

Aleksander Zbrzezny
Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie

Zła podmiotowość — posthumanistyczna korekta tradycji?

Problem podmiotowości jest jednym z istotnych filozoficznych wątków nowoczesności, krytyka tradycyjnie pojmowanej podmiotowości jest natomiast jednym z głównych problemów podejmowanych z perspektywy posthumanizmu. Samo pojęcie podmiotu bywa rozmaicie rozumiane i pojawia się w różnych kontekstach. Można mówić o podmiocie z perspektywy epistemologii, o podmiocie moralnym, o podmiocie politycznym. Wiek XIX przynosi rozpoznanie podmiotu historii, choć przesłanki tego rozpoznania dałoby się wskazywać wcześniej. Za najdojrzalsze, czy też najbardziej paradygmatyczne i długofalowo oddziałujące ujęcia wypada tu uznać koncepcje przedstawione przez Hegla i Marksa. Czym jednak jest podmiot historii i jaka jest jego „struktura”? Jaka jest jego najbardziej podstawowa charakterystyka? W jakim stopniu posthumanistyczna krytyka tradycyjnej podmiotowości jest zasadna, jeśli chcielibyśmy myśleć o podmiocie historii? Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na powyższe pytania.

Perypetie podmiotowości

Podmiot historii to podmiot ponadindywidualny, którego struktura zakłada, iż wiele jednostkowych działań składa się na procesy dające się z bardziej ogólnej perspektywy artykułować jako działalność ludzkości (ducha, społeczeństwa). Pozwala to zarówno Heglowi, jak i Marksowi pokazać historię jako proces tworzony przez człowieka. Tym samym ludzkie sprawstwo znacząco by się jako szczególnie istotny moment tych koncepcji¹.

¹ Nie ma tu miejsca, by szczegółowo omawiać koncepcję podmiotowości u Hegla i Marksa. Więcej uwagi poświęciłem tym problemom w odrębnej publikacji. Por. A. Zbrzezny, *Podmiotowość i historia w filozofii społecznej Hegla, Marksa i Adorna*, Universitas, Kraków 2016.

Wraz z dojrzewającym rozpoznaniem dziejotwórczej podmiotowości mamy jednak do czynienia także z innymi teoretycznymi procesami, w szczególności zaś — z wykształceniem się nauk humanistycznych (a także ze specjalizacją nauk na innych odcinkach). Można tu wskazać jedną, nader symptomatyczną okoliczność, punktem wyjścia czyniąc obserwacje Michela Foucaulta ze *Słów i rzeczy*. Foucault przedstawia jako „jawną zagadkę” siedemnastowieczne narodziny historii naturalnej². Ciężar naukowej refleksji spoczywa w owym momencie na widzeniu, tablicach, podstawowych kategoriach. Już historia naturalna jest w tym ujęciu pewnym zawężeniem pola teoretycznego — przy jednoczesnej jego „systematyzacji”, choć nieco arbitralnej z naszej perspektywy; co jednak ważne, historia i natura są tu pojmowane jako całość. Sama historia jest tu bardziej widzeniem niż historią, jednak w polu tego widzenia pozostaje zarówno natura, jak i to, co społeczne. Koniec XVIII w. określa Foucault jako rozdarcie, radykalne wydarzenie³. Pojawi się biologia, filologia i ekonomia polityczna, inny status (i przedmiot) uzyska historia. To instauracja nowoczesności.

O ile już historia naturalna, będąca oczywistym sposobem organizacji wiedzy przez co najmniej półtora stulecia, stanowiła według Foucaulta zawężenie wcześniejszych perspektyw, o tyle jej zmierzch (choć zapadający bardzo powoli) oznaczać będzie — oprócz dalszego zawężenia — przede wszystkim mocny rozdział historii i natury. Pierwsza przylgnie do nauk humanistycznych, druga stanie się przedmiotem biologii. Oczywiście, procesy czy przesunięcia, opisywane przez Foucaulta jako „rozdarcie” czy „wielkie wydarzenie”, same będą trwały co najmniej kilka dziesięcioleci.

Symptomatyczna okoliczność, o której wspomniałem, daje się jednak wyśledzić w polu samej filozofii. Chodzi tu o sposób sytuowania tego, co społeczne, oraz tego, co historyczne, w stosunku do tego, co naturalne. Dość przypomnieć, jak wiele uwagi poświęca Monteskiusz choćby takim zagadnieniom jak klimat, czy jak sytuuje człowieka w świecie Herder — i porównać ich dzieła z lakonicznymi wzmiankami Hegla o „geograficznym podłożu dziejów powszechnych”. Dziś zdajemy sobie sprawę, jak wielkie znaczenie dla losów cywilizacji i nierównomierności rozwoju miało to „geograficzno-biologiczne *a priori*”. Szczegółowo dokumentuje te problemy Jared Diamond w książce *Strzelby, zarazki, maszyny*⁴. To nie „kunszty”, jak chciał Bacon⁵, przesądzają

² Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 124.

³ Por. *ibidem*, s. 197-200.

⁴ Por. J. Diamond, *Strzelby, zarazki, maszyny*, przeł. M. Konarzewski, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.

⁵ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, s. 158-159.

o różnicach między ludźmi w różnych częściach świata; to obecność takich, a nie innych roślin czy zwierząt, dających mniej lub bardziej obfite plony, pozwalających się udomowić lub nie. To także orientacja osi kontynentów, sprzyjająca — bądź nie — migracjom upraw i hodowli. Ostatecznie, także ujęcie Monteskiusza czy Herdera dałoby się zakwalifikować jako humanistyczne czy antropocentryczne, a jednak usytuowanie człowieka przedstawia się tam zdecydowanie inaczej niż w XIX-wiecznych narracjach.

Przyjrzyjmy się pokrótce dziełu Herdera. Jego filozofia dziejów rozpoczyna się od usytuowania Ziemi w kosmosie, a sama ludzkość zostaje potraktowana jako bardzo mocno powiązana z naturalnym otoczeniem i innymi organizmami. Już początek dzieła przynosi nam ciekawą perspektywę⁶, dalej zaś przeczytamy: „Siła, która we mnie myśli i działa, jest co do swego charakteru taką samą wiekuiącą siłą, jak ta, która utrzymuje razem Słońce i gwiazdy”⁷. Współzależność porządku społecznego i naturalnego jest u Herdera oczywista:

Wnioskując już z samej budowy ziemi, tego domu, w którym mieszkamy, oraz wszystkich substancji, jakie mogła ona wydać, musimy być przygotowani na to, że kruche i zmienne są dzieje ludzkie; przy każdym bliższym spojrzeniu zobaczymy to z coraz większą oczywistością.⁸

Nawet, gdy wywód stopniowo zbliży się do pola społecznego, to, co naturalne i to, co historyczne, pozostanie nierozdzielne:

Gdy więc chcemy filozofować na temat dziejów rodu ludzkiego, pozbądźmy się, w miarę możliwości, wszystkich ciasnych form myślowych, zaczerpniętych z kultury jednego obszaru, czy też nawet z jednej tylko szkoły. Zamiaru przyrody dopatrujemy się nie w tym, czym człowiek jest u nas czy powinien być wedle pojęć jakiegoś marzyciela, lecz zarówno w tym, czym jest wszędzie na ziemi, jak i w tym, co w każdej okolicy stanowi o jego odrębności, słowem w tym, w co potrafiła go ukształtować ogromna różnorodność przypadków w rękę przyrody.⁹

Tej „różnorodności przypadków” poświęci Herder mnóstwo uwagi, przyglądając się zarówno roślinom, jak i zwierzętom. Znajdziemy u niego pomysł napisania „Powszechnej geografii roślin i ich wpływu na historię ludzkości”¹⁰,

⁶ Por. J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1962, t. 1, s. 15.

⁷ *Ibidem*, s. 18.

⁸ *Ibidem*, s. 29.

⁹ *Ibidem*, s. 32.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 70.

jak i wyraźną świadomość zależności człowieka od innych istot¹¹. Znajdziemy też szczegółowe opisy najróżniejszych odkryć i systematyzacji (w tym Linneusza), podejmowane po to, by określić miejsce człowieka w świecie roślin i zwierząt. Człowiek okaże się uszlachetnioną „istotą pośrednią”, łączącą w sobie cechy innych gatunków i bytów.

Dumny człowieku, spójrz wstecz na pierwotną, prymitywną budowę otaczających cię stworzeń, a zobaczysz, że i ty nosisz ją jeszcze w sobie; jesteś przewodem pokarmowym, jak i twoi niżej stojący bracia.¹²

Herderowski antropocentryzm jest bardzo umiarkowany, choć myśliciel z Morąga wskaże też cechy szczególnie ludzkie — jak postawa wyprostowana, język i religia. U Herdera człowiek zawsze pozostaje częścią przyrody — „nawet to, co najbardziej odległe, okazuje się promieniem biegnącym w dal z jednego i tego samego środka koła”¹³.

To wszystko nie oznacza jednak, że można zrobić z Herdera posthumanistę — ostatecznie wymowa jego dzieła będzie jak najbardziej humanistyczna, rzecz właśnie w tym symptomatycznym przesunięciu akcentów, które zaobserwujemy w wieku XIX. Herderowski humanizm jest wręcz wtopiony w naturę, podczas gdy już Hegłowski duch będzie zdecydowanie inną jakością w stosunku do przyrody. Choćbyśmy nawet dialektycznie „upłyniali” opozycję przyrody i ducha, u Hegla wyraźna jest już przepaść między tymi obszarami.

Jak jednak dzisiaj stawiać pytania o podmiot historii? Modelowi heglowsko-marksowskiemu towarzyszą zauważalne trudności¹⁴. Wprawdzie pod względem „ontologii bytu społecznego” niewiele się zmieniło — wciąż można powiedzieć, że podmiot historii to ostatecznie działający ludzie. To im przypada główna rola jako najbardziej aktywnemu, czy też sprawczemu czynnikowi. Można rzecz jasna mówić o oddziaływaniu na nasz świat także innych bytów (choćby roślin), gdy jednak mówimy o sprawstwie, zakładamy albo mniej lub bardziej świadome działanie, albo przynajmniej wyraźną zmianę, jaką to działanie za sobą pociąga. Nie ma przy tym konieczności utożsamiania podmiotu ze świadomością — to zabieg niekiedy uprawniony, gdy mówimy

¹¹ Por. *ibidem*, s. 75.

¹² *Ibidem*, s. 84.

¹³ *Ibidem*, s. 80-81.

¹⁴ Pisząc o modelu heglowsko-marksowskim, mam na myśli przede wszystkim sposób, w jaki Hegel i Marks pokazują przełożenie jednostkowych działań na ogólność, proces historyczny, kulturę. Niezależnie od tego, czy mocniejszy akcent położymy na pracę w opisach Marksa, czy na Hegłowską *Bildung*, struktura tego przełożenia jest u nich podobna, choć rozgrywa się w różnych ontologiach, podręcznikowo identyfikowanych jako idealizm i materializm.

o podmiocie indywidualnym. Gdy natomiast mówimy o podmiocie historii, mówimy o mnóstwie najróżniej motywowanych działań, które składają się (przez pokolenia) na proces historyczny. Biorąc pod uwagę skalę i dynamikę ludzkiego sprawstwa, można uznać, że „antropocentryzm”¹⁵ dziejowej podmiotowości jest uprawniony — nie jako kategoria normatywna, a opisowa. Żaden inny gatunek nie był w stanie tak szybko i radykalnie zmienić swego środowiska — co znajduje wszak odbicie w kategorii antropocenu. Jak jednak zaznaczyłem, z tradycyjnym (czyli przed-posthumanistycznym) modelem podmiotowości łączy się kilka trudności. Po pierwsze, pozostając tylko przy problemie ludzkiego sprawstwa, trzeba skonstatować, że podmiot dziejowy jest niejednorodny, pęknięty, że struktura podmiotowości pełna jest wewnętrznych napięć, konfliktów i przemocy. Czy powiemy o militarnych konfrontacjach, czy o strukturze klasowej, czy napięciu Północ — Południe (czy szerzej: centra — peryferie) — podmiotowość okaże się „zła”; będzie zawsze figurą zawierającą w sobie przemoc, wykluczenie i opresję. Po drugie zaś, tradycyjna podmiotowość, po diagnozowanym przez Foucaulta „pęknięciu”, zdecydowanie oddala się od natury; specjalizacja nauk, w tym ukształtowanie się nauk humanistycznych, będzie sprzyjać izolowaniu problematyki społecznej od jej przyrodniczego kontekstu.

To wszystko oczywiście nie wystarczy, by uznać „tradycyjną” figurę podmiotowości za wykwit humanizmu i wraz z krytyką humanizmu zrezygnować z pojęcia podmiotowości. Można równie dobrze utrzymywać, że „humanizm” jest ideologią niekiedy towarzyszącą podmiotowości. Dobrym przykładem może być oskarżenie wysunięte pod adresem humanizmu przez Sartre’a w posłowie do *Wyklętego ludu ziemi* Frantza Fanona. Rosi Braidotti traktuje Sartre’a niczym bezkrytycznego humanistę, tymczasem Sartre, odnosząc się do sytuacji w Algierii i Angoli, stwierdza, że „przemoc powraca do nas, uderza, a my w dalszym ciągu nie rozumiemy, że to nasza własna przemoc”¹⁶. Słowa Sartre’a są prawdziwe w odniesieniu do wielu podobnych sytuacji, być może włącznie z dzisiejszymi problemami — pora np. dostrzec związek między działalnością ISIS a wojną w Iraku, w której Polska wzięła udział¹⁷. To postać przemocy, która jest „nasza własna”, bywa

¹⁵ Umieszczając antropocentryzm w cudzysłowie, chcę tylko zasugerować, że nie chodzi tu o normatywne wyniesienie człowieka, a o formalną konstatację jego dominującej pozycji.

¹⁶ J.-P. Sartre, *Posłowie*, [w:] F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985, s. 226.

¹⁷ Jak wiadomo, w efekcie amerykańsko-brytyjsko-australijsko-polskiej „interwencji”, mającej miejsce wbrew stanowisku ONZ, rozwiązano liczącą 400 tys. żołnierzy armię Husajna. Ponieważ w Iraku zlikwidowano też wszystkie służby publiczne — zwolniono z pracy także nauczycieli i lekarzy — elementarne zadania państwa wzięli na siebie islamscy duchowni. Gdy zaś Amerykanie odwołali wybory w Iraku (sondaże wskazywały, że Irakijczycy chcą więcej

jednak przesłaniana przez nieświadomość lub hipokryzję. Sartre'a możemy oczywiście postrzegać jako humanistę, trzeba jednak pamiętać o jego krytycznych uwagach:

Przede wszystkim trzeba wytrzymać nieoczekiwany widok: *strip-tease* naszego humanizmu. Oto on, nagi i niezbyt piękny; był jedynie oszukańczą ideologią, wyborym usprawiedliwieniem grabieży; jego wyrozumiałość i elegancja były poręczycielami naszej agresji. Ci, co nie splamili się gwałtem, robią teraz dobrą minę: oni nie są ani ofiarami, ani katami! Skoro nie jesteście ofiarami, a rząd, na który głosowaliście, armia, w której służyli wasi młodszy bracia, bez wahania i wyrzutów sumienia zdecydowały się na „ludobójstwo”, niewątpliwie jesteście katami.¹⁸

Kolejna trudność związana z modelem dziejowej podmiotowości jest poważniejsza, a dotyczy ona przede wszystkim myśli Marksa. O ile słuszne pozostaje stwierdzenie, że to ludzie tworzą historię poprzez bezlik aktywności zmierzających do reprodukcji bytu społecznego i przekształcenia warunków swego życia, o tyle trudności może następczą precyzyjna identyfikacja markso-wskiego podmiotu. Jak wiadomo, szybko okazuje się, że nad życiem ludzi panuje wyobcowana społeczna siła — kapitał. (Przywykliśmy do łączenia kategorii wyobcowania z młodym Marksem, tymczasem nawet w *Kapitale* mówi się o *entfremdete Macht*, którą jest kapitał jako „stosunek społeczny”).

Posthumanistyczna korekta

Czy bylibyśmy jednak skłonni nazwać kapitał dziejowym podmiotem? Dzieło Marksa można odczytywać jako pomysł na prawdziwe upodmiotowienie procesu historycznego¹⁹. Tu jednak jest też miejsce na aktualizację,

miejsz pracy w sektorze publicznym i nie chcą prywatyzacji branży naftowej) i powołali rząd złożony z dawnych współpracowników Husajna (wypróbowanych wszak przez CIA, która przez lata z Husajnem współpracowała), czara goryczy się przelała. Przypuszczalnie tysiące bezrobotnych żołnierzy zasililo najpierw szeregi irackiej partyzantki, a potem ISIS. Pisze o tym Naomi Klein w swym reportażu *Doktryna szoku*. Warto pamiętać o tych zależnościach — obecności polskiego wojska w Iraku — gdy przysłuchujemy się dyskusjom polityków w sprawie przyjmowania uchodźców. Ci bowiem często uchodzą przed skutkami wywołanymi przez przyczyny, w których mieliśmy udział.

¹⁸ J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 229.

¹⁹ Warto zauważyć, że zawężenie problemu podmiotowości u Marksa do rewolucji proletariatu, choć bywa popularną wykładnią, to jednak ociera się o błąd rzeczowy, z pewnością zaś jest to stanowisko oparte na powierzchownej znajomości pism Marksa. Dość przypomnieć *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w którym Marks krytykuje upodmiotowienie państwa czy też upodmiotowienie idei, a upomina się o podmiotowość rodziny i społeczeństwa obywatelskiego. Nie przypadkiem też przypominam trwałą obecność w dziele Marksa problemu wyobcowania — skoro problem ów obejmuje także wyobcowanie kapitału, to my-

czy też korektę odziedziczonych po XIX stuleciu koncepcji podmiotowości — zwłaszcza że kapitał w tej swojej wyobcowanej postaci podatny jest także na opisy w kategoriach „procesu bez podmiotu” — by posłużyć się kategorią zaproponowaną przez Althussera. Można wskazać całe zespoły zagadnień, które w nowej formule podmiotowości powinny zostać wyartykułowane.

1. Sam mechanizm ekonomiczny, logika akumulacji. Deleuze i Guattari, na których tak często z aprobatą powołuje się Braidotti, zwracali uwagę na moment ekonomiczny i podkreślali zdolność kapitału do nieustannej zmiany aksjomatyki. Można dodać, że zmieniają się też środki akumulacji — aż po algorytmy sterujące handlem wysokich częstotliwości. Można tu mówić w zasadzie o „decyzjach” podejmowanych przez komputery.
2. Kwestia globalnego ocieplenia i zatrucia środowiska; jak wiemy (choćby od Naomi Klein z jej reportażu zatytułowanego *To zmienia wszystko*) logika akumulacji jest zupełnie nieczuła na swe pozaekonomiczne konsekwencje — w szczególności na środowisko. Na tym odcinku zasadne są propozycje Brunona Latoura z *Polityki natury*, kłopot w tym, że Latour odrzuca kategorię podmiotu.
3. Problem różnego rodzaju wykluczenia: kobiet, bytów nie-ludzkich, mieszkańców krajów postkolonialnych itd.

Braidotti mówi o niejawnym humanizmie marksizmu i arogancji związanej z „ciągnięciem umieszczaniem Człowieka w centrum historii świata”. Dalej zaś pisze:

Nawet marksizm (pod przykrywką wielkiej teorii materializmu historycznego) nadal określał podmiot myśli europejskiej jako jednorodny i hegemoniczny i przypisywał mu (rodzaj gramatyczny nie jest tu bez znaczenia) główną rolę siły napędowej dziejów.²⁰

Ta krytyka zdaje się nieco pochopna, losy podmiotu w tradycji marksowskiej są dużo bardziej skomplikowane — wspomnijmy choćby działalność szkoły frankfurckiej czy przywołanego wyżej Althussera. Tymczasem Braidotti pisze:

Mój antyhumanizm każe mi sprzeciwiać się ujednoliczonemu podmiotowi humanizmu, łącznie z jego odmianami socjalistycznymi, i zastępować go

śląc o formule możliwego upodmiotowienia historii, należałoby też wziąć pod uwagę rozważania Marksa o kapitale akcyjnym — tu jednak natrafimy na ambiwalencję: z jednej strony kapitał akcyjny jest potencjalnym wyjściem poza kapitalistyczny sposób produkcji, z drugiej — w obrębie systemu kapitalistycznego generuje tylko kolejne patologie...

²⁰ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2014, s. 77.

bardziej złożonym, relacyjnym podmiotem określanym przez ucieleśnienie, seksualność, afektywność, empatię i pragnienie.²¹

Powiedziałbym, że taki program podmiotowości może być przydatny w rozmaitych politykach zmagających się z problemami wykluczenia — tu bez wątplenia jest potrzebny; sądzę jednak, że to nieco za mało, by pomyśleć o podmiocie historii. Jest to widoczne, gdy Braidotti mówi o „strukturalnych innych” nowoczesności: ruchach kobiecych, antyrasistowskich, ekologicznych, antykolonialnych czy antynuklearnych, zaznaczając, że świadczą one o kryzysie „dominującej pozycji podmiotowej”. Nowe formacje podmiotowe mają oferować „inne wizje ja”. Jednak „ja” to za mało na podmiot dziejowy. Szerzej prezentuje się program zamknięty w hasłach stawania-się-zwierzęciem, stawania-się-ziemią i stawania-się-maszyną, trudno w nich jednak znaleźć miejsce na moment ekonomiczny. Braidotti wspomina wprawdzie o zakusach kapitału, by zapanować nad życiem, połączenie tych perspektyw jest jednak zaledwie zasugerowane.

Wyzwanie stojące przed teorią krytyczną jest doniosłe: musimy zwizualizować sobie podmiot jako transwersalny byt obejmujący to, co ludzkie, naszych genetycznych sąsiadów, czyli zwierzęta, oraz Ziemię jako całość, i dodatkowo zrobić to w ramach zrozumiałego języka.²²

Dalej jednak mówi się raczej o podmiotach jednostkowych, niż o takim „globalnym” podmiocie²³.

Dawny model podmiotowości z pewnością potrzebuje korekty. Rzecz w tym, iż nie ma mocnych przesłanek, by dyskredytować samą kategorię podmiotu. Pojęcie podmiotowości można potraktować jako pojęcie techniczne, a nie normatywne. Wciąż można mówić o strukturze podmiotowości, w której działania jednostek przekładają się na sprawstwo zbiorowości, zaś sprawstwo zbiorowości w toku historii współtworzy dzieje ludzkości (tak można skrótowo przedstawić Hegłowski model podmiotowości). Trzeba natomiast ustosunkować się do możliwej (i w znacznej mierze zasadnej) oceny, iż ten model podmiotowości jest „zły” — wewnętrznie rozszczępiony, tu i ówdzie opresyjny. Ten sam mechanizm, tak późno zidentyfikowany, a przekładający aktywność jednostkowych aktorów na sprawczość globalnej, dziejowej podmiotowości, nie jest mechanizmem wyzwalamym czy demokratyzującym; jest przede wszystkim mechanizmem różnicowania indywidualnych sprawców, wykluczania wielu aktorów, hierarchizacji tego, co ludzkie

²¹ *Ibidem*, s. 82.

²² *Ibidem*, s. 174.

²³ Por. *ibidem*, s. 207-208 oraz 347.

i nie-ludzkie, przede wszystkim zaś — pozostaje mechanizmem akumulacji kapitału.

Ważny program odnajdujemy u Brunona Latoura (organizacja kolektywów ze wszystkimi ich władzami i instancjami), z tym że Latour odrzuca kategorię podmiotu, traktując ją zresztą przede wszystkim jako przeciwieństwo przedmiotu²⁴. Jest u niego za to miejsce na ekonomię.

Źródłem wielu kłopotów ze współczesną, adekwatną formułą podmiotowości jest utrwalony podział na naturę i kulturę czy też naturę i historię, a także dominacja wyobcowanej siły społecznej — kapitału. Posthumanizm w wydaniu Braidotti czy teoria Latoura są potrzebną korektą tradycji, pomagającą wykryć wcześniejsze zaniedbania (czy też po prostu kwestie wcześniej nieuchwytny). Nie chodzi tutaj o to, by zmarginalizować wpływ człowieka na świat, lecz o to, by przedstawić go we właściwym kontekście. W odniesieniu do pomyslenia podmiotu historii pewna doza antropocentryzmu według mnie zdaje się nieunikniona, chodzi jednak o to, by ten antropocentryzm nie był dogmatyczny i normatywny. W tym z pewnością perspektywa posthumanizmu jest pomocna i owocna. Warto jednak dobrze znać tradycję, którą się krytykuje, by — pozwólmy sobie na kolokwializm — nie wylać dziecka z kąpielą. Już humaniści — od Herdera do Sartre'a — zdawali sobie sprawę z wielu „dysfunkcji” humanizmu, Herder zaś ponadto wskazywał na konieczność myślenia o człowieku jako istocie wtopionej w świat przyrody. Jeśli chcemy dzisiaj myśleć o podmiocie historii, to warto w tej chwili zawrzeć „tradycyjne” narracje; ich korekta może być nad wyraz pożądana, ale ich ślepe odrzucenie może okazać się zgubne dla namysłu. Nie można definiować „humanizmu” jako czegoś, co było przed „posthumanizmem”; z drugiej strony nasza dzisiejsza praktyczna i teoretyczna kondycja wręcz nakazuje korektę tradycji — tyle, że udział człowieka w tworzeniu tejże kondycji jest tak po-każny, iż opisowo traktowany „antropocentryzm” wydaje mi się nieunikniony. Przecież tej naszej kondycji nie zmieniają tak radykalnie i tak szybko sinice czy krewetki.

²⁴ Por. B. Latour, *Polityka natury*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 104, 323-324.

Aleksander Zbrzezny

The Bad Subjectivity — Posthumanistic Correction of the Tradition?

Abstract

The aim of the article is to present a hypothesis connected with the subject of the history. Beginning with the Foucault's describe of natural history and born of humanistic sciences, the author shows a symptomatic moment in the philosophical tradition: a break between "natural" and "social" domains. The author shows the work of Herder as an example of this break; after Herder the theory of the nature and the theory of the history goes in their own ways, especially in Hegel's thought. When we think about the subject of history, Hegel and Marx are still useful. But we shouldn't forget, that traditional subjectivity is divided, and even oppressive. Posthumanistic correction will be needed, but it shouldn't forget about many points of humanistic tradition — from Herder to Sartre — because many points of possible critique were already taken into consideration.

Keywords: history, posthumanism, subjectivity.