

Rosi Braidotti

## Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna

*Przedstawiamy tłumaczenie artykułu Posthuman Relational Subjectivity and the Politics of Affirmation autorstwa Rosi Braidotti. Tekst pierwotnie ukazał się w zbiorze Relational Architectural Ecologies: Architecture, Nature and Subjectivity pod redakcją Peg Rawes, wydanym przez Routledge (London–New York 2013, s. 21–39).*

*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

Artykuł poświęcony jest dyskursywnym i analitycznym uwarunkowaniom kształtującym współczesną podmiotowość, która – jak wykażę – jest zarówno posthumanistyczna, jak i relacyjna. Nowe sposoby formowania się podmiotów opierają się na zwrocie postantropocentrycznym, który nastąpił wraz z odejściem od antyhumanizmu pokolenia poststrukturalistów. Ów zwrot następuje wewnątrz zglobalizowanego, zaawansowanego kapitalizmu, który charakteryzuje znacząca obecność technicznych zapośredniczeń, wewnętrznie sprzecznych czasowości oraz nekropolityczne urządzenie [*governmentality*] albo polityka zarządzania strachem. „Postczłowiek” określa zmienne pozycje człowieka w erze znanej jako antropocen. W tym rozdziale głównym punktem odniesienia dla moich rozważań są teoria i praktyka feministyczna, co podkreśla przeobrażający i afirmatywny charakter feministycznej polityki.

### Posthumanizm

Krytyka humanizmu podjęta przez poststrukturalistki, w tym feministki, to fundamentalne założenie wyjściowe. Prezentowana przez nie dynamiczna wersja społecznego konstruktywizmu łączy analizę technik upodmiotowienia [*subjectivation*] ze stworzeniem nowych, umacniających ontologii siebie [*self*] oraz relacji siebie z innymi. Witalny materializm poststrukturalistek podkreśla, że ludzkie ucieleśnienie jest

upłciowione, a relacyjność jest ontologiczną cechą człowieka; tym samym umieszcza w centrum debaty radykalną immanencję relacji władzy. Przykładowo u Foucaulta władza ma charakter nie tylko negatywny czy ograniczający (*potestas*), ale również afirmatywny (*potentia*) lub produktywny, wytwarzając alternatywne pozycje podmiotu oraz relacje społeczne.

Teoretycznie ten ucieleśniony i umiejscowiony odłam materialistycznej filozofii podmiotu zerwał z fundamentami, na których spoczywała kartezjańska koncepcja racjonalistycznego podmiotu: uniwersalizmem i dualizmem. Pokolenie Foucaulta, Derridy, Irigaray i Deleuze'a odrzuciło uniwersalistyczne roszczenia do usytuowania podmiotu, który rzekomo przekracza czasoprzestrzenne i geopolityczne uwarunkowania, a tym samym jest bezcielesnym i nieosadzonym abstraktem. Nastawienie uniwersalizmu – określane mianem „transcendentnego rozumu” (Lloyd 1985), „abstrakcyjnej męskości” (Hartstock 1987) oraz „triumfującej bieli” (Ware 1992) – jest dla feministek wątpliwe nie tylko z epistemologicznego, ale również etycznego punktu widzenia. Usytuowane feministyczne perspektywy wytworzyły wstępne warunki do przyjęcia etycznej odpowiedzialności za uczestnictwo badaczki w tych samych strukturach, które analizuje i którym się politycznie sprzeciwia.

Poststrukturalizm wyznacza przejście od kartezjańskiego dualizmu do spinozjańskiej filozofii monistycznej, podkreślającej jedność i samoorganizującą się witalność materii oraz redefiniującej binarną relację pomiędzy sobą a innym. Poststrukturalistki dostrzegły, że pojęcie inności działa za pośrednictwem dualistycznych opozycji, które umacniają dominującą wizję identyczności, postulując podkategorie różnicy i dystrybuując je zgodnie z asymetrycznymi relacjami władzy. Innymi słowy dominujące aparaty podmiotowości są zorganizowane wedle hierarchii, która wyróżnia tylko suwerenne podmioty jako zerowy stopień różnicy [*zero-degree of difference*]. Według Deleuze'a i Guattariego jest to „podmiot większościowy” bądź też molowe centrum bytu (1980). Irigaray natomiast nazywa to „tym Samym” albo nadętym, fałszywie uniwersalnym „Nim” (Irigaray 1974; 1977). Collins (1991) z kolei wzywa do uwzględnienia białych i eurocentrycznych uprzedzeń podmiotu wiedzy humanistycznej.

Dodatkowo te spostrzeżenia dotyczą nie tylko jednostek, ale również ich kultur. W filozofii europejskiej ta „różnica” była orzekana o relacjach dominacji i wykluczenia. „Być różnym od” zaczęło znaczyć „być mniej niż”. W dualistycznym schemacie myślowym różnica bądź inność jest kostytuującą osią wyznaczania upłciowionych (kobiety), urasowionych (autochtoni) oraz znaturalizowanych innych (zwierząt, środowiska czy Ziemi). Ci inni jednak są konstytutywni w tym sensie, że oczekuje się od nich potwierdzenia tego samego [*the same*] w Jego uprzywilejowanej pozycji, i w ten sposób są kluczowi dla uznania władzy tego samego [*sameness*].

Stwierdzenie, że strukturalni Inni nowoczesnego podmiotu znów pojawili się w ponowoczesności przyczynia się do włączenia ich w paradoksalne i poliwalentne pole. Są oni jednocześnie symptomem kryzysu podmiotu – dla konserwatek nawet jego przyczyną – lecz wyrażają także pozytywne, czyli niereakcyjne alternatywy. Historia pokazuje, że wielkie ruchy emancypacyjne ponowoczesności rozwijały się za sprawą odradzających się Innych. Ruchy praw kobiet i gejów, antyrasistowskie i dekolonialne

zacyjne, antynuklearne i ekologiczne są głosami strukturalnych Innych nowoczesności. Nieuchronnie oznaczają również kryzys dawnego „centrum” lub dominującej pozycji podmiotu. W ujęciu filozoficznej nomadologii wyrażają zarazem kryzys większości i wzory stawania się przez mniejszości. Cel teorii krytycznej polega na dostarczaniu nawigacyjnych narzędzi metodologicznych i etycznego kompasu, co umożliwi nam rozróżnić te różne strumienie mutacji.

Zgodnie z głęboko zakorzenionym antyhumanizmem tych filozofii twierdzenie, że dominujące osie definiujące humanistyczny podmiot wiedzy przyczyniają się do regulacji osi różnicy lub inności, ma kolejny ważny skutek. Poststrukturalistyczny antyhumanizm niszczy od środka jednorodne tożsamości oparte na fallocentrycznych, eurocentrycznych i normatywnych zestandaryzowanych poglądach na to, co konstytuuje humanistyczny ideał „Człowieka/Mężczyzny” [*Man*]. Antyhumanizm ucieleśnia jednocześnie procesy upłciowienia, urasowienia i naturalizacji zmarginalizowanych bądź odrzuconych, a zarazem aktywnie produkuje półprawdy lub formy częściowej wiedzy na temat tychże innych. Władza wytwarza poprzez wykluczenie: inni są włączeni w ten scenariusz jako konieczne zewnątrz względem dominującej wizji tego, co znaczy być człowiekiem. Na tym etapie jednak potrzebujemy normatywnych rozróżnień między z jednej strony reaktywnymi, nastawionymi na zysk różnicami a afirmatywnym wzmocnieniem alternatywnych różnic z drugiej. Aby je ustanowić, należy przyjąć kryteria etyczne oraz ich polityczne implikacje.

## Postantropocentryzm

Rozważania prezentowane przez kolejne posthumanistyczne pokolenia prowadzą nas obecnie do postantropocentryzmu. Spektakularny rozwój, w szczególności neuronauk, nauk o Ziemi, systemach ekologicznych, biogenomiki oraz cyfrowych technologii informacyjnych, przekształcił nasze współdzielone pojmowanie tego, co jest podstawową jednostką odniesienia dla słowa „człowiek”. Kluczowe dla współczesnej nauki sprzeczne poglądy na temat człowieka wywierają również wpływ na praktyki feministyczne, przede wszystkim na terminologię i teoretyczną ramę kształtującą nasze wspólne rozumienie feministycznego podmiotu politycznego. W epoce geologicznej znanej już jako antropocen – czyli epoka, w której działalność człowieka ma znaczący wpływ na ekosystem Ziemi i na naszą zbiorową zdolność przetrwania – zbliżyliśmy się do bardziej złożonej relacji z naszym planetarnym przeznaczeniem. To przesunięcie również wpływa na status teorii: czy antropocen jest epoką, w której przedstawicielki teorii krytycznej, w tym feministki, nie powinny ponownie przebadać funkcjonujących idei dotyczących podmiotu politycznego? Oznaczałoby to nabranie krytycznego dystansu do społecznego konstruktywizmu, który jest endemiczny dla europejskiej i północnoamerykańskiej polityki feministycznej, odkąd Mary Wollstonecraft z pasją odrzuciła naturalizację nierówności pomiędzy płciami dokonaną przez J.J. Rousseau.

Aby przedstawić dalsze argumenty, musimy przyjrzeć się perwersyjnym i mnogim czasowościom globalnego zaawansowanego kapitalizmu. Jest on bowiem „maszyną różnicową”, która propaguje marketing pluralistycznych różnic i komodyfikacji eg-

zystencji, kultury oraz dyskursów „innych” na potrzeby konsumeryzmu. W rezultacie globalny system postindustrialnego świata produkuje rozrzucone, policentryczne, skierowane na zysk relacje władzy. W naszych czasach, po zakończeniu zimnej wojny, władza nie działa już w takim stopniu za pośrednictwem binarnych opozycji, ale przybiera pokawałkowaną i wszechogarniającą formę. Struktura współczesnej władzy, łączowa lub przypominająca sieć, nie zmienia jednak całkowicie swoich zasad działania. Można nawet uznać, że relacje władzy w dobie globalizacji są bardziej bezwzględne niż kiedykolwiek.

Spoleczeństwa późnego postindustrializmu okazały się znacznie bardziej elastyczne i zdolne do adaptacji w stosunku do mnożących się różnic, niż mogłaby się spodziewać klasycznie pojmowana lewica. Te „różnice” zostały przekształcone i są konstruowane jako rynkowi, przeznaczeni do konsumpcji, jednorazowi inni. Kultura popularna – od muzyki do kina, nowych mediów, mody i gastronomii – jest rzetelnym wyznacznikiem trendu, który sprzedaje „muzykę świata” [*world music*] – sprytną hybrydę egzotyki i tego, co domowe – często na sposób neokolonialnego zawłaszczania wielokulturowych Innych.

Innymi słowy zaawansowany kapitalizm działa jak wielki nomada, organizujący przepływ skomodyfikowanych produktów. Zgeneralizowana praktyka „swobodnego przepływu” dotyczy jednak niemal wyłącznie dóbr i towarów, niezależnie od ich miejsca pochodzenia, o ile zapewniają maksymalny zysk. Ludzie jednak nie przemieszczają się tak swobodnie (Virno 2004; Lazzarato 1996). Dlatego też koniecznie trzeba ujawnić perwersyjny nomadyzm logiki ekonomicznego wyzysku, która zrównuje kapitalistyczne przepływy z ukierunkowanym na zysk obrotem towarowym. Powinniśmy zatem przyjrzeć się w szczególności technologiom, a przede wszystkim konwergencji biotechnologii z IT, które są istotowe dla społecznych i dyskursywnych struktur społeczeństw postindustrialnych. Kwestie dostępu i uczestnictwa odgrywają nadrzędną rolę w badaniach nad technicznymi aparatami. Zważywszy na nierówności w dostępie do energii elektrycznej, nie wspominając już o liniach telefonicznych oraz modemach, możemy się zastanowić nad „demokratycznym” czy „rewolucyjnym” potencjałem nowych elektronicznych lub biogenetycznych obszarów postępu [*frontiers*]. Dostęp do świata nowych technologii i uczestnictwo w nim są w skali globalnej dystrybuowane nierównomiernie, wzdłuż głównych osi negatywnego zróżnicowania: płci, wieku oraz etniczności (Eisenstein 1998).

W swojej politycznej analizie historycznego uwarunkowania ponowoczesności Brian Massumi (1998) opisuje globalny kapitalizm jako nakierowany na zysk system brikolażu [*mix-and-match*], który żywi się [*vampirizes*] wszystkim. Opiera się on na paradoksie jednoczesnego występowania w nim sprzecznych tendencji. Z jednej strony zglobalizowane procesy ekonomiczne i kulturowe są źródłem rosnącego konformizmu, który zarządza stylem życia, telekomunikacją oraz konsumpcją. Z drugiej zaś dochodzi do fragmentaryzacji tych procesów oraz jej skutków: wzrostu strukturalnych nierówności, marginalizacji dużej części populacji oraz pojawiających się na nowo regionalnych, lokalnych, etnicznych oraz kulturowych różnic nie tylko pomiędzy blokami geopolitycznymi, ale również w obrębie ich samych (Eisenstein 1998).

Skoro ekonomia polityczna globalnego kapitalizmu polega na pomnażaniu i dystrybuowaniu różnic w celu osiągnięcia zysku, wytwarza zmieniające się wciąż fale społecznego i biologicznego upłciowienia, urasowienia i naturalizacji mnogich „innych”. Zaburza w ten sposób tradycyjny dialektyczny związek pomiędzy empirycznymi wyznacznikami Odmienności [*Otherness*] – kobiecymi, autochtonicznymi i zwierzęcymi lub ziemskimi innymi – i procesami dyskursywnego formowania się upłciowienia/urasowienia/naturalizacji.

Spazmatyczna zbieżność tych zjawisk jest cechą wyróżniającą nasze czasy. Utowarowienie różnic przekształciło „innych” w przedmioty konsumpcji, nadając im w zamian zarówno dobrze znaną, jak i niosącą zagrożenie cechę, która omija bramy dialektyki. W ten oto sposób otrzymałyśmy zygzakowaty wzorzec rozbieżnych, dysonansowych podmiotów nomadycznych. Przekroczenie dualistycznego sposobu myślenia – tak mocno zakorzonego – pozostaje zatem największym wyzwaniem dla naszych rozważań.

Zwrot posthumanistyczny przesunął powyższe zaburzenia jeszcze dalej. Można go nazwać rodzajem „exodusu antropologicznego” z dominujących konfiguracji człowieka (Hardt i Negri 2000 [2005], 234) – olbrzymią hybrydyzacją gatunków, która obala antropocentrycznego Człowieka [*Human*] w jego dotychczas uprzywilejowanej pozycji. Ta suwerenna pozycja była reprezentowana w trybie uniwersalnym jako Człowiek [*Man*], lecz to pseudouniwersalium zostało szeroko skrytykowane (Lloyd 1985) właśnie ze względu na jego częściowość. Uniwersalny Człowiek [*Universal Man*] w rzeczywistości jest domyślnie uznawany za męskiego, białego, zurbanizowanego, posługującego się standardowym językiem, heteroseksualnie wpisanego w jednostkę reprodukcyjną i pełnoprawnego obywatela ważnego państwa. To nieszczególnie uniwersalne.

Massumi nazywa postczłowieka „Ex-Manem”, „genetyczną matrycą zanurzoną w ludzkiej materialności”, która przechodzi znaczące mutacje: „integralność gatunkowa zostaje utracona w biochemicznym trybie wyrażającym mutowalność ludzkiej materii” – cielesny materializm się dys-greguje (Massumi 1998, 60). Haraway (1997, 74) określa to następująco: „Człowiek – typ taksonomiczny – staje się Człowiekiem – marką”. Z tego wyłania się witalna polityka życia jako nieludzkiej energii i samoorganizującej się materii.

Teoria feministyczna przygląda się uważnie przemieszczeniu dialektycznych relacji wytworzonych pomiędzy tradycyjnymi osiami różnic (upłciowienie–urasowienie–naturalizacja), próbując sprostać temu wyzwaniu. To w rezultacie rodzi metodologiczny problem: zaawansowana, biogenetyczna struktura kapitalizmu, będącego schizofreniczną ekonomią światową, nie działa linearnie, lecz jest rozproszoną i policentryczną siecią. Nie jest monolitycznym, tylko wewnętrznie sprzecznym procesem, którego skutki są różnicowane geopolitycznie, wzdłuż osi genderowej i etnicznej. W rezultacie krytyczka społeczna napotyka metodologiczne trudności, ponieważ [struktura kapitalizmu] przekłada się na heterogłosję danych. Musimy zatem przyjąć *nielinearność* jako główną zasadę i wytworzyć kartografie władzy, które uchwyciłyby wszelkie paradoksy i sprzeczności epoki globalizacji, nie pomijając jej złożoności.

Zważywszy na skalę, w jakiej współczesne gospodarki kapitalistyczne opierają się na utowarowieniu samego życia, można stwierdzić, że mamy do czynienia z oportunistyczną formą kondycji posthumanistycznej, która wyłania się z postantropocentrycznego oportunizmu zaawansowanego kapitalizmu. Biogenetyczna struktura zaawansowanego kapitalizmu jest nie tylko geo-centryczna (Fausto-Sterling 2000, 235), ale rażąco i strukturalnie niesprawiedliwa. Analiza epistemologiczna krzyżuje się z polityczną: ponieważ samoreplikująca się witalność żywej materii nakierowana jest na konsumpcję i komercyjny wyzysk biogenetycznej kultury, zorientowana środowiskowo walka polityczna wyewoluowała w nowy globalny sojusz na rzecz zrównoważonej przyszłości. Haraway również uznaje ten kierunek, oddając hołd umęczonemu ciału onkomyszki (Haraway 1997) jako polu [*farming ground*] nowej genetycznej rewolucji i producentowi części zamiennych dla innych gatunków. Także Vandana Shiva (1997) zauważyła skalę, w jakiej ciała empirycznych podmiotów oznaczające różnicowanie (kobiety/autochtoniczni/ziemscy bądź też organiczni inni) stały się jednorazowymi ciałami dla globalnej gospodarki. Współczesny kapitalizm jest „biopolityczny”, ponieważ kontroluje wszystko, co żywe. Już stał się formą biopiractwa, bo wykorzystuje moce twórcze kobiet, zwierząt, roślin, genów i komórek. Oznacza to, że człowiek i antropomorficzni inni zostają umieszczeni w jednym kontinuum z nieantropomorficznymi lub „ziemskimi” innymi. Kategoryczne rozgraniczenie, które oddzielało Człowieka od jego znaturalizowanych innych, zmieniło się – poprzez znaczne przekształcenie humanistycznych założeń o podstawowej jednostce odniesienia dla słowa „człowiek”.

Posłużmy się przykładem owcy Dolly jako głównej figuracji perwersyjnych czasowości i sprzeczności, które strukturyzują naszą kulturę techniczną. Dolly jest tą (jedną) płcią niebędącą – zbiorowym bytem przepakowanym w powiązaną siebie [*bounded self*]. Ona/ono jest równocześnie ostatnią/-m osobnikiem/-czką swojego gatunku, wywodzącego się z linii zapładnianych i reprodukowanych owiec, i pierwszym/-ą przedstawicielką/-em nowego gatunku: elektronicznej i biogenetycznej owcy, o której marzył Philip Dick, zapowiedzią społeczeństwa humanoidalnych robotów z „Łowcy androïdów”. Sklonowana, a nie poczęta naturalnie, heterogeniczna mieszanka organizmu i maszyny, Dolly na dobre zmieniła/-o zasady gry. Oderwana/-e od reprodukcji, a tym samym pozbawiona/-e rodowodu, Dolly nie jest córką własnego gatunku, ale sierotą i matką siebie samej/-ego.

Jako kopia sporządzona bez pojedynczego oryginału, Dolly pcha logikę postmodernistycznego symulakrum do jego ostatecznej perwersji. Ona/ono wprowadza Niepokalane Poczęcie do nowego, bio-genetycznego wymiaru. Jej śmierć na skutek tak banalnego i znanego wszystkim reumatyzmu<sup>1</sup> nadaje całej historii jeszcze bardziej ironicznego charakteru. Co więcej, tuż po jej/-go śmierci, jeszcze bardziej je/ją okaleczono, preparując jej ciało. Została/-o zabalsamowana/-e i wystawiona/-e w muzeum nauki jako ciekawostka naukowa (widma XIX wieku) i celebryt-k-a medialna/-y (tak bardzo XX-wiecznie!). Dolly jest więc jednocześnie archaiczna i hipernowoczesna. Jest zbiorem mnogich anachronizmów rozmieszczonych wzdłuż różnych osi chronologicz-

<sup>1</sup> W rzeczywistości Dolly umarła z powodu raka płuc [przyp. red.].

nych; zamieszkuje różne i wewnętrznie sprzeczne strefy czasowe. Podobnie jak pozostałe współczesne technoteratologiczne zwierzęta czy byty (na przykład onkomysz), Dolly zaburzyła/-o linearność czasu i funkcjonuje w ciągłej terażniejszości. Ten technoelektroniczny bezczasowy czas jest nasycony a-synchroniznością. Innymi słowy jest strukturalnie zaburzony.

Przemysł Dolly niewątpliwie zaciera kategorie myślowe odziedziczone przez nas z przeszłości. Wyznacza ona/-o więcej koordynatów samej myśli, dodając jej głębi, intensywności oraz sprzeczności. Ze względu na to, że ucieleśnia złożoność, nie będąc już zwierzęciem, ale jeszcze nie w pełni maszyną, Dolly jest dziś NAJWAŻNIEJSZYM [THE] przedmiotem filozoficznych rozważań.

Określam te biomedyczne praktyki cielesnego materializmu jako „materio-realizm” [*matter-realism*], radykalny neomaterializm lub posthumanistyczny feminizm nomadyczny. To właśnie konceptualna struktura samej materii, zmieniająca się pod wpływem współczesnych procesów biogenetycznych oraz technologiczno-informacyjnych, jest dla nich kluczowa. Uważam, że monistyczna ontologia polityczna, która podkreśla procesy, witalną politykę i niedeterministyczne teorie ewolucji, jest pomocna w rozważaniach nad tymi nowymi dokonaniem nauki. Należy zatem podkreślić, na poziomie politycznym, mikropolitykę relacji oraz posthumanistyczną etykę, które śledzą transwersalne powiązania wśród ludzkich i nieludzkich aktorów [*agents*]. Wysoki stopień transwersalności aktualizuje zatem etykę opartą na pierwszeństwie relacji, wzajemnej zależności, która docenia nieludzkie lub nieosobowe Życie. To właśnie nazywam *zoe* (Braidotti 2006).

## Nekropolityczne urządzenie

Jeżeli możliwość końca życia na Ziemi była powszechnym koszmarem w epoce atomowej, to kondycja postnuklearna rozszerza horyzont wyginiecia na wszystkie gatunki, a obecnie można wyznaczyć jego datę. To zapoczątkowuje negatywną lub reaktywną formę ogólnoludzkiego myślenia planetarnego, które reorganizuje ludzkość wokół wspólnego zagrożenia. Wszyscy jesteśmy ludźmi, ale niektórzy z nas są bardziej śmiertelni niż pozostali i właśnie ta wrażliwość łączy nas ze zwierzętami i roślinami. Tanatologia, inaczej nekropolityka, jest głównym aspektem naszej ekonomii politycznej. W tym kontekście kluczowa analiza biowładzy przedstawiona przez Michela Foucaulta jest wciąż aktualna, o ile porusza też wątki nekropolityczne. Biowładza pozwala jednym umrzeć, a zarazem aktywnie działa na rzecz przetrwania innych.

Nacisk na politykę życia samego, a przede wszystkim na przesuwające się wciąż granice życia i śmierci nadaje nekropolityczny wymiar dzisiejszym debatom na temat władzy, szczególnie w kontekście destruktywnego wpływu biogenetycznego kapitalizmu (Foucault 1976; 1984a; 1984b), który objawia się ginięciem gatunków i katastrofami ekologicznymi. „Życie” może być niebezpieczną siłą, czego dowodzą nowe epidemie i klęski żywiołowe, zacierające rozróżnienie pomiędzy naturalnym a kulturowym. „Polityka życia samego” przeobraża technicznie zapośredniczone życie w polityczne pole walki (Rose 2001). Żywa materia staje się podmiotem, a nie przedmiotem badań.

Problemy te wywołują znaczny niepokój względem ludzkiej przyszłości zarówno wśród myślicieli neoliberalnych (Fukuyama 2002), jak i neokantowskich (Habermas 2003).

Główne pole badań nekropolitycznych koncentruje się wokół brutalności nowych wojen, zarządzania strachem oraz nowych wyrazów przemocy, która dotyczy nie tylko do zarządzania żywymi, lecz także wielorakich praktyk umierania. Jak znakomicie pokazuje Mbembe (2003), biowładza i nekropolityka to dwie strony tego samego medalu. Po zimnej wojnie świat doświadczył nie tylko ogromnego wzrostu działań wojennych, ale także głębokich przemian wojny jako takiej w kierunku bardziej złożonego zarządzania przetrwaniem i wymieraniem. „Nekropolityka” określa władzę mianem administracji śmierci: „uogólnionej instrumentalizacji ludzkiego istnienia i materialnym zniszczeniu ciał i populacji ludzkich” (Mbembe 2003 [2018], 211). I *nie* tylko ludzkiego.

Skutki takiego podejścia do bio-/nekrowładzy są radykalne: korzystanie z władzy strukturyzuje nie racjonalność Prawa czy uniwersalizm wartości moralnych, ale raczej wyzwolenie nieograniczonego prawa suwerena do zabijania, okaleczania, gwałtu i niszczenia innych żyć. Ten sam rodzaj władzy, jak podkreśla Agamben (1995), kształtuje przypisywanie różnych stopni „człowieczeństwa” zgodnie z hierarchiami, które są wolne od starej dialektyki i pozbawione politycznej racjonalizacji. Wypełniają natomiast bardziej instrumentalną, zawężoną logikę oportunistycznego wykorzystywania życia w nas, które jest raczej ogólne niż indywidualne. Plantacja kolonialna rozumiana jako pierwowzór politycznej ekonomii aresztu, uwięzienia i ostatecznej zagłady zmienia niewolnika w prototyp *homo sacer*.

Współczesna nekropolityka przyjęła formę polityki śmierci na globalną i regionalną skalę. Nowe formy przemysłu wojennego są wynikiem komercyjnej prywatyzacji armii oraz globalnego zasięgu konfliktów, które deterytorializują sposób wykorzystania i rację bytu sił zbrojnych. Ograniczona do „infrastrukturalnych działań wojennych” (Mbembe 2003) i operacji logistycznych na szeroką skalę (Virilio 2002) wojna dąży do zniszczenia wszystkich usług pozwalających na funkcjonowanie cywilizowanego społeczeństwa: dróg, elektryczności, lotnisk, szpitali i innej koniecznej infrastruktury. Wojna dąży również do ochrony wydobycia minerałów i pozostałych podstawowych surowców geofizycznych potrzebnych w światowej gospodarce. Stąd też nowe wojny przybierają raczej formę działań partyzanckich oraz ataków terrorystycznych niż tradycyjnej konfrontacji narodowych armii z poboru. Mam tu na myśli przede wszystkim zamachowców samobójców, jedną ze „stron” w wojnie z terrorem.

Populacja jako kategoria polityczna zostaje więc podzielona „na buntowników, dzieci-żołnierzy, ofiary czy uchodźców albo cywilów okaleczonych czy zmasakrowanych niczym starożytna ofiara, podczas gdy »ocaleli« po przerażającej ucieczce zamykani są w obozach i wydzielonych strefach specjalnych” (Mbembe 2003 [2018], 243). Arjun Appadurai (1998) przeprowadził wnikliwą analizę „etnობójczej przemocy” nowych form działań wojennych, w które włączeni zostają przyjaciele, sąsiedzi oraz krewni. Appadurai (1998, 907) przerażony jest skalą przemocy konfliktów: „skupiamy się tu na cielesnej brutalności zwykłych ludzi wobec osób, z którymi mogą żyć – lub mogły żyć – uprzednio w relatywnej przyjaźni”. Jak widać, nie da się do końca opisać tego za-



stosowania przemocy, ani jako dyscyplinowania ciała, ani jako społeczeństwa kontroli. Wkroczyliśmy w epokę dobrze zaplanowanych i skoordynowanych, instrumentalnych masakr, „nowej semiozy zabijania”, prowadzącej do stworzenia mnogich i równoległych „światów śmierci” [*death-worlds*] (Mbembe 2003 [2018], 247, 251).

Realia społeczne uchodźców i osób ubiegających się o azyl stają się symbolem dzisiejszej nekrowładzy. Diken (2004) podkreśla, że uchodźcy są doskonałym przykładem jednorazowego człowieczeństwa *homo sacer*, konstytuując tym samym nekropolityczny podmiot *par excellence*. Areszty, obozy o zaostrzonym rygorze oraz więzienia rozpowszechniające się na niegdyś obywatelsko nastawionym obszarze Europejskiego Miasta są kolejnym przykładem na utratę wiarygodności racjonalnego porządku biopolitycznego. To dzięki obozom – sterylnym, monofunkcyjnym zagrodom (Diken 2004, 91) – możemy wysuwać oskarżenia pod adresem liberalnych zachodnich demokracji. Związek z polityką kolonialną jest oczywisty: dekolonializacja wytworzyła państwa narodowe, których obywatelki, niegdyś niewolnice, mogą teraz przemieszczać się po całym świecie. To właśnie one w większości stanowią zbiorowość niechcianych imigrantek, uchodźczyń i oczekujących na azyl, zamykanych w obozach w różnych miejscach rozwiniętego świata. Nie jest pozbawiony ironii fakt, iż światowa migracja jest postrzegana jako konkretne zagrożenie w Europie, właśnie dlatego że zagraża jej głównej infrastrukturze: państwu dobrobytu.

W jaki sposób ten nekropolityczny wymiar działa w dyskusji nad feministyczną polityką afirmacji? Jakie są jego skutki dla praktyki teorii krytycznej? Biowładza doprowadziła od czasów Foucaulta do bardziej wyrafinowanego zrozumienia praktyk, które obrały „życie” za swój główny cel. Jednakże to śmierć pozostaje jednocześnie głównym pojęciem w teorii polityki, w formie horyzontu śmiertelności i troski o ludzką podatność na zranienie [*vulnerability*]. Natomiast niewypowiedziana Śmierć jako koncept pozostaje jednostkowa i niezróżnicowana, podczas gdy horyzont *bios-zoe* rozszerza się i różnicuje.

Twierdzą, że nowe praktyki nekropolityczne mobilizują nie tylko twórcze siły, ale również nowe i bardziej wyrafinowane stopnie wymierania. Ta forma witalności, która nie skupia się na wyraźnym rozróżnieniu pomiędzy życiem a umieraniem, pozwala sformułować pojęcie *zoe*, nie-ludzkiej, ale paradoksalnie afirmatywnej siły życiowej. Ów witalistyczny materializm opiera się przede wszystkim na neospinozjańskiej ontologii politycznej monizmu i radykalnej immanencji. Wkład teorii nomadycznej do tej debaty wiąże się z pojęciami radykalnej immanencji i niedeterministycznego witalizmu, które rozwijają się w afirmatywną etykę bioegalitaryzmu. Biocentryczny egalitaryzm jest więc filozofią radykalnej immanencji i afirmatywnego stawania-się, które włącza nomadyczny podmiot w trwały [*sustainable*] proces transformacji. Podmiot ucieleśniony, zorientowany na *zoe*, jest przenicowywany relacyjnymi sprzężeniami – symbiotycznymi i zakaźnymi/wirusowymi – które łączą go z różnorodnymi innymi, począwszy od tych przynależących do środowiska, zwanych również ekoinnymi.

## Transformacyjny i afirmatywny charakter polityki feministycznej

W jaki sposób możemy zaangażować się w politykę afirmatywną, która wiąże ze sobą zrównoważone [*sustainable*] alternatywy dopasowane do konstrukcji społecznych horyzontów nadziei, a w tym samym czasie zajmować się teorią krytyczną, która jest formą sprzeciwu wobec teraźniejszości? Jest to jedna z kwestii szeroko analizowanych przez Deleuze'a i Guattariego, w szczególności w *Co to jest filozofia?* (1991), w kontekście relacji pomiędzy kreacją a krytyką. Jest to jednak problem, na który natykają się wszystkie aktywistki i teoretyczki krytyczne: w jaki sposób zrównoważyć twórczy potencjał myśli krytycznej z negatywną krytyką oraz świadomością opozycyjną, które z konieczności zakłada to stanowisko.

Pytanie dotyczące sposobu, w jaki możemy sprzeciwić się teraźniejszości, a w szczególności niesprawiedliwości, przemocy i wulgarności naszych czasów, jednocześnie będąc dziećmi swej epoki, aby włączyć się w nią w twórczy, aczkolwiek opozycyjny i afirmatywny sposób, jest w tej debacie kluczowe. Powrócę do tej kwestii w ostatniej części tekstu. Problem ów ma dwa aspekty: kontekstualny i konceptualny. Omówię obydwa, a następnie spróbuję przeanalizować niektóre z ich następstw.

Zaangażowanie w teraźniejszość – oraz ducha dzisiejszych czasów – wyznacza polityczną strategię wielu dziedzin, począwszy od systemów seksualności i pokrewieństwa, na religijnych i dyskursywnych praktykach skończywszy. Analizy tych motywów przekazywane są przez narracje – mitologie i fikcje – które określam mianem figuracji (Braidotti 2002; 2006) bądź kartografii teraźniejszości. Kartografia jest politycznie świadomą [*informed*] mapą, która przedstawia historyczne i społeczne lokalizacje jednostki, umożliwiającą przeprowadzenie analizy umiejscowionych formacji władzy, a tym samym pozwalającą na wytworzenie odpowiednich strategii oporu. Michel Foucault (1975) szeroko opracował pojęcie genealogii lub kontrapamięci jako narzędzie do przygotowywania „diagramów teraźniejszości” w swojej analizie mikrofizyki władzy w społeczeństwach postindustrialnych. Gilles Deleuze i Félix Guattari (1980) również podkreślali wagę immanentnych analiz pojedynczych aktualizacji poszczególnych struktur władzy.

Feminizm zapoczątkował również praktykę polityki umiejscowienia (Rich 1995) jako metodę osadzania aktywizmu. Udoskonalił też strategię pozytywnego przemianowywania i nadawania nowego znaczenia podmiotowi. Położenie jest ucieleśnioną i umiejscowioną pamięcią, zbiorem kontrwspomnień aktywowanych przez myślicielki stawiające opór dominującym społecznym reprezentacjom podmiotowości. Położenie jest materialistyczną, czasową i przestrzenną strefą współtworzenia podmiotów w ich różnorodności. Oddawanie tej złożoności zdecydowanie nie jest przykładem relatywizmu. Umiejscowienia są zatem podstawą politycznej i etycznej odpowiedzialności. Pamięć, kartografie umiejscowień, polityczne (dez)identyfikacje oraz strategiczne rekonfiguracje są narzędziami do pogłębiania świadomości, które zostały wytworzone przez wprowadzające zmianę epistemologie takie jak feminizm i studia poświęcone rasie (Passerini 1988; Haraway 1990; West 1994).

Zarówno moja praktyka, jak i moje pojęcie tego, co polityczne, są hołdem dla tej tradycji polityki radykalnej, którą się obecnie odrzuca lub umniejsza jako nieudany

eksperyment z przeszłości. Wprowadziła ona tymczasem jedną z najbardziej znaczących teoretycznych innowacji, która została później nazwana „radikalną immanencją” (Deleuze i Guattari 1980) – i to jej chcę przede wszystkim bronić. Wliczają się w nią pojęcia emocji politycznych, etyki afirmatywnej oraz ścisła wizja afektywności.

## Świadomość opozycyjna

Konceptualnie mój argument opiera się na odrzuceniu tradycyjnego zrównania podmiotowości politycznej z krytyczną świadomością opozycyjną i redukcji ich obu do negatywności. Istnieje domyślne założenie, że w podmiotowości lub sprawstwie politycznym chodzi o opór, czyli negację negatywności teraźniejszości. Pozytywność miałyby być ucieleśniona przez tę podwójną negację. Bycie przeciwną pociąga więc za sobą niepokorny akt negacji, wymazania teraźniejszych uwarunkowań.

Założenie to jest od dawna obecne w historii myśli, czego najlepszym przykładem w filozofii kontynentalnej jest filozofia Hegla. Negatywność rozumiana jako konieczny element strukturalny myśli to część spuścizny heglowsko-marksowskiej dialektyki świadomości. Oznacza ona, że odrzucenie warunków i założeń uznanych za niesatisfakcjonujące, niesprawiedliwe lub obraźliwe – na podłożu etycznym lub politycznym – jest koniecznym warunkiem wstępnym ich krytyki. Postuluje się więc paradoksalne współistnienie między odrzucanymi warunkami i praktyką dyskursywną filozofii krytycznej oraz wynikających z niej działań. Paradoks ten skutkuje ustanowieniem negatywności jako produktywnego momentu dialektycznego schematu, który w gruncie rzeczy ma na celu odrzucenie warunków, które go wytworzyły. Dlatego też teoria krytyczna opiera się na negatywności, a w przewrotny sposób nawet jej wymaga. Następstwem tego założenia jest fakt, że te same materialne i dyskursywne warunki, które wytwarzają negatywny moment – doświadczenie opresji, marginalizacji, urazu czy traumy – są również warunkami przezwyciężenia samych siebie. Rzecz, która niszczy, wytwarza również pozytywny opór, przeciwdziałanie oraz transcendencję (Foucault 1975). Proces pogłębiania świadomości jest konieczny dla odrzucania i przekodowywania danej negatywności; z kolei zbiorowa świadomość opozycyjna wywołuje i ucieleśnia proces oporu. W rezultacie zachodzi polityczna konieczność wypracowania adekwatnych sposobów rozumienia i odpowiednich reprezentacji naszych rzeczywistych [*real-life*] warunków. Negatywne doświadczenie może stać się materialem do rozpracowania przez teorię krytyczną. W tym procesie przekształca się ona w kreatywne źródło kontrprawd i wartości, które ma za zadanie przekodować swój pierwotny element negatywny. Epistemologia oczyszcza zatem teren dla przemiany etycznej, która podtrzymuje polityczne działanie.

Proces ten jest zbyt często przedstawiany – w ujęciu czysto funkcjonalnym – jako zrównanie politycznej kreatywności/sprawczości z negatywnością lub świadomością nieszczęśliwą. Chciałabym jednak zauważyć, że możemy wiele osiągnąć, stosując nieheglowską analizę, która wysuwa na pierwszy plan twórcze i afirmatywne elementy tego procesu. Ta zmiana perspektywy zakłada filozoficzny monizm oraz dostrzeżenie etycznego i afektywnego składnika podmiotowości, stając się zatem stanowiskiem

antydualistycznym i antyracjonalistycznym. Rdzeń etyczny podmiotu to nie jej/jego moralna intencjonalność, lecz pojmowane w kategoriach władzy (represyjnej *potestas* i pozytywnej *potentia*) skutki, które jego/jej działania wywierają na otoczenie – bo najpewniej je wywierają. Jest on natomiast urzeczywistnieniem sposobów stawania-się (Deleuze 1968). Skoro zaś ta neowitalistyczna perspektywa zrównuje dobro etyczne z radykalną relacyjnością dążącą do afirmatywnego wzmocnienia pozycji podmiotu, to etycznym ideałem będzie zwiększenie zdolności do wchodzenia w różne rodzaje relacji z mnogością innych. Świadomość opozycyjna i polityczna podmiotowość lub sprawczość, które ta świadomość ucieleśnia, to procesy bądź asamblaże aktualizujące owo etyczne pragnienie. Jest to stanowisko afirmatywne w tym sensie, że aktywnie pracuje na rzecz wytworzenia alternatyw poprzez przepracowanie negatywnych przypadków i pielęgnację relacji przenoszących etyczne przeobrażenia wartości.

W praktyce oznacza to, że warunki politycznego i etycznego sprawstwa nie zależą od obecnego stanu rzeczy. Nie są opozycyjne, a dzięki temu nie są również powiązane z terażniejszością poprzez negację; są natomiast afirmatywne i dostosowane do tworzenia możliwych przyszłości. Relacje etyczne i polityczne tworzą możliwe światy przez mobilizację niewykorzystanych zasobów, włączając w to nasze pragnienia i wyobraźnię. Krytyka musi skupić się zatem na wypracowaniu warunków odrzucenia negatywności – właśnie dlatego, że obecnie nie są one bezpośrednio dostępne. Wyjście poza dialektyczny schemat myśli oznacza więc porzucenie myślenia opozycyjnego, by nakierować terażniejszą aktywność na wytwarzanie trwałych [*sustainable*] możliwych przyszłości. Trwałość ta zależna jest od naszych możliwości mobilizowania, aktualizowania i stosowania sił kognitywnych, afektywnych i etycznych, które dotąd nie były w użyciu. Konkretyzują się one w aktualnych relacjach materialnych i dzięki temu tworzą sieć lub kłaczę wzajemnych połączeń z innymi. Musimy zatem nauczyć się myśleć o sobie w inny sposób. Myślenie oznacza tworzenie nowych narzędzi pojęciowych, które mogłyby nam umożliwić zarówno zaakceptowanie wzmacniających nas innych, jak i aktywne wchodzenie z nimi w relację. Etyczny gest jest więc aktualizacją naszej zwiększonej umiejętności działania i wchodzenia we wzajemne relacje w świecie.

Oderwanie negatywności od procesu formowania się podmiotu i zespolenie go z afirmatywną innością oznacza, że wzajemność nie zostaje zdefiniowana jako wzajemne uznanie, ale raczej jako wzajemna definicja lub dookreślenie. Jesteśmy w *tym* razem, w witalnej politycznej ekonomii stawania-się, której struktura jest transpodmiotowa, a siła – transludzka. Co więcej, takie nomadyczne ujęcie podmiotu nie zamyka etyczności w granicach jedynie ludzkiej inności, ale otwiera ją na wzajemne powiązania z pozaludzkimi, postludzkimi i nieludzkimi siłami. Nacisk na pozaludzkie relacje o charakterze etycznym można także określić mianem geopolityki bądź ekozofii, podkreślając naszą zależność od środowiska naturalnego w najszerszym tego słowa znaczeniu. W tej debacie istotna jest koncepcja Félixa Guattariego, który wyróżnił trzy ekologie: stosunków społecznych, *psyche* i środowiska. Biorąc pod uwagę skalę naszego rozwoju technologicznego, nie należy mylić mojego nacisku na ekozofię z biologicznym determinizmem. Postuluję raczej kontinuum naturokultur (Hararawy 1997; Guattari 1995,

2000), w ramach którego podmioty pielęgnują i wytwarzają wielość etycznych relacji. Pojęcia immanencji, wielości ekologii oraz neowitalnej polityki stają się tu ważne.

Dotychczas pokazałam, że świadomość opozycyjna jest kluczowa dla podmiotowości politycznej, ale nie jest tożsama z negatywnością. Dlatego istotą teorii krytycznej pozostają strategie i relacje afirmacji. Dlatego polityczna podmiotowość lub sprawczość składa się z wielu mikro-politycznych praktyk codziennego aktywizmu lub interwencji w i na zamieszkanym przez nas świecie, dokonywanych na rzecz nas samych i przyszłych pokoleń. Jak pisze Adrienne Rich w swoich ostatnich esejach, aktywistka polityczna musi myśleć „wbrew czasom”, a tym samym „poza czasem”, tworząc dzięki temu analitykę – warunki możliwości – przyszłości (Rich 2001, 159). Teoria krytyczna pojawia się zatem gdzieś pomiędzy „już nie” a „jeszcze nie”, nie szukając prostych rozwiązań, lecz dowodów, że inni mierzą się z tymi samymi pytaniami. W konsekwencji zaiste „my” jesteśmy w *tym* razem.

## Polityka afirmatywna

W etyce afirmatywnej pozytywne jest to, że aktywuje relacyjne władze podmiotu i nakierowuje je na przemianę afektów negatywnych w pozytywne. Wynika z tego dynamiczne rozumienie wszystkich afektów, nawet tych, które rażą nas bólem, zgrozą lub uczuciem żałoby. Lekko depersonalizujący rezultat negatywnego lub traumatycznego wydarzenia pociąga za sobą utratę przypisanych *ego* postrzeżeń, co pozwala na energetyczne formy reakcji. Badania psychologii klinicznej poświęcone traumie zdają się to potwierdzać, jednak nie rozwinę tutaj tego wątku. Diasporyczne podmioty potwierdzają ten sam kierunek rozumienia. Wielopolożenie [*multi-locality*] jest afirmatywnym przekładem tego negatywnego poczucia straty. Za Glissantem (1990) twierdzą, że stawanie-się-nomadą oznacza proces pozytywnej transformacji bólu spowodowanego stratą w aktywną produkcję mnogich form przynależności i złożonych lojalności. Każde zdarzenie zawiera potencjał do przewyciężenia i opanowania go – zawsze można przetransponować jego negatywny ładunek. Moment aktualizacji jest więc momentem jego neutralizacji. Podmiot etyczny posiada umiejętność uchwycenia możliwości depersonalizacji wydarzenia i przeobrażenia jego negatywnego ładunku. Afirmatywna etyka przywraca ruch emocjonalnym po-ruszeniom [*puts the motion back into e-motion*] i aktywność aktywizmowi, wprowadzając ruch, proces i stawanie-się. To przesunięcie całkowicie odmienia wzorce powtórzeń negatywnych emocji. Pozwala też wszcząć na powrót debatę na temat świeckości, promując wiarę w naszą wspólnotową umiejętność przetrwania i przeobrażania się.

W negatywnych afektach negatywna nie jest normatywna wartość osądu, ale raczej fakt, że wywołują one efekt zamknięcia, blokady, usztywnienia, które pojawiają się na skutek uderzenia, szoku, aktu przemocy, zdrady, traumy bądź tylko przeraźliwej nudy. Negatywne namiętności nie tylko niszczą „siebie” [*the self*], ale szkodzą też zdolności „siebie” do budowania relacji z innymi – zarówno ludzkimi, jak i nieludzkimi – czyli do wzrastania w innych i poprzez nich. Negatywne afekty uszczuplają nasze możliwości wyrażania wyższych poziomów współzależności, witalnej zależności od innych,

która jest kluczowa zarówno dla niejednolitej wizji podmiotu, jak i etyki afirmatywnej. Witalistyczne pojęcie Życia jako *zoe* jest w tym kontekście ważne, gdyż podkreśla, że zamieszkane przez mnie życie nie jest moje, nie nosi mojego imienia – jest generatywną siłą stawania-się, indywidualacji i różnicowania, jest bezosobowe, obojętne i twórcze. Negatywne namiętności negują zatem siłę życia samego – jego *potentia* – jako dynamiczną siłę, witalne przepływy powiązań i stawania-się. Dlatego też nie ma sensu ich wzmacniać ani na dłużej się przy nich zatrzymywać. Negatywne namiętności są czarnymi dziurami.

Etyka afirmatywna podkreśla, że krzywda wyrządzona innym od razu powraca do sprawcy w postaci utraty *potentia*, pozytywności, możliwości wiązania się z innymi, a tym samym wolności. Głównym celem etyki afirmatywnej nie jest unikanie bólu, ale raczej wykraczanie poza rezygnację i pasywność, które ukształtowały się w wyniku skrzywdzenia, zagubienia czy wyłączenia. Musimy stać-się-etycznymi zamiast stosować moralne zasady i protokoły jako formy samoobrony. Musimy wytrwać.

To właśnie wytrwałość była dla Spinozy kluczem do tego procesu. Wytrwałość posiada stronę przestrzenną, związaną z przestrzenią ciała jako ucieleśnionym obszarem aktualizacji namiętności i sił. Rozwija ona afektywność i radość, a dokładniej zdolność do bycia pod ich wpływem aż do progu bólu bądź skrajnej przyjemności. Wytrwałość oznacza walkę o podtrzymanie bólu tak, aby nie zostać przezeń unicestwioną. Ma również wymiar czasowy, jest trwaniem w czasie.

## Być wartymi tego, co nam się przydarza

Negatywne skojarzenia związane z bólem, zwłaszcza w kontekście zmian politycznych, są mocno nacechowane ideologicznie. Jest to związane z siłą naszych przyzwyczajzeń. Wychodząc z założenia, że podmiot jest molowym agregatem, czyli posiada osadzone nawyki, możemy uznać, że te właśnie nawyki stanowią wzorce powtórzeń, które utrwalają różne tryby relacji i siły interakcji. To właśnie przyzwyczajenia są ramą, w której niejednolite lub złożone podmioty się reterytorializują, aczkolwiek tylko przejściowo. Przykładem jednego z najsilniej utrwalonych w naszej kulturze nawyków jest ujmowanie bólu poprzez dyskurs i społeczną praktykę cierpienia, które zawsze wymaga należytnej rekompensaty. Równie silna jest potrzeba zrozumienia bólu i okazywania w jego obecności współczucia. Ludzie zadają sobie wiele trudu, by uśmierzyć ból. Nieznajomość lub niemożliwość artykulacji źródła swojego cierpienia – lub jego zbyt dobra i zbyt częsta znajomość – wywołują poważny niepokój. Tęsknota za ukojeniem, zakończeniem i sprawiedliwością jest zrozumiała i godna poszanowania.

Ten etyczny dylemat pojawił się w rozważaniach Jeana-François Lyotarda (1983), a wcześniej w tekstach Primo Leviego poświęconych doświadczeniom ocalałych po nazistowskich obozach koncentracyjnych. Chodzi o rodzaj bezbronności, której my, ludzie, doświadczamy w obliczu mniejszych i większych horrorów; czyni ona niemożliwym nawet pomyślenie właściwego zadośćuczynienia. Krzywda, której nie można naprawić czy rana, której nie można wyleczyć, są po prostu niemierzalne. Nie sposób zastosować tu ujęcia sprawiedliwości wyznaczanego przez logikę prawa i reparacji.

Dla poststrukturalisty Lyotarda etyka opiera się na akceptacji tej niemożliwości stosownego zadośćuczynienia – i życiu z otwartą raną.

Tu uchylają się drzwi do etyki afirmatywnej, która szanuje ból, ale zrzeka się roszczeń i rekompensat, sprzeciwiając się logice odwetu. Osiągnąć to można za sprawą pewnego rodzaju *depersonalizacji wydarzenia*, co jest największym z etycznych wyzwania. Przemieszczenie reakcji przypisanej *zoe* ukazuje bezsensowność ran, niesprawiedliwości i bólu, których doświadczamy. „Dlaczego ja?” jest refrenem najczęściej słyszczanym w sytuacjach skrajnej niedoli. Wyraża on gniew na własny los i ból z nim związany. Odpowiedź na „dlaczego ja?” jest prosta: nie ma żadnego powodu. Przykładem może być banalność zła oraz losowość szans na przetrwanie podczas ludobójstw takich jak Holokaust (Arendt 1963). Jest coś bezsensownego w bólu, krzywdzie czy niesprawiedliwości – ludzie giną lub ratują się z nich bez żadnej przyczyny. Dlaczego niektóre dotarły do pracy w World Trade Center 11 września 2001 roku, a inne spóźniły się wówczas na pociąg? Dlaczego Frida Kahlo wsiadła do akurat tego tramwaju, w którym podczas wypadku stalowy pręt przebił jej ciało, zamiast pojechać następnym? Wydarzyło się to wszystko bez żadnej przyczyny [*without reason*]. Rozum [*reason*] nie miał z tym nic wspólnego. W tym właśnie rzecz: musimy oddzielić ból od epistemologicznej obsesji poszukiwania sensu i ruszyć dalej, do następnego etapu. To droga do transformacji doznań negatywnych w pozytywne.

Nie jest to fatalizm, a tym bardziej nie rezygnacja, lecz nietzscheańska etyka podważania negatywności. Nazwijmy ten proces *amor fati*: musimy być warte tego, co nam się przydarza, aby przepracować to wewnątrz etyki relacji. Oczywiście zdarzają się rzeczy odrażające i nie do wytrzymania. Etyka służy jednak temu, żeby przepracować te wydarzenia tak, by przejść do pozytywnych relacji. Takie podejście nie jest wyrazem naszej beztróski i braku współczucia, ale formą przytomności uznającej bezsens bólu i daremność zadośćuczynienia. Potwierdza to również, że etyczna postawa to nie odwet ani zadośćuczynienie, lecz przede wszystkim aktywne przeobrażenie negatywności.

Innymi słowy „wartościowość” [*worthiness*] danego zdarzenia, która etycznie zmusza nas do zaangażowania się w nie, nie jest nieodłączną ani wyraźną wartością [*value*] odpowiadającą danym standardom moralnej i politycznej oceny, lecz skalą, w jakiej to zdarzenie przyczynia się do warunków stawania-się. Jest to witalna siła umożliwiająca wyjście poza to, co negatywne.

Wymaga to podwójnego przesunięcia. Po pierwsze, sam afekt przechodzi od oziębłych i reaktywnych konsekwencji bólu ku proaktywnej afirmacji swojego twórczego potencjału. Po drugie, zmienia się rodzaj zadawanych pytań: zamiast szukać źródła czy pochodzenia, wypracowujemy pytania, które poprawiają zdolność podmiotu do osiągnięcia wolności dzięki zrozumieniu własnych ograniczeń. Etyka afirmatywna zakłada, powołując się na Nietzschego, że to nie człowieczeństwo wywodzi się z wolności, ale raczej wolność wynika ze świadomości naszych ograniczeń. Afirmacja jest więc wolnością od ciężaru negatywności, wolnością uzyskaną za sprawą zrozumienia naszego zniewolenia.

## Podsumowanie

Główny problem ontologicznej relacyjności postludzkiego podmiotu ma charakter konceptualny: jak rozwinąć nowe, postjednorodne ujęcie podmiotu, nas samych i jak przyjąć nową społeczną wyobrażeniowość, która uchwyciłaby jego złożoność? Zmiana wyobrażeniowości nie przypomina wyczyszczenia szafy ze zużytych ubrań, ale raczej zrzucanie skóry. W jaki sposób zachodzą zmiany na taką skalę? Zdarzają się one wprawdzie dość często na poziomie molekularnym, ale w wymiarze społecznym są na ogół bolesnymi doświadczeniami – ze względu na to, że procesy identyfikacji tworzą wewnętrzne rusztowanie dla poczucia tożsamości danej jednostki. Część odpowiedzi znajdziemy w sposobie sformułowania twierdzenia, że „my” jesteśmy w *tym* razem. Jest to niewątpliwie aktywność zbiorowa, projekt grupy łączący aktywne, świadome i pragnące obywatelki. Wskazuje kierunek wirtualny – postjednorodne, nomadyczne tożsamości, płynne fundamenty i tak dalej – a mimo to nie jest utopijny. Projekt ten jest osadzony historycznie, zakorzeniony społecznie i już częściowo zaktualizowany przez wspólny wysiłek, to jest zbiorowość aktywnie pracujących na jego rzecz. Jeśli więc jest utopijny, to tylko w tym znaczeniu, że są w nim zmobilizowane pozytywne afekty: niezbędna doza wyobraźni, marzenia oraz więzi, bez których żaden projekt społeczny nie mógłby się rozpocząć.

Etyczny proces przeobrażania uczuć negatywnych w pozytywne jest tożsamy z polityką afirmatywną w tym znaczeniu, że wytwarza warunki dla wytrzymałości, a tym samym trwałej przyszłości. Wirtualne przyszłości wyrastają z trwałych terażniejszości i *vice versa*. Transformacyjna polityka traktuje przyszłość jako wspólne, zbiorowe wyobrażenie, które utrzymuje się w procesach stawania-się. Etyczno-politycznym konceptem jest tutaj konieczność myślenia wraz ze swoimi czasami i wbrew nim, nie w wojowniczym trybie świadomości opozycyjnej, lecz w ramach pokornego i umacniającego ruchu wspólnej budowy społecznych horyzontów nadziei.

Ostatnim aspektem afirmatywnej polityki, który chcę tu omówić, są pokoleniowe osie czasu rozumiane jako konstrukcja społecznych horyzontów nadziei, czyli podtrzymywanych przyszłości.

Przyszłość dziś nie jest już samoprojekcją modernistycznego podmiotu ani też mrokiem jego postmodernistycznej wersji. Jest to raczej pokorny akt wiary w możliwość wytrwałości (jako trwania lub ciągłości), która honoruje nasze zobowiązania wobec przyszłych pokoleń. Pociąga za sobą wirtualne rozwinięcie afirmatywnego aspektu tego, co udaje nam się tu i teraz zaktualizować. Wirtualne przyszłości wyrastają z podtrzymywanych terażniejszości i *vice versa*. W ten oto sposób transformacje jakościowe mogą być aktualizowane i przenoszone wzdłuż osi czasowo-genetycznej. Posthumanistyczna etyka relacyjna spogląda na przyszłość afirmatywnie, jako na współdzielony projekt stawania-się. Przyszłościowość [*futurity*] jest nielinearną ewolucją – etyką, która oddala się od paradygmatu wzajemności i logiki uznania i która wprowadza kłaczową relację wzajemnej afirmacji.

Trwałość wyraża pragnienie wytrwałości, zarówno w czasie, jak i w przestrzeni. W spinozjańsko-deleuzjańskiej terminologii politycznej ta podtrzymywalna idea wytrwałości połączona jest z wytwarzaniem możliwych przyszłości, pod warunkiem



że przyszłość pojmujemy jako wirtualne rozwinięcie afirmatywnych aspektów terażniejszości. Zarysowuje się więc równość między radykalną polityką dezidentyfikacji, tworzeniem się alternatywnych pozycji podmiotów i budową społecznej wiary w przyszłość. Równość ta opiera się na strategiach przekształcenia doznań negatywnych w afirmatywne i umacnianiu relacji z warunkami naszej historyczności.

Aby w pełni docenić istotne znaczenie tego pomysłu, musimy powrócić do perwersyjnej czasowości zaawansowanego kapitalizmu, od której rozpoczęłam ten tekst. O ile aksjomatyka kapitalizmu niszczy trwale przyszłości, o tyle opór przeciw niej skutkuje zbiorowymi wysiłkami, które mają stworzyć społeczne horyzonty wytrwałości, innymi słowy nadzieję i trwałość. Jest to polityczna praktyka oporu wobec terażniejszości, która włącza przeszłość w wytwarzanie nadziei na zmianę i energii, by ją wprowadzić. Tym sposobem przetwarzane są negatywne siły, które wykorzystuje się następnie do umacniającego zaangażowania w możliwe przyszłości. Nadzieja jest zatem przewidyującą cnotą, która aktywuje potężne siły motywujące: kontrwspomnienia, wyobrażenie, śnienie, religię, pragnienie oraz sztukę. Nadzieja wytwarza przyszłość otwierając nowe przestrzenie, w które można projektować aktywne pragnienia; daje nam siłę na przetworzenie negatywności i wyzwala nas z bezwładu codziennych nawyków. Jest skokiem jakościowym, który wytycza aktywne trajektorie stawania-się i w ten sposób może twórczo odpowiadać na obawy i niepewności oraz negocjować przejście do podtrzymywalnych przyszłości.

*Tłumaczyła Justyna Stępień*

## Bibliografia

- Agamben, G. ([1995] 2008). *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie* (tłum. M. Salwa). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Appadurai, A. (1998). „Dead certainty: Ethnic violence in the era of globalization”. *Development and Change*, 29: 905–925.
- Arendt, H. ([1963] 1987). *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o bananłości zła* (tłum. A. Szostkiewicz). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge Polity: Blackwell.
- . (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Collins, P.H. (1991). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Deleuze, G. ([1968] 1990). *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (tłum. M. Joughin). New York: Zone Books.
- Deleuze, G. i F. Guattari. ([1980] 2015). *Tysiąc plateau* (tłum. NN). Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- . ([1991] 2000). *Co to jest filozofia?* (tłum. P. Pieniążek). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Diken, B. (2004). „From refugee camps to gated communities: Biopolitics and the end of the city”. *Citizenship Studies*, 8(1): 83–106.
- Eisenstein, Z. (1998). *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism and the Lure Of Cyberfantasy*. New York: New York University Press.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Foucault, M. ([1975] 1993). *Nadzorować i karać* (tłum. T. Komendant). Warszawa: Aletheia.
- . ([1976, 1984a, 1984b – poszczególne tomy] 1995). *Historia seksualności* (tłum. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski). Warszawa: Czytelnik.
- Fukuyama, F. ([2002] 2004). *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* (tłum. B. Pietrzyk). Kraków: Znak.
- Glissant, E. ([1990] 1997). *Poetics of Relation* (tłum. B. Wing). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm* (tłum. P. Baine i J. Pefanis). Sydney: Power Publications.
- . (2000). *The Three Ecologies* (tłum. I. Pindar i P. Sutton). London: Athlone.
- Habermas, J. ([2003] 2003). *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* (tłum. M. Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Haraway, D. (1990). *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Press.
- . (1997). *Modest Witness*. London: Routledge.
- Hardt, M. i A. Negri (2000 [2005]). *Imperium* (tłum. A. Kołbaniuk i S. Ślusarski). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Hartsock, N. (1987). „The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism”. W: S. Harding (red.), *Feminism and Methodology*. London: Open University Press.

Irigaray, L. ([1974] 1985a). *Speculum of the Other Woman* (tłum. G.C. Gill). Ithaca, NY: Cornell University Press.

—. ([1977] 2010). *Ta płęć (jedną) płęć niebęęąca* (tłum. S. Królak). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Lazzarato, M. (1996). „Immaterial labour”. W: M. Hardt i P. Virno (red.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lloyd, G. (1985). *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. London: Methuen.

Lyotard, J.-F. ([1983] 2010). *Poróżnienie* (tłum. B. Banasiak). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Massumi, B. (1998). „Requiem for our prospective dead! (toward a participatory critique of capitalist power)”. W: E. Kaufman i K.J. Heller (red.), *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mbembe, A. ([2003] 2018). „Nekropolityka” (tłum. K. Bojarska). w: tenże, *Polityka wroęęci. Nekropolityka*. Kraków: Wydawnictwo Karakter.

Passerini, L. (red.). (1998). *Identità Culturale Europea: Idee, Sentimenti, Relazioni*. Florence: La Nuova Italia Editrice.

Rich, A. (1985). *Blood, Bread and Poetry*. New York: W.W. Norton.

—. (2001) *Arts of the Possible*. New York: W.W. Norton.

Rose, N. (2001). „The politics of life itself”. *Theory, Culture and Society* 18(6): 1–30.

Shiva, V. (1997). *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston, MA: South End Press.

Virilio, P. (2002). *Desert Screen: War at the Speed of Light*. London: Continuum.

Virno, P. (2004). *A Grammar of the Multitude*. New York: Semiotext(e).

Ware, V. (1992). *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London: Verso.

West, C. (1994). *Prophetic Thought in Postmodern Times*. Monroe, ME: Common Courage Press.