

Politeja

Nr 1(88/3), 2024, s. 247-257

<https://doi.org/10.12797/Politeja.21.2024.88.3.16>

Licencja: CC BY-NC-ND 4.0

Edyta B. PIETRZAK 

Politechnika Łódzka

edyta.pietrzak@p.lodz.pl

POSTANTROPOCENTRYCZNY DEMOS I PORZĄDEK OBYWATELSKI

ABSTRACT The Post-Anthropocentric Demos and Civic Order

The aim of this article is to hermeneutically analyse the narratives associated with the post-anthropocentric turn and their implications for the transformation of political and civic order. These issues can be situated within a framework of broad political thought and theory based on the work of Rosi Braidotti, Karen Barad, Donna Haraway, Bruno Latour, or Michel Serres. Emphasising multispecies justice, the demands of post-humanist positions and adjustments to social theory refer to a concern for a stable future of human and non-human collectivities. They concern the expansion of the public sphere and the political emancipation of hitherto marginalised peripheral actors, reclaiming as they do their voice. This non-anthropocentric point of view refers to elements of nature as well as the technological world gaining legal status. This raises the question of its political consequences for society and the civil order. It involves the restoration or granting of legal and moral subjectivity to non-human entities. Will the next step, therefore, also be to give them political subjectivity and a revolution to match the new social contract? The structure of the text addresses issues such as the evolution of civil society, the possibilities and consequences of moving beyond the category of anthropos, the proposal of monism as ontological egalitarianism, the presentation of examples of non-human actors in the public sphere and Latour's project of a parliament of things – the pluriversum.

Keywords: post-humanism, post-anthropocentrism, pluriversum, public sphere, emancipation

Słowa kluczowe: posthumanizm, postantropocentryzm, pluriversum, sfera publiczna, emancypacja

Współczesny świat potrzebuje innych opowieści niż indywidualistyczne historie o konkurencji, podboju czy zbawieniu. Krytyka łączona z filozofią i pozycją krytykującego niezaangażowanego obserwatora jest iluzoryczna¹.

Dopóki natura nie zostanie uznana za równoprawny element areny politycznej i porządku obywatelskiego traktowany tak samo poważnie jak społeczeństwo i władza, a także bez poszerzenia praw obywatelskich o prawa środowiska naturalnego, nie da się obronić demokracji opartej na prawach człowieka².

Choć doświadczamy w ostatnich latach kryzysu obywatelstwa powiązanego z kryzysem demokracji, pojawiają się nowe koncepcje filozoficzne, które zagadnienie społeczeństwa obywatelskiego stawiają w nowym świetle. Są to posthumanizm, postantropocentryzm czy nowy materializm, których przedstawicielami są Bruno Latour³, Karen Barad⁴, Donna Haraway⁵, Rosi Braidotti⁶ i Manuel Delanda⁷. Celem tego tekstu jest zatem hermeneutyczna analiza tych koncepcji oraz związanych ze zwrotem postantropocentrycznym narracji, a także ich implikacji dla przekształceń polityczności i porządku obywatelskiego. Odnosi się ona do takich zagadnień, jak możliwości i konsekwencje wyjścia poza kategorię *anthropos*, ontologiczny egalitaryzm oraz Latourowski projekt parlamentu rzeczy – pluriversum.

Otwarcie myśli hermeneutycznej na problematykę nie-ludzkiego doświadczania świata oraz na kwestię życia biologicznego i materialnego pozostaje w zgodzie z logiką samej hermeneutyki⁸. Rozumienie to praktyka, za pomocą której człowiek odnosi się

¹ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016, s. 10.

² P. Czapliński, *Końca świata nie będzie. Literatura, polityka i katastrofa klimatyczna*, Krasnogruda 2022, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=SdyRdYv6ybA>, 1 VIII 2024.

³ B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge 1993; tenże, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge 2004; tenże, *Dajcie mi laboratorium a poruszę świat*, „Teksty Drugie” 2009, nr 1/2; tenże, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005.

⁴ K. Barad, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 2003, vol. 28, no. 3; tenże, *Diffraction: Cutting Together-Apart*, „Parallax” 2014, vol. 20, no. 3.

⁵ D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, Warwick 1980, [online] https://web.archive.org/web/20210908121413/https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fictionnonnarrativemediaandtheoryinthe21stcentury/manifestly_haraway_----_a_cyborg_manifesto_science_technology_and_socialist-feminism_in_the_....pdf, 1 VIII 2024; tenże, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, [w:] tenże, *The Haraway Reader*, New York–London 2004, s. 63–124; tenże, *Staying with the Trouble...*

⁶ R. Braidotti, *Teratologies*, [w:] *Deleuze and Feminist Theory*, red. I. Buchman, C. Colebrook, Edinburgh 2000; R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge 2013.

⁷ M. De Landa, *The Geology of Morals, A Neo-Materialist Interpretation*, 1996, [online] <http://future-nonstop.org/c/818d3d85eca43d66ff0ebd1dfedda6e3>, 1 VIII 2024.

⁸ P. Szaj, *W stronę hermeneutyki postantropocentrycznej*, „Zoophilologica: Polish Journal of Animal Studies” 2020, nr 6, s. 48.

do świata, odnajduje się w świecie i osiąga własną tożsamość, mieści się ono zatem u źródeł ludzkiej egzystencji. Rozumieć to sytuować się w rzeczywistości, w faktyczności istnienia, ustosunkowywać się do innych istnień oraz napotykanym fenomenów, i pojmując je, zwrotnie pojmować samego siebie. Jeśli hermeneutyka ma dotyczyć całości kształtu doświadczenia, to powinna objąć również fenomen naszego bycia z nie-ludzkimi innymi⁹. Dlatego jeżeli za Jacques'em Derridą przyznamy, że jesteśmy odpowiedzialni za innego przed innym, w miejsce innego i w jego imieniu, to zwierzę jest jeszcze większym innym, jeszcze bardziej radykalnym innym niż inny, w którym rozpoznaję swego brata i którego identyfikuję jako bliźniego¹⁰. Rozumienie aktorów nie-ludzkich oznaczałoby zatem praktykę reprezentowania ich interesów czy też mówienia w ich imieniu, jak proponuje Bruno Latour i jego koncepcja „rzeczników” reprezentujących interesy pozbawionych głosu aktorów tradycyjnie sytuowanych po stronie natury.

EKOLOGIA, TECHNOLOGIA I SPOŁECZEŃSTWO

Według tradycji humanistycznej człowiek zawsze uchodził za składnik społecznego porządku. Posthumanizm i postantropocentryzm rzuciły wyzwanie tej wizji. Postępy w badaniach nad zwierzętami, odkrycia z zakresu etologii kognitywnej czy ekologii terenowej, dzięki którym zdolności i umiejętności takie jak używanie narzędzi lub posiadanie pewnych form świadomości, zarezerwowane według klasycznych wyobrażeń dla ludzi, zaczęto znajdować u innych gatunków. Z innej strony odnaleziono zmiany wywołane skokiem technologicznym w biotechnologii, nanotechnologii, genetyce, informatyce, robotyce i cybernetyce. W związku z tym Rosi Braidotti w pracy *The Posthuman*¹¹ pisze, że gdy posthumanizm powołuje się przede wszystkim na filozofię, historię, studia kulturoznawcze czy klasyczną humanistykę, postantropocentryzm uruchamia także studia nad nauką i technologią, czerpie z wiedzy o nowych mediach i kulturze cyfrowej, wykorzystuje ekologię i nauki o Ziemi, biogenetykę, neurobiologię, robotykę, teorię ewolucji, krytyczną teorię prawa, problematykę praw zwierząt i fantastykę naukową. Z jednej strony podbudowa teoretyczna postantropocentryzmu powoduje, że centralne miejsce w tym dyskursie zajmują kwestie ekologiczne i zwierzęce, z drugiej – technologiczne. Na takie obszary, oraz przypisanych do nich zróżnicowanych aktorów, otwiera się zatem sfera publiczna.

Koncepcje te wpisują się w ewolucyjny nurt patrzenia na społeczeństwo obywatelskie, poszerzający jego obszar, jak i zakres działania. Reinhart Koselleck wyróżnia trzy epokowe przemiany społeczeństwa obywatelskiego¹². Pierwsza odnosiła się do procesu

⁹ Tamże, s. 49.

¹⁰ J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, przeł. D. Wills, New York 2008.

¹¹ R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge 2013.

¹² R. Koselleck, *Trzy światy obywatelskie? Wprowadzenie do porównawczej semantyki społeczeństwa obywatelskiego w Niemczech, Anglii i Francji – zarys dziejów teorii*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa–Kraków 1994, s. 14.

przyznawania praw obywatelskich wszystkim mieszkańcom Imperium Romanum. Jako że w 212 r. n.e. zyskali je już nie tylko zamieszkujący miasta obywatele, lecz także wszyscy inni, a zatem wszyscy stali się członkami *societas humana*.

Przemiana druga odnosiła się do dzieła św. Augustyna *O państwie Bożym*, w którym za *civitas Dei* uznawał on obdarzonego prawami obywatelskimi chrześcijanina, czyli każdego człowieka bez względu na płeć, rasę, wiek czy status ekonomiczny. Tradycyjne ujęcie *societas civilis* ulegało zatem stopniowo coraz większemu zróżnicowaniu, również za sprawą odrębnych języków narodowych lub kontekstów kulturowych¹³. W myśl tego właśnie zróżnicowania w dzisiejszym świecie obserwujemy rosnącą siłę głosu marginalizowanych dotąd mniejszości. Wiek, płeć, pochodzenie etniczne, wyznanie, sprawność fizyczna, status społeczny czy orientacja seksualna, które w tradycyjnych organizacjach społeczno-politycznych funkcjonowały na marginesach lub w sferze prywatnej i stanowiły podstawę do wykluczenia, sytuują się w sferze publicznej. Można odnieść się tu do obecności w niej mniejszości etnicznych czy seksualnych, ale także do przedstawicieli różnego rodzaju neuroróżnorodności. Reprezentanci zróżnicowanych grup społecznych stanowią głosy współczesnego *demosu* poszerzające polityczną wspólnotę obywateli¹⁴.

Trzecia przemiana dokonała się za sprawą rewolucji francuskiej i utraty przywilejów przez stany uprzywilejowane. Władza została wówczas zdepersonalizowana na rzecz suwerenności państwa i powstało nowoczesne społeczeństwo obywatelskie, którego celem nie było sprawowanie władzy, ale współkształtowanie decyzji państwowych¹⁵. Nastąpił tu przełom w definiowaniu władzy, przejście od jej wymiaru politycznego do ekonomicznego. Mimo tego punktu zwrotnego postulaty związane z walką polityczną i wpływem na organy władzy zawsze wysuwane były przez grupy społeczne określające się mianem obywateli – *citoyens*. Nigdy nie porzucono politycznego aspektu wyrażającego się w arystotelesowskim pojęciu *koinonia politike* stanowiącym wspólnotę obywateli¹⁶. Paradoksalnie współczesne nam, powszechne odczuwanie ryzyka późnej nowoczesności¹⁷ także sprzyjało potrzebie wspólnoty. Dlatego też na przełomie wieku XX i XXI pojawiła się idea globalnego społeczeństwa obywatelskiego – wielopoziomowej, gęsto powiązanej przestrzeni istniejącej w relacjach i dynamice społecznej, charakteryzowanej przez pokojowe nastawienie i dążenie do wolności, równości i solidarności. Ta forma społeczeństwa obywatelskiego koncentrowała się wokół kategorii arystotelesowskiego dobra wspólnego, rozszerzonego z perspektywy *polis* na *kosmos*¹⁸.

Postantropocentryzm i dostrzeżenie w sferze publicznej również bytów nieludzkich, czy to z obszaru natury w postaci zwierząt, rzek, bakterii, czy z obszaru technologii

¹³ Tamże, s. 121.

¹⁴ E. Pietrzak, *Polityczność różnorodności jako problem hermeneutyczny*, „Przegląd Politologiczny” 2019, nr 1, s. 28.

¹⁵ Koselleck, *Trzy światy...*, s. 114-118.

¹⁶ Tamże, s. 119.

¹⁷ U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002.

¹⁸ E. Pietrzak, *Ku globalnemu społeczeństwu obywatelskiemu. Transgresje idei*, Warszawa 2014, s. 261.

w postaci algorytmów, wydaje się kolejnym etapem wspomnianego procesu ewolucji porządku obywatelskiego i praw obywatelskich. Sprzyja temu wyjście poza ramy antropocentryzmu.

WYJŚCIE POZA KATEGORIĘ *ANTHROPOS*

Zwrot ku materialności umożliwia patrzenie na świat przez pryzmat rzeczy materialnych, akcentując ich odmienność, rolę oraz miejsce w przestrzeni. Zmianie ulega tym samym definicja podmiotowości. Podmiotem nie jest już wyłącznie człowiek, jak chce tradycyjna humanistyka. Definicja podmiotu zostaje poszerzona, uwzględniając takie byty nie-ludzkie jak zwierzę, mutant, klon czy cyborg. Zwrot ku materialności pozwala więc zmodyfikować klasyczną siatkę pojęciową służącą do opisywania rzeczywistości¹⁹. Chodzi tu nie tylko o personifikację bytów nie-ludzkich, ale także o objęcie ich troską, co skutkuje wprowadzeniem do debaty nad nimi komponentu etycznego. Przedmioty stają się tym samym pełnoprawnymi „uczestnikami” życia społecznego i współtworzą przestrzeń ludzkiej egzystencji.

Nowe materializmy reprezentowane przez wielu autorów łączą w sobie nauki ścisłe z humanistyką, koncentrują się na tym, jak materia żyje, działa oraz wytwarza znaczenie. Karen Barad rozwija relacyjną ontologię *sprawczego realizmu* (*agential realism*), w której wykracza poza podziały dyscyplin naukowych i łączy ustalenia nauk przyrodniczych z naukami społecznymi i z filozofią. Proponuje podejście oparte na ścisłej więzi między dyskursywnością i materialnością będące wynikiem stałego dynamicznego procesu materializowania świata (*mattering*)²⁰. W zachodniej filozofii zdolność sprawstwa tradycyjnie służyła odróżnieniu człowieka od reszty natury i występowała w różnych kontekstach osobowości: racjonalności, intencji, woli, autonomii. Barad nie zgadza się z tym poglądem i stara się doprowadzić do uznania także sprawczej funkcji materii.

Fakt, że życie nie pochodzi z zewnątrz, lecz jest cechą materii, ukazuje Jane Bennet w witalistycznym materializmie. Przeciwstawia ona antropomorfizm antropocentryzmowi i wskazuje, że nie tylko ludzie posiadają sprawczość. Zdaniem filozofki posiada ją również wszystko, co wokół nas żyje i działa. Myślenie materialistyczne niesie zatem ontologiczną egalitarność i sprawia, że pojęcie *anthropos* słabnie²¹.

W związku z powyższym Graham Harman²² stworzył ontologię zwróconą ku przedmiotom (*object-oriented ontology*), nazywaną także płaską ontologią, gdyż w jej myśl wszystkie byty istnieją w ten sam sposób, czyli mają równy status ontologiczny. Nowe materializmy unieważniają antropocentryczną wyjątkowość, a ontologia zwrócona ku

¹⁹ E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, no. 3, s. 9-21.

²⁰ K. Barad, *Diffractioning Diffraction...*

²¹ J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham–London 2010, s. 120.

²² G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, Warszawa 2013.

przedmiotom pozwala na dostrzeżenie istnienia nie-ludzi, którzy do tej pory znajdowali się w cieniu człowieka²³.

MONIZM JAKO ONTOLOGICZNY EGALITARYZM

Kluczem do wyobrażenia sobie wspólnoty poszerzonej o nie-ludzi jest wyjście poza dualizmy natura/kultura oraz podmiot/przedmiot²⁴. Bruno Latour powołuje się na relacje antropologów o pomieszaniu i zagmatwaniu natury i kultury, jakie obserwowali w badanych przednowoczesnych społecznościach. Nie tylko zwierzęta, ale także rzeki, góry, przodkowie czy rośliny mogły mieć społeczny charakter. Swoisty ontologiczny monizm czynił je wszystkie częścią tego samego świata, do którego należeli również ludzie, pozwalając wreszcie widzieć wszystkie elementy w ścisłym powiązaniu.

Także nowy materializm wiąże się z przyjęciem ontologicznego monizmu, czyli z przyznaniem aktywności i szczególnego rodzaju sprawstwa materii, odrzuceniem dualizmu ciało–umysł, uznaniem, że wszystkie rzeczy organiczne i nieorganiczne są konstytuowane z tych samych elementów, a także z odrzuceniem antropocentryzmu za sprawą podważania uprzywilejowania pozycji człowieka w świecie. Ontologiczna baza nie składa się tu z oddzielnych rzeczy, ale jest raczej siecią relacji, w których, i poprzez które, wyłaniają się różnorodne obiekty²⁵.

Dlatego *etyka bycia w świecie*, etyka odpowiedzialności Barad, umożliwienia odpowiedzi innego/innemu. Odpowiedzialność jest integralna wobec intra-aktywnego stawiania się świata. Jest to odpowiedzialność z innymi. Należymy do świata, nie ma podziału na wewnątrz i zewnątrz. Jesteśmy też obarczeni moralną odpowiedzialnością za swój rozwój polityczny i wszystko, co uczyniliśmy bądź czego nie uczyniliśmy. Nie da się bowiem żyć tylko dziś. Przeszłość jest częścią rzeczywistości, tak jak przyszłość.

NIE-LUDZCY AKTORZY

Ponieważ dla Latoura sprawczość przysługuje nie tylko człowiekowi, lecz również bytom nie-ludzkim, są więc one nie tyle „martwymi” przedmiotami, ile „aktywnymi podmiotami sprawczymi”, „aktywnymi aktorami”²⁶. Pojęcie aktora, czy też mniej antropocentrycznie nacechowane pojęcie aktanta ma za zadanie unieważnić i znieść paradygmat przedmiotowo-podmiotowy. Aktorem jest dowolny byt, któremu przez swoje działanie (*to act*) udaje się zmodyfikować inny, włączając go w szereg transformacji.

²³ A. Marzec, *Zmierzch natury – w stronę ekologii politycznej Bruno Latoura*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 2011, nr 1, s.14.

²⁴ M. Szostek, *Postantropocentryzm, czyli rzecz o poszerzaniu granic wspólnoty*, „Przegląd Humanistyczny” 2014, s. 9.

²⁵ K. Barad, *Posthumanist Performativity...*, s. 813.

²⁶ E. Domańska, *Humanistyka...*, s. 9.

Zatem aktorem może zostać każdy, bez względu na to, czy przynależy do ludzi, czy też pozostaje nie-ludzkim aktywistą. Co więcej, tożsamość danego aktora nie jest definiowana przez niezmiennie, odwieczne i bezdyskusyjne esencje (natury), lecz określają ją najrozmaitsze powiązania oraz obyczaje, zawsze podlegające negocjacom. Tak zdefiniowani działacze tworzą kolektyw, różnorodną sieć wzajemnych oddziaływań.

Podejście takie nie jest niczym nowym, bo między XIII a XVIII w. w Europie toczyły się sprawy sądowe przeciwko zwierzętom. Powództwa zgłaszane były przez cierpiącą wskutek ich szkodliwej działalności ludność miast i wsi, starającą się uzyskać prawo ich wytopienia, przeniesienia lub nałożenie przez władze kościelne ekskomuniki. Procesy przeprowadzano z poszanowaniem procedury, respektując wymóg przyznania zwierzętom obrońcy. Zwierzęta traktowano jako stworzenia boskie, zdarzało się, że wygrywały one w procesach lub unikały radykalnych rozwiązań²⁷.

Christopher D. Stone postuluje stworzenie praw podstawowych dla obiektów naturalnych²⁸. Byty naturalne powinny mieć osobowość prawną i tym samym podlegać stosownej ochronie, a także powinny mieć możliwość dochodzenia praw (np. przez ustanowionego kuratora) oraz otrzymania zadośćuczynienia poniesionej przez nie szkody. Uznajemy osobowość prawną międzynarodowych korporacji, w niektórych systemach wyposażamy je w gwarantowane konstytucją prawa lub uprawnienia polityczne, jak możliwość głosu w negocjacjach na szczeblu ponadpaństwowym²⁹, dlatego nie mielibyśmy uznawać osobowości prawnej bytów naturalnych?

Król Arabii Saudyjskiej Salman ibn Abd al-Aziz Al Su'ud 25 października 2017 roku przyznał humanoidalnemu chatbotowi, czyli algorytmowi SI (sztucznej inteligencji) w ciele cyborga o imieniu Sophia prawa obywatelskie. Jest ona pierwszą maszyną posiadającą takie prawa. Jednakże nikt z władz Arabii Saudyjskiej nie wytłumaczył, jakie prawa i obowiązki zyskała Sophia przez przyznanie jej obywatelstwa. Ona sama również nie podnosi tej kwestii w swoich licznych wystąpieniach. Jest to istotne, szczególnie w kontekście tego, że Arabia Saudyjska jest monarchią absolutną, a działalność partii politycznych jest tam zakazana. Przypisanie algorytmowi płci żeńskiej wydaje się być tym bardziej ciekawe, że Saudyjski prawa wyborcze uzyskały w roku 2015, a prawa do prowadzenia samochodu – w roku 2018. W tym samym 2017 roku Parlament Europejski podjął prace nad statusem prawnym bytów SI.

W maju 2022 roku w wyniku współpracy między kolektywem artystycznym i duńską firmą technologiczną Mindfuture powstał projekt Komputer Lars, w którym połączono sztuczną inteligencję z chatbotem imitującym człowieka. Dało to początek Det Sintetiske Parti (DSP) – Partii Syntetycznej mającej działać na rzecz wszystkich istot niebędących ludźmi, w tym sztucznej inteligencji, roślin, zwierząt i innych istot hybrydowych. Komputer Lars został jej sekretarzem, ale ponieważ według prawa algorytm nie może startować w wyborach (2023), miał go w tej funkcji zastąpić człowiek.

²⁷ M. Szostek, *Postantropocentryzm...*, s. 12.

²⁸ Ch.D. Stone, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, New York 2010.

²⁹ G. Teubner, *Rights of Non-Humans? Electronic Agents and Animals as New Actors in Politics and Law*, „Journal of Law and Society” 2006, t. 33, no. 4.

W wyniku ogłoszenia wcześniejszych wyborów projekt nie został zrealizowany do końca. Nie znaczy jednak, że nie pojawiają się kolejne tego typu inicjatywy.

Poszerzając wspólnotę o nie-ludzi, warto pomyśleć o uznaniu ich obecności w przestrzeni prawa jako jego podmiotów obdarzonych, w zależności od potrzeb, stosownymi formami prawnej osobowości. Nie tylko zwierzęta, rośliny czy ekosystemy, ale także przyszłe pokolenia czy urządzenia techniczne mogłyby dzięki temu zyskać częściową obecność w społeczeństwie³⁰.

Podając temat antropocentryzmu, warto zaznaczyć, że kontrowersje budzi fakt, iż wydaje się, że jako ludzie nie możemy wyjść poza ludzką perspektywę widzenia rzeczywistości. Jest ona bowiem jedyną możliwą, dostępną nam perspektywą jej oglądu. Nie możemy tym samym patrzeć na świat oczami bytów nie-ludzkich, a to, co o nich myślimy czy mówimy, przefiltrowane jest przez nasz ludzki ogląd³¹. Równie kontrowersyjne zdaje się być przypisywanie rzeczom kategorii „sprawczości” czy „intencjonalności”. Warto docenić próbę wyjścia poza tradycyjny sposób myślenia o rzeczach przez pryzmat ich funkcjonalności, użyteczności czy przydatności dla człowieka, jednak zastanawiające jest, czy można w ogóle wypowiadać się za byty nie-ludzkie w sposób obiektywny. Czy zatem wszystko, co mówimy o rzeczach, jest jedynie ludzką projekcją na ich temat, wyobrażeniem, antropomorfizacją?

PLURIVERSUM

Reinhardt Koselleck uznał, że obywatelem jest ten, kto posiada odpowiedzialność i sprawuje władzę. O ile w myśl postantropocentryzmu i nowego materializmu możemy przypisać aktorom nie-ludzkim sprawczość, to czy i w jaki sposób miałyby też być przypisana im władza?

Kiedy uznamy, że byty nie-ludzkie nie są pasywne i biernie, że mogą działać i stawiać opór, wtedy możemy pomyśleć o zapewnieniu im reprezentacji i warunków, w których będą mogły się wypowiedzieć. Spróbować ustalić ich interesy tak, by móc uwzględnić je wraz z interesami ludzi oraz pomyśleć o negocjowaniu z nimi kształtu wspólnego świata. Dlatego Latour pragnie powołać nową Re(s)publikę, parlament rzeczy, składający się z ludzkich i nie-ludzkich aktorów, którzy będą ze sobą współdziałać i dyskutować o możliwościach wspólnego życia. Wtedy zamiast o uniwersum Natury będziemy mogli mówić o *pluriversum*.

Nowi działacze polityczni nie mogą być pozbawieni mowy, gdyż taka sytuacja skutecznie uniemożliwiałaby im zabranie głosu w dyskusji. Dlatego aktorzy potrzebują rzeczników, których charakteryzuje to, że nie mówią we własnym imieniu, lecz zawsze reprezentują interesy innych. Zatem postulowane przez Latoura rozciągnięcie mowy na nie-ludzi byłoby gwarancją porozumienia i możliwości wyrażenia potrzeb przez

³⁰ M. Szostek, *Postantropocentryzm...*, s. 12.

³¹ M. Błaszczuk, *Spór o humanistykę nieantropocentryczną*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, r. 30, no. 3, s. 119.

wszystkich członków zbiorowości. Temu służy Latourowski projekt parlamentu rzeczy i polityki ekologicznej oraz postulat przejścia od społeczeństwa (gdzie uznaniem cieszą się jedynie ludzie) do kolektywu, czyli zbiorowości poszerzonej o aktorów nie-ludzkich³². Kolektyw nie stanowi gotowej, zakończonej struktury, lecz jest otwarty na zmienność i różnorodność nieoczekiwanych powiązań. W skład tej zbiorowości wchodzi heterogeniczne byty, hybrydy, ludzcy i nie-ludzcy aktywiści, którzy dzięki porozumieniu mają nadzieję na skonstruowanie wspólnego świata. Zgromadzenie powinno być dynamiczne. Zamiast prowadzącej do stagnacji pewności powinno wybierać podzielanie wątpliwości, otwarte na eksperyment i zaskoczenie. Jedynie takie cechy pozwolą na to, by nadchodzący nowi aktorzy, pukający do bram kolektywu, nie paraliżowali jego działania³³.

KONKLUZJE

Donna Haraway zauważa, że współczesny świat potrzebuje innych opowieści niż indywidualistyczne historie o konkurencji, podboju czy zbawieniu. Krytyka łączona z filozofią i pozycją krytykującego niezaangażowanego obserwatora jest według niej iluzoryczna. To zdolność do spekulacji i opowiadania jest dla niej receptą na przetrwanie zagrożonego na ziemi życia³⁴. Zamiast uprawiać krytyczną myśl, której celem jest jedynie człowiek, należy wzmocnić praktyki wzmacniające zaangażowanie w nie-ludzką rzeczywistość, doświadczenie, przeżycie, zdziwienie czy fascynację. Uprawiać filozofię bliskości, daleką od krytycznego dystansu, próbującą przylgnąć do tego, co trudne (*staying with the trouble*)³⁵. Dlatego wiele współczesnych nurtów filozoficznych, jak nowe materializmy czy teoria aktora-sieci skupia się na relacyjności, a nawet je absolutyzuje. W perspektywie materialistycznej jesteśmy strumieniem nieustannie zmieniającej się materii w zależności od tego, co spotka ona na swojej drodze.

W jaki sposób owa relacyjność odnosi się do porządku obywatelskiego? W działaniach politycznych sprawczość przypisana była ludziom wpływającym na rzeczywistość, rozwiązującym problemy, głosującym, debatującym lub podejmującym decyzje. Aktywności te łączyły zawsze były z racjonalnością i refleksyjnością człowieka i dlatego on jako jedyny pośród innych bytów określany był mianem *zoon politikon*. Postantropocentryzm podważa więc „antropocentryczną pychę”, zawartą w tradycyjnym rozumieniu funkcji polityczności jako ludzkiej wyjątkowej zdolności transformowania i kształtowania świata.

Ze względu na włączenie pojęcia sprawczości materii do etyki i polityki przepracowania wymaga też pojęcie odpowiedzialności, będącej troską o relacje ze światem. Odpowiedzialność jest bowiem immanentnie związana z procesami stawania się, które zachodzą poprzez odpowiedź innym. Takie pojęcie politycznej odpowiedzialności implikuje

³² Tamże, s. 11.

³³ A. Marzec, *Zmierzch natury...*, s. 210-216.

³⁴ D. Haraway, *Staying with the Trouble...*, s. 10.

³⁵ Tamże, s. 160.

solidarność opartą już nie wyłącznie na bliskości i podobieństwie, ale na byciu w tym razem. Polityczność to już nie sprawa wyboru i decyzji, ale powiązań, spotkań i włączania; jest wyobrażeniem sobie sprawstwa politycznego jako transformującej siły osiągania *przyjaznego świata, świata opartego na wartościach współrozwoju i wzajemności*³⁶. A zatem, nie tylko „ja” jestem politycznym aktorem, ale wszystko, z czym jestem w kontakcie, włączając w to pokarm, wodę, odpady czy ziemię, staje się aktorem politycznym³⁷. Dopóki bowiem natura nie zostanie uznana za równoprawny element areny politycznej i porządku obywatelskiego traktowany tak samo poważnie, jak społeczeństwo i władza, a także bez poszerzenia praw obywatelskich, prawa środowiska naturalnego, nie da się obronić demokracji opartej na prawach człowieka³⁸. Dla środowisk proekologicznych i progresywnistycznych powyższy postulat wydaje się nieuniknioną, mającą nastąpić w przyszłości zmianą. Zupełnie inny wymiar problem ten zdaje się jednak zyskiwać w przypadku bytów cyfrowych oraz nowych technologii, których twórcą jest człowiek.

BIBLIOGRAFIA

- Barad K., *Diffractioning Diffraction: Cutting Together-Apart*, „Parallax” 2014, vol. 20, no. 3, <https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927623>.
- Barad K., *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 2003, vol. 28, no. 3, <https://doi.org/10.1086/342584>.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002.
- Bennett J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham–London 2010, <https://doi.org/10.2307/j.ctv111jh6w>.
- Błaszczak M., *Spór o humanistykę nieantropocentryczną*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, R. 30, nr 3, <https://doi.org/10.24425/pfns.2021.138103>.
- Braidotti R., *Teratologies*, [w:] *Deleuze and Feminist Theory*, red. I Buchman, C. Colebrook, Edinburgh 2000.
- Braidotti R., *The Posthuman*, Cambridge 2013.
- Czapliński P., *Końca świata nie będzie. Literatura, polityka i katastrofa klimatyczna*, Krasnogruda 2022, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=SdyRdYv6yBA>.
- De Landa M., *The Geology of Morals, A Neo-Materialist Interpretation*, 1996, [online] <http://future-nonstop.org/c/818d3d85eca43d66ff0ebd1dfedda6e3>.
- Derrida J., *The Animal That Therefore I Am*, przeł. D. Wills, New York 2008.
- Domańska E., *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, t. 3, nr 57.

³⁶ E. Pietrzak, *Współczesne teorie społeczeństwa obywatelskiego w świetle nowego materializmu*, „Eastern Review” 2017, t. 6, s. 49.

³⁷ *Tamże*.

³⁸ P. Czapliński, *Końca świata...; S. Donaldson, W. Kymlicka, Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford 2011.

- Donaldson S., Kymlicka W., *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford 2011.
- Fiedorczuk J., *Wywiad z Lawrence'em Buellem*, [w:] *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, red. J. Fiedorczuk, Gdańsk 2015.
- Haraway D., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, Warwick 1980, [online] https://web.archive.org/web/20210908121413/https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fictionnarrativemediaintheoryinthetwentyfirstcentury/manifestly_haraway_---_a_cyborg_manifesto_science_technology_and_socialist-feminism_in_the_....pdf.
- Haraway D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016.
- Haraway D., *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, [w:] D. Haraway, *The Haraway Reader*, New York–London 2004.
- Harman G., *Traktat o przedmiotach*, Warszawa 2013.
- Koselleck R., *Trzy światy obywatelskie? Wprowadzenie do porównawczej semantyki społeczeństwa obywatelskiego w Niemczech, Anglii i Francji – zarys dziejów teorii*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa–Kraków 1994.
- Latour B., *Dajcie mi laboratorium a poruszę świat*, „Teksty Drugie” 2009, nr 1/2.
- Latour B., *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge 2004, <https://doi.org/10.4159/9780674039964>.
- Latour B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005, <https://doi.org/10.1093/oso/9780199256044.001.0001>.
- Latour B., *We Have Never Been Modern*, Cambridge 1993.
- Marzec A., *Zmierzch natury – w stronę ekologii politycznej Bruno Latoura*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 2011, nr 1.
- Pietrzak E., *Ku globalnemu społeczeństwu obywatelskiemu. Transgresje idei*, Warszawa 2014.
- Pietrzak E., *Polityczność różnorodności jako problem hermeneutyczny*, „Przegląd Politologiczny” 2019, nr 1, <https://www.doi.org/10.14746/pp.2019.24.1.2>.
- Pietrzak E., *Współczesne teorie społeczeństwa obywatelskiego w świetle nowego materializmu*, „Eastern Review” 2017, t. 6, <http://dx.doi.org/10.18778/1427-9657.06.03>.
- Stone Ch.D., *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, New York 2010.
- Szaj P., *W stronę hermeneutyki postantropocentrycznej*, „Zoophilologica: Polish Journal of Animal Studies” 2020, nr 6, <https://doi.org/10.31261/ZOOPHILOLOGICA.2020.06.04>.
- Szostek M., *Postantropocentryzm, czyli rzecz o poszerzaniu granic wspólnoty*, „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 1.
- Teubner G., *Rights of Non-Humans? Electronic Agents and Animals as New Actors in Politics and Law*, „Journal of Law and Society” 2006, vol. 33, no. 4.

Edyta B. PIETRZAK – antropolożka i politolożka, profesorka na Wydziale Organizacji i Zarządzania PŁ, wykładowczyni na Erasmus Mundus Master's Degree in Women's and Gender Studies GEMMA. Autorka ponad dziewięćdziesięciu publikacji naukowych. Zajmuje się teoriami społeczeństwa obywatelskiego, politycznością różnorodności oraz społeczno-politycznymi kontekstami zarządzania.