

Wstęp

Przejście od humanizmu do posthumanizmu nie ma charakteru ewolucyjnego ani rewolucyjnego. Nie wiadomo w ogóle, czy takie przejście istnieje i czy rzeczywiście posthumanizm to jakiś nowy paradygmat w filozofii i kulturze, czy przejściowa intelektualna moda. Nie potrafimy bowiem zejść z pozycji *homo* ani porzucić ludzkiej perspektywy oglądu czegokolwiek. Nie potrafimy przekroczyć samych siebie. Dlatego od „posthumanizmu” wolę określenie „humanizm plus”, które wyraża ową niemożność od-humanizowania, ale zarazem pokazuje wysiłek decentralizacji, akt schodzenia z piedestału, przede wszystkim zaś potrzebę uznania Innych. Posthumanistyczne narracje (nie można tu mówić ani o doktrynach, ani o systemach, ani o teoriach), znacznie bardziej radykalne od humanistycznych, są jednak na tyle oryginalne, że warto znaleźć dla nich jakąś inną nazwę. Właśnie „post”. Wszystkie bowiem łączy przekonanie, że tradycyjny humanizm się skończył, wyeksploatował, wykorzystując tych, którzy w jego koncepcjach się nie mieścili, bo z jakichś powodów byli nie dość ludzcy, nie dość cywilizowani, nie dość postępowi, nie dość produktywni, nie dość w Normie. W ramach europejskiego humanizmu byli więc naprawiani, ulepszani, korygowani, represjonowani, a przede wszystkim wykorzystywani, wykluczani, eksterminowani. Humanizm wywyższał pewien typ człowieka: rozumnego, duchowego, sprawczego, bezcielesnego, a mimo to białego, przede wszystkim jednak ustawiał na z góry przegranych pozycjach wszystko to, co nieludzkie; bo czy będziemy wiązać humanizm z tradycją chrześcijańską, neoplatońską, oświeceniową, egzystencjalistyczną, marksowską, czy jakkolwiek inną, to cielesność, materialność, pożądanie, płynność (na przykład wydzieliny) zostały z konstruktów człowieczeństwa wygnane, a zwierzęta razem z całą naturą ożywioną i nieożywioną były traktowane bądź jako przedmiot eksploatacji, bądź jako tło estetyczno-literackie, bądź jako marniejszy człon wszechogarniających dualizmów poznawczych: natura–kultura, zwierzę–człowiek, przedmiot–podmiot. Furtkę do radykalnej zmiany tradycyjnego humanistycznego paradygmatu otworzyli między innymi Spinoza, Darwin, Nietzsche i Freud. Spinoza – bo ukazał świat, a w nim

Boga oraz człowieka jako jednolitą, interaktywną, materialno-inteligibilną substancję (zrobił to również jego mistrz Majmonides, tyle że to właśnie Spinoza stał się mistrzem posthumanistów); zaczął decentralizować podmiot („ludzie wmówili sobie, że wszystko, co się dzieje, dzieje się ze względu na nich”¹, że „są w przyrodzie jakby państwo w państwie”²), a przede wszystkim zasypywać podział na *res cogitans* i *res extensa*, który stanowił źródło binarnego postrzegania świata, będącego podstawą wielu trwałych wykluczeń. Darwin – ponieważ odrzucił radykalną inność człowieka i zwierzęcia, a „naturę ludzką” potraktował jako wypadkową konfliktu między różnymi rywalizującymi o przetrwanie biologicznymi wariantami życia. Nietzsche z kolei zawiesił człowieka między zwierzęciem a nadczłowiekiem i przedstawił go jako istotę pozbawioną istoty. Pisał: „Nie ma żadnego bytu poza czynieniem, działaniem, stawaniem się; czyniciel jest tylko zmyśleniem do czynienia dodanym – czynność jest wszystkim”³. No i Freud, który widział ludzkie *ego* jako zbłąkanego gościa w domu o przepastnych i mrocznych piwnicach. Na początku XX wieku wiadomo już było, że „obiektywny” ład świata, „odkrywany” przez metafizykę, jest funkcją ludzkiego panowania. W połowie XX stulecia zdano sobie sprawę, że to panowanie jest zabójcze, że humanizm przed niczym nie chroni i do wszystkiego może być użyty – naziści nigdy nie odrzucili kategorii *humanitas*, wiele podręczników higieny rasowej miało to pojęcie w swoich tytułach; humanistami mienili się również zbrodniarze stalinowscy, którzy we własnym mniemaniu działali w imię szczęśliwej ludzkości. Właściwie każdy zbrodniczy reżim powoływał się na Człowieka bądź „lepszego Człowieka”.

W swojej wersji klasycznej, sprzężonej z antropocentryzmem, euro-pocentryzmem, patriarchalizmem, szowinizmem czy – szerzej – fallogocentryzmem, jak stwierdził Derrida, humanizm musiał umrzeć. Śmiertelne ciosy nie zostały mu jednak zadane tylko przez filozofów ponowoczesności, nawet tak antyhumanistycznych i wpływowych, jak Michel Foucault. Śmierć humanizmu przyszła od jego ofiar, od zewnętrznych Obcych, z kolonii, z plantacji, z innych kultur, od tych, którzy mówili głosem ucisnionych, okaleczonych, podporządkowanych. Śmierć przyszła też od wewnętrznych Innych, marginalizowanych, pozbawionych praw w obrębie własnego społeczeństwa, a więc od gejów,

szaleńców, feministek, bezproduktywnych biedaków, *queer* i innych nieobecnych w humanistycznych dyskursach opartych na Normie.

Dziś – w czasach po Hiroszimie i po Czarnobylu, w czasach potężnego kryzysu ekologicznego, klimatycznego, wodnego, w czasach, kiedy ocieramy się nie tylko o śmierć milionów, lecz także o nicość, która może nadejść, a która już tli się w naszym obecnym życiu (już nie ma utopii, są tylko dystopie) – myślenie w kategoriach wszechmocnego ludzkiego podmiotu, osoby, postępu, racjonalności, sprawczości, a nawet linearnego czasu, jest tyleż bezpłodne, co zabójcze. Dobrym doświadczeniem owej radykalności przemian jest pandemia COVID-19, która przeorała nasze rozumienie nie tylko bezpieczeństwa, zaufania do władz, troski o innych, lecz także (a może przede wszystkim) nasze pojmowanie czasu, przestrzeni (w szczególności podziału na to, co prywatne i publiczne, bliskie i dalekie), pracy i relacji międzyludzkich. Świat stał się mały, bliscy – groźni; zostaliśmy cyborgami, nieodłącznymi od naszych zestawów internetowych, mały wirus unaoczniał swą hegemoniczną władzę, tak jak niegdyś rozszczepiający się atom pokazał swoją niszczycielską siłę. Na naszych oczach świat staje się innym światem i musimy nie tylko uchwycić go w innych opisach, lecz także zatrzymać to, co jeszcze można; nie da się tego zrobić z pozycji niezależnego obserwatora, Człowieka stojącego na piedestale; można to zrobić od środka, od trzewi, od ciała, od kobiet, od strony samego życia.

Poziom zniszczeń, eksploatacji, nierówności, ludzkiej swawoli, chciwości i woli przerabiania wszystkiego na towar jest tak wysoki, że moralny apel o umiar, odpowiedzialność, troskę o świat jest nie tylko niewystarczający, ale wręcz groteskowy.

Etyka musi być zbudowana na nowych podstawach. Na zgłiszczach humanizmu powstaje nowy paradygmat widzenia świata. Jak pisze Esposito: „koniec humanizmu otwiera inny horyzont sensu, w którym klasyczna figura *humanitas* zyskuje nowe możliwości interpretacyjne”⁷⁴. I rzeczywiście, refleksja posthumanistyczna – o czym pisze autorka niniejszej książki – otwiera nowe obszary zarówno teorii, jak i praktyki tego, co ludzkie. Nowe, bo włączające to, co zawsze było inne, nie-ludzkie, a więc zwierzęta, rośliny, Ziemię, kosmos, grzyby, bakterie, cząstki, wirusy, skały, technologię i cyborgi, którymi stajemy się

wszyscy. Pojawia się zatem nowy podmiot, nie-podmiot posthumanizmu. W tej książce znajdziemy kilka fascynujących prób jego opisu. Jest to podmiot po śmierci, którą zadał mu Foucault, i po zwrotach, które nastąpiły w humanistyce, a więc po zwrocie afektywnym, seksualnym i korporalnym. Podmiot ten jest więc ucieleśniony, a nawet transkorporalny, zdecentralizowany, rozproszony, wywłaszczony z *ego*, zanurzony w życiu rozumianym jako *zoe*: bezosobowym, samotrwałym się, wiecznym; jest chiazmatycznie powiązany z innymi bytami, procesualny, stający się i żyjący wraz z nimi, „wraz-z”. Funkcjonuje on w ramach świata, którego opis (teoria) i praktyka mają być płaskie, pozbawione hierarchii, a więc cech, dzięki którym można dokonywać klasyfikacji czy dystrybucji jego elementów zależnych od ich cech immanentnych. Dla tego świata nie istnieje zewnętrzny punkt odniesienia, obserwacji czy oceny; nie ma złych czy niewinnych moralnie perspektyw. Wszystko tu jest wzajemnie uwikłane, wszystko jest siecią przepływów i interakcji, nie ma fallicznego sprawstwa, hegemonii czy podporządkowania, wszystkie elementy (nie-elementy) funkcjonują jako zróżnicowane i współdzielne. Ten opis świata trzeba odróżnić od tego, który jest produktem kultury i władzy, i mu go przeciwstawić, zarówno w teorii, jak i w praktyce.

Jak zauważa autorka, konsekwencją tych nowych narracji – ale przede wszystkim konsekwencją katastroficznego stanu rzeczy – jest dezorientacja etyczna. Za wypracowaniem nowych opisów podmiotu musi iść jakaś inna etyka. Dotychczasowa bowiem, mimo wielości różnych stanowisk, pluralizmu wartościowań i ciągłego poszerzania pola problemów, na którym skupiają się jej rozważania, dotarła do pewnych granic; jest ciągle puzzlem składanym z wielu ściśle określonych kawałków: podmiotu lub osoby i ich odrębności, transcendencji i jej prerogatyw, obowiązków, praw, zasad, cnót, wartości i wspólnot. Wszystkie one okazują się niewystarczające i niewłaściwe. Nie pasują do świata, wobec którego trzeba radykalnie zmienić praktyki i sposób opisu. Aby przetrwał.

Czym miałyby być etyka posthumanistyczna, która wyzbywa się tych wszystkich elementów lub przekształca ich znaczenie i użycie? Na zasadzie czystego przeciwieństwa musiałaby być antyesencjalistyczna, relacyjna, procesualna, antyindywidualistyczna, antyhegemoniczna,

antyfallogocentryczna, antykomunitariańska, antykategorialna. Czyli jaka?

Niniejsza książka nie tylko stanowi poważną próbę opisu kilku możliwych narracji takich etyk, lecz także – co szczególnie cenne – zawiera odautorskie komentarze krytyczne do każdej z nich. Czytanie tej pracy, podobnie jak lektura źródłowych tekstów jej bohaterek, to skok na głęboką wodę. Wymaga otwartości, a przede wszystkim nieskrępowanej wyobraźni. To, co wyobrażone, jest bowiem pierwszą formą istnienia.

Kołem ratunkowym, swoistym mostem intelektualnym, może być etyczna propozycja Judith Butler. Czerpie ona bowiem z trzech tradycyjnych, choć nowoczesnych koncepcji: Arendt, Adorna, a w szczególności Levinasa, i je przekształca. Z filozofii tego ostatniego bierze kilka istotnych elementów: po pierwsze, kategorię odpowiedzialności, która staje w centrum etyki; po drugie, kategorię Twarzy jako moralnego wzywania do troski; po trzecie, przekonanie o pierwszeństwie etyki przed ontologią, a zwłaszcza przed konstytucją ja (etyka zakłada pewien rodzaj wyłączenia ja); po czwarte, przekonanie o niesymetryczności relacji ja–inny (inny ma pierwszeństwo przede mną), co oznacza również, że Butler, podobnie jak Levinas, odrzuca zarówno zasadę wzajemności, jak i transakcyjny czy kontraktualny charakter etyki. Dla Butler jednak Levinasowska Twarz ma charakter bardziej uniwersalny i bardziej konkretny zarazem. Levinas pisał o Twarzy drugiego mężczyzny, nie widział twarzy kobiet (ich ciała umieszczał w „domostwie”), a jako syjonista uważał też, że Palestyńczyk nie ma twarzy i że zobowiązania etyczne powinny obejmować tych, którzy należą do wspólnoty określonej przez aksjologię judeochrześcijańską. Dla Butler ta relacja (bo istotą zarówno etyki, jak i bytowania jest relacyjność) obejmuje wszystkich, i to nie w sposób odnoszący się do abstrakcyjnie pojętego obowiązku troski, ale konkretnej troski o Innego. Butlerowska Twarz reprezentuje ponadto kruchość realnych ciał, ich prekarność, to znaczy podatność na zranienie, krzywdę, cierpienie, bezdomność, bezbronność. Butler przekształca zatem etykę Levinasa w bardziej uniwersalną, bardziej konkretną, bardziej korporalną, bardziej troskliwą, bardziej witalną. Z kolei do sformułowanej przez Arendt etyki niewybieralnej kohabitacji (rodząc się, musimy zaakceptować wszystkich mieszkańców Ziemi, nie mamy prawa decydować o tym,

która wspólnota ma żyć, a która nie) dodaje silny element antykomunitariański, egalitarystyczny i uniwersalny („człowiek w gruncie rzeczy nie istnieje, jeśli nie ma równości. [...] Nie sposób [...] być człowiekiem, nie działając wspólnie z innymi na zasadzie równości”⁵); a przede wszystkim coś, co nazywa „suplementem ekologicznym”. Według niej każda jednostka zamieszkująca Ziemię ma zobowiązania nie tylko wobec innych jej mieszkańców, lecz także wobec samej Ziemi: „człowiek to żywa istota pośród innych stworzeń, zanurzona w mnogości form egzystencji, które wykraczają poza nasze życie”⁶. Chodzi tu o wszystkie formy życia, ponieważ wszystkie są splecione w sposób niezależny od przynależności narodowej, wspólnotowej czy gatunkowej. Butler pisze więc o chiazmatycznym powiązaniu nie tylko wszystkich ludzkich istnień, lecz także ich pozaludzkich form.

Ze wsparciem feministki Judith Butler wejdźmy więc do odmiennego, żyjącego (jeszcze) świata, który trzeba opisać na nowo i w którym musimy nauczyć się poruszać bez pokusy dzielenia, hierarchizowania i panowania. Czynią to – nie bez racji – kobiece autorki, dawniej milczące, wykluczane, bez Twarzy, dziś odkrywające przed nami świat, z którego wszyscy jesteśmy, z którym powinniśmy żyć w harmonii i który trzeba ratować. Póki jeszcze trwa.

Magdalena Środa

„Musimy myśleć” (inaczej)¹

Książka, którą oddaję do rąk czytelniczce i czytelnikowi, wyrosła z mojego obcowania z tekstami filozoficznymi, które nie zawsze da się opatrzyć jedną etykietą zbiorczą (taką jak nurty, w ramach których sytuuję własne badania, czyli feministyczne nowe materializmy² i posthumanistyka³), ale które mimo to zdają się mieć ze sobą coś wspólnego, co pozwala mi zebrać niniejsze rozważania w jednym tomie zatytułowanym *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*. Tym czymś wspólnym jest potrzeba wypracowania teorii na miarę tej chwili, w której się znajdujemy. Oczywiście nie jest to gest nieznanym wcześniejszym pokoleniom. A jednak powtórzenie go w innym od wcześniejszego momencie i kontekście czyni go w pewnej mierze nowym. Jak piszą redaktorki *Symptoms of the Planetary Condition: A Critical Vocabulary*, Mercedes Bunz, Birgit Mara Kaiser i Kathrin Thiele: „[...] każde «dzisiaj» wymaga ponownej oceny [...] dzisiaj zawsze jest na nowo [...] każda era musi znaleźć własne, konkretne odpowiedzi – musimy ostrzyć krytykę na potrzeby nas z ego dzisiaj. Możemy czerpać z tradycji, ale nie mamy wzorów do naśladowania”⁴.

To, czym jest „nasze dzisiaj”, samo w sobie stanowi przedmiot debat i szczegółowych analiz. Epoka, której początek datowany jest na połowę XX wieku, została określona mianem antropocenu⁵, czasu, w którym stało się jasne, że człowiek wpływa na życie na Ziemi w stopniu zagrażającym temu życiu. Pojęcie antropocenu nie jest neutralne – wywołało ono wiele dyskusji i kontrowersji w ramach filozofii feministycznych, rdzennych i dekolonialnych, które stawiały ważne pytania, między innymi o to, „kim jest «antro» «antropocenu»”⁶. Ów krytycyzm spowodował między innymi wzmożoną produkcję alternatywnych nazw określających „nasze dzisiaj” i będących w stanie – być może – bardziej precyzyjnie uchwycić przyczyny zjawisk, z którymi mamy obecnie do czynienia. Są to⁷ na przykład: kapitalocen⁸, antroposcena⁹, plastikocen¹⁰, plantacjocen¹¹ czy technocen¹². W tych dyskusjach spletają się kwestie środowiska, zmian klimatycznych, konkretnej wizji polityki, warunków pracy w późnym kapitalizmie, niesprawiedliwości i nierówności

społecznych, uprzywilejowania i wykluczenia. Nie sposób już mówić o jednych kwestiach, pomijając inne. Wszystko wydaje się wzajemnie powiązane.

W tej książce w sposób szczególny przyglądam się temu, jak rozmaite feministyczne teorie odnoszą się do owych splątań, choć nie jest to wyczerpujące studium feministycznych odpowiedzi na tak zwany antropocen. Moim zamierzeniem było raczej wskazanie kilku możliwych odpowiedzi na pytania: „Co feminizm ma do powiedzenia o antropocenie? I jak idea antropocenu wpływa na feminizm?”¹³. Nie zawsze mamy tu do czynienia z wypowiedziami wprost o antropocenie, ale zawsze chodzi o próbę stworzenia takiego myślenia, które byłoby na miarę „naszego dzisiaj”, uchwycenia złożoności kondycji postludzkiej i świata, którego jasne i sztywne kategoryzacje odchodzą do lamusa. Tym więc, co łączy teksty i autorki, na które powołuję się w książce, jest próba wypracowania teorii, konceptualizacji, wizji, utopii czy opowieści o świecie, które rozpoznając specyfikę „naszego dzisiaj”, eksperymentują z myśleniem o „naszym jutrze” (czasem podważając sam linearny obraz czasu).

Książkę otwiera esej zatytułowany *Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania*, w którym staram się krytycznie współ-myśleć z etycznymi propozycjami Rosi Braidotti, utrechckiej filozofki, matki założycielki „utrechckiej szkoły nowego materializmu”¹⁴, autorki często i chętnie tłumaczonej na język polski. W tekście koncentruję się na jednym eseju, w którym Braidotti kreśli projekt etyki stawania-się-niedostrzegalnym, ale zaznaczam, że jego echa pobrzmiwają w jej twórczości do dziś, co czyni ten projekt spójnym na przestrzeni lat. Zastanawiam się, jakie etyczne ograniczenia ma witalistyczny duch filozofii Braidotti, jej etyka radości zakładająca możliwość transformacji ku aktywnym i pozytywnym afektom przy jednoczesnym wymazaniu (odwróceniu się od) tego, co negatywne.

W szczególności omawiam jej koncepcje podmiotu, ciała oraz życia (*zoe*), próbując pokazać, że to, w jaki sposób myślimy o tych pojęciach, leży u podstaw myślenia o tym, kim i czym jest człowiek. Pomyślenie o człowieku i n a c z e j – na przykład w odniesieniu do Baradiańskiej kategorii „b y c i a z e ś w i a t a”, co proponuję w tej książce – jest według mnie stawką i głównym obszarem interwencji etyki posthumanistycznej.

Zderzając swoje myśli z konceptualizacjami autorki *Po człowieku*, chcę wskazać, że kondycja „b y c i a z e ś w i a t a” jest wyzwaniem dla tego, jak opowiadamy o człowieku, chcę również zachęcić do myślenia o człowieku i n a c z e j niż dotąd – z perspektywy nieantropocentrycznej, z punktu widzenia immanentnej relacyjności, sieci współzależności. Perspektywa antro-po-de-centralizująca pozwala także zapytać o stawki etyki posthumanistycznej, a więc etyki formułowanej z punktu widzenia „b y c i a z e ś w i a t a”, etyki, która nie zaczyna od człowieka, ale raczej od jego decentralizacji. Otwiera się przed nami świat ludzko-nie-ludzkiego splątania, wyznaczający krajobraz „n a s z e g o d z i s i a j”, w którym łatwe recepty przestają mieć zastosowanie i w którym przekształcenie każdej negatywności w pozytywność – jak staram się pokazać, proponując pojęcie „nagiej śmierci” – nie zawsze jest możliwe, a nawet – z etycznego punktu widzenia – nie zawsze pożądane.

W eseju drugim, pod tytułem *Przeskalowywanie traumy*, przyglądam się temu, co negatywne (śmierci, ranie, traumie), i korzystając z rozstrzygnięć fizyczki-filozofki Karen Barad¹⁵, stawiam tezę o niemożliwości (z etycznego punktu widzenia) ich wymazania czy przetransformowania, ponieważ sam ten akt byłby aktem przemocy. Poszukuję rozwiązań, które nie wpadałyby w pułapki dualizmu, a jednocześnie nie odsuwały w cień jednego z dwóch członów opozycji życie–śmierć. Nawiązując do wielu autorów i autorek, począwszy od Freuda, stawiam również tezę, że nasz świat jest światem po katastrofie, a kondycja postludzka przybrała formę zespołu stresu pourazowego. Przyglądanie się katastrofie, towarzyszenie jej – i wytrzymanie w tym towarzyszeniu z troską – chcę widzieć jako sedno etyki posthumanistycznej. Ważne jest tutaj pojęcie skali, dzielące świat na poziom mikro i makro, na to, co globalne, i to, co lokalne. Podział ten aż nazbyt często uznaje się za oczywisty, tymczasem warto, szczególnie dziś, zastanowić się nad jego zasadnością. Moją przewodniczką w myśleniu o skali jest Barad i jej refleksje na temat rozszczepienia atomu oraz tego, jak to wydarzenie podało w wątpliwość wspomniane podziały skal. Warto jednak zaznaczyć, że projektów podkreślających wagę podejść badawczych, które „przedstawiają [...] planetarne splątania na skali, w której mogą one stać się dostępne nam od środka”¹⁶, tu i teraz – nie tylko globalnie, lecz także intymnie – jest więcej.

Na przykład w kontekście antropocenu pisze o tym Serpil Oppermann, turecka literaturoznawczyni i badaczka humanistyki środowiskowej. Wskazuje ona na problematyczność ujęć antropocenu, który „zaczął oznaczać dyskurs zakorzeniony w wizji skali globalnej osadowych śladów *anthropos*”¹⁷. Perspektywa globalna bowiem „nie uchwytuje adekwatnie ani złożoności antropocenu, ani jego opowieści, kiedy rozważamy to zjawisko w zbliżeniu”¹⁸. Ze względu na to, że antropocen nie dotyczy jedynie planetarnych wymiarów i skal, lecz także warunków życia, wymaga praktyk badawczych, w których globalna perspektywa nie przesłoni materialnych, konkretnych, usytuowanych, wręcz intymnych szczegółów i związków, w jakie wchodzi życie w swoich jednostkowych przejawach i formach. Oppermann proponuje (w ślad za innymi badaczkami i wraz z nimi) podejście międzyskalowe (*cross-scale*), które umożliwiłoby snucie usytuowanych i częściowych opowieści, niezdominowanych przez „widok z lotu ptaka, znikąd, z upraszczającego punktu widzenia”¹⁹. Próbą takiego międzyskalowego podejścia jest esej *Przeskalowywanie traumy*, poświęcony konceptualizacjom Barad, temu, jak wpływają one na rozumienie takich pojęć, jak czas, materia, nicłość czy ciało, oraz temu, jakie mają one znaczenie dla etyki posthumanistycznej. Czy możliwe jest wyegzorcyzmowanie duchów i traum? Jak etyka może się mierzyć z nagą śmiercią i zespołem stresu pourazowego, który barwi kondycję postludzka i posttraumatyczne krajobrazy? Odpowiadając na te pytania, przemieszczam się między skalami. Świadczenia reporterskie łączą się w eseju z interpretacjami eksperymentów fizycznych, a trauma przeżywana jednostkowo, indywidualnie – z traumą uchwytywaną w perspektywie szerszej, czy nawet metaforycznej.

Kolejny esej – *Być „ze” świata* – to próba pomyślenia podmiotu jako tytułowego bycia z e świata. Punktem wyjścia nie jest tu jednostka rozumiana jako autonomiczny, samowystarczalny Człowiek, lecz raczej to, co wykluczone, dotychczasowe marginesy „Człowieka Rozumu”: grupy oznaczone jako autycy (bohaterowie badań kanadyjskiej filozofki i artystki Erin Manning) oraz rośliny (które dla filozofii na nowo odczytał ostatnio Michael Marder). Obie te grupy zostały dość silnie ustabilizowane w sferze potocznego języka i skojarzeń jako – upraszczając – oderwane od rzeczywistości (autycy) lub sprowadzone do

egzystencjalnego minimum (wegetacja roślin). Tymczasem zarówno badania nad niepełnosprawnością (*disability studies*), w ramach których pojawia się autyzm (jako zjawisko, diagnoza, historia patologizacji i normalizacji jednostek, sposób życia i funkcjonowania w świecie czy doświadczenie), jak i studia nad roślinami (*plant studies*) dowodzą, że o zjawisku, jakim jest człowiek, trzeba myśleć i n a c z e j niż przez pryzmat autonomiczności, samowystarczalności, atomizacji czy jednostkowości. W tekście skupiam się na takich kategoriach, jak inność, indywidualizacja przez dyfrakcję, środek, wraz-z, by uchwycić inne możliwości opowiadania o człowieku oraz inne sposoby myślenia o świecie, w którym na pierwszy plan wysuwa się nie jednostka, lecz jej immanentna relacyjność. Takie przeformułowanie pojęć pociąga za sobą także propozycje etyczno-polityczne – nieodłącznie splecione z tym, jak opowiadamy o świecie i jakie myślenie o świecie uznajemy za sensowne, prawdziwe, ważne.

Esej ostatni, *Troska jako metodologia. Czytając razem Vinciane Despret i Natalie Jeremijenko*, to z kolei próba pomyślenia i n a c z e j o relacjach ze światem, w jakie wchodzimy. Esej ten otwiera opis trudnego do uchwycenia poczucia, że coś jest i n a c z e j niż dotąd. Dotykamy tu ponownie problemu skali – problem za mały, by go dostrzec, przedarza się w problem za duży, by go rozwiązać. To poczucie daje o sobie znać w życiu codziennym (rozumianym bardzo szeroko: od przeżywanego doświadczenia, przez kwestie społeczno-polityczne, po zmiany o charakterze globalnym) oraz w posthumanistyce, co inspiruje teoretyków i teoretyczki do przyglądania się możliwościom produkowania wiedzy i n a c z e j – tak by uchwycić ów inny niż dotąd świat, który materializuje się na naszych oczach. W eseju produkowanie wiedzy rozumiane jest jako jedna z dróg wchodzenia w relacje ze światem. Czerpię tu zwłaszcza z pisarstwa belgijskiej filozofki Vinciane Despret i jej rozważań dotyczących nauki wytwarzanej wraz-z ludźmi i nie-ludźmi, a także z prac australijskiej artystki Natalie Jeremijenko, w których proponuje ona projektowanie ludzko-nie-ludzkich stosunków na nowo. Staram się pokazać, jak myśleć o relacjach w nieantropocentryczny sposób i jakie są stawki takiego myślenia dzisiaj – w dobie antropocenu i destabilizacji klimatu. W szczególności zastanawiam się, jak wchodzić w relacje z troską, jak uczynić z relacji warunek *sine*

qua non produkowania wiedzy i jak obecność troski wpływa na naukę. W eseju korzystam z dorobku feministycznych konceptualizacji, takich jak rozumienie odpowiedzialności jako możliwości odpowiedzi (*response-ability*), kategorii wraz-z, eksperymentowania z nieznanym oraz prób zaprojektowania świata i n a c z e j.

Już w tym wstępie często pojawia się słowo „inaczej”, które traktuję jako kategorię filozoficzną, ale rozumianą jako forma gry czy zabawy. Chcąc ją zdefiniować, myślę o ćwiczeniu improwizacyjnym zwanym „Coś innego”²⁰. W jego trakcie improwizator czy improwizatorka odgrywa pewną sytuację, opisuje konkretny przedmiot, osobę czy relację, a jego (lub jej) sceniczna partnerka bądź partner mówi: „coś innego”, rzucając wyzwanie, by zmienić sytuację, osobę, jej cechy czy zachowanie. Tu również „inaczej” funkcjonuje jako ćwiczenie improwizacyjne. Chodzi nie o to, by wytwarzać wciąż i wciąż nowe idee – co przewrotnie przypominałoby logikę kapitalistycznej produkcji – lecz o to, by eksperymentować z własnymi możliwościami myślenia, by wciąż je podważać i kontestować, luzować, oduczać się nawyków i odruchów w myśleniu, dać się zaskakiwać. Chciałabym, żeby te eseje stały się zachętą do myślenia i n a c z e j, to znaczy do myślenia, które wychodzi nie od „całostek”, takich jak człowiek przeciwstawiony światu lub świat przeciwstawiony człowiekowi, lecz od relacyjności, immanentnego splątania, które poprzedza wszelkie wydzielone jednostki. Od bycia z e świata. Jednocześnie i n a c z e j zakłada też otwartość projektu – każdy bowiem może powiedzieć: „coś innego”, przeformułując tym samym zaproponowane tu rozstrzygnięcia czy sposoby prowadzenia wywodu.

Olga Tokarczuk w swoim wykładzie noblowskim diagnozowała: „brakuje nam nowych sposobów opowiadania o świecie”²¹. Jak mówiła noblistka: opowiadając o świecie, jednocześnie go tworzymy „odpowiedzialnie i nieodpowiedzialnie, z miłością i nienawiścią, ku dobru i ku złu, dla życia i dla śmierci. Kiedy zmienia się ta opowieść – zmienia się świat”²². Tokarczuk odnosiła się głównie do opowieści o świecie, które snuje literatura piękna. Ja chciałabym zaktualizować jej rozpoznanie w szerszym kontekście. Narracje naukowe, filozoficzne czy interwencje artystyczne również opowiadają nam o świecie i mogą to czynić na różne sposoby. Opowieść, którą snują w tym zbiorze esejów,

krąży wokół zmiany świata „odpowiedzialnie, z miłością, ku dobru, dla życia”. Tak też rozumiem etyczny wymiar tego projektu. Etykę – za Marią Puig de la Bellacasa – postrzegam jako związaną z ethosem, czyli charakterem, zwyczajem²³. Puig de la Bellacasa pisze o zwrocie ku etyce. Podkreśla przy tym, że nie chodzi jej o formułowanie zasad postępowania i normatywnych definicji dobrego i złego, ale raczej o myślenie zmierzające ku praktykom zmiany codziennego etosu²⁴, o ethopoezę: jednoczesne wytwarzanie etosu i ontologii²⁵. Chciałabym, żeby zawarte w tej książce eseje zainspirowały do tworzenia innych ontologii (opowieści o świecie) i innych etosów (sposobów wcielania opowieści w życie), a więc do myślenia i n a c z e j, do opowiadania o świecie i n a c z e j i do zmian naszych codziennych praktyk i zwyczajów.



Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania

*Kto ma szansę być uznanym za kogoś obdarzonego zdolnością umierania?
Skala, rzeka, chmura, atmosfera, Ziemia?*¹

Jednym z zagadnień w bardzo rozległym i wielowątkowym dorobku filozoficznym Rosi Braidotti jest etyka posthumanistyczna. Różne rozważania etyczne rozsiane są w wielu tekstach filozofki – od projektu etyki różnicy seksualnej², przez etykę nomadyczną³, do etyki radości⁴. Warto wspomnieć, że etyczne propozycje Braidotti nie stanowią odrębnych projektów, lecz wzajemnie się uzupełniają. Po raz pierwszy autorka prowadzi swoje etyczne rozważania pod szyldem etyki posthumanistycznej w książce *Transpositions. On Nomadic Ethics* (z 2006 roku) – zwłaszcza w ostatnim rozdziale, *Transcendence: Transposing Death*, którego skróconą wersją jest esej *Etyka stawania-się-niedostrzegalnym*, opublikowany również w 2006 roku w tomie pod tytułem *Deleuze and Philosophy*⁵. W niniejszym eseju skupię się na tekście skróconym⁶. Jego uważna lektura wystarczy aż nadto do osiągnięcia celów, które mi tu przyświecają: odsłonięcia stawek i głównych pytań etyki posthumanistycznej w krytycznym dialogu z koncepcjami Braidotti.

Umarł podmiot, niech żyje podmiot!

„Ja”, „podmiot” i „człowiek” to terminy używane przez Braidotti wymiennie. Filozofka wielokrotnie podkreślała, że uważa Foucaultowską śmierć podmiotu za „całkowicie niezrozumiałą”⁷; czyni tak również w omawianym tu eseju. Nie znaczy to jednak, że chce wskrzeszenia podmiotu jednorodnego, zunifikowanego, uniwersalnego, totalnego, rządzonego przez rozum, odcieleśnionego. Tak określony podmiot, zdaniem Braidotti, jest obciążony „kapitałem narcyzmu, paranoi i negatywności”⁸, jest „pełn[ym] samouwielbienia obraz[em] pretensjonalnej, egoistycznej, narcystycznej i paranoicznej świadomości”⁹ i jako taki rzeczywiście powinien pożegnać się ze swoim nazbyt długim filozoficznym życiem. Po dokonaniach teorii feministycznych, queerowych,

postkolonialnych i rdzennych (*Indigenous*) jego powrót byłby niczym więcej, jak próbą zdominowania i uciszenia podmiotowości, które w swej różnorodności i wielości wyłaniają się zarówno z praktyki społecznej, jak i teoretycznej. Braidotti chce zatem śmierci podmiotu, ale jednocześnie wiwatuje na cześć nowego podmiotu. Opowiada się za podmiotem nomadycznym, nieesencjonalistycznym, nieunitarnym, który będzie kultywował „łączenie swoich sił z innymi”¹⁰. Będzie więc dążył raczej do rozmaitych form zbiorowości, wspólnot, współ-bycia niż do samotności, oddzielenia czy izolacji. W istocie esej *Etyka stawania-się-niedostrzegalnym* jest próbą zachowania takiego podmiotu poprzez wypracowanie warunków, które umożliwiłyby jego trwałość w konfrontacji ze zmiennością życia. Jak pisze wprost Braidotti, jej punktem wyjścia jest „trwałe ja zmierzające do wytrzymałości”¹¹. Jak zachować trwałe (choć nie esencjonalny czy jednorodny) podmiot, tak by z jednej strony nie uległ on rozpadowi w toku „prowadzący[ch] donikąd eksperyment[ów] egzystencjalny[ch], polityczny[ch], seksualny[ch], narkotyczny[ch] czy technologiczny[ch]”¹², a z drugiej – by jego trwałość nie była wynikiem „ogłupiającej inercji *status quo* – rodzaju uogólnionego syndromu «żon ze Stepford»”¹³? Odpowiedzią na to pytanie jest postulowana przez filozofkę wizja etyki i centralne dla niej pojęcie stawania się, które – jak twierdzi Braidotti – jest odpowiedzią Gilles’a Deleuze’a (oraz Félix’a Guattariego) na Foucaultowską śmierć podmiotu: śmierć pewnej koncepcji podmiotu, ale nie śmierć podmiotu w ogóle.

W tym napięciu między trwałością a zmianą będzie Braidotti sytuowała etykę: „Czym zatem jest etyka? Cienką barierą oddzielającą nas od możliwości wymarcia. Stanowi sposób na aktualizowanie trwałych postaci transformacji. Wymaga to posiadania odpowiednich założeń interakcji: należy aktywnie szukać albo tworzyć takie spotkania, które będą sprzyjać zwiększeniu liczby procesów aktywnego stawania się, i unikać tych, które zmniejszają naszą *potentiam*”¹⁴. Takie ujęcie jak w pigułce zbiera kluczowe (dla Braidotti) kategorie etyczne: śmierć i życie, transformację, aktywność i *potentia* oraz stawanie się. Wszystkim im przyjrzyć się oddzielnie. Zacznę od stawania się.

Stawanie się to pojęcie, które Braidotti zawdzięcza Deleuze’owi i Guattariemu. Rozwijają je oni w *Tysiącu plateau*, gdzie szczegółowo omawiają

21 / Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania

rozmaite formuły stawania się: stawanie-się-kobietą, zwierzęciem, dzieckiem, cząsteczką oraz niedostrzegalną. Formuły te stosują przede wszystkim jako koncepcję etyczną (i polityczną) – dającą głos mniejszościom. Każde stawanie się jest bowiem mniejszościowe w tym sensie, że nie kieruje się ku dominującemu wzorcowi, na przykład „białemu dorosłemu mężczyźnie”¹⁵, lecz ku uciszczanym i zdominowanym mniejszościom, takim jak, między innymi, „kobiety, dzieci, a także zwierzęta, rośliny czy też molekuly”¹⁶, Żydzi, Romowie, Czarni. Każde stawanie się ma także swój kres czy cel – „bez cienia wątpliwości”¹⁷ jest nim stawanie-się-niedostrzegalnym. „Niedostrzegalność jest immanentnym końcem stawania się, jego kosmiczną formułą”¹⁸, która oznacza „być jak wszyscy”¹⁹, „stawanie-się-wszystkimi”²⁰, „[b]yć obecną u początków świata. [...] Sprowadzić się do linii abstrakcyjnej, do konturu, i wejść w ten sposób w istność jako bezosobowość twórcy. Jest się wtedy niczym rośliną: tworzy się świat lub też stawanie się ze wszystkiego i wszystkich, z całego świata, ponieważ tworzy się świat z konieczności połączony, usuwa się z siebie wszystko to, co przeszkadza nam prześlizgiwać się między rzeczami, przepchnąć się na poziom rzeczy”²¹. Braidotti przejmie – z grubsza rzecz biorąc – ten model stawania się, jej stawanie się również będzie miało kres i będzie nim właśnie stawanie-się-niedostrzegalną. Z tym że u Braidotti owo stawanie-się-niedostrzegalną zostanie utożsamione ze śmiercią: „[...] śmierć jest stawaniem-się-niedostrzegalnym nomadycznego podmiotu [...]”²², i będzie to – podobnie jak u Deleuze’a i Guattariego – etyczna operacja na podmiocie, człowieku, ja – rekonceptualizacja śmierci jako stawania-się-niedostrzegalnym jest w istocie operacją demontażu „narcyzmu, paranoi i negatywności”²³, większościowości, tak aby mógł się wyłonić nowy podmiot – nomadyczny. Mamy tu więc do czynienia ze śmiercią rozumianą dwojako: śmiercią podmiotu (narcystycznego) (i jednocześnie narodzinami podmiotu nomadycznego) oraz śmiercią w sensie dosłownym – końcem osobowego życia, „własnego bycia-tu”²⁴ (która także skutkuje narodzinami podmiotu nomadycznego w ostatecznej formie: niedostrzegalnej, jest zatem jego dopełnieniem). Czytelniczka będzie nieustannie oscylować między tymi dwoma poziomami: śmiercią podmiotu i narodzinami nowego oraz śmiercią konkretnego ja i jego

rozpłynięciem się. Śmierć podmiotu jest niezrozumiała, śmierć pewnego typu podmiotu – pożądana, rozpuszczenie podmiotu może być – w pewnych okolicznościach (gdy pochłania nas śmierć rozumiana negatywnie, jako kres) – wyrazem braku przyszłości²⁵, a w innych (gdy ją sami aktywnie kreujemy) jest wyrazem stanowiska etycznego. Warto podkreślić, że Braidotti uważa za problematyczne filozofie ogłaszające śmierć podmiotu w tym momencie, gdy do głosu dochodzą – na przykład – emancypacyjne dążenia kobiet do uznania ich podmiotowości. Braidotti interpretuje te tendencje jako reakcje na wolnościowe zmagania²⁶. Dlatego jej dążenie do wypracowania koncepcji podmiotu ma motywacje etyczne i polityczne, co widać choćby wówczas, gdy filozofka pyta: „W jaki sposób można p o t w i e r d z i ć pozytywny wymiar kobiecej podmiotowości w momencie historycznym, w którym nabyte przez nas postrzeganie «podmiotu» zostało radykalnie zakwestionowane? Jak można pogodzić rozpoznanie problematycznej natury tego pojęcia oraz samego formowania podmiotu z polityczną koniecznością przyjęcia kobiecej podmiotowości?”²⁷. Odpowiedzią Braidotti na przytoczone tu pytania jest koncepcja podmiotu nomadycznego, niepozbawiona, moim zdaniem, wątków problematycznych – głównie związanych z tym, że filozofka umieszcza nomadę poza systemem klasowym²⁸ i przeciwstawia figurom migrantki czy banitki²⁹, co interpretuję jako gest uprzywilejowania³⁰. To koncepcja „intelektualistki i poliglotki, która jest wolna od jakichkolwiek społecznych ograniczeń”³¹, co skutkuje tym, że potwierdzony zostaje tylko pewien wymiar kobiecej podmiotowości, a poza zasięgiem są kobiety wygnane, migrujące za chlebem, uciekające przed przemocą, wojną, degradacją środowiska, których nomadyzm nie jest kwestią wyboru, lecz konieczności, ich interesy (czy podmiotowe figuracje) stają się niedostrzegalne. Ich stawaniu-się-niedostrzegalnymi daleko zatem do emancypacyjnego projektu, który za Deleuze’em i Guattarim formułuje Braidotti. Niedostrzegalność w tym znaczeniu nie byłaby rozwiązaniem etyczno-politycznych problemów związanych z dominacją większościowego podmiotu, ale wskazywałaby raczej na problem różnicowania życia, niedostrzegalności cierpienia pewnych grup społecznych, na to, że nie każde życie jest godne opłakiwania. Twierdzę, że Braidotti w toku wywodu traci z pola widzenia negatywne

23 / Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania

znaczenie niedostrzegalności i właśnie dlatego zaproponowana przez nią koncepcja etyczna pozostawia mnie z poczuciem niedosytu, co postaram się uzasadnić w niniejszym eseju. Niedostrzegalność w tym negatywnym znaczeniu to gest przemocy powtarzający wymazywanie imion, twarzy i krzywd z kart historii i uniemożliwiający etyce działania naprawcze, nawet jeśli sprowadzają się one wyłącznie do ustalenia tożsamości, zapisania imienia, zaznaczenia braku³². Koncepcja nagiej śmierci, którą proponuję pod koniec eseju, jest próbą stworzenia projektu etyki posthumanistycznej, która z powodów etycznych sprzeciwia się wymazywaniu imion zarówno ludzkich, jak i więcej-niż-ludzkich.

Oddajmy jednak ponownie głos Braidotti, aby się przekonać, w jaki sposób jej zdaniem podmiot nomadyczny wchodzi na drogę pozytywnie rozumianej niedostrzegalności. Nie ulega wątpliwości, że sytuacja pożądana (w ujęciu filozofki), czyli wypracowanie koncepcji podmiotu nomadycznego oraz wejście w proces stawania-się-niedostrzegalnym, wymaga od ja pracy etycznej: „Aby wyzwolić proces stawania-się-niedostrzegalnym, w tym, co nazywamy ja, musi nastąpić transformacja. Sądzę, że stawanie-się-niedostrzegalnym to moment fuzji ja i jego środowiska, kosmosu jako całości. Zaznacza on punkt zaniku ja i zastąpienie go przez żywy węzeł wielorakich powiązań, wzmacniających nie ja, ale to, co zbiorowe; nie tożsamość, ale afirmatywną podmiotowość; nie to, co świadome, ale afirmatywne połączenia”³³. Interesuje mnie owa „transformacja”, „fuzja ja i jego środowiska”, ów „punkt zaniku ja”. Wydaje się, że chodzi tu o podmiot narcystyczny, samotny, uniwersalny i także ja, które musi ulec transformacji, fuzji i zanikowi, aby mogło się narodzić coś innego, nowego, lepszego – z punktu widzenia etyki i polityki feministycznej. Niepokoi mnie jednak obecność owego podmiotu, nawet jeśli to jedynie punkt wyjścia – podmiotu, co do którego zarówno teoria feministyczna, jak i postkolonialna³⁴ dowiodła jego iluzoryczności, fasadowości, etycznej i politycznej niegodziwości, tego, że jest wynikiem działania relacji władzy wymazujących każdą różnicę. Dlaczego miałybyśmy w ogóle taki podmiot czynić naszym punktem wyjścia i w ten sposób przedłużać jego agonię, a zarazem podtrzymywać jego teoretyczną użyteczność? Wydaje się, że Braidotti próbuje ów podmiot w agonii ożywić, zachęcając do transformacji, przekonując, by

wybrał raczej różnicę niż tożsamość, raczej afirmację niż negatywność, raczej wspólnotę niż narcyzm, próbując go przeszczepić w sieć współzależności i interakcji oraz proponując mu przejście w tryb nomadyczny, aby zagłuszyć, wyciszyć lub amputować jego dążenia do niepodzielnego panowania, do anihilacji różnic, uciszenia wszystkiego, co mu obce. Podmiot jednak pozostaje uprzedni wobec tych starań. W tym kontekście Braidotti pisze na przykład: „[w] tej perspektywie nawet Ziemia/Gaja jawi się jako partnerka wchodząca w skład nadchodzącej wspólnoty, skonstruowanej przez podmioty, które nawiążą z Ziemią interakcje odmienne od dotychczasowych”³⁵. To podmioty mają dopiero nawiązać z Ziemią (nawet z nią!) relacje, i to inne niż wcześniej. I dalej: „Podmiot staje się fragmentem żywej, wrażliwej materii: samopodtrzymującym się systemem uruchamianym przez podstawowy popęd życia. [...] Podmiot ten zostaje fizjologicznie osadzony w korporalnej (*corporeal*) materialności ja; jednak ucieleśniony intensywny czy nomadyczny podmiot jest też bytem pomiędzy: zwinieniem zewnętrżnych wpływów i jednocześnie rozwinięciem na zewnątrz afektów. Stanowiąc byt ruchliwy, usytuowany w przestrzeni i czasie, jak również ucieleśnioną pamięć”³⁶; „W punkcie swojego zniknięcia i rozpadu podmioty stanowią ucieleśnione byty zanurzone w pełnej intensywności i jasności stawania się”³⁷; „«Ja» kształtowane w ten sposób nie jest jednością; nie jest też jednak anonimową wielością: stanowi o s a d z o n y w kontekście i u c i e l e ś n i o n y zespół relacji, u m i e s z c z o n y w immanencji ekspresji, działań i interakcji z innymi tego ja, utrzymywany w całości przez moce pamięci, to znaczy przez ciągłość w czasie”³⁸. A zatem podmiot dopiero staje się fragmentem sieci relacji – zostaje w nie włączony, jest czymś, co należy dopiero uruchomić przez „popęd życia”; „zostaje fizjologicznie osadzony w korporalnej (*corporeal*) materialności ja”; jest ucieleśniony – jest wynikiem procesu ucieleśniania, jakby od początku nie był ciałem; jest „usytuowany w przestrzeni i czasie” – jakby był pionkiem w grze, który sytuujemy na planszy; jest w czymś dopiero osadzany, umieszczany, zanurzany. Umysł jest ucieleśniany, a materia jest „umózgawiana”³⁹. Paradoksalnie wydaje się, że podmiot, który dopiero trzeba ucieleśniać, umiejscawiać w czasie i przestrzeni, czynić częścią relacji, sam jest odcieleśniony, istniejący poza czasem i przestrzenią oraz wyizolowany. Jak bumerang wraca

25 / Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania

koncepcja podmiotu, dla której Braidotti chciała zaproponować alternatywę. I niestety ów bumerang ciągnie za sobą jeszcze inne problematyczne pojęcia: *ego* i antropocentryzmu oraz ciała.

Ja-stające-się-światem / świat-stający-się-ja

Proces stawania się koncentruje się wyłącznie na podmiocie (ja): „Aby wyzwolić proces stawania-się-niedostrzegalnym, w tym, co nazywamy ja, musi nastąpić transformacja. Sądzę, że stawanie-się-niedostrzegalnym, to moment fuzji ja i jego środowiska, kosmosu jako całości”⁴⁰; „Trzeba umrzeć dla ja, aby wkroczyć w jakościowo subtelniejsze procesy stawania się”⁴¹; „Stawanie-się-niedostrzegalnym polega na obracaniu podmiotu w stronę zewnątrz: zmysłowym i duchowym poszerzaniu naszych granic”⁴²; „ja staje-się-światem”⁴³; „Wszystko, co może zrobić podmiot w toku stawania-się-niedostrzegalnym, to wyrazić swoją zgodę na utratę tożsamości [...] i z szacunkiem stopić się z tym procesem, a tym samym ze swoim środowiskiem”⁴⁴. Pytania, które nie dają mi spokoju, brzmią następująco: co się dzieje ze „światem” w czasie, w którym „ja” zajęte jest fuzją ze swoim środowiskiem i kosmosem? Jak kosmos ustosunkowuje się do „obracania podmiotu w stronę zewnątrz”? Czy „środowisko” wyraża swoją zgodę na zgodę podmiotu na utratę tożsamości? Czy Gaja – z którą podmioty mają wejść w nowe relacje – również tego chce? Kim lub czym staje się świat, gdy „ja” staje się światem? Czy świat także staje się czymś lub kimś innym? Nicością? A może ja? Może się oddziela, izoluje? Może popada w narcyzm? Może wypluwa człowieka pragnącego stać-się-światem? A może – by sparafrazować wyobrażony przez Deleuze’a i Guattariego kres stawania-się-niedostrzegalnym – ja w procesie stawania-się-niedostrzegalnym, zamiast „[b]yć obec[n]e u początków świata”⁴⁵, stanie się obecne o jego zmierzchu? To, co Braidotti nazywa światem, nie jest bierne – to oczywiście, wydaje się jednak, że jego stawanie się, jego życie i aktywność są tutaj traktowane jak oczywistość. Tak jakby stawanie się było etycznym zadaniem postawionym przed człowiekiem oraz cechą charakterystyczną świata – *perpetuum mobile*, które wciąż aktywnie zmieniając się i płynąc, czeka na człowieka, by ten zmądrzał,

zaczął doceniać różnorodność i inność jako – by użyć słów Braidotti – próg trwałości, a nie zagrożenie, i by dołączył do wiecznego ruchu.

Wydaje się, że aby faktycznie osiągnąć to, co zresztą jest także zamierzeniem Braidotti, czyli aby dokonać „decentralizacji antropocentryzmu”⁴⁶ czy „afirmatywnych przesunięć jakościowych decentrujących i przemieszczających istotę ludzką”⁴⁷, potrzebujemy innego spojrzenia na podmiot. Takiego mianowicie, które na pierwszy plan wysunie relacyjność, a nie człony relacji. Z pomocą może tutaj przyjść wiele teoretyczek feministycznych, ale wydaje się, że to Karen Barad najbardziej bezpośrednio mierzy się z tym problemem, gdy w eseju z 2003 roku, zatytułowanym *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, wprowadza pojęcie intra-akcji, przeformułujące to, czym jest relacyjność: „[...] *relata*⁴⁸ nie poprzedzają relacji; relata-wewnątrz-fenomenów wyłaniają się raczej w toku konkretnych intra-akcji”⁴⁹. A zatem kategorie takie, jak podmiot i świat, są wtórne, nie istnieją uprzednio wobec relacji, ale powstają w wyniku cięcia sprawczego – oddzielenia. Pierwotna jest relacyjność: wewnętrzne splecenie, które dopiero wtórnie produkuje oddzielenie. Takie postawienie sprawy pozwala Barad na przeformułowanie podmiotu czy ja od wewnątrz: „«My» nie obserwujemy świata z zewnątrz. Nie jesteśmy także po prostu ulokowani w konkretnych miejscach *w* świecie; jesteśmy raczej częściami *z e* świata w jego nieustannej intra-aktywności”⁵⁰. Jesteśmy *z e* świata, a nie *w* świecie. Być *z e* świata oznacza, że między nami a światem nie ma jakościowej różnicy, którą musimy zakopać, by móc określić własną teorię jako antypo-de-centralizującą. Być *z e* świata oznacza również, że podmiot przeżywa implozję: świat wyłania się z jego wnętrza, a z niego podmiot, a z niego świat, a z niego podmiot... Wreszcie, być *z e* świata oznacza też, że wyłaniaamy się ze świata, że stajemy się-wraz-z-nim, że wszelkie dążenia – czy będą to dążenia do zespolenia, zlania, połączenia, czy do oddzielenia, izolacji, narcyzmu – są immanentne wobec świata, charakteryzują świat. „[D]reszcz, który odczuwa ciało, przenika jednocześnie to, co ciało otacza, od słońca pękają wargi, skóra i drogi (nie ma między nimi wyraźnej granicy). Intensywność doświadczenia «mąci» zmysły, co w tym wypadku oznacza, że czucie swojej popękanej skóry jest tym samym, co czucie wysuszonej ziemi”⁵¹. A „narcyzm, paranoja i negatywność”

27 / Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania

człowieka jest „narcyzmem, paranoją i negatywnością” świata z człowieka ze świata z człowieka ze świata... Podmiot, który Braidotti chce zastąpić i który powraca jak nocny koszmar, także jest światem.

Wobec tego etyczna orientacja staje się bardziej skomplikowana – nie jest bowiem wyłącznie operacją na podmiocie (w szczególności nie jest operacją podmiotu na nim samym). Nie wystarczy stać się światem – światem już jesteśmy, tylko nie przyniosło nam to spodziewanego etycznego ukojenia – pytanie, co teraz?

Cieleśna polityka: anatomia i nieświadomość

Kolejną problematyczną kategorią, która powraca u Braidotti, jest ciało. Problematyczne nie jest samo ciało, lecz sposób, w jaki filozofka je konceptualizuje⁵². Braidotti bowiem wyznacza ciału bardzo szczególną funkcję, o której pisze następująco: „Skąd wiadomo, że osiągnęliśmy próg trwałości? Ten rodzaj intensywnego mapowania wymaga eksperymentów. Ciało mówi nam, czy i kiedy osiągnęliśmy próg albo granicę. Ostrzeżenie może przybrać formę oporu, choroby, mdłości albo innych cielesnych objawów, takich jak lęk, niepokój czy poczucie niepewności. Podczas gdy semiotyczno-lingwistyczny schemat psychoanalizy sprowadza te objawy do symptomów, oczekujących na interpretację, ja postrzegam je jako cielesne sygnały ostrzegawcze albo znaki graniczne niosące jasny przekaz: «za dużo!»⁵³. Dalej pisze jeszcze: „Umysł jako czujnik wyzwalający rozumienie może pomagać, wykrywając i wybierając te siły, które wzmagają moc działania ciała i jego aktywność fizyczną i umysłową”⁵⁴; „[...] podmiot nie może myśleć/rozumieć/zrobić/stać się niczym więcej, niż pozwalają mu na to jego/jej cielesne, czasoprzestrzenne współrzędne. Owo głęboko pozytywne ujęcie podmiotu ustanawia więc wbudowane bioorganiczne ograniczenia”⁵⁵. W całym tekście niewiele jest wypowiedzi dotyczących bezpośrednio ciała – przytoczone fragmenty budzą jednak moje wątpliwości. Czy nie powraca tu tylnymi drzwiami dualizm ciała i umysłu? Zresztą już deklarowane ucieleśnienie umysłu i „umózgowienie”⁵⁶ materii zakładało jakieś operacje ucieleśniania lub „umózgawiania”, tak jakby umysł i materia były *de facto* w punkcie wyjścia czysto umysłowe lub czysto materialne i należało do nich dopiero dodać ów drugi pierwiastek.