

Antropologiczna etyka wobec teraźniejszych i przyszłych uwikłań w świat więcej niż społeczny

Author: Katarzyna Majbroda

PL ISSN 0071-1861; e-ISSN: 2719-6534

DOI: <https://doi.org/10.23858/EP69.2025.4145>

<https://rcin.org.pl/dlibra/publication/285627>

Jak cytować:

Majbroda, K. (2025). Antropologiczna etyka wobec teraźniejszych i przyszłych uwikłań w świat więcej niż społeczny. Etnografia Polska, 69. <https://doi.org/10.23858/EP69.2025.4145>

KATARZYNA MAJBRODA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wrocław

ETYKA ANTROPOLOGICZNA WOBEC TERAŹNIEJSZYCH I PRZYSZŁYCH UWIKŁAŃ W ŚWIAT WIĘCEJ NIŻ SPOŁECZNY

ANTROPOLOGIA JAKO DYSCYPLINA ETYCZNA

W ostatniej dekadzie XX wieku Raymond Firth (1991) pisał o antropologii społecznej jako o dyscyplinie zasadniczo moralnej, co nie oznacza, że zagadnienie moralnego i etycznego wymiaru praktykowania antropologii nie było wcześniej przedmiotem pogłębionej autorefleksji w tej dyscyplinie. Od dawna prowadzone są antropologiczne badania wokół moralnych aspektów zachowań, praktyk i systemów wartości ludzi żyjących w różnych częściach świata (zob. Abu-Lughod 2000; Carrithers 2005). Znajduje to odzwierciedlenie w powstawaniu takich nurtów jak etnografia moralności (Howell 1997) czy antropologia etyki (Faubion 2011; Laidlaw 2014). Jednak antropolodzy i antropolożki nie angażują się równie intensywnie w rozważania dotyczące etycznych wymiarów własnych prac badawczych i tworzących wiedzę praktyk. Trudno byłoby wskazać publikacje z ostatnich lat rozprawiające się z nadużyciami oraz wstydliwym dziedzictwem przepracowywanym wraz z tzw. *dark anthropology* diagnozowaną przez Sherry Ortner (2016), które stałyby się wyraźną inspiracją do podjęcia w środowisku antropologicznym debaty nie tylko wokół przeszłych, lecz przede wszystkim wobec aktualnych nadużyć, uwikłań i przyszłych wyzwań antropologii.

Prowadząc badania terenowe z ludźmi i pośród ludzi, uczestniczymy w sytuacjach i jesteśmy świadkami wydarzeń, które uruchamiają pytania i dylematy natury etycznej. Dzieje się tak zwłaszcza, gdy nasze pola badawcze stanowią światy trudnych sytuacji społecznych, wykluczeń, wojen, przemocy, asymetrycznych relacji władzy, nierównych powiązań środowiskowo-ekonomicznych, ludobójstwa, uchodźstwa, konfliktów, zawłaszczeń i marginalizacji, biedy, drapieżnego kapitalizmu, uzależnień, chorób i śmierci; a jest to rzecz jasna wyliczenie niepełne. Dyskusja nad antropologicznymi wyzwaniami oraz dyscyplinarnymi powinnościami etycznymi jest nieustająco aktualna i wciąż potrzebna, by nie powiedzieć, że paląco ważna. Jej przebiegi są kształtowane

relacyjnie i kontekstowo, ponieważ przedmiot refleksji etycznej wynika zarówno z wewnętrznych przeobrażeń dyscypliny, jak i z jej zmiennej natury, sprawiającej, że antropologia reorientuje się na nowe aspekty i wymiary akademickiego zewnątrz. Jest to właściwość frapująca i zarazem niezbędna dla nauki rozwijającej się w refleksyjno-relacyjnym kontakcie ze światem. Zatem każda okazja do podjęcia rozważań wokół choćby jednego z etycznych wymiarów bycia wśród ludzi i w świecie więcej-niż-społecznym, przyglądania się i odwracania wzroku, podążania za, angażowania się, rozwijania i zaniechania rzecznictwa, mówienia i milczenia, dyskusowania, spierania się i zgadzania, interpretowania rzeczywistości i pisania tekstów, warta jest wykorzystania (Caplan 2003).

Zarówno w polskiej, jak i światowej antropologii społeczno-kulturowej podejmuje się pogłębione rozważania o etycznych wymiarach badań jakościowych (Kaniowska, Modnicka 2010; Kuźma 2013), jednak poza nielicznymi przykładami¹ najczęściej uwagi poświęca się zwykle techniczno-formalnemu aspektowi organizowania procesu badawczego, akcentując konieczność uzyskania świadomej zgody na przeprowadzenie badań (Angrosino 2010; Rapley 2010), zachowania standardów w zakresie relacji z osobami uczestniczącymi w przedsięwzięciu badawczym oraz dbałości w archiwizowaniu i udostępnianiu danych (Kaźmierska 2020)². Można zatem powiedzieć, że formalno-techniczne ramy organizowania i prowadzenia badań empirycznych wywołują więcej dyskusji aniżeli dylematy etyczne, które w terenie splatają się nie tylko z wyborami metodologicznymi i teoretycznymi, lecz także z emocjami i afektami badaczek i badaczy, które coraz częściej znajdują wyraz w rozwijaniu różnych wariantów autoetnografii (Kafar, Kacperczyk 2020). Jak trafnie ujęła swoistość tej strategii poznawczej Deborah Reed-Danahay (1997), autoetnografia syntezuje postmodernistyczną etnografię (która mocno kwestionuje konwencje realistyczne i „obiektywność”) oraz autobiografię postmodernistyczną (w której idea spójnego, indywidualnego „ja” również jest reinterpretowana), wiążąc w praktyce badawczej osobiste wątki z aspektami społecznymi i kulturowymi, co w konsekwencji sprawia, że badaczka w interakcjach społecznych sama staje się przedmiotem badań, przesuwając granice między tymi sferami (Ellis, Bochner 2006). Autoetnograficzne publikacje stanowią dogodne miejsce do opisywania dylematów, zadowoleń i porażek badawczych, taktyk reagowania na nieprzewidziane i niezaplanowane sytuacje terenowe (*serendipity*) (Majbroda 2021). Autoetnografia w modelu zarówno analitycznym,

¹ W nieco innych kontekstach swoją antropologię zawstydzenia opisał Marek Pawlak (2018), czyniąc z emocji wstydu kluczową kategorię służącą do analizy przeprowadzanych badań wśród Polaków żyjących w Oslo, a także soczewkę autorefleksji i pozycjonowania się badacza względem terenu, współpracowników terenowych, obyczajowo profilowanych relacji oraz kwestii tożsamościowych. Wątki dyskomfortu poznawczego i trudnego usytuowania badacza i badaczki w relacjach terenowych opisywałam w kontekście autoetnografii na przykładzie polskiej antropologii w innym miejscu (Majbroda 2021).

² W jaki sposób są prezentowane treści dotyczące etycznego wymiaru prowadzenia badań jakościowych w naukach społecznych i antropologii społeczno-kulturowej, pokazuje Izabela Ślęzak na podstawie analizy podręcznikowych publikacji z zakresu akademickiego nauczania metod badań jakościowych w serii *Niezbędnik Badacza* WN PWN (Ślęzak 2020, s. 111–126).

jak i ewokatywnym stanowi dobrze już rozpoznaną i coraz popularniejszą formę organizowania praktyk badawczych, a także określoną konwencję piśmiennictwa antropologicznego, co nie oznacza, że zarówno na poziomie usytuowania badacza i badaczki w świecie, jak i w wymiarze dyskursywnym jest otwarta na świat więcej-niż-społeczny oraz dylematy etyczne związane z jego badaniem i opisywaniem³. Podstawowe wyzwanie polega na konieczności wynajdywania alternatywnych sposobów konceptualizowania współ-bycia, współ-działania w formule więcej-niż-społecznej w taki sposób, by analizy i diagnozy antropologiczne nie utraciły z pola widzenia potrzeb i oczekiwań społecznych, oświetlając je w kontekstach ekonomiczno-ekologicznych, środowiskowo-klimatycznych i materialno-technologicznych. Perspektywa postantropocentryczna stanowi również wyzwanie dla autoetnografii, jeszcze bardziej problematyzując wielość relacji, w których poznające podmioty stają się w procesie transwersalnych przekroczeń porządków stanowiących wedle dystynkcji ludzkie/nie-ludzkie, biotyczne/abiotyczne (Warfield 2019, s. 147–172; Wilde 2020, s. 365–380).

* *

Namysł etyczny stanowi nieodzowny element tworzenia wiedzy antropologicznej, a następnie procesu wprawiania jej w ruch w akademickich i pozaakademickich obiegach. Etyka nie istnieje bez człowieka i podąża za człowiekiem, jego zdolnością do myślenia, empatii, wyobraźni, współczucia i odpowiedzialności. W tym sensie założenia etyczne są odpowiedzią na wyzwania i sytuacje rzeczywistości postrzegane i doświadczane przez podmiot ludzki. Ostatecznie zaś refleksyjność lub, lepiej byłoby powiedzieć, zdolność do rozwijania refleksji stanowi podstawę człowieczeństwa i niezbywalny element ludzkiej autorefleksji oraz skorelowanej z nią sprawczości (Archer 2013; 2019). Antropolożka autodefiniująca się w takiej perspektywie jest po pierwsze człowiekiem, po drugie badaczką, co oznacza, że praktykowaniu nauki i tworzeniu wiedzy towarzyszy ciągły i niezbywalny proces namysłu nad własnym usytuowaniem względem przeszłości, teorii, wiedzy i świata (zob. Kozhevnikova 2024). Jednak czy zawsze oznacza to gotowość do reagowania, dawania odporu, publicznego nagłaśniania sprzecznych z przyjętymi zasadami etycznymi sytuacji i wydarzeń, których jesteśmy świadkami w toku prowadzenia badań? Czy powszechne jest przekonanie o tym, że nasze cele poznawcze nie są sprzeczne z życiowymi dążeniami grup i społeczności funkcjonujących w światach, którym się przyglądamy, licząc na możliwość ich poznania? W jaki sposób zapewniamy psychofizyczny komfort osobom, z którymi współdziałamy? Skąd bierze się nasza umiejętność budowania symetrycznych relacji z ludźmi znajdującymi się w kryzysach o rozmaitej etiologii? Powyższe pytania, a jest ich przecież znacznie więcej, stanowią nieodzowny element laboratoryjnego modusu badań empirycznych. Każdego dnia mierzymy się z dylematami natury etycznej, które profilują nasze usytuowanie w praktykach wytwarzania wiedzy i działaniach

³ Niniejszy tekst nawiązuje do autoetnograficznych refleksji rozwijanych w świecie więcej-niż-ludzkim zawartych w artykule Magdaleny Kozhevnikovej *O problemie etyki ekologizującej w badaniach etnograficznych. Refleksje w cieniu Antropocenu* (2024).

rzecznicych, określając cele naszych współprac, wpływając na treści publikacji, polityki wystaw muzealnych, tematy konferencyjnych i seminaryjnych dyskusji, ustawienia obiektywów kamer i smartfonów podczas kręcenia filmów i wykonywania fotografii. Zatem dylematy etyczne, podobnie jak epistemologiczne pułapki i metodologiczne niepokoje (Majbroda 2020) stanowią nieodłączny element habitusu badacza i badaczki, manifestując się w przestrzeni *praxis*. W latach 80 i 90. XX wieku nie spierano się przecież w antropologii społeczno-kulturowej wyłącznie o poetykę tekstów antropologicznych, lecz przede wszystkim o ich zdolność do kreowania światów inności, siłę perswazji oraz polityczny wymiar zaangażowania w rzeczywistość i zmianę społeczną (Zenker, Kumoll 2010, s. 1–38).

Splątanie etnografii, jako zarówno metody, jak i perspektywy poznania z krytycznym posthumanizmem może stanowić sposób na uchwycenie napięć i niuansów niezbędnych do wyjaśnienia relacyjności między ludźmi i nie-ludźmi. Rodzi to również ważne pytania i wyzwania dotyczące tego, w jaki sposób praktyki badawcze angażują sposoby dociekania uważne i otwarte na przekształcenia onto-epistemologiczne badanych zjawisk i procesów (Marr i in. 2022, s. 555–585). W jaki sposób interpretujemy cudze rzeczywistości i jakie reprezentacje nie-naszych światów konstruujemy? W jakie relacje wchodzimy w materialno-roślinno-zwierzęcy *societas* i w jakim stopniu gotowi jesteśmy na uwzględnienie interesów bytów poza-ludzkich? Z czyjej perspektywy wspomniane interesy są formułowane? Na złożoność etycznego zobowiązania w kontekście myślenia posthumanistycznego jako jedna z pierwszych badaczek wskazała Maria Puig de la Bellacasa, uświadamiając, iż troska i opieka to wprawdzie ludzka emocja i praktyka, jednak nie czyni ich to kwestią wyłącznie ludzką. Autorka *Matters of care. Speculative ethics in more than human world* podkreśla, że polityka troski angażuje nie tylko postawę moralną, lecz także afektywne, etyczne i praktyczne działania o materialnych konsekwencjach (Puig de la Bellacasa 2017, s. 4). Wyjaśniając spekulatywny wymiar troski, filozofka wskazuje na wyzwania związane z etycznym zaangażowaniem się w świat więcej-niż-ludzki, pisząc: „Myślenie o trosce i z troską [...] stwarza możliwości postrzegania zobowiązania i obowiązku jako nienormatywnych form etycznego zaangażowania, które mogłyby lepiej odpowiadać na proces decentrowania ludzkiej podmiotowości i przywilejów we współczesnym myśleniu o technonauce i kulturach przyrody” (Puig de la Bellacasa 2017, s. 16). Powiązanie etycznego obowiązku z ontologią światów nie wyłącznie ludzkich przy jednoczesnej rezygnacji z idei przywileju klasycznego humanizmu wymaga wysiłku spekulacji pozwalającego na powiązanie rozproszonej sprawczości i nieantropocentrycznego usytuowania podmiotu ludzkiego z jego etycznymi zobowiązaniami wobec świata.

ANTROPOCEN RAZ JESZCZE

Niemal dekadę temu Eduardo Kohn, postulując antropologię ontologii, przekonywał, że ta nowa subdyscyplina może zaferować uprzywilejowaną perspektywę

poznania na czasy Antropocenu w sytuacji, gdy dyscyplina ukształtowana w znacznej mierze na „śladach szerokiego humanistycznego zwrotu lingwistycznego” nie jest w pełni zdolna do zmierzenia się z koniecznością redefinicji rzeczywistości ujmowanej jako „nie wyłącznie ludzka” (Kohn 2015, s. 312)⁴. Tymczasem, jak argumentował antropolog, problemy, przed którymi stoją badaczki i badacze w Antropocenie – epoce splątania gatunków ludzkich i nie-ludzkich – wymagają nowych perspektyw i narzędzi pojęciowych, które mogłyby stać się elementem praktyki etycznej uwzględniającej stosunek badaczy do tego, co nie-ludzkie (Kohn 2015, s. 311). Koncepcja Kohna wywodzi się z etnografii relacji człowieka i istot z lasów deszczowych w Górnej Amazonii, w Ekwadorze i odnosi się bezpośrednio do problemu języka. Antropolog uważa, że sposoby, w jakie ludzie komunikują się z istotami poza-ludzkimi w świecie, wymykają się zachodniej logice tworzenia znaczenia wywiedzionej z tradycji językoznawstwa Ferdynanda De Saussure’a (1961) i zaproponowanego przez niego binarnego modelu znaku składającego się z tego, co znaczące (*signifiant*) i znaczone (*signifié*). Badacz proponuje zwrócenie się do tradycji semiotycznych sięgających filozofii Charlesa Sandersa Peirce’a, który, w przeciwieństwie do szwajcarskiego językoznawcy, „zamrażającego” znaki w analizie synchronicznej, umieszcza je w dynamicznym procesie produkcji znaczenia i sensu, możliwej dzięki ontologii samego znaku. Semiotyka Peirce’a otwiera drogę koncepcjom rozpleniania się sensów i znaczeń w procesie semiozy, który przekształca rzeczywistość w dynamiczne, nieustannie stawające się uniwersum. Antropologia ontologii „jako nieredukcyjna etnograficzna eksploracja rzeczywistości, które niekoniecznie są społecznie skonstruowane w sposób pozwalający nam na pojęciową pracę z nimi” może być postrzegana jako propozycja odpowiedzi na dylemat poznawczy „jak myśleć o ludzkim życiu w świecie, w którym zagrożony jest rodzaj życia i przyszłości będące zarówno poza tym, co ludzkie, jak i konstytutywne dla człowieka” (Kohn 2015, s. 315). Zyskiem poznawczym związanym z praktykowaniem tak rozumianej antropologii jest, jak przekonuje badacz, nie tylko pogłębianie wiedzy o świecie poza człowiekiem, lecz także lepsze rozumienie sposobów, w jakie ludzie angażują się w świat. Ostatecznie zaś, jak podkreśla, kierowanie uwagi na relacyjne zaangażowanie sprzyja poszerzaniu wyobrażenia o tym, kim jest człowiek.

Propozycja Kohna przeformułowania onto-epistemologicznych fundamentów dyscypliny nie jest jedyną możliwą perspektywą praktykowania antropologii w czasach Antropocenu wymagającego wynajdywania inwencyjnych, zreinterpretowanych i poszerzonych modeli poznawania rzeczywistości oraz ponownego rozważenia znaczenia odpowiedzialności i przydatności praktyk badawczych oraz wiedzy naukowej. Nie ulega wątpliwości, że świadomość procesów, których rozpoznanie ukonstytuowało tę epokę, stawia przed antropologią oraz naukami społecznymi i humanistycznymi

⁴ Kohn definiuje w tym konkretnym tekście „ontologię” jako badanie „rzeczywistości”, podkreślając, że nie ogranicza się ono do światów skonstruowanych przez człowieka. Oznacza zarówno „bycie” w rozumieniu Martina Heideggera, jak i „stawanie się” w ujęciu zaproponowanym przez Gillesa Deleuze’a i Félixę Guattariego (Kohn 2015, s. 312).

nowe wyzwania nie tylko w zakresie poznawania i diagnozowania wyłaniających się ludzko-nie-ludzkich asamblaży⁵, lecz także w zakresie samookreślenia badaczek i badaczy, zachęcając do reinterpretacji sposobów i strategii pozyskiwania danych oraz współwytwarzania więcej-niż-akademickiej wiedzy. Świadomość wyzwań epoki Antropocenu i chęć uprawiania nauki o zdolności do antycypowania przyszłości oraz rozwijania prewencji przenosi punkty ciężkości, tworząc nowe soczewki postrzegania i wartościowania zarówno procesów wiedzotwórczych, jak i obiegu wiedzy w jej akademickich i społecznych kontekstach.

ETYCZNE FORMUŁY DLA AKTUALNYCH I PRZYSZŁYCH FORM UWIKŁANIA

Posthumanizm i będąca jego konceptualną nauką wykładnią posthumanistyka, nowe materializmy, STS, antropologia środowiskowa, wielogatunkowa i wiele innych nurtów badawczych fundowanych na filozofii relacji poszerzają dotychczasowe refleksje etyczne o wymiary od dawna będące przedmiotem namysłu w etyce środowiskowej i ekofilozofii (Skolimowski 1991; 1993). Złożone relacje człowieka z naturą stanowią przedmiot licznych reprezentacji zarówno w nauce, jak i w innych formach komunikowania o świecie. Sposoby opisu i uprawomocniania konkretnych form współbycia człowieka z bytami roślinnymi, zwierzęcymi, technologicznymi i materialnymi osadzone są zarówno w konkretnych dążeniach i celach społecznych, jak i w podzielanych wartościach oraz systemach wierzeń (Viveiros de Castro 1998). To, w jaki sposób rozumiemy i wartościujemy różne aranżacje natury i kultury, ma zwykle charakter pragmatyczny (instrumentalny) lub ideowy, co sprawia, że relacje ze zwierzętami i roślinami, zasobami naturalnymi, obiektami geologicznymi mogą przybierać rozmaite formy, np. symboliczne, instrumentalne, inherentne (esencjonalne), inkluzywne czy też ekstensywne (Arias-Arévalo, Martín-López, Gómez-Baggethun 2017). W podejściu inkluzywnym zachęcającym do myślenia o rzeczywistości istot żywych w kategoriach płaskich ontologii dominuje język sprawiedliwości ekologicznej i międzygatunkowych sojuszy. Wyrazistym przykładem takiej perspektywy jest wezwanie Donny Haraway do odrzucenia binarnych opozycji w myśleniu o konstrukcji rzeczywistości na rzecz uznania międzygatunkowych sojuszy tworzących sieci zróżnicowanych systemów relacji i „częściowych powiązań”. Zdaniem autorki *Manifestu gatunków stowarzyszonych* struktury pokrewieństwa to swoiste „wytwory dekadentckiego ogrodnika, który nie potrafi podtrzymywać stosownej różnicy między naturą i kulturą” (Haraway 2012, s. 247). Jeszcze szerszy wymiar możliwości poznania

⁵ Pojęcia asamblażu używam w znaczeniu zaproponowanym przez Deleuze’a i Guattariego zainspirowanych filozofią Barucha Spinozy. Bliska jest mi także propozycja asamblaży polifenicznych Anny Lowenthaupt Tsing oraz kategoria asamblażu akcentującego dystrybucyjne sprawstwo człowieka i bytów poza-ludzkich. Więcej na temat genezy tej coraz popularniejszej kategorii w humanistyce i naukach społecznych, a także o losach translacji tego pojęcia i konsekwencjach poznawczych z tym związanych piszę w książce *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego* (Majbroda 2019).

rzeczywistości po przekroczeniu dychotomii znaczące–znaczone w „nieskończenie nawarstwiającej się materialności” pokazują Gilles Deleuze i Félix Guattari w *Tysiąc plateau* (2015). W perspektywie postantropocentrycznej tradycyjne rozumienie etyki jako skoncentrowanej na człowieku i jego refleksyjności, moralności oraz sprawczości okazuje się problematyczne. Dlatego też, jak przekonuje m.in. Gay Hawkins,

potrzebne jest nowe podejście do idei etyki postrzeganej dotąd nie tyle w kategoriach ludzkich powinności i zobowiązań, ile jako wrażliwości i interfejsów, które podkreślają sposoby uwikłania w świat. Oznacza to zmianę perspektywy i dostrzeżenie współzależności, siły i potencjału, jakie posiadają rzeczy w procesie wpływania na życie człowieka i kształtowania jego działań, wrażliwości i praktyk (2017, s. 19).

Posthumanizm i powiązane z nim nurty, takie jak materializm relacyjny, nowe ontologie, błękitna humanistyka, studia środowiskowe, badania postjakościowe, wprowadzają głębokie zmiany w sposobie konceptualizowania ontologii, epistemologii i etyki. Kategorie te stają się bardziej relacyjne, w ściślejszych splotach przenikając swoje zakresy i znaczenia, co znalazło wyraz m.in. w koncepcji etyko-onto-epistemologii zaproponowanej przez Karen Barad (2007, s. 375). W zakresie nauki oznacza to tworzenie bardziej inkluzywnych, wrażliwych postantropocentrycznie wiedz oraz praktyk badawczych, które zachęcają do postrzegania różnych więcej-niż-społecznych aranżacji rzeczywistości w perspektywie możliwie niehierarchicznych, płaskich ontologii. Według założeń Barad etyka postludzka/nowomaterialistyczna jest „etyką tworzenia świata” in situ, „dynamiką stawania się”, która angażuje materialne rekonfiguracje rzeczywistości (2007, s. 142). Jest to propozycja myślenia o rzeczywistości niegotowej, stającej się wraz z podmiotami i intra-akcjami zachodzącymi pomiędzy nimi. Nieusuwalna procesualność materialnego ma swój wymiar etyczny, sytuując podmiot i rzeczywistość wobec siebie we współ-konstytuowaniu.

W zbliżonym kontekście o etyce postludzkiej pisze Rosi Braidotti, postrzegając w niej poszerzone poczucie wzajemnych powiązań między podmiotem a innymi, również poza-ludzkimi, a także ekologią i środowiskiem, co stanowić ma wyraz krytycznego przekroczenia egocentrycznego indywidualizmu i antropocentryzmu (Braidotti 2014, s. 48). Z kolei w ujęciach relacyjnych eksponujących zarówno wielość powiązań ontologicznie domkniętych i gotowych podmiotów, jak i procesualność ich współstawania się w intra-akcjach (Barad 2003, s. 801–831) obecny jest język troski, uważności (Tsing 2015) i afirmacji (Żylińska 2015, s. 49–69). Towarzyszy im zwykle strategia odwróconego spojrzenia (Majbroda 2019, s. 279–281) oznaczająca demontaż lub krytyczną rozbiórkę konceptualnych struktur postrzegania i porządkowania rzeczywistości wedle logiki antropocentryzmu.

W tym miejscu na prawach dygresji zasygnalizuję jedynie, że poszukując nowych modeli analizy więcej-niż-społecznej rzeczywistości, wiele inspiracji można odnaleźć w projekcie ekozofii Guattariego, kierującej uwagę na potrzebę ponownego przemyslenia statusu podmiotu na rzecz przeniesienia uwagi na kategorię podmiotowości i wyeksponowania wektorów oraz osi upodmiotowienia, które nie muszą dotyczyć

wyłącznie człowieka, przebiegając w procesach „stawania się zwierzęco-roślinno-maszynowo-kosmicznego”. Guattari proponuje zniesienie dualistycznej opozycji podmiot–przedmiot na rzecz rozwijania ontologicznej intensywności stawania się bytów (Guattari 2006). W perspektywie „value in nature” rozwijane są natomiast refleksje nad dobrostanem roślin i zwierząt w procesie podążania za ich zakładanymi potrzebami i interesami, a praktyki te osadzone są zarówno w uzasadnieniach naukowych, w wiedzach indygenicznych, jak i w lokalnych koncepcjach relacyjnego ujmowania tzw. dobrego życia ludzi i przyrody, takich jak *buen vivir* w Ameryce Południowej (Chassagne 2019, s. 482–500), *ubuntu* w Afryce Subsaharyjskiej (Chibvongodze 2016, s. 157–166) czy *satoyama* w Japonii (Torralba i in. 2023, s. 1893–1906). We wszystkich tych koncepcjach, podobnie jak w dyskursach o sprawiedliwości środowiskowej, człowiek funkcjonuje jako jeden z gatunków współtworzących naturokulturę (Haraway 2012, s. 241–260). W perspektywie posthumanistycznej etyka nie może już odnosić się przede wszystkim do zestawu doktryn. W kontekście projektów postantropocentrycznej rozumianej podmiotowości wymaga reinterpretacji pozwalającej zobaczyć ją jako złożony splot wartości, założeń moralnych oraz afektów. Coraz częściej istotnym kontekstem etycznych rozważań wokół więcej-niż-społecznych aranżacji rzeczywistości staje się późny kapitalizm z wolnorynkową logiką nieograniczonego wzrostu i zysku kosztem ekstraktywizmu i eksploatacji tzw. tanich natur (Moore 2016). W tak zarysowanym kontekście dylematy etyczne, rozważane również w ramach antropologii, nie wiążą się wyłącznie z pytaniem o to, kim jest współczesny człowiek i w jaki sposób chronić jego dobrostan w świecie wielkoskalowych kryzysów.

Kierując uwagę na etyczne aspekty – jak można by powiedzieć w nawiązaniu do Tima Ingolda (2018) – wspólnego splatania otwartego świata, człowiek pozostaje jeśli nie centrycznie ulokowanym podmiotem, to z pewnością podmiotem poznającym, zastanawiającym się, doświadczającym i zawłaszczającym w konfrontacjach ze światem. Pogląd ten nabiera radykalniejszego wydźwięku w filozofii Braidotti, według której podmiotem etycznego namysłu w naukach humanistycznych i społecznych nie jest już „człowiek”, lecz nowy zbiorowy podmiot, który filozofka obejmuje formułą: „my-jesteśmy-(wszyscy)-w-tym-razem-ale-nie-jesteśmy-jednym-i-tym-samym”. Tak ujmowana posthumanistyczna i postantropocentryczna podmiotowość może być rozumiana jako rezultat procesu stawania się nie w binarnych przeciwieństwach, lecz w międzygatunkowych powiązaniach (Braidotti 2019, s. 68). Kluczowa dla etyki kategoria sprawiedliwości, koncentrując się na zoe, musi być zdaniem filozofki wspierana przez etykę relacyjną konieczną w sytuacji, gdy „jesteśmy w tym razem”. W systemie nauki wiążą się z tym nie tylko decyzje w zakresie wyboru lub konstruowania przydatnych teorii, słownika i metodologii, lecz także decyzje o charakterze etycznym. Nawet niewielkie przesunięcia na drodze poznania, zmiana perspektywy, inaczej postawione pytanie, próbowanie nowej soczewki podczas przyglądania się ludzko-nie-ludzkiemu aranżacjom rzeczywistości mogą sprzyjać rozwijaniu krytyk i reinterpretacji podmiotu jako figury onto-epistemologicznego uprzywilejowania. Wyraźnie eksponuje ten aspekt poznania dobrze już rozpoznana

koncepcja wiedz usytuowanych Haraway, która nie tylko wskazuje na konieczność sproblematyzowania przez poznający podmiot własnego usytuowania względem teorii, wiedzy i świata, lecz także uświadomienia sobie, że przedmiot wiedzy to także aktor i sprawca, a nie wyłącznie „ekran, obojętne tło lub oczekujące na eksploatację zasoby naturalne, posłuszny niewolnik tego, który likwiduje dialektykę poprzez wyjątkowy status własnej sprawczości jako źródła «obiektywnej» wiedzy” (Haraway 1988, s. 592). Jak przekonuje filozofka i biologka, świata nie można traktować jako zasobów znajdujących się na wyciągnięcie ręki, których używa się w imię odkrywania prawdy i poszerzania pola wiedzy. Nie jesteśmy wobec świata „zewnątrzni”, współtworzymy go, podobnie jak on współkonstruuje nas.

Świadome usytuowanie podmiotu w procesie poznania oznacza również, że jest w nim osadzony, będąc jednym z elementów wytwarzanej wiedzy, co staje się przedmiotem szczególnej krytycznej (auto)refleksji. Projekt wiedz usytuowanych, koncepcja splatania natury i kultury bez uprzywilejowywania sprawczości którejs z tych domen, podobnie jak przywołana powyżej propozycja myślenia o wytwarzaniu rzeczywistości jako procesie intra-akcji materii Barad, stanowią przykłady praktyk poszerzania i rearanżacji myślenia o kierunkach i celach poznawania rzeczywistości, a także o zasadach jej istnienia. Wyzwanie to uwzględnili w pewnym sensie Peter Reason i William R. Torbert, postulując przyjęcie epistemologii poszerzonej, przekonując, że wiedza doświadczalna polega na odczuwaniu i wyobrażaniu sobie obecności jakiejś istoty, osoby, energii, miejsca, procesu lub rzeczy za sprawą uczestniczącego, empatycznego rezonansu (Reason, Torbert 2010, s. 131). Perspektywa relacyjnego i asambalżowego urzędzenia rzeczywistości, która nie eksponuje centralnie lokowanego podmiotu ludzkiego, rezonuje również w etnografii wielogatunkowej (Kirksey, Helmreich 2010), w antropologii środowiskowej, posthumanistycznie sprofilowanej etnografii globalnych powiązań Anny Lowenthaupt Tsing (2015), w antropologii antycypacji Kirsten Hastrup (2018), w koncepcji krajobrazu kulturowego Tima Ingolda (1993), w meandrującym nurcie błękitnej humanistyki (Neimanis 2016) i wielu innych propozycjach rozwijania wyobraźni naukowej na czasy Antropocenu. Wiedza, która powstaje w tych nurtach, klaruje się w zwrotności refleksji, uprawomocniając swoją akademickość w pół drogi z wiedzami lokalnymi oraz kategoriami wypracowywanymi z potrzeby uchycenia procesualności i narastania nie tylko wiedzy, lecz także tego, co poznawane. W szerszej perspektywie odpowiedzialność wynikająca z uznania splątanej, relacyjnej natury rzeczywistości jest zarówno epistemiczna, jak i etyczna. „Epistemologicznie chodzi o wytwarzanie adekwatnej wiedzy w świecie i dla świata. Etycznie wiąże się to z tworzeniem afirmatywnych wielogatunkowych relacji” (Braidotti 2019, s. 62). W nowomaterialistycznej perspektywie zdolność do wytwarzania wiedzy przestaje być wyłącznym przywilejem ludzi, stając się rezultatem pracy całej żywej materii i samoorganizujących się sieci technologicznych (Braidotti 2019, s. 62).

Niezwykle ważnym źródłem legitymizowania określonych praktyk i postaw wobec tych relacyjnych konceptualizacji świata i wiedzy są także spekulatywne fabulacje pozwalające sięgać wyobraźnią poza jej aktualne horyzonty i empiryczne fakty. „Ziemi nie obchodzą historie, które opowiadają sobie ludzie; reaguje ona na to, co ludzie

robią, i w konsekwencji zmienia się nieodwracalnie (Gray 2013, s. 6, za: Żylińska 2015, s. 55). Do pomyślenia jest jednak oświetlanie zagadnień etycznych poprzez odnoszenie ich do wyzwań przeczuwanej, antycypowanej i diagnozowanej przyszłości oraz afektywnych faktów oddziałujących na nasze emocje i wyobraźnię (Massumi 2019, s. 141–163). Na takim pomysle ufundowana jest m.in. humanistyka prewencyjna, która czerpie z minionych doświadczeń, by konfrontować je z teraźniejszością i odnosić w trybie zapobiegawczym do przyszłości. Jak czytamy w publikacji prezentującej ten nurt, humanistyka prewencyjna „działa tym samym na podobieństwo intelektualnej szczepionki. Wzmacniając indywidualną i zbiorową podmiotowość, ćwicząc wyobraźnię i przepracowując traumy, wspiera budowanie warstwy ochronnej, która pomaga przetrwać trudne czasy globalnego kryzysu ekologicznego, politycznego i społecznego” (Resilience Academic Team (RAT) 2022, s. 6).

NOWE SŁOWNIKI, NOWE WRAŻLIWOŚCI

Pytając o samopoczucie, potrzeby i preferencje roślin i zwierząt, rzecz jasna dokonujemy antropomorfizacji, nawet jeśli na poziomie komunikacji poszukujemy inwencyjnych form językowego zaznaczenia odrębności i swoistości organizmów, które ludźmi nie są. Nie ma tutaj miejsca na rozwijanie wątku mówienia w imieniu i wobec bytów poza człowiekiem, jednak warto mieć na uwadze, że niemożność odcięcia się od reżimów językowych w praktykach tworzenia opowieści o trans-relacyjnym charakterze rzeczywistości nie oznacza konieczności rezygnacji z rozwijania dyskursów reorientujących uwagę i zachęcających do reinterpretacji zakresów znaczeniowych określonych kategorii i pojęć. Nowe słowniki nie zawierają zatem postantropocentrycznych, antropocenicznych ekwiwalentów „tradycyjnych” słów, jakich należy używać, by rozwijać narracje wpisujące się w wielowątkową opowieść o Antropocenie i radykalnej zmianie konceptualizowania świata, będącego jednym z najważniejszych wyzwań tej epoki. Glosariusze ostatnich dekad tłumaczą i oswajają nowe modele wiedzy, które nie są już fundowane na radykalnym dualizmie kultury i natury, nie koncentrują się wyłącznie na człowieku, lecz w postantropocentrycznej perspektywie proponują krytyczne, uważne poznawanie relacyjnie urządzonej, więcej-niż-społecznej rzeczywistości (zob. Braidotti, Hlavajova 2018). Autorzy i autorki zawartych w nich opisów, definicji, kategorii oraz pojęć zachęcają do troszczenia się, rozwijania solidarności, nadziei i afirmacji rozumianych nie tylko w kategoriach emocji i afektów społecznych, lecz także jako nowych, krytycznych formuł profilowania wiedzy w taki sposób, by spletała ze sobą aspekty wspólnotowy (międzygatunkowy), teoriopoznawczy i etyczny.

Wydaje się, że ekologizowanie wiedzy rozumiane jako rozwijanie badań i refleksji naukowych z troską o środowisko, klimat, a zatem ze zwróceniem uwagi na dobrostan człowieka i bytów poza-ludzkich, nie stanowi współcześnie większej kontrowersji. Dyskusję rozbudzają natomiast praktyki stawiające znak równości między etyką a nauką, zatem takie, które przemieszczają porządki w argumentacji na rzecz

wyższości tej pierwszej nad teoriopoznawczymi celami tej drugiej. Życie biologiczne jest obszarem, w ramach którego trudno mówić o równości gatunków i koegzystencji organizmów wolnej od procesów niszczenia, destrukcji, śmierci i odradzania się życia i materii. Tym samym wydobywanie z nierównych relacji biologicznych argumentów natury etycznej odnoszonych do humanistycznych i społecznych modeli wiedzy oraz praktyk badawczych przemieszcza refleksję etyczną, kierując ją niekiedy w ślepe zaułki i na niepewne ścieżki.

Nawiasem mówiąc, pojawiające się w posthumanistycznie profilowanych dyskusjach przekonanie o tym, że nieintencjonalne i nieświadome niszczenie środowiska podczas codziennych praktyk jest zaburzaniem określonych ekosystemów i wyrazem braku wrażliwości międzygatunkowej, wydaje się problematyczne. Z czyjej bowiem perspektywy patrzemy na ekosystemy i z powodu jakich przesłanek wnioskujemy o dewastacji i uśmiercaniu natury? Z jakiej pozycji wypowiadamy się w trybie manifestu i o czyje prawa się upominamy? Zakładam przy tym, że przedmiotem rozważań etycznych na teraźniejsze i przyszłe uwikłania nie jest pojedynczy przypadek określonego zachowania lub działania człowieka wobec bytu poza-ludzkiego, lecz wieloskalowe relacyjne układy, w których współuczestniczymy. „Nie chodzi tu tylko o to, że antropocen tkwi w naszych umysłach, ale raczej o to, że nasze ciała żyją w antropocenie” (Vermeulen 2018, s. 125). Złożony wymiar etycznego działania w świecie więcej-niż-społecznym uświadamia dyskusja o „empatii po człowieku” (Sands 2019a), a przede wszystkim pytanie o gotowość współodczuwania człowieka z gatunkami fauny i flory. Na czym polega etyczne współbycie z roślinami i gdzie przebiegają granice tej międzygatunkowej empatii (Marder 2012)? Czy w trosce o zwierzęta nie faworyzujemy tego, co „znajome, ssakowate i urocze” (Sands 2019b); czy mamy w sobie otwartość na etyczne myślenie o owadach sytuujących się na „krawędziach świadomości” (Loo, Sellbach 2015, s. 80)?

Zatem etyczny namysł nad przeszłymi, aktualnymi i przyszłymi postaciami świata więcej-niż-społecznego dotyczy nie tylko postantropocentrycznej refleksji o kondycji i umiejscowieniu wielu powiązanych ze sobą podmiotów w procesach o rozmaitych skalach i wymiarach. Jest to także okazja do zredefiniowania granic wrażliwości i odpowiedzialności ludzkiej, a w kontekście krytycznych studiów nad nauką zachęta do przemyślenia procesów produkcji wiedzy w relacjach z wielogatunkowym zewnętrzem akademii. Troska o wspólnie konfigurowany świat wyostrza potrzebę stawiania kolejnych pytań także o ludzkie umiejscowienie „w” i „wobec” rzeczywistości międzygatunkowej, a zatem o to, jak funkcjonować, działać i współbyć z bytami poza człowiekiem. Sposoby, w jakie angażujemy się w opisywanie, badanie i wyjaśnianie transrelacyjnie urządzonej rzeczywistości więcej-niż-społecznej, wyznaczają ramy etyczne naszych praktyk badawczych oraz przyjmowanych modeli wiedzy. W tym sensie przepływy wiedzy akademickiej spletają się z refleksjami, wyborami i konsekwencjami natury etycznej i odpowiedzialnością za nie również w wymiarze środowiskowo-ekologicznym.

OD WYKLUCZENIA W SPLĄTANIU DO MYŚLENIA DYFRAKCYJNEGO

Narracje o splątaniu zmieniły nie tylko wyobraźnię społeczną, lecz także naukę, otwierając nowe perspektywy postrzegania rzeczywistości w kategoriach splotów, relacji i asamblaży. W kontekście kryzysu klimatycznego i aktualnej potrzeby poszerzenia teorii społecznej o wymiary środowiskowe, materialne i technologiczne wspomniane perspektywy pozwalają dostrzec i sproblematyzować ekologiczną odpowiedzialność człowieka w złożonych układach więcej-niż-społecznych. Wskazują również na potrzebę nawiązywania bardziej odpowiedzialnych relacji z innymi gatunkami, środowiskami i społecznościami. Braidotti upomina się o transwersalne międzygatunkowe wspólnoty dążące do produkcji afirmatywnej polityki i relacji etycznych (2019). Haraway zwraca uwagę na infrastrukturalne i materialno-semiotyczne relacje, które reprodukują i naturalizują nierówności, odsłaniając sposoby, w jakie antropocentryczne układy relacji mogą wzmacniać nierówności społeczno-ekonomiczne, skrywając praktyki wykluczania tych, którzy są postrzegani jako zanurzeni w świat natury (Haraway 1992, s. 295–337). Jednak praktykowanie konceptualnych propozycji i wprawianie w ruch kategorii oswojonych na poziomie dyskursywnym nie jest prostym zadaniem.

Etycznego namysłu wymaga samo skalowanie zjawisk i ich wplatanie (włączanie) w układy analizowanych zjawisk lub z nich wyplatanie (wyłączanie). Nawiasem mówiąc, oczywiste jest, że w samej kategorii splotu mieści się ruch ekskluzji. Być może, jak przekonuje filozofka Jane Bennette, etyczna odpowiedzialność jednostki ludzkiej polega na jej reakcji na asamblaże, w których uczestniczy, co skłania osoby prowadzące badania do autorefleksji i stawiania kolejnych pytań. „Czy próbuję wycofać się z asamblaży, których trajektoria prawdopodobnie wyrządzi szkody? Czy dołączam do asamblaży, których zbiorowa efektywność zmierza do realizacji szlachetniejszych celów?” (Bennett 2010, s. 37–38). Krytykę etyki relacji i splątania rozwija Eva Haifa Giraud, postulując jej koncepcyjną reorientację. W książce *What comes after entanglement? Activism, anthropocentrism, and an ethics of exclusion* socjolożka przekonuje, że „zamiast skupiania się na etyce opartej na relacyjności i splątaniu ważne jest, aby pełniej rozwinąć etykę wykluczenia, która zwraca uwagę na podmioty, praktyki i sposoby bycia, które zostają wyeliminowane, gdy inne splątane rzeczywistości się materializują” (Giraud 2019, s. 2). Mimo uznania, iż narracje o splątaniu chwytały coś ważnego o świecie, badaczka podkreśla, że jednocześnie przemilczają wątek tego, co nie mieści się w splocie. Giraud koncentruje swoje rozważania na kategoriach tarcia, wykluczenia i marginalizacji, dostrzegając, iż odgrywają one istotną rolę w kształtowaniu doświadczanej rzeczywistości. Jak przekonuje, wszystkie te praktyki wymykają się figurze splątania przesłaniającej konflikty i różnice, które powinny zostać dostrzeżone i uznane w procesie wyznaczania przestrzeni dla interwencji w jej polityczno-etycznym wymiarze (Giraud 2019, s. 2). Na tarcia w asamblażowo ujętych światach ponad dekadę wcześniej zwróciła uwagę Anna Lowenthaupt Tsing, dostrzegając je w przypadkowych spotkaniach ludzi i nie-ludzi, które nie zawsze przebiegają w relacjach wzajemności i współdziałania, prowadząc do zwrotów akcji i nieprzewidzianych w czasie i przestrzeni konsekwencji (Tsing 2005).

W jeszcze inny sposób koncepcję bezkonfliktowego splątania demontuje fizyczka i filozofka nowego materializmu Karen Barad, przenosząc kategorię splotu na poziom onto-epistemologii. Opowiada się przy tym za metodologią dyfrakcyjną, „która umożliwia genealogiczne analizy tego, jak powstają granice, zamiast wcześniej zakładać zestawy utartych binarności” (Barad 2007, s. 30). Dyfrakcja pomaga dostrzec różnice w miarę ich pojawiania się, uświadamiając mechanizmy i znaczenia wykluczeń. Wyjaśniając konieczność reinterpretacji binaryzmów, takich jak np. natura–społeczeństwo, Barad odrzuca ich konceptualizację jako domen ontologicznie samodzielnych i niezależnych od siebie, w zamian proponując dyfrakcyjną analizę relacji między „naturalnym” i „społecznym” skoncentrowaną na intra-relacyjnym stawianiu się tych domen, bez podkreślania ich granic oraz definiowania jednej z nich w odniesieniu do utrwalonej postaci drugiej.

Proponowana przez filozofkę zmiana w myśleniu o ontologii i relacyjnej materii wiąże się z rekonceptualizacją innych podstawowych pojęć filozoficznych, takich jak „przestrzeń, czas, materia, dynamika, sprawczość, struktura, subiektywność, obiektywność, poznanie, intencjonalność, dyskursywność, performatywność, splątanie i etyczne zaangażowanie” (Barad 2007, s. 31). Jak przekonuje filozofka:

Zgodnie z ramami sprawczego realizmu zjawiska są ontologiczną nierozdzielnością intra-działających agend. Co ważne, twierdzą, że zjawiska nie są jedynie rezultatem ćwiczeń laboratoryjnych zaprojektowanych przez podmioty ludzkie, lecz różnicującymi się wzorcami materii („wzorcami dyfrakcyjnymi”) powstającymi w wyniku skomplikowanych sprawczych intra-działań wielu materialno-dyskursywnych praktyk lub aparatów produkcji cielesnej, gdzie aparaty nie są jedynie instrumentami obserwacyjnymi, lecz praktykami wyznaczającymi granice – specyficznymi materialnymi (re)konfiguracjami świata – które mają znaczenie (Barad 2007, s. 206).

W kontekście krytycznej refleksji o znaczeniu i użyteczności wiedzy akademickiej istotne są podkreślane przez filozofkę relacyjne powiązania praktyk dyskursywnych oraz znaczenia ze zjawiskami materialnymi, co wpływa m.in. na sposób pojmowania zmiany społecznej, odpowiedzialnie rozwijanej edukacji i praktykowanej nauki. W nowomaterialistycznej, posthumanistycznej refleksji Barad podkreśla konieczność przekroczenia modelu poznania, w którym człowiek jest obserwatorem zewnętrznym wobec materializującego się świata, a także jedynym sprawczym podmiotem w procesach powstawania wiedzy. Jak przekonuje, żadna teoria, która zakłada, że uwzględni materię w całej jej historyczności, nie może być budowana na konceptualnym rozróżnieniu między człowiekiem a bytem poza-ludzkiem.

* *

Etyka dla aktualnych i przyszłych form społeczno-środowiskowego i ekologiczno-ekonomicznego uwikłania nie musi manifestować się w narracjach winy i odkupienia, odpowiedzialności oraz wyrzutów sumienia wynikających z marazmu wobec świadomości kryzysu klimatycznego oraz dewastacji planety. Krytycznego namysłu wymagają projekty takiej formuły etycznej, która otoczy troską i opieką również człowieka żyjącego w rozmaitych konfiguracjach naturokultury, doświadczającego zmian i katastrof klimatycznych, narażonego na skażenia, choroby, lęki i frustracje,

migracje, dezorientację, brak jasnej wizji przyszłości związanych z „przegrzaniem świata”, w którym żyjemy. W innym miejscu, rozważając wyzwania antropologii wobec Antropocenu (zob. Majbroda 2021), proponowałam, by widzieć w ekologizacji wiedzy jedną z odpowiedzi na *overheated world* (Eriksen 2016) będącą konsekwencją nie tylko wzrostu temperatury na Ziemi, lecz także szybkości, z jaką wymykają się ludzkiej kontroli zmiany gospodarcze, środowiskowe i społeczne o nieprzewidywalnych, szkodliwych dla życia na Ziemi skutkach (Eriksen, Stensrud 2019, s. 1). Diagnoza dotycząca przegrzania świata staje się również jednym z pilnych wyzwań w kontekście konieczności wynajdywania nowych, poszerzonych formuł etycznych na czasy uświadomionych ludzko-nie-ludzkich uwikłań w różnych domenach życia. Przestrzenią uspołeczniania przyczyn, przebiegów i skutków kryzysów społeczno-środowiskowych oraz przyszłości, które po nich nadejdą, jest bez wątpienia rozsądna edukacja będąca narzędziem kreowania wyobraźni społecznej i reorientowania jej ku uważności, solidarności, odwadze i odpowiedzialności. Nie myślę przy tym o potrzebie rozwijania edukacji, która roztaczałaby wizje harmonijnego, równego aż do jedni, pozbawionego agonu życia na Ziemi, lecz o kreowaniu perspektyw i postaw racjonalnego funkcjonowania w świecie półmroku ze świadomością kondycji planety (Bozalek i in. 2018, s. 97–112). Nawiązując do koncepcji mrocznej ekologii Timothy’ego Morthona (2023), proponuję myślenie o kategorii półmroku jako własności rzeczywistości, która zachęca do prognozowania i uczenia się przyszłego współistnienia, inwestując przy tym w relacje i rozsądnie dawując tzw. ekooptymizm.

Wyzwania Antropocenu wymagają od antropolożek i antropologów nie tylko rozwijania otwartych na splotowość świata opowieści, lecz także ekologizacji wiedzy, słuchu środowiskowego i poczucia odpowiedzialności za prowadzone badania i współtworzoną wiedzę. W naukach społecznych i nowej humanistyce coraz wyraźniejsze staje się przekonanie, że u podstaw kryzysów ekologicznych i środowiskowych znajdują się epistemologie, które stwarzają iluzoryczne poczucie ontologicznego rozdzielania między sferą ludzką a poza-ludzką. Dziedzictwo tej dysocjacji utrudnia dyskusję o potrzebie transrelacyjnego myślenia o rzeczywistości. Relacje człowieka z całą planetą i lokalnymi ekosystemami przez długie lata były interpretowane i wartościowane zgodnie z „logiką inności” i „hiper-separacji” (Plumwood 2002, s. 117). Konieczne jest zatem poszukiwanie i uruchamianie nowych sposobów myślenia i działania, które przesunęłyby optyki widzenia rzeczywistości z kategorii hierarchicznych układów w stronę asamblaży wielu relacji, co mogłoby sprzyjać wypracowaniu bardziej zrównoważonych praktyk ekonomicznych, odpowiedzialnych zachowań społecznych i adekwatnych wzorców etycznych na teraźniejsze i przyszłe czasy. W kontekście krytycznych studiów nad akademią etyki dla teraźniejszych i przyszłych uwikłań wskazują na konieczność refleksyjnego namysłu nad procesami wiedzytwórczymi oraz (nie)przydatnością wiedzy akademickiej w zmaganiu się z realnymi wyzwaniami, problemami i potrzebami dostrzeganymi w życiu więcej-niż-społecznym.

LITERATURA

- Abu-Lughod Lila 2000, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley.
- Albó Xavier 2018, Suma Qamaña or Living Well Together: A Contribution to Biocultural Conservation, [w:] R. Rozzi, R.H. May Jr., F. Massardo (red.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Springer, Cham, s. 333–342.
- Angrosino Michael 2010, *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Archer Margaret S. 2013, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Warszawa.
- Archer Margaret S. 2019, *Kultura i sprawczość*, tłum. P. Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Arias-Arévalo Paula, Martín-López Berta, Gómez-Baggethun Erik 2017, Exploring Intrinsic, Instrumental, and Relational Values for Sustainable Management of Social-Ecological Systems, *Ecology and Society*, vol. 22, nr 4, b.s.
- Barad Karen 2003, Posthumanist Performativity: Toward and Understanding of How Matter Comesto Matter, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, s. 801–831.
- Barad Karen 2007, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham.
- Benedict Ruth 1934, Anthropology and the Abnormal, *The Journal of General Psychology*, vol. 10, nr 1, s. 59–82.
- Bennett Jane 2010, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham.
- Bozalek Vivienne, Bayat Abdullah, Gachago Daniela, Motala Siddique, Mitchell Veronica, 2018, A Pedagogy of Response Ability, [w:] V. Bozalek, R. Braidotti, T. Shefer, M. Zembylas (red.), *Socially Just Pedagogies: Posthumanist, Feminist and Materialist Perspectives in Higher Education*, Bloomsbury Academic, London, s. 97–112.
- Braidotti Rosi 2014, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Braidotti Rosi 2019, *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge.
- Braidotti Rosi, Hlavajova Maria (red.) 2018, *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, London–Oxford–New York.
- Caplan Pat 2003, *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*, Routledge, London–New York.
- Carrithers Michael 2005, Anthropology as a Moral Science of Possibilities, *Current Anthropology*, vol. 46, nr 3, s. 433–456.
- Chassagne Natasha 2019, Sustaining the ‘Good Life’: Buen Vivir as an Alternative to Sustainable Development, *Community Development Journal*, vol. 54, nr 3, s. 482–500.
- Chibvongodze Danford T. 2016, Ubuntu is Not Only about the Human! An Analysis of the Role of African Philosophy and Ethics in Environment Management, *Journal of Human Ecology*, vol. 53, nr 2, s. 157–166.
- De Saussure Ferdinand, 1961, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix 2015, *Tysiąc plateau*, tłum. J. Bednarek, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur 2006, Analyzing Analytic Autoethnography. An Autopsy, *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 35, nr 4, s. 429–449.
- Eriksen Thomas Hylland 2016, *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*, Pluto Press, London.
- Eriksen Thomas Hylland, Stensrud S. B. (red.) 2019, *Climate, Capitalisme and Communities. An Anthropology of Environmental Overheating*, Pluto Press, London.

- Faubion James 2011, *An Anthropology of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Firth Raymond 1991, *Tikopia Songs Poetic and Musical Art of a Polynesian People in the Solomon Islands*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Giraud Eva Haifa 2019, *What Comes after Entanglement? Activism, Anthropocentrism, and An Ethics of Exclusion*, Duke University Press, Durham.
- Gray John 2013, Are We Done For?, *The Guardian*, 6 lipca, s. 6.
- Guattari Félix 2006, *Chaosmosis: An Aetico-Aesthetic Paradigm*, tłum. P. Baines, J. Pefanis, Power Publication, Sydney.
- Haraway Donna 1988, Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege in Partial Perspective, *Feminists Studies*, nr 3, s. 575–599.
- Haraway Donna 1992, The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others, [w:] L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (red.), *Cultural Studies*, Routledge, New York, s. 295–337.
- Haraway Donna 2012, Manifest gatunków stowarzyszonych, [w:] A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 241–260.
- Hastrup Kirsten 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hastrup Kirsten 2018, Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce, tłum. E. Klekot, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 127–153.
- Hawkins Gay 2017, Ethical Blindness: Plastics, Disposability and the Art of Not Caring, [w:] V. Kinnunen, A. Valtonen (red.), *Living Ethics in a More-Than-Human World*, The University of Lapland, Rovaniemi, s. 15–28.
- Howell Signe (red.) 1997, *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London.
- Ingold Tim 1993, The Temporality of Landscape, *World Archeology*, vol. 25, nr 2, s. 152–174.
- Ingold Tim 2018, *Splatać otwarty świat*, tłum. E. Klekot, D. Wąsik, Instytut Architektury, Kraków.
- Kafar Marcin, Kacperczyk Anna (red.) 2020, *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kaniowska Katarzyna, Modnicka Noemi M. (red.) 2010, *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Łódzkiego, Wrocław–Łódź.
- Kaźmierska Kaja 2020, Ethical Aspects of Social Research: Old Concerns in the Face of New Challenges and Paradoxes. A Reflection from the Field of Biographical Method, *Qualitative Sociology Review*, vol. 16, nr 3, s. 118–135.
- Kirksey Eben, Helmreich Stefan 2010, The Emergence of Multispecies Ethnography, *Cultural Anthropology*, vol. 25, nr 4, s. 545–576.
- Kohn Eduardo 2014, Toward an Ethical Practice in the Anthropocene, *HAU*, nr 4, s. 459–464.
- Kohn Eduardo 2015, Anthropology of Ontologies, *Annual Review of Anthropology*, nr 44, s. 311–327.
- Kozhevnikova Magdalena 2024, O problemie etyki ekologiczującej w badaniach etnograficznych. Refleksje w cieniu Antropocenu, *Etnografia Polska*, t. 68, s. 137–145.
- Kuźma Inga (red.) 2013, *Tematy trudne: Sytuacje badawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Laidlaw John 2014, *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Loo Stephen, Sellbach Undine (2015), Insect Affects the Big and Small of the Entomological Imagination in Childhood, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 20, nr 3, s. 79–88.
- Majbroda Katarzyna 2019, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Oficyna Wydawnicza „Atut”, Wrocław.
- Majbroda Katarzyna 2020, Epistemiczne pułapki-metodologiczne niepokoje. Autoetnografia jako wyraz sprawczości i inwencyjności wobec nieprzewidywanego (*serendipity*) w antropologicznej praxis, [w:] M. Kafar, A. Kacperczyk (red.), *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 289–321.

- Majbroda Katarzyna 2021, Antropologiczne otwarcie na postantropocentryzm. Sprawczość bytów poza-ludzkich w procesie ekologizacji wiedzy, *Lud*, t. 105, s. 243–274.
- Marder Michael 2012, The Life of Plants and the Limits of Empathy, *Dialogue*, vol. 51, s. 259–273.
- Marr Natalie, Lantto Mirjami, Larsen Maia, Judith Kate, Brice Sage, Phoenix Jessica 2022, Sharing the Field: Reflections of More-Than-Human Field/work Encounters, *GeoHumanities*, vol. 8, nr 2, s. 555–585.
- Massumi Brian 2019, Przyszłe narodziny afektywnego faktu, tłum. J. Tabaszewska, *Teksty Drugie*, nr 6, s. 141–163.
- Moore James W. (red) 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and The Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland.
- Morthon Timothy 2023, *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, tłum. A. Barcz, Oficyna Związków Otwarty, Warszawa.
- Neimanis Astrida 2016, *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury Academic, London.
- Ortner Sherry B. 2016, Dark Anthropology and Its Others: Theory Since the Eighties, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, nr 1, s. 47–73.
- Pawlak Marek 2018, *Zawstydzona tożsamość. Emocje, idologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Peirce Charles S. 1931–1958, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 1–6, Cambridge University Press, Cambridge.
- Plumwood Val 2002, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London–New York.
- Puig de la Bellacasa Maria 2017, *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- Rapley Tim 2010, Some Pragmatics of Qualitative Data Analysis, [w:] D. Silveman (red.), *Qualitative Research: Theory, Method, and Practice*, Sage Publications Ltd, London, s. 273–290.
- Reason Peter, Torbet William 2010, Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej, [w:] H. Cervinkova, B.D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, s. 17–152.
- Reed-Danahay Deborah (red.) 1997, *Auto/ethnography. Rewriting the Self and the Social*, Oxford University Press, Oxford.
- Resilience Academic Team (RAT) 2022, Wprowadzenie. Humanistyka prewencyjna, [w:] Resilience Academic Team (RAT), *Humanistyka prewencyjna*, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Wrocław–Poznań, s. 7–24.
- Sands Danielle 2019a, Empathy Beyond the Human, [w:] R. Braidotti, E. Jones, G. Klumbyte (red.), *More Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, London, s. 43–54.
- Sands Danielle 2019b, *Animal Writing: Storytelling, Selfhood and the Limits of Empathy*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Skolimowski Henryk 1991, *Ocalić Ziemię (Świat filozofii ekologicznej)*, tłum. K. Waloszczyk, Wydawnictwo Krzysztofa Staszewskiego, Warszawa.
- Skolimowski Henryk, 1993, *Filozofia żyjąca (ekofilozofia jako drzewo życia)*, tłum. J. Wojciechowski, Pusty Obłok, Warszawa.
- Ślęzak Izabela 2020, Etyka w „Niezbędniku Badacza”. Kwestie etyczne w podręcznikach metod badań jakościowych, *Przegląd Socjologiczny*, t. 69, nr 3, s. 11–36.
- Torralba Mario, Nishi Maiko, Cebrián-Piqueras Miguel A., Quintas-Soriano Cristina, García-Martín María, Plieninger Tobias 2023, Disentangling the Practice of Landscape Approaches: A Q-method Analysis on Experiences in Socio-Ecological Production Landscapes and Seascapes, *Sustainability Science*, nr 18, s. 1893–1906.
- Tsing Anna Lowenthaupt 2005, *Fricton: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.

- Tsing Anna Lowenthaupt 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Vermeulen Thimoteus 2018, *Ecopathy*, [w:] R. Braidotti, M. Hlavajova (red.), *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, London, s. 125–129.
- Viveiros de Castro Eduardo 1998, Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nr 4, s. 469–488.
- Warfield Kate 2019, Becoming Method(ologist): A Feminist Posthuman Autoethnography of the Becoming of a Posthuman Methodology, *Reconceptualizing Educational Research Methodology*, vol. 10, nr 2–3, s. 147–172.
- Wilde Poppy 2020, I Posthuman. A Deliberately Provocative Title, *International Review of Qualitative Research*, vol. 13, nr 3, s. 365–380.
- Zenker Olaf, Kumoll Karsten 2010, Prologue: Opening Doors Beyond Writing Culture, [w:] O. Zenker, K. Kumoll (red.), *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*, Berghahn Books, New York–Oxford, s. 1–38.
- Żylińska Joanna 2015, Czy mamy bać się końca świata? Afekt, geologia i posthumanizm jako wyznaczniki nowego horyzontu w humanistyce, [w:] R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza (red.), *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 49–69.

KATARZYNA MAJBRODA

THE ANTHROPOLOGICAL ETHICS ON THE PRESENT AND FUTURE ENTANGLEMENTS
IN THE MORE-THAN-SOCIAL WORLD

Key words: agency, Anthropocene, anthropology, ecologisation of knowledge, entanglement, ethics, epistemology, exclusion, more-than-human world, posthumanism

The purpose of this article is to reflect on the ethical challenges of the Anthropocene. The ethical reflection is an indispensable part of the creation of anthropological knowledge, and then the process of its activation in academic and non-academic circulation. Ethics does not exist without man and follows man, his ability to think, empathy, imagination, empathy and responsibility. Ethics developed in the Anthropocene for current and future forms of socio-environmental and ecological-economic entanglement need not manifest itself in narratives of guilt and redemption, responsibility and remorse stemming from the frowning of eyebrows in the face of awareness of the climate crisis and devastation of the planet. It is therefore necessary to seek new ways of thinking that would change our optics of perceiving reality from categories of hierarchical arrangements to sets of multiple relationships that could promote the development of more sustainable economic practices, responsible social behavior and appropriate ethical patterns.

Adres Autorki:

dr hab. Katarzyna Majbroda, Prof. UWr
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UWr
ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław
E-mail: katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5638-4240>