określony jako „premodernistyczny”, jego potencjał wydaje się nadal nie w pełni dostrzeżony.

Wstępne przywołanie sporu Naphty i Settembriniego z *Czarodziejskiej góry* ma także inny powód. Odsyła do słynnej debaty w Davos w 1929 r., z której w symboliczny sposób wywieść można współczesną historię humanizmu.

W niniejszej pracy przyjęty został następujący porządek: część pierwsza tekstu dotyczy wspomnianej debaty między Ernstem Cassirerem i Martinem Heideggerem w Davos, a jej celem jest wskazanie idei, które stały się kluczowe dla XX-wiecznych dyskusji na temat humanizmu. Część druga stanowi analizę myśli określanej jako *anty- i post-humanistyczna*, a więc odwołującej się w dużym stopniu do przedstawionych na początku też Heideggera jako źródła krytyki tradycji humanistycznej. W kolejnej części rozważania skupiają się na nurtach myślowych także nawiązujących do tego filozofa, ale w odmienny sposób – jako podstaw dla tworzenia nowych projektów humanizmu. W ostatniej, czwartej części tekstu podjęta została natomiast analiza współczesnej tendencji powrotu do myśli Cassirera i jej licznych reinterpretacji w najnowszych pracach.

## 1. Davos 1929 rok

Willst du ins Unendliche schreiten, Geh nur im Endlichen nach allen Seiten<sup>6</sup>.

Debata w Davos z 1929 r. pierwotnie miała być akademicką dyskusją między przedstawicielami dwóch ówczesnie dominują-

---

<sup>6</sup> J.W. Goethe, *Gott, Gemüt und Welt*, cyt. za: *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, w: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Aufl. 4, Frankfurt am Main 1973, s. 286.

cych typów myśli, nawiązujących do filozofii Kanta. W istocie odczytana została później jako symboliczny spór między esencjalistycznym humanizmem, reprezentowanym przez filozofię kultury Cassirera i antyhumanizmem – ekstatyczną filozofią bytu Heideggera. Co istotne, zwycięstwo w owym sporze na kolejne dziesięciolecia przyznawane było tej drugiej.

W Davos przeciwstawione zostały sobie dwie odmienne koncepcje *humanitas*, których odtworzenie może w dużym stopniu pomóc w wyjaśnieniu i uporządkowaniu współczesnych metahumanizmów. Pod pojęciem uporządkowania kryje się analiza genetyczna, wskazująca źródła i złożone transformacje rozmaitych współczesnych koncepcji czyniących swoim przedmiotem idee humanizmu.

Odpowiadając na jedno z kluczowych pytań debaty: „Jaka droga do nieskończoności jest otwarta dla człowieka?”<sup>7</sup>, Cassirer odwołuje się do koncepcji podwójnej ludzkiej przestrzeni, na którą składają się przestrzeń witalna i symboliczna. W tej drugiej człowiek wykracza poza swój byt dzięki możliwości wielokrotnych utożsamień podmiotu z przedmiotem. Heidegger z kolei uważa owe utożsamienia za zafałszowanie autentyczności. Kluczowy dla myśli tego filozofa termin *Dasein* zyskał w języku polskim różne przekłady, nawet w tłumaczeniach jednego autora – Bogdana Barana pojawia się w kilku różnych wersjach (jako ‘jestestwo’, ‘bytowanie’, ‘bycie-tu-oto’). Ów problem translacyjny jest nie tylko wynikiem używania tego terminu przez Heideggera w różnych znaczeniach, ale przede wszystkim wynika z podstawowego założenia jego filozofii, jakim jest zerwanie z językiem metafizyki (bytu) i zastąpienie go zupełnie nowym językiem „bycia”, a więc z konieczności będącym *in statu nascendi*. Tylko taki język nie ulega, zdaniem filozofa, zafałszowaniu i tym samym nie prowadzi do zafałszowania rzeczywistości. Ma być więc próbą zmierzenia się z autentycznością bycia ludzkiego. Wyłącznie w takiej analizie ma ono stać się prawdziwie wyjątkowe, nieporównywalne z żadnym innym rodzajem bycia w świecie, np. byciem zwierzęcym.

---

<sup>7</sup> *Davoser Disputation...*

Przywoływana nieustannie przez Heideggera koncepcja „prawdy bycia” (a więc niezafałszowanego bycia ludzkiego i autentycznego języka owego bycia) odwołuje się zatem do jego indywidualnie rozumianej kategorii „autentyczności”. Kategorii tej obaj filozofowie używają w odmienny sposób. To, co dla Cassirera jest doświadczeniem transpersonalności – umiejętności transcendencji „ja” jako zarazem immanentnego doświadczenia „ja”, dla Heideggera jest fałsyfikującym porzuceniem bytu. Człowiek jest dla pierwszego z filozofów sobą dzięki zanurzeniu w systemie symbolicznym, a nie jak chce drugi w „byciu”. Według Cassirera powyższa interpretacja Heideggera ogranicza się do przestrzeni bytu zwierzęcego, nie sięgając do specyfiki przestrzeni *humanitas*. Powracając zatem do wyjściowego pytania o możliwość uwolnienia człowieka z jego skończoności, dostajemy dwie różne odpowiedzi. Zdaniem Cassirera uwolnienie to dokonuje się przez tworzenie symbolicznych form – właściwych ludzkiej przestrzeni. Jednostka zatem nie tyle obdarzona jest wolnością, co ją kreuje, aktywnie tworzy. Kultura stanowi przestrzeń realizacji ludzkiej wolności, jest więc przede wszystkim projektem emancypacyjnym: „Ludzie działają jako wolne podmioty nie dlatego, że przysługuje im *liberum arbitrium indifferentiae* [wolna wola] [...]. Wolność etyczna nie jest faktem ale postulatem. Nie jest dana, ale zadana. Wolność nie jest naturalnym dziedzictwem człowieka. Aby ją posiadać, musimy ją stwarzać”<sup>8</sup>.

Debata w Davos okazuje się ostatecznie sporem o ludzką wolność jako istotę człowieczeństwa. A także sporem między ideą tworzenia i ideą odkrywania bytu przez człowieka, przynoszącym odmienne odpowiedzi na pytania, które następująco formułuje Hans Blumenberg: „czym jest świat?” i „jaką rolę odgrywa ludzkość w całości prawdy?”<sup>9</sup>. Cassirer przywołuje w odpowiedzi stwierdzenie

---

<sup>8</sup> E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven – London 1946, s. 287: „Men act as free agents not because they possess a *liberum arbitrium indifferentiae* [...]. Ethical freedom [...] is not a fact but a postulate. It is not gegeben, but aufgegeben [...]. Freedom is not a natural inheritance of man. In order to possess it we have to create it”.

<sup>9</sup> H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, „Archiv für Begriffsgeschichte” Bd. 6, 1960, s. 20.

nie Johanna Wolfaganga von Goethego: „Willst du ins Unendliche schreiten, Geh nur im Endlichen nach allen Seiten”<sup>10</sup>.

Przejdźcie od ludzkiej skończoności do ludzkiej transcendencji dokonuje się zatem dzięki uczestnictwu w przestrzeni kulturowej, a zatem za pośrednictwem humanistycznych mediów. Rzeczywistość ludzka okazuje się rzeczywistością stworzoną przez samego człowieka, bez którego udziału nie miałyby racji istnienia. Co więcej, warunkiem jej istnienia jest wolność jednostki jako twórczego podmiotu. W tym właśnie sensie skończoność i nieskończoność stają się ze sobą ściśle związane – jak u Goethego, wszystkie strony skończoności prowadzą do nieskończoności, transcendencja jest rewersem immanencji.

Inaczej u Heideggera – „człowiek jest nieskończony przez swoje rozumienie bytu”<sup>11</sup>. W miejsce Cassirerowskiego *creatio* jako źródła *dignitas* człowieka pojawia się ascetyczne „nasłuchiwanie bytu”. Człowiek nie stwarza nieskończoności, ale odczytuje ją dzięki swojemu wymiarowi czasowemu. Pomimo że uczestnictwo w bycie nie tyle wyodrębnia, wyróżnia człowieka, co jeszcze silniej łączy go ze światem ożywionym i nieożywionym, tylko on jest powołany do „nasłuchiwania bytu”. Tylko jego bycie ma wymiar ekstatyczny – jest ek-sistencją. „Stanie w prześwicie bycia zwę ek-sistencją człowieka. Tylko człowiekowi przysługuje ten rodzaj bycia”<sup>12</sup>. Odkrycie autentyczności bytu przeciwstawione zostaje mistrzostwu ludzkiej formy.

W trakcie dyskusji w Davos wyłonione zostają dwie odmienne wizje człowieczeństwa. Pierwsza z nich – wyrastająca silnie z racjonalistycznej tradycji oświecenia i reinterpretująca myśl Kanta jako filozofię kultury, kładzie nacisk na twórczą emancypację czło-

<sup>10</sup> „Chcesz kroczyć w to, co nieskończone, idź tylko na wszystkie strony skończonego” (E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A.J. Noras, „Edukacja filozoficzna” t. 17, 1994, s. 20).

<sup>11</sup> *Davoser Disputation...*, s. 280: „Er ist unendlich im Sinne des Verstehens des Seins”.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, tłum. K. Michalski [et al.], Warszawa 1977, s. 86.

wieka z otaczającego (w pewnym sensie poza-ludzkiego) świata. Druga – konfrontująca człowieka z doświadczeniem czasowości i śmiertelności jako doświadczeniem pierwotnym, akcentuje przede wszystkim ludzką aktywność w odkrywaniu „trudnego przeznaczenia człowieka”. Heidegger w trakcie debaty w Davos następująco odpowiada na pytanie „kim jest człowiek?”:

To pytanie nie powinno być stawiane w sposób antropocentryczny, zamiast tego należy pokazać, że człowiek, będąc stworzeniem transcendentnym, czyli otwartym na bycie jako całość i na samego siebie, jest umieszczony dzięki swojej ekscentryczności w całości bycia jako takiego oraz że tylko takie pytanie i tylko taka idea filozoficznej antropologii mają sens, które umieszczają człowieka poza nim samym, z powrotem w całości bycia, tym samym odsłaniając mu, oprócz jego wolności, nicność jego egzystencji. Nicność ta nie jest jednak powodem do pesymizmu lub przygnębienia. Pomaga ona jedynie uświadomić sobie, że prawdziwe działanie może istnieć tylko tam gdzie istnieje opór i że zadaniem filozofii jest odwrócenie człowieka od biernego zajmowania się wytworami ducha z powrotem ku bezwzględnej surowości jego przeznaczenia<sup>13</sup>.

Niezwykle ważna jest końcowa opozycja „biernego zajmowania się wytworami ducha” i „trudnego przeznaczenia człowieka”. W symboliczny sposób może być ona odczytana jako przeciwstawienie humanizmu jako pozytywnej, apollińskiej i ocenionej tu jako łatwa filozofii rozumu, antyhumanizmowi – trudnej i wymagającej odwagi filozofii ludzkiego bytu. Nieprzypadkowo

---

<sup>13</sup> *Davoser Disputation*, s. 291: „Die Frage nicht anthropozentrisch gestellt werden darf, sondern daß gezeigt werden muß: Dadurch, daß der Mensch das Wesen ist, das transzendent, d.h. offen ist zum Seienden im Ganzen und zu sich selbst, daß der Mensch durch diesen exzentrischen Charakter zugleich auch hineingestellt wird in das Ganze des Seienden überhaupt – und daß nur so die Frage und die Idee einer philosophischen Anthropologie Sinn hat [...] die denn Menschen über sich selbst hinaus und in das Ganze des Seienden zurückzuführen hat, um ihm da bei all seiner Freiheit die Nichtigkeit seines Daseins offenbar zu machen, eine Nichtigkeit, die nicht Veranlassung ist zu Pessimismus und zum Trübsinn, sondern zum Verständnis dessen, dass eigentliches Wirken nur da ist, wo Widerstand ist, und daß die Philosophie die Aufgabe hat, aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte seines Schicksals”.

użyte przez mnie powyżej określenie „apollińska” przywołuje filozofię Friedricha Wilhelma Nietzschego. Heideggerowski gest odrzucenia humanizmu nawiązuje przecież przede wszystkim do projektu nietzscheańskiego, przedstawionego m.in. w *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*) czy *Schopenhauer als Erzieher* (*Schopenhauer jako wychowawca*) z 1874 r. To nawiązanie wzmacnia dodatkowo silne retoryczne przeciwstawienie obu typów myśli jako należących do dwóch różnych paradygmatów, a nawet sytuujących się po dwóch stronach czasowej cezury wyznaczonej przez nietzscheańską krytykę nowożytności. Symboliczne zwycięstwo Heideggera nie tylko w oczach większości uczestników debaty, ale także kilku następnych pokoleń jego kontynuatorów, polega przede wszystkim na wpisaniu dyskusji z Cassirerem w ramy takiej właśnie opozycji, pomimo iż nie było to z pewnością ani w pełni uzasadnione, ani też sprawiedliwe wobec myśli oponenta. Możliwa jest zatem całkowicie odmienna interpretacja analizowanego sporu, co stanowi przedmiot dalszej części niniejszego tekstu. Uprzednio jednak konieczne jest odtworzenie głównych punktów nietzscheańsko-heideggerowskiego projektu krytyki humanizmu jako podstawy dla antyhumanistycznej myśli lat 60. i 70., ale także nurtów takich jak nowy historycyzm (*New Historicism*), rozwijający się od początku lat 80. i posthumanizm (lata 90. XX w.).

Zasygnalizowane w Davos wątki krytyki humanizmu najpełniej rozwinął Heidegger w słynnym *Liście o humanizmie* z 1946 r., którą to datę uważa się często za symboliczny początek epoki posthumanistycznej.

Heideggerowski atak na humanizm to przede wszystkim odrzucenie go jako za każdym razem określonego typu metafizyki. Za główny błąd humanizmu filozof uznaje myślenie o człowieku odwołujące się do kategorii *animalitas*. Człowiek od początku jest zinterpretowany, ściśle określony w ramach swego naddatku do pierwotnej zwierzęcej natury. W podobny sposób ludzka rzeczywistość jawi się jako *Weltanschauung* – statyczny i falsyfikujący wobec bycia światoo obraz. W myśli Heideggera łatwo wyodrębnić dwa ciągi metafor. Pierwszy z nich można określić mianem me-



taforyki technologicznej. Służy ona do opisu humanizmu jako określonej technologii tworzenia człowieka, opartej na elemencie władzy. Pierwotna prawda bycia jest tu zafałszowana i zignorowana, zamiast niej zostaje skonstruowana i narzucona określona interpretacja rzeczywistości. W opozycji pozostaje inny ciąg metafor – swoista metaforyka bukoliczna. Zanegowany zostaje w niej element władzy, figura pasterza wprowadzona zostaje na miejsce figury władcy.

Byt powierzony jest pasterzowi w inny sposób niż władcy, jego władza nie sprowadza się do aspektu posiadania siły ale sprawowania opieki. Następne metafory, opisujące relację człowieka w stosunku do bytu, są ściśle zespolone z kluczową figurą pasterza – nasłuchiwanie, troska, prześwit, domostwo. Wszystkie one oddają szczególnie ascetyczny wymiar filozofii Heideggera, poddającej krytyce wszelkie dążenia do uczynienia z bytu środka – narzędzia ujarznienia rzeczywistości. Także wcześniejszą humanistyczną kulturę rozumie on, w przeciwieństwie do Cassirera, jako sferę braku wolności. Owe antytechnologiczne wątki rozwinięte zostały w myśli szkoły frankfurckiej, prowadząc albo jak u Waltera Benjamina do idei zmierzchu sztuki jako narzędzia formowania człowieka, albo jak u Theodora W. Adorno do szukania w sztuce jedynej przestrzeni wolności w kulturze zdominowanej przez instrumentalny rozum.

Ważnym faktem dla powojennej historii myśli metahumanistycznej była śmierć Cassirera w 1945 r. Wraz z nią nastąpiło zerwanie ciągłości nurtu neokantowskiej filozofii kultury. Jako mające duży wpływ na debatę humanistyczną wyłoniły się natomiast fenomenologiczny egzystencjalizm i neomarksizm szkoły frankfurckiej. Przetrwały zatem albo antyhumanistyczne nurty nawiązujące do heideggerowskiej krytyki, albo kierunki utożsamiające humanizm z myślą neomarksistowską, a więc odczytujące go jako zredukowany i swoiście prymitywny projekt emancypacyjny. Stanowiło to jedną z głównych przyczyn radykalnego odrzucenia humanizmu w wielu nurtach myśli powojennej. Nie chodziło zatem o odrzucenie całości humanistycznej tradycji. Choć motyw ów często się pojawiał, to jednak raczej jako gest

retoryczny, a tym co istotnie podlegało negacji była zredukowana wersja humanizmu jako „silnej filozofii esencji” (a zatem myśli wstępnie już definiującej istotę człowieczeństwa), a zarazem „łatawego” przepisu na kształtowanie ściśle zdeterminowanej formy człowieka. Niebezzasadne byłoby w tym wypadku pytanie, czy rzeczywiście taka wersja humanizmu wcześniej istniała (zwłaszcza w myśli XIV–XVII w.).

## 2. Od antyhumanizmu do posthumanizmu

Antyhumanistyczna krytyka, radykalizując znacznie myśl Heideggera, koncentruje się na pojęciu wolnego podmiotu jako ośrodka idei humanizmu. Z jednej strony wskazuje na fikcjonalność podmiotu jako jedynie chwilowej konstrukcji służącej określonym (pozapodmiotowym) celom, z drugiej zaś neguje pojęcie wolności jako podstawowego wyznacznika podmiotowości. Owa radykalizacja polega przede wszystkim na wskazywaniu coraz ściślejszego determinizmu jako cechy ludzkiego bytu. Determinizm ów zostaje w myśli antyhumanistycznej rozciągnięty na kolejne, coraz szersze sfery ludzkiej egzystencji. Skrajny i jednocześnie silnie oddziałujący nurt antyhumanizmu wywodzi się z myśli Louisa Althussera, całkowicie utożsamiającej podmiotowość z podporządkowaniem.

Jak zauważą Althusser:

podmioty „maszerują całkiem same” [...] jednostka jest interpelowana do zostania (wolnym) podmiotem po to, aby podporządkowała się dobrowolnie rozkazom Podmiotu, a zatem po to, aby (dobrowolnie) zaakceptowała swoje upodmiotowienie, a więc po to, aby „dokonała całkiem sama” gestów i aktów swego ujarznienia. Podmioty istnieją tylko dla i poprzez swoje upodmiotowienie/podporządkowanie [assujettissement]. Dlatego „maszerują same”<sup>14</sup>.

Wszelkie projekty emancypacyjne obnażone zostają przez filozofa nie tylko jako fikcje, ale i bardziej subtelne mechanizmy podporządkowania jednostki.

<sup>14</sup> L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa. Wskazówki do badań*, tłum. A. Staroń, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374> (15 X 2008).

Teza Althussera znajduje najpełniejsze rozwinięcie w pismach Michela Foucaulta. Należy jednak zaznaczyć, że pozbawiona zostaje swej pierwotnej jednoznaczności. Foucault w swoich sformułowaniach waha się między całkowitym althusserowskim radykalizmem a próbami wskazania choćby nikłych możliwości emancypacji. Analiza jego myśli jest w dużym stopniu reprezentatywna dla szerszego nurtu myśli antyhumanistycznej, także rozpiętej w swoich rozważaniach między skrajnym determinizmem i projektami wyzwolenia. Podobne wahanie wskazane zresztą zostało już w myśli szkoły frankfurckiej. W najbardziej radykalnej lekturze myśli Foucaulta, ludzka rzeczywistość jest zorganizowanym doskonałym więzieniem, w którym historyczna zmienność dotyczy jedynie środków narastającej kontroli nad jednostką. Humanistyczne bieguny zostają tu odwrócone – kultura z cassirerowskiej przestrzeni realizacji wolności staje się systemem<sup>15</sup> produkcji ściśle określonych, zaprogramowanych podmiotów. Podjęta przez Heideggera krytyka nowożytnej technologii powraca w tym wypadku w wersji skrajnej. Podmiotowi jako fikcji, która jednocześnie tworzy i podtrzymuje ów system, towarzyszy fikcja wolności. Jak ujmuje to Foucault, wyraźnie nawiązując do Heideggera, „analiza genealogiczna pokazuje, że pojęcie wolności jest wynalazkiem klas rządzących, a nie istotową cechą natury człowieka lub podstawą jego zakorzenienia w byciu i prawdzie”<sup>16</sup>.

Co zaskakujące, w tym pozornie radykalnie antyhumanistycznym postulacie pojawiają się aprobatywne określenia takie jak „ludzka natura” czy „prawda”. Nawet jeśli obecność tych pojęć

---

<sup>15</sup> Pojęcie systemu jest charakterystyczne jako element powszechnej w myśli antyhumanistycznej metaforyki technologicznej, włączającej całość ludzkiej kultury w określony układ społeczno-ekonomiczny i system produkcji materialnych i pozamaterialnych dóbr. Widocznym źródłem takiej metaforyki jest zatem neomarksizm.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, w: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. D. Bouchard, New York 1977, s. 142: „genealogical analysis shows that the concept of liberty is an «invention of the ruling classes» and not fundamental to man's nature or at the root of his attachment to being and truth”.

przypisać heideggerowskiemu odniesieniu, to i tak stanowią przyczynę wątpliwości co do wewnętrznej koherencji owego stwierdzenia. Co więcej, tę niespójność zauważa sam autor, poddając swoje pierwotne projekty zasadniczej rewizji w tekstach późniejszych<sup>17</sup>. Wewnętrzne napięcie rodzące się w koncepcjach Foucaulta obecne jest także w myśli jego kontynuatorów, przede wszystkim Stephens Greenblatta i innych badaczy utożsamianych z nurtami materializmu kulturowego (*Cultural Materialism*) i nowego historycyzmu. Koncentrują się one na analizie idei człowieka jako koncepcji ściśle historycznej, przynależnej do określonego paradygmatu myślowego. Analiza ta zmierzać ma do wydobycia możliwie wielu znaczeniowych determinantów idei człowieka, w myśl stwierdzenia Jacques'a Derridy: „Nigdy nie została zbadana historia pojęcia człowieka. Wyglądało na to, że znak *człowiek* nie ma żadnego źródła, żadnej historycznej, kulturowej, językowej granicy. Nawet żadnej granicy metafizycznej”<sup>18</sup>. Przywołane zdanie, zaczerpnięte z jednego z kluczowych dla myśli antyhumanistycznej tekstów filozofa *Kres człowieka* (*The Ends of Man*), zestawiane jest często z analogiczną konstatacją Foucaulta:

Gdyby te ustalenia miały zniknąć w sposób w jaki się pojawiły, gdyby jakieś wydarzenie, które obecnie możemy doświadczać jedynie jako możliwość, bez wiedzy o tym, jaką formę przyjmie lub jakie obietnice z sobą niesie, miało spowodować że legną one w gruzach, jak stało się to z fundamentami myśli klasycznej w końcu XVIII wieku, wtedy można

---

<sup>17</sup> Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 43: „Cóż to, wyobrażacie sobie, że wkładałbym w pisanie tyle wysiłku i czerpał zeń tyle przyjemności, że poświęcałbym mu się z takim uporem, gdyby nie było to budowanie – ręką nieco gorączkową – labiryntu, w który się zagłębiam, labiryntu, w którym mógłbym przesunąć miejsce mojej wypowiedzi, otworzyć przed nią podziemia, zepchnąć ją w dół daleko poza nią samą, znaleźć perspektywę, która by uogólniła i zniekształciła jej drogę – w którym mógłbym zgubić się i ukazać w końcu oczom, których nigdy więcej nie spotkam? Niejeden – jak ja zapewne – pisze po to, by nie mieć twarzy. Nie pytajcie mnie, kim jestem, ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam”.

<sup>18</sup> J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: idem, *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, tłum. B. Banasiak, P. Pieniążek, K. Matuszewski, Kraków 1992, s. 135.

by się założyć, że człowiek będzie wymazany jak twarz narysowana na piasku na brzegu morza<sup>19</sup>.

Oba zdania cytowane są wielokrotnie we współczesnych pracach filozofów i kulturoznawców, najczęściej w formie skróconej do ostatniego członu zdania, jako głoszące koniec epoki humanistycznej, kres humanizmu. Zbyt łatwo przechodzi się jednak do porządku nad ich warunkowymi „jeśli” i „jak gdyby” redukującymi afirmatywną moc. Uhistorycznienie idei człowieka i idei humanizmu nie jest tożsame z całkowitym pozbawieniem ich wymiaru aktualności, jako przynależnych do wyczerpanych, skończonych wzorów myślenia o ludzkiej rzeczywistości.. Chodzi jedynie o konieczność ich ponownego, uważnego odczytania jako ściśle określonych koncepcji pozostających w sieci historycznie zmiennych uwarunkowań. Kwestia zastąpienia ich zupełnie nowymi poza- (a więc niekoniecznie anty-) humanistycznymi wzorami myślenia pozostaje zatem nierozstrzygnięta.

Przejście od początkowego retorycznego odrzucenia tradycji humanistycznej do jej uważnej reinterpretacji widoczne jest także w nurtach myśli postkolonialnej. Przyjmując za punkt wyjścia założenia myśli Foucaulta, podejmuje się w nich w pierwszej fazie gwałtowną krytykę humanizmu jako przywołanej wcześniej filozofii esencji i wykluczenia, swoistej ideologii legitymizującej kolonializm. Taka ocena występuje m.in. w pismach Aimé Césaire’a, Jeana-Paula Sartre’a, Alberta Memmiego i Steve’a Biko. Mimo to, w późniejszej refleksji, przede wszystkim u Edwarda Saida, pojawia się świadomość, że to właśnie humanizm może dostarczać najlepszych narzędzi dla wyrażenia antykolonialnego sprzeciwu. Humanizm ponownie jawi się jako projekt wyzwolenia.

---

<sup>19</sup> M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York 1973, s. 387: „If those arrangements were to disappear as they appeared, if some event of which we can at the moment do no more than sense the possibility – without knowing either what its form will be or what it promises – were to cause them to crumble, as the ground of classical thought did, at the end of the eighteenth century, then one can certainly wager that man would be erased, like a face drawn in sand at the edge of the sea”.

Najnowsze prace rozwijające myśl postkolonialną próbują pogodzić obie wersje humanizmu – ideologiczną (tak określane są wczesne interpretacje tradycji humanistycznej na gruncie myśli postkolonialnej) i emancypacyjną (a więc próbę szukania inspiracji dla myśli postkolonialnej w tradycji humanistycznej) w ramach jednej teorii. Przykładem może być *Empire (Imperium)* Michaela Hardta i Antonio Negriego wydane w 2000 r. Autorzy wyróżniają dwa przeciwstawne typy humanizmu – rewolucyjny i reakcyjny jako współtworzące myśl nowożytną. Za przedstawicieli pierwszego typu, stanowiącego przedmiot ideowej identyfikacji, uważają Giordana Bruna, Dunska Szkota i Barucha Spinozę. Do drugiego typu natomiast zaliczają myślicieli takich jak Kartezjusz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel czy Kant. Jednocześnie próbują reinterpretować antyhumanizm Foucaulta jako wersję pierwszego z wyróżnionych przez siebie typów humanizmu: „Ostatnie prace Michela Foucaulta dotyczące historii seksualności powtórnie przywołują do życia ten sam rewolucyjny impuls, który ożywił humanizm renesansowy”<sup>20</sup>. Antyhumanizm Foucault jest według nich zwrócony jest przeciwko idei człowieka jako nowożytnej transpozycji idei Boga. Uznają go zatem za projekt sekularyzacyjny. W ten sam sposób odczytują humanizm renesansowy tym samym staje się on punktem odniesienia dla nowych postkolonialnych ujęć humanizmu. Próby postkolonialnej rehabilitacji humanizmu widoczne są także w myśli Frantza Fanona, który już w 1967 r. w *Black Skin White Masks (Czarna skóra, biała maska – brak polskiego wydania)* podkreśla konieczność „nowego humanizmu”<sup>21</sup>. Chodzi przede wszystkim o zerwanie z utożsamianiem humanizmu z antropocentryzmem. Antropocentryzm jest tu rozumiany jako dominująca w myśli Zachodu filozofia, przyznająca centralne miejsce człowiekowi, ale tylko temu, który przystaje do określonej definicji człowieczeństwa, np. białemu

---

<sup>20</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard 2000, s. 91–92: „Michel Foucault’s final works on the history of sexuality bring to life once again that same revolutionary impulse that animated Renaissance humanism”.

<sup>21</sup> F. Fanon, *Black Skin White Masks*, New York 1967, s. 7.

mężczyźnie. Utożsamienie to, wpisując się w stary dualizm cywilizacji i barbarzyństwa, prowadzi zdaniem Fanona do wykluczenia i redukcji dotyczących zarówno tych określanych jako „ludzie cywilizowani”, jak i tych, którym nadaje się miano „barbarzyńców”: „Te dwie strefy są sobie przeciwstawione, ale nie w służbie wyższej jedności. Podległe prawom czystej arystotelesowskiej logiki, obie przestrzegają zasady wzajemnego wykluczania się”<sup>22</sup>. Ów nowy humanizm ma być zatem humanizmem syntezy, uwzględniającym różne tradycje i unikającym pokus ideologizacji. Punktem dojścia jest idea wielości humanizmów, zgodnie z którą zanika rozumienie go jako swoistej „filozofii Zachodu”. Staje się tym samym zjawiskiem wielokrotnie powracającym w rozmaitych kontekstach kulturowych i czasoprzestrzennych. W tym sensie, w takim samym stopniu uprawnione jest mówienie o humanizmie renesansowym, co XX-wiecznym humanizmie harlemskim. Całkowitej przemianie ulega zatem perspektywa dzisiejszych badań wraz z jej ideami peryferyjności i centrum. By potwierdzić znaczenie tego zjawiska, wykraczającego poza sam nurt badań postkolonialnych, wystarczy przywołać prace współczesnych badaczy renesansu. Zacytujmy chociażby znamienity fragment *The European Renaissance* Petera Burke’a, poświęcony owej postkolonializacji studiów renesansowych: „*Adab* – muzułmański ideał kształcenia, wiążący literaturę z edukacją, nie jest odległy od renesansowej idei *humanitas*”<sup>23</sup>. Humanizm odczytywany jest w tym wypadku jako zjawisko już nie tylko pozaeuropejskie, ale związane z nurtami kulturowymi wyrastającymi z odmiennych tradycji religijnych, a więc także islamu czy konfucjanizmu.

Greenblatt, odwołując się w swoich analizach do myśli anty-humanistycznej i postkolonialnej, skupia się jednak nie tyle na problemie dekonstrukcji paradygmatu humanistycznego, co raczej

---

<sup>22</sup> Idem, *The Wretched of the Earth*, New York 1976, s. 30: „The two zones are opposed, but not in the service of a higher unity. Obedient to the rules of pure Aristotelian logic, they both follow the principle of reciprocal exclusivity”.

<sup>23</sup> P. Burke, *The European Renaissance. Centers and Peripheries (Making of Europe)*, Oxford 1998, s. 3: „Muslim scholarly ideal of *adab*, associating literature with education, is not far from the Renaissance ideal of *humanitas*”.

jego inicjalnego konstruowania. Jak podkreśla: „Znajdujemy się u kresu ruchu kulturowego zainicjowanego w renesansie; miejsca, w których nasz społeczny i psychologiczny świat zdaje się rozpadać, są tymi strukturalnymi węzłami, które były widoczne, gdy świat ów był konstruowany”<sup>24</sup>. Głównym przedmiotem jego rozważań stają się mechanizmy tworzenia podmiotu jako konstrukcji nowożytnej. Jednocześnie w jego ujęciu silnie zaznacza się wpływ myśli neomarksistowskiej w podkreślaniu dominującej roli czynników ekonomicznych. Punktem odniesienia i zarazem jednym z najważniejszych determinantów konstrukcji nowożytnego podmiotu jest system ekonomiczny. Wielokrotnie w analizach nowych historycyistów, nie tylko samego Greenblatta<sup>25</sup>, powracają analogie między procesem przekształcania rozumienia natury człowieka a przemianami socjoekonomicznymi nowożytnego świata. W ten sposób Walter Benn Michaels śledzi zależność między pojmowaniem idei natury ludzkiej a uwolnieniem wartości pieniądza. Tak jak ona w coraz większym stopniu staje się oderwana od konkretnego przedmiotu, który pierwotnie reprezentuje np. ilości złota, tak rozumienie koncepcji natury ludzkiej zmierza ku coraz większej arbitralności. Owa pozorna nieoznaczoność, dowolność jest jednak w istocie zależna od coraz większej liczby czynników, podobnie jak wartość środka płatniczego. Podobnie jak on podlega też nieustannej transformacji, zależnie od coraz to innego układu zmiennych. Natura ludzka rozumiana wcześniej jako ośrodek, istota człowieka, staje się wyłącznie przedmiotem manipulacji. Jest chwilową konfiguracją cech, skonstruowaną na konkretny użytek. Fikcyjna momentalna natura jest jednocześnie jedynym narzędziem ludzkiej interakcji z rzeczywistością, jak i pozorną konstrukcją zakrywającą faktyczną pustkę. Inaczej niż przedsta-

---

<sup>24</sup> S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago 1980, s. 174–175: „We are situated at the close of the cultural movement initiated in the Renaissance; the places in which our social and psychological world seems to be cracking apart are those structural joints visible when it was first constructed”.

<sup>25</sup> Por. idem, *Marlowe, Marx, and Anti-Semitism*, „Critical Inquiry” vol. 5, 1978, No 2, s. 291–307; W.B. Michaels, *The Gold Standard and the Logic of Naturalism*, Berkeley–London 1987.



wiciele antyhumanistycznej myśli w latach 60. i 70., Greenblatt odkrywa początek procesu uzyskiwania takiej świadomości nie w dziełach współczesnych a renesansowych (określanych jako wczesnonowożytny/*early-modern*). Odtworzona w ten sposób interpretacja nakazywałaby określić jego koncepcję mianem faktycznego antyhumanizmu, paradoksalnie narzucającego poszukiwania swych źródeł w dziełach samych humanistów. Podobnie jak w wypadku Foucaulta, myśl Greenblatta broni się przed tego rodzaju jednoznacznymi ujęciami (choć jak chcą niektórzy – nie dość skutecznie<sup>26</sup>). Bohaterowie jego analiz, jak choćby Christopher Marlowe czy lord Walter Raleigh podejmują nieustanną grę między determinizmem i anarchią, konstruowaniem i destrukcją własnej osobowości.

Wola gry obnaża umiłowane prawidła społeczeństwa, przyjmuje to, co kultura postrzega jako odrażające lub straszne, przekształca to, co poważne w żart, by następnie podważyć samą kategorię żartu przez wzięcie jej na serio, służy samounicestwieniu w interesie anarchicznego rozładowania swojej energii. To gra na krawędzi przepaści, absolutna gra<sup>27</sup>.

Owa „absolutna gra na krawędzi przepaści” może być paradoksalnie rozumiana jako obrona humanizmu – stale zagrożonej przestrzeni ludzkiej, przeciwstawionej bezmiarom znacznie potężniejszej *barbaritatis*. Może być także pojmowana jako pragmatyczna wersja humanizmu – fikcji, niezbędnej do podtrzymywania być może karceralnego nawet w swej istocie systemu<sup>28</sup>. Jak ujmuje to Greenblatt: „porzucenie autokreacji to porzucenie pragnienia wolności, a zaprzestanie kurczowego trzymania się własnego «ja»,

---

<sup>26</sup> Por. J. Pieters, *Past, Present and Future: New Historicism versus Cultural Materialism*, „Postmodern Culture” vol. 10, 2000, No 2.

<sup>27</sup> S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning...*, s. 220: „The will to play flaunts society’s cherished orthodoxies, embraces what the culture finds loathsome or frightening, transforms the serious into the joke and then unsettles the category of the joke by taking it seriously, courts self-destruction in the interest of the anarchic discharge of its energy. This is play on the brink of an abyss, absolute play”.

<sup>28</sup> W ten sposób odczytuje dzieła Greenblatta m.in. G. Good, *Humanism Betrayed. Theory, Ideology, and Culture in the Contemporary University*, Montreal 2001.

nawet «ja» uważanego za fikcję, jest śmiercią”<sup>29</sup>. Także tu człowiek jest twórcą właściwej mu ludzkiej przestrzeni, podobnie jak w analizowanym Cassirerowskim rozumieniu humanizmu. Nie już jest ona jednak przestrzenią nieskrępowanej twórczej wolności, a raczej – po bachtinowsku – polifonicznym splotem dyskursów, z których istnienia i determinującej roli w większości nie zdajemy sobie sprawy. W tym sensie dzieła Greenblatta są nieustanną grą między wolnością, determinizmem i anarchią, a więc także ciągłym nierozstrzygniętym sporem między humanizmem i antyhumanizmem.

O ile nowi historycyści zdecydowanie odrzucają pokusy projektów emancypacyjnych, zamysł porzucenia wszelkich ograniczających form nadal dominuje w amerykańskiej myśli posthumanistycznej. Pierwotną ograniczającą formę stanowi w tym wypadku jednak sama *humanitas*. Jeszcze radykalniej traktowany jest postulat związany z konstrukcyjnym charakterem wszelkiej natury. Nie chodzi już tylko o zdemaskowanie kulturowego charakteru tego, co dotąd jawiło się jako naturalne, ale całkowite odrzucenie koncepcji natury. Każdy element rzeczywistości traktowany jest jako proteza – wymienna część w każdym momencie zastępowalna nową. Szczególną protezą jest także sama forma człowieka. Może więc zostać zastąpiona nową odmienną formą po-człowieka (*posthuman*). Z pewnością w najbardziej radykalnych nurtach posthumanizmu, określanych jako transhumanizm, na plan pierwszy wysuwa się tradycja pozytywistycznego scientyzmu, ale także materializmu w wersji z *L’homme-machine* Julienu Offray’a de La Mettriego. To zatem całkowite odrzucenie humanizmu esencjalnego – w protetycznej rzeczywistości nie ma miejsca na ideę istoty rzeczy.

W szczególnym sensie posthumanizm może być także odczytywany jako nowoczesna transpozycja manichejskiego dualizmu materialności i niematerialności, jako atrybutów odpowiednio dobra i zła. Ta druga utożsamiona zostaje nie z przenikającym

---

<sup>29</sup> S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning...*, s. 257: „to abandon self-fashioning is to abandon the craving for freedom, and to let go of one’s stubborn hold upon selfhood, even selfhood conceived as a fiction, is to die”.

materię duchem, a swoiście rozumianą „informacją”, która uzyskuje wszelkie atrybuty kategorii wcześniejszej. Rzeczywistość podzielona zostaje na to, co realne i wirtualne. Jedynie informacji przysługuje status realności. Wszystko co materialne okazuje się być jedynie redundantną formą, swoistym naddatkiem możliwym do chwilowego wygenerowania z informacji, a więc także natychmiastowego unicestwienia. Niepokojące jest jednak pytanie o status ontologiczny informacji. Pozornie nastawione skrajnie antyesencjalistycznie nurty posthumanizmu, wpadają w pułapkę wewnętrznej sprzeczności. Pozostałe po odrzuconej triumfalnie naturze miejsce w milczeniu zajęte zostaje przez informację. Pytanie o odległość dzielącą humanistyczne „słowo” od posthumanistycznej „informacji” jest przypuszczalnie jeszcze bardziej frapujące.

### 3. Nowe projekty humanizmu

W poprzednim podrozdziale, z konieczności w największym skrócie, podjęta została próba odtworzenia genealogii i ewolucji paradygmatu, określającego się jako antyhumanistyczny. Przyjęta za punkt wyjścia Heideggerowska krytyka nowożytnego humanizmu może jednak stać się źródłem zupełnie innego opisu genealogicznego. Niniejsza część tekstu poświęcona jest pozytywnym elementom myśli Heideggera, czyli tym, z których dają się wywieść współczesne próby budowania nowych konstrukcji myślowych. Owe próby widoczne są we wskazywanych już wewnętrznych napięciach przenikających myśl postrzeganą jako „antyhumanistyczna”. Nie byłoby zatem zaskoczeniem ponowne przywołanie, tym razem w „pozytywnej narracji”, tych samych co uprzednio autorów, dzieł a nawet wypowiedzi.

Cytowany już tekst Derridy *The Ends of Man* jest nie tylko źródłem kluczowego dla antyhumanizmu postulatu uhistorycznienia idei człowieka. Stanowi także przewrotne odczytanie myśli Heideggera jako tekstu humanistycznego. Według Derridy Heideggerowska krytyka humanizmu i metafizyki w imię „prawdy bycia” nie oznacza usunięcia a reewaluację istoty i godności czło-

wieka. Jest ona nie tyle przekreśleniem wcześniejszych sposobów określania istoty człowieka, co ujawnieniem ich ułomności we wskazywaniu źródła godności. Humanizm jawi się w tym ujęciu jako niedoceniający w dostatecznym stopniu *humanitas*. Myśl Heideggera ma stanowić źródło nowego humanizmu poszukującego istoty człowieka poza i przed jej metafizycznymi determinacjami (jak oddaje to heideggerowskie określenie *in Namenlosen* – ‘w braku nazwy’, ‘nienazwanie’). Derrida podważa jednak także to założenie jako faktycznie niezrealizowane. Już w samym tytule swojego dzieła wykorzystuje dwuznaczność sformułowania *ends of man*. To jednocześnie kres człowieka i cel człowieka – wypełnienie właściwego mu przeznaczenia, osiągnięcie stanu ludzkiej doskonałości, swoistej pełni *humanitas*. Owo drugie pozostaje w nierozzerwalnym związku z tradycją metafizyki jako jeden z jej głównych problemów. Derrida odkrywa w nowożytnej filozofii pomieszanie obu tych znaczeń. Co więcej, pomieszanie to dostrzega także we współczesnej myśli antyhumanistycznej. Wbrew deklaracjom tkwi ona nadal w przestrzeni myśli humanistycznej i, co więcej, bez wątpienia metafizycznej. „Kres człowieka” jako „kres humanizmu” w jego wcześniejszej metafizycznej postaci zostaje obnażony jako pozostający ciągle w sferze deklaratywnej. Paradoksalnie zatem kluczowy dla myśli antyhumanistycznej tekst interpretuje ją jako faktycznie nieistniejącą, to swego rodzaju prolegomena do przyszłej antymetafizyki i (anty)humanistyki. W tym też wymiarze myśl Heideggera jest nie tyle źródłem antyhumanizmu, co raczej, zgodnie z określeniem Davida Krella, hiperhumanizmu<sup>30</sup>. W taki też sposób może zostać odczytana na nowo debata w Davos. Nie jako spór między humanizmem i antyhumanizmem, a raczej zderzenie dwóch wizji humanizmu. Określenie Krella jest bardziej zrozumiałe w kontekście wypowiedzi Heideggera przeciwstawiającej owe dwa typy humanizmu: „Tutaj skazywalibyśmy się zatem na relatywizm. To, jaką filozofię człowiek wybiera, zależy od tego, jakim jest człowiekiem. Jednak przy takiej relatywizacji,

---

<sup>30</sup> D. Krell, *Daimon Life. Heidegger and Life-philosophy*, Bloomington 1992, s. 323.

która w centrum umieszcza empirycznego człowieka, nie możemy pozostać”<sup>31</sup>.

Zawiera ona wyraźny postulat tworzenia nowego humanizmu, pozbawionego relatywistycznego charakteru wcześniejszej konstrukcji. Ów uniwersalny humanizm, czy też hiperhumanizm, w centrum stawiać ma nie człowieka jako silnie zideologizowaną konstrukcję, ale człowieka jako ek-sistencję, a więc istotę jako jedyną mogącą odczytać w swoim bycie jednostkowym „bycie w ogóle”. Taki projekt to paradoksalna próba pogodzenia hiperhumanizmu i heideggerowskiej idei ascezy. Człowiek z jednej strony jedynie „nasłuchuje bycia”, z drugiej natomiast tylko on może słyszeć ów „głos bycia”. Podobieństwo między tymi dwoma stwierdzeniami jest pełne napięcia. W szczególnym sensie ludzka *dignitas* jawi się tu jako *humilitas*, co rodzi podejrzenie istnienia ukrytych związków heideggerowskich założeń z myślą teologiczną<sup>32</sup>. Heideggerowski humanizm jedynie pozornie ogranicza bycie człowieka do sfery czystej immanencji. Nieprzypadkowo tak często w dziełach filozofa pojawia się analizowana na początku tekstu ewangeliczna metaforyka człowieka-pasterza. Filozofia bycia jako ek-sistencji w szczególnym sensie jest filozofią transcendencji. Owo wyłącznie ludzkie „rozumiejące uczestnictwo” w bycie (jako nieporadna próba tłumaczenia heideggerowskiego *Dasein* podjęta w niniejszym tekście), sprawia że jedyną szansą ludzkiej transcendencji jest ascetyczne samoograniczenie. Humanizm w tym sensie to zatem filozofia mająca za zadanie: „odwrócenie człowieka od biernego zajmowania się wytworami ducha z powrotem

---

<sup>31</sup> *Davoser Disputation...*, s. 264: „Hier wären wir also zu einer Relativität verurteilt. Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Aber bei dieser Relativität, die den empirischen Menschen in das Zentrum stellen würde, dürfen wir nicht verharren”.

<sup>32</sup> Por. m.in. *The Later Heidegger and Theology*, ed. J.M. Robinson, J.B. Cobb Jr., New York 1963; D.R. Law, *Negative theology in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, „International Journal for Philosophy of Religion” vol. 48, 2000, No 3, s. 139–156; S. Sikka, *Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology*, New York 1997. Charakterystyczne jest także stwierdzenie Heideggera w jednym z wywiadów: „Tylko Bóg jeden może nas uratować” (A. Przyłębski, *Martin Heidegger*, w: *Słownik filozofów*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, s. 109–110).

ku bezwzględnej surowości jego przeznaczenia” (aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte seines Schicksals)<sup>33</sup>. Takie odczytanie heideggerowskich założeń<sup>34</sup> dominuje w wielu współczesnych próbach przepisania humanizmu jako trudnej filozofii doświadczeń negatywnych, w myśl stwierdzenia Heideggera: „prawdziwe działanie może istnieć tylko tam gdzie istnieje opór” (dass eigentliches Wirken nur da ist, wo Widerstand ist)<sup>35</sup>. Projekt „ciemnego humanizmu” odwołuje się z jednej strony do tradycji klasycznych (platońskiego dialogu *Fedon* i pism Cycerona) i renesansowych (przede wszystkim pism Michela de Montaigne’a i Carolusa Bovillusa), z drugiej zaś do współczesnych dzieł świadectw w rodzaju *Wszystko płynie* Wasilija Grossmana. Dominuje idea człowieka jako istoty formowanej przez trudne, a nawet krańcowe doświadczenia (warto wspomnieć, iż sama kategoria doświadczenia odgrywa coraz większą rolę we współczesnym kulturoznawstwie). Taką interpretację humanizmu podejmuje wielu autorów związanych z nurtem nowego historycyzmu, m.in. Jonathan Dollimore i Catherine Belsey. Praca pierwszego z badaczy z 1998 r. *Death, Desire and Loss in Western Culture* (Śmierć, pożądanie i strata w kulturze Zachodu, brak polskiego wydania) jest próbą analizy podmiotu jako stwarzanego przede wszystkim przez negatywne doświadczenia straty i braku. Podobne założenia dominują w książce Williama Watkina z 2004 r.

<sup>33</sup> Davoser *Disputation...*, s. 291.

<sup>34</sup> Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 129: „Zjawisko śmierci daje nam przeto możliwość dostrzeżenia, że proces bycia, w które jesteśmy włączeni, ma charakter możliwości. Pozwala dostrzec autentyczny kształt tego, co nas otacza; właśnie jako pewnej możliwości naszego bycia. Moje stosunki z innymi, moje odnoszenie się do rzeczy odsłaniają w obliczu mojej własnej śmierci swą kruchość – wydobywa się na jaw moje zagubienie w codzienności, uwięzienie w schematach społecznego zachowania. Autentyczne doświadczenie śmierci, odrywając mnie od codziennej krzątaniny, od zagubienia wśród natłoku codziennych możliwości życia, stawia mi przed oczyma możliwość skrajną i ostateczną – możliwość niebycia – kierując przez to moją uwagę na samo moje bycie po prostu”.

<sup>35</sup> Davoser *Disputation...*, s. 291.

*On Mourning: Theories of Loss in Modern Literature* (O żałobie. Teorie straty w literaturze nowoczesnej, brak polskiego wydania).

Jerome Binde, podejmując próbę opisu współczesnego humanizmu dzieli go na dwa główne typy – *segregating humanism* (a więc humanizm szukający istoty człowieka, ludzkiej natury, ale którego negatywną konsekwencją jest jakościowe dzielenie ludzi zgodnie z określonymi apriorycznie kryteriami) i *humanism of formation* (humanizm ludzkiej kondycji). Przywołane powyżej analizy można by zaliczyć do drugiego typu. Humanizm ludzkiej kondycji, czy też w dosłownym tłumaczeniu humanizm formacji, szukając swoich źródeł w myśli heideggerowskiej, odwołuje się głównie do jego idei troski jako charakteryzującej ludzkie bycie. Człowiek – „pasterz bycia” czy też „strażnik bycia” – to przede wszystkim istota podejmująca odpowiedzialność za owo bycie. W tym sensie człowiek istnieje nie tylko jako „wrzucony w świat”, ale także jako „podejmujący budowę domu”. Powracające u Heideggera figury lasu i domu są więc tutaj komplementarne. Człowiek z jednej strony jest istotą podążającą wytyczanymi samodzielnie „ścieżkami lasu”, z drugiej zaś tylko jego określa filozof mianem „budującego świat” – *weltbildend*<sup>36</sup>. Heideggerowski motyw troski, odpowiedzialności coraz częściej staje się punktem wyjścia dla nowych koncepcji humanistycznych, zwłaszcza z nurtu ekokrytyki. Choć najsilniej oddziałuje obecnie na gruncie amerykańskim, to jednak szczególnie interesujące sformułowania powstały w nurcie francuskim, przede wszystkim w ekofilozofii Michela Serresa i myśli Bruno Latoura.

Rozwinięcie Heideggerowskiej idei troski odnaleźć możemy w *Hominescence*<sup>37</sup> wydanej w 2001 r. Tytułowe pojęcie utworzone jest na określenie obecnej fazy rozwoju człowieka, charakteryzującej się gwałtownymi zmianami i powstaniem *homo universalis* – człowieka jako istoty w większym niż kiedykolwiek stopniu

---

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Aufl. 3, Frankfurt am Main 2004, s. 273.

<sup>37</sup> M. Serres, *Hominescence*, Paris 2001; idem, *L’Incandescent*, Paris 2003; idem, *Rameaux*, Paris 2004; idem, *Récits d’humanisme*, Paris 2006.

odpowiedzialnej za siebie i świat. Także kolejne dzieła Serresa – *Incandescent*, *Rameaux* i *Récits d'humanisme*, rozwijają swoisty projekt historii rodzaju ludzkiego, a więc określoną wersję (eko)humanizmu. W próbach zdefiniowania ekokrytyki na pierwszy plan wysuwana jest zależność między naturą i kulturą jako główny przedmiot tego typu studiów<sup>38</sup>. W definicjach tych trudno jednak dostrzec specyfikę ujęcia tej zależności w ekokrytyce. Problem zależności między naturą i kulturą jest przecież stale obecny w wielu analizowanych już wcześniej nurtach – m.in. w nowym historycyzmie, posthumanizmie czy chociażby *gender studies*. Na czym polega zatem nowy idiom w ujęciu owych relacji? Jak ujmuje to sam Serres: „Kultura ma swoje źródło w naturze, jest samą naturą, rozwiniętą za pomocą innych środków, tak iż staje się nierozpoznawalna na każdym z kolejnych stopni rozwoju”<sup>39</sup>. Dostrzegamy w tym wypadku szczególne odwrócenie dotychczas analizowanych założeń. W miejsce tezy „wszystko jest kulturowe, skonstruowane” pojawia się założenie „wszystko jest naturą”. Ludzka rzeczywistość, przestrzeń kultury a także sama wiedza są postrzegane jako przynależące do sfery „natury”. Koncepcja natury u Serresa nie jest odległa od Heideggerowskiej idei bytu. Człowiek także w tym wypadku przedstawiany jest jako „strażnik-opiekun” ludzkiej rzeczywistości, a więc natury, której sam stanowi część. Ludzka wiedza to zatem w szczególnym etymologicznym sensie „ekologia”, narracja ludzkiego udomowienia świata: *oikos* i *logos*. Jednocześnie oddalić należy zarzut pozornej nowości owej myśli jako tradycyjnej esencjalistycznej formuły. Rozumienie natury u Serresa dalekie jest od statycznego monolitycznego ujęcia prowadzącego do filozofii segregacji i wykluczenia. W miejsce natury idei istoty wprowadzona zostaje idea istotowej wielości. Natura jawi się jako podlegająca ciągłej transformacji, nieustannie

---

<sup>38</sup> Por. definicja ekokrytyki Cheryl Glotfelty: „(ekokrytyka) jako biorąca za swój przedmiot wzajemne powiązania między naturą i kulturą, przede wszystkim kulturowe artefakty języka i literatury” (*The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, ed. Ch. Glotfelty, H. Fromm, Athens–London 1996, s. xix).

<sup>39</sup> M. Serres, *Hominescence*, s. 46: „Culture starts with nature, it is nature itself, pursued by other means, becoming unrecognizable at each stage”.



rodząca wielość, to jak podkreśla Serres „całkowita sieć rozgałęzień”, „suma wszystkich narodzin”<sup>40</sup>. Obrazem owej wielości może być natomiast następujące stwierdzenie Serresa: „Podsumowując, nie istnieje odtąd dłużej jedna natura, ale ich wielość... Przechodzimy od naturalnej natury, a więc rzeczy zrodzonych i tym samym koniecznych, do naturalizującej natury – mającej się zrodzić wirtualności”<sup>41</sup>.

Idea nieustannie rodzącej i rodzącej się natury nieodparcie przywołuje znacznie starszą koncepcję *natura naturans*. W tym sensie myśl Serresa rzeczywiście nie jest nowym wzorem myślenia. Można by w niej upatrywać próby powrotu do przywołanego na wstępie premodernistycznego humanizmu. Taki sposób odczytania zdaje się być w zgodzie z rozumieniem samego autora i jego ideą „starej nowożytności”. Premodernistyczny humanizm okazuje się być zatem najbliższy (pozornie) nowemu idiomowi humanizmu. Łatwo zresztą wskazać znacznie więcej podobieństw. Chodzi przede wszystkim o ideę jedności świata nieskończonych analogii i powiązań, a tym samym ideał wiedzy niepodlegającej parcelacji i uczonego badacza summy wiedzy. Charakterystyczna jest figura Hermesa, pełniącego główną rolę w autorskiej eksplikacji idei Serresa. Nauka postrzegana jako „wielka narracja” każe badaczowi nie tyle rozwijać jeden z jej nieskończonych wątków, co szukać miejsc ich jak największego rozgałęzienia (*bifurcation*). Konsekwencją obrazu nieustannie rodzącej się natury jest daleka od esencjalizmu wizja człowieka jako tego, który „nie ma stałego odniesienia”, i którego „konstruujemy... w czasie za pomocą naszych czynów i myśli, zbiorowo i indywidualnie”<sup>42</sup>.

Podobna interpretacja humanizmu jako filozofii domestykacji, a więc historii ludzkiego udomowienia, pojawia się w myśli

---

<sup>40</sup> Cyt. za: idem, *L'Incandescent...*, s. 29: „complete series of bifurcations”, „the sum of all births”.

<sup>41</sup> Idem, *Rameaux...*, s. 211: „In summary, there is no longer one nature, but many.. We are moving from a nature nature – things born and thus inevitable – to a nature nature – the virtual to be born”.

<sup>42</sup> Idem, *Hominescence...*, s. 15: „has no fixed reference”, „we construct... in time with our acts and thoughts, collectively and individually”.

Latoura, ucznia Serresa. Także w jego koncepcji zajmowanie się człowiekiem w oderwaniu od ludzkiej rzeczywistości ukazane zostaje jako bezsensowne. Tekstem znakomicie oddającym sposób rozumienia „nowego” humanizmu przez Latoura jest jego wykład z sierpnia 2008 r.<sup>43</sup>, poświęcony w znacznej części myśli Sloterdijka. Powyższą koncepcję nierozzerwalności myślenia o człowieku i ludzkiej rzeczywistości ilustruje poniższy fragment owego wykładu:

Naked humans are as rare as naked cosmonauts. To define humans is to define the envelopes, the life support systems, the Umwelt that make it possible for them to breathe. This is exactly what humanism has always missed. (Nadzy ludzie są tak rzadcy jak nadzy kosmonauci. Definiowanie człowieka to definiowanie jego powłok, systemów podtrzymywania życia, jego środowiska (*Umwelt*), które pozwala mu oddychać. To właśnie to, co dotąd przeoczone zostało w humanizmie).

Myśl Latoura, pozostając ściśle w obrębie filozofii udomowienia, odrzuca jednak ideę „starożytnej nowoczesności” (*ancient modernism*), zastępując ją swoją własną tezą „nigdy nie byliśmy nowocześni” (*we have never been modern*). Neguje tym samym przyjmowaną wcześniej niemal bezkrytycznie koncepcję nowożytnego progu<sup>44</sup> jako miejsca nieciągłości w rozwoju ludzkiego systemu wiedzy. W tak ponownie zunifikowanym procesie Latour wyodrębnia dwie wielkie komplementarne narracje – emancypacji i przywiązania (*emancipation and attachment*) jako tworzące jedną i tę samą historię. Dopiero ponowne połączenie obu tych wymiarów przywraca humanizmowi jego pierwotną głębię. Jednocześnie emancypacja dalece odbiega od jej uproszczonych ujęć. Jak stwierdza dalej Latour: „Przechodzimy z jednych do drugich powłok, z opakowań do opakowań, nigdy z prywatnej sfery do Wielkiego

---

<sup>43</sup> B. Latour, *A Cautious Prometheus. A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk)*, <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/112-DESIGN-CORNWALL.pdf> (20 IX 2008). Wszystkie przywołane niżej cytaty Bruno Latoura pochodzą z powyższego tekstu.

<sup>44</sup> Por. idea *Settelzeit* w: R. Kosselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001, *passim*.

Zewnętrza” (We move from envelopes to envelopes, from folds to folds, never from one private sphere to the Great Outside). Obnażenie „Wielkiego Zewnętrza” jako jednej z głównych i bardzo niebezpiecznych fikcji nowożytności jest cechą wyróżniającą ów nowy humanizm. Latour nieprzypadkowo powołuje się na myśl Sloterdijka. Koncepcje obu przywoływane są w kontekście zjawiska posthumanizmu. Europejski nurt posthumanizmu różni się jednak diametralnie od analizowanego wcześniej kierunku amerykańskiego do tego stopnia, iż często określany jest mianem „posthumanizmu krytycznego”. Sloterdijk najbardziej znany jest jako autor kontrowersyjnego wykładu *Regeln für das Menschenpark* (Reguły dla ludzkiego zwierzyńca). Źródłem sprzeciwów stało się użyte przez niego sformułowanie „hodowla człowieka”. Sloterdijk, sięgając do myśli Nietzschego i Heideggera, interpretuje wcześniejszą tradycję humanistyczną jako prowadzącą do powstania swoistych technologii tworzenia człowieka. Humanizm w takim rozumieniu staje się za każdym razem swoistą antropotechnologią. Humanistyczne media rozumiane są natomiast jako narzędzia selekcji. Jednocześnie, jak twierdzi Sloterdijk, ich rola w antropotechnologii w nowoczesnych społeczeństwach stopniowo marginalizuje się. Humanizm jako filozofia segregacji nie różni się w tym sensie od posthumanizmu. Jedynym co je faktycznie różnicuje są przyjęte środki. W tak zradykalizowanym ujęciu humanistyczne środki literackie pełnią rolę analogiczną do posthumanistycznych zabiegów genetycznych. Odczytany jednostronnie tekst Sloterdijka budzi silny sprzeciw. Jego znaczenie ulega jednak zmianie, gdy wpisany zostaje w cały system myślowy autora. Podobnie jak w wypadku filozofii Heideggera, chodzi o pełne napięcia połączenie swoistego hiperhumanizmu i idei troski, odpowiedzialności. Dopiero w kontekście kluczowej roli tej ostatniej sformułowania Sloterdijka mogą zostać odczytane właściwie.

Dlatego właśnie w wykładzie Latoura Sloterdijk pojawić się może jako twórca swoistej „filozofii przetworzenia” (*design philosophy*). Ma ona stanowić nowy idiom myślowy w miejsce paradygmatu modernistycznego wraz z jego nieuniknioną opozycją humanizm–posthumanizm. Jednocześnie ma być on idiomem

łączenia na miejsce idiomu analizy, chodzi zatem o zastąpienie analitycznych (a więc opartych na idei selekcji) projektów humanizmu nowymi projektami syntezy. Idea *design*, przetwarzania rzeczywistości istniejącej, przeciwstawiona zostaje idei kreacji, czyli tworzenia rzeczywistości nowej. Negatywnym biegunem tradycyjnej filozofii *creationis* jest szczególnie „odebranie głosu”, ignorowanie rzeczywistości istniejącej. Nowy humanizm, filozofia przetworzenia, opierać ma się zatem na idei koegzystencji. W tym sensie wcześniejszy paradygmat kulturowości, konstrukcji zastąpiony zostaje paradygmatem naturalności. Analogicznie w *Politics of Nature (Polityka natury)* w miejsce idei wielokulturowości Latour wprowadza ideę „wielonaturowości” (*multiculturalism/multinaturalism*). Wszystko jest jedynie przetworzeniem, przeprojektowaniem, ale w ramach istniejącej natury. W jakimś sensie to echo heideggerowskiej idei ascetycznego nasłuchiwanie bytu, zgody na „ludzkie przeznaczenie” zamiast kulturowego wyjścia poza nie. Idei *design* bliskie jest zresztą pojęcie *fashioning* (kształtowanie, modelacja) Greenblatta, czyżby zatem chodziło o pewną wspólną wizję „nowego humanizmu” zahartowanego przez pragmatyzm i negatywne doświadczenia bestializacji? Humanizmu pozbawionego wymiaru emancypacyjnego, a w zamian jawiącego się jako filozofia domestykacji, udomowienia człowieka w świecie, pełnego pokory „urządzania” a nie tworzenia ludzkiego świata?

Ta subtelna, ale niebagatelna różnica między filozofią tworzenia i filozofią przetworzenia jest więc tym, co odróżnia cassirerowski podmiot tworzący ludzką rzeczywistość od (post)heideggowskiego człowieka odpowiedzialnego za byt. Idea uważnej i pokornej troski zastąpić ma w nowym paradygmacie dominującą wcześniej utopię technologiczną, gdyż jak ujmuje to Latour: „Z ludźmi trzeba obchodzić się z nieskończoną ostrożnością cały czas, począwszy od (naturalnego lub sztucznego) łona, w którym rosną, przez miejsca w których żyją i umierają” (Human are to be handled with infinite precaution from the womb (natural or artificial) in which they are grown [...] all the way to the place where they survive and die).

Tytuł wykładu Latoura nieprzypadkowo przywołuje mit prometejski. W jego nowym odczytaniu najważniejszym elementem

w strukturze owego mitu nie jest już jednak zuchwała kradzież ognia, a pełna uwagi troska o ludzką formę. Prometeusz określony jest jedynie jako *cautious* – uważny, troskliwy.

#### 4. Davos raz jeszcze

Wir möchten gerne die Welle kennen, auf welcher wir im Ozean treiben, allein wir sind diese Welle selbst<sup>45</sup>.

Przywołany na początku spór w Davos w szczególny sposób wielokrotnie pojawia się we współczesnych próbach „przepisywania humanizmu”. Na podstawie przedstawionych wypowiedzi można by odnieść wrażenie, że to Heideggerowska wizja humanizmu okazała się zwycięska w owym sporze, czyniąc z myśli Cassirera jedynie antytetyczne tło. Zakończenie analiz w tym miejscu byłoby zredukowaniem współczesnej metahumanistycznej debaty. Także Cassirerowska interpretacja humanizmu jako swoistej filozofii mediów, choć początkowo uznana za pokonaną, stopniowo zdaje się budzić coraz większe zainteresowanie. Przemiana ta zyskała zresztą zaskakującą anegdotyczną ilustrację.

W zapisach wydarzeń towarzyszących debacie w Davos odnotowano epizod – przygotowaną przez studentów satyryczną scenkę, w której postać Cassirera przedstawiono w szczególnie prześmiewczy sposób. Odgrywający jego rolę aktor wystąpił w białej upudrowanej peruce, powtarzając stale „jestem pacyfistą”. W pisanych po latach wspomnieniach przywołuje ową scenkę z dużym żalem, a nawet poczuciem winy. Co więcej jego „humanizm innego” pozostaje w żywym dialogu z myślą Cassirera. Emmanuel Levinas (ów aktor) po wstępnej fascynacji heideggerowską filozofią bytu (na zaproszenie filozofa przyjechał do Davos) szybko przechodzi do uważnej analizy filozofii kultury Cassirera. Z jednej strony podejmuje krytyczną analizę koncepcji Heideggera – bezosobowej

---

<sup>45</sup> J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, Stuttgart 1942, s. 269 (Chcielibyśmy poznać falę, na której dryfujemy w oceanie, ale tą falą jesteśmy my sami; tłum. B.K.-W.)

historycznej „prawdy bycia”, z drugiej reinterpretuje Cassirerowską ideę twórczej wolności człowieka. Paul Sheehan określa myśl Levinasa mianem „humanism without the human” (humanizmu bez człowieka)<sup>46</sup>, John Llewelyn opisuje ją natomiast jako „alter-humanizm”<sup>47</sup>. Sformułowania te wydobyć mają przede wszystkim szczególne przesunięcie akcentu z koncepcji podmiotowości i świadomości jako ośrodków idei człowieka na podkreślenie zamysłu tkwiącej w nim stale potencjalności. Źródłowymi doświadczeniami dla człowieczeństwa są zatem próby aktualizacji owej potencjalności. Precyzując, u Levinasa człowiek staje się człowiekiem w pierwotnym doświadczeniu spotkania. Także tu dominuje „medialna” interpretacja humanizmu, a więc idei człowieka w swoisty sposób stwarzającego człowieka. Owa *creatio* jako przestrzeń doświadczenia hominizacji przestaje być jednak przestrzenią subiektywną, wymaga relacji osobowej. W tym sensie ów humanizm, posługując się sformułowaniem samego Levinasa, sięga „poza esencję”<sup>48</sup>.

Jak pisze Llewelyn: „odpowiedzialność za wolność Innego jest wcześniejsza niż moja własna wolność” (responsibility for the freedom of the Other is anterior to freedom in myself)<sup>49</sup>. Podmiotowa wolność jako kluczowa idea humanizmu zostaje nieodłącznie związana z kategorią odpowiedzialności. Motyw ten jest przywołany ponownie – wcześniej pojawił się w związku z heideggerowskim pojęciem „troski”. Pierwotnie ironiczne „jestem pacyfistą” w ustach Levinasa parodiującego Cassirera paradoksalnie zdaje się z czasem zyskiwać zupełnie inne, symboliczne znaczenie. Koncepcje, których źródłem jest XX-wieczny spór między humanizmem i antyhumanizmem niczym echo powracają w kolejnych reinterpretacjach i przywołują siebie nawzajem jako swoiste wzajemne dopełnienia. Także inne współczesne odwołania do koncepcji Cassirera mogą być tego przykładem.

<sup>46</sup> P. Sheehan, *Modernism, Narrative and Humanism*, Cambridge 2002, s. 186.

<sup>47</sup> J. Llewelyn, *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge 1995, s. 162.

<sup>48</sup> Por. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague 1974.

<sup>49</sup> J. Llewelyn, *op. cit.*, s. 145: „responsibility for the freedom of the Other is anterior to freedom in myself”.

Obecnie jego myśl powraca głównie w dziełach Blumenberga, stanowiących szczególną reinterpretację idei podwójnej przestrzeni człowieka. Samą ideę opisuje Cassirer najszerzej w klasycznym już dziele *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*. W rozdziale *Wolność i konieczność* wywodzi ją ze źródłowego tekstu *De sapiente* Carolusa Bovillususa. Do analiz tych odwołuje się Blumenberg w swojej koncepcji „metaforologii”, której założenia formułuje następująco:

Ludzki brak specyficznych schematów zachowań w reakcjach z rzeczywistością – jego niedostatek instynktów – jest punktem wyjścia dla głównego pytania antropologicznego: w jaki sposób owo stworzenie jest w stanie przetrwać pomimo owego braku stałych biologicznych skłonności. Odpowiedź daje się zredukować do następującej formuły: ponieważ nie przestaje z tą rzeczywistością w sposób bezpośredni. Ludzka relacja z rzeczywistością jest zapośredniczona, warunkowa, opóźniona, wybiórcza i przede wszystkim metaforyczna<sup>50</sup>.

Podobnie jak u Cassirera, właściwy człowiekowi rodzaj bycia przeciwstawiony jest bytowi zwierzęcemu. Przewrotnie jednak, owa ludzka swoistość stanowi wynik biologicznego braku. Człowiek pozbawiony instynktu jako narzędzia interakcji z rzeczywistością zmuszony jest do samodzielnego konstruowania innych typowo ludzkich środków. Środki te nie czynią jednak owej interakcji prostą i bezpośrednią, w przeciwieństwie do opartej na zwierzęcym instynkcie. Człowiek jest z natury skazany na ciągłe pozostawanie w relacji przybliżenia a nie bliskości, analogii ale nie utożsamienia. Jego bycie jest stale niedookreślone, wciąż w peł-

---

<sup>50</sup> H. Blumenberg, *An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric*, w: *After Philosophy, End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman, Th. McCarthy, Cambridge–London 1987, s. 439: „Man’s deficiency in specific dispositions for reactive behaviour vis-à-vis reality – that is his poverty of instincts – is the starting point for the central anthropological question as to how this creature is able to exist in spite of his lack of fixed biological dispositions. The answer can be reduced to the formula: by not dealing with this reality directly. The human relation to reality is indirect, circumstantial, delayed, selective and above all «metaphorical»”.

ni niezaktualizowane. Blumenberg określa człowieka mianem *Mängelwesen* (mieszaniec), „a creature of deficiency” (stworzenie niepełne). Cassirerowska definicja człowieka jako *animal symbolicum* (zwierzęcia symbolicznego) zostaje w tym ujęciu zreinterpretowana w szczególny sposób. Człowiek u Blumenberga jest istotą symboliczną i metaforyczną, a więc nieustannie narażoną na doświadczenie deficytu znaczenia i konieczność jego rekompensowania. Ów brak widoczny jest przy tym nie tylko w relacji człowieka z rzeczywistością, ale przede wszystkim w odniesieniu do samego siebie:

Człowiek nie pozostaje w żadnej bezpośredniej, czysto wewnętrznej relacji z samym sobą. Jego samoświadomość ma strukturę auto-zewnętrzności [...] jesteśmy zjawiskami dla samych siebie, wtórną syntezą pierwotnej wielości. Człowiek pojmuje samego siebie tylko za pośrednictwem tego, czym sam nie jest<sup>51</sup>.

Także Blumenberg, jak wielu wcześniej przywoływanych twórców, punktem wyjścia dla swoich tez czyni doświadczenie braku. Szczególny nacisk kładzie jednak na konieczność konstruowania swoistej ludzkiej „strefy ochronnej” ukrywającej ową pustkę. W jego koncepcji „absolutnej metafory”, to właśnie metafora jawi się jako konieczny punkt dojścia – odpowiedź na „pytania bez odpowiedzi”. W tym sensie retoryka stanowi narzędzie istoty ludzkiej z konieczności rekompensujące deficyt znaczenia. Blumenberg podejmuje w ten sposób obronę humanistyki jako tradycji retorycznej. W miarę rozwoju myśli filozofa zanika początkowy konflikt<sup>52</sup> między metaforą i pojęciem, retoryką i rozumem, a więc także między identyfikowanymi z nimi rodzajami nauk. Owo przejście

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 456: „Man has no immediate, no purely «internal» relation to himself. His self-understanding has the structure of self-externality [...] we are appearance to ourselves, the secondary synthesis of a primary multiplicity. Man comprehends himself only by way of what he is not”.

<sup>52</sup> Por. H. Blumenberg, *Paradigmen...*, s. 157: „Rhetoric always reasserts itself most forcefully at the very moment when reason tries to increase its autonomy” (Retoryka najsilniej zaznacza swą obecność właśnie wtedy, gdy rozum próbuje zwiększyć swą autonomię).



widoczne jest nawet w zestawieniu tytułów dwóch jego dzieł: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (*Paradygmaty metaforologii*) z 1960 r. i *Theorie der Unbegrifflichkeit* (*Teoria bezpojęciowości*) z 2007 r. Początkowo zawężone rozumienie metafory jako uzupełniającej narzędzie, jakim jest pojęcie w ludzkim dyskursie poznawczym, ustępuje miejsca jej uniwersalnemu ujęciu jako podstawy percepcji rzeczywistości przez człowieka. Następne eseje Blumenberga skupiają się na analizie tzw. paradygmatów, czyli metafor o szczególnym charakterze, pozwalających na wielokrotne aktualizacje przez wpisywanie w nie coraz to nowych znaczeń. Przykładem takiego paradygmatu jest metafora okrętu, stanowiąca przedmiot jednego z najbardziej znanych jego tekstów *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence* (*Zatonięcie ze świadkiem. Paradygmat metafory egzystencji*). Badając historyczną zmienność wpisywanych weń znaczeń, dostrzega nowożytną przemianę w pojmowaniu egzystencji człowieka i jego relacji w stosunku do rzeczywistości. Pierwotna zasada bezpiecznego dystansu ustępuje, jego zdaniem, zasadzie przetwarzania. Opisuje to jako przejście od zasady *self-preservation* („samo-ocalenie”) do zasady *self-assertion* („pewność siebie”), a więc od pełnego lęku dążenia do przetrwania we wrogim człowiekowi środowisku do coraz śmielszych prób transformacji ludzkiego otoczenia. Pierwotne doświadczenie pustki interpretowane jest jako źródło ludzkiej siły kreacji. Blumenberg powraca zatem do rozumienia humanizmu jako filozofii twórczej wolności. Prowadzi ona jednak także do separacji podmiotu i rzeczywistości. Człowiek – *animal symbolicum*, czy też *animal metaphoricum* skazany jest na istnienie w samodzielnie skonstruowanym *oikos*. W tej skrajnej reinterpretacji Cassirerowskiej filozofii kultury, poza ową monadą rozpościera się dla człowieka pustka, przynajmniej w znaczeniu poznawczym. Paradoksalnie wyprowadzona z całkiem odmiennych założeń „metafora absolutna” Blumenberga zdaje się dochodzić do tego samego punktu, co „absolutna gra na krawędzi przepaści” Greenblatt. Tym, co je łączy jest doświadczenie braku jako konstytutywne dla ludzkiej świadomości.

Problem mediów zapośredniczających czy też wręcz konstruujących wszelkie ludzkie relacje poznawcze stanowi także

główny przedmiot badań w niemieckim nurcie studiów medioznawczych. Przede wszystkim w pracach Friedricha Kittlera, Niklasa Luhmanna, Sloterdijka, Klause Theweleita, Hartmuta Winklera i Bernharta Siegerta. Podejmują oni analizę *humanitas* jako określonego zestawu narzędzi kształtujących ludzką naturę. Natura ta jest tu bowiem rozumiana jako uboczny produkt dominujących mediów. Tym samym tradycyjne *studia humanitatis* zastąpione zostają przez tzw. *media studies* (studia medioznawcze). Charakterystyczne jest przywołanie przez Kittlera w pracy z 1999 r. sformułowania Nietzschego: „our writing tools are working on our thoughts”<sup>53</sup>. Opisane w nim zostaje przejście od ludzkich do poza-ludzkich środków komunikacji – sama *humanitas* jawi się jedynie jako jeden z etapów kognitywno-technologicznego rozwoju człowieka. W koncepcji Blumenberga ciągłość wciąż na nowo aktualizowanych paradygmatów stanowi o trwaniu formacji nowożytnej. Przedstawiciele *media studies* wieszczą natomiast kres nowożytnej „kultury pisma” czy też „galaktyki Gutenberga”. Podobna teza została już przywołana w kontekście wykładu Sloterdijka, zwłaszcza jego idei marginalizacji mediów humanistycznych. W tym znaczeniu niemieckie medioznawstwo zaliczane jest często do nurtu posthumanizmu i zestawiane z pracami posthumanistów amerykańskich takich jak Douglas Kellner, Donna Haraway czy Katherine N. Hayles. Idea ta spotkała się jednak z krytyką, także w obrębie samej myśli medioznawczej i posthumanistycznej. Krytyce poddana została przede wszystkim przyjmowana bezkrytycznie cezura, wyodrębniająca dwa paradygmaty – nowożytny i ponowożytny i utożsamiająca ów pierwszy porządek z całą dotychczasową tradycją humanistyczną. Powraca w tym kontekście zasygnalizowany na wstępie problem swoistej „kantyzacji” studiów humanistycznych i postulatu ponownego odkrycia humanizmu „pre-modernistycznego”, a więc uwolnionego od symplifikujących interpretacji dokonanych na gruncie

---

<sup>53</sup> Cyt. za: F. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter. Writing Science*, ed. and transl. G. Winthrop-Young, M. Wutz, Stanford 1999, s. 210 (To, czym piszemy, ma wpływ na nasze myśli; tłum. B.K.-W.).

filozofii w okresie XVII–XX w. Ten postulat rozwinięty zostaje przede wszystkim przez Kittlera, m.in. w artykule *The Perspective of Print*, stanowiącym swoistą polemikę ze sformułowaniem Frederica Jamesona „epoka późnego druku”. Jak ujmuje to Kittler: „porządek dyskursywny, obowiązujący od czasów Kanta, nie przystaje zupełnie do Brunellescich, Albertich i Dürerów, renesansowych malarzy i architektów. Przeciwnie, Dürerowska perspektywa algorytmiczna odpowiada dzisiejszej grafice komputerowej i muzyce elektronicznej”<sup>54</sup>.

Podobne próby identyfikacji współczesnego humanizmu z paradygmatem premodernistycznym podejmowane są coraz częściej. Choć uwidaczniają się już w starszych pracach, u Tzvetana Todorova, Isaiaha Berlina czy Ernesto Grassiego, wielokrotnie podejmuje się je w nowych ujęciach, m.in. u Glenna Mosta, Boba White’a, Hansa Kunemanna, Martina Halliwella i Andy Mousleya. Samą tezę marginalizacji humanizmu jako kultury tekstu odrzuca natomiast w swoich pracach Latour. Ujmując znaczenie tekstu jako wykraczające poza ściśle pojętą humanistykę, porównuje jego rolę z rolą laboratorium w innych typach nauk: „Tekst w naszej dyscyplinie nie jest żadną ładną historyjką, jest funkcjonalnym równoważnikiem laboratorium, jest to miejsce prób, eksperymentów i symulacji”<sup>55</sup>.

Humanizm w większości analizowanych ujęć okazuje się filozofią ludzkich mediów – sposobów tworzenia nieustannie zmieniającej się przestrzeni ludzkiej. W tym sensie współczesny humanizm jest kontynuacją premodernistycznego paradygmatu, stąd wielokrotne próby utożsamiania rozmaitych współczesnych nurtów z poszczególnymi elementami myśli twórców XIV-, XV- czy XVI-wiecznych. Eksploatowany jest przede wszystkim motyw

---

<sup>54</sup> F. Kittler, *The Perspective of Print*, „Configurations” vol. 10, 2002, No 10, s. 45: „the discursive order that has been in place since the days of Kant [...] did not apply at all to Brunelleschis, Albertis or Dürers, the painters and architects of the Renaissance. On the contrary: Dürer’s algorithmic perspective corresponds to present-day computer graphics and electronic music”.

<sup>55</sup> B. Latour, *Prolog w formie dialogu pomiędzy studentem i (cokolwiek) sokratycznym Profesorem*, tłum. K. Arbiszewski [et al.], „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 127–143.

człowieka jako istoty swoiście niedokończonej, urodzonej przed czasem. Różne są jednak sposoby rozumienia procesu aktualizacji człowieka. Zestawione w tytule niniejszego tekstu pojęcia *humanitas* i „antropotechnologii”, choć pochodzące z różnych porządków czasowych i systemów myślowych o odmiennych tradycjach, stanowią jednak próby zmierzenia się z tym samym problemem kształtowania człowieczeństwa. Przynosząc różne odpowiedzi, dotyczą jednak wspólnego pytania o rolę człowieka w owym procesie stwarzania *humanitas homini*. Tym, co je łączy jest z pewnością silne przekonanie, że rola ta jest decydująca. Metafora przepisywania, niezwykle rozpowszechniona w najnowszych pracach kulturoznawczych dotyczących wielu różnych zagadnień, wyrażać ma m.in. tę właśnie świadomość ciągłości i zmienności zarazem. Jako taka zdaje się doskonale opisywać sam humanizm. Metafora ta wydobywa jednocześnie podstawowy wymiar humanizmu, jakim ciągle pozostaje bycie swoistą „filozofią słowa”. Pomimo że słowo to może być rozumiane w skrajnie różny sposób.

Opisując XIX-wieczny neohumanizm niemiecki, Burke stwierdza: „Można mówić o Lessingu i Herderze, że podjęli rekonstrukcję humanizmu, tak by zaadaptować go do potrzeb swojego czasu. Jednak tradycja humanistyczna zawsze była w stanie konstrukcji. Brunni różnił się pod wieloma względami od Petrarcki, Ficino od Brunni, Erazm od Ficino i Lipsjusz od Erazma”<sup>56</sup>. W innym miejscu, pisząc o humanizmie renesansowym dodaje jednak, iż: „Jeśli my mieszkańcy świata około 2000 r. mamy zrozumieć kulturę, w której ów ruch się rozwinął, nie powinniśmy zbyt łatwo z nim się identyfikować”<sup>57</sup>.

Opisuje zatem dwa bieguny humanizmu jako trwanie i nieciągłość, identyfikację i inność. Pominięcie któregośkolwiek z nich

---

<sup>56</sup> P. Burke, *op. cit.*, s. 233: „Lessing and Herder may be said to have reconstructed humanism to adapt it to the needs of their time. However the humanist tradition had always been under construction. Brunni diverged in some ways from Petrarch, Ficino from Brunni, Erasmus from Ficino and Lipsius from Erasmus”.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 4: „If we inhabitants of the world around the year 2000, are to understand the culture in which this movement developed, we would be well advised not to identify ourselves with it too easily”.

sprawia, że zjawisko i pojęcie „humanizmu” ulega znaczeniowemu rozmyciu, a więc faktycznie staje się nieczytelne.

\*

As if the end of work were at the origin of the world.

Yes, „as if”, I indeed said „as if...”.

(Jak gdyby koniec pracy leżał u początków świata

Tak, „jak gdyby”, oczywiście powiedziałem „jak gdyby”)<sup>58</sup>.

Czy owo Derridiańskie „jak gdyby” nie okazuje się miejscem, do którego dochodzą wszystkie „metafory absolutne”, posługując się powtórnie językiem Blumenberga? Jedynym, być może najwłaściwiej byłoby powiedzieć czarodziejskim, miejscem absolutnego spotkania, w którym Cassirerowskie *ad quem* i Heideggerowskie *a quo* stają się nieoczekiwanie nie tak odległe?

Paradoksalnie oskarżenie i obrona posługują się w swojej rozprawie nad humanizmem tym samym argumentem. Pozbawione orzekającej mocy „jak gdyby” jest jednocześnie słabością i siłą humanizmu i wszelkiej humanistyki jako zajmujących się raczej tym, co mogłoby być. Ale zatem pośrednio także tym, co jest. Kluczowe jest tu rozumienie słowa „pośrednio”. Pośrednio a więc nigdy wprost, zawsze w sposób zmediatyzowany, częściowo zakryty i zafałszowany. Pośrednio, a więc w nieustannej relacji z tym, co nie daje się ująć wprost, co pozostaje poza sferą prostych predykatów.

To zatem ciągle spór, który wyraża się w pytaniu postawionym w Davos: „Jaka droga do nieskończoności jest otwarta dla człowieka?”.

„Jak gdyby” to to, co mieści się między tekstem i rzeczywistością, co pozwala określić napisany tekst mianem „pracy”, a więc działania w czasie rzeczywistym.

Porównajmy „jak gdyby koniec pracy był u początków świata” Derridy z „moja wiedza jest wytworem stającego się świata”<sup>59</sup>,

<sup>58</sup> J. Derrida, *University Without Condition*, w: *Without Alibi*, ed. and transl. P. Kamuf, Stanford 2002, s. 209.

<sup>59</sup> M. Serres, *Nouvelles du monde*, Paris 1997, s. 157: „my knowledge is a product of the world coming into being”.

„słowo i świat zbiegają się” (the word and the world coincide) Greenblatta i wreszcie „zarówno słowo jak i świat są istotnie probabilistyczne w swojej naturze”<sup>60</sup>. Analogie widoczne w sformułowaniach przedstawicieli całkiem odmiennych paradygmatów myślowych nie są chyba przypadkowe. Czy za każdym z nich nie kryje się to samo humanistyczne w istocie *credo*? Owo „jak gdyby” spaja wszystkie człony renesansowych (czy może jednak uniwersalnych) „podobieństw” – jest zawsze pośrodku.

Hans Castorp – świadek niekończącego się sporu między Settembrinim i Naphtą dochodzi w końcu do następującego wniosku:

Tamci obaj doprowadzali wszystko do ostateczności, co zapewne w sporze było potrzebne, i zaciekle kłócili się o krańcowe wypadki, podczas gdy jemu się zdawało, że między bronionymi przez nich niemożliwymi poglądami, między krasomówczym humanizmem a analfabetycznym barbarzyństwem, gdzieś pośrodku leżeć musi to, co zgodnie można nazwać rzeczą ludzką<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> K. Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago 1999, s. 90: „the word and the world are both essentially probabilistic in their natures”.

<sup>61</sup> T. Mann, *op. cit.*, s. 586–587.