

Teksty Drugie 2013, 1-2, s. 13-32



Humanistyka ekologiczna

Ewa Domańska

Ewa DOMAŃSKA

Humanistyka ekologiczna¹

La honte d'être un homme, y a-t-il une meilleure raison d'écrire?

G. Deleuze *La littérature et la vie*

Celem tego artykułu jest wstępna próba określenia specyfiki humanistyki ekologicznej² jako symptomu wyłaniania się nowego paradygmatu naukowego. Inte-

¹ Publikacja powstała w ramach projektu „Historia ratownicza”, program Mistrz, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, i stanowi rozdział przygotowywanej książki o humanistyce afirmatywnej i posthumanistycznej wiedzy o przeszłości.

² W literaturze przedmiotu humanistyka ekologiczna (*ecological humanities*) często określana bywa także jako humanistyka środowiskowa (*environmental humanities*) lub humanistyka zrównoważona (*sustainable humanities*), rozumiana jako dziedzina aktywnie włączająca się w zorientowany na przyszłość „życia razem” trwały rozwój (S. LeMenager and S. Foote *The sustainable humanities*, „PMLA” May 2012, vol. 127, no 3, s. 572-578.). W artykule tym będę się posługiwała terminem humanistyka ekologiczna (czy ekoposthumanistyka), w celu jej odróżnienia zarówno od postmodernistycznych ruchów „głębokiej ekologii” (do której nawiązuje), jak i od „społecznej ekologii” związanej z ruchami lewicowymi i marksizmem oraz od technokratycznego rozumienia badań środowiskowych i zrównoważonego rozwoju, które – jak twierdzą krytycy – konserwują zgubny rozwój globalnego kapitalizmu. Piśze na ten temat

V. de Campos Mello (*Mainstreaming the Environment: Global Ecology, International Institutions and the Crisis of Environmental Governance*, „Human Ecology Review” 2000 vol. 7 no 1, s. 31-43). Proponuję, by nie stosować terminu humanistyka ekologiczna w sensie synonimicznym z humanistyką środowiskową. Ta ostatnia bowiem związana jest przede wszystkim z różnymi ruchami ochrony środowiska, podczas gdy ekologizm jest pojęciem znacznie szerszym i dotyczy nie tylko specyficznej idei wiedzy/nauki, jej uprawiania i sposobu poznania, lecz także zmiany świadomości.

resować mnie przy tym będzie zwłaszcza ten szybko rozwijający się od końca lat 90. nurt humanistyki ekologicznej, który buduje się w optyce posthumanistycznej krytyki antropocentryzmu³, eurocentryzmu i geocentryzmu, a także podkreśla zasadność tworzenia wiedzy komplementarnej i inkluzywnej powstającej z połączenia nauk humanistycznych i społecznych z przyrodniczymi oraz wiedzami tubylczymi. W tym sensie, i dla odróżnienia od wcześniejszych jej ujęć, dziedzinę tę można określić mianem ekoposthumanistyki. W dalszej części artykułu przedstawię ogólną charakterystykę humanistyki ekologicznej oraz zaproponuję jej roboczą definicję. Naszkicuję także jej biohumanistyczne tło oraz związki z wiedzami tubylczymi. Rozważę też hipotezę, że humanistyka ekologiczna współtworzy utopię przyszłości, która ujawnia odwieczną tęsknotę za przynależnością do wspólnoty, jednak już nie tylko ludzkiej, lecz metawspólnoty wielogatunkowej (także w sensie gatunków sfabrykowanych) rozpatrywanej w planetarnej perspektywie specyfiki życia na ziemi. Korzystając z ostatnich odkryć neuronauk i kognitywistyki, antycypuje ona także przyszłość sposobów poznania związanych z ideami rozszerzonego umysłu i rozproszonego poznania.

W przypadku humanistyki ekologicznej (co dotyczy także humanistyki nie-antropocentrycznej i posthumanistyki)⁴, chodzi nie tylko i nie tyle o optowanie

³ M. Bakke *Biotransfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 17 i nast. oraz tejsze *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Neriton, Warszawa 2010, s. 337-357; B. Kaszowska-Wandor *De (Post)Homine. Posthumanizm jako interpretacja humanizmu*, „Terminus” 2007 vol. ix z. 1, s. 1-18; E. Bendyk *Człowiek-tytan*, „Krytyka Polityczna” 2008 nr 15, s. 139-149. Por. także: C. Wolfe *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010; S. Herbrechter *Posthumanism. A Critical Analysis*, Bloomsbury Academic, 2013 (w druku); T. Sharon *A Cartography of the Posthuman, Humanist, Non-Humanist and Mediated Perspectives on Emerging Biotechnologies*, „Krisis” 2012 nr 2, s. 5-19.

⁴ Wskazanie wzajemnych relacji pomiędzy dziedzinami/tendencjami/podejściami/paradygmatami, które określane są różnymi terminami jako humanistyka nie-antropocentryczna, posthumanistyka, humanistyka ekologiczna, biohumanistyka, jest trudne ze względu na fakt, że wszystkie one są, jak sądzę, zwiastunami nowego paradygmatu, który jest w procesie stawania się. Identyfikuje się go zatem poprzez cechy charakterystyczne: jest nie- czy anty-antropocentryczny (stąd humanistyka nie-antropocentryczna); buduje holistyczną wizję połączonych nauk humanistycznych i przyrodniczych (biohumanistyka), w dużej mierze odwołuje się do myślenia i wartości ekologicznych (humanistyka ekologiczna) oraz do konglomeratu różnych, często wykluczających się ujęć, które określa się mianem posthumanizmu (posthumanistyka). Ponadto często zaznacza się, że jest posteuropański (chodzi o krytykę imperialnego Zachodu; Europa nie stanowi już centrum produkcji wiedzy), postludzki (zmienia się koncepcja natury ludzkiej; podważany jest epistemiczny autorytet tworzenia wiedzy przez człowieka), postsekularny (powrót duchowości, eklektyzm religijny, pozainstytucjonalne formy praktyk religijnych, neopogaństwo), postgenderowy (odejście od identyfikacji płciowej i możliwość takiej modyfikacji istoty ludzkiej, by pozbawiona była cech płciowych); postbiały (rasa biała nie jest rasą panującą).

za pewnym programem badawczym i o zainteresowanie awangardowymi nurtami, lecz także o promowanie innego sposobu widzenia świata. Opiera się ona bowiem na myśleniu relacyjnym⁵, które podkreśla wzajemne związki, współzależność, współbycie i współ-życie natury-kultury, człowieka i środowiska, bytów i istot ludzkich i nie-ludzkich. W opcji tej chodzi o zmianę świadomości, a także o społeczną transformację i budowanie partycypacyjnej i inkluzywnej „demokracji ekologicznej”⁶; o możliwość „kompozycji wspólnego świata” zrzeszającego ludzi i nie-ludzi (Bruno Latour). Przy czym ten wspólny świat rozumiany jest nie w kategoriach globalizacji, ale w perspektywie planetarnej i kosmicznej⁷, a także molekularnej.

Twórca ekofilozofii, Henryk Skolimowski, już w latach 70. pisał, że stanowiąca model poznania fizyka promuje takie rozumienie racjonalności i obiektywności, które odgrywa szkodliwą rolę w zdobywaniu wiedzy i nie odpowiada poznawczym potrzebom człowieka⁸. Zaznaczał także, że z punktu widzenia interesów zachowania gatunku ludzkiego, potrzebna jest nam wiedza, która sprzyja jego utrzymaniu przy życiu. Oferująca inny paradygmat poznania biologia może, jego zdaniem, przyczynić się do zbudowania takiej wiedzy. Dzisiejsza humanistyka ekologiczna zdaje się iść właśnie w tym kierunku i coraz częściej wraca do ewolucyjnego rozumienia nauki w kategoriach adaptacji do zachodzących w świecie zmian z jednej strony, oraz, z drugiej strony, do dyskusji o tym, czy nauka (humanistyka) ma dla gatunku ludzkiego (i życia w ogóle) wartość przetrwania. Z tego między innymi powodu obserwowana w ostatniej dekadzie zmiana paradygmatyczna przyjmuje inne cele tworzenia wiedzy i inne dla niej punkty odniesienia. Takim punktem staje się postantropocentrycznie rozumiane życie jako takie (*life itself* lub *zoe*)⁹, także życie

Nie podejmuję tutaj rozważań na temat nowych mediów, wirtualności i digitalności, które związane są z humanistyką ekologiczną (kwestia na przykład sztucznej natury czy „ekologii bez natury”).

- 5 Rzecz jasna relacjonizm nie jest niczym nowym, jednak w ciągu ostatnich dekad, afirmując relacyjny charakter rzeczy i myślenie w kategoriach networków i splatań, zyskał on inne znaczenie, niż miał w tradycyjnej epistemologii. Dla odróżnienia niektórzy badacze stosują termin relacjonalizm. Zob. J. Kaipayil *Relationalism: A Theory of Being*, JIP Publications, Bangalore 2009, s. 9. Ch. Tsekeris *Relationalism in Sociology: Theoretical and Methodological Elaborations*, „Facta Universitatis. Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History” 2010 vol. 9 no 1, s. 139-148.
- 6 Zob. R. Morrison *Ecological Democracy*, South End Press, Boston 1995, a także F.J. Brosimmer *Ecocide. A Short History of the Mass Extinction of Species*, Pluto Press, London 2002, s. 97 i nast.
- 7 B. Latour *Polityka natury*, przeł. A. Czarnacka, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 102 i nast.; I. Stengers *Cosmopolitics*, trans. R. Bononno, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.
- 8 H. Skolimowski *Problemy racjonalności w biologii* [1974], przeł. H. Chmielecki, „Literatura na Świecie” 1991 nr 5, s. 219.
- 9 R. Braidotti *Feminist Epistemology After Postmodernism: Critiquing Science, Technology and Globalisation*, „Interdisciplinary Science Reviews” 2007 vol. 32 no. 1, s. 71; też

syntetyczne oraz nekrożycie, w różnych jego przejawach, formach i ujawniające się na różnych poziomach (od życia na poziomie molekularnym, do makroorganizmów i kompleksowych technologii) oraz badanie relacji, które je wspierają i wzbogacają. Pojęcie życia opartego na węglu (*carbonbased life*) staje się podstawą idei ko-substancjalnej identyfikacji ziemskich form życia.

Niektórzy badacze odnoszą się jednak krytycznie do afirmacji życia. Coraz częściej podkreśla się bowiem, że humaniści w swych rozważaniach powinni wziąć pod uwagę zasadę entropii, która stanowi, że każdy układ izolowany dąży do stanu równowagi, ale też, że wszelkie układy mają ograniczoną żywotność¹⁰. Wyginięcie gatunku ludzkiego (tak jak i innych gatunków) jest zatem realne¹¹. Jedną z głównych przedstawicielek ekoposthumanistyki, Ursula K. Heise, zauważa, że dyskurs giniecia gatunków wmontowywany jest w krytykę nowożytności oraz w ogólną retorykę upadku. W istocie bowiem, jak przypomina, wymieranie gatunków nie jest niczym nowym w historii Ziemi, nowość polega jednak na tym, że obecne „szóste wymieranie gatunków” ma antropogeniczny charakter. Opowieść o możliwości wyginięcia gatunku ludzkiego ma zatem antropocentryczne skrzywienie¹².

W ramach rosnącego zainteresowania myśleniem w kategoriach ekologii i ochrony środowiska w humanistyce już od lat 70. zaczęły pojawiać się nowe dziedziny, takie jak: antropologia, a także historia i filozofia ekologiczna/środowiskowa, do których dołączyły później: ekoestetyka¹³, ekomedialność i ekokino¹⁴, ekolingwistyka¹⁵,

Locating Deleuze's Eco-Philosophy: Between Bio/Zoe Power and Necro-Politics, w: *Deleuze and Law Forensic Futures*, ed. R. Braidotti, C. Colebrook, P. Hanafin, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009, s. 96-116.

10 Zob. popularnonaukową książkę: J. Rifkin, T. Howard *Entropia: nowy światopogląd*, przeł. B. Baczyńska, Kos, Katowice 2008.

11 A. Weisman *Świat bez nas*, przeł. J. Mrzigod, Wydawnictwo C.K.A., Gliwice 2007.

12 U.K. Heise *Lost Dogs, Last Birds, and Listed Species: Cultures of Extinction*, „Configurations” 2010 vol. 18, s. 49-72. Por. także T. Glavin *The Sixth Extinction. Journeys Among the Lost and Left Behind*, St. Martin's Press, New York 2007; *The Anthropology of Extinction. Essays on Culture and Species Death*, ed. G.M. Sodikoff, Indiana University Press, Bloomington 2012.

13 *Estetyka a ekologia*, red. K. Wilkoszewska, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992; M. Gołaszewska *Święto wiosny. Ekoestetyka – nauka o pięknie natury*, Universitas, Kraków 2000; *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, red. M. Gołaszewska, Universitas, Kraków 2000; Por. także A. Berleant *Aesthetics Beyond the Arts. New and Recent Essays*, Ashgate, Aldershot 2012.

14 *Ecocinema Theory and Practice*, ed. S. Rust, S. Monani, S. Cubitt, Routledge, New York 2012; S. Cubitt *EcoMedia*, Rodopi, New York 2005.

15 *The Ecolinguistics Reader: Language, Ecology and Environment*, ed. A. Fill, P. Mühlhäusler, Continuum, London and New York 2001. Por. także napisana w perspektywie ekolingwistyki książka M. Steciąg *Dyskurs ekologiczny w debacie publicznej*, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2012.

ekopoetyka¹⁶, ekokrytyka¹⁷, ekosemiotyka, ekologia polityczna. Mówi się także o ekodziejzinach stanowiących elementy tzw. „zielonych badań kulturowych” (*green cultural studies*)¹⁸. Niektórzy badacze za nowy paradygmat transdyscyplinarny (także w literaturoznawstwie) uznają ekologię kulturową¹⁹. Dopiero jednak w ostatnich latach zaczynają do dziedzin tych przenikać inspiracje posthumanistyczne, które uwidaczniają się w stosowaniu takich określeń, jak na przykład postludzka geografia²⁰.

Humanistyka ekologiczna – próba wstępnej charakterystyki

Pod koniec lat 90. Frithof Capra stwierdził, że jesteśmy świadkami zwrotu paradygmatycznego dokonującego się w nauce od fizyki do przyrodoznawstwa. Zwrotowi temu towarzyszy zmiana systemu wartości stanowiącego dla badaczy punkt odniesienia, którym staje się szeroko rozumiane myślenie ekologiczne²¹.

-
- ¹⁶ F. Turner *Ekopoetyka piękna i znaczenia*, w: „Estetyka w Świecie” nr 5, red. M. Gołaszewska, Kraków 1997; G. Jankowicz „Bunt roślin”? *Ekopoetyka w „Drzewie rozpaczającym” Władysława Broniewskiego*, Universitas, Kraków 2011; S. Knickerbocker *Ecopoetics: The Language of Nature, the Nature of Language*, University of Massachusetts Press, Amherst 2012.
- ¹⁷ Prócz klasycznych tekstów Lawrence’a Buella (m.in. *The Future of Environmental Criticism*, Blackwell, Malden, MA 2005) wśród nowszej literatury warto wskazać pracę: G. Garrard *Ecocriticism*, Routledge, Oxon and New York 2012. Pismo „Configurations: A Journal of Literature, Science and Technology” 2010 vol. 18 no 1-2 opublikowało numer specjalny „Ecocriticism and Biology”, który łączy literaturoznawców i biologów w wysiłku połączenia dwóch kultur. Autorzy nawołują do przykładania większej uwagi do nauk o życiu (*life sciences*), które mogą wzbogacić ekokrytykę jako interdyscyplinarną dziedzinę badającą związek między literaturą a otoczeniem człowieka. Numer tematyczny „At the Intersections of Ecocriticism”, opublikowało także pismo „Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences” Spring/Summer 2012 vol. 19 nr 2. Por. także A. Barcz *Przyroda – bliska czy daleka? Ekokrytyka i nowe sposoby poetyki odpowiedzialności za przyrodę w literaturze*, „Anthropos” 2012 nr 18/19, <http://www.anthropos.us.edu.pl/texty/barcz.htm> [dostęp 5.01.2013]; J. Tabaszewska *Zagrożenie czy możliwości? Ekokrytyka – rekoniesans*, „Teksty Drugie” 2011 nr 3, s. 205-220. Por. także użyteczną antologię *Literature of Nature: An International Sourcebook*, ed. by P.D. Murphy, T. Gifford, K. Yamazato, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago 1998.
- ¹⁸ J. Hochman *Green Cultural Studies: Nature in Film, Novel and Theory*, University of Idaho Press, Moscow, Idaho 1998.
- ¹⁹ *Kulturökologie und Literatur: Beiträge zu einem transdisziplinären Paradigma der Literaturwissenschaft*, hg. H. Zapf, Winter, Heidelberg 2008.
- ²⁰ F. Coyle *Posthuman Geographies? Biotechnology, nature and the demise of the autonomous human subject*, „Social & Cultural Geography” August 2006 vol. no 4, s. 505-523 (numer tematyczny: „Posthuman Geographies”).
- ²¹ F. Capra *The Web of Life*, Harper Collins, London 1997. Zob. także T.A. Arcury et al. *Ecological Worldview and Environmental Knowledge: The ‘New Environmental Paradigm’*, „Journal of Environmental Education” 1986 vol. 17 no 4, s. 35-40.

Nowy paradygmat, który Capra określił mianem paradygmatu holistycznego czy ekologicznego, w jego ujęciu charakteryzuje się szeregiem zwrotów: od racjonalności do intuicji, od samopotwierdzenia do integracji, od dominacji do partnerstwa, od konkurencji ku kooperacji, od pojęcia struktury i części ku pojęciu całości i procesu. Paradygmat ten opiera się na teorii systemów, interesuje się szczególnie zagadnieniem samoorganizacji²², a także wiąże się z pojawianiem się nowych form duchowości, które wspierają postrzeganie świata w kategoriach „współzależności wszystkich zjawisk i ich osadzenia w kosmosie”²³. Jakkolwiek idee Capry, podobnie jak Ilya Prigogine’a i Isabelle Stengers, często łączone są z tzw. intelektualnym, wysokim ruchem Nowej Ery i jako takie przez wielu traktowane są sceptycznie, to istotnie od lat 1996-1998 obserwujemy przesunięcie od paradygmatu konstruktywistyczno-interpretatywnego do ekologicznego czy środowiskowego (*environmental paradigm*), choć od razu trzeba podkreślić, że niektórzy badacze uważają, iż „środowiskowość” (*environmentalism*) – jak pisze na przykład Richard Mcneil Douglas – „sam w sobie nie jest nowym paradygmatem, ale raczej antytezą [nowożytnego paradygmatu postępu – E.D.], która wyłania się z rosnącej sprzeczności pomiędzy postępowaniem i rzeczywistością i dopiero wskazuje, że potrzebny jest nowy paradygmat”²⁴.

Za początek rozwoju humanistyki ekologicznej przyjmuje się rok 1980, kiedy ukazała się książka Carolyn Merchant *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Książka ta, jak twierdzi Robyn Eckersley, wprowadziła ekologię do humanistyki, pokazując, że tytułowa śmierć natury związana jest z odejściem od animistycznego i organicystycznego rozumienia natury, a przyjęciem służącej kapitalizmowi idei mechanistycznej ujmującej naturę jako coś martwego,

²² Dużym zainteresowaniem cieszy się teoria systemów, która zajmuje się procesami samoorganizacji, autonomii, integracji i współdziałania. Przedstawicielami myślenia systemowego są między innymi dwaj chilijscy biolodzy: Humberto Maturana i Francisco Varela, których teoria *autopoiesis* dotycząca samoorganizacji systemów molekularnych cieszy się interdyscyplinarnym powodzeniem. W badaniach społecznych wykorzystuje ją m.in. Niklas Luhmann. Zob. H. Maturana, F. Varela *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, London 1980 oraz tychże *The Tree of Knowledge, The Biological Roots of Human Understanding*, Shambhala Publications, Boston, MA 1998. Warto zaznaczyć, iż Varela, budując projekt neurofenomenologii, podkreśla wagę tradycji azjatyckich (m.in. buddyzmu), które wprowadzają do rozważań na temat doświadczenia nieznanne w tradycji zachodniej wątki. Zob. F. Varela *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, przeł. R. Poczobut, „Avant” 2010 nr 1, s. 31-73 [pismo dostępne online: avant.edu.pl].

²³ F. Capra, D. Steindl-Rest, T. Matus *Należać do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, przeł. P. Pieńkowski, Znak, Kraków 1995, s. 101 i nast. (cz. 3: „Współczesne zmiany paradygmatów”).

²⁴ R. Mcneil Douglas *The Ultimate Paradigm Shift. Environmentalism as Antithesis to the Modern Paradigm of Progress*, w: *Future Ethics. Climate Change and Apocalyptic Imagination*, ed. S. Skrimshire, Continuum, New York-London 2010, s. 214.

poruszanego zewnętrznymi siłami²⁵. Jednak prawdziwy rozkwit humanistyki ekologicznej rozpoczął się z końcem lat 90., co zbiegło się z obumieraniem postmodernizmu jako krytycznego i stymulującego debaty nurtu i wzrostem zainteresowań tendencjami, które funkcjonują pod szyldem różnego rodzaju zwrotów: posthumanistycznego, relacyjnego, przestrzennego, postsekularnego, zwrotu ku materialności (i powrotu do rzeczy), zwrotu ku sprawczości, zwrotu afektywnego, zwrotu ku temu, co nie-ludzkie, zwrotu gatunkowego, zwrotu ku zwierzętom, neurobiologicznego. Do rozwoju ekoposthumanistyki zdecydowanie przyczyniły się studia postkolonialne, studia nad zwierzętami i roślinami, trwające od dłuższego czasu zainteresowanie etyką badań, a także przenikająca do humanistyki, a zbudowana w ramach biologii teoria systemów (Gregory Bateson, Humberto Maturana i Francisco Varela), teorie złożoności czy kompleksowości²⁶ i kognitywistyka.

Upraszczaając, można wyróżnić następujące cechy humanistyki ekologicznej, które w wielu punktach stanowią przejaw ogólniejszych tendencji panujących obecnie w humanistyce i naukach społecznych:

- 1) jedną z ważnych jej cech jest połączenie humanistyki z naukami o życiu (z naukami przyrodniczymi). W tym sensie, wiele elementów humanistyki ekologicznej związanych jest z wyłaniającą się biohumanistyką i z integracją nauk, widzianą bardziej w kategoriach ich komplementarności niż trans- czy interdyscyplinarności, która coraz częściej krytykowana jest w kontekście procesu re-dyscyplinizacji humanistyki;
- 2) humanistyka ekologiczna jest nastawiona krytycznie wobec tradycyjnego paradygmatu opartego z jednej strony na mechanicystycznej nauce, a z drugiej na patriarchalnych wartościach (patriarchalizm rozumiany jest tutaj jako dominacja człowieka nad naturą). W jej perspektywie świat ponownie widziany jest w kategoriach organizmu; a raczej organicznego systemu²⁷. Humanistyka ta opiera się na strukturalnej metaforze organicyzmu²⁸, z czym wiąże się charakterystyczne dla niej preferowanie ontologii związków (*ontology of connectivity*), ujęć relacyjnych i tzw. płaskich alternatyw, które rozpatrują rzeczy we wzajem-

²⁵ R. Eckersley *The Death of Nature and the Birth of Ecological Humanities*, „Organization and the Environment” June 1988 vol. 11 no 2, s. 183.

²⁶ M. Dombrowski *Złożoność – emergencja – poznanie ekologiczne*, „Avant” 2012 vol. III nr 2 [online: www.avant.edu.pl – dostęp 7.01.2012]. Por. także J. Urry *The Complexity Turn*, „Theory, Culture & Society” 2005 vol. 22, no 1, s. 1-14.

²⁷ Tu jednak sprawa się komplikuje, bowiem ze względu na postęp biotechnologiczny kategoria organizmu ulega przededefiniowaniu. Nie jest już ona, tak jak to było w XVII i XVIII wieku, pojmowana w opozycji do mechanizmu. Często mówi się, że organizm jest „organiczną maszyną” (stanowisko takie prezentuje Varela). Ch.T. Wolfe *Do Organisms Have an Ontological Status?*, „History and Philosophy of the Life Sciences” 2010 vol. 32 no 2-3, s. 208.

²⁸ S.C. Pepper *World Hypotheses*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1942 (rozdz. XI: „Organicism”, s. 280 i nast.).

nym powiązaniu i współzależności²⁹. W produkcji wiedzy w ramach humanistyki ekologicznej mamy do czynienia z charakterystycznymi dla organicyzmu kluczowymi pojęciami, takimi jak: integracja, całość, holizm, koherencja, łączenie i włączanie, związki i relacje. Badacze zaś – jak można powiedzieć za Stephenem C. Pepperem – spełniają rolę „kanałów integracyjnych” (*channels of integration*)³⁰;

- 3) interesującym zjawiskiem są podejmowane w ramach ekoposthumanistyki wysiłki zmierzające do przerzucenia pomostu pomiędzy nauką zachodnią, wschodnią oraz wiedzami tubylczymi (o czym piszę dalej);
- 4) humanistyka ekologiczna nobilituje poznawczą wartość lokalnych miejsc (organicznego do nich przywiązania) i foruje perspektywę transgatunkową. Z jej między innymi inspiracji i w jej ramach tworzy się wielogatunkowa teoria nauk humanistycznych i społecznych opierająca się na podejściu nieantropocentrycznym, krytycznie podchodząca do kwestii ludzkiej wyjątkowości (wpływy krytycznego posthumanizmu, lecz także próby zbudowania nowego humanizmu). W tym aspekcie następuje zetknięcie humanistyki ekologicznej z szerszą tendencją określaną jako posthumanistyka³¹;
- 5) humanistyka ta opiera się na modelu społecznej inkluzywności i często odwołuje się do etyki solidarności i szacunku wobec wszelkich form życia, także nieożywionych organicznie (na przykład rzeczy, skały). Charakterystyczny jest dla niej zwrot zainteresowań od indywidualnego, liberalnego podmiotu ku wspólności;
- 6) w humanistyce ekologicznej brak czy niekompletność wiedzy nie tyle stanowi – jak zauważyli Deborah Bird Rose i Libby Robin – przeszkodę, ile traktowany jest jako warunek partycypacji w żywym systemie planety i czynnik przetwarzania³².

W ostatniej dekadzie do wzrostu popularności humanistyki ekologicznej przyczyniło australijskie czasopismo „Australian Humanities Review”³³. Od 2004 roku

²⁹ Podejścia te można uznać za aspekty wspomnianej wyżej teorii kompleksowości czy złożoności.

³⁰ S.C. Pepper *World Hypotheses*, s. 291.

³¹ N. Badmington *Cultural Studies and the Posthumanities*, w: *New Cultural Studies. Adventures in Theory*, ed. G. Hall, C. Birchall, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

³² D. Bird Rose, L. Robin *The Ecological Humanities in Action: An Invitation*, „Australian Humanities Review” April 2004 no 31-32, <http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-April-2004/rose.html> [dostęp 6.01.2012]. Wracamy tym samym do kwestii zawieszenia czy odraczania wiedzy.

³³ Dużym zainteresowaniem cieszyły się numery tematyczne pisma, a wśród nich m.in. „Gregory Bateson and Ecological Aesthetics” (vol. 35, 2005); „Ecopoetics and the Ecological Humanities in Australia” (vol. 39-40, 2006); „Writing in the Anthropocene” (vol. 47, November 2009); „Unloved Others: Death of the Disregarded in the Time of Extinctions” (vol. 50, May 2011).

Deborah Bird Rose, która nosi akademicki tytuł *professor of social inclusion*, wraz z Libby Robin redagowały w AHR sekcję „Ecological Humanities”. W 2006 roku opublikowały one artykuł *The Ecological Humanities: An Invitation*³⁴, z którego można wyprowadzić definicje humanistyki ekologicznej w wersji promowanej przez to pismo, a także reprezentatywne dla omawianego w tym artykule ujęcia. Humanistyka ekologiczna to multidyscyplinarna dziedzina badań, której celem jest integrowanie i niehierarchiczne traktowanie nauk humanistycznych i przyrodniczych, wiedzy zachodniej, wschodniej i tubylczej. Podstawę humanistyki ekologicznej stanowi ontologia związków promująca zarówno ludzkie relacje międzykulturowe, jak i związki międzygatunkowe. Humanistyka ekologiczna głosi konieczność podporządkowania się prawom ekologicznym i ujęcia ludzkości jako części większej całości żyjącego systemu. Odwołuje się ona do etyki szacunku, wzajemności i międzygatunkowej solidarności, która ma istotne znaczenie dla przemyślenia idei sprawiedliwości społecznej i uczynienia jej otwartą na byty nie-ludzkie.

W tomie 52. pisma AHR z roku 2012 Deborah Rose i Thom van Dooren opublikowali „Pożegnanie” sekcji i obwieścili wyłonienie się z niej nowego międzynarodowego, interdyscyplinarnego pisma o charakterze *open access* o nazwie „Environmental Humanities”³⁵. W jego Radzie Redakcyjnej znaleźli się między innymi Dipesh Chakrabarty, Donna Haraway, Vandana Shiva, Anna Tsing oraz Cary Wolfe. Pierwszy tom pisma ukazał się w listopadzie 2012 roku. We wprowadzającym, programowym artykule czytamy, że rozwój humanistyki ekologicznej jest odpowiedzią na szybkie zmiany zachodzące obecnie w środowisku, a wobec ekologicznych i społecznych wyzwań, w obliczu których stoi obecnie świat, celem pisma jest zaangażowanie się w dyskusje na temat fundamentalnych pytań dotyczących, znaczenia, wartości, odpowiedzialności i celu produkcji wiedzy humanistycznej w kontekście tych zmian i wyzwań³⁶.

Redaktorzy zwracają jednak uwagę na kilka cech wyróżniających ich podejście (i ogólnie dzisiejsze badania prowadzone w ramach ekoposthumanistyki) od rozwijających się od lat 60. tradycyjnych badań nad środowiskiem. I tak, po pierwsze, rozważania prowadzone w ramach tych ostatnich koncentrowały się na sprawach człowieka, zagadnieniach polityki i sprawiedliwości społecznej, natomiast nowe pismo (i współczesne podejścia promowane przez humanistykę ekologiczną) zainteresowane jest w znacznym stopniu światem nie-ludzkim oraz krytycznym przemyśleniem kwestii wyjątkowości ludzkiego gatunku. Po drugie, wspiera-

³⁴ D. Bird Rose, L. Robin *The Ecological Humanities in Action*.

³⁵ Strona domowa pisma „Environmental Humanities”: <http://environmentalhumanities.org/> [dostęp: 3.01.2013]. Redaktorzy często synonimicznie traktują terminy: humanistyka środowiskowa, ekologiczna i zrównoważona (*environmental, ecological, sustainable humanities*).

³⁶ D. Rose, Th. van Dooren, M. Chrulew, S. Cooke, M. Kearnes, E. O’Gorman *Thinking Through the Environment, Unsettling the Humanities*, „Environmental Humanities” 2012 vol. 1, s. 1-5.

ną przez pismo ambicją humanistyki środowiskowej jest stanie się dziedziną naukową, poprzez bliższą współpracę z takimi dyscyplinami jak ekonomia behawioralna i psychologia poznawcza (kognitywna). Dziedziny te mają szczególne znaczenie dla badań humanistyki ekologicznej, bowiem pozwalają odejść od wąskiego rozumienia sprawczości ograniczającej się do ludzkiego, intencjonalnego sprawstwa, a także w sposób interesujący konceptualizują relacje między tym, co ludzkie i nie-ludzkie. Po trzecie, krytyka jest wymierzona w sposób myślenia zrodzony w łonie kultury zachodnioeuropejskiej, a zwłaszcza w ideę pasywnej natury pojmowanej jako gotowy do wykorzystania przez człowieka zasób. Po czwarte, pismo (i ogólnie humanistyka ekologiczna) oscyluje w kierunku budowania integrującej i komplementarnej wiedzy biohumanistycznej łączącej humanistykę i nauki społeczne z naukami przyrodniczymi. Przykładem takiej łączącej dziedziny badawczej jest wyłaniająca się etnografia wielogatunkowa (*multispecies ethnography*)³⁷.

Autorzy publikujący w AHR często odwołują się do idei australijskiej ekofeministki Val Plumwood (1939-2008), która w sposób znaczący przyczyniła się i wpłynęła na rozwój humanistyki ekologicznej nie tylko w Australii. Jej książka *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason* (2002) oraz artykuł *Nature in the Active Voice* (AHR 2009 vol. 46) uznawane są za jedne z programowych tekstów dla tej dziedziny badawczej. Często przywoływane jest jej zdanie, że stoimy obecnie przed dwoma zasadniczymi wyzwaniami, które polegają „na powtórnym ulokowaniu ludzi w ramach systemu ekologicznego oraz powtórnym ulokowaniu nie-ludzi w systemie etyki”³⁸. W podołaniu tym wyzwaniom mogą pomóc wiedze tubylcze, które zazwyczaj tak właśnie postrzegają relacje człowieka z naturą i stosunek do nie-ludzi (zwierząt, roślin, rzeczy), podkreślając ich silne i bliskie związki oraz współzależność.

Tradycyjna wiedza ekologiczna a wiedza tubylcza

Budowanie projektu humanistyki ekologicznej związane jest z istotnymi przeformułowaniami rozumienia statusu i roli nauki oraz jej wyznaczników. W opcji ekologicznej, u której podstaw leży strukturyzująca ją metafora organicystyczna, postęp wiedzy mierzy się stopniem jej inkluzywności; im wiedza bardziej inkluzywna, tym bardziej postępową; tym – w obecnie forowanej perspektywie planetarnej – lepsza, tj. bardziej otwarta, holistyczna, integrująca, bardziej „demokratyczna”. Przy czym warto zauważyć, że chodzi tutaj niezupełnie o naukę. W myśleniu Zachodnim, gdzie nauka jest uznawana za najpotężniejsze i najbardziej wiarygodne źródło wiedzy, czemu towarzyszy mechanicystyczne rozumienie procesów życio-

³⁷ S.E. Kirksey, S. Helmreich *On the Emergence of Multispecies Ethnography*, „Current Anthropology” November 2010 vol. 25 no 4, s. 545-576 (numer tematyczny: „On the Emergence of Multispecies Ethnography”).

³⁸ V. Plumwood *Animals and Ecology: Towards a Better Integration*, cyt. za: D. Rose i in. *Thinking Through the Environment*, s. 3.

wych, linearne i progresywne ujmowanie zmian, antropocentryczne widzenie relacji między człowiekiem i środowiskiem naturalnym oraz indywiduum rozumianym jako podstawowa jednostka społeczna, coraz częściej uznawana jest ona za europocentryczny mit, który doprowadził do ludzkich i ekologicznych katastrof³⁹.

Jedną z cech humanistyki ekologicznej jest krytyka nauki jako uprzywilejowanego sposobu poznania. Nauka jest w końcu jednym z wielu sposobów zdobywania i organizacji wiedzy i jak się wskazuje – wcale nie najlepszym. Nie są to wątki nowe. Obecne były już między innymi w rozważaniach przedstawicieli szkoły frankfurckiej, a także ekofilozofów⁴⁰. Na fali tej krytyki coraz większe zainteresowanie wzbudzają niektóre wiedze tubylcze, uznawane już nie tyle za przedmiot badań antropologicznych, ile za platformy dla budowania alternatywnego rozumienia podmiotu, wspólnoty, *sacrum*, czasu, przestrzeni, relacji z nie-ludźmi.

Warto zacytować w tym miejscu wypowiedź Russella Meansa (1939-2012) z narodu plemiennego Lakota – charyzmatycznego lidera Indian Północnoamerykańskich, uznawanego za najsłynniejszego po legendarnych wodzach: Siedzącym Byku i Szalonym Koniu; znanego aktywistę walczącego o prawa człowieka, o ochronę i popularyzację dziedzictwa Indian, a także (i przede wszystkim) o zachowanie Ziemi.

Kapitalizm i komunizm są dwoma stronami tej samej eurocentrycznej monety. Świat potrzebuje nie wyboru pomiędzy kapitalizmem i komunizmem, między jednym aspektem eurocentryzmu czy eurosuprematyzmu a drugim. Potrzebujemy alternatywy wobec tradycji europejskiej jako całości.

Cytat ten nie bez przyczyny stanowi motto do programowego artykułu Raymonda Pierotti i Daniela Wildcata *Traditional Ecological Knowledge*, w którym czytamy:

Tym, co osiągniemy, włączając Tradycyjną Wiedzę Ekologiczną do szeroko rozumianego systemu wiedzy, jest możliwość dostępu do wielkiej ilości informacji i doświadczeń, które uprzednio były ignorowane albo traktowane jako mistycyzm. Ta dodatkowa wiedza, z jej empirycznym naciskiem na świat natury, może nam dostarczyć naukowo weryfikowalnego wglądu w niektóre najważniejsze problemy, w obliczu których stoi ludzki gatunek.⁴¹

Warto w tym miejscu podkreślić, że rosnąca popularność Tradycyjnej Wiedzy Ekologicznej (dalej TWE) związana jest ze zjawiskiem szczególnie dostrzegalnym

³⁹ Zob. Ch. Bowers *The Culture of Denial: Why the Environmental Movement Needs a Strategy for Reforming Universities and Public Schools*, State University of New York Press, Albany 1997, s. 115 oraz F.J. Brosimmer *Ecocide. A Short History of the Mass Extinction of Species*, Pluto Press, London 2002.

⁴⁰ M. Horkheimer *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Scholar, Warszawa 2007. Z perspektywy ekofilozofii krytykę nauki podjął Henryk Skolimowski w książce *Zmierzch światopoglądu naukowego*, Odnowa, Londyn 1974 oraz tegoż *Filozofia Żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1993.

⁴¹ R. Pierotti, D. Wildcat *Traditional Ecological Knowledge*, „Ecological Applications” October 2000 vol. 10 nr 5, s. 1339.

w humanistyce amerykańskiej, a także australijskiej i kanadyjskiej, które Devon Mihesuah i Angela Wilson nazwali „autochtonizacją akademii” (*indigenizing the Academy*)⁴². Polega ono na tym, że szeregi badaczy w coraz większym stopniu zasilają przedstawiciele kultur tubylczych, wnosząc do humanistyki wiedzę tradycyjną i uelastyczniając europejski gorset wiedzy, szczególnie jeżeli chodzi o rozumienie racjonalności, podmiotowości, relacji między naturą i kulturą, związków międzygatunkowych i miejscem człowieka w świecie. Co więcej, zaczynają oni studiować białego człowieka w taki sposób, w jaki kiedyś antropolodzy badali tubylców⁴³. Fakt ten ma, jak sądzę, zasadnicze znaczenie dla przyszłości humanistyki.

TWE krytycznie podchodzi do tradycji zachodniej, krytykując wszystko to, co Europejczycy uznają za wielkie osiągnięcia nauki zachodniej, upatrując w niej przyczynę zarówno ludzkich, jak i naturalnych katastrof. W zamian wraca do tradycji tubylczych, podkreślając istniejącą w świecie czy kosmosie powszechną współzależność, a zwłaszcza ujęcie człowieka jako części ekosystemu i oparte na pokrewieństwie relacje człowieka z nie-ludzkimi osobami. (Stąd zainteresowanie „nowym animizmem” i „nowym totemizmem”, który podkreśla, że ludzie pochodzą od nie-ludzkich organizmów i że roślina-osoba czy zwierzę-osoba istniały przed osobą-człowiekiem i z tej m.in. racji usytuowane są wyżej w hierarchii bytów⁴⁴). W takim ujęciu natura jest domem, a nie uprzedmiotowionym i gotowym do wykorzystania źródłem zasobów naturalnych. Relacje z naturą i nie-ludźmi skupiają się na lokalnych miejscach (stąd zainteresowanie przestrzenią, lokalnością, „epistemicznymi miejscami”, które nie tylko dostarczają wiedzę, lecz także warunkują jej osiąganie) i oparte są na wzajemności i szacunku. TWE zwraca uwagę raczej na współpracę i symbiotyczne współbycie niż na konkurencyjność, a podmiotom nie-ludzkim przydaje sprawczości i autonomii wobec ludzi. Różne nauki autochtoniczne (*indigenous sciences*), m.in. przez kwestionowanie różnicy między metafizyką i nauką, uelastyczniają rozumienie nauki. Włączają one naukę Zachodnią w swoje ramy, ale ją także przekraczają, bowiem tej ostatniej brakuje odpowiednich narzędzi, by rozważać istotne dla wiedzy tubylczej kwestie afektywnej i intuicyjnej istoty świata. Typowe dla tej wiedzy jest przekonanie, że ludzkie istnienie pozostaje w bliskim, intymnym i opartym na pokrewieństwie związku ze środowiskiem i z innymi istotami żywymi. Ważną cechą tej wiedzy jest także przeświadczenie, że Ziemia posiada sprawczość i życiową energię. Podobnie jak wiele tendencji w dzisiejszej humanistyce, nauki autochtoniczne uznają, że ich celem nie jest uczynienie natury poddanej człowiekowi, ale podchodzenie do niej z sza-

⁴² D. Mihesuah, A. Wilson *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Scholarship*, University of Nebraska Press, Lincoln 2004.

⁴³ Zob. O. Starn *Here Come the Anthros (Again): The Strange Marriage of Anthropology and Native America*, „Cultural Anthropology” 2011 vol. 26 no 2, s. 195 i nast.

⁴⁴ G. Harvey *Animism. Respecting the Living World*, Columbia University Press, New York 2006. Por. także: Ph. Descola *Human Natures*, „Social Anthropology/Anthropologie Sociale” 2009 vol. 17 no 2, s. 145-157.

cunkiem i poczuciem odpowiedzialności za wspólny los⁴⁵. Ekologia promowana przez TWE ma zatem charakter „kincentryczny”, tzn. w jej centrum stoi idea pokrewieństwa, silnych powiązań, współzależności oraz integracji procesów życiowych zarówno fizycznych, jak i duchowych⁴⁶.

Wspomniani wyżej Pierotti i Wildcat deklarują:

Uznajemy TWE za intelektualny fundament autochtonicznej teorii (*indigenous theory*), praktyki politycznej i etyki, koncentrującej się na naturalnych miejscach i związku ze światem natury, która jest w stanie wygenerować etykę ochronną (*conservationist ethics*) wśród tych, którzy postępują zgodnie z jej pryncypiami. TWE opiera się na empirycznym oglądzie wynikającym z cierplivej obserwacji świata naturalnego i zasad jego funkcjonowania. TWE jest zasadniczo multidyscyplinarna, ponieważ łączy ludzkie i nie-ludzkie i stanowi podstawę nie tylko dla tubylczego rozumienia natury, lecz także dla ujęć polityki i etyki. W myśleniu tubylczym nie ma zatem jasno zdefiniowanych granic pomiędzy filozofią, historią, socjologią, biologią i antropologią.⁴⁷

Dalej autorzy podkreślają, że TWE jest zupełnie inna od romantycznych wyobrażeń „szlachetnego tubylca” i idei bliskości z naturą – podejścia, które zostało sfabrykowane przez zachodnią filozofię, a później wykorzystane przez zainteresowanych ochroną przyrody (co czynione było w interesie człowieka). TWE podkreśla, że zarówno natura, jak i byty nie-ludzkie mają swoje własne powody, by istnieć, które są zupełnie niezależne od ludzkich interpretacji i ową niezależność należy szanować. Warto zwrócić uwagę, że TWE opiera się na doświadczeniu (doświadczeniu miejsca); że przewartościowuje idee polityki i etyki, w którą włącza byty nie-ludzkie na niezależnych zasadach; proponuje nowe rozumienie personalizmu, gdzie za osobę uznaje się różne byty nie-ludzkie, na przykład osobo-roślina, osobo-skała⁴⁸. Trzeba także zauważyć, że w ujęciu promowanym przez badaczy pochodzących ze wspólnot tubylczych wiedza tradycyjna nie jest statyczna, ale dynamiczna i podlegająca zmianom. Ponadto często podkreśla się zasadniczą różnicę między TWE a wiedzą tubylczą, gdzie określenia tubylcza używa się w opozycji do kultury zglobalizowanej i stanowi ono synonim wiedzy tradycyjnej. TWE zaś bardziej koncentruje się na ekologicznych aspektach wiedzy tradycyjnej (tubylczej) i związana jest z przeświadczeniem, że lokalnych problemów ekologicznych nie da się rozwiązać bez TWE. Stawką jest tutaj budowanie integralnej wiedzy o zrównoważonym rozwoju oraz kwestia zarządzania surowcami, które ma wynikać z potrzeb i oczekiwań wspólnoty (*community based management*). Promuje się przy tym tzw. zarządza-

⁴⁵ Pisze na ten temat archeolog R.W. Preucel *Indigenous Archaeology and the Science Question*, „Archaeological Review from Cambridge” April 2012 vol. 27 no 1, s. 131.

⁴⁶ Zob. E. Salmon *Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human Nature Relationship*, „Ecological Applications” October 2000 vol. 10 nr 5, s. 1328.

⁴⁷ R. Pierotti, D. Wildcat *Traditional Ecological Knowledge*, s. 1335.

⁴⁸ Graham Harvey twierdzi, że nowy animizm jest rodzajem personalizmu. Zob. G. Harvey *Animism*, s. 22 i nast.

nie adaptacyjne (*adaptive management*), w którym ujawnia się praktyczny aspekt TWE, zasadzający się na przekonaniu, że natury nie można kontrolować, a rozwoju przewidzieć. Trzeba wpasować się zatem w naturalne cykle odradzania się natury i zharmonizować z nimi ludzkie wykorzystanie środowiska⁴⁹.

Toczą się dyskusje, na ile TWE i wiedza tubylcza mogą być kompatybilne z nauką zachodnią. W ramach posthumanizmu i relacyjnych ontologii często traktuje się je jako równoważne. Powstają też artykuły, których współautorami są naukowcy i autochtoni. Te ciekawe eksperymenty uwypuklają te sposoby zdobywania wiedzy i jej aspekty, które odwołująca się do specyficznej racjonalności nauka zachodnia wypierała. Należy do nich np. wiedza intuicyjna oparta na praktyce (podczas gdy nauka oparta jest na metodach racjonalnego argumentowania)⁵⁰. Istotną cechą TWE jest fakt, że wychodzi ona od praktyki i opiera na doświadczeniu. Być może to ona właśnie stanowi potrzebny model wiedzy o świecie, bowiem ma w sobie cenioną multidyscyplinarność, inkluzywność, łączy to, co duchowe, z tym, co materialne, a także cechuje się praktyczną mądrością opartą na prostych aksjomatach: „wszystko łączy się ze wszystkim”, „wszystko jest jednym”, „szacunek dla wszelkich form życia”.

Humanistyka ekologiczna wpasowuje się i stanowi część zauważalnych w teorii nauk społecznych i humanistycznych rekonfiguracji uwidaczniających się m.in. w tym, że wertykalny model wiedzy jest zastępowany modelem horyzontalnym, w którym w sposób istotny wzrasta waga tzw. płaskich alternatyw i podejść relacyjnych⁵¹. Można w istocie powiedzieć, że współczesna humanistyka i nauki społeczne o władnięte są zagadnieniami powiązań i wzajemnych związków (stąd ich ekologiczny charakter i myślenie w kategoriach wspólnoty czy/i zbiorowości jako ich ważny aspekt). Spośród wielu czynników, które powodują te przesunięcia, najciekawsze jest podzielane zarówno przez tradycyjną wiedzę ekologiczną, jak i fi-

⁴⁹ R.C. Dudgeon, F. Berkes *Local Understanding of the Land: Traditional Ecological Knowledge and Indigenous Knowledge*, in: *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, ed. H. Selin, Kluwer Academic Publishers, 2003, s. 85. Por. G. Cajete *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Clear Light Publishers, Santa Fe, New Mexico 2000.

⁵⁰ A. Wilson, O.H. Huntington *They're here – I can feel them: the epistemic spaces of Indigenous and Western Knowledges*, „Social and Cultural Geography” May 2008 vol. 9 nr 3, s. 264 i nast.

⁵¹ Przykładami takich ujęć relacyjnych (i płaskich ontologii) mogą być teoria aktora-sieci Bruno Latoura czy nowa teoria społeczna Manuela DeLandy (*assemblage theory*), a ostatnio także projekt archeologii relacyjnej Iana Hoddera. Za przykład epistemologii relacyjnej Harvey uznaje także nowy animizm. Zob. B. Latour *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010; M. DeLanda *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London 2006; I. Hodder *Entangled. An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*, Willey-Blackwell, Malden, MA 2012; G. Harvey *Animism*, s. 21. Por. także N. Bourriaud *Estetyka relacyjna*, przeł. Ł. Białkowski, Muzeum Sztuki Współczesnej, Kraków 2012.

zykę kwantową – której zresztą zawdzięczamy niezwykle popularne w dzisiejszej humanistyce pojęcie splątania (*entanglement*) – oraz biologię przeświadczenie, że „wszystko łączy się ze wszystkim”. Warto także przypomnieć tutaj pryncypium organiczności, które stanowi, że „organiczna całość jest takim systemem, w którym każdy jego element łączy się z innym” oraz że „w systemie takim, różnicowanie oraz usunięcie jednego elementu, spowoduje zmiany w każdym innym, a może nawet doprowadzić do zniszczenia całego systemu”⁵². Należy tu jednak z całą mocą zaznaczyć, co podkreślają cytowani wyżej Pierotti i Wildcat, że „nie jest to kaznodziejski i romantyczny frazes, ale uświadomienie sobie, że pojedynczy organizm nie może istnieć w oderwaniu od sieci innych żyjących form, które go otaczają i czynią jego egzystencję możliwą”⁵³. W kontekście takiego rozumowania piramidalna metafora widzenia rzeczywistości ustąpiła metaforze splątanych relacji, networków, sieci, a także asamblaży, kolektywów, pokrewieństwa, towarzystwa i wspólnot. Zagadnienie podmiotu i przedmiotu stało się wtórne wobec kwestii panujących między nimi relacji, związków i uzależnień (relacjonalizm), a same rzeczy stały się relacyjne.

Mogłoby się wydawać, że ekologia, która ukonstytuowała się w XIX wieku jako subdyscyplina biologii, obecnie odgrywa taką rolę, jaką w okresie panowania nurtów postmodernistycznych odgrywała antropologia kulturowa, tj. nakreśla pola i tematy badawcze dla humanistyki, oferuje kategorie analityczne, a także rozumienie kultury. Sądzę jednak, że nie chodzi tylko o „ekologizowanie humanistyki”. Prowadzone na temat kondycji współczesnej humanistyki i nauk społecznych badania⁵⁴ dają podstawy, by sądzić, że opisane zjawiska, choć charakteryzujące na razie awangardowe tendencje i podejścia, mogą być sygnałem nie tyle kolejnych zwrotów, ile nadchodzącego przewrotu. Nie jestem odosobniona, stawiając hipotezę, że stoimy u progu prawdziwej rewolucji, którą stymulują procesy zachodzące w świecie (zarówno związane ze zmianami klimatycznymi i degradacją środowiska, jak i zmiany kulturowo-polityczne), wspomagają przeobrażenia zachodzące w samej akademii, ale powodują przede wszystkim odkrycia dokonywane w ramach nauk biologicznych, a zwłaszcza w biologii molekularnej, kognitywistyce i neuronaukach⁵⁵.

⁵² S.C. Pepper *World Hypotheses*, s. 300.

⁵³ R. Pierotti, D. Wildcat *Traditional Ecological Knowledge*, s. 1336.

⁵⁴ Zob. artykuł przeglądowy: *Wiedza o przeszłości – perspektywy na przyszłość*, „Kwartalnik Historyczny” 2013 rocznik CXX, nr 2, s. 221-273. W tekście tym przedstawiłam wyniki ukazujące kondycję dzisiejszej humanistyki i nauk społecznych oparte na kwerendzie, podczas której badaniami objętych zostało około 300 pism naukowych reprezentujących różne dyscypliny humanistyczne i społeczne, opublikowanych w latach 2010-2012.

⁵⁵ Do takiego wniosku dochodzi także, rozważając współczesne zwroty badawcze w humanistyce, Doris Bachmann-Medick. Upatruje ona symptomów rewolucji w stylu przewrotu kopernikańskiego w zwrocie neurobiologicznym. D. Bachmann-Medick *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 468.

Biohumanistyczne tło
humanistyki ekologicznej

Marzenia wielu badaczy o produkcji wiedzy, która łączyłaby humanistykę i nauki o życiu⁵⁶; wiedzy, którą można określić biohumanistyką⁵⁷, są zaawansowane. Jej ramy i krytyczne krawędzie wyznaczają z jednej strony neuronauka, a z drugiej wiedza tradycyjna, która wprowadzana jest zwłaszcza do amerykańskiej, australijskiej i kanadyjskiej akademii przez badaczy reprezentujących kultury tubylcze. Z tej wybuchowej mieszanki wyprowadzane są różne awangardowe podejścia, które ogólnie określić można jako wielogatunkową teorię nauk humanistycznych i społecznych.

Odkrycia neurologii, a także postęp w badaniach nad mózgiem (mówi się nawet o „zwrocie neuronaukowym” oraz proklamuje nadejście „ery neurocentrycznej”⁵⁸), a także nad zwierzętami (szczególnie prymatologia) i roślinami (neurologia roślin), w sposób znaczący przyczynił się do zakwestionowania tradycyjnej idei natury ludzkiej i relacji między ludźmi i nie-ludzkimi zwierzętami, a także roślinami. Z kolei biologia molekularna, która zajmuje się wpływem właściwości cząsteczek (zwłaszcza białek i kwasów nukleinowych) na funkcjonowanie organizmów

⁵⁶ Warto przypomnieć w tym miejscu pochodzącą jeszcze z końca lat 50. znaną ideę C.P. Snowa o „dwóch kulturach”, tj. naukach humanistycznych i przyrodniczych, które nie mogą znaleźć wspólnego języka. C.P. Snow *Dwie kultury*, przeł. T. Baszniak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999. Do jedności między nimi nawoływał E.O. Wilson w książce z końca lat 90. *Konsiliencja: jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos, Zysk i S-ka, Poznań 2002.

⁵⁷ Określenie „biohumanistyka” stosują K. Stotz i P.E. Griffiths w artykule *Biohumanities. Rethinking the relationship between bioscience, philosophy, and history of science, and society*, „The Quarterly of Biology”, March 2008 vol. 83 no 1, s. 37-45. Jednak biohumanistyka Stotza i Griffithsa to konstruktywna krytyka nauki, która wykorzystuje humanistykę do zrozumienia biologii. W swoich rozważaniach proponują inne ujęcie tej perspektywy badawczej, podkreślając komplementarność tych dziedzin wiedzy. Przykładami nowych biohumanistycznych dyscyplin są m.in.: neuroestetyka, neuronalna historia sztuki, neuroantropologia i neuroteologia, których profesjonalne uprawianie wymaga zarówno studiów z dziedziny historii sztuki, antropologii i teologii, jak i kognitywistyki. (Na temat neuroestetyki w Polsce, zob. np. P. Markiewicz, P. Przybysz *Neuroestetyczne aspekty komunikacji wizualnej i wyobraźni*, w: *Obrazy w umyśle. Studia nad percepcji i wyobraźni*, red. P. Francuz, Scholar, Warszawa, s. 111-148).

⁵⁸ *The Neuroscientific Turn. Transdisciplinarity in the Age of the Brain*, ed. M.M. Littlefield, J.M. Johnson, The University of Michigan Press, 2012; P. Becker *The Coming of a Neurocentric Age?*, „Medicina & Storia” 2010 vol. X no 19-20, s. 101-128 oraz J.F. Dunagan *Politics for the Neurocentric Age*, „Journal of Futures Studies” November 2010 vol. 15 no 2, s. 51-70. Por. także R. Denkhaua, M. Bös *How Cultural is ‘Cultural Neuroscience’? Some Comments on an Emerging Research Paradigm*, „BioSocieties” 2012 vol. 7 no 4, s. 433-458.

żywych, skłania, by mówiąc o (biokulturowej) podmiotowości i tożsamości, schodzić na poziom cząsteczkowy.

Odkrycia dokonywane w ramach badań nad ludzkim mikrobiomem, który współtworzą żyjące w organizmie grzyby, bakterie, wirusy, pozwalają widzieć ciało człowieka w kategoriach specyficznego ekosystemu, a samego człowieka jako wspólnotę elementów ludzkich i nie-ludzkich. Ma to zasadnicze znaczenie dla dzisiejszych redefinicji rozumienia człowieka i jego miejsca w świecie, ciała i życia⁵⁹. Jak twierdzą autorzy manifestu *Anthropology of Microbes*, „badania ludzkiego mikrobiomu pomagają nam rozwinąć rozumienie ludzkiej tożsamości”⁶⁰. Na tym poziomie okazuje się bowiem, że człowiek jest wielogatunkową hybrydą, bytem metawspólnotowym, który znajduje się w stałym procesie symbiotycznego stawania się i ko-ewolucji. Poziom rozważań bio-mikro-neuro pokazuje, że ludzie, rośliny i zwierzęta nie różnią się tak zasadniczo, jak pokazują to (i chcą udowodnić) rozważania humanistyczno-kulturowe. Parafrazując Bruno Latoura, Donna Haraway mówi, że nigdy nie byliśmy ludźmi⁶¹, tak jak każą widzieć człowieka perspektywa antropocentryczna i związany z nią szowinizm gatunkowy. W tym kontekście szczególnie ciekawe są badania nad roślinami. Rośliny – jak udowadnia szybko rozwijająca się neurobiologia roślin (i aktywiści ruchu na rzecz obrony godności roślin) – mogą wybierać między różnymi sposobami zachowania się, reagują na stres (np. brak wody), a nawet odczuwają *jet-leg*, umieją odróżnić siebie od innych, są autonomicznymi bytami (zwróćmy uwagę, że pojęcie autonomii stosowane było jedynie w stosunku do człowieka), a ich życie ma samoistną wartość⁶². Zainteresowanie roślinami zaowocowało pojawieniem się subdyscypliny będącej wynikiem biohumanistycznych projektów i określanej mianem socjologii grzybów⁶³, która

⁵⁹ P.J. Turnbaugh, R.E. Ley, M. Hamady, C.M. Fraser-Liggett, R. Knight, J.I. Gordon *The Human Microbiome Project*, „Nature” 18 October 2007 no 449, s. 804-810.

⁶⁰ A. Benezra, J. DeStefano, J.I. Gordon *Anthropology of Microbes*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 24 April 2012 vol. 109 no 17, s. 6378.

⁶¹ Zob. N. Gane *When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway*, „Theory, Culture & Society” 2006 vol. 23 no 7-8, s. 135-158. *We Have Never Been Human* („nigdy nie byliśmy ludźmi”) to także tytuł I części książki D. Haraway *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

⁶² Federal Ethics Committee on Non-Human Biotechnology [ECNH], *The Dignity of Living Beings with Regard to Plants. Moral Considerations of Plants For Their Own Sake*, 2008. Wątki te podejmuje Monika Bakke w książce *Biotransfiguracje*, rozdz. „Ludzie (i) rośliny”, s. 132 i nast. Por. także M. Hall *Plants as Persons. A Philosophical Botany*, Sunny Press, Albany 2011.

⁶³ A. Tsing *Arts of Inclusion, or How to Love a Mushroom*, „Manoa. A Pacific Journal of International Writing” 2010 vol. 22 no 2, s. 191-203.

Szkice

inspiruje naukowców próbujących przemyśleć zasady współżycia społecznego, badając zasady funkcjonowania grzybnii.

W stymulowaniu zmian zachodzących w humanistyce znaczącą rolę odgrywają odkrycia w dziedzinie biologii syntetycznej. Powstała z integracji nauk biologicznych (głównie biologii molekularnej), inżynieryjnych i matematycznych (i często to właśnie w niej upatruje się przyszłość biotechnologii), dziedzina ta otworzyła możliwości zarówno dla tworzenia nowych form życia, jak i modyfikowania istniejących. Opublikowanie w 2001 roku szkicu ludzkiego genomu oraz szybki rozwój biologii syntetycznej w ostatnich latach dają coraz większe możliwości manipulacji DNA. W 2010 roku amerykański genetyk Craig Venter, który wcześniej rozszyfrował ludzki genom, stworzył pierwszą syntetyczną bakterię, którą nazwano Synthia. Stworzenie zdolnej do podziału komórki uznawane jest za przełom w inżynierii genetycznej i otwarcie drogi do stworzenia sztucznego życia, a dalsze odkrycia z tym związane wywołają rewolucyjne zmiany nie tylko w medycynie, lecz także w przemyśle. Zmieniają także humanistykę, zmuszając do przededefiniowania rozumienia życia. Kwestia ta jednak nie może być podjęta jedynie w ramach humanistyki, stąd konieczność podejść komplementarnych w połączeniu z naukami o życiu⁶⁴.

Zakończenie

W humanistyce od końca lat 90. zachodzi proces, który socjolog nauki Andrew Pickering określił jako „posthumanistyczne przemieszczenie ram interpretacyjnych”⁶⁵. Można powiedzieć, że proces ten uwidacznia wyłanianie się zróżnicowanych tendencji czy podejść, który określa się czasami mianem humanistyki nieantropocentrycznej i posteuropejskiej, a czasami posthumanistyki, humanistyki ekologicznej czy środowiskowej. Jednak, moim zdaniem, nie chodzi już tylko o kolejne zwroty, o awangardowe tendencje, o przerost antycypujących przyszłość pojęć i nazw posługujących się przedrostkiem *post* (postludzki, postsekularny, posteuropejski, postbiały, postgenderowy itd.), ale o zauważalną od lat, powolną

⁶⁴ Pismo „Environmental Values” February 2012 vol. 21 no 1 poświęciło numer specjalny syntetycznej biologii, którą określa się tam jako formę radykalnej inżynierii życia (co odróżnia ją od inżynierii genetycznej). „Ostatecznym celem – jak pisze Marianne Schark w zamieszczonym tam artykule *Synthetic Biology and the Distinction between Organisms and Machines* – nie jest wyjście od naturalnie występujących organizmów i ich zmiana, ale specjalistyczne złożenie (mikro-) organizmów z funkcjonalnych części biologicznych” (s. 20). Procedura ta rodzi zarówno dylematy etyczne na temat statusu tak stworzonych organizmów („żyjących maszyn”), jak i problematyzuje rozumienie relacji między tym, co sztuczne i naturalne.

⁶⁵ A. Pickering *The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science*, „The American Journal of Sociology” November 1999 vol. 99 no 3, s. 561.

zmianą świadomości, sposobu widzenia świata i związane z tym, zauważalne w akademii próby zaproponowania innej teorii wiedzy i wypracowania nowego metafizyka. Wiedza taka ma charakter transformujący i emancypacyjny, a także wizjonerski.

Dzisiejsza humanistyka jest częścią procesu zmierzającego do zbudowania holistycznej, inkluzywnej, integrującej i komplementarnej wiedzy, która połączyłaby nauki humanistyczne i przyrodnicze, a także włączyłaby w swoje ramy wiedze tubylcze. Co więcej – i jest to chyba najbardziej radykalna idea – człowiek nie jest jej jedynym autorem⁶⁶. Wybór humanistyki ekologicznej jako preferowanej perspektywy badawczej i ramy interpretacyjnej jest więc wyborem światopoglądowym związanym ze stojącym w jej tle projektem społecznej transformacji od społeczeństwa przemysłowego do ekologicznego, a także zamysłem edukacyjnym nastawionym na kształcenie wrażliwości ekologicznej i wychowanie człowieka w duchu empatii wobec innych form istnienia.

Dokąd zmierza współczesna humanistyka? Do utopii. Jedną z jej manifestacji jest zdobywająca sobie coraz większą popularność humanistyka ekologiczna, karmiąca się ideami symbiotycznych relacji, opartych na wzajemnych zależnościach wspólnot ludzkich i nie-ludzkich person. Jest to utopia, w której wyjaśniające proces historyczny teorie konfliktu zastępowane są teoriami współpracy, współlbycia i kolaboracji; a dotychczas wszechpanujące pojęcie traumy jako podstawy tworzenia się jednostkowej i wspólnotowej tożsamości, zastępowane jest pojęciem empatii i zdolnego do adaptacji, rewitalizacji i autoregeneracji podmiotu. Dojrzałość istoty ludzkiej mierzy się stopniem przystosowania i empatii: im bardziej człowiek jest empatyczny wobec innych, zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich (zdolny do budowania neuronalnych powiązań?), tym jest doj-

⁶⁶ Odwołuję się do badań prymatologów i do publikowanych w naukowych czasopismach tekstów, których współautorami są szympansy (konkretnie chodzi o szympansa karłowatego, bonobo, *Pan paniscus*). Zob. S. Savage-Rumbaugh, Kanzi Wamba, Panbanisha Wamba, Nyota Wamba *Welfare of Apes in Captive Environments: Comments On, and By, a Specific Group of Apes*, „Journal of Applied Animal Welfare Science” 2007 vol. 10 no 1, s. 7-19. Rzecz jasna szympansy (Kanzi Wamba, Panbanisha Wamba, Nyota Wamba) nie pisały tego artykułu, ale komunikowały się z badaczką (Sue Savage-Rumbaugh) i odpowiadały na pytania dotyczące ich potrzeb. Artykuł ten wzbudził duże zainteresowanie, bowiem podważa ludzki monopol na autorytet poznawczy i ukazuje możliwości wielogatunkowego autorstwa i budowania transgatunkowej wiedzy. (Trzeba zaznaczyć, że takie współautorstwo dotyczy nie tylko zwierząt, lecz także inteligentnych maszyn). Radykalna jest G.A. Bradshaw, która twierdzi, że „ochrona przyrody (*wildlife conservation*) musi zostać przekształcona z projektu ochrony gatunków na projekt sprawiedliwości społecznej i autodeterminacji, gdzie autorytet epistemiczny i podejmowanie decyzji nie tylko są dzielone z innymi gatunkami, lecz dyktowane przez gatunki nieludzkie”. G.A. Bradshaw *An Ape Among Many: Co-Authorship and Trans-species Epistemic Authority*, „Configurations” 2011 vol. 18, s. 28.

Szkice

rzalszy. W tej opcji być człowiekiem godnie reprezentującym gatunek ludzki, to znaczy być *homo empathicus*⁶⁷.

Abstract

Ewa DOMAŃSKA
Adam Mickiewicz University (Poznań)

Ecological humanities

The article will define and identify features of the ecological humanities understood as a symptom of the emergence of a new scientific paradigm. I am interested particularly in ecoposthumanities – a tendency that is developing since the late nineties in the frame of posthumanist criticism of anthropocentrism, Eurocentrism and Western science. The paper will indicate the role of traditional ecological knowledges and native knowledges as well as the development of biohumanities (an inclusive type of knowledge that connects human, social sciences and life sciences) as important aspects of ecoposthumanities. The ecological humanities offers an utopian vision of meta-communities of humans and non-humans based on symbiotic relations, co-evolution and co-dependency and anticipates future knowledge productions in terms of extended mind and distributed cognition.

⁶⁷ Chodzi o neuronalne rozumienie empatii. Dzięki odkryciu neuronów lustrzanych (*mirror neurons*), które Daniel Goleman nazwał „neuronami, które łączą ludzi”, zyskuje ona szczególnie status pojęcia pomostowego dla humanistyki i neuronauki (tj. dla wyłaniającej się biohumanistyki). Jako gatunek, jak twierdzą badacze, jesteśmy neurobiologicznie zaprogramowani na tworzenie więzi, ważne jest jednak, by owe neurony odpowiednio aktywizować, w czym leży istotna rola wychowania i edukacji. (Stąd powracające dyskusje na temat wartości, cnót i wychowania w sensie ich kształtowania, które nie są jednak związane z pravicową ideologią). R. Mukamel, A.D. Ekstrom, J. Kaplan, M. Iacoboni, I. Fried *Single-Neuron Responses in Humans During Execution and Observation of Actions*, „Current Biology” April 2010 vol. 20 no 8, s. 750-756. Por. także J. Rifkin *The Empathic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World of Crisis*, Penguin, New York 2009, s. 9 i nast.