

MIKOŁAJ RATAJCZAK

Posthumanistyka zwierzęcia,
które ma język

Polskie wydanie ostatniej książki Rosi Braidotti *Po człowieku* w przekładzie Joanny Bednarek i Agnieszki Kowalczyk zdążyło już wywołać całkiem spore zamieszanie, co w przypadku dość „eksperymentalnej” jak na polskie warunki książki filozoficznej jest niezłym osiągnięciem – dyskusje wokół tego rodzaju prac w naszym podporządkowanym „punktozie” i „grantozie” kraju ograniczają się najczęściej do paru spotkań i recenzji, potem zaś do publikowania artykułów, które, powtarzając bez większej różnicy główne tezy najnowszych nowinek z globalnego obiegu humanistyki i nauk społecznych, nakierowane są głównie na akumulację parametrycznego kapitału. Trudno oczywiście stwierdzić, na ile jest to cyniczna strategia rodzimych naukowców, a na ile realna przemoc symboliczna nowych instytucjonalnych warunków, w których funkcjonuje polska humanistyka (niezależnie od tego, czy jest ona „ludzka”, czy „postludzka”). W tym kontekście z pewną nawet radością przywitałem krytyczną recenzję *Po człowieku* napisaną przez Agatę Bielik-Robson, *Wylewanie dziecka z kąpielą* (2014). Nie da się ukryć, że gdyby nie felieton warszawskiej filozofki, książce pewnie dużo trudniej byłoby zostać zauważoną przez kurczącą się grupę ludzi, którzy w Polsce jeszcze czytają – i to nie tylko rzeczy przydatne im do kolejnego artykułu. Można by powiedzieć: *there's no such thing as bad publicity*. Od publicystyki i marketingu daleko jednak jeszcze do merytorycznej dyskusji.

Z tego względu z jeszcze większą radością przeczytałem artykuł Joanny Bednarek, *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu* (2014), opublikowany przez „Praktykę Teoretyczną” jako swego rodzaju odpowiedź na tekst Bielik-Robson, w rzeczy samej daleki od jakiegokolwiek poważnej krytyki stanowiska Braidotti. Bednarek, która zrobiła wiele dla realnego zafunkcjonowania perspektywy posthumanistycznej w dyskursie polskiej nauki¹, w zakończeniu swojego tekstu otwiera debatę nad problemami, z którymi musi zmierzyć się posthumanistyka serio traktująca Nietzscheańsko-poststrukturalistyczną tezę o śmierci człowieka. Debata ta – o ile, miejmy nadzieję, rzeczywiście będziemy mogli mówić o debacie – została poniekąd zapoczątkowana również numerem 24/25 *Wakatu*², niemniej za punkt wyjścia moich uwag do pytania o zasadność i perspektywę posthumanizmu chciałbym przyjąć tezy stawiane w *Emancypacyjnej obietnicy posthumanizmu* – o tyle istotne, o ile rzeczywiście otwierające olbrzymie i niezwykle istotne pole problemowe, moim zdaniem szersze, niż zakreśla to Bednarek. Przy czym moje spojrzenie będzie poniekąd nietypowe, ale mam wrażenie zgodne z pewnym ogólnym duchem pism teoretyczek i teoretyków posthumanistycznych – posthumanizm traktuję raczej jako pewną refleksję nad samą teorią i zadaniem filozofii/humanistyki, która to refleksja wyrasta zarówno z historyczno-instytucjonalnej trajektorii przekształceń instytucjonalnej nauki (pytanie, czy nie chodzi tu jednak przede wszystkim o uniwersytet anglosaski, pozwolę sobie pozostawić otwartym), jak i z diagnozy gwałtownej konieczności rewizji kategorii kształtujących nasz etyczno-polityczny słownik w obliczu obecnego stadium rozwoju tak technologii, jak i kapitalistycznej subsumcji życia społecznego i biologicznego. Nietypowość mojego spojrzenia bierze się z faktu, że jako filozof „profesjonalnie” zajmuję się w dużym stopniu filozofią języka, a więc polem problemowym, które – przynajmniej z pewnego punktu widzenia – wiąże się raczej ze światem „ludzkim” i z „ludzkim” spojrzeniem na świat. Czy tak rzeczywiście być musi – o tym na końcu.

Za jedną z największych zalet książki Braidotti uważam nieustanne podkreślanie przez autorkę wagi i roli pracy teoretycznej. Jak pisze filozofka, jednym z fundamentalnych zagadnień poruszanych w *Po człowieku* jest pytanie o funkcję teorii w postludzkiem czasie (Braidotti 2014, 49), zaś cały czwarty rozdział książki poświęcony jest problemowi nauk

1 Wystarczy wskazać na jej świetną przedmowę do polskiego wydania *Po człowieku* oraz na artykuły m.in. z „Nowej Krytyki” (*Maszyna antropologiczna – instrukcja demontażu*) oraz „Wakatu” (*Antykapitalizm, queer i nadchodzący kres rodziny*).

2 <http://sdk.pl/wakat/nr24/nr24.html>

humanistycznych po śmierci „Człowieka”. Choć w wielu miejscach można się z Braidotti nie zgadzać, a jej optymizm co do teorii produkowanej przez współczesne uniwersytety miejscami razi zbyt, choć być może jedynie pozorną naiwnością, to jej stanowisko odznacza się pewną trzeźwością spojrzenia, wyrastającą prawdopodobnie z doświadczenia autentycznego wpływu nauk humanistycznych oraz społecznych na politykę i kulturę w latach sześćdziesiątych czy siedemdziesiątych. W skrócie – Braidotti zdaje się nam mówić, że zadaniem filozofii i nauk humanistycznych jest rewolucja w teorii i do tego mogą się one przydać najbardziej. Trudno powiedzieć, czy propozycje Braidotti dla humanistyki po człowieku są raczej propozycjami przedstawicielki pokolenia, które „miało marzenie” (Braidotti 2014, 60) i które jakoś uodporniło się na, ostatecznie zwycięskie, mechanizmy cynicznego rozumu, czy też tyle wizjonerskim, co realistycznym projektem nowego paradygmatu naukowego. Niezależnie od tego, wykonuje ona niezwykle istotną pracę pojęciową, formułując swoją posthumanistyczną teorię jako kontynuację krytycznych prądów intelektualnych w rodzaju antykolonializmu, feminizmu czy poststrukturalizmu (Braidotti 2014, 76–81), a więc badań (często bojowniczych w swoim charakterze, o wyraźnych politycznych celach), które podważyły (przynajmniej w teorii) hegemoniczną rolę białego, męskiego, transcendentalnego podmiotu.

Dzięki tej genealogii posthumanizmu Braidotti jasno tłumaczy, że posthumanizm nie polega na jakiejś new-age’owej afirmacji natury bez człowieka (co zarzuca mu Bielik-Robson) ani też na transhumanistycznej wierze, niekiedy iście religijnej, w przyszłość technologicznie upgrade’owanej ludzkości, lecz jest kolejnym – niezbędnym – gestem krytyki nowoczesnej ideologii podmiotu, który, będąc w teorii uniwersalny, okazywał się raczej kierować dość partykularnymi – by nie powiedzieć tego bardziej dosadnie – interesami. Ten krytycznoideologiczny aspekt posthumanistycznej teorii słusznie podkreśla Bednarek. Znajdujemy go również u innych teoretyków posthumanizmu: Cary Wolfe, odwołując się do Foucaulta, wskazuje na konieczność oddzielenia imperatywu oświecenia – ciągłego podważania istniejących dogmatów i zapytywanie o status nas jako podmiotów nauki i polityki – od humanizmu jako pewnej struktury ideologicznej (Wolfe 2010, xvi).

Posthumanizm według Braidotti to jednak nie sama tylko dekonstrukcja teorii, lecz całościowy program etyczno-polityczno-teoretyczny. Jego celem ma być opracowanie nowej koncepcji podmiotowości, która będzie zarówno odpowiedzią na technologiczne zapośredniczenie (ludzkiego) życia w dobie antropocenu, jak i na dekonstrukcję hegemonicznego podmiotu: białego, zdrowego, młodego, wykształconego

mężczyzny o uprzywilejowanej pozycji ekonomicznej. Z wymiarem etyczno-politycznym tej propozycji trudno się nie zgodzić. Problemy pojawiają się jednak, gdy przyjrzymy się bliżej jego wymiarowi teoretycznemu właśnie – tak silnie w końcu podkreślanemu przez samą Braidotti.

W trakcie lektury *Po człowieku* nie da się bowiem nie odczuwać pewnego nadmiaru – za dużo cytowań, za dużo nazwisk, zbyt obszerna bibliografia itd. Autorka wprowadza oczywiście pewną systematyzację stanowisk posthumanistycznych, odróżniając posthumanizm od antyhumanizmu i transhumanizmu, a następnie wyróżniając posthumanizm wyrastający z refleksji moralno-etycznej (np. Nussbaum), posthumanizm proponujący analityczną postać postczłowieczeństwa (chodzi tu głównie o nauki nad technologią i mediami – nie wiem, czy sam do tej kategorii nie zaliczyłbym Wolfe'a) oraz w końcu posthumanizm krytyczny (Braidotti 2014, 103). Pomijając fakt, że sama ta kategoryzacja sprawia już pewne problemy (nie do końca rozumiem na przykład, dlaczego Nussbaum została określona jako posthumanistka, choćby i reakcyjna), to i tak nie wystarcza, by jakoś poradzić sobie z systematyzacją olbrzymiego kontekstu, w jakim swoje rozważania umieszcza Braidotti. Ten nadmiar odwołań i linii genealogicznych widać dobrze chociażby w nawiązaniu do teorii krytycznej szkoły frankfurckiej, która według Braidotti jest jednym ze źródeł jej własnego stanowiska. Podkreśla to również Bednarek, choć oczywiście zwraca uwagę na dużo mniejsze znaczenie teorii krytycznej dla Braidotti w stosunku do poststrukturalizmu. Co ciekawe, do szkoły frankfurckiej jako perspektywy opozycyjnej wobec posthumanizmu odwołuje się... Bielik-Robson. Oczywiście w tym *qui pro quo* chodzi raczej o różne recepcje samej teorii krytycznej, niemniej można tę różnicę w podejściach obu recenzentek potraktować jako symptom owego teoretycznego nadmiaru, na który napotykaemy w *Po człowieku*.

Ten nadmiar i pewien teoretyczny chaos, przejawiający się chociażby w afirmatywnym odwoływaniu się do pojęć lub strategii krytyki przy jednoczesnym odrzucaniu dyskursów, z których te pojęcia i strategie wyrastają (jak ma to miejsce np. w przypadku dekonstrukcji lub filozofii Lyotarda), można zinterpretować przychylnie jako próbę zakreślenia możliwie najszerszego pola dla przyszłych analiz. Można także mniej przychylnie uznać, że celem przywoływania przez Braidotti kolejnych teoretyczek i teoretyków jest lepsze usytuowanie siebie samej w polu akademickiej filozofii (chodziłoby więc jej o nic innego jak ludzką, arcyłudzką dystynkcję). W każdym razie ma się jednak wrażenie, że Braidotti wciąż uczestniczy w słynnej „wojnie kampusowej” (Shapiro 1995), do której sama się odwołuje (Braidotti 2014, 286), wygrywając

postrukturalistyczną filozofię Foucaulta i Deleuze'a przeciwko coraz to nowym postaciom współczesnej *theory* – przy czym czasami „dostaje” się teoretykom, którzy tak naprawdę nie zasłużyli wcale na takie akurat baty, jakie wymierza im Braidotti (co chociażby w odniesieniu do Roberta Esposito komentują nawet tłumaczkę – (Braidotti 2014, 230, przyp. 20).

Wydaje mi się, że problematyczność teoretycznego wymiaru posthumanistycznej perspektywy Braidotti wynika z połączenia przez nią dwóch obszarów teoretycznych poszukiwań. Z jednej strony Braidotti, rozwijając swoją genealogię posthumanizmu jako odpowiedzi na rezultaty badań postkolonialnych, feminizmu itd., zwraca uwagę, że „postludzka kondycja” w obszarze nauk humanistycznych charakteryzuje się przede wszystkim namnożeniem nowych, krytycznych epistemologii, znanych szerzej jako *studies* (Braidotti 2014, 274 n.) (w rodzaju *gender studies*, *animal studies*, *technology studies* itd.). Wiąże się to również z rozwojem w obszarze „nauk o człowieku” badań na pograniczu nauk o informacji i nauk przyrodniczych (kognitywistyka, językoznawstwo kognitywne, neurologiczne badania świadomości itp.). Braidotti uznaje jednak – i słusznie – że na tym nie można poprzestać: zadanie teoretycznego ujęcia posthumanistycznej podmiotowości wymaga opracowania wspólnego, filozoficznego mianownika – nowej *teorii podmiotowości*.

Teoria ta według Braidotti powinna przybrać formę filozofii nowego materializmu, ontologii pojęcia materii, „która jest jednocześnie afektywna, autopojetyczna i samoorganizująca się” (Braidotti 2014, 274 n.). Dla osób, które – podobnie jak ja – pozostają raczej niewrażliwe na poetyckie opisy żywej materii jako „ryczącego kosmosu”, najważniejsze będą implikacje tej ontologii dla koncepcji podmiotu – w końcu jednej z głównych stawek teorii posthumanistycznej. Podmiot, który wyłania się z tej ontologii nowego materializmu to przede wszystkim „ja relacyjne” (Braidotti 2014, 138) – podmiot pozostający w materialnej zależności z wszystkimi swoimi innymi, tak ludzkimi, jak i nie-ludzkimi, podmiot kształtowany przez wszelkiego rodzaju materialne przepływy, w końcu podmiot w swoim nieustannym stawaniu-się. Kategoria stawania-się jest kluczowa dla ontologii Braidotti, zbudowanej w dużym stopniu na monistycznej filozofii Deleuze'a i pojęciach, które francuski filozof stworzył w teamie z Felixem Guattarim. Proces stawania-się można opisać – w terminologii innej niż deleuzjańska – jako wyzbycie się podmiotowej konstrukcji (w rzeczy samej zawsze krótkotrwałej, o ile nie czysto ideologicznej) na drodze doświadczenia własnej genezy z elementów innych niż „podmiot” (jakikolwiek mu przydamy określenie: ludzki, męski, racjonalny itd.), które jednocześnie stanowią źródło owej konstrukcji. W tym sensie trzy rodzaje stawania-się wyróżnione w *Po człowieku* –

stawanie-się-zwierzęciem, stawanie-się-ziemią i stawanie-się-maszyną – mają na celu ukazanie materialnego zakorzenia podmiotu w tym, co „zwierzęce”, „środowiskowe” (choć nie jest to najlepsze określenie) i „maszynowe” (czy też po prostu w technologii).

Rozdziały poświęcone procesom stawania-się mogą stanowić lekki zawód dla czytelnika oczekującego ścisłych ontologicznych analiz – fragmenty te dotyczą raczej konieczności uwzględnienia innych form podmiotowości i zależności, niż to ma miejsce w paradygmacie humanistycznym. Powiedziałbym nawet, że rozdziały te mają charakter raczej etyczny niż *stricte* ontologiczny (o ile to rozróżnienie znajduje tutaj zastosowanie). Nie można mieć też o to do Braidotti zbytnich pretensji – problematyką ontologiczną zajmowała się bowiem w swoim poprzednich książkach, *Po człowieku* zaś to publikacja innego rodzaju. Nie zmienia to jednak faktu, że wobec tego połączenia różnorodności epistemologii krytycznych (*studies*) z monistyczną filozofią nowego materializmu można wysunąć parę uwag krytycznych.

Swoje filozoficzne wątpliwości mógłbym podsumować w prostym pytaniu: czy materializm dotyczy tak naprawdę samej materii? Mówiąc inaczej – czy każda filozofia materialistyczna musi być od razu ontologią (bądź też, co gorsza, jakąś wersją filozofii „przyrody”)? Pytanie jest może nieco źle i tendencyjnie postawione, niemniej wyraża moją główną wątpliwość w odniesieniu do myśli Braidotti, która materializm rozumie właśnie jako filozofię materii – co jest słuszne o tyle, o ile uznamy wszystko co istnieje i się wydarza za aktywność tej samej substancji, jednak mniej przydatne, gdy „relacyjność” podmiotu rozumiemy przede wszystkim jako materialne zapośredniczenie w relacjach o charakterze biologicznym, afektywnym, somatycznym itd.

Mówiąc inaczej, perspektywa, która miałaby stanowić wspólny mianownik dla różnych postaci krytycznych epistemologii, jest u Braidotti wyznaczana przede wszystkim *treściowo* – chodzi o tego rodzaju ontologię, która *dotyczy tak a nie inaczej określonego pojęcia materii*. Materialistyczna determinacja posthumanistycznej podmiotowości jest przez to rozumiana jako dotycząca wyłącznie poziomu materialnego (co nie jest tym samym!). Nie jestem pewien, czy jest to najlepsza droga do przepracowania dychotomii natura–kultura, co jest w końcu stawką każdego materializmu. W pełni zgadzam się z Joanną Bednarek, że to właśnie podtrzymywanie tej dychotomii w teorii prowadzi do wielu wykluczających gestów, które dotykają zwłaszcza filozofię polityczną – przede wszystkim przez wyodrębnienie „tego, co polityczne” od tego, co poddaje się wyłącznie logice biopolitycznego zarządzania. Pytanie tylko, czy w momencie, w którym dychotomię tę staramy się przekroczyć, opracowując pewną

perspektywę łączącą różne formy krytyki społecznej, ideologicznej i politycznej, powinniśmy sięgać po ontologię, która jest przede wszystkim wyznaczona treściowo jako ontologia takiego a nie innego pojęcia materii.

Wydaje mi się, że np. przywoływana przez Bednarek koncepcja Brunona Latoura idzie w innym kierunku, starając się analizować realne efekty działań nie-ludzkich agentów. Głównym pojęciem organizującym ontologię ANT jest zatem nie pojęcie materii, lecz raczej pojęcie sieci aktantów (Latour niejednokrotnie podkreślał, że jego teoria powinna się raczej nazywać „ontologią aktanta-kłacza”, np. Latour 1999). Podobnie argumentowałbym, że w marksizmie wyjście poza antropologię powinno polegać raczej na skupieniu się na pojęciu praktyki i wartości, niż na materialistycznej ontologii – skoro zresztą, jak podkreśla Braidotti (Braidotti 2014, 143), współczesny biogenetyczny kapitalizm sam zaciera różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, to niepotrzebna nam już ontologia ukazująca materialną ciągłość między gatunkami, lecz raczej teoria kapitalizmu, w którym wszelkiego rodzaju formy życia – biologicznego, społecznego – mogą stać się pracą produkcyjną³.

Jest to być może krytyka zbędna, chodzi w końcu przecież o produkcję wiedzy i jej polityczno-społeczne oddziaływanie – a produkcja ta potrzebuje różnych inspiracji i narzędzi konceptualnych, by móc obejmować coraz to nowe tematy i problemy. Powstaje jednak pytanie, czy filozofii przypada w tym momencie wyłącznie taka funkcja *heurystyczna* – oraz być może zadanie pewnej afektywnej pedagogiki, wyculającej na zapośredniczenie w relacjach z nie-ludzkimi innymi i uczącej afirmacji w zderzeniu z końcem tradycyjnie rozumianego humanizmu. Z pewnością Braidotti sama tego tak nie widzi. Chciałbym się jednak zastanowić, czy można ująć filozoficzną perspektywę posthumanistyki jakoś inaczej niż jako ontologię żywej materii.

Posthumanizm „dąży do opracowania innych sposobów opisu ludzkiego podmiotu” (Braidotti 2014, 101), a relacyjne ja, które stoi w centrum projektu Braidotti, to ja kształtowane przez relacje ze środowiskiem, w którym żyje, i z zamieszkującymi to środowisko „innymi” – ludzkimi i nie-ludzkimi. Filozoficznym pytaniem posthumanizmu należałoby zatem, moim zdaniem, uczynić kwestię *principium individuationis* – badanie sposobów, w jakie to, co ogólne, nieokreślone i niezindywidualizowane uzyskuje określenie, prowadząc do ukształtowania się podmiotu. Tradycja refleksji nad procesem indywidualizacji jest długa,

3 W tym sensie nie widzę większej sprzeczności między postoperaistyczną krytyką kapitalizmu, nakierowaną często na problem języka, pracy kognitywnej itd. (zob. prace Christiana Marazziego, Maurizio Lazzarato czy Paola Virna) a podejściami teoretycznymi w rodzaju pracy Nicole Shukin *Animal Capital*.

choć nie obejmuje wielu teoretyków (większość filozofów i badaczy „człowieka” zakładała indywiduum raczej jako coś danego) – wśród tych najważniejszych można by wskazać m.in. Marksa, Wygotskiego, Winnicotta, Wittgensteina, Foucaulta, Deleuze’a i Guattariego (ujętych trochę inaczej, niż robi to Braidotti), Virna, (dodałbym również, choć z pewną ostrożnością i obawą, Sloterdijka), przede wszystkim jednak francuskiego filozofa Gilberta Simondona.

Simondon wydaje się być dobrym przykładem teoretyka, którego filozofia w zasadzie wyraziła już większość założeń ontologii żyjącej materii, a który niemniej nie uprawiał ontologii w sensie „nauki o bycie”. *Philosophia prima* w jego ujęciu dotyczyła pojęcia *indywiduacji* – jedynie dzięki uchwyceniu dynamicznego procesu powstania tego, co indywidualne, możliwe było według Simondona zrekonstruowanie tego, co ogólne, źródłowe, tego, z czego byty indywidualne się wywodzą i co „w nich zostaje”: „*naturą* należałoby nazwać tę pre-indywidualną rzeczywistość, którą indywiduum nosi w sobie [*porte avec lui*] (...) natura to *rzeczywistość możliwego*” (Simondon 2007, 196). Nie ma więc w jego przypadku mowy o jakiegokolwiek materii w sensie bytu niezależnego od bytów zindywidualizowanych – jakakolwiek ontologia możliwa jest jedynie w postaci teorii powstawania pojedynczych form, podmiotów. Przy czym to, co przedindywidualne nie musi mieć wyłącznie charakteru „materialnego” – może to być również jak najbardziej język jako pewne medium ogólne, umożliwiające dopiero indywiduację. Podobnie zresztą Simondon ujmuje również technikę.

Teoria indywiduacji Simondona jest jednocześnie pewną wersją *ontologii politycznej* – dwie zasadnicze tezy francuskiego filozofa dotyczące wszelkiego procesu powstawania jednostkowych form posiadają istotne znaczenie dla filozofii polityki (Virno 2003, 187): 1) każda jednostka jest zawsze niepełna, niekompletna, istnieją w niej obok elementów w pełni samodzielnych i jednostkowych elementy preindywidualne, generyczne, oraz 2) proces indywiduacji dopełnia się w doświadczeniu kolektywnym, a nie jednostkowym. Jest oczywiste, że przy tak sformułowanej *principium individuationis* Simondon musi podkreślić niewystarczalność pojęcia człowieka i podejścia antropologicznego (Simondon 2007, 181). Po pierwsze, nie istnieje coś takiego jak człowiek w sensie bytu dającego się opisać – człowiek to pewien „efekt” różnych procesów indywiduacji i jako taki nigdy nie jest projektem zakończonym. Jako pewien kolektyw „nosimy w sobie” całą rzeczywistość preindywidualną, która jest warunkiem możliwości kolejnych procesów indywiduacji. Ponieważ zaś rzeczywistość ta nie jest „jednostkowa”, dzielimy ją z innymi bytami indywidualnymi – relacje te mają różny charakter w zależności

od tego, o jakim wymiarze tej rzeczywistości, owego *apeironu*, mówimy. „Indywidualizacja” nie dotyczy bowiem wyłącznie człowieka – jego dotyczy co najwyżej w najbardziej skomplikowany, najbardziej złożony sposób, ale nie jest to chyba teza szczególnie kontrowersyjna (biorąc pod uwagę chociażby najnowsze ustalenia neurologii).

Oczywiście różnica między podejściem Braidotti a Simondona jest, z niektórych przynajmniej punktów widzenia, znikoma (co zresztą nic dziwnego, w końcu dokładnie między nimi lokuje się Gilles Deleuze, głęboko zafascynowany filozofią Simondona). To, co chciałem podkreślić, przeciwstawiając sobie dwa rozumienia *philosophia prima* – ontologię żywej materii z jednej strony i teorię *principium individuationis* z drugiej – to możliwość innego ujęcia tego, co decyduje o „relacyjności” ja w momencie, w którym „naturę” (albo to, co decyduje o relacyjnym charakterze ontologicznym wszystkich bytów) ujmuje się jako niezindywidualizowaną przestrzeń potencjalności. Dzięki temu badaniem objąć można np. język jako pewien dyspozytyw wytwarzania bytu zindywidualizowanego⁴, który wyznacza pewną konkretną logikę opozycji indywidualizacja–generyczność (bliską np. Marksowskiej koncepcji *Gattungswesen*, która niekoniecznie musi oznaczać istotę „człowieka”, a raczej odnosić się do generycznego charakteru pewnego istoty żywej – w czasach kapitalizmu, w którym żył Marks, był to akurat człowiek). Można też w ten sposób badać postępujący proces algorytmizacji przepływów wiedzy oraz danych na temat społeczeństwa jako procesu niematerialnego zarządzania wiedzą – jednym z najważniejszych „zasobów” procesów indywidualizacji. Najważniejsze jest tutaj ujęcie każdej istoty, ludzkiej i nie-ludzkiej, jako efektu różnych procesów indywidualizacji, jako bytów niekompletnych (w tym sensie zależnych od innych) i jako elementów kolektywnego procesu stawania-się.

Takie bardziej formalne ujęcie moim zdaniem może być przydatne także w refleksji nad „postępowym” lub „konserwatywnym” charakterem różnych koncepcji z obszaru filozofii politycznej. Wydaje mi się bowiem, że tak długo, jak różne formy praktyki – akt komunikacji językowej, przekaz wiedzy, praca fizyczna i praca niematerialna, zgromadzenie, głosowanie, konsumpcja, wymiana towarów, zarządzanie cyfrową informacją itd. – będziemy ujmować pod kątem ich charakteru materialnego, czyli w zależności od tego, *jakiego rodzaju są to praktyki* (symboliczne, somatyczne, afektywne, kognitywne itd.), a nie, *jak te*

4 Po przykładową analizę, jak można ująć język jako dyspozytyw, odsyłam do mojego tekstu *Podmiot jako efekt języka*, który zostanie opublikowany w jednym z najbliższych numerów magazynu filozoficznego „Hybris”.

praktyki są zorganizowane i jak można je zorganizować inaczej (jaki tkwi w nich *potencjał do innej logiki organizacji*), tak długo projekt oparcia nowej humanistyki (posthumanistyki) na ideale „relacyjnego ja” trudno będzie zrealizować inaczej niż w formie deklaracji, podsumowań albo odrzucania pewnych stanowisk „po nazwiskach”. Widać to po części z różnicy w podejściu do niektórych kwestii u Braidotti i Bednarek – podczas gdy ta druga podkreśla ściśle powiązanie językowo zorientowanego paradygmatu w filozofii polityki u Habermasa czy Arendt z mrocznym rewersem nowoczesnej polityki – dyscypliną i biopolityką – autorka *Po człowieku* z pewną sympatią wita przepracowanie dorobku i Habermasa, i Arendt przez Seylę Benhabib (Braidotti 2014, 282–283)⁵. Dodałbym jeszcze do tego, że przywoływany przez Bednarek Rancière, jeden z krytyków kultury politycznej opartej na silnym podziale na *polis* i *oikos* (we wszelkich nowożytnych formach tego dualizmu), jest również filozofem opierającym swój projekt emancypacyjny na eksploracji politycznego wymiaru dyspozycji językowej (Rancière 1991, 2008). Oczywiście Bednarek pisze swoje uwagi w innym kraju niż Braidotti – kraju, w których i Habermasa, i Arendt używało się najczęściej do uzasadniania konserwatywno-republikańskiej koncepcji wspólnoty politycznej i liberalnej sfery publicznej. Pytanie tylko, jak należy grać w tę polską odmianę „wojen kampusowych” – odrzucać narzędzie przeciwnika czy dostosowywać je do swoich potrzeb?

Oczywiście problematyka ta jest mało „posthumanistyczna” w tym sensie, że wciąż obraca się wokół problemów charakterystycznych dla klasycznej „humanistyki”. Wydaje mi się jednak, że Braidotti chodzi o odejście od ideologicznej kategorii „człowiek”, nie zaś od samej problematyki, która dotyczy owego zwierzęcia mającego język. Ujęcie aktów językowych – które wciąż pozostają istotne dla politycznej analizy – nie tyle jako *dyskursu*, *działania komunikacyjnego* czy też *politycznego sporu*, lecz jego swego rodzaju zasobu procesu indywiduacji, zasobu mającego charakter obiektywny, wspólny i wewnętrznie ustrukturyzowany (co widać chociażby w logice wypowiedzi), języka zaś jako *dyspozytywu*, umożliwi moim zdaniem wprowadzenie szerszej perspektywy – którą również z chęcią nazwałbym posthumanistyką. W moim skromnym wyobrażeniu byłaby to już posthumanistyka zwierzęcia, które ma język – nie tyle „chorego zwierzęcia”, „zwierzęcia językowego” itd. jako oddzielnego bytu, samodzielnej jednostki taksonomicznej, lecz jako efektu obiektywnych procesów upodmiotowienia i indywiduacji – ale także

5 Braidotti ma na myśli dwie książki Benhabib, *The Claims of Culture* oraz *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*.

wyzysku, utowarowienia, dyscypliny, kontroli, biotransformacji itd. (które również są konkretnymi procedurami indywidualizacji i produkcji podmiotowości). Perspektywa taka nie tylko umożliwiłaby objęcie jedną perspektywą teoretyczną m.in. przeróżnych form *studies*, krytyki kapitalizmu, *neurosciences* oraz językoznawstwa i filozofii analitycznej, ale także formułowałaby argument za tym, by również „tradycyjne” studia humanistyczne umieszczać w horyzoncie jednego, wspólnego horyzontu indywidualizacji i życia – tego jednego świata, który wszyscy dzielimy.

Wykaz literatury

- Bednarek, Joanna. 2014. „Emancypacyjna obietnica posthumanizmu.” http://www.praktykateoretyczna.pl/joanna-bednarek-emancypacyjna-obietnica-posthumanizmu/#_ftn7
- Bielik-Robson, Agata. 2014. „Wylewanie dziecka z kąpielą.” <http://www.krytykapolityczna.pl/felietony/20140917/wylewanie-dziecka-z-kapiela>
- Braidotti, Rosi. 2014. *Po człowieku*. Tłum. Joanna Bednarek i Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: PWN.
- Latour, Bruno. 1999. „On Recalling ANT.” W *Actor-Network Theory and After*, red. John Law i John Hassard. Oxford: Blackwell, 15–26.
- Rancière, Jacques. 1991. *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*. Tłum. Kristin Ross. Stanford: Stanford University Press.
- Rancière, Jacques. 2008. „Użycia demokracji.” Tłum. Iwona Bojadżijewa. W *Na brzegach politycznego*, Kraków: Korporacja Ha!art, 77–104.
- Shapiro, Arthur i Amy Shapiro (red.). 1995. *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*. Boulder: Westview Press.
- Simondon, Gilbert. 2007. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier.
- Virno, Paolo. 2003. *Quando il verbo si fa carne: Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Wolfe, Cary. 2010. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mikołaj Ratajczak – filozof, wydawca, tłumacz. Doktorant w Szkole Nauk Społecznych PAN, wydawca filozofii i nauk społecznych w Wydawnictwie Naukowym PWN, stały współpracownik czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”. Przełożył m.in. *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji* Karola Marksa (2013), brał również udział w tłumaczeniu *Rzecz-pospolitej* Hardta i Negriego (2012). Jeden z głównych popularyzatorów współczesnej włoskiej filozofii politycznej w Polsce, współredaktor dwóch książek poświęconych myśli Giorgio Agambena. Interesuje się problematyką na przecięciu filozofii języka, ekonomii politycznej, biopolityki, filozofii podmiotu i wspólnoty.

Dane adresowe:

Mikołaj Ratajczak
Szkola Nauk Społecznych PAN
ul. Nowy Świat 72
00-330 Warszawa
e-mail: mikolaj.ratajczak@gmail.com

Cytowanie:

M. Ratajczak, *Posthumanistyka zwierzęcia, które ma język*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4(14)/2014,
http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr14_2014_Polityki_popkultury/09.Ratajczak.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

DOI: 10.14746/prt.2014.4.9

Author: Mikołaj Ratajczak

Title: *Posthumanities of the Animal That Has Language*