

Teksty Drugie 2013, 1-2, s. 125-153



Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)

Cary Wolfe

Przeł. Karolina Krasuska

Prezentacje

Cary WOLFE

Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)

Garstka pionierskich tekstów dotyczących różnych aspektów stosunku między człowiekiem i zwierzętami, a także ich reprezentacji w literaturze, sztuce i nauce, pochodząca z wczesnych lat 90., stała się zarzewiem dynamicznie rozwijającej się dziś, pod koniec pierwszej dekady nowego tysiąclecia, interdyscyplinarnej dziedziny zwanej *animal studies*, studiami nad zwierzętami albo studiami nad relacjami człowieka i zwierząt. W niniejszym tekście spróbuję wykazać, że o b i e te kategorie okazują się problematyczne za sprawą szerszego kontekstu, w którym trzeba je umieścić, a mianowicie kontekstu posthumanizmu. Ponadto, aby właściwie omówić zagadnienia studiów nad (ludźmi i) zwierzętami, należy je zanalizować nie na jednej, ale dwóch płaszczyznach: nie tylko na poziomie treści, tematyki i przedmiotu badań („zwierzęcia” badanego przez studia nad zwierzętami), ale także na poziomie podejścia metodologicznego i teoretycznego (tego, j a k studia nad zwierzętami badają „zwierzę”). Wszak już sam fakt, że skupiamy się na badaniu zwierząt innych niż ludzie (*non-human animals*) – nawet jeżeli robimy to po to, by wykazać, jak mylnie były one rozumiane i wykorzystywane – nie zmienia tego, że nasza perspektywa pozostaje perspektywą humanistyczną, czyli z definicji jest antropocentryczna. W rzeczy samej, cechą charakterystyczną humanizmu – a zwłaszcza szczególnej odmiany humanizmu zwanej liberalizmem – jest jego skłonność do pluralizmu, który prowadzi do poszerzenia obszaru zainteresowań i rozważań (intelektualnych lub etycznych) o wcześniej marginalizowane grupy, ale nie kończy się destabilizacją ani radykalnym zakwestionowaniem samego oglądu człowieka, który owej pluralizacji dokonuje. W takim ujęciu pluralizm staje się i n k o r p o r a c j ą, a projekty humanizmu (intelektualnie) i liberalizmu (politycznie) zostają wprawdzie poszerzone, ale w dość tradycyjny sposób.

Prezentacje

Takie ujęcie, akcentujące ideologiczne uwikłanie dyscyplinarności, pokazuje, w jak wielu kontekstach można rozważać relacje *animal studies*, dyscyplinarności i humanistyki, jeśli pozwala na to czas i miejsce; konteksty te zdołam zaledwie ogólnie naszkicować. Jednym z nich mógłby zostać zmieniający się status humanistyki jako takiej – niekiedy określany jako jej kryzys – w relacji do tego, co kiedyś nazywano „sferą publiczną”, a także bardziej ogólna kwestia społecznej, kulturowej i politycznej roli humanistyki w świecie, który zdaje się coraz mniej cenić wiedzę humanistyczną i coraz mniej jej potrzebować¹. Można również – jeszcze bardziej poszerzając perspektywę – umiejscowić tę kwestię w kontekście zmieniającej się roli i funkcji uniwersytetu jako instytucji, zwłaszcza że rola ta uległa zmianie pod wpływem sił związanych z ogólną korporatyzacją instytucji społecznych². Co więcej, można również badać obydwie te zagadnienia – zmiany dyscyplinarne oraz instytucjonalne – opierając się na pracy *The Laws of Cool* (2004) Alana Liu, ujmującej humanistykę w szerszym kontekście pracy wiedzy (*knowledge work*). Można także postawić jeszcze bardziej ogólne pytanie o rolę i status studiów nad zwierzętami w kontekście rosnącego zainteresowania kwestiami biopolityki i biowładzy, które wywodzą się przynajmniej ze szkoły frankfurckiej (ale także ze słynnego omówienia „istoty gatunkowej” w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1944 r.* Marksa), obecne są w późniejszych pracach Michela Foucaulta, a współcześnie kształtują zainteresowania wielu badaczy i badaczek od Giorgia Agambena i Roberto Esposito począwszy, a na Jaques’u Derridzie i Judith Butler skończywszy.

Z pewnością kwestia biowładzy radykalnie zmienia nasze postrzeganie „zwierzęcości” człowieka w sposób nacechowany, m.in. Agambenowskim rozróżnieniem między *bios* (które oznacza „formę lub sposób życia właściwe jednostce lub grupie”) oraz *zoé* (które wyraża „zwykłą cechę życia wspólną wszystkim ożywionym bytom”)³. Właśnie zwierzęcość człowieka, a zwłaszcza jej wytwarzanie, kontrolowanie i regulowanie na użytek polityki w nowoczesnym wydaniu stanowi kluczową kwestię teorii biopolityki.

¹ Zob. np. C. Fynsk *The Claim of Language: A Case for the Humanities*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004; oraz, w innym ujęciu, G.Ch. Spivak *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York 2005. Cenne i szeroko zakrojone omówienia dostępne są w: C.N. Davidson, D.T. Goldberg *Engaging the Humanities, „Profession”* 2004; oraz w: tychże *Why We Need the Humanities Now: A Manifesto for the Humanities in a Technological Age*, „Chronicle of Higher Education” February 13, 2004.

² Dwa dobrze znane opracowania to *The University In Ruins* Billa Readingsa oraz *Report to the Academy* Gregga Lamberta.

³ G. Agamben *Homo sacer: Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 1. Zob. ponadto: tegoż *The Open: Man and Animal*, przeł. K. Attell, Stanford University Press, Stanford 2004 (fragm. książki został opublikowany w polskim przekładzie jako G. Agamben *Otwarte*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008 nr 1).

Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo w Stanach Zjednoczonych: historyzm, teoria i dyscyplinarność

Zacznijmy jednak od węższego spojrzenia na najbliższe mi dyscypliny, literaturoznawstwo i kulturoznawstwo, w których zagadnienie związków między studiami nad zwierzętami, humanistyką i jej misją czy też misjami oraz problemem dyscyplinarności samej w sobie, podejmuje się wyjątkowo często i szczególnie szeroko. W tym kontekście trzeba zauważyć, że same te dyscypliny od niedawna przeżywają pewnego rodzaju kryzys spójności, że dojrzały do pewnego rodzaju skraju dyscyplinarności⁴. Możliwe, że najwyraźniejszym symptomem tego jest rodzący się od pewnego czasu rozłam między badaczami, którzy – mówiąc w skrócie – zajmują się głównie kwestiami historycznymi, i badaczami, którzy zajmują się głównie kwestiami teoretycznymi (albo – inaczej mówiąc – związkami między formą a treścią) w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie. Ogólnie rzecz biorąc, od dłuższego czasu dominował historyzm, czerpiący energię z nowatorskich prac Nowego Historyzmu na temat okresu wczesnonowożytnego i romantyzmu. Niemniej zaczynają być widoczne pewne oznaki przemian. Dzieje się tak częściowo dlatego, że wiodący obecnie nurt historyzmu zdaje się powracać do starej odmiany historyzmu, którą Nowy Historyzm miał przecież pomóc przekroczyć.

Łatwo znaleźć głosy krytyczne, formułowane z bardzo różnych pozycji intelektualnych i politycznych. Jednym z najostrzejszych krytyków jest Thomas Pfau, badacz romantyzmu, którego również dobrze można uznać za historyka idei. Pfau zauważa, że ta najnowsza metoda stosowana w historyzmie, choć „odżegnuje się od bliskiego powinowactwa z wielkimi narracjami [...] na rzecz wyspecjalizowanych mikroanaliz”, nie jest w stanie „dotrzeć do upragnionej lokalnej transcendencji” (zapożyczając sławną formułę Alana Liu) „bez różnych rodzajów własnego uwikłania ideologicznego, które pozostaje w dużej mierze niezbadane” – pewnych „domniemyanych ram”, które Pfau sprowadza do poniższych milczących założeń:

1. **Aksjomat archiwum:** wyspecjalizowane badania, rozumiane jako odzyskiwanie uprzednio „przeoczonych” materiałów i źródeł, stanowią metodę produkcji wiedzy, której znaczenie samo się uprawomocnia.
2. **Aksjomat kontekstualizmu:** tak odzyskane „nowe” materiały w dużej mierze same niosą ze sobą własną moc przyczynową i argumentacyjną tylko poprzez powiązanie (materialne, biograficzne czy też pojęciowe) z „polem” kontekstualnym, którego kształt jest bądź to z góry założony, bądź też wysnuty ze wspólnoty interpretacyjnej, która stale nim gospodaruje.

⁴ Należy zauważyć, jak już jakiś czas temu wykazał G. Graff w kanonicznej pracy *Professing Literature*, że spójność literaturoznawstwa jako dyscypliny w Stanach Zjednoczonych zawsze była problematyczna i jedynie uległa pogorszeniu przez – jak dowodzi – niechęć, by zasadniczo zająć się uporządkowaniem tego pola za pomocą uznawanego za oczywiste kryterium literatur narodowych i epok historycznych.

Prezentacje

3. Aksjomat pluralizmu (lub „indyferentyzmu”): siła i znaczenie współczesnej krytyki wywodzi się z prymitywnego gromadzenia wielu rozproszonych głosów i projektów archiwalnych, z czym wiąże się kolejne założenie, że wiedza krytyczna samorzutnie narodzi się z wolnorynkowej interakcji (rzekomo indyferentnych perspektyw).
4. Aksjomat retroaktywnego wyzwolenia (lub „sekularyzacja”): instytucjonalny, profesjonalny i transakcyjny sposób uprawiania krytyki w końcu wyzwoli historyczne znaczenia z ich domniemanego uwięzienia w religijnych lub ideologicznych normach i wartościach, dzięki czemu przywróci nam ich tymczasowo „przeoczony”, ale zawsze „zamierzony” autentyczny (świecki) rdzeń.
5. Aksjomat krytyki jako gwarancji postępu historycznego: transakcjonalizm nowoczesnej, zinstytucjonalizowanej wiedzy skutkuje teleologicznym zmierzaniem w kierunku hipostazowanej liberalnej wspólnoty, wyobrażonej jako całkowicie transparentna, otwarta, tolerancyjna i oświecona. Zasadniczo jednak *telos* ten może zostać wyrażony jedynie w języku permanentnego odsunięcia i jest definiowany poprzez brak jakichkolwiek konkretnych norm czy treści, a nie poprzez praktyczne uznanie ich ponadindywidualnego autorytetu (stanowi to diametralne odwrócenie myśli Arystotelesa)⁵.

Jak widać, zarzuty Pfaua wobec tego modelu historyzmu dotyczą nie tylko metodologii, na przykład „dobrowolnie przyjętego ograniczenia najnowszych modeli badawczych do jasno umiejscowionych i ściśle określonych chronotypów (biograficznie tworzonych przedziałów czasowych, dokładnego momentu czy innego lokalnego „zdarzenia”, dat wydania itp.)”⁶. Mają także charakter ideologiczny, w tym sensie, że podejście takie „w końcu powiela kategorię, choć niezbadany i wątpliwy, aksjomat, który leży u podstaw [...] polityczno-ekonomicznego projektu klasycznego liberalizmu i jego retorykę emancypacji, postępu, rozwoju i p r a w politycznych”⁷. Zważywszy na rozbudowane omówienie [tego zagadnienia] w poprzednim rozdziale, nie trzeba chyba zaznaczać, że związek pomiędzy metodologią a ideologią ma szczególny oddźwięk na gruncie *animal studies*, w których samo pojęcie praw – w formie „praw zwierząt” – było nieodzowne dla wykształcenia się i konsolidacji dziedziny, która teraz usilnie stara się przekroczyć ów paradygmat.

Jeśli wierzyć Ellen Rooney, Susan Wolfson i innym współautorom specjalnego wydania „MLQ” z 2000 roku poświęconego „Nowemu Formalizmowi”, innym zagadnieniem, które znika w wielu pracach spod znaku współczesnego literackiego historyzmu, to kwestia – a nawet sama dyscyplinarność – lektury (nie tylko

⁵ T. Pfau *The Philosophy of Shipwreck: Gnosticism, Skepticism, and Coleridge's Catastrophic Modernity*, „MLN: Modern Language Notes” 2007 no 5, s. 6-7.

⁶ Tamże, s. 7.

⁷ Tamże.

w wąskim znaczeniu czytania form literackich takich jak sonet lub powieść). Rooney pisze:

Konsekwencją rozmycia się kategorii formy jest sprowadzenie każdego tekstu do jego ideologicznego lub historycznego kontekstu albo przykładu zastanej już teorii (treść) [...] oraz uogólnienie czytania-jako-parafrazy, co odbiera kulturoznawstwu oraz literaturoznawstwu możliwość wniesienia zasadniczego wkładu w krytykę rozwijającą się tymczasem w ramach historii, socjologii, antropologii i komunikacji. Są to dziedziny, które od dawna opanowały sztukę czytania-jako-streszczenia, czytania bez formy.⁸

Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Majorie Levinson, że w takich wypadkach przydatne staje się rozróżnienie na „nowy historyzm” i „nowy historyzm” – tj. na teksty założycielskie pierwszego pokolenia Nowego Historyzmu autorstwa Stephena Greenblatta, Jerome’a McGanna i innych (które według niej przykładowo zajmowały się formą i treściami historycznymi, jak również kwestiami estetyki i przyjemności¹⁰), a pracami „tych nieszczęsnych wyznawców i zwykłych interpretatorów”¹¹, jak ujął to jeden z krytyków, którzy traktują tekst – do woli tekst, czy to wiersz, powieść, wyrok Sądu Najwyższego, mowę polityczną czy reklamę – jako miejsce wydobywania treści, alibi „wystarczające, by uruchomić maszynę archeologii i grzebania w archiwach”¹².

Z pewnością Rooney ma rację mówiąc, że podstawową kwestią nie powinno być „przekroczenie Nowego Historyzmu, poststrukturalizmu, i materializmu kulturowego”, bądź „innych teoretycznych kierunków, które odcisnęły swoje piętno na literaturoznawstwie w drugiej połowie XX w.”¹³. Nie chodzi o wybór ulubionej marki, czy opowiedzenie się po którejś stronie, ale o to, by zająć się kwestią dyscypliny i roli w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie: co dokładnie mogą one nam dać, czego nie mogłyby tak samo albo lepiej [dać nam] inne dziedziny, takie jak historia, socjologia czy filozofia. Jak sama to ujmuje, „dla krytycznej nastawionego czytelnika pozbawionego kategorii formy, przedmiot analizy literackiej i kulturoznawczej traci swoją pozycję jako obiekt teoretyczny, obiekt usytuowany i działający w polu krytyki lub dyscypliny”¹⁴.

⁸ E. Rooney *Form and Contentment*, „MLQ” 2000 no 1, s. 26.

⁹ M. Levinson *What Is New Formalism?* „PMLA” 2007 no 2, s. 565. Jak zaznacza Levinson, tego błyskotliwego rozróżnienia dokonał Alan Liu w znanym esej z 1989, *The Power of Formalism: The New Historicism*, gdzie zauważył skłonność Nowego Historyzmu, by łączyć „formę i treść [...] i robić z nich jedność, a tą jednością jest forma”, s. 568-569, przypis 2.

¹⁰ M. Levinson *What Is New Formalism?*, s. 560-561.

¹¹ Tamże, s. 560.

¹² Tamże, s. 561.

¹³ E. Rooney *Form and Contentment*, s. 18.

¹⁴ Tamże, s. 18-19.

Prezentacje

W tym kontekście kwestia kulturoznawstwa pomaga wyraźniej zarysować problem, gdyż – jak zauważa Rooney – ów obszar badań „może jeszcze silniej niż literaturoznawstwo boryka się z problemem zdefiniowania swojego właściwego kształtu”; jest „gąszczem konkurujących ze sobą (często niezgodnych) metod i zachowuje (pseudo)dyscyplinarny charakter, którego coraz trudniej bronić pod względem intelektualnym i politycznym”¹⁵. Rzeczywiście, jeśli wierzyć Tilottamie Rajan, kulturoznawstwo nie jest receptą, ale samo stanowi część problemu, i to (jak historyzm, krytykowany przez Pfau) problemu o jasnym zarysie ideologicznym. Zdaniem Rajan, kulturoznawstwo w Stanach Zjednoczonych i Ameryce Północnej (jaka sama zauważa, Zjednoczone Królestwo i Australia wymagałyby odrębnej analizy) przerodziło się z „decentryzującej innowacji” w „symbiozę z globalizacją” i Nowym Porządkiem Świata, w którym „własna dereferencjalizacja stanowi zagrożenie dla niektórych jego pierwotnych elementów”¹⁶. Ta ambiwalentna sytuacja została niedawno omówiona w podobny sposób przez Gayatri Spivak w *Death of a Discipline*. Z punktu widzenia Rajan, „inkluzywne niedookreślenie”¹⁷, które według Rooney pozostaje zmorą kulturoznawstwa, jest właśnie tym, co we wczesnym okresie pozwoliło mu wejść w nowe obszary, ale skrywa jego subtelną a przewidywalną selektywność; zawiera w sobie postkolonializm (ale już nie Homi Bhabhe), *gender studies* (ale już bez Héléne Cixous czy francuskiego feminizmu); cały obszar psychoanalizy interpretuje jako „esencjalistyczny”, i uprzywilejowuje „Benjaminowskie opowiadanie historii, autobiografię i subiektywne doświadczenie, rzekomo po to, aby głosić wiedzę lokalną, ale naprawdę – by powrócić do autoekspresji i polityki tożsamości”¹⁸.

Rajan zaznacza, że efektem kulturoznawstwa włączonego do akademickiego głównego nurtu jako „dobrej przykrywki dla nauk społecznych oraz ich spersonalizowanej wersji”¹⁹, jest „symulacja trwania społeczeństwa obywatelskiego po zastąpieniu klasycznej sfery publicznej” zasadniczo rynkową i konsumpcyjną logiką „reprezentacji”²⁰. Spełnia to oczekiwanie, że „wszystkie składowe są skutecznie reprezentowane w programie nauczania, co osiąga się poprzez zredukowanie tekstów do kulturowych urywków”²¹. W ramach takiego projektu ideologicznego – zauważa Rajan – nie powinno dziwić, że „to, co społeczne, stało się niekwestionowaną podstawą humanistyki. Co więcej, humanistyka nawet nie

15 Tamże, s. 21.

16 T. Rajan *In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University* „Diacritics” 2001 no 3, s. 69.

17 Tamże.

18 Tamże, s. 71.

19 Tamże, s. 74.

20 Tamże, s. 69-70.

21 Tamże, s. 75.

stara się postulować podejścia z zewnątrz do tego, co społeczne²² – w tej uwadze pobrzmiewa nacisk Pfaua na potrzebę zachowania krytycznego wymiaru humanistyki w obliczu zasady „immanencji” właściwej historyzmowi. Czerpiąc z pracy włoskiego filozofa Gianniiego Vattimo, Rajan rozwija wnioski Ronney o typowym dla historyzmu ujęciu tekstu-jako-parafrazy zauważając, że teleologia nowego kulturoznawstwa – występująca pod przykrywką „pluralizmu” – charakteryzuje się „a b s o l u t n ą s a m o p r z e j r z y s t o ś c i ą opartą na całkowitej komunikowalności”²³. Zatem kulturoznawstwo zasadza się także na przyznaniu nowych celów czytaniu i myśleniu; jest „pragmatycznym wykorzystaniem humanistyki w ramach modularnej struktury, która zdaje się promować strategię oporu” poprzez swój pluralizm treści i tożsamości, ale zamiast tego „interpeluje mniejszościowe tożsamości i lokalizmy, by wytworzyć dyscyplinarne pole”²⁴. Tak więc na przykład pojęcia „inności” i „migrancji” Bhabhy, zamiast wywierać krytyczny wpływ, który byłby radykalnie odmienny (i radykalnie odrębny) od liberalnego *socius* i jego dominujących protokołów, zostają zneutralizowane jako pluralizm przez normalizującą funkcję kulturoznawstwa w społeczeństwie obywatelskim: „Społeczeństwo obywatelskie składa się wprawdzie z różnorodnych podgrup, lecz pełni rolę mediacyjną wobec ich antagonizmów, spajając odmienne klasy i interesy poprzez uznanie, jakie otrzymują ich członkowie”²⁵. Dlatego – jak twierdzi Rajan – dyscypliny „powolnej myśli”, których podstawą jest nieprzejrzystość tych relacji, usuwa się na marginesy kulturoznawstwa (jak celnie zauważa, „znamienne jest tu odwrócenie się od poezji” w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie); są więc one postrzegane jako czynne, a nawet szkodliwe, przeszkody na drodze ku realizacji liberalnego projektu inkorporacji i „uznania”, który pozostaje wyrazem, a nie krytyką, globalizacji. Odnosząc się do specjalnego wydania „PMLA” z 2001 roku zatytułowanego „Globalizing Literary Studies”, pisze, że idea „heterogenicznej, globalnej grupy odbiorców”, która stanowi pewnik współczesnego kulturoznawstwa, „jest oksymoronem, który skrywa głęboką sprzeczność, postulując zespolenie tego, co wyjątkowe i tego, co uniwersalne oraz globalny zasięg zachodniego pojęcia *h e t e r o g e n i c z n o ś c i*”²⁶.

22 Tamże, s. 74.

23 Argument Rajan ma znaczenie dla idei i roli tzw. intelektualnego autorytetu publicznego, co przenikliwie analizował Derrida w opisie związku między ideą tego, co „publicznego” i „rozgłosu” (*publicity*), który dla pojęcia autorytetu jest oczywisty. Zob. tegoż *The University without Condition*, w: *Without Alibi* oraz *The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils*, w: *Eyes of the University: Right to Philosophy 2*, trans. J. Plug et al., Stanford University Press, Stanford 2004, s. 129-155.

24 T. Rajan *In the Wake of Cultural Studies*, s. 77.

25 Tamże, s. 76.

26 Tamże, s. 75.

Prezentacje

Jak można się domyślać, wszyscy ci krytycy i krytyczki postrzegają rozważania teoretyczne jako kluczowe dla zmierzenia się z intelektualnie trującym współczesnym literaturoznawstwem i kulturoznawstwem – nie dlatego, że teoria to rodzaj wyspecjalizowanej obsesji, ale właśnie dlatego, że nią nie jest. Jak pisze Rooney, nie mamy do czynienia z „nostalgia za teorią jako dyskursem dominującym, ale z obawą o status teoretycznej *d e b a t y*, która przyczynia się do artykułowania form dyscyplinarnych [...]. Ani literaturoznawstwo, ani kulturoznawstwo nie są w stanie bez tego pójść naprzód: to jest niezbędny efekt dyscyplinarności, nawet jeśli przyczynia się do przekształcenia i *d e n a t u r a l i z a c j i d y s c y p l i n a r n y c h p r a k t y k*”²⁷. Mówiąc dokładniej, w obliczu braku takowej teoretycznej refleksji, dyscyplinarna hegemonia historyzmu nie staje się niczym więcej (ani też niczym mniej) niż przejawem prezentyzmu, który wyznawcy historyzmu regularnie odsyłała do sfery teorii. Rzeczywiście – jak odnotowuje Rooney – jednym z rezultatów owego braku teoretycznej refleksji w ramach dominujących wersji historyzmu jest to, że jak na ironię stają się one przypadkiem „*echem najwcześniejszej epoki literaturoznawstwa*”, kiedy „*analiza tematyczna była niemal jedyną metodą f o r m a l n e j analizy stosowanej w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie*”²⁸.

Czy oznacza to, że „dobry” historyzm nie istnieje? Oczywiście, że nie, co unaczynia staranne rozróżnienie pomiędzy „*n o w y m historyzmem*” a „*nowym historyzmem*” Levinson. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy historyzm musi zmierzyć się z różnicą między historycznością a historyzmem, czyli różnicą między materialnymi, instytucjonalnymi siłami, które znajdują się w polu jego zainteresowań, a metodami i protokołami wiedzy, którymi te materiały są *d y s c y p l i n o w a n e*, dzięki którym nadaje się im *f o r m ę*: protokołami, które już z definicji są redukcyjne, nie tylko w czysto epistemologicznym sensie wybiórczości, ale również pod względem *e m p i r y c z n y m*, tak uwielbianym przez historyzm. Jak wypunktował to nie kto inny niż Franco Moretti w odniesieniu do projektu historii literatury, „większość książek znika na zawsze – *w i ę k s z o ś ć* nawet tego dobrze nie oddaje: jeśli przyjąć, że dzisiejszy kanon XIX-wiecznej powieści brytyjskiej obejmuje dwieście pozycji (co jest sporą liczbą), to wciąż stanowiłyby one jedynie 0,5 procenta wszystkich wydanych powieści”²⁹. Jak pisze Moretti, wzięcie pod uwagę tego faktu (99,5 procent – „reszta, nic. Znikły”) całkowicie zmienia nasze rozumienie tego, czym jest historia literatury. I zmienia je właśnie w taki sposób, do jakiego dążyła np. szkoła *Annales* i Fernand Braudel; tak, że jeszcze dobitniej należy postawić pytanie, czy dominujące *f o r m y* nowoczesnego historyzmu w kulturoznawstwie i literaturoznawstwie – tzn. narracja, parafraza i linearne, biograficzne i pokoleniowe chronotypy wspomniane przez Pfaua – w ogóle zasługują na miano historyzmu, czy nie są po prostu oswojeniem tej właśnie kwestii

²⁷ E. Rooney *Form and Contentment*, s. 28 (wyróżnienie – C.W.).

²⁸ Tamże.

²⁹ F. Moretti *The Slaughterhouse of Literature*, „MLQ” 2000 no 1, s. 207.

oraz siły samej historyczności³⁰. Mówiąc w skrócie, historyzm powinien zdawać sobie sprawę z historyczności swoich własnych metod i praktyk dyscyplinarnych, swoich własnych form. A bez teorii to się nie uda.

W tym kontekście znaczące jest, że zarówno Rooney, jak i Wolfson zauważają (argumentując na rzecz formalizmu), iż główną luką obecnych wersji historyzmu w amerykańskim literaturoznawstwie i kulturoznawstwie jest estetyka marksistowska. Marksizm, jak żaden inny kierunek, zмага się z pytaniami zajmującymi dziś badaczy, którzy uprawiają historyzm w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie, a zwłaszcza tych, którzy uważają się za politycznie postępowych. Chodzi o związek między ideologicznymi i politycznymi funkcjami kultury a infrastrukturą ekonomiczną, społeczeństwem obywatelskim w kontekście stosunków państwowych i międzynarodowych, zarówno geopolitycznych i ekonomicznych, w takim zakresie, jaki ma znaczenie dla powyższych zagadnień³¹. Oczywiście nie znaczy to, że takie osoby jak Lukács, Brecht, Adorno, Macherey, Althusser, Bloch, Mannheim i pozostali zgadzają się w owych kwestiach. Chodzi raczej o przypomnienie, że podejrzane praktyki parafrazy, lektury tematycznej, uprzywilejowanie biograficznego i pokoleniowego chronotypu, kontekstu lokalnego itp. (a zwłaszcza instrumentalizacja form kultury jako jedynie nośników socjologicznej czy historycznej treści), które są zmorą współczesnego literaturoznawstwa i kulturoznawstwa, od dziesiątków lat były szczegółowo analizowane w marksistowskich debatach dotyczących realizmu socjalistycznego, ideologiczno-politycznej specyfiki modernizmu oraz jego eksperymentów z formą (jak np. w tzw. debacie Brecht/Lukács), i wielu innych zagadnień. Jednakże te liczne prace nie mają realnego wpływu na współczesny krajobraz historyzmu uprawianego w literaturoznawstwie i kulturoznawstwie w Stanach Zjednoczonych.

Rajan odmiennie ujmuje rolę teorii w obecnym kontekście, ale również przypisuje jej szczególne znaczenie jako „denaturalizującej” formacie dyscyplinarne, jako posiadającej destabilizujący, antysystemowy wpływ na dyscyplinarność ogól-

³⁰ Jak ujmuje to Braudel, w kategoriach wspominanych już przez Pfaua, „tradycyjna historia, skupiająca się na krótkim okresie czasu, na jednostce i wydarzeniu od dawna przyzwyczaiła nas do dramatycznej, wartkiej narracji” (cyt. za: F. Moretti *The Slaughterhouse of Literature*, s. 224). Trzeba również (nie mogę się tym szerzej zająć tutaj) zakwestionować ten rodzaj politycznych tez, które często towarzyszą projektom historycznego „odzyskiwania”. Jak celnie zauważa Moretti: „Obecnie Jane Austen jest w kanonie, ale Amelie Opie już nie, wcale nie dlatego, że miliony czytelników zaczytują się w Jane Austen dla własnej przyjemności; nic jednak nie trwa wiecznie, i gdy czytelnikom znudzą się jej książki (i tak widzieli już filmy), tuzin wykładowców literatury angielskiej będzie w stanie zamienić *Perswazje* na *Adeline Mowbray*. Nie będzie to też społecznie ważki gest, ale zmiana kanonu (akademickiego) udowodni, że dziewiętnastowieczne powieści przestały się liczyć”, s. 209.

³¹ E. Rooney *Form and Contentment*, s. 34. S. Wolfson *Reading for Form*, „MLQ” 2000 no 1, s. 6.

Prezentacje

nie – jako rodzaj Schellingowskiej „asystazji”³², która „rozklada Idealizm (i imperializm)” każdej praktyki, w tym samej „teorii”³³. Widzi ona ten projekt „asystazyjnego rozmieszczenia pól wiedzy w taki sposób, by się wzajemnie irytowały” jako odziedziczony po Michelu Foucaultcie, obecny w jego wczesnych pracach, ale jako historycznie wyartykułowany, co zapobiegłoby temu, by gest w stronę teorii przeistoczył się w dyskurs dominujący. Jak nam przypomina autorka, *Słowa i rzeczy* denaturalizują i decentrują dyscypliny nie tylko w odpowiedzi na kryzys uniwersytetu jako określoną kulturę oraz instytucję we Francji późnych lat 60. (kiedy dyscyplinarność ograniczała możliwość zareagowania na ówczesny kryzys społeczny); ponadto „kulminacją [tej pracy] jest krytyka pojęcia ‘ nauk o człowieku’ [*human sciences*] jako tworu nowoczesnego uniwersytetu łączącego humanistykę i nauki społeczne pod postacią „fuzji przedsiębiorstw”³⁴. Foucaultowska analiza wyłaniania się dyscyplin jest, jednym słowem, antyideologiczna.

Czym są dyscypliny?

Do Foucaultowskiego ujęcia dyscyplinarności, przedstawionego przez Rajan, warto dodać jego odczytanie proponowane przez Johna Rajchmana, aby zwrócić uwagę na nieco inną kwestię, której znaczenie rozjaśni się w dalszej części rozdziału. Myśl przewodnia wczesnych prac Foucaulta brzmi następująco: jeśli poważnie potraktować kwestię dyscyplinarności, trzeba najpierw przystać na to, że dyscypliny nie wywodzą swoich konstytutywnych protokołów badawczych z przedmiotów badania. Wprost przeciwnie, dyscypliny ustanawiają swoje przedmioty badań poprzez własne praktyki, stanowiska teoretyczne, procedury metodologiczne – i czynią to dość wybiórczo. To z pozoru całkiem oczywiste twierdzenie, ale ma ono – jak się przekonamy – daleko idące konsekwencje.

Od wczesnych lat 60. do późnych 70., w *Słowach i rzeczach, Archeologii wiedzy oraz Nadzorować i karać*, Foucault zajmuje się tym, co Rajchman nazywa „historiami nominalistycznymi” – nie „historiami rzeczy, ale pojęć, kategorii i technik, dzięki którym w konkretnym czasie konkretne rzeczy stają się osią wokół której obracają się – sprzężone ze sobą – dyskusje i procedury”³⁵. Jego celem jest „podważyć uniwersalny, obiektywny i postępowy obraz zunifikowanej nauki przejęty w spadku po oświeceniu”, w zamian podejmuje się „próby odkrycia nieredukowalnej mnogości ‘obszarów’ i ‘przedmiotów’ wiedzy, dla których charakterystyczne są anonimowe milczące procedury”, co podkreśla „relatywną autonomię dyskursów”³⁶. Z tego sta-

32 T. Rajan *In the Wake of Cultural Studies*, s. 79.

33 Tamże, s. 80.

34 Tamże, s. 81.

35 J. Rajchman *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, s. 51.

36 Tamże, s. 53.

nowiska wypływają dwie dalsze i ważne konsekwencje. Po pierwsze, coś takiego jak „społeczeństwo jako całość”³⁷ nie istnieje, gdyż idea „całego i uniwersalnego społeczeństwa” uległa „rozproszczeniu” na szereg praktyk, dyskursów i dyscyplin³⁸. Po drugie, skoro jednym z głównych przedmiotów analizy Foucaulta jest „grupa technik, pojęć i kategorii dotyczących podmiotu”, oznacza to, że jego dzieło kontynuuje, a nawet może potęguje, XX-wieczne wyzwanie, postawione m.in. przez Heideggera czy Wittgensteina, wobec „postkartezjańskiej filozofii podmiotu”³⁹. Przyglądając się uważnie „różnym rodzajom systemów, poprzez które ludzie identyfikują się jako podmioty”, Foucault – mówiąc w skrócie – przyjmuje pozycję dobitnie posthumanistyczną w odniesieniu do podmiotu, aby dorównać swojemu antyuniwersalizmowi w dziedzinie przedmiotu⁴⁰.

Nowsze prace Niklasa Luhmanna o systemach społecznych pomagają poszerzyć i doprecyzować Foucaultowski opis formacji dyscyplinarnych. Zabieg ten pozwoli, mam nadzieję, przynajmniej częściowo spełnić zadanie, które James Chandler ostatnio określił jako „potrzebę ustalenia systemu dyscyplin po trzech dekadach ciągłego doczepiania obszarów [badań] i programów [studiów]”. Aby tego dokonać – sugeruje Chandler – musimy „popracować nad lepszym ujęciem tego, jak zestaw dyscyplin może tworzyć system” – projekt, który również widzi jako wyraźnie zapoczątkowany pracami Foucaulta⁴¹. Jak dla Foucaulta, tak i dla Luhmanna jednostki nie są podstawowymi elementami społeczeństwa; podobnie jak Foucault jest on zatem „podejrzliwy wobec uniwersalistycznego nastawienia intelektualisty”⁴² – nie dlatego, że takie podejście mogłoby pomniejszyć „naszą zdolność do znajdowania alternatyw dla poszczególnych form dyskursu, które nas definiują” poprzez „odkrywanie partykularności i przygodności naszej wiedzy i naszych praktyk”⁴³ (jak to jest u Foucaulta), ale ponieważ dla Luhmanna

37 Tamże, s. 55.

38 Tamże, s. 59.

39 Tamże, s. 52.

40 W odróżnieniu od Luhmanna, u Rajchmana etyczne i polityczne stawki Foucaultowskiej archeologii wychodzą na jaw, gdy przypomnimy sobie, że „dla Foucaulta wolność zawiera się w naszej umiejętności znajdowania alternatyw wobec konkretnych form dyskursu, które definiują nas poprzez odnoszenie się m.in. do uniwersalnej ludzkości. Zamiast doszukiwać się oświecenia w uniwersalnym Rozumie i Społeczeństwie, szuka ich w odkrywaniu partykularności naszej wiedzy oraz naszych praktyk” (*Michel Foucault*, s. 60). To, co tu nazywane jest wolnością, Luhmann nazwałby „kontyngencją”, „przygodnością” – przygodnością, która wcale nie jest ukrytym subwersywnym elementem nowoczesności, ale jej definiującym atrybutem. Co nie znaczy, że niczego nie da się zmienić – z definicji, zmiana musi się dokonać – z tym, że „inny”, jak u Foucault, nie oznacza bezwarunkowo „lepszego”.

41 J. Chandler *Critical Disciplinarity*, „Critical Inquiry” 2004, s. 59.

42 J. Rajchman *Michel Foucault*, s. 59.

43 Tamże, s. 60.

Prezentacje

taki uniwersalizm (choć potencjalnie pożądanym) jest w rzeczywistości niemożliwy w warunkach nowoczesności, rozumianej jako proces „różnicowania funkcjonalnego”. Zatem i Luhmann, i Foucault uważają, że nie można mówić, iż istnieje „społeczeństwo jako całość” ani sfera publiczna w klasycznym znaczeniu, ale Luhmannowi udaje się jaśniej i radykalniej wyrazić to, że owe dwie bliźniacze tezy (sprzeciw wobec holizmu społecznego i uniwersalnego intelektualisty) nie prowadzą do „odrzućcia nauki jako takiej, albo krytyki c a ł e g o racjonalnego dyskursu”⁴⁴. Dla Luhmanna oznacza to raczej, że f o r m a racjonalności jako takiej w warunkach nowoczesności ma charakter paradoksalny – paradoksalny w tym sensie, że wytwarza właśnie to, co Rajan nazywa „asystazją”, poprzez którą dyscypliny destabilizują się nawzajem i demaskują.

Przywołanie w tym kontekście teorii systemów może się wydać dziwne, zwłaszcza że Pfau i Rajan – mimo intelektualnych różnic między nimi – uważają ideę systemu (i towarzyszącą jej ideę informacji) za apoteozę wszystkiego, co w ich ujęciach dyscyplinarności ma zostać poddane krytyce⁴⁵. Myślę, że jest tak, ponieważ oboje posługują się pojęciem „systemu” (i przyległymi pojęciami, takimi jak „informacja”), które jest zdecydowanie przestarzałe, i które pasowałoby do teorii systemów pierwszego stopnia z lat 50. (na przykład Norberta Wienera), ale które nie sprawdza się w teorii systemów drugiego stopnia spod znaku Maturany i Vareli, Heinza von Foerstera, Luhmanna i innych. W rzeczy samej, w kontekście tych myślicieli pojęcie systemu najlepiej byłoby określić (używając pojęcia Adorna, do którego zapewne skłanialiby się Pfau i Rajan) jako próbę ujęcia „detotalizowanej całości”. W zasadzie – jak to ujmuje Dirk Baecker we fragmencie przytoczonym w pierwszym rozdziale – teorię systemów po zwrocie ku systemom drugiego stopnia najlepiej postrzegać „jako próbę odrzucenia jakiegokolwiek typowego pojęcia systemu, jako teorię będącą dekonstrukcją własnego centralnego pojęcia”⁴⁶. Stwierdzenie takie jest po prostu przypomnieniem powodów, dla których prace Luhmanna koncentrują się na kluczowej problematyce romantyzmu, sformułowanej przez Kanta i Hegla, do której odnoszą się również Pfau i Rajan⁴⁷ –

44 Tamże, s. 59.

45 Pfau przyznaje, że „najbardziej rzucającym się w oczy pojęciem wyrażającym gromadzący, bezosobowy i abstrakcyjny sposób produkowania wiedzy jest *system*” (s. 9). Podobnie Rajan (za Baudrillardem, jak również Lyotardem z *Kondycji ponowoczesnej*) uważa, że teoria systemów jest formą „przemysłowego” lub informatycznego modelu różnicy, „w którym wszystko jest zakodowane i zawarte” – czyli ukazane jako transparentne. Natomiast zarówno Pfau, jak i Rajan operują koncepcją systemów pierwszego stopnia (i taką koncepcją informacji). Zob. *Emergence and Embodiment: New Essays on Second Order Systems Theory*, ed. B. Clarke, M. Hansen, Duke University Press, Durham 2008, gdzie znajduje się szerokie omówienie powyższych kwestii.

46 D. Baecker *Why Systems?*, „Theory, Culture, and Society” 2001 no 1, s. 61.

47 Można tu podać wiele prac Luhmanna, zob. np. *A Redescription of 'Romantic Art'*, „Modern Language Notes” 1996 no 111, s. 506-522. Przydatne omówienie tych

problematyki, którą próbuje on zreinterpretować w kontekście dobrze określonym przez Derridę:

krytyka historyzmu w każdej postaci wydaje się niezbędna [...]. Czy można krytykować historyzm w imię czegoś innego niż p r a w d a i n a u k a (wartość uniwersalności, współczesności, nieskończoności wartości itd.)? I co dzieje się z nauką, kiedy zakwestionowano wartość m e t a f i z y k p r a w d y itd.? W jaki sposób na powrót zapisać efekty nauki i prawdy?⁴⁸

Tego właśnie zadania podejmuje się Luhmann w swoich późniejszych pracach, które stają się coraz bardziej „filozoficzne”, w o b y d w u znaczeniach przywołanych przez Pfau i Rajan: jako uniwersalizujący dyskurs (Pfau), który retotalizuje różnicowanie, seryjność, specjalizację itp. w kategoriach swoistej normatywności i systematyczności wytworzonej przez nowoczesność jako forma funkcjonalnego zróżnicowania; a także jako teorię przygodnego i konstrukcyjnego charakteru wiedzy, która detotalizuje idealizm oraz imperializm filozofii na sposób opisany przez Rajan. Dobrze podsumowuje to Hans Georg Moeller:

Stosunek Luhmanna do filozofii można [...] porównać ze stosunkiem Hegla do religii (wyrażonym w *Fenomenologii ducha*). Dla Hegla, religia, w odniesieniu do swojego celu najwyższego, była reliktem przeszłości [...]. Ani jej semantyka, ani ogólna struktura nie były już do zaakceptowania [...]. Jej i s t o t ę trzeba było wyrazić na sposób bardziej samoświadomy, w języku i formie, które odzwierciedlały bardziej zaawansowane myślenie.⁴⁹

Podobnie, dla Luhmanna, „f i l o z o f i a w odniesieniu do swojego najwyższego celu stała się reliktem przeszłości”, a zatem to, co Luhmann bez skrupowania nazywa „superteoria” społeczeństwa, teorią o „znaczeniu uniwersalnym”, nie może już dalej znaleźć schronienia w filozofii, z uwagi na jej dyscyplinarne normy i protokoły⁵⁰. Heglowskie *Aufhebung* religii na rzecz filozofii u Luhmanna dokonuje się od filozofii ku teorii – a ruch ten odbywa się, jak podkreśla sam autor, dzięki siłom historycznym. Jak pisze Moeller, podobnie jak projekt Hegla, tak „[projekt] Luhmanna ma uchodzić za w pełni skonceptualizowany oraz za powracający do swych własnych źródeł – innymi słowy [do bycia] spójną całością a nie linearnym wywodem”⁵¹. Inaczej niż u Hegla, teoria Luhmanna jest świadoma własnej przygodności, co znaczy, że ma świadomość swej nowoczesności, czyli że sama jest produktem funkcjonalnego zróżnicowania. Bądź też, jak zauważa Moeller: „To, co

związków zawiera praca H.G. Moellera *Luhmann Explained: From Souls to Systems*, Open Court Press, Chicago 2006, s. 167-175, 241-60.

48 *Pozycje: wywiad z Jean-Louisem Houdebinem i Guy Scarpetta*, w: J. Derrida *Pozycje*, przeł. A. Dziadek FA-art., Kraków 2007, przypis 23, s. 89.

49 H.G. Moeller *Luhmann Explained*, s. 199.

50 N. Luhmann *Systemy społeczne*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007, s. 12.

51 H.G. Moeller *Luhmann Explained*, s. 200.

Prezentacje

głosi superteoria musi mieć dla niej ogólny sens. Ale sam w sobie ów sens nie jest ogólny, pozostaje zależny od teorii, która przede wszystkim wyznacza horyzont sensu”⁵².

Mając w pamięci powyższe uwagi, można teraz bliżej przyjrzeć się Luhmannowskiej radykalizacji analiz dyscyplinarności ze wczesnych prac Foucaulta, umożliwionej przez ważny zwrot w późniejszych pracach Luhmana w kierunku teorii autopoezy jako klucza do zrozumienia systemów społecznych. Jak wynika z pierwszego rozdziału, Luhmann przejmuje to pojęcie z prac biologów Humberta Maturany i Francisco Vareli, próbując uchwycić pozorny paradoks, że systemy są zarazem otwarte o r a z zamknięte; aby istnieć i się reprodukować muszą zachować własne granice oraz integralność poprzez utrzymywanie autoreferencyjnej zamkniętości; tylko dzięki tej zamkniętości mogą się zająć „sprzężeniami strukturalnymi” ze swoim środowiskiem⁵³. Jak w neurofizjologicznych autopojetycznych systemach, ich podstawowa logika jest „rekursywna”; korzystają z własnych wejść jako wyjść (*outputs as inputs*) w ciągłym procesie „samopowstawania” czy „autoprodukcji” i wciąż (re)produkują elementy, które służą do produkcji i c h samych.

W ujęciu Luhmanna formacje dyscyplinarne należałoby postrzegać jako elementy systemu społecznego zwanego „edukacją”, ale wydaje mi się, że korzystniej uznać je za podsystemy, które kierują się tą samą logiką systemową i które w swej autopoezie zarówno wytwarzają własne elementy, jak też są od nich zależne (czasopisma naukowe, konferencje, zespoły badawcze, protokoły rozwoju i uznania itp.). Z tej perspektywy dyscypliny stosowałyby rozróżnienie podstawowe dla wszystkich systemów – rozróżnienie „system/środowisko” – ale wyrażałyby je na swój sposób, w efekcie (i to jest podstawowy postulat teorii systemów) używając jej do zmniejszenia i przetworzenia przytłaczającej złożoności środowiska, które z definicji jest zawsze dużo bardziej złożone niż jakikolwiek konkretny system. Jak zauważyliśmy wcześniej, ta selektywność nie świadczy jednak o solipsyzmie. Wprost przeciwnie, jak ujmuje to Luhmann w *Systemach społecznych*: autoreferencyjna „[k]oncepcja systemu zamkniętego nie stoi w sprzeczności z o t w a r t o ś c i ą s y s t e m ó w n a ś r o d o w i s k o. Zamknięty charakter autoreferencyjnego sposobu dokonywania operacji jest raczej formą rozszerzenia możliwego kontaktu ze środowiskiem, a przez to, że konstytuuje elementy bardziej nadające się do określenia, zwiększa też złożoność środowiska, jakie możliwe jest dla systemu”⁵⁴.

Jak widzieliśmy w pierwszym rozdziale, adaptacyjny nacisk na rozwój wysoce selektywnego kodu – nacisk generowany przez stosunkowo niższą złożoność systemu w porównaniu z jego środowiskiem – prowadzi do coraz większego w e w n ę t r z n e g o różnicowania w ramach samego systemu. Rozróżnienie na sys-

⁵² Tamże, s. 201.

⁵³ N. Luhmann *Systemy społeczne*, s. 22-23, 206.

⁵⁴ Tamże, s. 42.

tem i środowisko jest powielane wewnątrznie w ramach systemu, więc na przykład system prawny stał się środowiskiem dla różnych prawnych podsystemów, które same muszą reagować na zmiany w samym systemie prawnym (lub osiągnąć z nimi „rezonans”). Aby rozwijać swą wewnętrzną złożoność poprzez zwiększone wewnętrzne zróżnicowanie, systemy zwiększają zdolność reagowania na szybko zmieniające się środowisko, przyczyniając się, by tak rzec, do jego spowolnienia. Zwiększając selektywność zyskują na czasie. Czyniąc to – tzn. podnosząc własną rangę dla środowiska poprzez rozbudowywanie swej złożoności, poprzez „robienie tego, co robią” – systemy społeczne wytwarzają większą złożoność w środowiskach innych systemów, nawet gdy próbują zredukować własną⁵⁵, i stąd wyłania się niemal paradygmatyczna sytuacja związana z „ponowoczesnością”: hiperzłożoność⁵⁶.

Zgodnie z naszymi wcześniejszymi uwagami, dla Luhmanna wszystkie obserwacje, niezależnie od tego, czy dotyczą systemu prawnego, ekonomicznego czy któregośkolwiek innego, są przygodnymi, selektywnymi konstrukcjami i redukcjami środowiska, którego nie można pojąć całościowo, ani w jakikolwiek totalizujący sposób. Oznacza to, że „gdzieś tam” nie ma „danego” środowiska, które można by ująć poznawczo albo przedstawić w pełni. Co znaczy nie tylko, że wszystkie systemy i obserwacje są autoreferencyjne, ale że ponadto – paradoksalnie – różnica między autoreferencją a referencją zewnętrzną (albo „heteroreferencją”) sama w sobie jest wytworem autoreferencji, w taki sam sposób, jak to, co na „zewnątrz” środowiska zawsze już stanowi zewnątrz konkretnego „wnętrza”. Niemniej jednak fakt ten nie może zostać zaobserwowany przez system, który jednocześnie polega na tym rozróżnieniu, by wykonywać swoje operacje. Takiej obserwacji może dokonać tylko obserwator drugiego stopnia, stosujący inny kod (w tym wypadku edukację); on jednak musi pozostać podobnie „ślepy” na paradoksalną naturę własnego konstytutywnego rozróżnienia, które może zostać ujawnione tylko przez kolejnego obserwatora itd. Luhmann zauważyła: „określenia, za pomocą których zazwyczaj odnotowywany jest podobny stan rzeczy to relatywizm, konwencjonalizm, konstruktywizm. Znaczenie owych pojęć można streścić tezą o utracie referencji”. Ale jeśli uznać to za (znów paradygmatyczną) „krytykę” ponowoczesności, to taka krytyka zajmie pozycję totalizującą, która z definicji nie jest już możliwa w kontekście nowoczesności rozumianej jako funkcjonalne zróżnicowanie. „Ta teza jest znacznikiem ich negatywnej treści”, pisze dalej Luhmann. „Jednakże ich negatywność unaocznia się tylko w historycznym

⁵⁵ Tamże, s. 177.

⁵⁶ Jak wiadomo, dla Luhmanna rozróżnienie nowoczesny/ponowoczesny jest bez znaczenia. „Postmodernizm” stanowi jedynie wzmocnienie czy też natężenie zasadniczych struktur i dynamiki obecnej już w nowoczesności. Zob. np. tegoż *Why Does Society Describe Itself as Postmodern?*, w: W. Rasch, C. Wolfe *Observing Complexity: Systems Theory and Postmodernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, s. 35-49.

Prezentacje

porównaniu z założeniami ontologicznej metafizyki, z jej religijnymi gwarancjami, kosmosem esencji i normatywnym pojęciem natury”⁵⁷.

Z analizy Luhmanna można wywieść kilka ważnych wniosków. Po pierwsze – co było jasne już w pracach Foucaulta – specyfika dyscyplin wynika nie z przedmiotów, którymi się zajmują, ale ze specyficznych protokołów, dyskursów (Foucault), ich komunikacji i obserwacji (Luhmann). Bądź też, jak to ujmuje Luhmann używając innych kategorii, „pierwszy krok ku zrozumieniu nowoczesności polega na rozróżnieniu zagadnień referencji i zagadnień prawdy”⁵⁸. Oddzielenie referencji i prawdy pomaga zaś zrozumieć drugą kluczową sprawę: jak przedmiot dyscyplinarnej wiedzy nie zostaje „zagubiony” w procesie nowoczesnej „utruty referencji”, lecz raczej – w bardzo realnym sensie – umocniony. We wprowadzeniu do *Systemów społecznych* Luhmann ujmuje to tak:

Teraz można oddzielić różnicę między systemem a środowiskiem postrzeganą z perspektywy obserwatora (np. uczonego) od tejsze różnicy stosowanej w samym systemie, przy czym obserwator powinien być traktowany tylko jako swoisty system autoreferencyjny. Refleksyjne odniesienia tego rodzaju nie tylko rewolucjonizują klasyczną epistemologię podmiotowo-przedmiotową, [...] ale też umożliwiają wypracowanie znacznie bardziej złożonego rozumienia odpowiednich obiektów poprzez tworzenie znacznie bardziej złożonego modelu teorii.⁵⁹

W procesie nazwanym przez Luhmanna „semantycznym przeciążeniem”, obserwowany system zostaje objęty procedurą odtwarzania i powiększania nieosiągalnej dla niego złożoności. Z jednej strony nauka używa w swej analizie abstrakcji pojęciowych, które nie są adekwatne wobec konkretnej wiedzy kontekstowej obserwowanego systemu ani wobec jego ustawicznego doświadczania samego siebie. Na podstawie takich redukcji da się zauważyć większą skalę złożoność niż może jej dostrzec sam system (i to stanowi ich usprawiedliwienie). Jako technika obserwacji i analizy naukowej metoda funkcjonalna pozwala więc postrzegać przedmiot jako bardziej złożony, niż jest on dla samego siebie. W ten sposób nauka nadmiernie obciąża autoreferencyjny porządek swego przedmiotu [...] Takie nadmierne obciążenie jest jednak wbudowane w każdą obserwację”⁶⁰. Innymi słowy, nie tylko nieuchronne, ale także kluczowe i bardzo produktywne jest utrzymanie różnicy między obserwacją pierwszego i drugiego stopnia oraz nacisku na nieredukowalny związek kwestii referencji i prawdy. Należy pamiętać, za Maturaną, że wewnętrzne mechanizmy obserwowanego zjawiska oraz ich obserwacja drugiego stopnia „z natury rzeczy zachodzą w niezależnych i niekrzy-

⁵⁷ N. Luhmann *The Modernity of Science*, w: W. Rasch *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California 2002, s. 63.

⁵⁸ Tamże, s. 64.

⁵⁹ N. Luhmann *Systemy społeczne*, s. 16.

⁶⁰ Tamże, s. 59 (przekład zmodyfikowany).

żujących się domenach zjawisk”⁶¹. Wszystkie obserwacje można więc przeprowadzać na podstawie autoreferencyjnej zamkniętości, ponieważ jednak owa zamkniętość powoduje środowiskową złożoność i semantyczne przeciążenie, to wytwarza też więcej możliwości połączenia, więcej otwartości.

Ta analiza pozwala nam z kolei zrozumieć trzecią kluczową tezę: nie należy narzekać na proces różnicowania się dyscyplin (bądź „specjalizację”), ani go unikać czy pokonywać, a wypada raczej uznać, że „uniwersalizacja może zostać osiągnięta tylko przez specyfikację”⁶². W tym tonie chciałbym odczytać słowa Immanuela Wallersteina i współautorów niedawnego raportu *Open the Social Sciences*:

Roszczenie do uniwersalności, jakkolwiek ograniczone, [...] wpisane jest w rację istnienia wszystkich dyscyplin akademickich. Należy do wymogów ich instytucjonalizacji. Uzasadnienie takie może się zasadzać na gruncie moralnym, praktycznym, estetycznym, czy politycznym, bądź jakimś ich połączeniu, ale cała zinstytucjonalizowana wiedza wynika z przekonania, że lekcja wyciągnięta z bieżącego przypadku ma pewne znaczenie dla kolejnych przypadków, a lista takich potencjalnych przypadków pozostaje właściwie nieskończona.⁶³

Gdy Wallerstein i jego współpracownicy mówią o „uniwersalizacji”, chciałbym rozumieć ją nie jako „totalizację” (co zapewne czyni sam Wallerstein), ale na sposób bliski sugestiom Rajchmana, wedle których dla Foucaulta „nie istnieje historia” – choć nie przez jakiś brak realności, a dlatego, że „nie ma jednej rzeczy, której by dotyczyły wszystkie nasze historie, choć wydaje się, że nie ma takiej rzeczy, o której nie moglibyśmy napisać historii”⁶⁴.

I wreszcie po czwarte, w świetle dotychczasowych ustaleń jasno widać, że o ile formacje dyscyplinarne nie są konstytuowane przez obiekty, tylko przez praktyki komunikacyjne (Foucaultowskie „dyskursy”), o tyle nie są również konstytuowane przez osoby. Dla Luhmanna głównymi elementami systemów społecznych są nie ludzie, lecz komunikacje (co po kolejnej lekturze Foucaulta przestaje się wydawać tak sprzeczne z intuicją). Dietrich Schwanitz przekonuje, że:

indywidualna istota ludzka należy do każdego z tych funkcjonalnie zróżnicowanych podsystemów jedynie przez krótki okres, a tylko organiczne aspekty zachowania zależą od

⁶¹ H.R. Maturana *Science and Daily Life: The Ontology of Scientific Explanations*, w: F. Steier *Research and Reflexivity*, Sage, London, s. 34. Omówienie tych kwestii oraz ich związku z naukowym opisem języka i podmiotowości u zwierząt innych niż ludzie znajduje się w: tegoż *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, University of Chicago Press, Chicago 2003, s. 86.

⁶² N. Luhmann *The Modernity of Science*, s. 71.

⁶³ I. Wallerstein et al. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford, California 1996, s. 48-49.

⁶⁴ J. Rajchman *Michel Foucault*, s. 55.

Prezentacje

jej roli jako wyborcy, ucznia, czytelnika, pacjenta czy strony [w procesie]. To właśnie owo fundamentalne wykluczenie ze społeczeństwa umożliwia jej sporadyczne powroty w konkretnych okolicznościach. [...] Nowoczesne społeczeństwo rozwija semantykę indywidualności, która określa jednostkę jako istotę obcą, nieznaną, nieprzewidywalną i wolną.⁶⁵

Pozwala to stwierdzić, że ludzie mogą uczestniczyć w interdyscyplinarnych przedsięwzięciach, nawet jeśli nie mogą w nich brać udziału same dyscypliny, tylko jeśli zrezygnujemy z tradycyjnego pojęcia „osoby”. Czyli tylko wtedy, kiedy zostaniemy posthumanistami.

Zwierzę w *animal studies* albo posthumanizm

Jakie zatem powyższe rozważania oddziałują na to, jak postrzegamy stosunek studiów nad zwierzętami do kwestii dyscyplinarności, a zwłaszcza dyscyplinarności literaturoznawstwa i kulturoznawstwa? Moim zdaniem oznacza to, że nie powinniśmy wyobrażać sobie jakiejś super-interdyscypliny pod nazwą *animal studies* (chęć zrozumiała u wszystkich zajmujących się badaniem zwierząt innych niż ludzie), ale raczej uznać, że tylko w ramach dyscyplin i poprzez ich swoistość można wnieść coś specyficznego i niezastąpionego do „kwestii zwierzęcia”, która ostatnimi czasy zainteresowała przedstawicieli tak wielu dyscyplin; nie chodzi o coś w ł a s c i w e g o, lecz o s p e c y f i c z n e g o (a różnica jest ogromna). Tym, czego nam potrzeba, nie jest więc interdyscyplinarność, tylko m u l t i d y s c y p l i n a r n o ś ć, czy też może t r a n s d y s c y p l i n a r n o ś ć – choć nie w takiej wersji, w której ma być rozumiana jako „krytyczne podejście do kategorii, pojęć i metod przekraczających granice dyscyplin”, wiodące ku „wyższemu poziomowi refleksyjności”, bądź jako myśl „obierająca za cel przejrzystość, którą można osiągnąć problematyzując warunki własnej artykulacji”. Powinniśmy raczej pojmować transdyscyplinarność jako rodzaj wielocłonowej refleksyjności, niezbędnej – jak widzieliśmy przed chwilą – wobec tego, że (z definicji) ż a d e n dyskurs, żadna dyscyplina nie może uczynić transparentnymi warunków własnych obserwacji⁶⁶.

W takim sensie, transdyscyplinarność oznacza wielocłonową sieć obserwatorów (dyscyplin) pierwszego i drugiego stopnia, którzy poprzez „robienie tego, co robią” kwestionują inne formacje dyscyplinarne, a zarazem sami podlegają kwestionowaniu z ich strony. Jest tak w przypadku opisanej w poprzednim rozdziale propozycji Cory Diamond. Literatura jej zdaniem ukazuje, jak typowe dla filozofii sposoby myślenia o naszej odpowiedzialności moralnej wobec zwierząt pozostają w istocie unikami bądź przemilczeniami traumatycznej kwestii, której zasadniczo nie sposób objąć myślą; traumy, którą filozofia stara się złagodzić

⁶⁵ D. Schwanitz *Systems Theory According to Niklas Luhmann—Its Environment and Conceptual Strategies*, „Cultural Critique” 1995 no 30, s. 145.

⁶⁶ Termin transdyscyplinarność pochodzi od Irene Dolling i Sabine Hark, *She Who Speaks Shadow Speaks Truth: Transdisciplinarity in Women's and Gender Studies*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 2000 no 4, s. 1195, 1197.

zamieniając ją w rachunek zdań. Kolejny przykład stanowi literaturoznawstwo, które odgrywa ważną rolę w pokazywaniu, jak teoria języka zakorzeniona w kognitywistyce na nowo przemyca do badań nad podmiotowością kartezjanizmy, które nauki kognitywne miały właśnie przezwyciężyć dzięki narzędziom swojej funkcjonalnej analizy⁶⁷.

Twierdzenie, że przedmiot badań zyskuje na stałym różnicowaniu się dyscyplin, nie jest wcale równoznaczne z wezwaniem do mdłego pluralizmu. Jak zauważa Luhmann – zwięźle ujmując niespójny epistemologicznie oraz ideologicznie rdzeń wielu współczesnych prac kulturoznawczych – „najłatwiejszym kompromisem jest zgoda na pluralizm. Stanowi to zarówno początek dekonstrukcji rozróżnienia między podmiotem i przedmiotem, jak też jej zaniechanie. Każdemu podmiotowi przyznajemy właściwy mu sposób widzenia, własne spojrzenie na świat, własne interpretacje, jak w przypadku czytelnika Wolfganga Isera, ale cały czas w ramach struktury, która jednocześnie pozwala na obiektywne światy, teksty, i tak dalej”⁶⁸. Zamiast tego, aby dojść do pełniejszej bądź bardziej rzetelnej reprezentacji zwierząt (innych niż ludzie) na gruncie interdyscyplinarnej praktyki, należy przyjąć – jak już sugerowałem – że wzbogacenie przedmiotu poprzez „przeciążenie semantyczne” może nastąpić wyłącznie z pomocą dyscyplinarności i jej różnic. Nieraz nazywa się to (błędnie) „relatywizmem”, ale w warunkach nowoczesności można tak również pojmować „wiedzę”.

Kluczowa dla poshumanistycznego rozumienia dyscyplinarności, a nawet dla rozumienia posthumanizmu w ogóle, jest fundamentalna zasada „otwartości poprzez zamkniętość”, którą prace Luhmanna pomagają ująć teoretycznie: poważne potraktowanie zjawiska samoodnoszenia się i autopojetycznej zamkniętości w systemach dyscyplinarnych nie prowadzi do solipsyzmu, ale przeciwnie, do zwiększenia możliwości kontaktów środowiskowych systemu oraz – tym samym – do wytwarzania większej złożoności środowiskowej dla innych systemów, co stanowi wyzwanie dla innych dyscyplin, by się zmieniać i ewoluować, jeśli chcą zachować swe oddziaływanie ze zmienionym środowiskiem. Stanowi to zupełnie nową – bo posthumanistyczną – jakość, wobec podstawowego założenia wielu współczesnych debat na temat (inter)dyscyplinarności: nawet jeśli dyscypliny nie są w stanie przekroczyć specjalistycznej zamkniętości, mogą to uczynić ludzie. Jak pisze pewien krytyk, argumentując na rzecz interdyscyplinarności oraz wiążanego z nią standardowego zestawu ambicji, dyscyplinarna praktyka „staje się środowiskiem produktywnym, a nie reproduktywnym”, gdy

⁶⁷ Zob. esej C. Diamond *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, w: *Philosophy and Animal Life*, Columbia University Press, New York 2008. Tom zawiera również odpowiedzi na jej esej autorstwa S. Cavella i J. McDowella. Jeśli chodzi o drugi przykład, zob. mój tekst *Thinking Otherwise, or Cognitive Science, Deconstruction, and the (Non) Human (Non)Speaking Subject*, w: *Derrida Animals*, N. Badmington, wydanie specjalne, „Oxford Literary Review” 2008, przedrukowane w: *Animal Subjects: An Ethical Reader*.

⁶⁸ N. Luhmann *Observations of Modernity*, s. 27.

Prezentacje

w duchu krytycznej refleksji przyglądamy się uważnie znaczeniom i wartościom tradycyjnej pedagogiki. [...] [Wtedy] można ukazać intersubiektywność znaczenia – pisze dalej – a na instytucje edukacyjne, salę lekcyjną, dyscyplinę, uniwersytet spojrzeć jako na systemy konstruuujące i warunkujące wiedzę. W ten sposób, literaturoznawstwo jako studia nad tekstualnością [...] ujawniają epistemologiczną strukturę, organizującą to, w jaki sposób coś wiemy, jak wiedza jest przekazywana i przyjmowana, a także dlaczego i jak studenci ją otrzymują.⁶⁹

Jakby jednak zapewne od razu zauważył Foucault – idąc śladem swego nauczyciela, Louisa Althussera oraz jego krytyki humanizmu Antonia Gramsciego – taki obraz, choć atrakcyjny, opiera się na urojonym wyobrażeniu podmiotu, który miałby się wymykać konstytutywnej ślepotie (tzn. przygodności i selektywności), czyniącą wiedzę w ogóle możliwą. Innymi słowy, „krytyczna refleksja” określałaby umiejętność dowolnego dobierania dyskursów dyscyplinarnych (bez ulegania ich ograniczeniom), panowania nad skończonością wiedzy (bez poddawania się jej) – a wszystko to, jak na ironię, rzekomo w służbie i d e n t y f i k o w a n i a różnych form skończoności, określających dyscyplinarną praktykę. Jak wykazali m.in. Pfau i Rajan, wprowadzając na nowo znajomą figurę człowieka jako podmiotu refleksji, ujęcie to powielił cały zestaw nie tylko intelektualnie, ale też ideologicznie nacechowanych założeń i protokołów. Okazuje się więc ono przeciwieństwem tego, do czego próbowałem dotrzeć dzięki przywołaniu Foucaultowskiego/Luhmannowskiego opisu dyscyplinarności: nie prowadzi do „otwartości poprzez zamkniętość”, wynikającej z poważnego potraktowania samoodnoszenia się i auto-pojezy dyscyplinarności, lecz raczej z a m k n i ę t o ś ć poprzez otwartość (lub p o z o r n ą otwartość) w ramach odtwarzania liberalnego podmiotu humanistycznego, który na podstawie takiej „refleksji” decyduje się na wybór różnych form pluralizmu.

Co jednak ważniejsze, taki obraz świadomości krytycznej oraz jej zdolności wzniesienia się ponad dyscyplinarną i dyskursywną skończoność, właśnie odgranicza to, co ludzkie od nie-ludzkiego, a w konsekwencji od nowa wprowadza podział na to, co zwierzęce i ludzkie, w mniej widoczny, lecz bardziej zasadniczy sposób, choć pozornie podejmuje gest (ale tylko gest) przekroczenia humanizmu⁷⁰.

⁶⁹ J.M. Peck *Advanced Literary Study as Cultural Study: A Redefinition of the Discipline*, „Profession” 1985 no 85, s. 51, cyt. za: S. Fish *Being Interdisciplinary Is So Very Hard to Do*, „Profession” 1989 no 89, s. 18.

⁷⁰ Celna (i przewidywalnie przekorna) odpowiedź Fisha, *Being Interdisciplinary Is So Very Hard to Do*, na poglądy przedstawione przez cytata z Pecka jest bliska pozycji Luhmanna. Jak ujmuje to Fish, problem ze „strategią samoświadomości” jest taki: „Czy można jednocześnie operować w ramach pewnej praktyki i być w samoświadomym kontakcie z warunkami, które ją umożliwiają? Odpowiedź mogłaby się okazać twierdząca, o ile osiągalny byłby niezbędny dystans od tych warunków; lecz w momencie, gdy warunki umożliwiające jakąś praktykę staną się przedmiotem analizy [...] jest się zaangażowanym w inną praktykę (praktykę refleksji nad warunkami umożliwiającymi praktykę, którą właśnie praktykujesz)”

I to właśnie status, struktura oraz zespół ukrytych a decydujących założeń tej formy podmiotowości – a nie tylko jej możliwa zawartość i zainteresowania, jakkolwiek postępowe, wielokulturowe czy anty-antropocentryczne – powinny zostać dogłębnie przebadane. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, jest to kwestia – używając kategorii Derridy – dokładnego znaczenia cząstki „auto” w sformułowaniu „zwierzę autobiograficzne”, pojęcia „człowiek” [*the human*], które człowiek sam błędnie „sobie przypisuje”, by umożliwić uznanie – jakby z bezpiecznej ontologicznej odległości – nie-ludzkiemu innemu, w geście schlebiającej mu „dobroćliwości”, tak typowej dla liberalnego humanizmu.

Jak próbowałem pokazać, równie ważne dla zrozumienia omawianego tu związku dyscyplinarności z podmiotowością jest istnienie dwóch rodzajów skończoności, w ramach których działa „człowiek” [*man*] rodem z nauk humanistycznych – fakt często przeoczany w późniejszych pracach Derridy dotyczących „kwestii zwierzęcia”; co więcej, pierwszy rodzaj (bezbronność fizyczna, ucieleśnienie, a w końcu śmiertelność) staje się dla nas paradoksalnie niedostępny, nie-ezawlaszczalny, dokładnie z tego samego powodu, który zarazem sprawia, że mamy do niego dostęp, tj. z powodu drugiego rodzaju „niemożności”, drugiego typu skończoności, której doświadczamy w ramach naszego podporządkowania radykalnej aludzkiej techniczności języka (rozumianego w możliwie szerokim znaczeniu jako dowolny system semantyczny). Ten ostatni punkt ma swoje głębokie konsekwencje: to, co zbyt pośpiesznie określa się jako „nasze” pojęcia, nasze odczytania, nasze historie, w pewnym istotnym sensie w ogóle nie jest nasze. Jeśli literaturoznawstwo i kulturoznawstwo (jak się zwykle przyjmuje), interesują się systemami znaków wszystkich rodzajów oraz ich formalnymi, materialnymi i semantycznymi aspektami to muszą one – tak twierdzą – zmierzyć się z ogromnymi implikacjami, jakie powyższy fakt ma dla ich dyscyplinarności.

Derrida – podobnie jak Luhmann, tylko w innym rejestrze – pozwala nam sformułować myśl, że owszem, to wszystko, co postrzegamy jako bycie osobą, wiedzę itp. jest nierozzerwalnie związane z tym, kim jesteśmy „my”, z naszą kulturą, dyskursami i dyscyplinami; zarazem jednak my sami nie jesteśmy nami; nie jesteśmy tym „auto-” rodem z autobiografii, jaką humanizm „daje sam sobie”. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, równie ważna w odniesieniu do studiów nad zwierzętami jest teza Derridy, że ów drugi rodzaj skończoności – wyobcowująca prostetyczność i zewnętrżność komunikacji – jest wspólna istotom ludzkim i nie-ludzkim od momentu, gdy zaczynają się do siebie odnosić w najbardziej podsta-

(s. 20). Zaletą podejścia Luhmanna do problemu jest to, że dużo wyraźniej oddziela on dyscyplinarne formy od osób, świadomość od komunikacji i pozwala zrobić dalszy omawiany tu wcześniej krok, a mianowicie wyrazić nadmierne obciążenie semantyczne oraz zwiększyć złożoność, jako motor dyscyplinarnej zmiany – ruch, którego w ramach opisu dyscyplinarności Fisha zrobić nie można. Spostrzeżenia Fisha dotyczące dyscyplinarności zawierają się w *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

Prezentacje

wowym sensie za pomocą dowolnego systemu semiotycznego; przekonanie to jest obecne również w jednoznacznym postulatcie Luhmanna, że zagadnienia autopojetycznej autoreferencji nie dotyczą wyłącznie istot ludzkich czy też świadomości, a nawet systemów biologicznych bądź organicznych⁷¹.

A zatem w różnych rejestrach i z odmiennymi zamiarami, Derrida, Luhmann i Foucault pomagają nam zrozumieć fakt – a jeśli wierzyć Derridzie, również związane z nim etyczne implikacje – że wiele nieporozumień dotyczących interdyscyplinarności wynika z naszego nawyku myślenia o niej w kategoriach osób i „semantyki skupionej na podmiocie”, czyli dokładnie w kategoriach humanizmu. Omówionym powyżej myślicielom warto zaś poświęcić uwagę, gdyż nie tylko udowadniają, że dyscypliny to nie osoby, ale też pokazują, że osoby nie są osobami, w znaczeniu zgodnym z definicją „osoby”, jaką humanizm „przyznaje sam sobie”. I w tym właśnie miejscu studia nad zwierzętami stają się częścią szerszej problematyki posthumanizmu.

Mam nadzieję, że powyższe uwagi pomogą wyjaśnić dwa istotne, a często błędnie postrzegane aspekty posthumanizmu, w moim rozumieniu tego pojęcia: po pierwsze, że nie jest on antyhistoryczny, a jedynie przeciwstawia się historyzmowi; po drugie, że nie jest post-ludzki, ani antyludzki, tylko posthumanistycki. Jeśli chodzi o pierwszy punkt (jak już zazaczyłem korzystając z przydatnego rozróżnienia Majorie Levinson na „nowy historyzm” i „nowy historyzm”), rozróżnienie humanizm/posthumanizm jest zupełnie asymetryczne w stosunku do rozróżnienia historyzm/formalizm. Prawdą jest również to, że terażniejszość, z której owe przekazy się wywodzą jako wytwory specyficznych praktyk i protokołów, jest heterogeniczna wobec samej siebie – co zwykle aktywnie się wypiera przepracowywaniem szerokiego historycznego, kulturowego, antropologicznego pola protokołów humanizmu i podmiotu wiedzy, reprodukowanej przez te protokoły oraz w ich ramach.

Jeśli chodzi zaś o drugi punkt (posthumanizm jako antyludzki czy post-ludzki), moje ujęcie nie łączy się z postludzkim fantazmatem opisanym przez N. Katherine Hayles, obiecującym triumfalne przekroczenie wcielenia i „wynoszącym wzorce informacyjne ponad materialne konkretyzacje tak bardzo, że ucieleśnienie w biologicznym materiale postrzegane jest raczej jako historyczny zbieg oko-

⁷¹ Luhmann utrzymuje, że jeśli „zdefiniujemy autopojezę jako ogólną formę budowania systemu stosującą autoreferencyjną zamkniętość, musielibyśmy przyznać, że istnieją nieżyjące systemy autopojetyczne”. W istocie, jest to kluczowy postulat jego późniejszej koncepcji adaptującej autopojezę do systemów społecznych. *The Autopoiesis of Social Systems w: Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, New York 1990, s. 2. Równie kluczowy jest nacisk Luhmanna na autopojetyczną zamkniętość i różnicę między świadomością a komunikacją, systemami psychicznymi i społecznymi. Szczegółowe omówienie można znaleźć w moim *Meaning as Event-Machine, or Systems Theory and 'The Reconstruction of Deconstruction w Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*, B. Clarke, M. Hansen, Duke University Press, Durham 2008.

liczności, a nie jako życiowa konieczność⁷². Wprost przeciwnie, jak wynika z przywołanych wcześniej tez Derridy, [posthumanizm] wymaga, byśmy przywrzeli się rzeczy zwanej „istotą ludzką” jeszcze dokładniej i poświęcili jeszcze w i ę k s z ą uwagę jego ucieleśnieniu, uwarunkowaniu i materialności oraz temu, jak one kształtują (i same są kształtowane przez) świadomość, umysł itd. Pozwala nam to w odpowiedni sposób przywrzec się – idąc tropem Maturany i Vareli – materialnej, ucieleśnionej, i ewolucyjnej naturze inteligencji oraz poznania, w której np. język nie jest już uznawany (jak w filozoficznym humanizmie) za niemal magiczną własność, która ontologicznie oddziela *Homo sapiens* od wszystkich innych żyjących stworzeń. Zamiast tego można go teraz postrzegać jako zasadniczo nie-ludzki albo aludzki wytwór procesu ewolucyjnego – tego, co Maturana i Varela uważają za wyłonienie się „dziedzin językowych” z szerszego procesu społecznych interakcji oraz komunikacji międzyzwierzęcej włączającej *Homo sapiens*, ale się do niego nie ograniczającej. Ten radykalnie aludzki wytwór ewolucyjny umożliwi z kolei istnienie języka jako takiego oraz związanych z nim charakterystycznych form świadomości i czynności mentalnych, ale pozostaje związany (w mowie ciała, kinezyce i bardziej ogólnych formach semiologii symbolicznej) z ewolucyjnym substratem, który znajduje swój wyraz w ludzkich interakcjach⁷³.

A jednak wszystko, co powiedziałem do tej pory, nie byłoby możliwe – dosłownie byłoby nie do pomyślenia – gdyby nie gotowe modele, pojęcia, kategorie itp. (dyscyplinarny rozwój w ramach teorii informacji, kognitywnej etologii, semiologii etc.), które są wybitnie n o w o c z e s n y m i produktami dyscyplinarnymi, charakteryzującymi się własnymi historiami i rozwojem z rodzaju tych opisanych przez Foucaulta w *Słowach i rzeczach*. Tak więc znaleźliśmy się w dziwnej, acz nieuniknionej pętli, w której nasza zdolność rozumienia „istoty ludzkiej” – pełniej i dokładniej niż w ramach humanizmu – polega na „posthumanistycznych” innowacjach teoretycznych i metodologicznych, które ostatecznie przekonują – parafrazując Lyotarda – że istota postludzka pojawia się zarówno po (chronologicznie), jak i p r z e d istotą ludzką rodem z humanizmu (jako jej solidny materiał, ucieleśniony i ewolucyjny warunek możliwości)⁷⁴. To, co znajdujemy „po” humanizmie można by nazwać, odwracając znaną sentencję Adorna, nie „przewagą przedmiotu”, ale „przewagą p o d m i o t u”. Przy okazji chciałbym wskazać jeszcze jedną kluczową, a zarazem decydującą perspektywę, w któ-

⁷² N.K. Hayles *How We Became Posthuman* University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 2.

⁷³ Omawiam te kwestie bardziej szczegółowo w sekcji *Disarticulating Language and Species: Maturana and Varela (and Derrida)*, w: *In the Shadow of Wittgenstein's Lion, w Zoontologies: The Question of the Animal*, C. Wolfe, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, s. 1-57.

⁷⁴ Podobną tezę stawia Neil Badmington w *Theorizing Posthumanism*, „Cultural Critique” 53 Winter 2003 no 23.

Prezentacje

rej posthumanizm jest głównym zagadnieniem. Mam tu jednak na myśli coś więcej niż samo przekonanie, słusznie zresztą podkreślane przez Neila Badmingtona oraz innych autorów, że „*post-* w posthumanizmie nie oznacza (a nawet nie może oznaczać) absolutnego zerwania z dziedzictwem humanizmu”⁷⁵. Chodzi zaś głównie o to, że choć można podzielać pogląd Hayles, jakoby różne wizje i projekty triumfalnie odcieleśnionej istoty post-ludzkiej (np. w ujęciu Hansa Moraveca) opierały się na „liberalno-humanistycznym rozumieniu ja” (a nawet je upowszechniają)⁷⁶, trzeba również przyznać, że liberalny humanizm ma swe własne sposoby na podejmowanie krytyki tego rodzaju.

Czy oznacza to, że „posthumanizm” w moim rozumieniu jest po prostu zawołanym synonimem „teorii systemów” albo „dekonstrukcji”? Oczywiście nie, a o zachodzeniu istotnej różnicy powinien przekonywać choćby zauważalny wpływ nauk ścisłych i przyrodniczych [*science*] na studia nad zwierzętami. Oznacza to jednak (jak sugerował wcześniejszy cytat z „*Eating Well*” Derridy nt. „wiedzy naukowej [*scientific*]”), że nauki ścisłe i przyrodnicze, choć zdają się wystrzegać semantyki skupionej na podmiocie, mogą uniknąć w l a s n e j formy idealizmu tylko wtedy, gdy mierzą się z faktem, iż – jak ujmuje to Luhmann – „nauka nie jest w stanie zrozumieć samej siebie jako reprezentacji świata takim, jaki jest i dlatego musi powstrzymać się, by o tym świecie instruować innych. Jej osiągnięciem jest jedynie badanie możliwych konstruktów, które dają się wpisać w świat i w ten sposób funkcjonować jako formy”⁷⁷. Nie oznacza to, rzecz jasna, że tak wyprodukowana wiedza nie ma żadnej wagi, albo że jest pozbawiona wartości operacyjnej; wprost przeciwnie – jak mógłby od razu zauważyć np. Bruno Latour – może mieć wartość operacyjną i być efektywna tylko d z i ę k i temu, że jest redukcją złożoności. To zaś oznacza, że „rozłam między transcendentalem idealizmem a radykalnym konstruktywizmem”⁷⁸ uznaje stan „wielokontekstualności”, by użyć pojęcia Gottharda Gunthera, tj. że rozróżnienia „prawda/nieprawda” i „samoodniesienie/odniesienie zewnętrzne „ powinny być nie tylko oddzielone, ale też – jak to ujmuje Luhmann – „ustawione prostopadłe względem siebie. Nie mają destabilizującego wpływu na siebie nawzajem”⁷⁹.

⁷⁵ Tamże, s. 21.

⁷⁶ N.K. Hayles *How We Became Posthuman*, s. 287.

⁷⁷ N. Luhmann *Modernity of Science*, s. 71.

⁷⁸ Tamże, s. 67.

⁷⁹ Tamże, s. 65. „Gdy tylko zrozumiemy kryzys współczesnej nauki jako ‘stawanie-się-widzialnymi jej uproszczeń, jej technicznego charakteru, jej funkcjonowania w oderwaniu od wiedzy o świecie’, pisze Luhmann, „można wtedy myśleć o tym, by to spostrzeżenie dotarło do nauki w większym stopniu niż dotychczas i stało się przedmiotem normalnych badań (s. 71) – tak jak to zaproponował Pierre Bourdieu w serii wykładów opublikowanych pod koniec swojej działalności jako *Science of Science and Reflexivity*, trans. R. Nice, University of Chicago Press, Chicago 2004.

Z tej perspektywy posthumanizm można więc zdefiniować dość precyzyjnie jako uznanie wymogu, by wszystkie dyskursy bądź procedury krytyczne zdawały sprawę z konstytutywnej (o r a z konstytutywnie paradoksalnej) natury własnych rozróżnień, form i procedur – oraz by stosowały wówczas strategie odmienne od form refleksji czy introspekcji, wiązanych z krytycznym podmiotem humanizmu. Częstka „post-” w posthumanizmie wyznacza więc obszar, w którym ten, kto korzysta z owych rozróżnień i form, nie jest tym, kto zdołałby poddać refleksji ich niedomagania i ślepe punkty, zarazem nadal je stosując. Jak już widzieliśmy, może tego dokonać tylko inny obserwator, w ramach ogólnej ekonomii autopoezy oraz iterabilności, przy czym obserwator ów nie musi być ludzki (właściwie, ujmując sprawę z tej perspektywy, nigdy „ludzki” nie był). Tylko na takiej podstawie (która, ściśle rzecz biorąc nie jest wcale „podstawą”, lecz raczej nie-miejscem, f o r m a r ó ż n i c y), obserwator pierwszego stopnia („podmiot” wedle terminologii humanizmu) staje się otwarty, i to nieuchronnie, na inność innego; nie przez „wczuwanie się” bądź życzliwą refleksję, ale za sprawą samych warunków poznania i komunikacji – warunków, które w swej konstytutywnej „ślepotcie” generują k o n i e c z n o ś ć innego.

Choć więc studia nad zwierzętami mogą być w pewnym sensie postrzegane jako po prostu „kolejne” pole, to starałem się dowieść, że w takim znaczeniu, jakie opisałem powyżej, nie chodzi po prostu o kolejne pole. Z jednej strony, można oczywiście je postrzegać jako – używając słów Jamesa Chandlera – najnowsze wcielenie „pola subdyscyplinarnego”, jednego z „całego szeregu akademickich pól i praktyk”, które od lat 70. „zaczęły być nazywane s t u d i a m i: *gender studies*, *race studies*, i oczywiście badania kulturowe [*cultural studies*], ale też filmoznawstwo, medioznawstwo, studia nad jazzem [*film studies*, *media studies*, *jazz studies*]”; ta lista jest omal nieskończona⁸⁰. Ze względów, które przytoczyłem, musimy też jednak postrzegać *animal studies* – studia nad zwierzętami – nie jako kolejne z serii s t u d i ó w n a d „w s t a w b r a k u j ą c e o k r e ś l e n i e”, wymienionych przez Chandlera. Nie chodzi tylko o to, że chcę powstrzymać ujednociającą moc określenia, które sugeruje, że różne problemy, obszary i formacje są w pewnym sensie równoważne; nie jest to też związane z oporami, jakie wywołuje określenie „studia” (co częściowo opisałem wcześniej). Chodzi o coś innego, co niknie pod przykrywką typowego określenia „studia”, zakrywającego kluczowe połączenie między dwoma typami skończoności omówionymi powyżej, które sytuuje się w sercu studiów nad zwierzętami w szczególnie determinujący sposób. Przede wszystkim więc pragnę podkreślić, że w praktykę dyscypliny można się zaangażować na sposób h u m a n i s t y c z n y lub p o s t h u m a n i s t y c z n y, i właśnie ów fakt ma kluczowe znaczenie dla tego, co dana dyscyplina jest w stanie wnieść w obszar studiów nad zwierzętami.

Sam fakt, że jakiś historyk poświęca uwagę tematyce obejmującej zwierzęta z wyłączeniem ludzi – na przykład okrutnemu losowi koni wykorzystywanych

⁸⁰ J. Chandler *Critical Disciplinaryity*, s. 358.

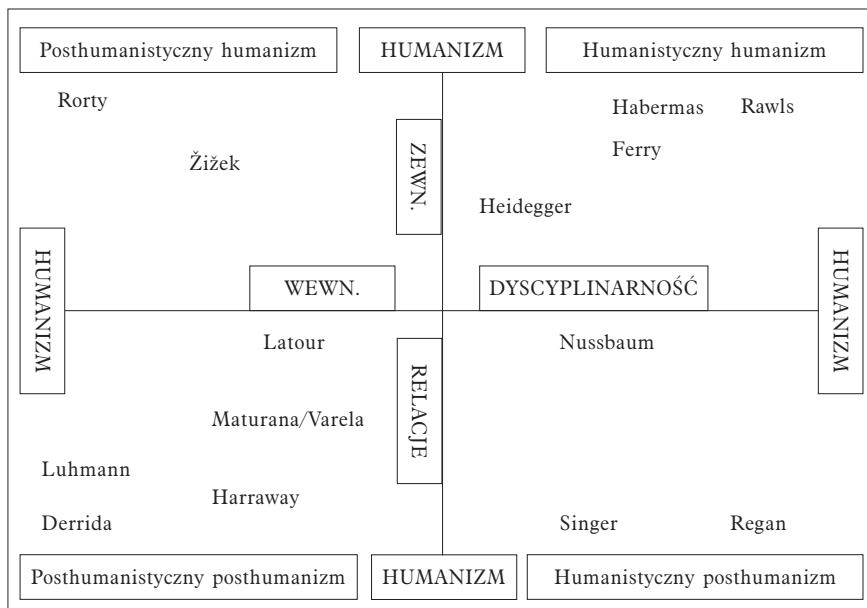
Prezentacje

w pierwszej wojnie światowej – nie znaczy jeszcze, że humanizm i antropocentryzm nie zostają podtrzymane i odtworzone w ramach danej praktyki dyscyplinarnej, na ile dyscyplinarny podmiot uprawiający historię pozostaje odcięty od „zakaźnych” efektów drugiego typu skończoności i wszystkich wcześniej omawianych jego konsekwencji. W takim wypadku dyscyplinarna praktyka na drugim poziomie podważa coś, co wygląda na anty-antropocentryczne przedsięwzięcie, gdyż forma jej dyscyplinarnej podmiotowości ufundowana jest na konstytutywnym wyparciu mniej widocznej (ale tym samym jeszcze bardziej podstawowej) więzi między ludźmi i zwierzętami innymi niż ludzie, które nie tylko żyją i umierają jako istoty ucieleśnione, ale również komunikują się ze sobą dzięki skończoności drugiego rodzaju (ta bowiem zawiera w sobie różnicę ludzkie/zwierzęce, tworząc więź, która jest tym silniejsza, że pozostaje zarówno „bezmyślna”, jak też – w podstawowym sensie – „nie do pomyślenia”). Tak więc – powracając do naszego przykładu z historykiem – nawet jeśli dana koncepcja zewnętrznych związków z szerszym środowiskiem jest posthumanistyczna, gdyż poważnie odnosi się do istnienia podmiotów nie-ludzkich, a – co za tym idzie – również do postulatu, by dyscyplina reagowała na kwestię zwierząt innych niż ludzie, wymuszoną przez zmiany środowiska, to w e n ę t r z n a dyscyplinarność może pozostać do szpiku kości humanistyczna.

Zmierając do podsumowania, możemy więc zaproponować ogólny schemat, dzięki któremu powyższą procedurę dałoby się określić jako „humanistyczny posthumanizm”; ulokuje się ona w rogu schematu, na którym oś Y oznacza relacje zewnętrzne (-/+ humanizm/antropocentryzm), natomiast oś X oznacza wewnętrzną dyscyplinarność (-/+ humanizm/antropocentryzm). Schemat taki, rzecz jasna, nie ma wyczerpującego charakteru, zachowuje natomiast wartość pogładową; nie pozwala też zauważyć, że atrakcyjność danej pozycji na wykresie da się uchwycić jedynie w konkretnym kontekście (oznacza to na przykład, że jeśli udziela się lokalnej gazecie wywiadu o przeroście populacji zwierząt w okolicy i chce się przekonać czytelników do własnego punktu widzenia, to najskuteczniejszy okaże się zapewne wybór dyskursu wewnętrznej dyscyplinarności, typowy dla humanistycznego końca spektrum). Jak dowodziłem gdzie indziej, w ramach tej perspektywy określenie „humanistyczny posthumanizm” można by również przyłożyć do Kantowskiej filozofii praw zwierząt reprezentowanej przez Toma Regana, utylitarnej wykładni wyzwolenia zwierząt Petera Singera czy koncepcji zdolności Marthy Nussbaum w *Frontiers of Justice*⁸¹. Tymczasem na drugim końcu wykresu „posthumanistyczny humanizm” polegałby na orientacji posthumanistycznej w odniesieniu do wewnętrznej dyscyplinarności, a humanistycznej, jeśli chodzi o podtrzymywanie zewnętrznego nacisku na etyczną, a szerzej mówiąc, ontologiczną

⁸¹ Zob. zwłaszcza rozdział 1 mojej *Animal Rites* pt. „Old Orders for New: Ecology, Animal Rights, and the Poverty of Humanism”, s. 21-43. Omówienie Nussbaum znajduje się w moim *Flesh and Finitude: Thinking Animals in (Post)Humanist Philosophy*, w: *The Political Animal* Ch. Danta, D. Vardoulakas, numer specjalny „Substance” 2008.

efektywność podziału ludzkie/zwierzęce. Ograniczając się jedynie do postaci już tu przywołanych, można pomyśleć o autorach typu Richarda Rorty’ego bądź Slavoję Žižka. Na przykład zażarty antyfundacjonalizm Rorty’ego, jego krytyka zarówno filozoficznego realizmu i idealizmu jako wspólnych form „reprezencjonalizmu”, a także odrzucenie wizji filozoficznego „lustra natury”, z pewnością podkopuje pozycję humanistycznego podmiotu wiedzy w jego praktyce dyscyplinarnej. Niemniej taka dekonstrukcja filozoficznego reprezentacjonalizmu nie prowadzi liberalizmu Rorty’ego do innego ujęcia hierarchii ludzkie/zwierzęce, jako że zwierzęta pozostają wyłączone (jak też zapewne wszystko poza domeną pochodnych czy „niebezpośrednich” podmiotów sprawiedliwości) z liberalnej „rozmowy” o politycznych celach, którym filozofia jest wedle Rorty’ego w oczywisty sposób podporządkowana⁸².



Co do Žižka, to jego powszechnie znane ataki na liberalny multikulturalizm, a w szczególności na neopragmatyzm (z pewnością słuszne same w sobie) wydają się zdecydowanie go odróżniać od takiej postaci, jak Rorty⁸³. Dyscyplinarny anty-

⁸² Szersze omówienie Rorty’ego i zagadnienia liberalnego etnosu, zobacz moje *Critical Environments: Postmodern Theory and the Pragmatics of the „Outside”*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, s. 12-22.

⁸³ Można tu zacytować wiele tekstów, ale zob. np. S. Žižek *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, N.C. 1993, „Introduction” oraz *The Blind Spot of Liberalism*, s. 211.

Prezentacje

humanizm Žižka znalazłby swoje miejsce nie w antyfundacjonalizmie, ale właśnie w ataku na pomijanie przez antyfundacjonalizm bardziej podstawowego faktu, zidentyfikowanego przez Lacana formułą „Prawda jako przygodna” – nie jako kategoria „skonstruowana” czy „relatywna” w sensie wiązonym z neopragmatyzmem, ale jako radykalna bezsensowność Lacanowskiego Realnego, która (jak to ujmuje sam Lacan) „całkowicie opiera się symbolizacji”⁸⁴. Jeśli jednak wziąć pod uwagę (jak już pokazałem w innym tekście), że u Žižka „zwierzę” jest zawsze metonimią Lacanowskiego Realnego albo – w przypadku zwierząt domowych – Symbolicznego, to widać, że choć Žižek daje zasadniczo antyhumanistyczny opis relacji myśli, formacji psychicznych, języka czy Symbolicznego, jest i tak nastawiony humanistycznie i antropocentrycznie, przez swą niezdolność przemyślenia tego, co określam jako „dystrybucję” podmiotowości w poprzek granic gatunkowych⁸⁵. Natomiast zewnętrzne związki Foucaulta z humanizmem są na tym etapie trudne do oceny – nie tylko z powodu uderzających różnic między jego wcześniejszymi pracami (na których się skupiłem), a późniejszymi poszukiwaniami pod hasłem „troski o siebie” (w których – jeśli wierzyć Žižkowi – na pierwszy plan wysuwa się swoisty humanizm)⁸⁶, lecz również dlatego, że dopiero zaczynamy rozumieć pełne konsekwencje Foucaultowskich koncepcji biowładzy i biopolityki w stosunkach transgatunkowych.

Jeśli chodzi o kategorię humanistycznego humanizmu, chyba nie wymaga ona dłuższych wywodów, gdyż niemal wszystkie nasze społeczne i polityczne instytucje, podobnie jak intelektualne autorytety życia publicznego, uznają taką formację za oczywistą (tu mogę wymienić – spośród autorów, o których wspominałem – Habermasa, Rawlsa i Luca Ferry’ego). Pozostaje nam więc jeszcze tylko posthumanistyczny posthumanizm, który polega na zrozumieniu, czym jest zredefiniowana wiedza humanistyczna (i jakie są tego konsekwencje), kiedy dyscyplinarna podmiotowość fundująca tę wiedzę, wraz z pojęciem istoty ludzkiej, została prze-

⁸⁴ S. Žižek *Tarrying with the Negative*, s. 4.

⁸⁵ Žižek odwraca więc schemat humanistycznego podmiotu, ale nie podejmuje się fundamentalnego przeformułowania całego wzorca podmiotowości w ramach kwestionujących hierarchie, dialektykę i antropocentryzm. Dla Žižka człowiek nie jest „podmiotem, który wie”, ale w ramach jego inwersji, „podmiotem, który nie wie” – nie-wiedza, zazwyczaj badana przez Žižka w ramach tematyki traumy, nigdy nie pojawia się jako problem lub możliwość dla zwierząt. Pogłębione omówienie w: C. Wolfe, J. Elmer *Subject to Sacrifice: Ideology, Psychoanalysis, and the Discourse of Species*, w: J. Demme *The Silence of the Lambs*, w: Wolfe, *Animal Rites*, s. 97-121. Bezpośrednio powiązane jest z tym omówienie Lacana i zwierzęcia autorstwa Derridy w: *And Say the Animal Responded?*, w: tegoż *Zoontologies*, s. 121-146. Szczegółowe omówienie i krytyka pojęcia Žižka „prawdy jako przygodnej” zob. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek *Contingency, Universality, Hegemony: Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso 2000.

⁸⁶ Zob. np. S. Žižek *Wzniosły obiekt ideologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

Wolfe *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*

formułowana zgodnie z tendencjami wydobytymi tu z prac Derridy i Luhmanna (a gdzie indziej także z tekstów Deleuze'a i Guattariego, Bruno Latoura, Donny Harraway oraz Maturany i Vareli). Mówiąc w skrócie, zewnętrzne bądź pozaludzkie siły, uznawane zarówno przez historystów, jak i formalistów, w badaniach literackich oraz kulturowych, za konstytutywne dla „postnej” kondycji ich posthumanizmu (instytucje polityczne, ekonomiczne infrastruktury, geopolityczne i strategiczne konfiguracje i wydarzenia, ale również społeczne instytucje i konwencje, takie jak formy sztuki wraz z ich gatunkami i mediami, formy domowości i intersubiektywności itp.), muszą być zawsze odmieniane w ramach drugiego rodzaju zewnętrznosci i tego, co pozaludzkie – tj. drugiego rodzaju skończoności, który (co pomaga nam dostrzec Derrida) tworzy doniosłą więź łączącą nas z istotami nie-ludzkimi, szczególnie ze zwierzętami innymi niż ludzie, a stanowiącą warunek możliwości tego, co wiemy, oraz możliwości dzielenia się tą wiedzą. Innymi słowy, chodzi o kwestię odnalezienia „zwierzęcości” studiów nad zwierzętami – idę o zakład, że tam, gdzie najmniej można by się jej spodziewać.

Przełożyła *Karolina Krasuska*

Abstract

Cary WOLFE
Rice University (Houston, USA)

Animal studies, disciplinarity i post(humanism)

The article is an excerpt from the author's book entitled *What is Posthumanism?*, where he discusses the field of research and some major concepts which inspired the trend known as posthumanism. He also analyses a selection of examples from literature, film, visual arts, media, and architecture which correspond to posthumanist interests. The article addresses the consequences of the posthumanist perspective for the understanding of the question of interdisciplinarity, as well as the change of the status of disciplines in the academic discourse. The author presents theoretical contexts of presented shifts, among which he is especially interested in J. Derrida's deconstruction and N. Luhmann's system theory. In the conclusion one can find a typology of standpoints diversifying on various levels the way of addressing relationships between the humanist tradition and the model of reflection postulated by posthumanism.