

JOANNA BEDNAREK

Emancypacyjna obietnica posthumanizmu

„Nie wszyscy możemy powiedzieć z jakimkolwiek stopniem pewności, że zawsze byliśmy ludźmi – albo że jesteśmy tylko ludźmi” (Braidotti 2014, 45). To zdanie, otwierające *Po człowieku* Rosi Braidotti, zarysowuje główny problem, który dostarcza podstaw projektowi posthumanistycznemu: „Człowiek”, kategoria wyznaczająca horyzont nowożytnej polityki oraz odpowiedzialna za wiele z jej sukcesów, jest dziś jedną z poważniejszych przeszkód dla spełnienia emancypacyjnej obietnicy oświeceniowego projektu. Wspólnota etyczna i polityczna, której kształt określiła zachodnia nowożytność, od początków swojego istnienia naznaczona była napięciem między ekskluzywizmem kategorii „Człowieka” a naciskiem na jej rewizję: poszerzenie granic, włączenie w jej obręb nowych podmiotów czy wreszcie zmianę samej charakterystyki „Człowieka” jako podmiotu polityki.

Nie wszyscy przedstawiciele gatunku *homo sapiens* byli do końca ludźmi: kryteria rozumności i posiadania własności wykluczały większość z nich ze wspólnoty obywatelstwa, nadając im jedynie status przedmiotów ochrony prawa (Pateman 2008, 77). Walki robotnicze, walki antykolonialne czy feminizm to przykłady wysiłków na rzecz redefinicji człowieczeństwa pojmowanego jako prawo wstępu do elitarnego klubu, w którym ma (przynajmniej teoretycznie) panować demokracja, a jego

członkowie posiadają pewne niezbywalne prawa. Nawet jednak jeśli nowi aktorzy stopniowo zmieniali kształt polityki, ich zwycięstwo pozostawało dwuznaczne: logika walki, którą toczą, umieszczała ich w pozycji petentów. Kandydaci do miana człowieka musieli zawsze udowodniać – poprzez walkę, aktywność intelektualną czy przyswajanie zdobyczy cywilizacji – że są ludźmi, podobnie jak ci, którzy odmawiają im praw.

„Człowiek” jako główna kategoria operacyjna nowożytnej polityki to wzorzec, którego funkcją jest dzielenie istot ludzkich na bardziej i mniej wartościowe, lepiej i gorzej spełniające kryteria człowieczeństwa: „Dominująca norma została umieszczona na szczycie skali, która wynagradzała ideał stopnia zero różnicy” (Braidotti 2014, 85). Z konieczności również wyklucza rozszerzenie granic wspólnoty na nie-ludzkie formy życia; istoty, które nie mówią, czy ściślej: nigdy nie zabiorą głosu w swojej sprawie w sposób, który moglibyśmy uznać za uprawomocniony, są w tym paradygmacie skazane na status przedmiotów. Być może nieraz ze względu na swoją użyteczność objęte zostają ochroną, jednak dotychczasowe losy ustawodawstwa dotyczącego zwierząt (zarówno jego treści, zwykle sprowadzającej troskę o zwierzęta do niezadawania niepotrzebnego bólu i cierpienia¹, jak i problemów z jego stosowaniem) wymownie demonstrują, jak warunkowa i fikcyjna jest ta protekcja. Ruch na rzecz praw zwierząt, usiłujący rozszerzyć kategorię praw człowieka tak, by objęła również zwierzęta nie-ludzkie, przedstawia (mimo swej skuteczności) ograniczenia struktury nowożytnej polityki. Proponując, by podstawą praw stała się w tym wypadku nie „rozumność” albo przynależność do konkretnego gatunku, lecz zdolność do odczuwania cierpienia i szczęścia (Zob. Regan 2004)², radykalnie poszerzamy granice wspólnoty – zarazem jednak nie kwestionujemy zasady, by ci, którzy mają być podmiotami praw, podzielali pewne wspólne cechy. Po raz kolejny ci, których przyjmujemy do naszego grona, powinni być „tacy jak my”...³

1 Zob. np. Ustawa z dnia 21 sierpnia 1997 o traktowaniu zwierząt, isap.sejm.gov.pl/Download?id=WDU19971110724&type=3.

2 Muszę niestety w tym miejscu pominąć złożoną problematykę związaną z odmiennością argumentacji wykorzystującej pojęcie praw i tej wykorzystującej kategorię interesów (stanowisko Petera Singera). Dlatego nie oddaję w pełni sprawiedliwości ruchowi na rzecz praw zwierząt; sądzę jednak, że jest częściowo zasadne mówić o podstawowej intuicji leżącej u jego podłoża – intuicji o możliwości prostego poszerzenia wspólnoty politycznej w oparciu o wspólne cechy mających do niej należeć podmiotów.

3 Dlatego naszą bezrefleksyjną reakcją na doniesienie ze świata nauki, że zwierzęta posługują się narzędziami czy wykazują empatię, jest często odruchowy entuzjazm, który, jako przejaw mimo wszystko „postępowych” afektów, nie zasługuje na potępienie – jednak warto przyjrzeć mu się krytycznie.

Być może jednak „kwestia zwierzęca” nie nastęrcza aż tak poważnych problemów? Dlaczego nie miałyby być możliwe, po raz kolejny, proste poszerzenie granic wspólnoty – przyjęcie do niej kolejnej grupy petentów, wyróżniających się tylko tym, że nie potrafią sami mówić w swoim imieniu i potrzebują reprezentantów – ludzi? Być może jesteśmy po prostu skazani na nieustanne odtwarzanie granicy między tymi bytami, które zasługują na dostęp do sfery polityczności, i tymi, które na zawsze pozostaną w domenie racjonalności instrumentalno-technicznej? Zasadność istnienia perspektywy posthumanistycznej zależy od odpowiedzi na to pytanie.

Casus zwierząt (ale także istot ludzkich trwale niezdolnych do „mówienia w swoim imieniu” – np. upośledzonych w znacznym stopniu) ukazuje pewien splot problemowy, odpowiedzialny ze wiele spośród dylematów współczesnej polityki. Aby zrozumieć, na czym polega, musimy cofnąć się do podstawowych rozstrzygnięć, które odpowiadają za akceptowane bezrefleksyjnie założenia nowożytnej teorii i praktyki.

Pod względem filozoficznym posthumanizm stanowi kontynuację filozoficznego/teoretycznego projektu krytycznego, realizowanego równoległe przez szkołę frankfurcką i poststrukturalizm (choć jego źródła zdecydowanie tkwią raczej w poststrukturalistycznym antyhumanizmie, połączonym w latach dziewięćdziesiątych z refleksją nad technologiami informatycznymi oraz próbami poszerzenia obszaru zainteresowań konstruktywizmu o nauki przyrodnicze (Wolfe 2010, xii-xiii; Bakke 2012a). Stanowi on krytykę humanizmu pojmowanego nie w konwencjonalnym sensie – jako prąd intelektualny i ideologiczny *explicite* stawiający w centrum kategorię człowieka – ale definiowanego jako swoiste antropologiczne skrzywienie nowożytnej teorii i polityki, określane zwykle mianem antropocentryzmu (Bakke 2012b, 41-56). Chodzi o to, by potraktować poważnie Nietzscheańską tezę o śmierci człowieka, powtórną przez Foucaulta w *Słowach i rzeczach*, a podtrzymywaną przez Deleuze’a czy Lyotarda: „Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka” (Foucault 2006, 307). Klasycy poststrukturalizmu nie wyciągnęli jednak ze swoich twierdzeń ostatecznych konsekwencji: choć uśmiercili człowieka humanizmu, nie do końca pozbyli się „miejsca człowieka”, organizującego strukturę nowożytnej teorii i polityki. Antyhumanizm nie jest zarazem antyantropocentryzmem. Aby mógł się nim stać, konieczny jest kolejny wysiłek, kolejny gest krytyczny.

Założycielski gest posthumanizmu polega na zakwestionowaniu opozycji, która, mimo licznych pojęciowych komplikacji i zastrzeżeń, organizowała krajobraz ideologiczny dziewiętnastego i dwudziestego wieku: opozycji natura–kultura („świat ludzki”). Wiąże się on ściśle z krytyką antropologii jako dyskursu fundującego (czasem w jawny,

czasem w niejawny sposób) naszą epistemologię, etykę i politykę – antropologii czyniącej „człowieka” uprzywilejowanym czy w zasadzie jedynym możliwym miejscem, z którego analizuje się rzeczywistość, a zarazem obszarem konstytutywnego pęknięcia (Foucault 2006, 12-13). Kantowskie pojmowanie człowieka jako „dubletu empiryczno-transcendentalnego” zaważyło na wielu późniejszych rozstrzygnięciach teoretycznych i praktycznych: człowiek funkcjonuje odąd w dwóch wymiarach, jako istota przyrodnicza, przedmiot wiedzy podlegający prawom przyrody oraz jako podmiot poznania i etyki. To pęknięcie ukrywa rzecz jasna zależność, wzajemne warunkowanie się dwóch wymiarów człowieczeństwa – a także typów wiedzy o rzeczywistości.

Dziewiętnastowieczny przełom antypozytywistyczny i będący jego efektem podział na dwie kultury – przyrodoznawstwa i humanistyki – stanowi przypieczętowanie tego dualizmu. Człowiek jest tu zarazem tylko jednym z obiektów, bytów przyrodniczych, jak i uprzywilejowanym miejscem pozwalającym na zaistnienie świata. Symptodem tego paradoksu są trudne relacje humanistyki i przyrodoznawstwa: nieustanne napięcia, próby dyskredytowania czy wdzierania się na teren przeciwnika. Ideologie obu domen, pozytywizm i kulturalizm, utrwalają warunkujące się wzajemnie człony założycielskiej dychotomii: pozytywizm ma tendencję do dewaluowania wiedzy wytwarzanej przez humanistykę; z kolei kulturalizm rości sobie prawo do ostatniego słowa, określając miejsce człowieka jako strukturalnie konieczne i piętnując pozytywizm jako „naiwny” w swojej próbie dotarcia do rzeczywistości jako takiej (Siemek 2002).

W filozofii paradoks przejawia się pod postacią interpretacji antropologicznej: bywa ona jawna, jak w filozofiach „zwrotu językowego” głoszących, że nie ma rzeczywistości poza rzeczywistością ludzką, ale bywa też ukryta, przyjmowana jako oczywistość, jak w wypadku antropologicznych interpretacji Hegła, Marksa (Althusser i Balibar 1975, 247-249), psychoanalizy czy poststrukturalistów. Stanowią one wynik bezrefleksyjności czy też ustępstwa na rzecz ideologii: kiedy mówimy „transcendentalna jedność apercpcji”, „proletariat” albo „podmiot”, „wiemy”, że „tak naprawdę” chodzi o człowieka; kiedy Foucault albo Derrida mówią o śmierci bądź kresie człowieka (Derrida 1993), „wiemy”, że tak naprawdę nie chodzi im o zabicie człowieka, o wyjście poza rzeczywistość ludzką – to przecież z definicji niemożliwe... Albo też: wiemy, że wyjście to może oznaczać tylko pograżenie się w pozytywistycznym naturalizmie. Wiemy to tak dobrze, że rzadko tematyzujemy otwarcie tę wiedzę. A to właśnie należy dziś uczynić.

W dziedzinie polityki ta dychotomia, podobnie jak wzajemne warunkowanie się jej dwóch członów, przejawia się jako konieczna więź polityki

demokratycznej i jej wstydliwego lub mrocznego sobowtóra – biopolityki. Dyskurs praw to powierzchnia, pod którą kryje się włączające wyłączenie nagiego życia (Agamben 2008) albo po prostu zarządzanie życiem (Foucault 2011). Polityki, opierającej się na swoiście ludzkiej mowie lub działaniu (jak u Jürgena Habermasa czy Hannah Arendt) nie można rozpatrywać w oddzieleniu od podtrzymujących ją i zarazem kwestionujących form władzy – dyscypliny oraz biopolityki, ogólnie: domeny zarządzania albo tego, co społeczne. Zarządzanie ludzkimi zwierzętami pozostaje nieodłącznym rewersem czystej polityki. Próba podtrzymywania tego podziału, odmowa poddania go krytycznemu namysłowi owocuje rozstrzygnięciami, które – nawet jeśli nominalnie lewicowe czy postępowe⁴ – są w istocie konserwatywne. Odpolityczniają bowiem pewne sfery życia ludzkiego (jako „wyłącznie biologiczne” albo „wyłącznie społeczne”) bądź rzeczywistości materialnej, definiując je jako nie- lub apolityczne, niepoddające się istotnym przekształceniom, dostępne z definicji tylko zarządzaniu, ale nie polityce...

Takie koncepcje polityczności to pokłosie wykluczającej struktury humanistycznej, zawsze wprowadzającej – zarówno między ludźmi i innymi zwierzętami, jak i „wewnątrz” samego człowieka – podział na to, co ludzkie, i na to, co niedostatecznie ludzkie (Rancière 2008, 70-72). To z powodu tego podziału pewnych ludzi traktowano jak zwierzęta – a fakt, że z tego samego powodu zwierzęta traktowano jak przedmioty, sprawiał, że perspektywa ludobójstwa zawsze pozostawała realna. Dlatego ci, którzy postrzegają rasistowskie zbrodnie jako erupcję irracjonalnych, obcych nowoczesności sił, odmawiają wysiłku zrozumienia logiki jej działania (Traverso 2012).

Posthumanistyczna interwencja ma na celu właśnie upolitycznienie domeny zarządzania. Wykorzystuje w tym celu rozmaite perspektywy i narzędzia teoretyczne. Ontologie „cofające się” do momentu przed-Kantowskiego są dobrym punktem oparcia – stąd posthumanistyczna kariera neospinozjańskiego materializmu Deleuze’a, którego zwolniczką i kontynuatorką jest Rosi Braidotti. Nie jest to jednak jedyny możliwy wybór; dekonstrukcja i teorie postdekonstrukcyjne, takie jak Agambenowska, również wnoszą istotny wkład w perspektywę posthumanistyczną. Nieprzypadkowo jeden z tekstów założycielskich posthumanizmu i *animal studies* jest autorstwa Derridy (Derrida 2008; Agamben 2008)⁵. Z kolei Bruno Latour czy Donna Haraway opracowują

4 Można, niewiele tylko upraszczając, powiedzieć, że jest to płaszczyzna, na której Habermas spotyka się z Alainem Badiou.

5 Fakt, że Agamben zajmuje się tylko „zwierzęciem w człowieku”, poważnie ogranicza przydatność jego propozycji.

nową, interdyscyplinarną metodologię, łączącą rozwiązania ontologiczne z empirycznymi analizami materialnych urządzeń wytwarzanych przez poszczególne nauki (Latour 2013; Haraway 1997). Zarówno ontologia deleuzjańska, jak i myślenie w kategoriach naturokulturowych układów/złożeń/urządzeń pozwalają osiągnąć ten sam cel: wyrwać się z zakłętego kręgu dychotomii kulturalizm-naturalizm (albo specyfika człowieczeństwa, albo naturalizm; albo polityka jako sfera tego, co swoiście ludzkie, albo zarządzanie ludzkimi zwierzętami).

Posthumanizm pozwala nam także retrospektywnie, zrozumieć, jak bardzo nieadekwatna była antropologiczna interpretacja Marksa. Choć w większości (zwłaszcza tych wcześniejszych) ujęć posthumanistycznych pozostaje on postacią marginalną i/lub niedocenianą, bo wykorzystywaną fragmentarycznie (zob. Shukin 2009), jego istotność dla posthumanistycznych analiz technologii jest bezdyskusyjna (Brennan 1997; Papadopoulos 2010). U autora *Kapitału* znajdziemy nie tylko pierwsze ujęcie technologii jako upolitycznionej; co równie cenne, *nie* znajdziemy też u niego ani człowieka, ani przyrody. Jak ujmuje to Etienne Balibar: „Jeśli Marks pisze, że »praca jest przede wszystkim procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodą ... Wobec materii przyrody występuje on sam jako siła przyrody«, to chyba z równą słusznością wolno powiedzieć, że przyroda odgrywa rolę elementu społecznego. W tym sensie również przyroda jako taka jest nieobecna” (Althusser i Balibar 1975, 356).

Obstawanie przy primacie antropologii – przywiązanie do mitu człowieka jako „zwierzęcia mówiącego”, „chorego zwierzęcia” czy „zwierzęcia pragnącego” – jest dziś gestem konserwatywnym. Bronić „człowieczeństwa” to z konieczności skazywać się na paranoiczny lęk przed naturą (czy to obecną w ludzkim zwierzęciu, czy w świecie materialnym, czy w dziedzinie znaturalizowanej biopolityki), zawsze grożącą wdarcie się na teren *polis*.

„Człowiek” może i powinien odejść. Dla dobra ludzi, zwierząt i pozostałych aktorów. Oczywiście, nie rozwiązuje to problemu kształtu nowej, postludzkiej wspólnoty (Kowalczyk 2010). Przeciwnie, rodzi dziesiątki nowych problemów: jak właściwie mamy rozumieć i praktycznie urządzić relacje między różnymi formami organizacji materii? Jak przyjąć odpowiedzialność za olbrzymie, i na ogół destrukcyjne, skutki ludzkich działań, które rzeczywiście „wyróżniają” nas spośród innych gatunków (Latour 2014)? Jak przezwyciężyć zestarzałą nieufność między polami

i dyscyplinami badawczymi (przede wszystkim między humanistyką i przyrodoznawstwem)(Nowak 2013)?

Kwestie te są dziś przedmiotem intensywnego namysłu – mam nadzieję, że pojawią się w dyskusji, której niedoskonałym otwarciem jest niniejszy tekst. Kres „człowieka” pozwala tylko umieścić je w odpowiedniej perspektywie.

Wykaz literatury

- Agamben, Giorgio. 2008. *Homo sacer*. Tłum. Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben, Giorgio. 2008. *Otwarte*. Tłum. P. Mościcki. *Krytyka Polityczna* 15.
- Althusser, Louis i Balibar, Étienne. 1975. *Czytanie „Kapitału”*. Tłum. Witold Dłuski. Warszawa: PiW.
- Bakke, Monika. 2012a. *Genealogie, strategie, projekty*. W Bakke, Monika: *Bio-transfiguracje*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bakke, Monika. 2012b. *Bio-transfiguracje*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Braidotti, Rosi. 2014. *Po człowieku*. Tłum. Joanna Bednarek i Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: PWN.
- Brennan, Teresa. 1997. „Economy of the Earth. The Labour Theory of Value without the Subject/Object Distinction”. *Ecological Economics* 2.
- Derrida, Jacques. 1992. „Kres człowieka”. W Derrida, Jacques: *Pismo filozofii*. Tłum. Bogdan Banasiak. Kraków: inter esse.
- Derrida, Jacques. 2002. „The Animal that Therefore I Am”. Tłum. D. Wills. *Critical Inquiry* 2.
- Foucault, Michel. 2006. *Słowa i rzeczy*. Tłum. Tadeusz Komendant. Gdańsk: Słowo, Obraz, Terytoria.
- Foucault, Michel. 2011. *Narodziny biopolityki*. Tłum. Michał Herer. Warszawa: PWN.
- Haraway, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan[©]_Meets_Onco_MouseTM*. Londyn–Nowy Jork: Verso
- Kowalczyk, Agnieszka. 2010. „Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów”. *Praktyka Teoretyczna* 1.
- Latour, Bruno. 2013. *Nadzieja Pandory*. Tłum. Krzysztof Abriszewski i in. Toruń: Wydawnictwo naukowe UMK.
- Latour, Bruno. 2014. „Agency at the time of the Anthropocene”. *New Literary History* 45.
- Nowak, Andrzej. 2013. „Wyobrażenia ontologiczne – przekraczanie metodologicznego solipsyzmu a obietnica badań interdyscyplinarnych”. *Avant* 2.
- Papadopoulos, Dimitris. 2010. „Insurgent Posthumanism”. *ephemera* 2.
- Pateman, Carol. 2007. *Braterska umowa społeczna*. Tłum. Katarzyna Szumlewicz, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/pateman.pdf>.
- Shukin, Nicole. 2009. *Animal Capital*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques. 2008. *Nienawiść do demokracji*. Tłum. Maciej

- Kropiwnicki. Warszawa: KiP.
- Regan, Tom 2004. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Siemek, Marek. 2002. „»Nauka« i »naukowość« jako ideologiczne kategorie filozofii”. W Siemek, Marek: *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Traverso, Enzo. 2012. *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*. Tłum. Agata Czarnacka. Warszawa: KiP.
- Wolfe, Cary 2010. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Joanna Bednarek – filozofka z zawodu i powołania, pisarka z powołania. Pracę doktorską *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki* obroniła w 2011 roku. Publikowała w „Nowej Krytyce”, „Czasie Kultury” i „Krytyce Politycznej”. Współpracuje z Pracownią Pytań Granicznych i z Interdyscyplinarnym Centrum Badań Płci Kulturowej i Tożsamości UAM. W latach 2006-2009 współpracowała z „Krytyką Polityczną”. Obszar kompetencji i zainteresowań: na przecięciu poststrukturalizmu, feminizmu, marksizmu autonomistycznego i literatury.

Dane adresowe:

Joanna Bednarek
Międzywydziałowa Pracownia Pytań Granicznych UAM
Collegium Maius ul. Fredry 10
60-701 Poznań
e-mail: bednarekjoanna87@gmail.com

Cytowanie:

J. Bednarek, *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(14)/2014,
http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr14_2014_Polityki_popkultury/07.Bednarek.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

DOI: 10.14746/prt.2014.4.7

Author: Joanna Bednarek

Title: *The Emancipatory Promise of Post-Humanism*