

Grzegorz Grochowski

Ubi leones

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1-2 (139-140), 6-12

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ubi leones

Retoryka kresu dziejów i wyczerpania dotychczasowych form myślenia może irytować, ale wciąż zachowuje paradoksalną żywotność, wzbogacając się o coraz to nowe koncepty. Zaczęło się chyba od postmodernizmu i poststrukturalizmu, dziś mamy już postpamięć, postpłeć, postkolonializm, post-teatr, postpolitykę, postsekularyzm, (post)traumatyczny postrealizm, studia postzależnościowe, a niedawno powstała nawet antropologiczna monografia Postfutbolu. Na apokaliptyczne diagnozy wyczerpania utyskiwał choćby Bruno Latour: „Nie znajduję słów wystarczająco obraźliwych, żeby opisać ten ruch intelektualny albo raczej intelektualny bezruch, przez który ludzie i nie ludzie pozostawieni są dryfowaniu. [...] O postmodernistach można powiedzieć jedną dobrą rzecz: po nich nie ma już nic. Dalecy od powiedzenia naprawdę ostatniego słowa, głoszą koniec wszystkich końców” (Nigdy nie byliśmy nowocześni, s. 89-90). Jak na ironię, on sam stał się jednym z patronów kolejnego „postnego” ruchu, określanego przeważnie jako posthumanizm. W obiegu są też nazwy konkurencyjne, odnoszące się do podobnego zespołu zjawisk – antyhumanizm, transhumanizm, posthumanistyka, humanistyka nieantropocentryczna – przy czym każda z nich nieco inaczej ustawia profil postulowanych poszukiwań. Można wręcz przeciwstawne i skłócone tendencje, zgodne tylko co do diagnozy wyczerpania się modelu myślenia humanistycznego. Ta wielokierunkowość, choć kłopotliwa w opisie, nie powinna nas jednak zniechęcać, gdyż nawet dla tradycyjnej humanistyki podobne sytuacje nie są czymś szczególnym ani wyjątkowym.

Najlepiej byłoby chyba pozostać tu przy „posthumanizmie” jako głównym układzie odniesienia, umożliwiającym również rozpoznawcze wycieczki po domenach wyznaczanych przez pozostałe określenia. Za wyborem tej formuły przemawiają dwa względy. Po pierwsze, nie wymaga ona przyjęcia wrogiego stosunku wobec detronizowanej tradycji, dzięki czemu mogą się w niej pomieścić zarówno projekty wyraźnie polemiczne („antyhumanistyczne”), jak i takie, które zakładają działanie naturalnego prawa sukcesji. Z czym wiąże się druga kwestia, czyli potrzeba historycznego usytuowania całej problematyki. Wydaje się bowiem, że w potocznym odbiorze istotę domniemanej zmiany utożsamia się po

prostu ze sloganem „rzeczy, zwierzęta, maszyny” (niejako zastępującym triadę „rasa, płeć, klasa” z badań kulturowych), co częściowo umniejsza skalę przedsięwzięcia, zredukowanego do poziomu tradycyjnej krytyki tematycznej (prace o pantofelku Bursy, „sroczości” Miłosza, kamieniu Szymborskiej czy robotach Lema mogły powstawać od dawna, bez wprowadzania zasadniczych przewartościowań poznawczych). Tymczasem wiele sygnałów przemawia za opinią, że sygnalizowane przesunięcia mają poważniejszy charakter, dający się uchwycić dopiero przy uwzględnieniu szerszej perspektywy czasowej. Humanizm jest zaś (albo był) ruchem wprawdzie bardzo szerokim, ale zlokalizowanym historycznie i określonym światopoglądowo, a zarazem silnie oddziałującym na przemiany zachodniej kultury, niejako wyznaczającym oficjalną ideologię humanistyki, zwłaszcza w sferze edukacji. Pozostaje więc dla nas ważnym kontekstem, pozwalającym problematyzować specyfikę nowszych tendencji. Łatwiej jest na przykład przekroczyć wymiar anegdotyczny i zrozumieć zainteresowanie granicznymi formami podmiotowości, kiedy przyrastanie prac o rzeczach czy zwierzętach zestawia się z sygnałami kryzysu klasycznej wykładni człowieczeństwa. Widać wówczas wyraźniej, że zjawisko, które może sprawiać wrażenie intelektualnej mody bądź ciekawostki, wpisuje się w długofalowe procesy kulturowe.

Ważnym inspiratorem i prekursorem posthumanizmu (podobnie jak większości ponowoczesnych nurtów) pozostaje bez wątpienia Nietzsche, a znany epizod turyński, w którym filozof z płaczem obejmuje chłostanego konia, stanowi dziś jeden z głównych toposów czy wręcz mit założycielski owej formacji. Nasilenie podobnych tendencji przyniósł jednak dopiero wiek XX. Nie tak długo po Nietzsche, bo już w latach 20., José Ortega y Gasset uznał dehumanizację za główną cechę całej nowoczesnej twórczości, odchodzącej od przedstawiania „nazbyt ludzkiej” codzienności i wzbudzania „melodramatycznych” wzruszeń na rzecz testowania „karkołomnych łamańców” oraz wymyślenia „osobliwych postaci” (Dehumanizacja sztuki i inne eseje, s. 294). Z drugiej strony, przeciwnicy nowatorskich tendencji nieraz odwoływali się do humanizmu w trybie, który z upływem czasu mógł się wydawać coraz bardziej zniechęcający. Znamienny charakter ma w tym kontek-

Wstęp

ście choćby ówczesna recepcja prozy Brunona Schulza, atakowanej właśnie za naruszenia antropocentrycznej rutyny (brak hierarchizacji świata, skupianie uwagi na błahych rekwizytach, zacieranie granicy oddzielającej ludzkie postacie od przyrodniczo-przedmiotowego tła itp.), a w konsekwencji oskarżanej o antyhumanizm i niemoralne „utwierdzanie chaosu” (szeroko pisał o tym Włodzimierz Bolecki w Poetyckim modelu prozy).

Podobnych przykładów można by wskazać więcej, co pozwala doszukiwać się w recenzentkich narzekaniach przejawów napięć i kontrowersji o bardziej ogólnym charakterze. W tym samym okresie kampanię przeciw modernizmowi prowadził choćby György Lukács, głosząc hasła estetyki realistycznej i humanizmu, oczywiście ujętego z pozycji marksistowskich. Mimo odmienności kontekstów i założeń jego krytyka awangardy (identyfikowanej np. z powieściami Kafki) obejmowała wiele zarzutów uderzająco zbieżnych z uwagami oponentów Schulza (amorficzne przemieszanie zjawisk, nadmierne zaprzątanie obserwacją rzeczy, pomijanie celowego ukierunkowania ludzkich działań), podobnie jak w tamtym wypadku zwińczonych diagnozą ahumanistycznego urzeczowienia i chorobliwej bezsilności omawianych artystów. Biorąc pod uwagę dalszy rozwój literatury, można by więc przyjąć, że to programowe nawiązanie do humanizmu, które już w debatach ideologicznych wzbudzało opór (zarówno tradycjonalistów, jak i bardziej radykalnych marksistów), również na gruncie refleksji literackiej nie wypadło zbyt fortunnie, sprzyjało bowiem przeoczeniu wartości eksperymentalnych poszukiwań, usprawiedliwiając oskarżenia o konserwatyzm i dogmatyczny normatywizm.

Poczucie niewystarczalności humanizmu, skostnienia związanej z nim retoryki i problematyczności jego rozwiązań, wyraźniej dochodzi jednak do głosu dopiero na skutek traumy wojennej. Klasycznych przykładów dostarcza choćby dość ambiwalentna twórczość Tomasza Manna, choć w popularnej produkcji literaturoznawczej występował on często jako „piewca wartości humanistycznych”, a przez Lukácsa został obsadzony w jednoznacznie pozytywnej roli dzielnego obrońcy realistycznej tradycji. O ile jeszcze Settembrini jako figura humanisty jest w Czarodziejskiej górze ważnym uczestnikiem ideowej psychomachii, o tyle już Zeitblom, jego następcą z opublikowanego w 1948 roku Doktora Faustusa, staje się naiwnym medium narracyjnym i ofiarą ironicznych gestów autora. Jego prostoduszny sposób opowiadania, konformistyczny wobec norm mieszczańskiej poprawności, zdaje się świadczyć o poznawczej bezradności układowego filologa wobec nacisku mrocznych namiętności, dramatyzmu dziejowych kataklizmów i tragizmu samotnej egzystencji. Już w tym punkcie krytyka klasycznego modelu ujawnia zresztą swój ambiwalentny charakter i odsłania nostalgiczną więź z kwestionowanym przedmiotem, trudno bowiem byłoby uznać Leverkühna za pozytywną alternatywę dla konwencjonalnej mieszczańskiej Zeitbloma.

W tym samym okresie podobne niepokoje znalazły swój wyraz także w debacie filozoficznej. Jeszcze w 1946 roku Sartre przekonywał, że Egzystencjalizm jest humanizmem, przyznając obu pojęciom nobilitujące skojarzenia, ale już wkrótce potem Heidegger otwierał nowe perspektywy Listem o humanizmie, w którym podkreślał, „że szczytowe humanistyczne określenia istoty człowieka nie zawierają jeszcze doświadczenia właściwej człowiekowi godności. W tej mierze myślenie z Sein und Zeit jest przeciw hu-

manizmowi. Przeciwieństwo nie znaczy tu jednak, że myślenie takie przechodzi na stronę wrogów tego, co ludzkie i popiera to, co nieludzkie, że staje w obronie barbarzyństwa i znieważa godność człowieka. Tylko dlatego skierowano myślenie przeciw humanizmowi, że ten nie wynosi humanitas człowieka dość wysoko” (Budować, mieszkać, myśleć, s. 92-93). Nie ulega zaś wątpliwości, że to Bycie i czas, a nie Byt i nicomość wyznacza główną płaszczyznę odniesienia dla większości współczesnych koncepcji, zwłaszcza tych kojarzonych z posthumanizmem, od Otwartego Agambena po Reguły dla ludzkiego zwierzyńca Sloterdijka. Warto wprowadzić więc w pamięci szyderstwa Adorna, który w heideggerowskim „żargonie autentyczności” dostrzegł złowieszcze refleksy szowinistycznej ideologii, ale i z niego trudno byłoby uczynić obrońcę tradycyjnego humanizmu, skoro w Dialektyce Oświecenia oddzielenie podmiotu od świata uznał za grzech pierworodny zachodniej cywilizacji. Jako warunek uniknięcia przyszłej katastrofy wskazywał zaś wprost – w duchu dość bliskim głównym nurtom posthumanizmu – wykroczenie ludzkości poza „emfatyczne pojęcie człowieka” (Mapping Ideology, s. 37).

Patos niedysyjszych dyskusji może się komuś wydać nieco przesadny i staroświecki, trudno jednak zbagatelizować samo przekonanie – podzielane przez tak różnych autorów – jakoby humanizm już wtedy utracił zdolność ustanawiania wartości i objaśniania świata. O trafności takiej diagnozy zdaje się świadczyć również wysiłek, jaki w kolejnych dekadach nauki społeczne poświęciły demontowaniu struktur, kategorii, wyobrażeń utrwalających antropologię humanizmu. Studia kolonialne i genderowe, wraz z nowym historyzmem i poetyką kulturową, w znacznej mierze przyczyniły się do zakwestionowania uniwersalizmu „ponadczasowych” wartości zachodniej kultury, wyznaczających normatywny horyzont „człowieczeństwa”. W pracach z obszaru krytycznej socjologii pokazywano, że mimo egalitarnych idealistów promowane przez humanistów umiejętności mogą stawiać się mechanizmami dystynkcji i utrwalać społeczne nierówności. Natomiast poststrukturalizm, sprzymierzony z psychoanalizą, przyniósł krytykę racjonalności, spójności, samoprzejrzystości podmiotu, wydatnie osłabiając poznawczy optymizm nauk humanistycznych. Za zwieńczenie tych krytyk można uznać Foucaultowskie hasło „śmierci człowieka”, emfatycznie głoszące odejście od traktowania figury abstrakcyjnego, uniwersalnego podmiotu jako zwornika naszego myślenia.

Choć kryzys klasycznej wizji człowieka jest istotnym kontekstem interesujących nas przemian, niesprawiedliwe byłoby traktowanie opisywanego obszaru jedynie jako gruzowiska ruin pozostałych po domniemanej rozbiórce humanizmu. Widać bowiem, że posthumanizm jako względnie odrębny kierunek usiłuje wypracować nowe strategie i kategorie opisu, które pozwoliłyby docierać tam, „gdzie mieszkają lwy”, czyli do nieuchwytnych obszarów pozaludzkiego. Zmieniennym przejawem tej reorientacji wydaje się np. performatywne przeformułowanie problematyki podmiotowości (zajmującej centralne miejsce w zainteresowaniach dotychczasowej humanistyki) czy nawet dążenie do jej zastąpienia namysłem nad zagadnieniami sprawczości, która nie wymusza zobowiązujących odniesień do intencji, świadomości, funkcji, sensu czy celu. Podobne przesunięcie akcentów prowadzi do wspomnianego poszerzenia zakresu uwzględnianych „sprawców” i otwierając drogę do rozważań nad działaniem marginalizowanych mniejszości, niepełnoprawnych podmiotów, a nawet aktorów pozaludzkich – zwierząt, artefaktów, przedmiotowych okru-

Wstęp

chów, materialnych śladów. Często zresztą kwestionuje się tu samą możliwość wyróżnienia ludzkiego istnienia spośród pozostałych zjawisk.

Wiele podobnych ujęć nawiązuje też bezpośrednio do haseł i wartości kojarzonych z postawą ekologiczną. Trudno mi oprzeć się wrażeniu, że – wbrew programowym obwarowaniom – przynajmniej niektóre spośród nich ześlizgują się czasem w naiwny russoizm, przyprowiony politycznym moralizatorstwem i monistyczną duchowością w stylu New Age (czemu sprzyja sobiepański, proklamacyjny tryb uprawiania współczesnej humanistyki). Do rzadkości należą zaś głosy zaniepokojonych obcością tego, co możemy napotkać podczas owych wypraw w obszary pozaludzkiego istnienia. Warto więc może dla równowagi sięgnąć po znany przypadek z twórczości Wernera Herzoga. W filmie *Grizzly Man* próbował on odtworzyć historię Timothy Treadwella, który najwyraźniej zbyt dosłownie traktował przekonanie o braku granic między światami ludzi i zwierząt, a w konsekwencji romantyczne spotkanie z naturą zakończył rozszarpany przez niedźwiedzie. Herzog pokazuje ciąg tragicznych wydarzeń, a przedstawioną rekonstrukcję opatruje autorskim komentarzem, eksponującym jednak nie tyle ekologiczną harmonię, ile raczej bezlitosne okrucieństwo przyrody: „dręczy mnie to, co widać na wszystkich pyskach filmowanych przez Treadwella niedźwiedzi. Nie widzę w nich przyjaźni, zrozumienia, litości. Widzę tylko obezwładniającą obojętność natury. Jak dla mnie, nie ma czegoś takiego jak tajemnica świata niedźwiedzi. To puste spojrzenie oznacza tylko nikłe zainteresowanie jedzeniem. Ale dla Timothy’ego Treadwella niedźwiedź to przyjaciel, zbawca”.

Nie chodzi o to, by za pomocą drastycznego egzemplum podważać sensowność prezentowanego podejścia, a jedynie o podtrzymanie odniesienia do zasadniczej ambiwalencji, do trwałej problematyczności międzygatunkowych relacji. Wydaje się bowiem, że radykalny dyskurs zerwania (tj. taki, który ignoruje wieloznaczność zjawisk oraz różnicowanie stanowisk, i który proponuje definitywne rozstrzygnięcia, jakby przecięcie tradycyjnego myślenia było dokonany fakt i nie programową propozycją), zwykle ciąży w stronę łatwych, iluzorycznych odpowiedzi, a często okazuje się też podatny na doraźne zawłaszczenia. Sytuacja przypomina częściowo niedawną egzaltację zasadą uszanowania Innego, która poprzez jednostronne, naiwne celebrowanie radykalnej odmienności sprowadzała ją do roli etycznego straszaka i pojęciowego fetysza. Podobnie tym razem, bezgraniczna otwartość i prosta afirmacja pozaludzkiego grozi zastąpieniem jego enigmatycznej niedostępności przez sentymentalne klisze.

Większość prac zgromadzonych w numerze reprezentuje nieco inne podejście, bliższe postawie ostrożnie krytycznej. Jego swoistość można ująć w trzech punktach. Po pierwsze, w zebranych tekstach unika się łatwego demonizowania tradycyjnych porządków, a domniemany zwrot do posthumanizmu wpisuje się w dynamikę przemian historyczno-cywilizacyjnych, zmieniających też wrażliwość uczestników kultury. Po drugie, autorzy tych prac na ogół nie zaprzeczają istnieniu zastanych podziałów, ani nie próbują ich unieważnić spektakularnym gestem, lecz raczej problematyzują przypisany im status, na przykład poprzez historyczną analizę procesu wytwarzania różnic. I po trzecie, przekraczanie granic antropocentryzmu bywa tu traktowane z aprobatą, choć bez przesadnego optymizmu, czyli jako normatywny postulat – być może nieuchronnie utopijny – albo jako ryzykowne wyzwanie, prowadzące do odświeżenia zastanych form reprezentacji.

Z naszego punktu widzenia ciekawe wydaje się zwłaszcza pytanie, jak próby dotknięcia pozaludzkiego przekładają się na zabiegi tekstotwórcze, szczególnie w twórczości artystycznej. Sprawa jak dotąd pozostaje raczej słabo rozpoznana, wydaje się zaś o tyle godna uwagi, że można sobie wyobrazić daleko posunięte zróżnicowanie autorskich poetyk i strategii. Kilka omówień o takim charakterze można znaleźć w numerze, więc ograniczam się do jednego przykładu, nieco odbiegającego od głównego kierunku obecnych poszukiwań. Mam tu na myśli nieco już chyba zapomnianego Alaina Robbe-Grilleta, przedstawiciela francuskiej *nouvelle poésie*, który pod koniec lat 50. opublikował głośny wówczas esej *Natura, humanizm, tragedia*, poświęcony krytyce tradycyjnej narracji. Przedmiotem ataku uczynił głównie antropomorficzną metaforykę, dominującą w literackim obrazowaniu. Zdaniem pisarza każe ona bowiem postrzegać naturę jako swoisty korelat ludzkich przeżyć, co pociąga za sobą nieuchronne rozdarcie, doświadczane przez człowieka w zderzeniu z milczeniem rzeczy. Doszukiwanie się sensu w pozaludzkim świecie, nagminnie uprawiane na gruncie kultury humanizmu, okazuje się przesądem, zakorzenionym w mitologii „głębszego znaczenia”, a pociągającym za sobą „nieszczęście”, czyli tragizm i wyobcowanie ludzkiego istnienia. Jeśli więc literatura ma wyzwolić człowieka, powinna odrzucić „kłamstwo” humanizmu i brać przykład z nauk ścisłych, które naturę traktują użytkowo, rezygnując z rojeń o pokrewieństwie bytów. Lekarstwem na metafizyczne niepokoje miało się stać przedstawianie pozaludzkiego świata bez antropocentrycznego zapośredniczenia, co w programie Robbe-Grilleta skutkowało postulatem formalizacji czy wręcz geometryzacji opisu. Beznamiętne odmierzanie proporcji, ustalanie odległości, katalogowanie brył, zestawianie stożków i wielościanów – wszystko to miało uobecniać świat rzeczy, które po „oczyszczeniu” z balastu symbolicznych znaczeń mogłyby odsyłać już tylko do samych siebie.

W krytycznej recepcji powodzenie przedstawionego projektu oceniano na ogół raczej sceptycznie. Trudno byłoby chyba znaleźć kogoś gotowego przyznać, że eksperymenty awangardowej prozy uwolniły człowieka od tragizmu istnienia i rozdarcia egzystencjalnego. Nasuwają się też wątpliwości, czy perspektywę nauk ścisłych należy faktycznie uznawać za wolną od antropocentryzmu. Zwłaszcza dziś, kiedy narasta fala podejrliwości wobec scjentyistycznej ideologii, dyskurs naukowy coraz częściej bywa postrzegany jako kulturowy konstrukt, służący utrwalaniu ludzkiego panowania nad światem natury. Za skutecznością recept Robbe-Grilleta nie przemawiają nawet jego własne dokonania powieściowe, które nie zawsze są zbudowane według wytycznych programowej doktryny. Interpretatorzy tych utworów często podkreślali też ich mimowolny potencjał metaforyczny, a w rzekomo neutralnych, suchych rekonstrukcjach dostrzegali obrazy ludzkiego wyobcowania, osamotnienia, urzeczowienia.

Wątpliwości można by mnożyć. Pozostają one bez większego wpływu na ocenę danego twórcy – nadmierne oczekiwania towarzyszą chyba większości artystycznych przedsięwzięć, niczym wyjątkowym nie są też rozbieżności między programowymi założeniami a twórczą praktyką, zwłaszcza wśród artystów awangardowych. Natomiast wewnętrzne napięcia i sprzeczności projektu Robbe-Grilleta, jego próby uporania się z presją tradycji i bezwładem konwencji, jak również zawilgości i meandry argumentacji, unaocniają trudność oraz problematyczność prób wyknięcia się antropocentrycznej perspektywie. Widać

Wstęp

tu wyrażnie, że ruch przekraczania granic symbolizacji często kończy się jej odświeżeniem, a surowy opis, który w pewnej konfiguracji kulturowej wydaje się fenomenologią faktyczności, dotknięciem samych rzeczy, kiedy indziej okazuje się intertekstualnym transferem i kolejną konwencją. Nie podważa to sensu podobnych poszukiwań, destabilizujących zwyczajowe recytacje, a jedynie przekonuje, że pytanie o charakter naszych relacji z tym co pozaludzkie, wciąż pozostaje otwarte.

Grzegorz GROCHOWSKI

Abstract

Grzegorz GROCHOWSKI

**The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences
(Warszawa)**

Ubi leones

The article is a tentative attempt at identifying posthumanism as a theoretical framework for the texts in the current issue. The author points to some inspirations of the intellectual trend in question, to some historical circumstances which accompanied its beginnings as well as to some related categorical shifts in the humanities discourse, a choice of examples from the artistic practice and cognitive dilemmas faced by the representatives of this trend in the course of their research work.