

**Rosi Braidotti**

## **Polityka życia jako bios-zoe**

Przedstawiamy tłumaczenie artykułu *The Politics of Life as Bios/Zoe* autorstwa Rosi Braidotti. Tekst pierwotnie ukazał się w zbiorze *Bits of Life: Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology* pod redakcją Anneke M. Smelik i Niny Lykke, wydanym przez *University of Washington Press* (Seattle 2008, s. 179–196). Reprinted with permission of the *University of Washington Press*. Serdecznie dziękujemy autorce i wydawnictwu za zgody na tłumaczenie.

Tłumaczenie zostało przygotowane w ramach realizowanego przez Fundację Machina Myśli projektu „Przybliżenie nurtu nowego materializmu – przekłady wybranych tekstów”, finansowanego w ramach umowy 906/P-DUN/2017 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Jesteśmy dziś świadkami upowszechniania się dyskursów określających życie jako podmiot, a nie przedmiot praktyk społecznych i dyskursywnych. Dyskusję o biopolityce i biowładzy można uznać za kluczową dla studiów kulturowych, teorii feministycznej oraz studiów nad nauką i technologią. W niniejszym spekulatywnym tekście postuluję pierwszeństwo rozumienia życia jako *zoe*. Rozumiem ją jako życie witalistyczne, wytwórcze oraz przedludzkie i przeciwstawiam pojęciu *bios*, który jest politycznym dyskursem o życiu. Chciałabym bronić tezy, wedle której wyłanianie się owych dyskursywnych „obszarów życia” [„*bits of life*”]<sup>1</sup> skutkuje potrzebą zwiększenia społecznej i intelektualnej kreatywności zarówno w kulturze naukowej, jak i popularnej<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> We wstępie do wydania zbiorowego, w którym oryginalnie znajdował się poniższy artykuł, termin *bits of life* zostaje wyjaśniony w ten sposób: „Tytuł *Bits of life* przywołuje figurację oznaczającą występujące obecnie kulturowe połączenie tego, co biologiczne, z tym, co technologiczne. Wskazuje także na dokonujące się dzisiaj rozpowszechnianie różnych dyskursów na temat życia, co zwraca uwagę na fakt, iż występuje wiele »obszarów« życia, które należałoby przemyśleć. [...] Fraza »obszary życia« oznacza, iż nie angażujemy się w »życie« jako całość, lecz w wiele różnych jego manifestacji w sztuce, kulturze popularnej, humanistyce i naukach przyrodniczych” – A.M. Smelik, N. Lykke, *An Introduction*, w: tychże (red.), *Bits of Life: Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology*, University of Washington Press, Seattle 2008, s. 5 [przyp. tłum.].

<sup>2</sup> W celu zaznajomienia się z bardziej szczegółowym i krytycznym spojrzeniem na problem niedoboru dyskursów na temat koncepcji życia zob. Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006.

## Powstanie zoe

Życie jest w połowie zwierzęce lub *zoe* (zoologia, zoofilia, zoo), a w połowie dyskursywne lub *bios* (biologia). *Zoe* stanowi rzecz jasna „gorszą” część życia, dychotomia ta bowiem wysuwa na pierwszy plan *bios*, definiowany jako życie inteligentne. Wieki chrześcijańskiej indoktrynacji wywarły na to znaczny wpływ. Stosunek do życia zwierzęcego, do *zoe*, a nie *bios*, stanowi jeden z jakościowych podziałów, na których zachodni rozum zbudował swoje imperium. *Bios* jest niemalże święty, podczas gdy *zoe* – zdecydowanie siermiężna. Fakt, że te dwie strefy przenikają się w ludzkim ciele, sprawia, iż fizyczne „ja” stało się obszarem sporu, areną polityczną. Historycznie dualizm duszy i ciała funkcjonował jako skrót myślowy, co wywołane było przez złożoność tego „pomiędzy”, tego spornego obszaru. Jednymi z najbardziej uparcie powtarzanych i przydatnych fikcji na temat życia ludzkiego są te o jego domniemanej oczywistości i z góry zakładanej wartości. W tym przypadku *zoe* jest zawsze drugorzędna, upoczyłość zaś życia w wolności od kontrolującego go rozumu – a nawet bez zwracania nań uwagi lub czasem wbrew niemu – jest wątpliwym przywilejem przyznanym nieludziom, do których zalicza się wszystkie zwierzęce królestwa, ale też i typowych „innych” występujących w metafizycznych koncepcjach podmiotu, mianowicie osoby innej płci (kobiety) oraz o innej etniczności („rdzenni mieszkańcy”). Według starej nomenklatury ta kategoria „niełudzkości” nazywana była „Naturą”.

Tradycyjnie autorefleksyjna kontrola nad życiem zarezerwowana jest dla ludzi, podczas gdy nieludziom pozostawia się zaledwie rozwijanie biologicznych sekwencji. Ponieważ koncept „człowieka” został skolonizowany przez fallogocentryzm, doszło do tego, że jest on dziś identyfikowany z białym, heteroseksualnym mężczyzną, chrześcijaninem, który posiada własność oraz prawa obywatelskie i posługuje się standardowym językiem. *Zoe* wyznacza zewnątrz powyższej wizji podmiotu, utrzymującej się wbrew staraniom teorii ewolucji, która próbuje odkryć nową relację z tym, co nieludzkie. Współczesne praktyki naukowe zmusiły nas do sięgnięcia głęboko po to, co nieludzkie, które łączy się z tym, co ludzkie, i czyni to właśnie wewnątrz immanencji cielesnej materialności człowieka. Po nastaniu rewolucji genetycznej możemy mówić ogólnie o „stawianiu się podludzkim [*infracuman*]” po stronie *bios*. Kategoria *bios* zalała się na wskutek natężenia i rozczłonkowała na sieć połączonych ze sobą efektów „obszarów życia”<sup>3</sup>.

Wraz z postmodernistycznym upadkiem jakościowego podziału między człowiekiem a „jego” innymi (zaimek rodzaju męskiego nie jest tu przypadkiem) spod powierzchni dawnych metafizycznych wyobrażeń na temat podmiotu wyłoniła się głęboko zakorzeniona witalność ucielesnionego „ja”. *Zoe* – owa plugawość, owo życie we mnie – jest nieodłączna od mojego istnienia, ale mimo to jest w takim stopniu „sama sobą”, że pozostaje niezależna od woli, wymagań i oczekiwań suwerennej świadomości. Owa *zoe* kieruje mną, ale mimo to wymyka się nadzorowi podmiotu. *Zoe* jest nieustannie aktywna i zostaje wykluczona poza święty obszar „ja”, który domaga się kontroli, lecz nie potrafi jej zdobyć. Tym samym *zoe* jest doświadczana jako to, co obce [*alien other*].

<sup>3</sup> N. Rose, „The Politics of Life Itself”, *Theory, Culture and Society* 18(6), 1–30.

Doświadczamy tego życia jako nieludzkiego, ponieważ jest ludzkie, nazbyt ludzkie, jako nieprzyzwoitego, ponieważ egzystuje bezrefleksyjnie. Czyż nie jesteśmy zdumione tym skandalem, tym cudem, ową *zoe* – innymi słowy czyż nie jesteśmy zdumione pojęciem życia, które zdecydowanie przekracza *bios* i absolutnie ignoruje *logos*? Czyż nie jesteśmy pełne podziwu wobec tego kawałka materii [*piece of flesh*] zwanego „ciałem”, tego obolałego mięsa, które nazywamy „nami”, wyrażającego zarówno abiektową, jak i boską potęgę życia?

Klasyyczna filozofia znajduje się rozsądnie po stronie dialogu z tym, co bio-logiczne. Dla kontrastu nomadyczna podmiotowość jest zakochana w *zoe*<sup>4</sup>. Zajmuje się ona postczłowiekiem jako stawaniem-się-zwierzęciem, -innym, -insektem – przekraczaniem wszelkich metafizycznych granic. Ostatecznie prowadzi to do stania-się-niepostrzeżalnym oraz do zaniknięcia, ze śmiercią rozumianą jako po prostu kolejne wydarzenie w czasie. Dlatego też niektóre ze skutków owych „obszarów życia” są bardzo blisko powiązane z tym aspektem życia, który – mimo że zwie się śmiercią – jest zintegrowaną częścią procesu *bios-zoe*. Związek *bios-zoe* odnosi się do tego, co poprzednio było znane jako „życie”, poprzez ukazanie różnicowania kryjącego się wewnątrz tej kategorii. Owo różnicowanie, które czyni pojęcie życia bardziej złożonym, zakłada kategorię mnogości. Ona z kolei pozwala na zadeklarowanie w niebinarny sposób relacji pomiędzy tym, co identyczne, a tym, co inne, między różnymi kategoriami żywych stworzeń i wreszcie między życiem a śmiercią. Nacisk – i stąd wyróżnienie „różnicy” – spoczywa teraz na „innym” żywego ciała, zgodnie z jego humanistyczną definicją: Tanatos – popęd śmierci, trup lub widmowy inny.

Reinterpretacja śmierci oznacza też, że polityczna reprezentacja ucieleśnionych podmiotów nie może dziś już dłużej być ujmowana przez pryzmat wizualnej ekonomii biopolityki w rozumieniu przedstawionym przez Foucaulta<sup>5</sup>. Zgodnie z tym (polityczna) reprezentacja ucieleśnionych podmiotów nie jest już dłużej wizualna ani w sensie skopiczności [*scopic*], jak w postplatońskim rozumieniu pojęcia symulakru, ani w sensie spekularności, jak w psychoanalitycznej redefinicji widzenia w ramach dialektycznego schematu opozycyjnego uznania siebie i/jako innego. Należałoby raczej stwierdzić, że reprezentacja ucieleśnionych podmiotów stała się widmowa: ciało reprezentowane jest jako samopowtarzający się system uwikłany w wizualną ekonomię nieskończonej cyrkulacji. Współczesna wyobraźnia społeczna jest zanurzona w tej logice bezgranicznego obiegu i tym samym pozostaje zawieszona gdzieś poza cyklem życia-i-śmierci

<sup>4</sup> W innym miejscu rozwinęłam pomysł nomadycznej podmiotowości jako materialnie ucieleśnionej, historycznie osadzonej kartografii podmiotowości ucieleśniającej zestaw wielu złożonych oraz wewnętrznie sprzecznych relacji (zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009; teźże, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002; teźże, *Transpositions...*, dz. cyt.). Nomadyczna podmiotowość jako pojęcie feministyczne odnosi się zarówno do różnicy płciowej jako politycznego projektu upodmiotowienia wirtualnej kobiecości, jak i do aktywizmu feministycznego. Nomadyczna podmiotowość jest filozofią immanencji bądź aktywnym stawaniem się. Polega ona na spinozańskiej ontologii politycznej, która zapewnia podstawy dla zarówno etycznej, jak i politycznej odpowiedzialności, sprzeciwiając się w ten sposób postmodernistycznej fragmentacji z jednej strony, z drugiej zaś – maskulinistycznym celebrowaniu „nagiego życia” rozumianego przez nie jako niedostatek ontologiczny. Mój nomadyczny podmiot znajduje się w dialogu z innymi figuracjami mobilności i przemieszczenia we współczesnych teoriach krytycznych, postkolonialnych i migracji – w szczególności ukazuje on problematyczność krytyki europocentryzmu z samego jego wnętrza.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.

zobrazowanego ja. Co za tym idzie, społeczna wyobraźnia, pod kierownictwem nauk genetycznych, stała się techniką tropienia śladów życia, którego już dłużej nie kontroluje. Dzisiaj ucieleśnione podmioty muszą zostać opisane w terminach uwzględniających ich wartość dodatkową jako z jednej strony pojemników na geny oraz wizualnych towarów krążących w globalnych przepływach pieniężnych z drugiej. Wiele informacji na tym polu nie jest ugruntowanych naukowo, lecz raczej napompowanych przed media, a więc nierozróżnialnych od treści czysto rozrywkowych. Współczesny kapitał jest widmowy, a nasze spojrzenie to technika śledcza.

Z tego też powodu ludzkie technociała żyjące w społeczeństwach postindustrialnych są osadzone w złożonych polach informacji, co pokazuje zarówno ich eksplozja w regulacyjnych zestawach praktyk społecznych (diety, kontrola medyczna oraz interwencje farmaceutyczne), jak i implozja jako fetyszizowanych obiektów obsesyjnej troski indywidualnej (*self-management* bądź całkowite zapobieganie jakimkolwiek zmianom). Ciało jest niczym czujnik, niczym przekaźnik informacji złożony z tysięcy układów komunikacyjnych: krwionośnego, oddechowego, wzrokowego, słuchowego, taktylnego, węchowego, hormonalnego, psychicznego, emocjonalnego, erotycznego i tak dalej. Koordynowane przez jedyny w swoim rodzaju obieg informacji, ciało jest żyjącym systemem zapisu danych, zdolnym do przechowywania i następnie odtwarzania potrzebnych informacji oraz przetwarzania ich z taką prędkością, że sprawia wrażenie „instynktownego”. Ucieleśnione podmioty, zasadniczo skłonne do przyjemności, mają tendencję do przywoływania oraz powtarzania doświadczeń „utrwalonych” w nich – zarówno psychicznie, jak i zmysłowo – przez przyjemne bodźce. Koniec końców pamiętać to powtarzać, a powtórzenie skupia się raczej na tym, co sprawiło radość, unika zaś tego, co wywołało cierpienie. Ciało jako ucieleśniona forma pamięci jest nie tylko wielofunkcyjne, lecz także w pewien sposób przemawia wieloma językami: poprzez temperaturę, ruch, prędkość, emocje i ekscytację, która wpływa na rytm serca i tym podobne – żywa sztuka mięsa ożywiana elektrycznymi falami pragnienia, scenariusz powstały przez rozwinięcie kodu genetycznego, tekst skomponowany przez uwzględnienie zewnętrznych wskazówek.

## Życie i Tanatos

Jestem świadoma, że wymuszam tutaj użycie raczej niestosowanej dotąd opozycji między życiem a Tanatosem (rzecz jasna historycznie opozycja ta występuje pod nazwami „życia i śmierci” bądź „Erosa i Tanatosa”)<sup>6</sup>. Tak czy inaczej w głównym nurcie filozofii występuje wiele różnych wariacji na temat *bios-zoe*. Przykładowo w pracach Giorgio Agambena *zoe* zostaje bez trudu przystosowana do ekonomii nie-życia w nie-ludzkim znaczeniu tego terminu – niezależnie, czy chodzi o zwierzę, warzywo czy mechanizm. Konkretniej w pracach Agambena *zoe* odnosi się do podatności ludzkiego ciała na redukcję do owych nieludzkich stanów, wprowadzonych przez interwencję

<sup>6</sup> Warto zaznaczyć, iż w upowszechniających się dyskursach o życiu (a w konsekwencji także o śmierci) Eros nie otrzymuje tak dużo uwagi. Jednakże długość tego rozdziału nie pozwala mi na rozpatrzenie kwestii, czy współczesne czasy są rzeczywiście pozbawione Erosa [*eros-less*].

suwerennej władzy. *Zoe* zostaje więc przyłączona do śmierci, a ściślej – do trupa, liminalnej egzystencji ciała nieuznawanego za ludzkie.

Agamben jest spadkobiercą Heideggerowskiej myśli na temat skończoności, którą Włoch nazywa „nagim życiem” bądź „pozostałością” [„*the rest*”] po zdjęciu powłoki „bio-logicznego” uczłowiczenia<sup>7</sup>. „Nagie życie” jest tą częścią siebie, którą suwerenna władza jest w stanie unicestwić. To ciało tożsamy z materią rozporządzalną przez despotyczne siły władzy (*potestas*). Nagie życie wpisuje płynną witalność w serce mechanizmu pochwylenia należącego do systemu państwowego. Agamben jest wrażliwy na fakt, iż owa witalność lub „żywość” [„*aliveness*”] jest w tym kontekście tym bardziej śmiertelna. Odnosząc się do tradycji heideggerowskiej, kładzie nacisk na tragiczne aspekty nowoczesności – okrucieństwo, przemoc, wojny, destrukcję i zakłócenie tradycyjnych stylów życia. Nagie życie Agambena oznacza negatywne ograniczenie nowoczesności i otchłań totalitaryzmu, które konstruują warunki ludzkiej bierności.

Pozycja *zoe* w systemie Agambena jest analogiczna do roli i miejsca języka w teorii psychoanalitycznej: jest miejscem ukonstytuowania bądź uchwycenia podmiotu. Owo „uchwycenie” funkcjonuje poprzez założenie *a posteriori* o istnieniu przedjęzykowego wymiaru podmiotowości, który jest pojmowany jako „zawsze już” zagubiony i poza zasięgiem. *Zoe* – tak jak przeddyskursywność u Lacana, *chora* w myśli Julii Kristewej czy macierzyńska kobiecość u Irigaray – staje się dla Agambena wszech-oddalającym się [ever-receding] horyzontem odmienności, który musi być włączony jako z konieczności wykluczony, przede wszystkim w celu podtrzymania dotychczasowego ujmowania podmiotu. Tak więc skończoność zostaje wprowadzona jako konstytutywny element podmiotowości. Napędza ona także afektywną ekonomię straty i melancholii w sercu podmiotu<sup>8</sup>. Ten punkt widzenia jest powiązany z Heideggerowską teorią Bycia jako czerpiącego siłę z unicestwienia życia zwierzęcego.

Agamben utrwała filozoficzny nawyk rozważania śmiertelności bądź skończoności jako transhistorycznego horyzontu dla dyskusji o „życiu”. Obsesja na punkcie Tanatosa – którą Nietzsche krytykował już ponad wiek temu – wciąż jest widoczna w debatach krytycznych. Produkuje ona często posępną i pesymistyczną wizję nie tylko władzy, lecz także rozwoju technologicznego, który napędza reżim biowładzy. Odróżniam swój punkt widzenia od tego nawyku, który uprzywilejowuje rzutowanie problematyki bios-zoe na horyzont śmierci lub na liminalny stan nie-życia, bądź na widmową ekonomię tego, co nieumarłe [*spectral economy of the never-dead*]. Zamiast tego wolę podkreślić znaczenie sił twórczych zawartych w *zoe* poprzez zwrócenie się ku spinozjańskiej ontologii, bronionej przez Deleuze’a i Guattariego<sup>9</sup>.

Jedynie bezpłodność nawyku usprawiedliwia nacisk na śmierć jako wyznaczającą horyzont dyskusji o granicach naszego zrozumienia tego, czym jest człowiek. Dlaczego by nie przyjrzeć się pozytywnym [*affirmative*] aspektom tego właśnie problemu? Przemawiając z pozycji ucieleśnionego i osadzonego podmiotu żeńskiego, uznaję metafizy-

<sup>7</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

<sup>8</sup> R. Braidotti, *Metamorphoses*, dz. cyt.

<sup>9</sup> G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017; tychże, *Tysiąc plateau*, tłum. NN, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015.

kę skończoności za krótkowzroczny sposób pytania o granice tego, co nazywamy „życiem”. Choć Tanatos ostatecznie zawsze wygrywa, nie oznacza to, że w związku z tym zasługuje na tak ważną pozycję jako pojęcie. Śmierć jest przereklamowana. Ostateczna strata jest koniec końców jedynie innym stadium w procesie twórczym. Oczywiście nie jest niczym dobrym, że nieustępliwe siły wytwórcze śmierci domagają się stłamszenia tego, co jest mi najbliższe i najdroższe: samej siebie. Jak nas uczy psychoanaliza, dla narcystycznego podmiotu ludzkiego nie do pomyślenia jest fakt, jakoby życie miało się toczyć bez jego własnego witalnego bycia-tutaj. Freud jako pierwszy analizował cios, jaki śmierć zadaje fundamentalnemu narcyzmowi podmiotu ludzkiego. Proces konfrontowania się z możliwością pomyślenia życia, które nie ma w swoim centrum „mnie” czy „człowieka”, jest faktycznie otrzeźwiający i pouczający procesem. Jest to dopiero przyczynek do etyki trwałości [*sustainability*], która dąży do przesunięcia punktu ciężkości na pozytywność *zoe*.

Przeciwstawiając się postrzeganiu *zoe* jako liminalnego warunku żyjącego podmiotu – jego, że się tak wyrażę, „stawania się trupem” – chciałabym swobodnie oprzeć się na deleuzjańskiej<sup>10</sup> interpretacji Spinozy w celu pomyślenia zarówno pozytywnego wymiaru *zoe*, jak i tego, że jest ono „zawsze już” tutaj. Czynię to jednak bez odnoszenia się do lingwistycznego modelu interpretacji. Wspiera się on bowiem na fundamentalnych zasadach metafory i metonimii. Jako taki bierze udział w tej samej dialektyce identyfikacji i różnicy, którą zobowiązałam się przekroczyć, i w rezultacie jest przez nią konstytuowany. Co więcej, lingwistyczny model interpretacji narzuca pierwszeństwo reprezentacyjnego modelu myślenia, który odbieram jako nieadekwatny ze względu na schizoidalną i z natury rzeczy nieliniarną strukturę globalnych ekonomii zaawansowanego kapitalizmu. Reprezentacjonizm i zwrot lingwistyczny są już przeterminowane jako modele wyjaśniania takiego rodzaju podmiotów, jakimi się stałyśmy. Dlatego optuję za przyjęciem zamiast nich podejścia neomaterialistycznego, ucieleśnionego i osadzonego.

Kluczem do tej konceptualnej zmiany jest odrzucenie antropocentryzmu w wyniku krytyki podmiotowości. Poststrukturalizm zainicjował tę krytykę poprzez ogłoszenie, wraz z Foucaultem, „śmierci” humanistycznego podmiotu wiedzy. Dzisiaj doświadczamy kolejnego etapu tego procesu i – jak wskazuje rizomatyczna filozofia Deleuze’a i Guattariego – jesteśmy zmuszone do zmierzenia się z zakorzenionym antropocentryzmem, który powstrzymuje nas przed odrzuceniem kategorialnego podziału między *bios* a *zoe* i w ten sposób każe uparcie trzymać się prymatu świadomości, pomimo naszego uformowanego przez poststrukturalizm sceptycyzmu wobec tego właśnie pojęcia. Monistyczna ontologia polityczna Spinozy może ocalić nas przed tą sprzecznością poprzez pchnięcie jej do punktu implozji. Dzięki swojej teorii nomadycznego stawania się lub płaszczyzn immanencji Deleuze i Guattari<sup>11</sup> rozpuszczają i ponownie umacniają pojęcie podmiotu w ekofilozofii wielorakiej przynależności. Teoria ta zdecydowanie koncentruje się na przedludzkich bądź też nieludzkich elementach, które

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, Paris 1968.

<sup>11</sup> G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt.

tworzą sieć sił, intensywności i zetknięć przyczyniających się do tworzenia nomadycznej podmiotowości. Podmiot jest dla Deleuze'a i Guattariego istotą eko-logiczną.

Termin „*zoe*” odnosi się do nieskończonej witalności życia jako procesu ciągłego stawania się. Guattari odnosi się do niego jako do transwersalnej formy podmiotowości oraz „transindywidualności”. Owa rozproszona, lecz wciąż ugruntowana pozycja podmiotu osiąga podwójny cel: krytykuje indywidualizm oraz wspiera pojęcie podmiotowości w sensie jakościowego, transwersalnego i zorientowanego na grupę sprawstwa. By oddalić niebezpieczeństwo utożsamiania tego sposobu ujmowania podmiotowości z epistemologiczną anarchią, podkreślę własności kartografii ujmującej życie jako podmiot dyskursu politycznego.

Po pierwsze, techno-logiczne ciało jest właściwie jednostką eko-logiczną. Owo *zoe-techno-ciało* [*zoe-techno-body*] cechuje się współzależnością ze swoim środowiskiem poprzez strukturę wzajemnych przepływów i transferów danych, które najlepiej ujmować za pośrednictwem terminu zakażenia wirusowego<sup>12</sup> bądź intensywnych wzajemnych powiązań. Owa nomadyczna ekofilozofia przynależności jest złożona i wielowarstwowa.

Po drugie, ów środowiskowo osadzony podmiot jest istotą kolektywną, wykraczającą poza kryteria klasycznego humanizmu i antropocentryzmu. Ludzki organizm jest pośrednikiem [*in-between*], połączonym z różnymi możliwymi źródłami i siłami oraz podłączonym do nich. Tak rozumiany podmiot można z pożytkiem zdefiniować jako maszynę, co nie znaczy, że jest urządzeniem bądź czymś o konkretnym celu instrumentalnym, lecz raczej jest czymś jednocześnie bardziej abstrakcyjnym i bardziej osadzonym materialnie. Minimalistyczna definicja ciała-maszyny brzmi: „ucieleśniona afektywna i inteligentna istota, która uchwytuje, przetwarza i transformuje energie i siły”. Związana ze środowiskiem i bazująca na terytorium ucieleśniona istota nieustannie się żywi, wciela i przekształca swoje (naturalne, społeczne, ludzkie czy techniczne) środowisko. Bycie ucieleśnioną w ten techniczno-ekologiczny sposób oznacza bycie zanurzoną w polach nieustannych przepływów i transformacji. Nie wszystkie z nich są rzecz jasna pozytywne, jednakże w tak dynamicznym systemie nie można tego poznać ani ocenić *a priori*.

Po trzecie, taki podmiot władzy *bios-zoe* skłania do pytań natury etycznej. Biorąc pod uwagę przyspieszenie procesu zmiany, czy jesteśmy w stanie dostrzec różnicę między różnymi przepływami zmiany i transformacji? Żeby odpowiedzieć na te pytania, rozwijam w tym rozdziale trwały rodzaj etyki nomadycznej. Punktem wyjścia jest nieustająca siła wytwórcza *bios* i *zoe* oraz konkretny typ międzygatunkowego egalitaryzmu, który ustanawiają one z człowiekiem. Wskutek tego wyraźnie widoczny staje się ekologiczny wymiar filozoficznego nomadyzmu, a wraz z nim – jego potencjalne oddziaływanie na sferę etyki. Jest to kwestia zarówno sił, jak i etiologii.

Po czwarte, należy powtórnie rozważyć konkretną czasowość podmiotu. Podmiot jest ewolucyjną maszyną obdarzoną własną ucieleśnioną czasowością, zarówno w sensie konkretnych czasów [*timing*] zapisanych w kodzie genetycznym, jak i w sensie ge-

<sup>12</sup> K. Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, London 1997.

neologicznego czasu zindywidualizowanych wspomnień. Jeżeli ucieleśniony podmiot biowładzy jest złożonym organizmem molekularnym, biochemiczną fabryką stałych i mobilnych genów, tworem ewolucji obdarzonym własnymi narzędziami nawigacyjnymi i wbudowaną czasowością, potrzebujemy takich rodzajów wartości etycznych i politycznego sprawstwa, które odzwierciedlałyby tak wysoki poziom skomplikowania.

Wreszcie po piąte, nie sposób oddzielić tego etycznego podejścia od refleksji nad władzą. Wizja technicznie zapośredniczonych podmiotów ery postmodernistycznej (późnego kapitalizmu) skoncentrowana na *bios-zoe* jest przepełniona wewnętrznymi sprzecznościami. Rozliczenie się z nimi jest kartograficznym zadaniem teorii krytycznej, a integralna część tego projektu ma polegać na określeniu konsekwencji, które wynikają z historycznie usytuowanej wizji podmiotu<sup>13</sup>. Egalitaryzm skupiony na *bios-zoe*, potencjalnie przekazywany w ramach bieżących transformacji technicznych, ma poważne implikacje dla humanistycznej wizji podmiotu. Omawiany tu egalitaryzm zastępuje zarówno staromodne humanistyczne założenie, że „człowiek” jest miarą wszechrzeczy, jak i antropocentryczne wyobrażenie, jakoby tylko ludzkie ciała były ważne. Witalna polityka życia jako *zoe*, definiowanego jako siła twórcza, ponownie ustanawia warunki debaty i wprowadza ekofilozofię przynależności, która zawiera w sobie zarówno równość między gatunkami, jak i posthumanistyczną etykę.

Innymi słowy siła oddziaływania *bios-zoe* wypiera fallogocentryczną wizję świadomości, która całkowicie zależy od suwerenności „ja”. Nie można dłużej bezpiecznie zakładać, że świadomość współwystępuje z podmiotowością bądź że któraś z nich kieruje wydarzeniami historycznymi. Liberalny indywidualizm i klasyczny humanizm u swych podstaw ulegają jednakowemu zakłóceniu poprzez społeczne i symboliczne transformacje wywołane naszą kondycją historyczną. Taka sytuacja, niebędąca zaledwie kryzysem wartości, konfrontuje nas z ogromnym zestawem nowych możliwości. Aby sprostać temu wyzwaniu, potrzebujemy odświeżonej kreatywności konceptualnej oraz wzbogacenia społecznej wyobraźni. W tym procesie klasyczny humanizm, wraz ze swoimi racjonalistycznymi i antropocentrycznymi założeniami, jest raczej przeszkodą niż pomocą. Proponuję zatem jedną z możliwych odpowiedzi na to wyzwanie: posthumanistyczny rodzaj nieantropocentrycznego witalizmu.

## Trwała etyka nomadyczna

W celu obrony tego stanowiska, wyjdę od koncepcji podtrzymywalnego ja, próbującego osiągnąć trwałość. Wytrzymałość ma wymiar czasowy; wiąże się z pozostawaniem w czasie. Jest ona zatem związana z trwaniem i utrwalaniem się (widać tutaj ślady Bergsona). Jest też jednak połączona z przestrzenią ciała jako wyróżnionym polem aktualizacji namiętności lub sił. Wytrzymałość wykształca emocjonalność i radość (ślady Spinozy), to jest zdolność do bycia dotkniętą przez te siły, do momentu bólu lub ekstremalnej przyjemności – każda z nich sprowadza się do tego samego, to znaczy do znoszenia trudu i fizycznego bólu.

<sup>13</sup> R. Braidotti, *Metamorphoses*, dz. cyt.



Wytrzymałość, prócz dostarczania klucza do etiologii sił, jest też etyczną zasadą afirmacji pozytywności intensywnego podmiotu. Jest ona radosną afirmacją, która występuje tutaj jako *potentia*. Podmiot jest czasoprzestrzennym kompleksem wytyczającym granice procesów stawania się. Mieszanina ta działa poprzez przekształcanie namiętności negatywnych w pozytywne dzięki potędze rozumienia, które nie jest już nakierowane na fallogocentryczny zbiór norm, lecz zostaje do pewnego stopnia wytracone z równowagi, a więc staje się afektywne. Demontaż efektów negatywności jest procesem transformacji, który znacząco przekształca związek między zrozumieniem a wolnością. Pojęcie wytrzymałości, wprowadzając niepoznawcze ujęcie rozumienia, sugeruje wolność tegoż rozumienia osiąganą dzięki świadomości naszych ograniczeń, a więc także naszej względnej podległości. Transformacja ta skutkuje wolnością do afirmacji radości jako esencji podmiotu – do spotkań i mieszania się z innymi ciałami, istotami, bytami i siłami. Etyka oznacza tutaj wierność tej *potentia* – oto moja definicja pragnienia stawania się. W tym sensie pragnienie nie ma jedynie charakteru erotycznego, posiada bowiem podstawy ontologiczne; jest to pragnienie bycia (lub raczej stawania się), a nie pragnienie posiadania. Stąd czasownik „stać się” wskazujący na proces z otwartym zakończeniem, a nie na taki, którego celem byłaby konkretna istota, który byłby przywiązany do własnej istoty. Proces pragnienia jest napędzany afektem. Afektywność może sama z siebie być rozumiana jako pozytywna.

Nie oznacza to jednak, iż afektywność jest nieskażona wpływem politycznej ekonomii pragnienia wprowadzonej przez zaawansowany kapitalizm – jest wręcz odwrotnie. Jest ona w niej osadzona, tak aby dostarczyć potężne antidotum na nią. Na przykład współczesna kultura skłania ku dwojakiej reakcji na postęp techniczny, wahającej się między rozdmuchaniem [*hype*] a nostalgią bądź między euforią a melancholią. Ta ekonomia afektywna wyznacza nastrój współczesnych psychopatologii. Nomadyczna etyka afirmacji postuluje zamiast tego trzeźwą przytomność, która dąży do podtrzymywanych transformacji. Unika ona odniesień do paradygmatów natury ludzkiej (czy mowa o paradygmatach biologicznych, psychicznych, czy o paradygmacie genetycznego esencjalizmu) i dzięki temu też strachu przed relatywizmem moralnym, a jednocześnie uznaje fakt, iż ciała stały się biotechnokulturowymi konstruktami zanurzonymi w sieciach złożonych, jednoczesnych i potencjalnie sprzecznych relacji władzy.

Kolejny przykład zawilej relacji afektywności z zaawansowanym kapitalizmem dotyczy stawania-się-pracy-kobietą. System szczycący się nazwą społeczeństwa informacyjnego jest tak naprawdę oparty na niematerialnej pracy, która obejmuje komunikację, kooperację, przetwarzanie danych, zarządzanie nimi i działalność mediów. Siła robocza ma się odznaczać zdrowiem, atrakcyjnym wyglądem, kompetencją fonetyczną i językową oraz mówić odpowiednim językiem; w systemie tym ważne są zarówno usługi, jak i uwaga oraz duże pokłady koncentracji. W konsekwencji uznaje priorytet produkcji i reprodukcji afektów takich jak troska, służebność i odtwarzanie szybko zanikających więzi społecznych. W przeszłości była to praca wykonywana przez kobiety i kluczowa dla produkcji kapitalistycznej. Powyższą analizę przedstawiają zwłaszcza Hardt i Negri

w swojej krytyce globalizacji<sup>14</sup>. Nie połączyli oni jednak tego problemu z poziomem struktur polityki płciowej w zaawansowanym kapitalizmie bądź pewnych istotnych sprzeczności w procesie feminizacji pracy. Polityka nomadyczna, w przeciwieństwie do metafizyki pracy zaproponowanej przez Hardta i Negriego, proponuje bardziej przyziemne podejście. Cyfrowi pracownicy w nowej globalnej ekonomii wyrażają przenikliwość i dobitną świadomość swego ułożenia w przestrzeni i czasie. Skłaniają więc do poważnych pytań, nie tylko dotyczących afektywnych elementów wykonywanej przez nich pracy, lecz także jej materialnego podłoża, w tym przejść granicznych, zmian mobilności i ścieżek deterytorializacji. To dość oczywiste, że rzekomo eteryczna natura cyberprzestrzeni i podtrzymywany przez nią przepływ mobilności globalnego kapitału są kształtowane przez materialną pracę rzeczywistych, żywych ciał z obszarów świata uznawanych za peryferyjne. Dlatego właśnie można uznać, że owa przestrzeń fluktuacji kapitału została w bardzo wysokim stopniu urasowiona i upłciowiona. Miałyśmy do czynienia z nową „feminizacją” wirtualnej siły roboczej, która doprowadziła do pogorszenia się prawa i warunków pracy. Nie należy jednak brać pod uwagę euforycznego i niejednokrotnie wyolbrzymiającego języka neomarksizmu, lecz wykorzystać raczej osadzone i ucieleśnione gałęzie materializmu rozwinięte przez teorię feministyczną. Nie potrzebujemy wszechogarniającej metanarracji na temat jakiejś rewolucyjnej wielości [*multitude*], jeśli pracujemy z feministycznymi pojęciami wiedzy usytuowanej<sup>15</sup> bądź moją własną nomadyczną filozofią radykalnej immanencji<sup>16</sup>.

Afektywność jest siłą dążącą do realizacji zdolności podmiotu do interakcji i osiągnięcia wolności. Afektywność jest centralnym pojęciem pragnienia rozumianego jako *conatus* czy też obecne w filozofii Spinozy dążenie do realizacji istotowej, wewnętrznej wolności poprzez procesy stawania się. Jest połączona z pojęciem *potentia*, które oznacza afirmatywny aspekt władzy. W neospinozjańskiej perspektywie *conatus* jest domyślnie pozytywny, w tym sensie, że wyraża to, co istotowo najlepsze w podmiocie. Podmiot jest radosny i skłonny do odczuwania przyjemności; jest to cecha immanentna w tym sensie, że skłonności te pokrywają się z warunkami i sposobami jego ekspresji. Mówiąc ściślej, oznacza to, że etyczne zachowanie potwierdza, ułatwia i ulepsza *potentia* podmiotu – zdolność do ekspresji jej bądź jego wolności. Pozytywność tego pragnienia, by wyrazić swoją najskrytszą i konstytutywną wolność sprzyja etycznemu zachowaniu. Prowadzi ona jednak do niego wyłącznie wtedy, gdy podmiot jest zdolny do podtrzymania pozytywności pragnienia, co pozwala mu utrzymać swoją własną *potentia*. Nieetyczne zachowanie prowadzi do całkowicie odmiennych wyników: zaprzecza, ogranicza i zmniejsza *potentia*. Tak więc nieetyczne zachowanie nie jest zdolne do podtrzymania stawania się.

Wprowadza to do dyskusji wymiar czasowy i prowadzi do samych warunków możliwości dla przyszłości – przyszłego czasu [*futurity*] jako takiego. W perspektywie etyki trwałości ekspresja pozytywnych afektów prowadzi do trwania lub przetrwania pod-

<sup>14</sup> M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. A. Kołbaniuk, S. Ślusarski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.

<sup>15</sup> D. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, tłum. A. Czarnacka, Biblioteka online Think Tanku Feministycznego, 2009, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> (dostęp: 27 grudnia 2017).

<sup>16</sup> R. Braidotti, *Metamorphoses*, dz. cyt.; teje, *Transpositions*, dz. cyt.

miotu. Ekspresja pozytywnych afektów jest niczym długotrwałe źródło energii obecne w afektywnym rdzeniu podmiotowości. Aby lepiej zrozumieć znaczenie czasowości dla trwałej etyki nomadycznej, musimy ponownie zwrócić się ku Deleuzjańskiej nomadologii. Moim zdaniem jest ona filozofią immanencji, która opiera się na idei trwałości jako zasadzie ograniczenia zasobów podmiotu i rozwijania ich jedynie w odpowiedniej mierze. Mogą to być zasoby środowiskowe, afektywne lub kognitywne. Tak ukonstytuowany podmiot funkcjonuje w czasie, który jest aktywnym czasem ciągłego stawania się. Deleuze<sup>17</sup> definiuje je poprzez odniesienie do Bergsonowskiej koncepcji trwania, proponując tym samym pojęcie podmiotu jako istoty trwającej, to znaczy wytrzymującej trwałe zmiany oraz transformacje, które następnie wciela w życie w swoim otoczeniu – społecznym lub zbiorowym. Deleuze<sup>18</sup> uwalnia pojęcie wytrzymałości od tradycji metafizycznej, która kojarzy je z ideą istoty, a stąd także z trwaniem poza czasem. Sam z kolei zrównuje wytrzymałość z siłą czasoprzestrzenną. Stanowisko to może być rozumiane jako postać transcendentalnego empiryzmu bądź antyesencjalistycznego witalizmu. Z tej perspektywy nawet Ziemia (Gaja) jest uznawana za partnerkę w przyszłej wspólnocie; taka Ziemia miałaby zostać skonstruowana przez podmioty, które wejdą z nią w innego typu interakcje. Idea ta jest w jakiś sposób bliska „głębokiej ekologii”<sup>19</sup>, lecz jest radykalnie antyesencjalistyczna w swoim rozumieniu struktury i umiejscowienia człowieka wewnątrz niej.

Czym jest wówczas trwały podmiot? Wycinkiem żyjącej, czującej materii – samopodtrzymującym się systemem ożywionym przez podstawowy popęd życia, raczej *potentia* niż *potestas*. Nie ożywia go ani wola boska, ani tajny szyfr kodu genetycznego, a mimo to jest on psychologicznie osadzony w cielesnej materialności samego siebie. Ucieleśniony podmiot intensywny czy nomadyczny jest tym, co pośrodku: sfaldowaniem wpływów zewnętrznych, a zarazem rozwinięciem afektów na zewnątrz. Jako istota mobilna – w czasie i przestrzeni – znajduje się nieustannie w procesie, lecz jest także zdolny do przetrwania serii nieciągłych wariacji, wciąż pozostając nadzwyczaj wiernym samemu sobie.

Wierność samej sobie nie może być rozumiana przez pryzmat psychologicznego lub sentymentalnego przywiązania do własnej tożsamości, która często nie jest niczym więcej niż numerem PESEL i zestawem albumów fotograficznych (bądź, jak pokazuje José van Dijck, elektronicznych blogów<sup>20</sup>). Wiernością nie jest też „autentyczność” – „ja sama ze sobą” [*me, myself and I*] – która stanowi przedsiónek narcyzmu i paranoi, fundamentów, na których spoczywa świat zachodni. Powinniśmy raczej rozumieć ją jako wierność zbiorów współzależności i wzajemnych połączeń. Trwały podmiot został utworzony przez zbiory relacji i spotkań. Te mnogie relacje obejmują wszystkie warstwy danej wielowarstwowej podmiotowości, wiążąc wymiary kognitywne z emocjonalnymi, intelektualne z afektywnymi i łącząc je wszystkie w społecznie osadzonej etyce trwałości. Tak więc wierność, o którą chodzi w nomadycznej etyce, pokrywa się

<sup>17</sup> G. Deleuze, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

<sup>18</sup> Tegoż, *Spinoza...*, dz. cyt.

<sup>19</sup> A. Naess, „Spinoza and Ecology”, w: H. Smith (red.), *Speculum Spinozanum, 1677-1977*, Routledge & Kegan Paul, London 1977.

<sup>20</sup> J. van Dijck, „MyLifeBits”, w: *Bits of Life*, dz. cyt.

ze świadomością, że pozostajemy ciągle w stanie interakcji z innymi – mówiąc inaczej, pokrywa się z naszą zdolnością do oddziaływania [*affect*] i bycia przedmiotem oddziaływania. Po transpozycji w skalę czasową okazuje się, że jest to wierność trwania, wyraz czyjś utrzymującego się przywiązania do pewnych dynamicznych współrzędnych czasoprzestrzeni. Być wiernym sobie to wytrwać.

Dla filozofii radykalnej immanencji, która podlega temporalnym inskrypcjom, podmioty różnią się, lecz według materialnie osadzonych współrzędnych; mają różne przebiegi, temperatury i pulsę. Można zmienić tor wzdłuż tych współrzędnych, lecz nie można być na każdym z nich przez cały czas. Siły poprzeczne i podłużne [*latitudinal and longitudinal forces*], które kształtują podmiot, mają granice swojej trwałości. Przez „siły poprzeczne” Deleuze i Guattari<sup>21</sup> rozumieją afekty, do których podmiot jest zdolny, wedle poziomów intensywności lub siły – wedle tego, jak intensywnie owe afekty działają. Termin „siły podłużne” oznacza okres ich rozciągłości – to, jak daleko owe siły mogą zajść. Trwałość uzależniona jest od tego, jak dużo podmiot jest w stanie znieść. Etykę można rozumieć jako geometrię zdolności ciała.

Czym w takim razie jest ten próg i jak zostaje ustalony? Radykalnie immanentne, intensywne ciało jest układem [*assamblage*] sił bądź przepływów, intensywności i namiętności, który utrwała się (w przestrzeni) i konsoliduje (w czasie) w obrębie pojedynczej konfiguracji, potocznie znanej jako „indywidualne” ja. Ta intensywna i dynamiczna istota nie jest tożsama z wykazem wewnętrznych, racjonalistycznych praw, nie jest też zaledwie rozwinięciem informacji genetycznej i informacji zakodowanej w materialnej strukturze ucieleśnionego ja. Jest natomiast częścią przed chwilą opisanych przeze mnie sił, która jest na tyle ustabilizowana, aby podtrzymać stałe, ale niedestruktywne przepływy transformacji i poddać się im.

To stopnie i poziomy afektywności przynależne ciału determinują tryby różnicowania. Jak dużo witalności lub pozytywnej energii życiowej jest w stanie znieść ciało? Radosne czy pozytywne namiętności i transcendencja reaktywnych afektów są pożądanym trybem afirmacji konkretnej części „życia”, która komuś się przydarza. Nacisk położony na przeżywaną egzystencję implikuje oddanie się trwaniu, a z drugiej strony odrzucenie autodestrukcji. Pozytywność zostaje włączona do tego programu dzięki pojęciu progów trwałości. Dlatego wybór etycznego umocnienia zwiększa naszą *potentia*, wytwarzając przy okazji radosną energię. Dążenia takie pobudzane są przez warunki nie tylko historyczne, lecz także te dotyczące procesów przemiany samego siebie i samokształtowania. A ponieważ wszystkie podmioty współdzielą tę naturę, istnieje wspólne podłoże, na którym mogą negocjować swoje interesy i rozwiązywać ewentualne konflikty.

Tylko doświadczenia empiryczne mogą nam powiedzieć, czy osiągnęliśmy próg trwałości. Trwała etyka jest procesem, nie zaś moralnym imperatywem. Tu właśnie ważną rolę odgrywa nieindywidualistyczna wizja podmiotu jako ucieleśnionego, a więc i afektywnego oraz relacyjnego. Ciało samo daje znać, czy i kiedy został osiągnięty próg bądź limit. Ostrzeżenie może przyjąć formę oporu ciała, który wyraża się poprzez

<sup>21</sup> G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt.

chorobę, mdłości czy somatyczną manifestację taką jak strach, niepokój bądź uczucie niepewności. Podczas gdy semiotyczno-lingwistyczna rama psychoanalizy redukuje te manifestacje do symptomów oczekujących interpretacji, ja odbieram je jako cieleśne sygnały bądź graniczne wskaźniki wyrażające wiadomość: za dużo! Powodem, dla którego Deleuze i Guattari są tak zainteresowani studiowaniem autodestrukcyjnych lub patologicznych modeli zachowania, takich jak schizofrenia, masochizm, anoreksja, różnorodne formy uzależnienia i czarne dziury morderczej przemocy, jest ich chęć do eksplorowania funkcji tych zjawisk jako wskaźników owych progów. Projekt ten zakłada jakościowe rozróżnienie między z jednej strony pragnieniem napędzającym ekspresję *potentia* podmiotu, a ograniczeniami narzuconymi przez społeczeństwo z drugiej. Konkretnie, określone kontekstowo warunki są formami, w których pragnienie jest aktualizowane bądź aktualnie wyrażane. Progi trwałości muszą zostać wydobyte na jaw poprzez eksperymenty, które z konieczności mają charakter relacyjny i występują w spotkaniach z innymi. Aby zrozumieć te współoddziałujące i afektywne „obszary życia”, potrzebujemy nowego kognitywnego i sensorycznego mapowania progów trwałości dla ciał znajdujących się w procesie transformacji.

Chcąc podtrzymać swoje relacje i połączenia, podmiot musi rozwinąć pewną formę samowiedzy, której nie sposób zredukować wyłącznie do procesów poznawczych. Afektywność jest podstawowym elementem tego intensywnego pojęcia samowiedzy, która kierowana jest przez pragnienie i *potentia*. Rozumienie jest niczym mapowanie progów stawania się, a zatem również trwałości. Obejmuje ono instynkt samozachowawczy, lecz nie w liberalno-indywidualistycznym sensie tego pojęcia, tylko jako aktualizację naszej istoty, to znaczy jako ontologiczny popęd stawania się. Nie jest to ani proces automatyczny, ani harmonijny, ponieważ obejmuje korelację z innymi siłami, a co za tym idzie – konflikty i starcia. Musi dojść do negocjacji, które powinny stanowić sposób dotarcia do trwałych przepływów stawania się. Interakcja cielesnego „ja” [*self*] z otoczeniem może zarówno powiększyć, jak i zmniejszyć *conatus* lub *potentia* tego ciała. Umysł, jako sensor pobudzający do zrozumienia, może przyczynić się do tego procesu, wspierając cielesne „ja” w rozpoznaniu i wyborze tych sił, które zwiększają jego moc działania i aktywność, zarówno w fizycznym, jak i umysłowym wymiarze. Wyższa forma samowiedzy, osiągniętej poprzez zrozumienie natury naszej afektywności, jest kluczem do spinozjańskiej etyki umocnienia. Filozofia Spinozy lepiej oddaje korelację między „ja” a zróżnicowanymi innymi, dlatego też podważa liberalne i indywidualne rozumienie podmiotu. Jednakże sugeruje ona również zdolność ciała do uchwycenia i fizycznego podtrzymania większej liczby złożonych korelacji oraz do poradzenia sobie ze złożonością bez ulegania zbytniemu obciążeniu przez nią. Dlatego też jedynie świadomość znaczenia wzrastających stopni złożoności może zagwarantować wolność umysłu w kwestii uświadomienia sobie swojej prawdziwej, afektywnej, dynamicznej natury.

Na tym etapie należy podkreślić, że trwałość jest związana z decentracją antropocentryzmu. Ostatecznym celem ma być umieszczenie człowieka w nowej, złożonej konfiguracji wysoce produktywnego postczłowieczeństwa. Trwały podmiot moim zdaniem posiada nomadyczną podmiotowość, gdyż pojęcie trwałości łączy etyczne, epistemo-

logiczne i polityczne problemy w obrębie niejednolitej wizji podmiotu. Nie udawajmy jednak, że usunięcie antropocentryzmu jest proste. „Życie” uprzywilejowuje heterogeniczne asambláže. Zwierzęta, owady, maszyny również stanowią wiele pól siłowych bądź terytoriów stawania się. Życie we mnie nie jest wyłącznie, jeżeli w ogóle, ludzkie.

Podęście to nie rzuca nas w otchłań amoralności i nihilizmu, sprzyja natomiast możliwości powstania bardziej usytuowanych form interakcji i mikrouniwersalności. Współczesna nauka i biotechnologia wpływają na samą strukturę życia, tym samym wytwarzając negatywną jedność wśród ludzi. Dla przykładu projekt poznania ludzkiego genomu (Human Genome Project) jednoczy cały gatunek ludzki w sprzeczności wobec czerpania przez sektor prywatny zysków z komercyjnego zastosowania technologii genetycznych. Franklin, Lury i Stacey<sup>22</sup> piszą o „wszechludzkości” [*panhumanity*], przez którą rozumieją globalne poczucie powiązań między środowiskami ludzkim i nieludzkim, jak również między różnymi podgatunkami wewnątrz każdej z kategorii powiązań, tworzącymi sieć zawiłych współzależności. Większość spośród nich jest negatywna, jeśli przyjmiemy perspektywę „globalnej populacji współdzielącej ryzyko zniszczenia środowiska naturalnego na całym świecie i zjednoczonej poprzez wspólne globalne przedstawienia”<sup>23</sup>. Niemniej tego rodzaju postmodernistyczna więź między ludźmi ma także pozytywne elementy. Sarah Franklin i jej współpracownicy twierdzą, że owa uniwersalizacja jest jednym z efektów globalnej gospodarki i stanowi część dokonującej się obecnie rekontekstualizacji ekonomii rynkowej. Opisują ją w deleuzjańskich terminach, takich jak „bezgraniczna skończoność” bądź „wizualizacja bez horyzontu”, i postrzegają jako potencjalnie pozytywne źródło oporu.

Paradoks tej nowej wszechludzkości dotyczy poczucia nie tylko dzielonego i powiązanego ryzyka, ale także dumy z osiągnięć technologicznych i wiążącego się z nimi bogactwa. Jeśli idzie o strony pozytywne, nie ma wątpliwości, że znajdujemy się w tej sytuacji wszystkie razem. Każda nomadyczna filozofia trwałości warta swojej nazwy będzie musiała wyjść od tego założenia i przyjąć je jako swoją fundamentalną wartość. Jej celem będzie jednak także zdefiniowanie tych „wszystkich razem” i określenie, czym właściwie jest „ta sytuacja” – to znaczy zdefiniowanie wspólnoty przez pryzmat pojedynczych podmiotów oraz norm i wartości politycznej ekofilozofii trwałości. Dyskusje na ten temat, toczone w tak różnorodnych dziedzinach jak teoria środowiska, teoria polityki, teoria społeczeństwa i etyka<sup>24</sup>, ukazują, jak wiele istnieje potencjalnie sprzecznych stanowisk. Pole pozostaje rozległe: rozpościera się od „idei zarządzania światem”<sup>25</sup> przez różnego rodzaju odmiany ekologicznego feminizmu po ideę „światowego etosu”<sup>26</sup>. Innymi słowy obserwujemy zwiększanie się liczby lokalnie osadzonych roszczeń do uniwersalności. Ich rozpowszechnianie się potwierdza radykalną immanencję podmiotu – i nie jest to symptom relatywizmu. Roszczenia te stanowią punkt wyjścia dla sieci przecinających się form usytuowanej odpowiedzialności, czyli etyki. Celem

<sup>22</sup> S. Franklin, C. Lury i J. Stacey, *Global Nature, Global Culture*, Sage Publications, London 2000, s. 26.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> E. Becker i T. Jahn, *Sustainability and the Social Sciences: A Cross-Disciplinary Approach to Integrating Environmental Considerations into Theoretical Reorientation*, Zed Books, London 1999.

<sup>25</sup> World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987.

<sup>26</sup> H. Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford University Press, Oxford 1998.

jest opracowanie zestawów kryteriów dla nowego systemu etycznego, który dopiero zostanie wprowadzony w życie i który umieści się z dala zarówno od humanistycznej nostalgii, jak i neoliberalnej euforii. Moim zdaniem chodzić może tylko o taką etykę, która za swój punkt odniesienia uzna życie (jako *bios* i jako *zoe*), ale nie po to, by przywrócić jednolite normy lub wysławiać wielką narrację o globalnym zysku, lecz w celu wypracowania trwałości.

## Wnioski

Mam nadzieję, że udało mi się ukazać, iż poruszamy się wśród paradoksów biowładzy wszechobecnej w technologicznie zapośredniczonych społeczeństwach, i dlatego też potrzebujemy nowej etyki, kosmologii i światopoglądów, które odpowiadałyby wysokiemu poziomowi rozwoju technologicznego i związanym z nim globalnym problemom. W tym celu postanowiłam w tym rozdziale naszkicować zasady trwałej etyki nomadycznej<sup>27</sup>. Nie oznacza to bynajmniej powrotu do mistycyzmu obecnego w pojęciu życia jako witalnego holizmu; ma ona raczej być konkretnym planem osadzenia nowych figuracji żyjących podmiotowości w sposób posthumanistyczny. Jest to niedeterministyczna opowieść ewolucyjna, która pomija ilościowe namnażanie i zmierza prosto do celu jakościowego wzrostu wartości. Wartości te nie odpowiadają ustalonym *a priori* konwencjom moralnym; ewoluują raczej wraz z politycznymi analizami oddającymi sprawiedliwość charakterystycznym dla globalnej gospodarki dzikim niesprawiedliwościom strukturalnym oraz zdradzieckim sposobom wywłaszczenia. Dlatego też zakładają poważne analizy relacji władzy.

Siła *bios-zoe* jest polityczną ekonomią, która dystrybuuje prawo do śmierci i do przetrwania. Dlatego potrzebujemy wartości kulturowych, duchowych i etycznych, tudzież mitów, narracji czy reprezentacji odpowiednich dla nowej cywilizacji, w której żyjemy. Połączenie tego, co ludzkie, z tym, co techniczne w maszynowym środowisku, dość podobne do symbiotycznej relacji pomiędzy zwierzętami a ich otoczeniem, skutkuje nowym złożeniem, nowym rodzajem otwartej całości. Nie jest to ani holistyczna fuzja, ani chrześcijańska forma transcendencji. Jest to raczej, jak podkreślałam, materialistyczna płaszczyzna radykalnej immanencji. Owo to-co-pośrodku najlepiej nazwać nie biologią, a z pewnością nie bioetyką, lecz etiologią sił, przez co mam na myśli etykę wzajemnej zależności i trwałych relacji. Potrzebujemy więcej kreatywności, by przeobrazić te wzajemne połączenia etyczne. Zamiast wycofać się w już osadzone nawyki myślenia, zaproponowałam skok w złożoności i paradoksy naszych czasów. Niezależnie od tego, na jaką figurację nowej, biocentrycznej ludzkości się zgodzimy, może ona być jedynie tymczasową i hybrydową mieszaniną. Siła *bios-zoe* trzyma „człowieka” w zawieszeniu między przyszłością pozbawioną gwarancji bezpieczeństwa i szybkim tempem obecnych zmian, które takich gwarancji wymagają. Ta zwodnicza, nie do końca jasna sytuacja wyraża perwersyjną logikę biowładzy jako reżimu wskazującego na możliwe wizje przyszłości, a jednocześnie blokującego i kontrolującego dostęp do nich

<sup>27</sup> Zob. R. Braidotti, *Transpositions*, dz. cyt.

w taki sposób, by upewnić się, że „życie” nigdy nie osiągnie wyższych poziomów intensywności, do których jest potencjalnie zdolne.

Pozytywną metamorfozę można uznać za polityczną namiętność. Wspiera ona takie rodzaje stawania się, które destabilizują dominujące relacje władzy oraz deterytorializują ustalone tożsamości i powszechnie podzielane wartości. Taka metamorfoza może tchnąć w zawsze stający się podmiot radosne poczucie umocnienia. Owa namiętność ma charakter zarówno etyczny, jak i polityczny, ponieważ mobilizuje krytyczne zasoby intelektu, a także kreatywną wyobraźnię dla sprawy ludzkiej wolności rozumianej jako wspólna nadzieja.

*Tłumaczył Igor Holewiński*