

Joanna WIECZOREK-ORLIKOWSKA 

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

joanna.wieczorek-orlikowska@ukw.edu.pl

ŚMIERĆ PODMIOTU?

O MOŻLIWOŚCIACH EKSPLANACYJNYCH ANTYHUMANIZMU W NAUKACH O POLITYCE

ABSTRACT **Death of the Subject? The Explanatory Possibilities of Anti-Humanism in Political Science**

The role and position of the human individual in the world has almost always been the subject of scientific inquiry – from extremely deterministic to fully activist approaches. Regardless of the assumptions made, the human being has been the reference point for analysing all social phenomena. As a result of the dynamic changes in the contemporary world, perspectives that break with anthropocentrism have emerged, such as anti-humanism, which postulates a redefinition of the concepts of subject or agency. In the context of transcending the boundaries of humanity, analyses that go beyond the hitherto humanist framework make sense. They can be particularly helpful for political theory, giving it new exploratory possibilities.

Keywords: anti-humanism, subject, human agency, non-human agency

Słowa kluczowe: antyhumanizm, podmiot, sprawstwo ludzkie, sprawstwo poza-ludzkie

WPROWADZENIE

W 2015 roku na rynku gier komputerowych pojawiła się dość ciekawa propozycja, czyli *Soma* – produkcja osadzona w konwencji science fiction. Główny zarys fabuły opierał się na koncepcie przenoszenia ludzkiej świadomości do wersji cyfrowej w odehraniu od ciała biologicznego, a co za tym idzie – od refleksji nad istotą człowieczeństwa. Choć współcześnie nie mamy jeszcze¹ realnie takich możliwości, to problem przekraczania granic tego, co ludzkie, jak najbardziej istnieje w naszym świecie. Wystarczy wspomnieć o takich kwestiach, jak modyfikacja genów, wszczepianie komponentów technologicznych do ciała czy wyeksportowanie wielu procesów myślenia do urządzeń zewnętrznych. Dziwi więc niewielkie zainteresowanie tymi zagadnieniami badaczy nauk politycznych, m.in. teoretyków polityki.

Rozważania na temat człowieka i jego miejsca w świecie przyjmowały na przestrzeni dziejów różne formy – od tych wskazujących na absolutną wolność i podmiotowość jednostki, przez kategorie pośrednie (które były zdecydowanie bardziej kompromisowe), aż do stwierdzeń o całkowitym zniewoleniu człowieka. W pierwszym z wymienionych modeli podmiot jest w pełni świadomy swoich zamierzeń i konsekwentnie je realizuje – może zapanować nad otaczającą go rzeczywistością, kontrolować ją i zmieniać. *Krótko mówiąc: doświadczenie wolności prowadzi do myśli, że możliwa jest niezakłócona komunikacja z sobą/ teza o przejrzystości podmiotu dla samego siebie i teza o całkowitej władzy człowieka nad wszystkimi siłami w nim tkwiącymi/, z rzeczywistością zewnętrzną/ zdobywczy optymizm poznawczy, teza o możliwości opanowania świata przyrodniczego i społecznego [...]. Zespół tych przekonań to właśnie teza humanizmu².*

Zupełnie inaczej do tych kwestii podchodzi antyhumanizm, którego istotą jest niepewność i nieprzewidywalność świata – dotyczy to nie tylko przyrody, lecz także bytów społecznych. Skupiając się na zmienności ludzkiej natury, postuluje redefinicję pojęcia „człowiek” zarówno na poziomie ontologicznym, jak i epistemologicznym. Nic więc dziwnego, że w kontekście rozwoju technonauki i coraz większych ingerencji medycznych termin „postczłowiek” stał się niezwykle popularny, nie tylko w rozważaniach naukowych, lecz także w mediach. Co jednak istotne, pozostaje nadal terminem niejasnym, zależnym przede wszystkim od dyscypliny, w ramach której jest używany³.

¹ Słowo „jeszcze” nie jest tutaj przypadkowe, ponieważ prace nad tą kwestią są od kilku lat prowadzone chociażby przez firmę Neuralink Corporation, zajmującą się tworzeniem interfejsów mózg – maszyna. Warto nadmienić, że przedsiębiorstwo planuje w dłuższej perspektywie czasowej podjąć próbę wytransferowania ludzkiej jaźni do systemu komputerowego. Zob. J. Styczyński, *Duch w maszynie. Czy transhumanizm będzie dostępny tylko dla bogaczy?*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 12 IX 2020, [online] <https://serwisy.gazetaprawna.pl/nowe-technologie/artykuly/1490708,neuralink-transhumanizm-polaczenie-mozgu-z-komputerem.html>, 25 X 2023.

² A. Miś, *Humanizm – antyhumanizm – postmodernizm – dekonstrukcjonizm*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2, s. 13.

³ A. Krupa, *Filozoficzna koncepcja człowieka na gruncie posthumanizmu*, „Analiza i Egzystencja” 2021, nr 56, s. 76.

Celem niniejszego artykułu jest analiza nurtu antyhumanistycznego pod kątem nowych sposobów definiowania podmiotowości, przy szczególnym uwzględnieniu zmian, jakim podlega współcześnie jednostka. Zamysłem autorki nie jest odrzucenie tradycji antropocentrycznej, która niewątpliwie stanowi fundament dla teorii polityki, lecz jej weryfikacja pod kątem przeobrażeń, jakie dotyczą kluczowych kategorii politologicznych. Skoro na naszych oczach dokonuje się transformacja człowieka poprzez jego sprzęgnięcie z technonauką, a byty pozaludzkie uzyskują coraz większą autonomię działania, zasadna wydaje się refleksja nad potrzebą odkrycia nowych płaszczyzn analizy, wykraczających poza dotychczasowe standardy. Nie chodzi tu więc o całkowite zastąpienie dotychczasowej perspektywy antropocentrycznej, ale raczej o krytyczne spojrzenie na jej dotychczasowy kształt i zmodyfikowanie stosownie do aktualnych uwarunkowań.

ANTYHUMANIZM – „NOWA” PŁASZCZYZNA ANALIZY?

Geneza antyhumanizmu wiąże się z krytyką antropocentrycznej wizji człowieka – jego orędownicy wskazywali na kryzys wartości charakterystycznych dla cywilizacji zachodniej XX wieku, które okazały się tymczasowe i złudne. Zakwestionowane zostały koncepcje ujmujące jednostkę ahistorycznie i transcendentalnie na rzecz analiz wychodzących poza wymiar *stricte* humanistyczny. Postawienie jednoznacznych ram czasowych dla antyhumanizmu nie jest proste, ponieważ krytyka antropocentrycznych ujęć człowieczeństwa pojawia się praktycznie w każdej epoce historycznej. W kontekście nowożytności najczęściej wskazuje się na napisany przez Martina Heideggera *List o humanizmie* (1946), będący wyrazem krytyki wobec tej perspektywy, która – zgodnie z zamysłem badacza – jest przesiąknięta metafizycznym ujęciem natury człowieka⁴.

Antyhumanizm całkowicie odciął się od zwyczajowych sposobów myślenia na temat człowieka i podmiotowości, w których dominuje antropocentryzm. Tragiczne doświadczenia XX wieku podały w wątpliwość przekonanie o wyjątkowości człowieka i jego nadrzędnej pozycji w świecie. Wszystko to stworzyło odpowiedni grunt pod rozwój ujęć zrywających z antropocentryczną perspektywą. Zanim jednak do tego doszło, humanizm stanowił niekwestionowany fundament dla analiz zjawisk społecznych. Warto przypomnieć, że zgodnie z jego założeniami człowiek może poznać rzeczywistość i ją kontrolować, zarówno w odniesieniu do świata przyrodniczego, jak i społecznego. Co nie mniej istotne, panuje on także w pełni nad sobą samym. Kluczowe w tej koncepcji jest więc umiejscowienie jednostki w centrum rozważań i przyznanie jej ontologicznej przewagi nad innymi bytami. Co za tym idzie – człowiek jest podmiotem, który ma *władzę samodzielnego tworzenia pewności*⁵. *Racjonalność nie polega już na*

⁴ M. Heidegger, *List o humanizmie*, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s. 84.

⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2012, s. 294.

widzeniu rzeczywistości, lecz jest wewnętrzną własnością myślącego podmiotu⁶, który jest sprawcą i kreatorem samodzielnie poznającym świat i zmieniającym go poprzez swoje działanie.

Humanistyczne pojmowanie świata w obliczu kryzysu idei leżących u jego podstaw zostało poddane znaczącej krytyce, a jej wynikiem było pojawienie się nowych sposobów definiowania rzeczywistości. Wizja świadomego i odpowiedzialnego za swe działania człowieka zdecydowanie nie przystawała do praktycznych wymiarów życia i była w dużej mierze myśleniem życzeniowym. Pojawiła się więc idea „śmierci człowieka” – staje się on nieokreślony i trudny do zdefiniowania, nieposiadający jednoznacznej, uniwersalnej natury⁷, ponieważ jest wynikiem wielu procesów. Podmiot antyhumanistyczny nie jest abstrakcyjną kategorią pojęciową, kształtuje się w konkretnym kontekście społeczno-politycznym i tylko w nim funkcjonuje⁸.

Z takim podejściem zdecydowanie koresponduje krytyka idealizmu subiektywnego – perspektywy, w której szczególną wagę przykładą się do roli subiektywnego doświadczenia i jednostkowej świadomości w procesie poznawczym. Należy podkreślić, że idealizm kładzie nacisk na struktury poznawcze umysłu ludzkiego i od nich uzależnia obraz świata⁹. Przedstawiciele poststrukturalizmu, tacy jak Michel Foucault czy Jacques Derrida, kwestionowali przekonanie o kluczowym znaczeniu subiektywnego doświadczenia w poznawaniu rzeczywistości, które nie uwzględnia szerszych kontekstów społecznych i kulturowych. Tym samym odrzucili centralną rolę człowieka jako autonomicznego podmiotu kształtującego świat. To wyraźnie pokazuje, że nurt antyhumanistyczny i krytyka idealizmu stały się ważnymi elementami postmodernistycznej refleksji nad naturą podmiotowości i społeczeństwa.

Filozofia postmodernizmu, rozwijająca się w drugiej połowie XX wieku, odgrywa kluczową rolę w zrozumieniu istoty antyhumanizmu, podważając fundamenty tradycyjnych struktur filozoficznych i społecznych. Postmoderniści odrzucają ideę jednej absolutnej prawdy obowiązującej dla wszystkich. Zamiast tego akcentują różnorodność perspektyw i relatywizm, twierdząc, że każda interpretacja rzeczywistości zależy od kontekstu, kultury czy jednostkowych doświadczeń. Dodatkowo kwestionują tradycyjne esencjalistyczne rozumienie podmiotu (posiadającego stałe, niezmiennie cechy), które dotychczas dominowało w filozofii zachodniej. W ponowoczesnej krytyce podmiotu akcentuje się, że tożsamość jednostki jest procesem dynamicznym, a nie stałym bytem, i powstaje jako rezultat interakcji z różnymi społecznymi, kulturowymi i historycznymi kontekstami¹⁰. Postmodernizm podważa też wyraźne rozgraniczenie między

⁶ Tamże, s. 293.

⁷ S. Warzyński, *Miedzy podmiotem absolutnym a bytową nieokreślonością. O antyhumanistycznych źródłach współczesnej kultury*, „Studia Philosophiae Christianae” 2020, nr 56, s. 116.

⁸ A. Krupa, *Filozoficzna koncepcja...*, s. 83.

⁹ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 114-130.

¹⁰ Tradycyjne rozumienie roli jednostki podważa między innymi Rosi Braidotti, włosko-holenderska filozofka, która zaproponowała pojęcie refiguracji podmiotu, oznaczające odrzucenie jednostronnych, z góry narzuconych definicji tożsamości i podmiotowości. Autorka, aby dopasować kategorię

podmiotem a przedmiotem, argumentując, że te kategorie nie są jednoznacznie oddzielone¹¹ – granice między umysłem a ciałem, świadomością a materią są bardziej płynne i złożone¹².

Antyhumanizm, który zaczął upowszechniać się w filozofii francuskiej w latach 60. XX wieku, krytycznie podchodził do wszelkich wyobrażeń dotyczących niezmienności natury ludzkiej i poszukiwania jej uniwersalnej istoty. Zamiast tego skupiał się na jej uwikłaniu w strukturę. W tej perspektywie nie da się więc poznać człowieka, bo jest kategorią otwartą. Co ważne, antyhumanizm porusza również kwestię pozapodmiotowych uwarunkowań myślenia i działania – wprowadza kategorię sił i popędów, które nie mają nic wspólnego z racjonalnością jednostkową. Dochodzi tu zatem do jednoznacznego odcięcia od człowieka jako tradycyjnej kategorii filozoficznej. Nie oznacza to jednak jego wyeliminowania w ogóle – „świat bez człowieka” nie odnosi się do całkowitego usunięcia ludzi z rozważań naukowych – chodzi raczej o koniec człowieczeństwa w dotychczasowej postaci i potrzebę jego reinterpretacji¹³.

Warto w tym kontekście wspomnieć o dwóch nurtach, które (przynajmniej częściowo) wywodzą się z antyhumanistycznej perspektywy, ale w swych założeniach postąpiły o krok dalej: mowa tu o posthumanizmie i transhumanizmie skupiających się na idei przekroczenia granic człowieczeństwa. Posthumanizm jest odpowiedzią na problemy współczesności, takie jak chociażby zmiany klimatu czy gwałtowny rozwój technologii, skupia się też na sprawstwie pozaludzkim. Podmiotami mogą być więc nie tylko ludzie, lecz także zwierzęta czy obiekty nieożywione, jeśli mają zdolność oddziaływania¹⁴. Warto zaznaczyć, że często posthumanistyczne rozumienie człowieka związane jest z przynajmniej częściowym oderwaniem od jego ciała biologicznego – kładzie się nacisk raczej na jego umysł i świadomość.

Z kolei transhumanizm skupia się na zmianach ciała i umysłu przy wykorzystaniu umiejętności informatycznych i biotechnologicznych, a co za tym idzie – odnosi się do denaturalizacji ciała ludzkiego poprzez zintegrowanie z technologią. Ten sposób myślenia doskonale obrazuje koncepcja Donny Haraway. Filozofka, uwzględniając w swoich rozważaniach znaczący rozwój techniki i związaną z nim coraz bardziej zaawansowaną ingerencję w ciało ludzkie, ujmuje człowieka w kategorii cyborga, którego ciało jest

podmiotu do bardziej złożonych, dynamicznych i wielowymiarowych realiów współczesności, akcentuje znaczenie elastyczniejszych form racjonalności, obejmujących różne perspektywy i doświadczenia, nie zapominając przy tym o zintegrowaniu z materialnym wymiarem rzeczywistości (por. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009, s. 134-139).

¹¹ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 1996, nr 33/34, s. 64.

¹² Takie założenie pozwala podmiotowość i sprawstwo rozszerzać na różne byty, co stanowi istotę teorii aktora-sieci Bruno Latoura. W zaproponowanym przez niego podejściu ludzie, a także obiekty materialne, technologie czy inne formy życia mogą działać jako aktywni uczestnicy w procesach społecznych i kulturowych (por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 74).

¹³ S. Warzyński, *Miedzy podmiotem...*, s. 105-106.

¹⁴ M.M. Bogusławski, *Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza*, „Hybris” 2019, nr 46, s. 17.

sprzęgnięte z technologią. Istota człowieczeństwa wyraźnie się więc zmienia i przyjmuje formę hybrydyczną¹⁵.

Charakterystyczne dla nurtu antyhumanistycznego uwzględnienie w analizach niestabilności i wielości narracji obecnych w strukturach społecznych sprawiło, że zauważone zostały zjawiska, które wcześniej były pomijane jako mało istotne. Na wyróżnienie zasługują rozważania dotyczące mikropolityki, gdzie władza jest rozproszona, ale jednocześnie złożona¹⁶. Odrzucony jest więc nie tylko podmiot w rozumieniu antropocentrycznym, lecz także tradycyjnie pojmowane hierarchie władzy – następuje zwrot ku wielości (np. nowe ruchy społeczne).

Jak widać, antyhumanizm stanowi ciekawą perspektywę badawczą, ponieważ traktuje człowieka jako przedmiot oddziaływania sił, których nie jest on w stanie kontrolować. Biorąc pod uwagę dynamikę współczesnego świata, rozwój technologiczny (nad którym zdecydowanie nie panujemy), manipulacyjne oddziaływanie mediów czy postępującą eksploatację natury, ale i „materiału ludzkiego”, zasadne wydaje się zrewidowanie postrzegania roli człowieka w świecie. Tym bardziej dziwi więc fakt nieujmowania zmian w rozumieniu człowieczeństwa przez polskich teoretyków polityki. Oczywiście jest to pewna generalizacja, ponieważ w tej dyskusji pojawiają się głosy z polskiego środowiska akademickiego – jest ich jednak zdecydowanie zbyt mało. W obliczu szybko zmieniającej się rzeczywistości polska politologia stoi przed koniecznością zweryfikowania dotychczasowych ujęć badawczych i stworzenia nowych, które lepiej będą w stanie ujmować współczesne zjawiska społeczne. Tym bardziej że podwaliny w tym zakresie zostały postawione już dawno – wystarczy wspomnieć o takich badaczach jak Martin Heidegger czy Michel Foucault.

PODMIOT W ANTYHUMANIZMIE – KONCEPCJE WYBRANYCH TEORETYKÓW

Rzeczony rozwój perspektywy antyhumanistycznej dostrzegalny jest w dziełach wielu myślicieli na przestrzeni ostatniego stulecia. Z pewnością przyczyniły się do tego kluczowe wydarzenia XX wieku: dwie wojny światowe, wyścig zbrojeń, kryzysy finansowe, rewolucja obyczajowa czy podbój kosmosu. Człowiek zaczął przekraczać granice, które uznawane były dotychczas za nieprzekraczalne – mowa tu nie tylko o modyfikowaniu ludzkiego ciała czy szeroko pojętym rozwoju technologicznym, lecz także o kryzysie wartości. Pojawiła się więc potrzeba, żeby zrewidować dotychczasowe sposoby postrzegania jego miejsca i roli w świecie. Zadania tego podjął się m.in. Martin Heidegger, zapisując się tym samym w historii myśli politycznej jako orędownik współczesnego antyhumanizmu.

Heidegger krytykował nowoczesność za technicyzację życia, eksploatacyjne podejście do świata i jego sekularyzację. Źródła tych problemów upatrywał przede wszystkim

¹⁵ D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3), s. 50.

¹⁶ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 83.

w istocie humanizmu: *Wszelki humanizm albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, które już z góry zakłada wykładanie bytu bez pytania o prawdę bycia, jest metafizyczne – świadomie lub nieświadomie. Dlatego okazuje się, że – ze względu na sposób określania istoty człowieka – cechą charakterystyczną takiej metafizyki jest to, że jest ona „humanistyczna”, a wobec tego każdy humanizm jest metafizyczny*¹⁷. Heidegger poszukiwał alternatywnych sposobów ujmowania człowieczeństwa, w których wszelkie akty działania i poznania mają charakter historyczny, tymczasowy.

Człowiek jest więc bytem otwartym – ani jego ciało biologiczne, ani procesy mentalne nie określają go całkowicie i w skończony sposób. Dodatkowo nie jest on aktywnym podmiotem – sprawcą zmian czy „panem świata”, jak lubią go kreować humaniści, ponieważ jego działania są nieefektywne, a on sam charakteryzuje się niemocą. *Podmiot nie jest warunkiem świata; świat istnieje obiektywnie, ale bez człowieka nie może się istoczyć*¹⁸.

Heidegger miał świadomość, że ten punkt widzenia będzie przez większość niezrozumiany, co wynika z powszechnego przyjęcia nowożytnej perspektywy, w której rozum został utożsamiony z nauką. Twierdził, że człowiek nie jest autonomicznym podmiotem – to złudna samoświadomość, co można zauważyć chociażby w podporządkowaniu go procesom ekspansji technonauki. Jedynie pozornie jest panem wszelkiego bytu, bo nie jest w stanie przeciwstawić się światu techniki¹⁹.

Heidegger z pewnością stanowił inspirację dla późniejszych rozważań Foucaulta, co można zauważyć w wielu aspektach jego podejścia. Charakterystyczne dla Foucaulta były analizy dotyczące „bycia” – człowiek według niego nieustannie przekracza siebie w ramach praktyk społecznych. To właśnie ta chwiejna tożsamość go konstituuje, ciągle się dzieje – jego istota jest więc czymś dynamicznym. Badacz nie szczędził przy tym krytyki współczesnej kulturze, przesiąkniętej konwencjonalną racjonalnością, która zniewala ludzi²⁰. Tym samym zdecydowanie przeciwstawiał się wszelkim nurtom osadzonemu w antropocentrycznym pojmowaniu świata.

Michel Foucault był zatem jednym z kluczowych badaczy w kontekście podejmowanych rozważań, wpisującym się niewątpliwie w perspektywę antyhumanistyczną. W swej twórczości rozważał kwestie dotyczące mechanizmów władzy i kontroli, a także procesów konstituowania się podmiotu. Skrótowe ujęcie stanowiska M. Foucaulta w stosunku do podmiotowości człowieka może powodować niemałe trudności, ponieważ obejmuje wiele wątków składających się na złożony system filozoficzny badacza. Wczesne prace francuskiego myśliciela skupiały się przede wszystkim na analizie instytucji społecznych i ich roli w kształtowaniu podmiotowości (*Historia szaleństwa*), później opisywał, jak zmieniały się konstrukcje podmiotowości w różnych okresach historycznych (*Słowa i rzeczy*). Foucault analizował też warunki powstawania wiedzy

¹⁷ M. Heidegger, *List...*, s. 135.

¹⁸ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Lublin 2002, s. 63.

¹⁹ *Tamże*, s. 66.

²⁰ *Tamże*, s. 73.

i struktury dyskursywne, które wpływają na doświadczanie rzeczywistości przez ludzi (*Archeologia wiedzy*). Poniżej zostaną zaprezentowane te koncepcje autora, które są kluczowe dla perspektywy antyhumanistycznej.

Foucault postulował odejście od humanizmu i charakterystycznych dla niego wyobrażeń dotyczących człowieka. Uważał, że ludzka podmiotowość jest przygodna i uwarunkowana historycznie – nie ma więc w sobie nic z uniwersalności²¹. W dziele pt. *Słowa i rzeczy* wystąpił z krytyką antropologii filozoficznej, uznającej istnienie stałej natury ludzkiej. Badacz zdecydowanie sprzeciwiał się tradycyjnej koncepcji człowieka jako centralnego punktu odniesienia dla wszelkich znaczeń, wskazując na jej erozję pod wpływem zmian w naukach przyrodniczych i humanistycznych²². Wątek ten potwierdził również w *Archeologii wiedzy*, gdzie postulował analizę struktur epistemicznych bez przyjmowania centralnej roli podmiotu. Zgodnie z tym konceptem człowiek jest raczej efektem dyskursu niż jednostką suwerenną²³ – nie może żyć poza nim, a rezygnując z jednego, zostaje wrpnięty w drugi. Jest przez dyskurs wytwarzany, a co za tym idzie – zniewolony.

Dyskurs należy rozumieć jako system wypowiedzi i sposób myślenia, umocowany historycznie i przesiąknięty czynnikami społecznymi i instytucjonalnymi. Efektem jego oddziaływania jest uprzedmiotowienie człowieka, który stanowi element większej całości – nie jest więc autonomiczny i sprawczy sam w sobie. Jak podkreślał sam autor, *przez tysiąclecia człowiek pozostawał tym, czym był dla Arystotelesa: wyposażonym w życie zwierzęciem, zdolnym ponadto do egzystencji politycznej; człowiek nowoczesny jest zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu*²⁴. I dalej w innym dziele: *Spółeczeństwo nasze nie jest społeczeństwem spektaklu, ale nadzoru; pod zastoną obrazów kryje się blokowanie ciał, za wielką abstrakcją wolnego rynku trwa drobiazgowa i konkretna tresura siły roboczej, obieg informacji jest wsparciem kumulowania i centralizacji władzy, migotanie znaków sygnalizuje kotwicowisko władzy, spektakularna integralność jednostki ludzkiej nie jest ani amputowana, ani tłumiona, ani zniekształcana przez nasz ustrój – przeciwnie, on ją pieczołowicie fabrykuje zgodnie ze skomplikowaną taktyką sił i ciał. Jesteśmy o wiele mniej greccy, niż sądzimy. Nie stoimy ani na stopniach, ani na scenie amfiteatru, lecz tkwimy w panoptrycznej*

²¹ W 1971 roku w Eindhoven doszło do słynnej debaty o naturze ludzkiej między Michelelem Foucaultem a Noamem Chomskim, podczas której starły się ich zdecydowanie odmienne perspektywy dotyczące roli człowieka w świecie. Podczas gdy M. Foucault dostrzegał w naturze ludzkiej przede wszystkim historyczne formy instytucjonalne i władcze, Chomsky argumentował istnienie niezmiennej natury ludzkiej, niezależnej od uwarunkowań środowiskowych. Był zwolennikiem podejścia uznającego istnienie uniwersalnych zdolności i struktur umysłu, umożliwiających człowiekowi rozwój intelektualny (np. nauka rodzimego języka), a także dających możliwości myślenia o świecie i jego rozumienia (zob. N. Chomsky, *Language and Mind*, New York 1972, s. 10). Te cechy świetnie korespondują z tradycyjnym postrzeganiem podmiotowości, w którym akcentuje się występowanie kilku stałych własności, takich jak świadomość, zdolność do działania czy racjonalność.

²² M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, Gdańsk 2000, s. 149-151.

²³ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 2002, s. 63-64.

²⁴ Tenże, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 130.

*maszynie, osaczeni skutkami jej władzy, do których się przyłożyliśmy, bowiem jesteśmy jednym z jej kółek*²⁵.

Dla Foucaulta człowiek jest wytworem sposobu myślenia charakterystycznego dla danej epoki – wraz z jej końcem człowiek w tej postaci też przestaje istnieć. Badacz widzi w jednostce przede wszystkim wytwór sił, które na nią oddziałują – struktur opartych na władzy i wiedzy, praktyk mających za zadanie dyscyplinować społeczeństwo. Człowiek w tym ujęciu nie jest niezależnym podmiotem – to on jest wytwarzany²⁶. Najbardziej realnymi bytami są zatem struktury dyskursu, które determinują kształt rzeczywistości²⁷. Człowiek jest ustrukturyzowany – nie ma w jego postępowaniu zbyt dużej swobody ani decyzyjności.

Foucault podkreśla, że władza produkuje podmiotowość – stosuje zarówno na poziomie jednostkowego bytu, jak i całej populacji procesy normowania społeczeństwa (poprzez dyscyplinę i biopolitykę). Wszystkie jednostki są identyfikowane, klasyfikowane i kontrolowane – narzuca się im to, co jest uznawane za „normalne”. Mechanizmy władzy i kontroli przez społeczne instytucje bezpośrednio wpływają na kształtowanie się ich tożsamości – tego, jak postrzegają siebie i jak są postrzegane przez innych²⁸. Władza w klasycznym rozumieniu charakteryzuje się hierarchicznością i binarną strukturą dzielącą ludzi na rządzących i rządzonych. Foucault odrzuca takie jej pojmowanie – w jego perspektywie władza jest rozproszona, bezpodmiotowa, oparta na technikach normalizacji²⁹ i wytwarzana w mikroskali. Podmiot jest zatem wytwarzany jako „wolny” – charakteryzuje się suwerennością nowego typu, która istnieje dzięki mechanizmom kontroli i nadzoru³⁰. *Nowa sztuka rządzenia potrzebuje więc wolności, konsumuje ją. Co oznacza, że wciąż domaga się jej wytwarzania i organizowania [...]. Z jednej strony trzeba wytwarzać wolność, jednak sam gest powoduje, że – z drugiej strony – narzuca się ograniczenia, procedury kontroli i przymusu, rozmaite sankcje itd.*³¹ W efekcie podmiot zostaje pozbawiony realnego politycznego potencjału i możliwości partycypacji.

Jedną z ciekawszych idei charakterystycznych dla M. Foucaulta jest „śmierć człowieka”. Należy przez to rozumieć koniec podmiotowości, w której podkreśla się

²⁵ Tenże, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2009, s. 208.

²⁶ Warto w tym kontekście przywołać dyskusję akademicką między Michelelem Foucaultem a Jürgenem Habermasem, wyrażoną w tekstach obu badaczy, dotyczącą natury władzy i roli jednostki w społeczeństwie. Habermas krytykował Foucaulta za pesymistyczny (według niego) obraz jednostki uwarunkowanej przez struktury władzy i dyskurs – sam optował za ideą emancypacji podmiotu, wykazującego się racjonalnością komunikacyjną, co stanowi warunek dla demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego (zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 669-726).

²⁷ S. Warzyński, *Między podmiotem...*, s. 119.

²⁸ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 84-85.

²⁹ Z. Melosik, *Poststrukturalizm jako teoria życia społecznego (możliwości i kontrowersje)*, „Kultura Współczesna” 1997, nr 1(13), s. 62.

³⁰ B. Błesznowski, *Antyhumanistyczna teoria polityki w myśli Michela Foucaulta*, Kraków 2016, s. 161-162.

³¹ M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Heller, „Societas/Communitas” 2011, nr 1(11), s. 87-90.

racjonalność i świadomość jako cechy konstytutywne – jednostka jest bowiem uwikłana w wytwarzające ją struktury: społeczne praktyki i normy. Nie ma więc niezależnego podmiotu o unikalnej tożsamości, wolnego i sprawczego w stosunku do świata. Człowiek jest uwarunkowany przez siły i mechanizmy związane z władzą i wiedzą do tego stopnia, że realnie istnieją właściwie tylko dyskursy. Sam zaś zostaje do tych struktur zredukowany³².

Pod wieloma względami pokrewną koncepcję zaproponował Louis Althusser, naczelny przedstawiciel marksizmu strukturalistycznego. Filozof w swojej twórczości podkreślał, że to społeczna struktura, w której żyje człowiek, narzuca mu bycie podmiotem. Inaczej mówiąc, jednostka jest kształtowana przez rozmaite praktyki społeczne. Nie jest to jednak podmiot wolny – jego aktywność determinowana jest przez stosunki produkcji i reprodukcji. *Historia jest więc „procesem bez Podmiotu i bez Celu(ów)”, którego dane okoliczności, w których „ludzie” działają w formie podmiotów pod determinującym wpływem stosunków społecznych, są produktem walki klasowej. Historia nie posiada więc, w filozoficznym znaczeniu terminu, Podmiotu, lecz motor: walkę klas*³³. Społeczeństwo nie składa się z ludzi, nie jest ich sumą – jest systemem stosunków społecznych, w których jednostki żyją. *Co więcej: społeczeństwo w ogóle nie jest złożone z jednostek, jakichkolwiek, które byłyby przykładami „człowieka”, gdyż każde społeczeństwo posiada swoje, określone społecznie i historycznie, jednostki*³⁴.

Do podejść antyhumanistycznych, i to w dość radykalnej formie, można zaliczyć teorię systemów społecznych Niklasa Luhmanna – jak podkreślał sam badacz, jest ona *przeciwstawieniem wobec myślowych założeń i przyzwyczajzeń, które można byłoby w dużym streszczeniu określić jako tradycję humanistyczną*³⁵. W zamian zaproponował podejście, w którym człowiek i społeczeństwo są traktowane jako dwa odrębne systemy, nawzajem się warunkujące: *Jeśli uzna się człowieka za część środowiska społeczeństwa (zamiast za część samego społeczeństwa), to zmieni się przesłanki wszystkich pytań stawianych przez tradycję, w tym przesłanki klasycznego humanizmu [...]. Dzięki rozróżnieniu systemu i środowiska uzyskujemy możliwość rozumienia człowieka (jako części środowiska społecznego) w sposób zarazem bardziej złożony i mniej skrepowany, niż byłoby to możliwe, gdybyśmy musieli go pojmować jako część społeczeństwa*³⁶. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że wyłączenie jednostki poza nawias społeczeństwa spotkało się ze sporą krytyką w obrębie nauk społecznych, jednak w znacznej mierze wynika to z niezrozumienia perspektywy niemieckiego socjologa.

W teorii systemów kategoria tradycyjnie rozumianego podmiotu nie występuje – człowiek zajmuje w niej dość marginalną pozycję jako system psychiczny będący sumą operacji neuronowych i nadbudowanej nad nim świadomości. Jako taki stanowi

³² S. Warzyński, *Współczesne wyzwanie dla podmiotowości – w stronę człowieka nieokreślonego*, „Studia Philosophiae Christianae” 2019, nr 55, s. 80-81.

³³ L. Althusser, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, przeł. A. Staroń, Warszawa 1989, s. 59.

³⁴ *Tamże*, s. 24-26.

³⁵ N. Luhmann, S.H. Pfürtnner, *Soziologie der Moral*, [w:] *Theorietechnik und Moral*, red. N. Luhmann, S.H. Pfürtnner, Frankfurt am Main 1978, s. 28.

³⁶ N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków 2007, s. 199.

otoczenie zewnętrzne dla systemu społecznego, ale, co ważne, jest z nim nierozzerwalnie związany³⁷. Zarówno systemy psychiczne, jak i społeczne są autoreferencyjne. Jednak komunikacja zachodzi tylko w tych drugich, nigdy natomiast w obszarze świadomości. Jest to dość niekonwencjonalne rozwiązanie teoretyczne, które wyprowadza kategorię społeczeństwa na zupełnie nowy poziom analizy, wolny od wszelkich zjawisk powiązanych z jednostką. W konsekwencji punktem centralnym rozważań stają się same działania, będące istotą systemu społecznego. Umieszczenie człowieka (w jego biologiczno-psychicznym znaczeniu) poza granicami społeczeństwa ma ogromny wpływ na rozumienie podmiotu w ogóle, ponieważ wiele własności, przypisywanych mu przez tradycję humanistyczną, zostaje od niego oderwanych. Luhmanna nie interesuje więc klasycznie rozumiany podmiot jednostkowy, a jedynie to, co dzieje się między nim a innym podmiotem³⁸.

Choć wyłączenie człowieka z rozważań naraziło N. Luhmanna na znaczącą krytykę ze strony środowiska naukowego, to jego argumentacja ma sporą wartość eksplanacyjną. Każda jednostka stanowi przecież układ zamknięty, zarówno pod względem ciała biologicznego, jak i psychiki. Włączanie jej w szerszy system jest więc obciążone błędem, bo ludzie w żadnym stopniu nie tworzą jedności, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę wszelkie właściwości i cechy indywidualne³⁹. Z kolei założenie, że społeczeństwo składa się z aktów komunikowania, które „opuszczają wnętrze” człowieka i stają się kategorią internalizowaną, ma sens. W ostateczności większość definicji społeczeństwa odwołuje się do relacji międzyludzkich, a w teorii niemieckiego socjologa jest podobnie: wszystko sprowadza się do aktów komunikowania.

Choć Luhmann mocno wystrzegał się w swoich rozważaniach pojęcia podmiotu jako kategorii przynależnej koncepcjom antropocentrycznym, to właśnie w jego teorii systemów systemy autoreferencyjne można traktować jako podmioty na poziomie ponadjednostkowym. Nie oznacza to, że człowiek w tym ujęciu nie występuje – wręcz przeciwnie: stanowi fundament społeczeństwa i wpływa na wszelkie jego przeobrażenia. Nie robi tego jednak w pojedynkę, ponieważ komunikacja powstaje jako nadbudowa pomiędzy jednostkami. Antyhumanizm Luhmanna nie oznacza więc negacji człowieczeństwa, tylko brak możliwości wyjaśniania zjawisk społecznych i procesów psychicznych jednostki przez jej pryzmat. Podmiot polityki jest antyhumanistyczny, ale uwarunkowany przez człowieka. To system o wyjątkowej wrażliwości na otoczenie, cechujący się racjonalnością i zdolnością do podejmowania działań (aktów komunikacyjnych). Jest zatem sprawcą zmian, zgodnie z perspektywą aktywistyczną.

Ten dość unikalny sposób analizowania zjawisk społecznych, który unika klasycznych wyjaśnień opartych na humanizmie, mimo ostrej krytyki wydaje się obiecujący

³⁷ M. Głazewski, *Kategoria wolności w teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, „Przegląd Pedagogiczny” 2016, nr 2, s. 13.

³⁸ C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Kraków 2001, s. 33.

³⁹ Jest to jeden z naczelných zarzutów, jakie Luhmann stawia koncepcjom antropocentrycznym: traktowanie człowieka i społeczeństwa całościowo, bez uwzględnienia istotnych własności. Zob. J. Wierczorek-Orlikowska, *Podmiot polityki w świetle teorii systemowo-funkcjonalnej Niklasa Luhmanna*, Bydgoszcz 2021.

dla analiz politologicznych w kontekście coraz większej dynamiki świata i uwikłania go w złożone struktury. Pozwala bowiem spojrzeć na pozycję człowieka inaczej i, być może, dostrzec procesy, które skutecznie zaciemniają podejścia antropocentryczne.

ŚMIERĆ CZŁOWIEKA? O NOWYCH UJĘCIACH PODMIOTOWOŚCI W POLITOLOGII

„Śmierć człowieka” stanowi interesujący koncept badawczy, który wywołuje do dziś tyle samo aprobaty, co krytyki w środowisku naukowym. Mimo niewątpliwych walorów poznawczych antyhumanizmu nauki społeczne nie porzuciły antropocentrycznych sposobów pojmowania świata. Charakterystyczne jest to także dla polskiej politologii, w której klasyczne ujęcia podmiotowości i sprawstwa nadal są dominujące. Nie zmienia to jednak faktu, że w obliczu dynamiki zmian konieczne jest pochylenie się nad istotą człowieczeństwa i implikacjami dla rozumienia kluczowych kategorii politologicznych. Należy więc zadać pytanie: czy antyhumanizm daje nowe możliwości eksplanacyjne politologii? A jeśli tak, to w jaki sposób może się przyczynić do rozwoju teorii polityki?

Zgodnie z podstawowymi założeniami antyhumanizmu podmiot polityki jest lokalnie osadzony i relacyjny – nie posiada zestawu uniwersalnych cech, lecz każdorazowo wyłania się z kontekstu społeczno-historycznego, w którym funkcjonuje. Ma charakter wielowymiarowy i jest uwikłany w strukturę. Władza do niego przynależy bądź też nie – nigdy nie jest dana raz na zawsze, stanowi przymiot tymczasowy. Jest to więc koncepcja mocno osadzona w materializmie, a co za tym idzie sam podmiot jest również ucieleśniony. W perspektywie antropocentrycznej był on kimś bardziej „nieuchwytnym”, ponieważ jego cechy, takie jak racjonalność i świadomość interesów, były kategoriami abstrakcyjnymi, co najwyżej pośrednio obserwowalnymi. Tutaj jest inaczej – na podmiotowość składają się zjawiska, które mają swoje bezpośrednie umocowanie w rzeczywistości społecznej.

Nacisk na relacyjność stanowi nie mniej istotny wyróżnik antyhumanizmu – choć większość koncepcji podmiotowości i władzy politycznej włącza tę cechę w zakres swoich rozważań, to jednak nie w pozycji centralnej, ale raczej pobocznej. Uwaga humanistów skupia się przede wszystkim na własnościach, które ze swej natury przynależą podmiotom – a przecież wszelkie zjawiska społeczne mają charakter intersubiektywny i do zaistnienia potrzebują ludzi. Wydaje się więc, że to właśnie ten aspekt powinien zostać wyakcentowany mocniej niż inne.

Podmiotowość polityczną współcześnie należy postrzegać jako rozproszoną i rozmytą – uchwycenie jej jednoznacznych granic czy „natury” jest wręcz niemożliwe. Przede wszystkim wynika to z faktu, że jest kategorią otwartą i płynną⁴⁰, która stano-

⁴⁰ W tym kontekście należy przywołać tzw. słabą ontologię (ang. *weak ontology*) – koncepcję filozoficzną, która przekierowuje analizę z podstaw ontologicznych na podłoże epistemologiczne, kwestionując granice między bytami, które są złożone, dynamiczne i związane ze sobą w sieci relacji. Takie podejście może prowadzić do lepszego zrozumienia podmiotowości, która nie odnosi się tylko do jednostek, ale

wi ciągły proces stawania się. Szczególną uwagę należy zwrócić, jak już zostało wspomniane, na relacyjność tego pojęcia, ponieważ każde jego ujęcie wymaga umiejscowienia w danym czasie i danej przestrzeni⁴¹. Szeroko pojęty kontekst ma więc kluczowe znaczenie w próbach zdefiniowania tego zagadnienia. Stanowi to znaczącą zmianę w porównaniu do klasycznych ujęć politologicznych: jednoznaczne kategoryzowanie pojęć sprawia, że zaciemnieniu ulegają wszystkie te niuanse, które występują w konkretnych warunkach społeczno-politycznych.

Głębsza refleksja nad faktycznym kształtem podmiotu polityki pozwala stwierdzić, że dziś nie ma on jednej stałej formy. W przestrzeni publicznej mamy bowiem do czynienia z podmiotami instytucjonalnymi, ponadnarodowymi, ale też z nowymi ruchami społecznymi czy wreszcie z internetowymi plemionami politycznymi – ludźmi podobnymi do siebie pod względem poglądów i interesów (żyjącymi w bańkach informacyjnych). Każdy z tych podmiotów charakteryzuje się innymi właściwościami, każdy ma inną moc sprawczą i w stosunku do każdego *moment świadomości i moment aktywności*⁴² należy oceniać względnie. Trudno byłoby o stworzenie unikatowego zestawu cech, charakteryzujących naturę podmiotu politycznego, które byłyby wspólne dla wszystkich wymienionych aktorów. Twierdzenia dotyczące natury ludzkiej są więc nadużyciem, zwłaszcza w kontekście współczesności.

Perspektywa antyhumanistyczna wprowadza do dyskusji akademickich zniesienie podziału na ludzkie/nieludzkie – w obliczu modyfikacji genetycznej i ingerencji technologii w cielesność przestaje on mieć jakiegokolwiek znaczenie. Człowiek nie jest już postrzegany jako centrum dyskursu – na pierwszy plan wysuwają się siły i struktury od niego niezależne. Wszelkie sprawstwo należy rozpatrywać w odniesieniu do aktualnych uwarunkowań, ponieważ całościowa analiza wymaga uwzględnienia zarówno czynnika ludzkiego, jak i pozaludzkiego. Możliwość dokonywania zmian przynależy więc również obiektom materialnym, które mimo braku świadomości mogą swoim oddziaływaniem znacząco wpłynąć na rzeczywistość. W kontekście rozwoju sztucznej inteligencji i potencjalnych zagrożeń z nią związanych jest to kwestia wymagająca głębszych rozważań.

Antyhumanizm umożliwił rozszerzenie pojęcia władzy o nowe, wcześniej niedostrzegalne wymiary analizy. Przede wszystkim uwaga zostaje skupiona na mikropolityce i wiedzy lokalnej. Takie kwestie jak władza, sprawstwo czy podmiotowość należy rozpatrywać zawsze w odniesieniu do konkretnej czasoprzestrzeni – kontekst uzyskuje kluczowe znaczenie dla zrozumienia świata. W ten sposób znika problem uniwersalnych

do różnych bytów, instytucji, technologii, obiektów materialnych itd. Słaba ontologia pozwala na zrozumienie, jak podmioty są powiązane i oddziałują, dzięki czemu może być szczególnie przydatna w badaniach, które uwzględniają wpływ technologii, globalizacji i innych czynników na kształtowanie się podmiotowości politycznej (zob. S.K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton 2000).

⁴¹ R. Braidotti, *Cztery tezy na temat feminizmu po człowieku*, przeł. A. Derra, „Avant” 2020, vol. XI, nr 3, s. 11-12.

⁴² M. Karwat, *Podmiotowość polityczna. Humanistyczna interpretacja polityki w marksizmie*, Warszawa 1980, s. 274.

cech podmiotu, które występują w różnych konfiguracjach (a czasem wcale) i przez to przeczą klasycznym siatkom kategorialnym. Władzy nie należy więc traktować jako trwałego i niezmiennego zjawiska, a raczej jako proces, który cały czas podlega zmianom, w zależności od uwarunkowań lokalnych. Dodatkowo nie jest ona jednorodna – jedni posiadają jej więcej, inni mniej. Ujmowanie tej kwestii holistycznie (w stosunku do całego świata) pozwala zauważyć, jak duża występuje w tym względzie polaryzacja. Stosując terminologię politologiczną, mamy do czynienia z szeroką gamą możliwości – od pełnego upodmiotowienia do absolutnego uprzedmiotowienia⁴³.

Tradycyjna hierarchia władzy zostaje w tym układzie zaburzona – jej obieg może się odbywać we wszystkich kierunkach, ponieważ ma charakter płynny. Podmiot polityki jako instancja centralna (w postaci elit politycznych i ich instytucji) traci na znaczeniu – w efekcie powoduje to większą niepewność i zależność od pozostałych elementów systemu politycznego. Wyrazem tego procesu jest powstawanie wielu spontanicznych, oddolnych ruchów społecznych, skłonnych do wspólnego działania, będących jednak podmiotami okazjonalnymi i podlegającymi silnym emocjom, a przez to podatnymi na manipulacje. Artur Laska określa je mianem „wielości”⁴⁴. Ewolucja podmiotowości w kierunku form hybrydycznych (w stosunku do tradycyjnych kategorii pojęciowych) staje się więc faktem.

Nie należy też zapominać o kwestii sprawstwa pozaludzkiego, które w kontekście dynamicznego rozwoju sztucznej inteligencji i zależności człowieka od technologii zdecydowanie zyskuje na znaczeniu. Już teraz wiele działań i procesów znajduje się poza zasięgiem człowieka ze względu na jego ograniczenia biologiczne i mentalne. Znaczący wpływ aktorów pozaludzkich na kształt rzeczywistości społeczno-politycznej jest bezsporny, a ich działań nie da się sprowadzić całkowicie do zamysłu kreatorów i właścicieli tych wytworów. Wiele procesów odbywa się w sposób automatyczny i na tak wysokim poziomie analizy, że ludzki mózg nie jest w stanie ich przetworzyć. Jeśli dołączyć do tego coraz częstsze pomysły przekraczania człowieczeństwa i łączenia go z technologią dla osiągnięcia nowych możliwości fizycznych i mentalnych, to bezspornie pojawia się konieczność ponownego przemyślenia roli i pozycji człowieka w świecie i w sferze polityki. A to już zadanie m.in. dla politologii.

ZAKOŃCZENIE

Na gruncie nauk politycznych od dawna toczą się dyskusje dotyczące istoty podmiotowości – wystarczy wspomnieć słynny spór między dwoma znakomitymi polskimi badaczami: Mirosławem Karwatem i Andrzejem Czajowskim, dotyczący kwestii jej stopniowości. Nawet pobieżny przegląd literatury z zakresu teorii polityki pozwala

⁴³ M. Gulczyński, *Nauka o polityce. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2007, s. 41.

⁴⁴ A. Laska, *Wielość jako podmiot zmiany politycznej*, [w:] *Wokół holistycznej interpretacji polityki. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi zw. dr. hab. Mirosławowi Karwatowi*, red. F. Pierchalski, M. Tobiasz, J. Ziółkowski, Warszawa 2020, s. 248.

zauważyć, że większość ujęć skupia się na kilku kluczowych właściwościach podmiotu polityki, wśród których można wymienić m.in. racjonalność, suwerenność, świadomość i zdolność do działania⁴⁵. W dobie ogromnej dynamiki zmian, gdzie sprawstwo aktorów pozaludzkich staje się coraz bardziej zauważalne, a tworzenie hybryd ludzi z technologią dzieje się na naszych oczach, należy się zastanowić, czy utrwalone dotychczas schematy myślowe i klasyczna siatka kategoryjna nadal przystają do rzeczywistości. Przekonanie o uniwersalnych, trwałych właściwościach podmiotu niezależnych od kontekstu z pewnością wymaga uzupełnienia, jeśli nie modyfikacji.

Nie jest zamierzeniem niniejszego tekstu, aby przekreślać dokonania perspektywy humanistycznej – chodzi raczej o położenie większego nacisku na powiązania strukturalne podstawowych kategorii politologicznych, takich jak podmiot, władza czy sprawstwo. Nie mniej istotnym zadaniem dla współczesnych teoretyków polityki jest zdecydowanie większe uwzględnienie roli aktorów pozaludzkich, którzy w znaczący sposób wpływają na kształt rzeczywistości społeczno-politycznej, choć nie posiadają klasycznych właściwości podmiotu, takich jak chociażby świadomość. Zmiany te obrazuje tabela zamieszczona poniżej.

Tabela 1. Humanizm i antyhumanizm – zmiany w rozumieniu podstawowych pojęć politologicznych

Humanizm		Antyhumanizm
podmiot posiadający unikalne przymioty	vs.	podmiot ucieleśniony i uwarunkowany kontekstualnie
nacisk na właściwości przynależne podmiotowi	vs.	nacisk na relacyjność podmiotu
podmiot jako kategoria jednorodna	vs.	podmiot rozproszony i zmienny
natura podmiotu oparta na racjonalności i świadomości	vs.	brak stałej natury podmiotu
sprawstwo ludzkie	vs.	sprawstwo ludzkie i pozaludzkie
władza w skali makro	vs.	władza w skali mikro
podmioty polityki uporządkowane hierarchicznie	vs.	wielość podmiotów o przygodnym charakterze

Źródło: opracowanie własne.

Należy zaznaczyć, że dwa bieguny przedstawione powyżej stanowią pewien model myślowy, uproszczony schemat, który ma za zadanie ukazać dynamikę zmian, a nie liniowe przechodzenie od jednej kategorii do drugiej. Jak już zostało wielokrotnie wspomniane, konieczna jest analiza uwzględniająca kontekst – za każdym razem podmiot może bowiem przyjmować inną formę. Nigdy nie będzie czymś ostatecznym

⁴⁵ Zob.: M. Karwat, *Człowiek polityczny. Próba interpretacji marksistowskiej*, Warszawa 1989, s. 48-50; A. Czajowski, *Decydowanie w polityce*, Wrocław 2013, s. 143-145; *Nauka o polityce. Podręcznik akademicki*, red. A. Bodnar, Warszawa 1988, s. 68-69.

i niezmiennym. Nieodzowne jest więc uwzględnienie w badaniach politologicznych trzech kategorii:

czynnik ludzki + czynnik pozaludzki + struktura

Dopiero ich łączne ujmowanie pozwoli dostrzec to, co dotychczas było pomijane w rozważaniach teoretycznych na gruncie nauk o polityce. Biorąc pod uwagę przekroczenie granicy ludzkie/nieludzkie, jest to dzisiaj niemal koniecznością.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa 1983.
- Althusser L., *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, przeł. A. Staroń, Warszawa 1989.
- Błesznowski B., *Antyhumanistyczna teoria polityki w myśli Michela Foucaulta*, Kraków 2016.
- Bogusławski M.M., *Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza*, „Hybris” 2019, nr 46, <https://doi.org/10.18778/1689-4286.46.02>.
- Braidotti R., *Cztery tezy na temat feminizmu po człowieku*, przeł. A. Derra, „Avant” 2020, vol. XI, nr 3, <https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.03>.
- Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009.
- Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
- Chomsky N., *Language and Mind*, New York 1972.
- Czajowski A., *Decydowanie w polityce*, Wrocław 2013.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 2002.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2009.
- Foucault M., *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Heller, „Societas/Communitas” 2011, nr 1(11).
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, A. Tatar-kiewicz, Gdańsk 2000.
- Głazewski M., *Kategoria wolności w teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, „Przegląd Pedagogiczny” 2016, nr 2, <https://doi.org/10.34767/PP.2016.02.01>.
- Gulczyński M., *Nauka o polityce. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2007.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Haraway D., *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3).
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977.
- Kapusta A., *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Lublin 2002.
- Karwat M., *Człowiek polityczny. Próba interpretacji marksistowskiej*, Warszawa 1989.

- Karwat M., *Podmiotowość polityczna. Humanistyczna interpretacja polityki w marksizmie*, Warszawa 1980.
- Kostro C., *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Kraków 2001.
- Krupa A., *Filozoficzna koncepcja człowieka na gruncie posthumanizmu*, „Analiza i Egzystencja” 2021, nr 56, <https://doi.org/10.18276/aie.2021.56-04>.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.
- Luhmann N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków 2007.
- Melosik Z., *Poststrukturalizm jako teoria życia społecznego (możliwości i kontrowersje)*, „Kultura Współczesna” 1997, nr 1(13).
- Miś A., *Humanizm – antyhumanizm – postmodernizm – dekonstrukcjonizm*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2.
- Nauka o polityce. Podręcznik akademicki*, red. A. Bodnar, Warszawa 1988.
- Styczyński J., *Duch w maszynie. Czy transhumanizm będzie dostępny tylko dla bogaczy?*, „Dziennik Gazeta Prawna”, 12 IX 2020, [online] <https://serwisy.gazetaprawna.pl/nowe-technologie/artykuly/1490708,neuralink-transhumanizm-polaczenie-mozgu-z-komputerem.html>.
- Szahaj A., *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 1996, nr 33/34.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2012.
- Theorieteknik und Moral*, red. N. Luhmann, S.H. Pfürtnner, Frankfurt am Main 1978.
- Warzyński S., *Między podmiotem absolutnym a bytowością nieokreślonością. O antyhumanistycznych źródłach współczesnej kultury*, „Studia Philosophiae Christianae” 2020, nr 56, <https://doi.org/10.21697/spch.2020.56.1.05>.
- Warzyński S., *Współczesne wyzwanie dla podmiotowości – w stronę człowieka nieokreślonego*, „Studia Philosophiae Christianae” 2019, nr 55, <https://doi.org/10.21697/spch.2019.55.4.03>.
- White S.K., *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton 2000, <https://doi.org/10.1515/9781400823918>.
- Wieczorek-Orlikowska J., *Podmiot polityki w świetle teorii systemowo-funkcjonalnej Niklasa Luhmanna*, Bydgoszcz 2021.
- Wokół holistycznej interpretacji polityki. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi zw. dr. hab. Mirosławowi Karwatowi*, red. F. Pierzchalski, M. Tobiasz, J. Ziółkowski, Warszawa 2020.

Joanna WIECZOREK-ORLIKOWSKA – doktor nauk społecznych w zakresie nauki o polityce, adiunkt na Wydziale Nauk o Polityce i Administracji UKW. W pracy badawczo-dydaktycznej zajmuje się teorią polityki, metodologią badań w naukach społecznych, a także relacjami pomiędzy technonauką a społeczeństwem. Autorka monografii *Podmiot polityki w świetle teorii systemowo-funkcjonalnej Niklasa Luhmanna* (Bydgoszcz 2021).