

Marietta Radomska

Braidotti

Nowa Krytyka 24-25, 57-74

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marietta Radomska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Braidotti/Haraway – perspektywa posthumanizmu

Czym właściwie jest posthumanizm? Jeszcze jednym wieszczaniem „końca człowieka”? Łabędzim śpiewem nihilizmu? A może przeciwnie – całkiem użytecznym narzędziem zmiany?

Ów nurt teorii krytycznej dąży do zerwania z ideałami i obrazami klasycznego humanizmu, pozbawiając człowieka pozycji „wybrańca”, czyniąc jednym z wielu zamieszkujących ziemię gatunków, a tym samym odmawiając mu nieodłącznego jak dotąd prawa „czynienia natury sobie poddaną”, mniej eufemistycznie zaś – jej niszczenia. Dopuszczalne staje się wskazanie, jak ograniczone są możliwości ludzkiej wiedzy, pełniącej do tej pory rolę swoistego (by nie rzec „absolutnego”) wyznacznika. Jak ujmie to Rosi Braidotti¹, każdy z nas zajmuje określoną pozycję, znajduje się w określonej sytuacji, z określoną w danym momencie wiedzą (tzw. *situated knowledge*) – można tylko dokonać zmiany pozycji, sytuacji – transpozycji. Świadomość uważana w kulturze Zachodu za siedlisko ludzkiej tożsamości staje się tutaj epifenomenem, czymś już tylko „towarzyszącym”. Postantropocentryzm, ukazanie nas jako zwierząt w relacji do innych elementów otoczenia, podkreśla wymiar ekologiczny tej myśli. Posthumanizm nie rezygnuje przy tym z pewnego odniesienia do wiedzy technicznej i naukowej, zwłaszcza biotechnologii i biologii ewolucyjnej. Nurt ten jest jednak na tyle młody, że trudno o dokładnie wypracowane definicje i charakterystyki.

¹ Rosi Braidotti kieruje katedrą Women's Studies Uniwersytetu w Utrechcie. Tytuł doktora otrzymała na Sorbonie.

Pewne związki z dyskursem naukowym sprawiają natomiast, że często dochodzi do błędnego – synonimicznego – użycia pojęcia „posthumanizm” w miejsce – wyrosłego zresztą na jego gruncie – transhumanizmu. Dlatego za tak istotne uważam przeprowadzenie dystynkcji pomiędzy powyższymi pojęciami i pozwałam sobie na krótką charakterystykę transhumanizmu, opierając się głównie na artykułach transhumanistycznego filozofa Nicka Bostroma², współzałożyciela Światowego Towarzystwa Transhumanistycznego i Instytutu do spraw Etyki i Nowych Technologii³.

Odsłona pierwsza:

Podstawowe dystynkcje. Transhumanizm, czyli o czym tu nie mówimy

Korzenie transhumanizmu, jak ujmuje to sam Bostrom, sięgają renesansowego humanizmu oraz oświecenia. Przywołuje się tutaj stwierdzenia takich postaci, jak G. Pico Della Mirandola („rzeźbienie własnego posagu”), Kartezjusz czy Marquis de Condorcet. Gatunek ludzki w chwili obecnej znajduje się w odpowiednio wczesnym stadium swego rozwoju. Transhumanizm, jako ruch intelektualno-kulturowy, ma na celu promowanie poprawy ludzkiej kondycji poprzez rozwój i szerokie zastosowanie nowoczesnych technologii, mających na celu eliminację starzenia się organizmów, znaczne usprawnienie zdolności intelektualnych, fizycznych i psychologicznych. Bierze on jednak także pod uwagę potencjalne niebezpieczeństwa, jakie niosą ze sobą technologie umożliwiające przekraczanie fundamentalnych ograniczeń ludzkiego ciała, a także kwestie etyczne, jakie zwykle pojawiają się w związku z owymi technologiami⁴. Zgadając się z promowanymi dotychczas: racjonalnym myśleniem, wolnością, tolerancją, demokracją, troską wobec istoty ludzkiej, transhumanizm idzie dalej, podkreślając poprawę nie tylko ludzkiej kondycji i świata zewnętrznego, ale samej ludzkiej jednostki, jej organizmu poprzez wykorzystanie nie tylko tradycyjnych metod, jak na przykład edukacja, ale przede wszystkim poprzez odwołanie się do wysoko rozwiniętych technologii i osiągając jako rezultat – „postczłowieka”. Wartościami są

² Nick Bostrom (ur. 1973) wykłada obecnie na Uniwersytecie w Oksfordzie.

³ World Transhumanist Association (w 2008 r. zmieniło ono nazwę na „Humanity+” oraz Institute for Ethics and Emerging Technologies – ten ostatni zarejestrowany jako organizacja *non-profit* w stanie Connecticut (USA).

⁴ N. Bostrom (2005), *A history of transhumanist thought*, s. 4: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>.

tu przede wszystkim nasze aspiracje i ideały, doświadczenia, dążenia, styl życia, jaki prowadzimy i w związku z tym pełna autonomia – zdolność i prawo jednostek do wyboru i kształtowania siebie, własnego życia, relacji z innymi wedle wyznawanych zasad. Najistotniejszy jednak dla tego nurtu jest zwrot ku rzeczywistości projektowi sztucznej inteligencji, inżynierii genetycznej, psychofarmakologii czy zaawansowanym nanotechnologiom, mającym zapewnić kontrolę nad przebiegiem procesów biochemicznych wewnątrz organizmu, długowieczności, zwiększenia ludzkiej inteligencji, wzrostem dobrego samopoczucia, poszerzeniem wachlarza oraz bogactwa przeżywanych emocji, stanów świadomości. W wyniku radykalnych technologicznych modyfikacji ludzkiego mózgu i ciała powstaje istota przyszłości – wspomniany postczłowiek, zdolny do przekształcania siebie i swojego otoczenia na wiele sposobów, w tej chwili niedokładnie przewidywalnych. Stadium przejściowym – choć dość dokładnie przez samego Bostroma niezdefiniowanym – miałby być transczłowiek (ang. *transhuman*)⁵, którego nie należy mylić z badaczem – transhumanistą. Czy można w ten sposób postrzegać współczesnego przedstawiciela gatunku ludzkiego, nas samych korzystających z możliwości medycyny czy bioinformatyki, o których nie śniło się naszym przodkom? Pytanie budzące kontrowersje. Teraz widzimy dokładnie, jakie niebezpieczeństwo niesie utożsamianie pojęć post- i transhumanizmu, zmierzającego w odmiennym kierunku – nie ku rozpuszczeniu dotychczas dominującego podmiotu ludzkiego, ale ku konstrukcji niemal „nadczołowieka”.

Krótką dygresja o tym, co tajemnicze

Rozwijające się niemal w postępie geometrycznym biotechnologie, a zwłaszcza inżynieria genetyczna, równie szybko mobilizują głosy sprzeciwu, dostrzegające w nich wielkie zagrożenie, ingerencję w obraz „człowieka” jako kulturowej istoty gatunkowej, działania zacierające, antropologicznie głęboko zakorzenione, kategoriale rozróżnienie między podmiotem a przedmiotem, i co za tym idzie – między osobą a rzeczą⁶. Jürgen Habermas wielokrotnie podkreślał, iż należy

⁵ Pojęcie *transhuman* wywodzi się etymologicznie od określenia *transitional human*, po raz pierwszy użytego przez futurystę FM-2030 (F.M. Estfandiary) w odniesieniu do „najwcześniejszej manifestacji nowych ewolucyjnie istot”. Źródło: FM-2030. *Are You a Transhuman?*, New York 1989.

⁶ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 48.

bronić etycznej samowiedzy gatunku ludzkiego, albowiem to od niej zależy, czy uważamy się za integralnych autorów własnej biografii i wzajemnie uznajemy za osoby autonomiczne, za które jednak dzieci świadome bycia inżynieryjnym projektem swoich rodziców uważać się nie mogą. W tym ostatnim przypadku naruszona zostaje, według Habermasa, nierozporządzalność biologicznych podstaw osobowej tożsamości. Rezygnacja z „moralizacji” natury ludzkiej, jej technicyzacja uruchamia niebezpieczny proces instrumentalizacji o ponadpokoleniowym zasięgu⁷.

O ile Habermas rozważa głównie kwestie czysto normatywne związane z pytaniem o autonomię jednostek, o tyle Francis Fukuyama zagłębia się w swoisze „badania” dotyczące „natury ludzkiej”. Czymże coś takiego miałyby być?

Fukuyama podaje precyzyjną (*sic!*) definicję – jest to: „suma zachowań oraz cech typowych [występujących statystycznie najczęściej] dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”⁸. Uparcie walczy on z tym, co powiedziano na temat błędu naturalistycznego, dowodząc, iż wrodzone ludzkie reakcje emocjonalne i zachowania stanowią podstawę idei moralnych całego gatunku.

Fukuyama mówi o esencji człowieczeństwa, którą należy chronić przed działaniem biotechnologii, a która zasługuje na minimalny szacunek – jest to czynnik X. To na jego podstawie przyznawane mają być prawa człowieka, a w przypadku osób pełnoletnich także prawa polityczne (!)⁹. Skąd miałyby on pochodzić? W wersji chrześcijańskiej byłaby to pochodząca od Boga „dusza duchowa”, idąc za Kantem – zdolność do dokonywania wyborów moralnych. Czynnik X ma być, wedle Fukuyamy, sumą cech fundamentalnych dla ludzkiej godności, cech *bezsprzecznie i specyficznie ludzkich*: rozsądku, zdolności do moralnego wyboru, skłonności do łączenia się w społeczności, świadomości, odczuwania czy emocji; to X stanowi o fenomenalnym, jakościowym skoku w ewolucji¹⁰. Czy posługując się powyższymi rozróżnieniami, możemy spokojnie rozważać problem równości praw i kwestie etyczne w ogólności? Stanowisko Fukuyamy budzi poważne kontrowersje. Pomijam już fakt, że uznając na przykład emocje za cechy *specyficznie ludzkie*, tym samym odmawia ich posiadania innym ga-

⁷ Ibid., s. 80.

⁸ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 174.

⁹ Ibid., s. 198.

¹⁰ Ibid., s. 225.

tunkom. Pozostaje sprawa jeszcze bardziej paląca – kto się kwalifikuje do grupy szczęśliwych posiadaczy czynnika X, a kto w tym decydującym punkcie wypada z gry? Wystarczy popatrzeć wstecz – natura ludzka nie zawsze była przywilejem kobiet czy przedstawicieli innych kultur. Aby nieco bardziej trzymać się współczesności – co z ofiarami Holocaustu czy więźniami Guantanamo albo tzw. bezpieczeństwa? Czy bez cienia wątpliwości, bez zająknięcia – zwłaszcza w świetle prawa – przyznawano (przyznaje się) im przywilej „natury ludzkiej”? Podsumowanie rozważań Fukuyamy, w którym określa on całość esencji człowieczeństwa jako coś „tajemniczego”¹¹, mówi samo za siebie.

Odsłona druga:

Etyka nomadyczna¹² Rosi Braidotti

Ponowoczesność stanowi historyczny moment wyznaczony przez załamanie się oświeceniowej przesłanki – postępu ludzkości poprzez teleologicznie nakierowane posługiwanie się rozumem i naukową racjonalność, mającą na celu udoskonalenie człowieka. Poznający podmiot nowoczesności wyklucza „ukonstytuowanych Innych”, traktowanych instrumentalnie przez logikę „Tego Samego”, stanowiących ważne, ale lustrzane odbicie dla *normy*, *normalnego*, *normatywnego* obrazu podmiotu. Mamy do czynienia z trzema aspektami strukturalnej inności: ze względu na płeć (kobieta), etniczność (rasa) i przeciwstawione „Człowiekowi” środowisko naturalne. Ich znacząca ilość wyłania się w ponowoczesności – towarzysząc kryzysowi podmiotu, a według konserwatystów – towarzysząc bezpośredniemu rezultatowi tejże emancypacji. Ruchy na rzecz praw kobiet, ruchy antyrasistowskie i dekolonizacyjne, a także te na rzecz ochrony środowiska, to głos „przywróconych, wskrzeszonych, obudzonych”¹³ strukturalnych Innych nowoczesności. W języku filozoficznej nomadologii wyznaczają one kryzys „większości”, byłego centrum, dominującej pozycji podmiotu, a jednocześnie kreślą

¹¹ Ibid. Fukuyama określenia „tajemnicze”, jak stwierdza, używa za Searle’em. Jak można jednak wysnuwać poważne konsekwencje natury etycznej i nie tylko, powołując się na argument „czegoś tajemniczego”? Tego naprawdę nie sposób pojąć.

¹² Pojęcie „etyka nomadyczna” inspirowane jest filozofią Gilles’a Deleuze’a (będące tematem jej książki *Transpositions: On Nomadic Ethics*), w której – jak zauważymy również w dalszej części tekstu – myśl Braidotti jest zakorzeniona.

¹³ R. Braidotti, *Transposition: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006, s. 32.

wzory, linie „stawania się”¹⁴ mniejszości: stawania-się-kobietą (proces tzw. seksualizacji – wyróżnienia płci), stawania-się-innym (radyzacja), stawania-się-zwierzęciem/ziemią (naturalizacja). Tu już stoimy na gruncie posthumanizmu. Projekt Braidotti wprowadza zróżnicowany rodzaj interakcji pomiędzy filozofią moralną a etyką poststrukturalistyczną, czyniąc szczególny przypadek podtrzymywanej/odczuwalnej¹⁵ etyki nomadycznej jako odpowiedniego i żywego partnera w dyskusji.

Aby przeformułować na nowo obecną hierarchię dyskursów, potrzebujemy nowych kompleksów przełożeń pomiędzy różnymi środowiskami filozoficznymi, transpozycji, przeniesienia idei, norm i praktyk, społeczności i genealogii teorii. Jednym z najistotniejszych paradoksów naszych czasów jest zderzenie pomiędzy, z jednej strony, pilnym odnalezieniem nowych, alternatywnych sposobów politycznego i etycznego działania, a z drugiej – biernością i egoizmem neokonserwatywnym z Fukuyamą na czele. Braidotti nie sprzeciwia się mocy współczesnych technologii, ale protestuje przeciw liberalno-indywidualistycznemu zawłaszczeniu ich potencjału. Podkreśla ich wyzwolicielski i transgresywny charakter, przeciwstawiając drapieżnym siłom, próbującym przypisać owe technologie wizji podmiotu umieszczonego w centrum: białemu, heteroseksualnemu, eurocentrycznemu, bogatemu mężczyźnie. Podejście do filozofii moralności od strony etyki poststrukturalistycznej miałoby zapewnić wzajemny szacunek każdej z pozycji. Należy wyjść poza płytkie ataki na nieunitarne filozofie podmiotowości, aby móc podjąć wyzwanie badania różnorodności i rozwinięcia odpowiednich nie-jednolitych, nomadycznych, a jednak uchwytnych sposobów przewidywania, zarówno podmiotowości, jak i ludzkich etycznych interakcji. Warto też wziąć pod uwagę polityczną ekonomię afektów¹⁶, widoczną zwłaszcza przy okazji strachu przed „nadcigającą” katastrofą (coraz częściej pod postacią klęski ekologicznej, mutacji genetycznych czy załamania odporności) – jak pisał Brian Massumi

¹⁴ Pojęcie „stawania się” wydaje się kluczowe dla samego Deleuze’a.

¹⁵ *Sustainable nomadic ethics*. Ang. *sustain* – podtrzymywać, doznawać, doświadczać, odczuwać. *Sustainable* w wyrażeniu *sustainable development* tłumaczone jest jako „zrównoważony rozwój”. Osobiście uważam wszystkie znaczenia tego czasownika za istotne w celu zrozumienia pełni myśli Braidotti.

¹⁶ Za Deleuze’em jest to *afekt* w rozumieniu Spinozańskim – wzajemne oddziaływanie, możliwość wywoływania tzw. wzruszeń, „oddziaływania” na elementy otoczenia i bycia poddanym oddziaływaniom.

w swoich analizach politycznych reżimów zaawansowanego kapitalizmu: „w postindustrialnych systemach globalnych katastrofa jest wirtualnie pewna”¹⁷.

Przede wszystkim należy skonfrontować się z wyzwaniem, jakie stawia przed nami historia i stworzyć przestrzeń oporu wobec wielkich narracji globalnej ekonomii. Następnie trzeba przemyśleć afekty w sposób mniej żywiołowy czy paranoidalny, niż zezwala nam na to współczesna technokultura, czyli bardziej neutralnie. Fukuyama używa wszelkich środków, by udowodnić nieuniknioność kapitalizmu jako najwyższego stopnia światowego postępu historii i ludzkiej ewolucji, co owocuje panhumanistycznym neoliberalizmem i pretensjami państwa do regulacji tzw. technologii życia, by zagwarantować „wolną wolę”, ale w ściśle wyznaczonych granicach. Spór Braidotti z humanizmem dotyczy ograniczeń jego historycznej odpowiedniości względem czasów obecnych, nie zaś znaczenia samej doktryny w kontekście historycznym. Klasyczny humanizm trzeba odmłodzić, otwierając go na złożoność teraźniejszości. W swym projekcie Braidotti przeciwstawia się neoliberalnemu konserwatyzmowi, porusza się w obrębie polityki życia, określanej też jako *bios/zoe*-władza, kładąc nacisk na etykę transformacji i nomadyczną podmiotowość. Usunięciu indywidualizmu towarzyszy jednak silny dystans wobec relatywizmu i nihilistycznego defetyzmu. Podtrzymywana/odczuwana etyka oferuje nie-jednolitemu podmiotowi poszerzony sens wzajemnych korelacji z innym (nie-ludzkim, „ziemskim” innym). Nie idzie za tym absolutna utrata wartości, ale nowy sposób łączenia własnych potrzeb i ich zaspokajania z pomyślnością społeczności (środowiska w szerokim sensie). Owocem tego jest nomadyczna ekofilozofia wielokrotnych przynależności (*multiple belongings*).

Współczesna nauka i biotechnologie, badając delikatne struktury, tworzą też jedność między ludźmi, często w negatywnym wymiarze (jedność panludzkości wobec nieustannych zagrożeń). Solidarności tej towarzyszy jednak założenie będące zarazem załączkiem nomadycznej filozofii odczuwania i podtrzymywania (*sustainability*), prezentujące postawę, która sama w sobie stanowi fundamentalną wartość: *Jesteśmy w tym razem*. By uściślić „my” – społeczność w relacji do pojedynczych podmiotów, a zawartość *tego* – normy i wartości dla owej politycznej ekofilozofii. Toczące się w tej kwestii debaty w wymiarach tak różnych, jak ochrona środowiska, polityka, społeczeństwo czy etyka, wydają się zajmować sprzeczne ze sobą stanowiska-pozycje: od idei rządzenia światem po ideał

¹⁷ B. Massumi, *Anywhere you want to be: An Introduction to Fear*, [w:] J. Broadhurst (ed.), *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, „Warwick Journal of Philosophy” 1992.

„światowego etosu”, poprzez pełen wachlarz ekologicznych odmian feminizmu. Obserwujemy swoistą mnogość „lokalnie usytuowanych” uniwersalistycznych deklaracji i roszczeń, nieoznaczających relatywizmu, ale potwierdzających radykalną immanencję podmiotu. Tu rozpoczyna się sieć krzyżujących się ze sobą form usytuowanej (*situated*) odpowiedzialności, a co za tym idzie – etyka. Należy wypracować zbiór kryteriów dla nowego etycznego systemu, umieszczonego pomiędzy humanistyczną nostalgią a neoliberalną euforią. Byłaby to etyka odczuwalnych sił¹⁸, a jej głównym odniesieniem życie (jako *bios* i jako *zoe*) – nie ze względu na restaurację jednolitych norm ani uświęcenie wielkich narracji globalnych korzyści, ale ze względu na samo odczuwanie/podtrzymywanie. Powszechne wołanie o nowe globalne wartości, popularyzowane często jako globalne społeczeństwo obywatelskie, wzmacnia argument Braidotti, że taka sieć „zlokalizowanych” uniwersalizmów i globalnych żądań, aby przemyśleć fakt, iż „jesteśmy w tym razem”, pomoże wdrożyć wizję nieunitarnego, etycznego podmiotu. Nomadyczna alternatywa podtrzymywanego/odczuwającego podmiotu przeciwstawiona tu jest humanistycznej wizji zjednoczonej świadomości jako nadzorcy i właściciela prawdy na temat podmiotowości. Taka swoista „radykalizacja” humanistycznego spojrzenia pozwala na próbę odparcia fali neodeterministycznych i neoliberalnych wielkich narracji początku XXI wieku.

Wielowarstwowe dyskursy wyłaniają się w miejscu przecięcia zainteresowania ciałem i posthumanistycznym „ucieleśnieniem” (*embodiment*) współczesnych podmiotów. Centralnym punktem politycznej ekonomii zaawansowanego kapitalizmu stało się zarządzanie życiem na sposób postludzki (rozprzestrzeniające się praktyki naukowe i społeczne „przekraczające” ludzkie życie). Trzonem tego przesunięcia w stronę postludzkich idei na temat „Życia” (nie-ludzkiego *zoe*) stały się współczesna genetyka i biotechnologie. Powstaje nowy, niemal symbiotyczny związek, wzajemna współzależność ciał i technologii. Cyborgi – pojęcie najpełniej ujęte przez Donnę Haraway¹⁹ – techno-ciała stają się przedmiotem naszej sztucznej kultury: w zespołach sieci dynamik i technologicznie mediatyzowanych relacji społecznych. Tu z kolei wyłania się ekofilozoficzne podejście do nomadycznej podmiotowości, a zatem – nowe ekologie przynależności. Braidotti przywołuje radykalną krytykę antropocentryzmu, jaką Deleuze

¹⁸ R. Braidotti, *Transpositions...*, op.cit., s. 36.

¹⁹ D. Haraway, *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*, „Socialist Review” 5, 2 (1985), s. 65–108 (wyd. polskie: D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak i E. Majewska, „Przełęcz Filozoficzno-Literacki” 1 (2003), s. 49–87).

i Guattari²⁰ przeprowadzają na rzecz uznania splątania materialnych, biokulturowych i symbolicznych sił w wytwarzaniu podmiotu. Biocentryczny egalitaryzm²¹ jest filozofią afirmatywnego „stawania się”, włączającą nomadyczny podmiot w podtrzymywane/odczuwalne procesy transformacji. Obejmuje on zasadę *non-profit*, przeciwstawiającą się indywidualizmowi i eksploatacji (na rzecz autoekspresji i wspólnych praw własności artefaktów zarówno biologicznych, jak i kulturowych), a także szacunek dla różnorodności. Kryje się tutaj przyznanie pierwszeństwa życiu jako produkcji, *zoe* jako generatywnej sile. Wraz z powrotem Życia i „rzeczywistych ciał” u końca epoki ponowoczesnej powracają nie tylko „inni” wobec klasycznego podmiotu nowoczesności (kobieta, autochton, natura), ale także „inne” żyjącego ciała w jego humanistycznej definicji: inne oblicze *bios*, czyli *zoe*: generatywna żywotność i witalność nie- lub przedludzkiego czy też zwierzęcego życia. Mnożące się dyskursy zaczynają uznawać je za podmiot, a nie tylko przedmiot społecznych i dyskursywnych praktyk. Życie jest zarazem półzwierzęcym, nieludzkim *zoe* i półpolitycznym, dyskursywnym *bios*. Pierwsze z nich – gorsza połowa kolejnej, charakterystycznej dla tradycji Zachodu opozycji binarnej – wynosi to drugie, inteligentne na pierwszy plan. *Zoe* to wątpliwy przywilej nie-ludzi i wszystkich innych wobec „Człowieka”: bezrozumna witalność życia trwającego niezależnie od rozumowej kontroli. *Bios* odnosi się do specyficznie społecznego łańcucha ludzkiego. To, że dwa pojęcia życia spotykają się ze sobą w ludzkim ciele, czyni z „ucieleśnienia” sporną przestrzeń areny politycznej. Tradycyjny dualizm umysłu i ciała stanowił historyczny skrót do złożoności pytania o kryterium podziału związanego z płcią, rasą, przynależnością do natury (w sensie nie-człowieka). Współczesne praktyki naukowe, a zwłaszcza rewolucja genetyczna sprawiły, iż „nie-ludzkość” łączy się z człowiekiem dokładnie w immanencji jego cielesnego materializmu: *bios* schodzi do pozycji pod-człowieka. Doskonale temat życia, reżimu biowładzy pokazuje Foucault²².

Charakterystyczne dla nowoczesności jest dążenie politycznej władzy do kontroli i zarządzania jednostkami jako przedstawicielami gatunku. W biowładzy dochodzi do objęcia sił życiowych – które uykają politycznemu nadzorowi – jako w pełni kontrolowanych elementów. Biopolityczne reżimy ujawniają się

²⁰ R. Braidotti, *Transpositions...*, op.cit., s. 37.

²¹ Ibid., s. 110.

²² M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1 *Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 2000.

wobec pytania o śmierć w sensie eliminacji, wykluczenia, eksterminacji czy wyginięcia. Biowładza dostarcza podstaw dla nowej politycznej ontologii²³.

Należy też podkreślić, iż Braidotti nie podziela Agambenowskiego²⁴ ujęcia *zoe* jako granicznej, cielesnej egzystencji życia, które nie jest już kwalifikowane jako człowiek, „nagiego życia”²⁵ – tego, co pozostaje z człowieka po odarciu go z bio-logicznego opakowania, z jego praw jako człowieka i obywatela – gdy jest on wykluczony, wymienione zaś prawa są zawieszane w drodze wyjątku, gdy jest ciałem-materią oddaną w ręce despotycznej siły panującego (*potestas*), poddaną okrucieństwu i przemocy. Granicznemu stanowi nie-życia Braidotti przeciwstawia generatywne siły *zoe*, odwołując się do Spinozjańskiej ontologii broniącej przez Deleuze’a i Guattariego²⁶. Wedle tej afirmatywnej wizji śmierć jest przeceniana²⁷. Narcystyczny podmiot ludzki jest niemal niezdolny do pomyślenia toczącego się nadal życia bez jego własnego, witalnego bycia-tu. Konfrontacja możliwości pomyślenia życia, którego centrum nie stanowią ani „ja”, ani żaden inny człowiek, jest istotnie otrzeźwiającym i pouczającym procesem – to właściwie sam załazek etyki odczuwania/podtrzymywania, mającej na celu zmianę spojrzenia w kierunku pozytywności *zoe* – jako bycia „zawsze już” tu²⁸.

Myślenie reprezentacyjne, jak za Deleuze’em i Guattarim pisze Braidotti, jest ufundowane na schizoidalnej i wewnętrznie nielinearnej strukturze zaawansowanego kapitalizmu. Zarówno ono, jak i zwrot lingwistyczny nie nadają się już do rozważenia podmiotów, jakimi się staliśmy. Aby przeprowadzić krytykę podmiotowości, należy najpierw obalić antropocentryzm, przyjmując neomaterialistyczne, „ucieleśnione” (*embodied*) i „zakorzenione” (*embedded*) podej-

²³ R. Braidotti, *Transpositions...*, op.cit., s. 38. Nicco dalej idzie przywoływany przez Braidotti Nicolas Rose, mówiący o etopolityce jako samourzeczywistniającej się formie biopolitycznego obywatelstwa wraz z jej bioobywatelem jako podstawowym punktem odniesienia (N. Rose, *The Politics of Life Itself*, „Theory, Culture & Society” 18, 6 (2001), s. 1–30).

²⁴ Przede wszystkim: G. Agamben, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008; idem, *State of Exception*, przeł. K. Attell, Chicago 2005.

²⁵ Warto dodać, iż pozycja *zoe* u Agambena przypomina nieco pozycję języka w teorii psychoanalitycznej. Jest ono miejscem konstytucji i ujęcia podmiotu. Jest czymś, co musi zostać wykluczone, by utrwalić ramy podmiotu. Śmiertelność i skończoność jest tu transhistorycznym horyzontem dyskusji o „życiu”.

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, transl. R. Hurley, H.R. Lane, Minneapolis 1983; G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, transl. B. Massumi, Minneapolis 1987.

²⁷ R. Braidotti, *Transpositions...*, op.cit., s. 40.

²⁸ Ibid.

ście. Krytyka owa zainicjowana została przez poststrukturalistów – widoczna zwłaszcza w „śmierci” humanistycznego podmiotu wiedzy Foucaulta. Rizomatyczna filozofia Deleuze’a i Guattariego pokazuje nam, że należy pójść dalej. To „wbudowany” antropocentryzm uniemożliwia nam porzucenie kategoriycznego rozróżnienia na *bios* i *zoe*, przez co trzymamy się wyższości pojęcia świadomości – wbrew (zaszczepionemu nam przez poststrukturalizm) sceptycyzmowi wobec tego ostatniego. Od tej sprzeczności chroni nas monistyczna ontologia Spinozy. Poprzez teorię nomadycznego stawania-się czy też płaszczyznę immanencji²⁹ podmiot niemal „rozpuszcza się” i na nowo ugruntowuje w ekofilozofii wielokrotnego stawania-się. W ten sposób zostaje położony nacisk na przed-ludzkie czy nawet nie-ludzkie elementy tworzące sieć sił, intensywności, „spotkań”, przyczyniających się do wytworzenia nomadycznej podmiotowości. Taki podmiot jest jednostką ekologiczną³⁰. *Zoe* odnosi się tutaj do nieskończonej witalności życia jako nieustannego stawania-się, jest to pewna trans-indywidualność. Ten sposób rozproszenia ugruntowanej pozycji podmiotu, jak pisze Braidotti, osiąga podwójny cel: przeprowadzona zostaje krytyka indywidualizmu i pojawia się pojęcie podmiotowości w sensie jakościowym, transwersalnym, skierowanym na działanie grupowe. Niemniej jednak życie nadal pozostaje przedmiotem politycznego dyskursu.

Zakorzeniony w swym środowisku, otoczeniu podmiot to kolektywna jednostka, przekraczająca parametry klasycznego humanizmu i antropocentryzmu. Ludzki organizm znajduje się po-między, podłączony i połączony z całą różnorodnością możliwych źródeł i sił. Można zdefiniować go jako maszynę – jednak nie w celu specyficznym, a raczej jako coś bardziej abstrakcyjnego i materialnie zakorzenionego (*embedded*)³¹, to „ucieleśniona”, afektywna i inteligentna jednostka, kryjąca w sobie procesy i transformacje energii i sił. Zakorzeniona w środowisku i swoim terytorium bezustannie inkorporuje i transformuje to, co ją otacza (*environment*)³². „Być ucieleśnionym” to jakby zanurzyć się w polu ciągłych przepływów i transformacji. Jak już wielokrotnie podkreślałam, *bios/zoe*

²⁹ Charakterystyczne dla myśli Deleuze’a i Guattariego pojęcie najwyraźniej zarysowane zostało w: *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000. Jest synonimem pewnej nieskończonej cienkiej membrany – płaszczyzny, oddzielającej myśl od bytu, miejscem, z którego myśl wywodzi swoją genezę, gdzie konfrontuje się ze swoją rzeczą, jak pisze M. Herer [w:] *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006.

³⁰ R. Braidotti, *Transpositions Transpositions...*, op.cit., s. 41.

³¹ Ibid.

³² Jakkolwiek rozumiane – środowisko naturalne, społeczne, ludzkie czy technologiczne.

są tu siłami bezlitośnie generatywnymi, fundującymi szczególnie rodzaj transgatunkowego egalitaryzmu. Ekologiczny wymiar filozoficznego nomadyzmu staje się manifestem wraz ze swoim potencjalnie etycznym oddziaływaniem. Podmiot jako „ewolucyjny silnik”³³ jest obdarzony własną, ucieleśnioną czasowością – jest to zarówno określony czas trwania kodu genetycznego, jak i bardziej genealogiczny czas zindywidualizowanych wspomnień³⁴. Złożoność molekularna organizmu, jego aktywność biochemiczna i wymiar ewolucyjny wymagają – biorących pod uwagę wysoki stopień tejże złożoności form – wartości etycznych oraz politycznego działania. Nigdy nie mogą być oddzielone od rozważań na temat władzy. Braidotti zdaje sobie sprawę z wewnętrznych sprzeczności *bios/zoocentrycznej* wizji technologicznie mediatyzowanego podmiotu ponowoczesności (czy inaczej ujmując – zaawansowanego kapitalizmu). Dlatego tak ważne jest kartograficzne zadanie teorii krytycznej i samego projektu Braidotti, polegające na rozliczeniu konsekwencji, jakie tu płyną dla historycznie usytuowanej wizji podmiotu. Potencja *bios/zoe* przemieszcza humanistyczną wizję świadomości, spoczywającą do tej pory na suwerenności „ja”. Już ani świadomość, ani podmiotowość nie są odpowiedzialne za kierunek historycznych zdarzeń. Społeczne i symboliczne transformacje, spowodowane naszą historyczną kondycją, rozbijają fundamenty liberalnego indywidualizmu i moralnego uniwersalizmu. Jak pisze Braidotti, potrzebne są tu: odnowiona pojęciowa twórczość (*conceptual creativity*) oraz „przeskok społecznej wyobraźni”³⁵. Klasyczny humanizm wraz ze swoimi racjonalistycznymi i antropocentrycznymi założeniami stanowi raczej przeszkodę niż jakiegokolwiek wsparcie. Projekt Braidotti zostaje oparty na swego rodzaju nieantropocentrycznym witalizmie jako afirmatywnej i produktywnej sile. Klasyczne osie „różnicy” są transponowane w linie stawania-się. „Życie” wyłania się jako podmiot etycznej i politycznej troski.

³³ R. Braidotti, *Transpositions...*, op.cit., s. 42.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

Odsłona trzecia:**Niestosowni/niezawłaszczeni Inni³⁶ Donny Haraway³⁷**

Pojęcie „cyborga” w humanistyce zawdzięczamy Donnie Haraway. Stanowi on połączenie tego, co organiczne i tego, co nieorganiczne (w przeciwieństwie do całkowicie sztucznego androida). Do tej kluczowej kwestii powrócę jednak za moment.

Nasza wiedza jest zawsze usytuowana w pewnym czasie i miejscu – tzw. *situated knowledge*, spotkana już wcześniej w projekcie Braidotti – bez roszczeń absolutnych. Haraway krytykuje poplatońską dominację światła i zmysłu wzroku, obecną niemal na każdym polu kultury – od dyskursu naukowego po codzienny język. Nauka jest tutaj kulturą, a dyskurs nauki (*science studies*) traktowany jest jako tzw. *cultural studies*³⁸. Moralne i polityczne rozważania związane z feminizmem, antyrasizmem, demokracją, strukturami wiedzy i sprawiedliwością okazują się istotnymi obszarami współczesnej nauki i technologii. Natura zaś okazuje się sztucznie skonstruowanym artefaktem, dyskursywnie skonstruowanym „innym” – tak przecież charakterystycznym dla historii kolonializmu, rasizmu, seksizmu czy dominacji klasowej. W kapitalizmie „biologiczność” staje się albo „surowcem”, albo – z drugiej strony – obiektem muzealnym. Wyłaniają się kolejne projekty imperializujące „istotę” człowieka, tzw. naturę ludzką, czego przykładem na polu naukowym może być Human Genome Project (Projekt poznania ludzkiego genomu), zaś społecznym – rozważania Fukuyamy czy Habermasa. Kluczem byłoby tu zastąpienie dystansu zbliżeniem, albowiem człowiek jest częścią całego układu, odnalezienie innego rodzaju więzi z naturą, który przełamywałby relację zawłaszczania i reifikacji³⁹.

³⁶ D. Haraway, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, [w:] J. Wolmark (red.), *Cybersexualities*, Edinburgh 2000, s. 314–366. *Inappropriate* to „niestosowny, nieodpowiedni, niewłaściwy”, ale to *appropriate* to także „zawłaszczać” – dlatego też tłumaczę *inappropriate/d* w powyższy sposób.

³⁷ Donna Haraway wyklada na Wydziale Historii Świadomości Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Cruz, jest też wykładowniczą teorii feministycznych i technonauki w European Graduate School w Saas-Fee (Szwajcaria). Stopień doktora biologii uzyskała na Uniwersytecie Yale (USA). Znana z *Manifestu cyborgów* (D. Haraway, *A Manifesto for Cyborgs Transpositions...*, op.cit.).

³⁸ D. Haraway, *The Promises of Monsters Transpositions...*, op.cit., s. 315.

³⁹ Ibid.

Natura jest konstruktem, tzw. *topos*, miejscem wspólnym⁴⁰, ale także *tropos* – tropem, figurą, konstrukcją, artefaktem. To *zwrot ku naturze*. Jest ona „zrobiona” (*made*)⁴¹, będące zaś jej częścią organizmy zostały „zrobione” (*made*) w zmieniających świat techno-naukowych praktykach określonych zbiorowych aktorów, w określonym czasie i miejscu⁴². Ruchy emancypacyjne przyczyniają się do uświadomienia nam, iż natura nie powinna być widziana w przebraniu eurocentrycznego, antropocentrycznego, wciąż reprodukującego To Samo produkcjonizmu, który wchłania wszelki swój margines. Gdy przejrzymy na oczy, zauważymy, iż historia nauki i technologii są przesiąknięte paradygmatem zachodniego racjonalizmu. Aktorami są nie tylko ludzie. Natura jest wspólną konstrukcją ludzi i nie-ludzi, znajduje się w niej wiele domów zamieszkałych przez licznych mieszkańców, zmieniających oblicze ziemi. Obecni są tu zarówno organiczni, jak i nieorganiczni aktanci⁴³. Haraway krytycznie ustosunkowuje się do zjawiska globalizacji oraz humanizmu. Język, światło, prawo to elementy oddzielające nas od natury, reprodukujące To Samo. Biologia jest dyskursem, a nie żywym światem, organizmy zaś wyłaniają się w procesie tego dyskursu. Natura to miejsce wspólne i potężna, dyskursywna konstrukcja funkcjonująca dzięki interakcjom pomiędzy materialno-semiotycznymi aktorami: ludzkimi i nie-ludzkimi⁴⁴.

Tu właśnie dochodzimy do istotnego dla Haraway zagadnienia niestosownego/niezawłaszczonego innego. „Być niewłaściwym, niestosownym/niezawłaszczonym innym” to znaleźć się w krytycznej, dekonstruktywnej relacyjności, w rozszczepiającej raczej niż odbijającej racjonalności – jako środek twórczego połączenia, które przekracza dominację⁴⁵. Nie jest to ani nowoczesne, ani ponowoczesne, ale raczej a-nowoczesne. Bycie niestosownym/niezawłaszczonym innym to bycie niezaklasyfikowanym przez różnicę dychotomiczną, to zajęcie ambiwalentnej pozycji cyborga – niczym Derridański nierozstrzygalnik.

Wszyscy jesteśmy w pewnym stopniu cyborgami, albowiem wszyscy jesteśmy technologicznie warunkowani. Nie można dokonać rozłączenia tkwiących w nas elementów kultury, natury, technologii. Upadają pewne granice, co

⁴⁰ Biorąc pod uwagę zarówno sens retoryczny, jak i *topos* – popularny motyw.

⁴¹ Nie zaś „stworzona” – sformułowanie takowe budziłoby konotacje natury teologicznej.

⁴² D. Haraway, *The Promises of Monsters Transpositions...*, op.cit., s. 316.

⁴³ Wyznacznikiem aktanta (ang. *actant*) jest funkcja, a nie charakter. Dlatego też kilka charakterów narracji (aktorów) może tworzyć pojedynczego aktanta.

⁴⁴ D. Haraway, *The Promises of Monsters Transpositions...*, op.cit., s. 318.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 320.

jednak nie stanowi powodu do lamentowania. Cyborg to figura, która właśnie wyłania się z tego upadku granic: między ludzkim a nie-ludzkim – widoczne zarówno na podstawie badań naukowych, jak i biotechnologicznych wynalazków transgenicznych gatunków roślin i zwierząt, a także między tym, co organiczne i nieorganiczne. Żyjemy w świecie, gdzie te granice są naruszane. Okulary czy telewizja stają się naszym „przedłużeniem”, protezą. Motywy te w niezwykle interesującym kontekście odnajdujemy w *Primate Visions*⁴⁶ Haraway, gdzie między innymi pokazany jest HAM⁴⁷, szimpans, tzw. pierwszy Amerykanin w kosmosie. Jest on cyborgiem: sam – organiczny, otoczony w pełni nieorganicznym oprzyrządowaniem. Dostrzegamy tu proces konstruowania istot pogranicza, *inappropriate/d others*, znajdujących się jednocześnie bardzo blisko nas i niezwykle od nas daleko. Mechanizm wykluczający działa tu jednocześnie. Kolejnym przykładem może być tzw. *oncomouse* (o której pisze też Braidotti). To zwierzę z wszczepionym nowotworem, opatentowane, wytworzone przez człowieka, przeznaczone do badań laboratoryjnych. Najdroższymi zwierzętami świata są właśnie tego rodzaju „mieszkańcy” laboratoriów, są „życiem” wpisanym w mechanizmy kapitalizmu, mającym wygenerować gigantyczne sumy.

Agamben pokazał, iż to, że ktoś wraz z przyjściem na świat staje się człowiekiem, nie jest mu zagwarantowane dożywotnio. Haraway zaś uświadamia nam, że panujący antropocentryzm to tak naprawdę androcentryzm. Zwierzęta w tradycyjnym systemie wzmacniają kłamstwo o Człowieku, który równy jest tylko samemu sobie. Świat budowany jest poprzez dychotomiczne różnice. Wszystko, co nie-ludzkie, inne, wzmacnia pozycję centrum, kobieta też funkcjonuje tu jako „inny” wobec esencjonalistycznego „Człowieka”. Bez względu na to, czy wszyscy „z marginesu” pretendują do „bycia człowiekiem”, to on sam (centrum) te prawa nadaje. Warto poszerzyć problem o kontekst tzw. *introspecies*, obecny u Lynn Margulis⁴⁸, pokazujący, iż ciała istniejące na naszej planecie już są swego rodzaju chimerami, każda komórka jest wynikiem łączenia różnych form życia. Należy być zatem świadomym pełnego znaczenia relacji intro- i intergatunkowej oraz komunikacji międzygatunkowej. Ta ostatnia nie ma jednak przebiegać na poziomie języka werbalnego – to faktycznie nigdzie nas nie doprowadzi. Chodzi raczej o rodzaj porozumienia, który zachodzi, gdy „razem ze sobą się jest”. Za-

⁴⁶ D. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York–London 1989.

⁴⁷ Nie jest to jego imię, ale trzyliterowy skrót od nazwy ośrodka badań, gdzie przebywał.

⁴⁸ L. Margulis, *Symbiotyczna Planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000.

wsze jesteśmy z roślinami, zwierzętami, zawsze w intro- i interrelacjach, dlatego musimy poszukiwać odmiennych sposobów komunikowania się, nie nastąpi to przez otaczanie się murem, ale poprzez wzajemne połączenia. Jesteśmy „cieleśni” w świecie.

Haraway pisze również o koewolucji pewnych gatunków, a dokładniej o wspólnym byciu człowieka i psa – w sposób taki, iż nie da się ich od siebie oddzielić. Pewne zdolności sensoryczne człowieka zanikały w procesie ewolucji, gdyż przejmowały je psy. Stojąc tak blisko nas, stały się dla nas tzw. *significant other*, niemal „drugą połową” (transpozycja z poziomu gender na poziom międzygatunkowy). Pokazane tu zostaje myślenie o psach na zasadzie „współ-bycia”, „współ-życia” z nimi. Haraway zadaje pytanie o to, co się dzieje, jeśli zrezygnujemy z naszej podmiotowości.

Posthumanizm – i co z tego wynika?

Nauka jest zawsze (tylko) pewną propozycją, zbiorem różnego rodzaju narracji i opowieści. Wiedza ludzka zajmuje zawsze określoną pozycję – zarówno w czasie, jak i w przestrzeni może zostać transponowana z jednego dyskursu w inny – też na przestrzeni historycznej, niemniej nie może rościć sobie prawa do statusu niepodważalnej prawdy. Aktorzy i aktanci są częścią materialnej technologii, prowadzącej do upadku granicy nowoczesnej nauki, granicy między światem przedmiotów a światem podmiotów, światem nauki i techniki a światem polityki – i to właśnie wydaje się tu najważniejsze. Implozja natury i kultury zachodzi w ciałach jednostek.

Humanizm odegrał swoją rolę w określonej epoce historycznej. Czasy obecne wymagają jego swoistej radykalizacji, czy może nawet usunięcia i budowania na nowo. Poststrukturalizm dopuszcza do głosu odwiecznie zajmujących gorszą pozycję „innych” – innych wobec racjonalnego podmiotu: heteroseksualnego, eurocentrycznego, białego, bogatego mężczyzny – jedyne godnego noszenia dumnego miana „Człowiek”. Życie „innych” było dotąd zredukowane do czystej biologii, którą można w każdej chwili unicestwić. Propozycja Braidotti to swego rodzaju „symbiotyczność”, wymagająca „rozpuszczenia” dotychczasowej podmiotowości, aby móc ją na nowo ugruntować – ale tym razem jako nomadyczną sieć wzajemnych korelacji i połączeń, stawiając generatywną siłę *zoe* – Życie

jako wartość. Nie jest to jednak moje czy czyjekolwiek inne życie, przeciwnie – jest to Życie, które ja tylko zamieszkuje.

Polityka samego Życia nie tylko każe nam przemyśleć na nowo naszą odpowiedzialność pod względem ekofilozoficznych zasad, ale także wskazuje na potrzebę organizacji społeczeństwa, które przyjęłoby i pogłębiło wizję podmiotu posthumanistycznego w jego żywotnej sieci relacji z licznymi „innymi”, społeczeństwa zorganizowanego wokół fundamentalnej zasady bezinteresowności, gdzie wyzbyto się już grubo ciosanego antropocentryzmu. Spojrzenie Braidotti jest optymistyczne – łączy wielokrotnie podkreślaną twórczą deterytorializację z oporem wobec monolitycznych, scentralizowanych systemów władzy. Późny kapitalizm ma postać wszystkożernej hybrydy, wciąż przesuwałcej swoje granice i pochłaniającej to, co do tej pory pozostawało na zewnątrz, jest wszystko-pochłaniającą, entropiczną energią, która jednak – jak pisze Braidotti – nie potrafi wytworzyć nic nowego, odtwarzając wciąż te same, utracone nadzieje opatrzone tylko metką „nowości”. Taki sztuczny optymizm stoi w opozycji wobec afirmatywnych sił „podtrzymywania”. Jak stawiać opór politycznej ekonomii strachu, wymieraniu kolejnych przestrzeni biosfery, niszczycielskiej (czy nawet autodestrukcyjnej, schizofrenicznej) aksjomatyce systemu kapitalistycznego? Należy podjąć wspólną próbę zbudowania horyzontów nadziei, działania na mikropoziomie, wyzbycia się edypalnej hierarchii i powzięcia międzypokoleniowej współpracy na rzecz zrównoważonej przyszłości. Niebezpieczna esencjalistyczna retoryka czynnika X prowadzi do kolejnych wykluczeń, niosąc ze sobą wielorakie zagrożenia. Rozwiązaniem, o którym mówi Braidotti, może być tylko pewna rewizja witalizmu, swoisty rodzaj materializmu, gdzie zamiast ograniczonych tożsamości mamy procesy, gdzie kwestie ucieleśnienia łączą się z analizą relacji władzy. Walkę z neoliberalnym konserwatyzmem może wspomóc stanowisko etyczne o charakterze afirmacyjnym, uwzględniające „wzajemne połączenia” ludzi i nie-ludzi, zawsze biorące pod uwagę kontekst. Elementem definiującym podmiotowość nie jest tu świadomość czy suwerenność „Ja”, ale generatywna siła *zoe*. To „ucieleśniony” podmiot staje się limitem samym w sobie, bez jakiegokolwiek transcendentalnego odniesienia. Społeczeństwo zbudowane tylko na tego rodzaju etyce jest w stanie zachować warunki do życia na rzecz potomności.

Ludzie i nie-ludzie wspólnie konstruują świat, a wytyczanie jakichkolwiek granic prowadzi wyłącznie do ekskluzji. Budowanie swego rodzaju modelu solidarności jest także postulatem Haraway – solidarności opartej nie na więzach

krwi, ale na współdzielonych celach, współodczuwaniu bólu, nieuniknioności śmierci i trwałej nadziei⁴⁹. Więzy krwi – właśnie te spod znaku X – okazały się już wystarczająco krwawe. Zdając sobie sprawę, iż nasza wiedza jest zawsze w jakiś sposób umiejscowiona, musimy porzucić starą wizję podmiotu, koncentrując się raczej na wzajemnych połączeniach i procesach stawania się. Perspektywa posthumanizmu pozwala nam „na nowo” spojrzeć na otaczający nas świat i zachodzące w nim procesy, pozwala zrewidować uchodzące dotąd za „najbardziej humanitarne” stanowiska, które przez esencjalizację „człowieczeństwa” w postaci „natury ludzkiej” prowadziły tylko do kolejnych podziałów, wykluczeń, cierpienia, dając zupełnie wolną rękę czynienia, co nam się rzewnie podoba (w tym bezkarnego zabicia), z tymi, którzy nie mieli wystarczająco dużo szczęścia, aby zostać zakwalifikowanymi do właściwej kategorii.

A przecież – jak pisze Braidotti – życie okazuje się „wymaganym smakiem, uzależnieniem jak każde inne, otwartym projektem. Trzeba nad nim pracować. Życie płynie, a my go nie posiadamy, tylko je zamieszkujemy jako czasowy wynajem”⁵⁰.

⁴⁹ D. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™ Feminism and Technoscience*, New York 1997, s. 265.

⁵⁰ R. Braidotti, *Transpositions Transpositions...*, op.cit., s. 211.