

Agnieszka Pisz

Krytyczna mapa współczesności

*Критическая карта современности*Rosi Braidotti, *Po człowieku*,

tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk,

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, ss. 362

Główne pytanie: co następuje po człowieku? co może go zastąpić? – zawarte w książce Rosi Braidotti pt. *Po człowieku* wydanej nakładem Wydawnictwa Naukowego PWN w 2014 roku – wiąże się z oznaczeniem kondycji współczesności jako „postludzkiej”. Braidotti, obficie czerpiąc z postmodernistycznej, postkolonialnej i poststrukturalnej myśli, w kalejdoskopowy sposób kreśli krajobraz współczesności, po to, by zdwojonym gestem dokonać jego krytyki; za narzędzie obierając figuracje nomadycznego podmiotu, wytyczyć nową drogę oddolnego aktywizmu. Znaczącym staje się fakt feministycznej prowniencji badań Braidotti, bowiem, o ile *Po człowieku* zdaje się stanowić wspólną wyprawę intelektualną w obszar najbardziej palących zjawisk współczesności, o tyle ostatecznie okazuje się być skoncentrowaną na praktycznych zmianach w obrębie społeczeństwa, dobrze przemyślanym narzędziem walki z patriachatem. Historyczne kompendium bogatej

teorii feministycznej, zarówno tradycji francuskiej, jak i amerykańskiej, usytuowanie Braidotti w nurcie oraz jej genealogiczne inspiracje, dostarcza znakomity wstęp Joanny Bednarek.

Jednym z elementów wyznaczającym kształt współczesności jest kres humanistycznego, monolitycznego podmiotu. Braidotti, czerpiąc inspirację z antyhumanistycznego poststrukturalizmu, konstatuje zasadnicze „braki” w humanistycznej kategorii człowieka. Dotychczasowy „człowiek” to normatywna konwencja, wyrzucająca w obszar marginalny wszystkich tych, którzy nie spełniają uniwersalnych kryteriów racjonalności, samoświadomości i samostanowienia. Antyhumaniści wprost krytykowali humanizm za podtrzymywanie struktur dominacji i wykluczenia. Oparty na różnicy, dialektyczny mechanizm wytwarzania strukturalnych Innych wyznaczał: innego upłciowionego – kobietę; innego urasowionego – tubylca; innego znaturalizowanego – zwierzę, środowisko przyrodnicze.

Warto w tym miejscu wspomnieć, iż mechanizm powstawania wykluczeń przybliżył Agamben w *Otwarte. Człowiek i zwierzę*, wyjaśniając projekt maszyny antropologicznej. Stanowiła konceptualizację pojęcia człowieka, dla której konstytutywna była relacja pomiędzy tym, co ludzkie i zwierzęce, a ściślej: różnica pomiędzy nimi. Agamben następująco opisuje zasadę działania nowożytnej maszyny antropologicznej: „funkcjonuje ona (...) wykluczając poza siebie jako (jeszcze) nie ludzkie to, co już jest ludzkie, czyli animalizując to, co ludzkie, izolując nie-ludzkość w człowieku”¹.

Maszyna antropologiczna określa jako nieludzkie to, co spoczywa wewnątrz człowieka i alienuje na zewnątrz, np. w postaci mniejszości, traktowanych jako nie-ludzkie podmioty. Braidotti dostrzega, iż mechanizm tworzenia wykluczeń leży u podstaw całej nowoczesności i kapitalizmu. Stąd propozycja nowego, transwersalnego podmiotu, „przecinającego” różnice płci, wieku, rasy, pochodzenia. To także istotny element w feministycznej debacie. Wskazuje, iż dotychczasowy, uniwersalny podmiot wyznaczał „mężczyzna, jednostka ekonomicznie niezależna, mieszkaniec Zachodu” (warto zauważyć, iż według teorii feministycznej, w kulturze zachodniej, kobieta nigdy nie funkcjonowała jako pełnoprawny podmiot, znaczący politycznie). Podmiot nomadyczny to przede wszystkim

teoretyczna, zaangażowana politycznie propozycja, przekraczająca dualizujący (męski – żeński), fallocentryczny sposób ujmowania podmiotowości.

Innym aspektem jest to, iż kształt współczesności wyznacza biotechnologiczny kapitalizm i techno-naukowa struktura globalnej gospodarki, oparte na, jak je określa Braidotti, „czterech jeźdźcach postludzkiej apokalipsy: nanotechnologii, biotechnologii, technologii informacyjnej i naukach kognitywnych” (s. 137).

Biotechnologiczny kapitalizm związany jest z takimi zjawiskami w naukowym polu, jak zakończony sukcesem w wymiarze 99,9% projekt sekwencjonowania ludzkiego genomu, badania nad komórkami macierzystymi czy biotechnologia, jako dziedzina zajmująca się wykorzystaniem organizmów żywych w procesach technologicznych. Wartością dla sił rynkowych staje się informacja, zawarta w żywej materii, której kapitalizowanie przejawia się np. w budowaniu banków danych, centralizujących informacje biogenetyczne, neuronalne i medialne (przykładem są serwisy społecznościowe). Przy czym wartość kapitału konstytuuje akumulacja informacji jako takiej, wyabstrahowanej z materialnego, cielesnego podłoża, przy możliwie najwyższym stopniu unifikacji. Niwelowanie różnic prowadzi do postantropocentrycznego charakteru globalnej gospodarki. Zorientowana na zys redukcja wszystkich gatunków do wymiaru rynkowego prowadzi do zacierania granic pomiędzy „ludzkiem a nie-

¹ G. Agamben, *Otwarte*, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 14–15, s. 42.

ludzkim”. Inną kwestią jest to, że kapitalizm to nieustanna cyrkulacja dóbr, danych, bitów i bajtów informacji, które wpływają na charakter interakcji pomiędzy podmiotami (przypominam, iż podmiot u Braidotti jest rozumiany na sposób Latoura – jako wszystko to, co posiada sprawczość). Technologiczne zapośredniczenie, poparte logiką kapitalizmu ciągłego mnożenia dóbr i jego strukturą, wyrażoną mechanizmem wytwarzania różnicy, daje szerokie pole dla powstawania nowych tożsamości i rzutuje na zmiany w obrębie codziennych czynności. Za przykład obiera Braidotti czynność telefonowania do banku. Etap rozmowy z konsultantem poprzedza automatyczny, „postludzki” system, związany z wyborem cyfr i zestawem odpowiedzi. W tę diagnozę wpisują się także postaci transgenicznej myszy *onco mouse*, czy klasycznej już figury owcy Dolly. Z jednej strony sytuują się na przecięciu wektorów tego, co naturalne i kulturowe, z drugiej, jako to, co nie zrodzone, jako swoiste kopie oryginału, potęgują logikę postmodernistycznego symulakrum. Tego typu przywołania służą wskazaniu, iż przemieszczeniu uległy granice pomiędzy takimi kategoriami jak „organiczne/nieorganiczne, narodzone/wytworzone, ciało/metal, obwody elektryczne i organiczne systemy nerwowe” (s. 186).

Technologiczne zapośredniczenie i wyabstrahowanie nagiego, nieosobowego życia *zoe*, jako podmiotu politycznej ekonomii (bio-władza) zakładającej utowarowienie żywych organizmów powoduje, iż człowiek

stał się tą sprawczością, która ma siłę wpływania na całą planetę. Nowy, biogenetyczny, kulturowo hybrydyczny i technologicznie zapośredniczony świat sprawia, iż dotychczasowe sposoby definiowania podmiotu uległy dewaluacji. Kategoria ta wymaga przepracowania, przy uwzględnieniu nowych warunków: „kategoria tego, co postludzkie, wymusza ponowną i głębszą refleksję nad statusem człowieka, podkreśla zarówno wagę przekształceń podmiotowości, jak i potrzebę znalezienia relacji etycznych, norm i wartości na miarę skomplikowania naszych czasów” (s. 344).

Dlatego odpowiedzią na kryzysową sytuację współczesności, której zasadniczym rysem staje się zdewaluowanie antropocentryzmu i esencjalizmu, jest projekt nomadycznego, relacyjnego podmiotu, poparty neowitalistyczną koncepcją życia w duchu Spinozy. Buduje go na trzech zmiennych: płeć, różnice i ciało, które stanowią jednocześnie punkty zakotwiczenia dla dalszych eskapad teoretycznych, np. w kwestii polityki, kobiecości. Pojęcie nomady wyraża antyesencjalizm: tym, co konstytuuje podmiot, jest wielość często różnorodnych i krzyżujących się podziałów. Wedle tego podmiot nie jest *a priori* ufundowanym monolitem, lecz ciągle zmiennym i wielowymiarowym procesem. Jego projekt konceptualizuje w ramach monistycznej ontologii, inspirowanej myślą Deleuze’a i Guattariego. Zasadniczy punkt ich nieantropocentrycznej filozofii wiąże się ze zniesieniem dualizmu: świat ludzki – świat zwierzęcy. Ponieważ cała rze-

czywistość ufundowana jest na materialnych procesach, podział na sferę ludzką i przyrodniczą upada. Takie myślenie doprowadziło z jednej strony do renesansu kategorii *zoe* jako przedmiotu władzy, podmiotu polityki i gruntu dla neo-witalistycznej filozofii, z drugiej zaś poszerzyło rozumienie podmiotowości.

Nowy witalizm implikuje kilka istotnych kwestii. Przede wszystkim uznaje życie za witalną siłę, charakterystyczną zarówno dla bytów ludzkich, jak i nie-ludzkich (tj. ziemia, zwierzęta i rośliny). Życie nie jest tu traktowane jako egzemplaryczna własność jednostki, lecz jako *zoe* – a osobowa, aprioryczna siła, poprzedzająca życie: „*zoe* oznacza bezrozumną witalność Życia, toczącą się niezależnie i bez względu na racjonalną kontrolę”². Z jednej strony takie podejście oznacza konieczność poszukiwania więzi i wchodzenia w relacje z innymi bytami, siłami, czyli wszystkim tym, co Braidotti określa mianem nie-ludzkiego, z drugiej strony podważa utożsamienie podmiotowości z racjonalną świadomością.

Projekt „nowego witalizmu” sprawia, iż zasadniczą kwestią, odnoszącą się do podmiotu, są relacje etyczne, szczególnie nakierowane na to, co nie-ludzkie. Podkreślona jest zależność jednostki od środowiska i szeroka w konsekwencjach, możliwość rezonowania działań podmiotu, na świat. Wprowadza to ontologiczne

założenie istnienia kontinuum natury – kultury, dodatkowo rozmytej na skutek odkryć naukowych i technologicznych (np. nowe wojny prowadzone pod szyldem pomocy humanitarnej, wykorzystują inteligentną broń, zdolną samodzielnie podejmować decyzje), w ramach którego podmioty mogą konstruować wielorakie relacje etyczne. Silna relacyjność, wyrażona w kategorii ucieleśnienia podmiotu nomadycznego, w sposób oczywisty prowadzi do poczucia i konieczności tworzenia wspólnoty, kolektywizmu, tym większej, iż *zoe* ciągle aktualizuje swoją energię w dynamicznych, technologicznie i kulturowo usieciowionych systemach.

Etyczno-polityczny postulat zakładający przekroczenie antropocentryzmu na rzecz wielości „nie-ludzkich przepływów i układów” przypomina projekt „gatunków stowarzyszonych” Donny Haraway, która w *Manifestie gatunków stowarzyszonych* w duchu darwinowskiego ewolucjonizmu przybliżyła wizję zjednoczonych gatunków. Rozważania funduje na przekonaniu o braku różnic gatunkowych pomiędzy tym, co ludzkie a nie-ludzkie i projekcie nowej, nie-esencjalnej i relacyjnej ontologii. Widocznym jest, iż Haraway staje się dla Braidotti źródłem inspiracji.

Witalistyczne kontinuum pomiędzy ludzkim a nie-ludzkim widzi Braidotti jako konieczną alternatywę dla polityki przemocy i globalnego kapitalizmu, których struktury okazały się niewystarczające, by reprezentować interesy mniejszości. Współczesna, posthumanistyczna rzeczywistość jest

² R. Braidotti, *Transpositions: on nomadic ethic*, Polity Press, Cambridge 2006, s. 37.

tą, której zjawiska zmieniają parametry myślenia i dewalują dotychczasowy system reprezentacji podmiotu w znaczeniu politycznym, epistemologicznym i etycznym. Kryzysową sytuację rozpoznaje Braidotti jako możliwość zaproponowania nowych wzorców, przekraczających dualizujący sposób myślenia. W tym kontekście nomadyzm to przede wszystkim upolityczniona figuracja, ukierunkowana na transformację w obrębie mikropraktyk, przepracowanie „własnego poczucia osadzenia w podzielanym świecie” (s. 355), co jest jednoznaczne z apelem o „dezidentyfikację” (s. 316), zmianę wzorów myślenia i reprezentacji.

Choć celem miało być holistyczne ujęcie współczesnej rzeczywistości, nie sposób nie zauważyć, iż obrona posthumanistyczna perspektywa, grawitująca w kierunku nie-antropocentrycznym i nie-dualizującym, zawęża pole badawcze, stając się ostatecznie narzędziem uzasadniającym postulat etyczno-politycznej wspólnoty, nie zaś metodą obiektywnych badań. O ile liczne odwołania i nawiązania do myślicieli nurtu posthumanistycznego i szeroko rozumianego

postmodernizmu stanowią angażującą wycieczkę intelektualną, o tyle figury podmiotu nomadycznego i witalistycznej etyki przywodzą na myśl kategorie dobrze znane i już wcześniej eksploatowane w humanistycznym namyśle.

Wielokrotnie podkreślana relacyjność i zanik antropocentrycznego rozumienia podmiotowości, przywodzi na myśl nurt ekologii głębokiej. Jak słusznie zauważa Adam Sulikowski w *Posthumanizm a prawodawstwo*, niezadkim zjawiskiem są tendencje łączenia podstawowych założeń ekologii głębokiej z ruchami o podobnym, emancypacyjnym charakterze, np. feminizmem. W przypadku *Po człowieku* można stwierdzić, iż Braidotti obficie czerpie z tego nurtu. Łącząc krytykę z postulatami, za horyzont obiera reformistyczne cele. Co więcej, znajomość dotychczasowej twórczości Braidotti, tj. *Transpositions on nomadic ethics* czy *Podmioty nomadyczne*, pozwala zauważyć, iż *Po człowieku* zawiera wiele powtórzeń, sformułowań i rozstrzygnięć znanych z jej wcześniejszych pozycji.