

Rosi Braidotti

## Postludzkie, arcyłudzkie Ku nowej ontologii procesualnej

*Przedstawiamy tłumaczenie artykułu Posthuman, All Too Human. Towards a New Process Ontology autorstwa Rosi Braidotti. Tekst pierwotnie ukazał się w czasopiśmie „Theory, Culture & Society” 2006, t. 23(7-8): 197-208 (<http://tcs.sagepub.com/content/23/7-8/197.full.pdf+html>, dostęp: 2 listopada 2018), wydawanym przez SAGE (London-Thousand Oaks-New Delhi). Dziękujemy autorce za zgodę na tłumaczenie i publikację.*

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



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

### Cyborgi, gatunki towarzyszące i podmioty nomadyczne

Prace Donny Haraway przynależą moim zdaniem do filozofii kontynentalnej, a w szczególności do francuskiej tradycji cielesnego materializmu, który utrzymuje – za Georges’em Canguilhemem – że każda godna tej nazwy teoria podmiotowości musi wziąć pod rozwagę ucieleśnioną i organiczną strukturę podmiotu. W przeciwieństwie do Bruna Latoura Haraway rozwija tradycję, która podkreśla wagę podmiotu w kontekście zarówno etycznej, jak i politycznej odpowiedzialności [*accountability*]. Odnosi się ona w związku z tym do teorii krytycznej jako dyscypliny myślowej oraz do społecznej krytyki nauki. Myśl Haraway towarzyszy również mojej własnej podróży po licznych nomadycznych ścieżkach namysłu i praktyki. Jej teksty są pionierskim wysiłkiem ustanowienia połączeń między kulturami współczesnych nauk biotechnologicznych oraz nauk humanistycznych [*human*] i społecznych. Przeszkodę dla jej projektu stanowi jednak samo pojęcie Człowieka [*„the human”*], które – w historycznej dobie zaawansowanej ponowoczesności – jest nie tylko zdestabilizowane przez technicznie zapośredniczone relacje społeczne w ramach globalnie połączonego świata, lecz również wydane na pastwę sprzecznych redefinicji tego, czym dokładnie jest człowiek.

Haraway, podobnie jak Deleuze i Guattari (2015), bierze pod uwagę także nieludzkich aktorów – w wymiarze zarówno geopolitycznym, jak i ekofilozoficznym.

Będę konsekwentnie uznawać prace Haraway za „wysoki posthumanizm”, przy czym od razu doprecyzuję to stwierdzenie, wskazując na dwa wymiary tej złożonej kategorii: pierwszy dotyczy filozoficznego posthumanizmu, charakterystycznego dla pokolenia poststrukturalistów; drugi stanowi bardziej ukierunkowaną formę postanthropocentryzmu i nie jest tak rozpowszechniony. Haraway wyjątkowo ostrożnie odnosi się do terminu „postczłowiek”, co jasno widać w wywiadzie z nią zamieszczonym w tym numerze [czasopisma „Theory, Culture & Society” – przyp. tłum.]. Skupia się ona raczej na kwestii odpowiedzialności za historyczne aspekty kultury europejskiej, takie jak kolonializm czy faszyzm, które stoją w jawnej sprzeczności z europejską wiarą w humanistyczne idee i zasady. W godny podziwu sposób podsumowuje tę mieszaninę afektów:

Jako osoba ukształtowana zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz hegemonicznej władzy i dyskursów mojego europejskiego i północnoamerykańskiego dziedzictwa wiem, że antysemityzm i mizoginia pogłębiły się w renesansie oraz podczas rewolucji naukowej w nowożytnej Europie, że rasizm i kolonializm rozkwitły wśród podróźniczych nawyków kosmopolitycznego oświecenia i że cierpienie miliardów mężczyzn oraz kobiet wydaje się zakorzenione w wolnościach międzynarodowego kapitalizmu i technonauki. Lecz pamiętam również marzenia i osiągnięcia przypadkowych wolności, wiedzę [knowledges] usytuowanych oraz ulgę w cierpieniach, które są nieodłączne od tego zanieczyszczonego, potrójnego dziedzictwa historycznego. Pozostaję dzieckiem rewolucji naukowej, oświecenia i technonauki (Haraway 1997, 3).

Według mnie Haraway podąża feministyczną drogą cielesnej materialności, nawet jeśli mówi raczej językiem nauki i techniki niż postmetafizycznej filozofii. Jest całkowicie nienostalgiczną myślicielką posthumanistyczną – jej koncepcje przynależą do zaawansowanego technicznie świata informatyki i telekomunikacji. Pod tym względem jest częścią tej samej tradycji epistemologicznej co Bachelard, dla którego naukowa *ratio* nie jest koniecznie wroga postawom i wartościom humanistycznym. Co więcej, wedle tej perspektywy myślowej praktyka naukowa nie jest ściśle racjonalistyczna – okazuje się bowiem, że możliwe jest poszerzenie definicji tego terminu, włączenie do produkcji dyskursu naukowego gry nieświadomości, marzeń i wyobraźni. Haraway, idąc za Foucaultem (2009), zwraca naszą uwagę na dokonujące się we współczesnym systemie społecznym konstruowanie oraz manipulowanie posłusznymi, poznawalnymi ciałami. Zachęca nas do przemyślenia tego, jakie nowe rodzaje ciał tworzy się obecnie, tzn. jaki rodzaj systemu płciowego jest konstruowany tuż pod naszymi nosami.

Jednakże to postanthropocentryczne i feministyczne podejście stanowi zarazem wyzwanie dla androcentryzmu charakterystycznego dla cielesnego materializmu poststrukturalistów. Dlatego też Haraway, choć podziela wiele twierdzeń Foucaulta dotyczących współczesnego reżimu prawdy jako „biowładzy”, kwestionuje jego redefinicję władzy. Zauważa, że współczesna władza nie działa już poprzez znormalizowaną he-

terogeniczność, lecz przez tworzenie sieci, przemodelowanie komunikacji i wielorakie korelacje [*multiple interconnections*]. Ostatecznie stwierdza, że Foucault „nazywa formę władzy w momencie jej implozji. Dyskurs biopolityki umożliwia technobelkot” (Haraway 1991, 245, przyp. 4). Warto zauważyć tu dwie rzeczy: po pierwsze, Haraway analizuje współczesną rewolucję naukową w bardziej radykalnych terminach niż Foucault. Wynika to z faktu, że jej wiedza o współczesnej technice pochodzi z pierwszej ręki. Jej wykształcenie z zakresu socjologii nauki oraz biologii okazuje się tu wyjątkowo przydatne. W zestawieniu Foucaultowskie analizy dyscyplinowania ciał wydają się już nieaktualne – niezależnie od ich oczywistego, uwewnętrznionego androcentryzmu.

Haraway zauważa to samo, co w swojej analizie Foucaulta dostrzegł także Deleuze (2004): Foucaultowskie diagramy władzy opisują to, co już przestało istnieć; jak cała kartografia, działają one *a posteriori* i przez to nie mogą świadczyć o sytuacji tu i teraz. Podczas gdy analizy Foucaulta opierają się na wczesnodwudziestowiecznym spojrzeniu na system produkcji, Haraway wpisuje się swoimi rozważaniami dotyczącymi sytuacji kobiet w aktualne badania poprzemysłowych systemów produkcji. Stwierdzając, że biały, kapitalistyczny patriarchy stał się „informatyką dominacji” (Haraway 1991, 162), sugeruje ona, że kobiety zostały pożarte [*cannibalized*] przez nowe technologie oraz zniknęły z pola widzialnych agentów społecznych. W systemie poprzemysłowym należy pilnie wynaleźć nowe polityki, oparte na bardziej dokładnym zrozumieniu tego, jak działa współczesny podmiot.

Cyborg Haraway wprowadza buntowniczą świadomość w samo centrum debaty o nowych, właśnie się kształtujących społeczeństwach technicznych. W ten sposób podkreśla wagę problemów płci i różnicy seksualnej w ramach dużo szerszej dyskusji o przetrwaniu i sprawiedliwości społecznej. Dlatego też, w wieku informatyki dominacji, zagadnienie relacji władzy oraz etycznego i politycznego oporu [*political resistance*] jawi się jako istotniejsze niż kiedykolwiek.

Ten filozoficzny posthumanizm nie skutkuje zatem antyfundacjonalizmem. Podkreśla raczej potrzebę ontologii procesualnej. Myślenie jest aktywnością nomadyczną, która odbywa się w przejściach między potencjalnie sprzecznymi pozycjami. Nie jest ono koniecznie topologiczne, zwłaszcza w dobie globalnej ekonomii i sieci telematycznych, ale nie sprawia to, że jest nieumiejscowione – jak spojrzenie znikąd. Bycie w procesie lub zmiana nie sytuuje myślącego podmiotu poza historią lub czasem: umiejscowienie w ponowoczesności – konkretnym momencie naszej historii – jest niezwykle brzemienne w skutki, w związku z czym powinno zostać dostrzeżone. Umiejscowienie to osadzona i ucieleśniona pamięć – to układ przeciwwspomnień, które są uruchamiane przez zbuntowanego myśliciela [*resisting thinker*] przeciwko dominującym przedstawieniom subiektywności. Umiejscowienie jest materialistyczną, czasową i przestrzenną strefą współprodukcji podmiotu – na pewno nie jakimś przypadkiem relatywizmu. Polityka umiejscowienia lub wiedzy usytuowanych opiera się na ontologii procesualnej, która postuluje prymat relacji nad substancjami.

Miejsce człowieka w pracach Donny Haraway zostaje przesunięte poza centrum – na korzyść nie/postludzi [*in/non/post-human*] oraz w celu osiągnięcia biocentrycznego egalitaryzmu. Haraway w swojej przeprowadzonej od wewnątrz krytyce, która

wyzyskuje logiki zachodnich technonauk, podkreśla szereg jego [biocentrycznego egalitaryzmu] kluczowych cech. Pierwszą z nich jest moc, będąca dynamiczną siecią korelacji lub hybrydowych zanieczyszczeń oraz zasadą radykalnej nie-czystości. Drugą – omijanie pułapki klasycznego podziału na naturę i kulturę: nie istnieje naturalne *telos* czy ład, pozbawiony zapośredniczenia technicznego. Aby zrestrukturyzować naszą kolektywną relację do nowego, naturo-kulturowego [*nature/culture*] złożenia współczesnych technonauk, Haraway apeluje o odnowienie systemu pokrewieństwa, zradykalizowanie go przez konkretne czułe [*affectionate*] więzi z niehumannymi „innymi”. Twierdzi ona (Haraway 1992), że podziały na podmiot i przedmiot, naturę i kulturę są połączone z patriarchalnymi, edypalnymi narracjami rodzinnymi. Mobilizuje przeciwko nim wzmocnienie poczucia wspólnoty – opartej na empatii, odpowiedzialności i uznaniu (Haraway 1997). Co więcej, rozszerza te przywileje na niehumannych sprawców [*agents*] czy podmioty, takie jak zwierzęta, rośliny, komórki, bakterie i Ziemię jako całość.

### Nomadyczne podmioty chaosmosu, łączcie się!

Zarówno Deleuze, jak i Haraway wzbraniają się przed bagatelizowaniem sprzeczności oraz nieciągłości pomiędzy ludzkim i niehumannym środowiskiem. Odmawiają również romantyzowania relacji między nimi. Taka sentymentalna gloryfikacja bliskości człowieka i zwierząt staje się szczególnie problematyczna we współczesnej kulturze, zarówno z powodu społecznej atmosfery odradzającego się determinizmu socjobiologicznego, jak i przez hodowlę zwierząt domowych. Deleuzjańska koncepcja stawania-się-zwierzęciem jest radykalną wersją konceptualnego antyantropocentryzmu (Deleuze, Guattari 2015). W stawaniu-się-zwierzęciem nie ma ani wymiaru metaforycznego, ani aporetycznej pętli myślenia dekonstrukcyjnego, która – jak na przykład u Derridy (2002) – redukuje zwierzęcość do ogólnej figury Inności. W przeciwieństwie do tego, co twierdzi sama Haraway w wywiadzie zawartym w tym numerze, ja sama nie dostrzegam rezonansu pomiędzy zapośredniczonym językowo schematem dekonstrukcji Derridy a budującymi [*empowering*] figurami Haraway. Tak samo nie widzę zbyt wiele wspólnego między mocnym ponownym ugruntowaniem przez Haraway praktyki w biosemiotycznej relacji [*affinity*] a Derridiańską celebracją nierozstrzygalności. Podobnie jak w wypadku pracy Wolfe’a (2003), takie podejście podtrzymuje metaforyczne – a zatem dokonujące się na sposób przedstawieniowy – wykorzystanie wizerunku zwierzęcia, co jest o wiele mniej przekonujące niż transgatunkowy egalitaryzm i społeczne tworzenie więzi, o których mówi/pisze Haraway (1997). Osobiście dostrzegam znacznie głębszy sojusz pomiędzy jej koncepcją gatunków towarzyszących a filozofią wielorakiego stawania się, leżącą u podstaw mojej koncepcji podmiotu nomadycznego, który jest jednocześnie materialistyczny – a zatem nietekstualny – oraz neoliteralny, tzn. stanowczo niemetaforyczny. Haraway podziela z Deleuze’em dwie kluczowe właściwości: poważny, neofundacyjny materializm oraz ścisłą teorię relacyjności.

Jako hybryda – lub ciało-maszyna – cyborg czy też gatunek towarzyszący jest bytem tworzącym połączenia; figurą międzyrelacyjności, wrażliwości oraz globalnej komu-

nikacji, która celowo zaciera rozróżnienia kategoriałne (człowiek–maszyna, natura–kultura, mężczyzna–kobieta, edypalne–nieedypalne). Ta figura umożliwia Haraway – w jej dążeniu do tego, by adekwatnie oddać ogólne, postnaturalistyczne człowieczeństwo – pomyślenie specyficzności bez popadania w relatywizm. Kluczowe dla tej operacji jest odrzucenie metody semiotycznej. W mojej interpretacji funkcja takich figur jak cyborg czy gatunek towarzyszący jest nie abstrakcyjna, lecz raczej polityczna. Sugeruje ona sposób, w jaki powinniśmy przemyśleć jedność istoty ludzkiej. Potrzebujemy nowych form piśmienności do zdekodowania [*decode*] współczesnego świata. Figury pociągają też za sobą etykę dyskursywną: nie można dobrze poznać, a nawet zacząć rozumieć czegoś, z czym nie posiada się związku. Krytyczna inteligencja jest dla Haraway formą sympatii. Nie powinno się nigdy krytykować tego, w czym nie ma się współdziału: krytyka musi być sprzężona w niereaktywny sposób, być gestem kreacji, tak aby uniknąć edypalnej intrygi teorii fallogocentrycznej.

W myśli nomadycznej radykalnie immanentne i intensywne ciało jest układem sił lub przepływów, intensywności i pobudzeń, które krzepną w przestrzeni i utrwalają się w czasie, wewnątrz pojedynczej [*singular*] konfiguracji powszechnie znanej jako „indywidualne” ja [*self*]. Ten intensywny i dynamiczny byt nie zbiega się z wyliczeniem wewnętrznych racjonalnych praw; nie jest też jedynie rozwinięciem informacji i danych genetycznych. Stanowi raczej porcję sił, która jest na tyle stabilna, by podtrzymywać trwałe, choć niedestruktywne przepływy i transformacje oraz poddawać się im.

## Anty-Edyp

W pracach Haraway, podobnie jak u Deleuze’a, widoczna jest głęboka wrażliwość antyedypalna. Jednak w jej przypadku, co sama zresztą przyznaje, jest ona bliska oporowi przeciwko psychoanalizie (Penley, Ross 1991). Zgadzam się z Haraway w tym, że imaginarius otaczające psychoanalityczne definicje nieświadomości jest głęboko konserwatywne, ugruntowane w rodzinie i heteroseksistowskie. Zarazem jednak jako kartografka uważam, że psychoanaliza całkowicie adekwatnie odzwierciedla naszą kulturę oraz jej dominujące normy; o tyle też nigdy nie będę miała wobec niej pretensji o bycie doręczycielem złych wieści na temat tego, że żyjemy w fallogocentrycznym reżimie. Będę jednak polemizować z psychoanalizą wówczas, gdy dowodzi ona historycznej konieczności i niezmienności tego reżimu. W przeciwieństwie do tego politycznego konserwatyizmu wybieram politykę przeobrażającą, którą najlepiej ilustruje feminizm, konceptualizuje zaś – filozoficzny nomadyzm. Harawayowski projekt feministycznego cyborga ma zatem na celu usunięcie z pozycji kulturowej hegemonii narracji edypalnych, a więc unicestwienie ich władzy nad konstruowaniem tożsamości. Haraway, pogrążona w mrocznych odmętach współczesnej technokultury oraz jej zmutowanego lub hybrydycznego imaginariusu społecznego, chce dać jej odpór przez wprowadzenie afirmatywnych figur, by wytworzyć nowe formy interakcji ze zwierzętami, mutantami i maszynami, które są dla naszej epoki historycznej konstytutywne.

Najważniejszą zaletą projektu Haraway jest jego siła inspiracji: chce ona wymyślić nowy dyskurs dotyczący nieświadomości, który byłby w stanie oddać warunki naszej

historyczności. Kontrfigury dla tej niezedykalizowanej nieświadomości podążają śladem stawania-się-zwierzęciem: cyborg, kojot, *trickster* i onkomysz produkują alternatywne struktury inności. Haraway, tak jak Deleuze, nie jest zbyt wyrozumiała dla paradygmatu lingwistycznego, w którym do tej pory konceptualizowano nieświadomość – wraz z jej nieodłączną binarnością, zrównaniem pożądania z brakiem i prawami wyparcia, kondensacji i wykluczenia. Haraway preferuje, nie inaczej niż moja koncepcja podmiotu nomadycznego, wielości i wielokrotnie przemieszczone tożsamości. Nielinearność, niestałość i niejednolita podmiotowość stanowią priorytety; znajdują się bowiem w pobliżu kobiet, autochtonów, wysiedleńców, wykorzystywanych, wykluczonych, tych, którzy są „innymi” dla czystych i wydajnych ciał technicznych [*high-tech*], które finansuje współczesna kultura. Można to porównać do Deleuzjańskich prób przemyślenia stawania-się-zwierzęciem jako figury dla humanoidalnych hybryd, którymi się stajemy.

Donna Haraway proponuje rozpocząć na nowo, w bardziej pragmatyczny i pozytywny sposób, namysł nad tym historycznym położeniem, wychodząc od figury onkomyszy jako pierwszego na świecie opatentowanego zwierzęcia, transgenicznego organizmu stworzonego na potrzeby badań. Onkomysz jest technicznym ciałem *par excellence*: zostało stworzone dla przynoszącego zyski handlu pomiędzy laboratorium i rynkiem, między biurami patentowymi a ośrodkami badawczymi. Haraway chce ustanowić i podkreślić uczucie pokrewieństwa i łączności z tym transgenicznym zwierzęciem. Nazywając je „swoją siostrą [...] [nieważne], samiec czy samica, jest ono moją siostrą” (Haraway 1997, 79), Haraway podkreśla także to, iż onkomysz jest jednocześnie pokrzywdzonym i kozłem ofiarnym, podobną do Chrystusa postacią, która poświęca się, aby znaleźć lek na raka piersi, tym samym chroniąc życie wielu kobiet – ssak ratujący inne ssaki. Ponieważ onkomysz bruka czystość swojego gatunkowego dziedzictwa, jest też figurą widmową: nie-umarłą [*never-dead*], która zanieczyszcza ład natury mocą prostego faktu, że została wyprodukowana, a nie zrodzona. W mojej terminologii jest on-a cyberteratologicznym<sup>1</sup> urządzeniem, które rozbija ustalone kody, a zatem destabilizuje podmiot – nomadycznym przyrządem.

To uwikłane czy nie-niewinne podejście do onkomyszy jest charakterystyczne dla projektu Haraway – posiadającego zarówno wątki kognitywne, jak i etyczne. Jest myśleniem w poprzek ustalonych kategorii, takich jak natura–kultura, stworzone przez człowieka–zrodzone; ale jest też krytyką fetyszyzmu towarowego i tzw. gospodarki rynkowej w jej korporacyjnym i globalnym stadium. Etyczna część jej projektu dotyczy zaś stworzenia nowego systemu pokrewieństwa – nowego społecznego węzła [*nexus*] oraz nowych form społecznych połączeń z technoinnymi. Jakie rodzaje więzi mogą zostać ustanowione i jak je podtrzymać?

W swej niedawnej pracy o „gatunkach towarzyszących” Donna Haraway (2012) ukazuje bezpośredni związek pomiędzy wczesnymi figurami cyborga i onkomyszy z jednej strony a gatunkami towarzyszącymi, takimi jak psy, z drugiej. Wskazują one na zmieniające się granice niezwykle afektywnych i dynamicznych relacji pokrewieństwa.

<sup>1</sup> Teratologia – nauka o fizjologicznych nieprawidłowościach i wadach rozwojowych, o mutantach i potworach (gr. *teratos*) [przyp. tłum.].

Owe relacje, zdaniem Haraway, potrzebują redefinicji w kontekście technonaukowego świata, który zastąpił tradycyjny porządek natury złożeniem naturo-kultury. Problem epistemologiczny nabiera zatem nowego, etycznego wymiaru. W związku z tym relacja człowiek–zwierzę powinna zostać wyciągnięta z edypalnej i infantylizującej narracji, w której została umieszczona w toku dziejów. Pies jako złożenie naturo-kulturowe, tak jak inne produkty technonauki, jest radykalnie/radykalnym innym – aczkolwiek znaczącym innym [*significant other*]. Musimy opracować system symbolicznego pokrewieństwa, który odpowiada tej złożoności. Nie jest to nawiązanie do książkowych bestiariuszy jako gatunku literackiego, ze swoją własną gramatyką i metaforycznym odniesieniem do zwierząt niczym liter w alternatywnym alfabecie (Braidotti 2002). Coś mniej wyrafinowanego, a bardziej materialnego zachodzi współcześnie: procesy stawania-się-zwierzęciem, które nie mają nic wspólnego z metaforami zwierzęcości.

To na tym poziomie występuje pewnego rodzaju asymetria pomiędzy Haraway a Deleuze'em: oboje wprawdzie uznają, że siła zwierząt opiera się na ich immanencji względem swojego terytorium i ich związku ze środowiskiem; ich kolejne kroki jednak różnią się od siebie. Donna Haraway wykracza poza edypalną konfigurację kultury zwierząt udomowionych przez zaproponowanie nowego systemu pokrewieństwa, włączającego „gatunki towarzyszące” między pozostałe rodzeństwo i krewnych. Z drugiej strony w filozoficznym nomadyzmie Deleuze'a ta bliskość powraca do terytorialnych, materialistycznych źródeł, z których się wywodzi. *Zoe*, lub wytwórcza siła nie-ludzkiego życia, rządzi przez międzygatunkowe i transgeniczne połączenie – czy może raczej ciąg połączeń – które najlepiej opisać jako ekologiczną filozofię niejednostkowych ucieleśnionych podmiotów i wielorakich przynależności. To w tym wypadku, jak sugeruje w wywiadzie Haraway, teksty Deleuze'a o stawaniu-się-kobietą/zwierzęciem mogą być problematyczne, jeśli nie wprost rozczarowujące. Odniosłam się do tego wyczerpująco w moich własnych tekstach. Nie jest to jednak według mnie tragedia. Deleuze jest w pełni antyedypalny także – i szczególnie – w kwestii recepcji swojej myśli. Nie ma deleuzjanistów, jak słusznie zauważa Constantin Boundas (Boundas, Olkowski 1994), są tylko osoby zaangażowane w stworzenie alternatywnych dróg myślenia, w filozofię, figury i intelektualne intensywności Deleuze'a. Jeżeli celem teorii krytycznej jest stworzenie nowych pojęć, to pytanie brzmi: czy nomadyzm może być inspirującą i budującą siłą, czy nie? Innymi słowy: dla nas, podmiotów nomadycznych, nie istnieje wierne przywiązanie do głosu swego mistrza, lecz jedynie radosne akty nieposłuszeństwa i łagodna, ale przemyślana zdrada. Według mnie najlepiej odczytywać w ten sposób także teksty Haraway – wszyscy naśladowcy są od początku skazani na porażkę.

## Pozytywność potworów

Cyborgi Haraway, gatunki towarzyszące i inne figury, odczytywane wraz z Deleuzjańskim pojęciem kłączy, wskazują, że niezbędne jest wymyślenie schematów pojęciowych, które umożliwią nam refleksję nad jednością i współzależnością pomiędzy człowiekiem, cielesnością i jej historycznymi „innymi” dokładnie w chwili, gdy owi „inni” powracają, by przemieścić fundamenty światopoglądu humanistycznego.

Aby odnaleźć adekwatne kulturowe przedstawienia zmian i transformacji, które mają miejsce w formie dostępnej w naszej postludzkiej współczesności, trzeba zwrócić się do „mniejszych” – by nie powiedzieć: marginalnych i hybrydycznych – gatunków kulturowych [*genres*], takich jak *science fiction*, horror czy cyberpunk. Są one na szczęście pozbawione wielkich aspiracji – estetycznych lub poznawczych – a zatem bardziej dokładnie i szczerze oddają stan współczesnej kultury niż inne, bardziej samoświadomie „reprezentacyjne” [„*representational*”] gatunki. Stojące przed *science fiction* zadanie stworzenia pozytywnych społecznych i kulturowych przedstawień hybryd, potworności, abiektów i obcych [*alien*] innych w taki sposób, by przerwać [*subvert*] wytwarzanie i wchłanianie [*consumption*] negatywnych różnic, sprawia, że gatunek ten jest idealny dla zgłębienia naszej relacji do tego, co Haraway (1992) czule nazywa „obietnicami potworów”.

Specyficzny i idiosynkratyczny styl pisania Haraway wyraża siłę decentracji, którą posługuje się ona na poziomie konceptualnym – co zmusza czytelników do dostrojenia się lub ich odrzucenia. Tę budującą siłę najłatwiej dostrzec w stosunku Haraway do zwierząt, maszyn i potwornych, hybrydycznych innych. Haraway – głęboko zanurzona we współczesnej kulturze, łącznie z *science fiction* i cyberpunkiem – jest zafascynowana różnicą ucieleśnioną przez zrekonstruowanych, zmutowanych lub odmienionych innych. Jej technopotwory składają fascynujące obietnice możliwych ponownych wcieleń i zaktualizowanych różnic. Wielorakie, heterogeniczne, nieucywilizowane – pokazują ścieżki ku mnogim, wirtualnym możliwościom. Cyborg, potwór, zwierzę – klasyczny „inny niż” człowiek – jest więc wyzwolony z kategorii negatywnej różnicy i przedstawiony w bardziej pozytywnym świetle. Dobra znajomość techniki jest dla Haraway narzędziem do oswojenia tego przejścia jakościowego; w tym sensie rzeczywiście jest ona cyberteratolożką.

Hiperrzeczywistość nomadycznej czy cyborgicznej kategorii postczłowieka nie unieważnia polityki i konieczności politycznego oporu – wręcz przeciwnie, sprawia, że bardziej niż kiedykolwiek potrzebna jest praca na rzecz radykalnej redefinicji działania politycznego. Co więcej, postludzkie ucieleśnienie jest wpisane w relacje finansowe [*cash-nexus*], co zauważa także Chela Sandoval (1999). Cyberprzestrzeń jest spornym obszarem społecznym, który istnieje równoległe w coraz bardziej złożonych realiach. Najbardziej wyraźnym przykładem społecznej siły tych technik jest przepływ pieniędzy na giełdach zarządzanych przez komputery, które zawsze pracują i nigdy nie śpią – i tak do końca świata. Ten przepływ czystej informacji oznacza odwrót od wielkich narracji nowoczesności, lecz, jak przenikliwie zauważa Bukatman (1993), wytwarza też pewnego rodzaju własną wielką narrację, która głosi porzucenie humanizmu i początek ery postczłowieczeństwa.

Co więcej, kapitał żeruje na płynach ustrojowych i nimi handluje: tanim potem i krwią wymiennej siły roboczej w Trzecim Świecie, ale też wilgocią pożądania konsumentów z Pierwszego Świata, którzy utowarowiają swoją egzystencję w otępieniu z przesytu. Hiperrzeczywistość nie wymazuje relacji klasowych, ale wręcz je intensyfikuje. Ponowoczesność opiera się na paradoksie jednoczesnego utowarowienia i kon-



formizmu poszczególnych kultur oraz podkreślania ich rozbieżności i różnic strukturalnych.

Ważnym aspektem tej sytuacji jest wszechmoc mediów wizualnych. W naszych czasach wizualizacja stała się ostateczną formą kontroli. Nie tylko jest to znak osiągnięcia finalnego etapu utowarowienia wizualności, lecz także tryumfu widzenia nad pozostałymi zmysłami. Warto na to szczególnie zwrócić uwagę z feministycznego punktu widzenia – proces ten zmierza do ponownego wprowadzenia hierarchii cielesnej percepcji, która nadmiernie uprzywilejowuje wzrok w porównaniu z innymi zmysłami, a zwłaszcza dotykiem i słuchem. Nadrzędność widzenia została zakwestionowana przez teorie feministyczne, które zawierały ważne uwagi o skopofilii, czyli wzrokocentrycznym podejściu do myśli, wiedzy i nauki. W perspektywie psychoanalitycznej krytyka ta dotyczy fallogocentrycznych uprzedzeń obecnych w widzeniu. Dlatego Irigaray (1974) łączy skopofilię z siłą przekonywania męskiej symboliki. Fox Keller (1992) natomiast uważa ją za drapieżny pociąg do poznawczej penetracji „tajemnic przyrody”, który wiąże się bezpośrednio ze społeczną i psychiczną konstrukcją męskości. W bardziej społeczno-polityczny sposób Haraway (1991) atakuje pierwszeństwo, które nasza kultura daje logocentrycznemu, bezcielesnemu punktowi widzenia – jego najlepszym przykładem jest satelita/oko na niebie. Przeciwstawia mu ucieleśnioną, a zatem odpowiedzialną redefinicję aktu widzenia jako formy połączenia z obiektem widzenia, który definiuje w terminach „namiętnego oderwania” [*passionate detachment*].

Mało jest tu przestrzeni i czasu na nostalgię. Deleuzjańscy hybrydyczni, nomadyczni my [*selves*]; wielorakie feministyczne stawanie-się-kobietą przez kobiety; kobieta jedną niebędąca Irigaray; cyborgi Haraway, nie inaczej niż nowa Meduza Cixous (1993) – w staromodnym imaginariu społecznym są często przedstawiane jako potworne, hybrydyczne, straszne, zboczone. Tylko co jeżeli jest to wina właśnie tego imaginariu, które potrafi odnotować zmiany natężenia *jedynie* w panikarskim i moralizatorskim rejestrze dewiacji? Co jeżeli ci niezaprogramowani-do [*unprogrammed-for*] inni są formami podmiotowości, które po prostu zlekceważyły negatywność i logikę dwuwartościową i poszły dalej? Proces przeobrażania podmiotu wciąż trwa – potrzebujemy ontologii procesualnej, żeby zasadnie o nim mówić.

## Neoascetyzm

Afektywność odgrywa ważną rolę zarówno w pracach Haraway, jak i w mojej koncepcji podmiotu nomadycznego – pomaga nam obu stworzyć nowy sposób myślenia, który dla własnego dobra nie angażuje się w negatywną krytykę, a zamiast tego wychodzi od pozytywnych i budujących relacji do tekstów, autorów i idei. Kładziemy nacisk na poznawczą gałąź empatii czy intensywne przyciąganie: zdolność do współczucia, która łączy moc rozumienia z siłą do wytrwałego darzenia sympatią ludzi, ogółu ludzkości, planety i cywilizacji jako całości. To ponadosobowa i międzyosobowa zdolność, która nie powinna wiązać się z jakimkolwiek uniwersalizmem, zamiast tego opierając się na radykalnej immanencji poczucia przynależności do wspólnoty, grupy ludzi i terytorium oraz bycia za nie odpowiedzialną.

Ta etyczna linia poprzeczna wytwarza specyficzny „styl teoretyczny”. Dla przykładu styl Deleuze’a jest współczujący i empatyczny, a jednocześnie wyjątkowo oschły i ścisły. Podkreśla pozytywne czy radosne aspekty pracy filozofa, akcentując przy tym skutki jego myślenia – tak jak malarz komentowałby jakoś pejzażu. Jest w tym coś precyzyjnego i odległego, bezkompromisowego i niesentymentalnego. Styl Deleuze’a jest rzeczywiście bezosobowy, ascetyczny, przenikliwy jak spojrzenie kartografa, lecz zaangażowany jak wzrok kochanka. Styl jest postacią pojęciową filozofa/-ki, jej/-go metamorficznym ciałem: tym, czym jest przeznaczony/-a się stać. Działa jako forma oporu przeciwko perswazji *doksa*, a zarazem jako strategia w życiu instytucjonalnym. Instytucje społeczne często wytwarzają negatywne uczucia, wpajają je i nagradzają ich odtwarzanie, uczucia zmuszające podporządkowanych, edypalnych uczestników do pracy podług bliźniaczych logik narcyzmu i paranoi. Ta zdolność do odłączenia się od paranoiczno-narcystycznego węzła-siebie [*paranoid-narcissistic-self-nexus*], tak aby włączyć bardziej pozytywny zestaw emocji, włącza jednocześnie akt odrzucenia (minus) i przyłączenia (plus). Podmiot odejmuje się od reaktywnych afektów poprzez wyjście z pętli negatywności. Dzięki tej cnotce przekracza negatywność, wytwarzając zatem i stwarzając miejsce dla bardziej pozytywnych sił.

Przez tę ascetyczną praktykę intelektualistka produkuje więc zarówno wizję siebie, jak i rolę dla siebie, która nie jest ani przewodem opinii (*doksa*), ani zatwierdzeniem prawdy (*dogma*), ani zarządzaniem protokołami życia intelektualnego, ale raczej tworzeniem i rozpowszechnianiem nowych pojęć oraz idei. Nie oznacza już bycia przedstawicielką innych czy mówienia za nich, lecz wprowadzanie dawek pozytywności w praktykę instytucjonalną i akademicką, aby zmienić ją w narzędzie produkcji czegoś nowego. Kluczowe dla tego projektu jest połączenie rozumu i wyobraźni, teorii i uczuć.

Analogiczna do tego ascetyzmu jest figura „skromnego świadka”, wybrana przez Haraway do opisu mechanizmu krytycznego myślenia. Haraway (1997), wciąż preferując usytuowane i częściowe formy wiedzy, proponuje pojęcie skromności jako formy odpowiedzialności, otwartego dialogu i krytycznego myślenia, która zmierza do obserwacji, a nie osądu. Zaznacza, że feministyczne rozumienie skromności nie tylko nie reaguje alergicznie na moc, ale też zapewnia rozszerzoną definicję naukowej obiektywności, rozumianej jako lokalne, częściowe, a jednak wartościowe osiągnięcie. „Podejście, które staram się wypracować – twierdzi – jest rygorystycznie oddane sprawdzaniu i uwierzytelnianiu. To jednoczesne zaangażowanie się i zrozumienie, że owo zaangażowanie jest zawsze interpretacyjne, warunkowe, omyłne. Świadectwo nigdy nie jest niezaangażowane” (Haraway 2000, 160). Samoświadomie „pochłonięta przez projekt zmaterializowanego ponownego ukształtowania [*refiguration*]” (1997, 23), Haraway poddaje pod refleksję pozycję badacza i myśliciela krytycznego w kontekście empatii i przyciągania. Skromny świadek nie jest ani oddalony, ani nieczuły, lecz jest przekraczającą granice figurą, która stara się zrekonceptualizować własną praktykę w szybko zmieniającym się horyzoncie społecznym. Akceptacja technowspółczesności bez poddania się jej brutalności; dążenie do wiedzy i analiza pospiesznej, pochłaniającej kultury informacyjno-rozrywkowej; staranie się o sprawiedliwość społeczną w świecie globalnych nierówności – to jedne z wartości etycznych zawartych w wizji podmiotu

Haraway. Sposobem na przeformułowanie pojęcia wiedzy w technonaukowym świecie jest odmowa przyjęcia pozycji hegemonicznych przy jednoczesnym dostrzeganiu oczywistych różnic w dostępie do niej. Głównymi cnotami są tutaj skromność i bujna wyobraźnia.

W pracach Haraway obecny jest też wymiar profetyczny – domaga się ona bowiem epistemologicznego i politycznego szacunku dla myśli krytycznej, której kreatywność byłaby niewyobrażalna bez pewnego wizjonerskiego czy duchowego paliwa. Jest to zatem niewątpliwie myśl postsekularna.

Profetyczne, nomadyczne czy wizjonerskie umysły myślą przyszłość. To ona napędza nas jako aktywny obiekt pożądania; możemy czerpać z niej siłę i motywację do bycia aktywnymi „tu i teraz” – we współczesności zawieszanej pomiędzy „już nie” a „jeszcze nie” późnej ponowoczesności. Teraźniejszość jest zawsze przyszłą teraźniejszością – uczyni bowiem pozytywną różnicę w świecie. Jedynie dążenie do zrównoważonych przyszłości może stworzyć znośną teraźniejszość. Antycypacja ciężkiej podróży do możliwego „jutra” przenosi energię z przyszłości na powrót do współczesności. W ten sposób idea zrównoważonego rozwoju uruchamia środki twórczego stawania się w nieentropicznym modelu przepływu energii, a zatem przeniesienia pragnienia (Braidotti 2002; 2006). Czerpanie energii z możliwości myślenia przyszłości oznacza, że nasze pragnienia są podtrzymywalne do stopnia, w którym tworzą warunki możliwości dla przyszłości. Wielowymiarowość oraz zajęcie przez przepływy pozycji nomadycznego podmiotu jest głównym czynnikiem umożliwiającym dotarcie do niej. Nie jest to skok w nieznaną, lecz aktywne przemieszczenie, dogłębna transformacja, zmiana kulturowa podobna do mutacji genetycznej, lecz odnotowana także na poziomie etycznym. W tym projekcie cyborgi i podmioty nomadyczne są gatunkami towarzyszącymi, które przetrwają.

*Tłumaczył Jędrzej Maliński*

## Bibliografia

Boundas, Constantin i Dorothea Olkowski (red.). (1994). *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*. New York–London: Routledge.

Braidotti, Rosi. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, UK–Malden, MA: Polity Press–Blackwell.

Braidotti, Rosi. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge, UK–Malden, MA: Polity Press–Blackwell.

Bukatman, Scott. (1993). *Terminal Identity: The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*. Durham, NC: Duke University Press.

Cixous, Hélène. (1993). *Śmiech Meduzy* (tłum. Anna Nasiłkowska). Teksty Drugie, nr 4/5/6.

Deleuze, Gilles. (2004). *Foucault* (tłum. Michał Gusin). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.

Deleuze, Gilles i Félix Guattari. (2017). *Anty-Edyp* (tłum. Tomasz Kaszubski). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Deleuze, Gilles i Félix Guattari. (2015). *Tysiąc plateau* (tłum. NN). Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.

Derrida, Jacques. (2002). *The Animal that Therefore I Am*. Critical Inquiry 28(2). Niepublikowane tłumaczenie autorstwa Michała Kozy: [https://www.academia.edu/3316323/Jacques\\_Derrida\\_-\\_Zwierz%C4%99\\_kt%C3%B3rym\\_wi%C4%99c\\_jestem\\_dalej\\_id%C4%85c\\_%C5%9Bladem\\_](https://www.academia.edu/3316323/Jacques_Derrida_-_Zwierz%C4%99_kt%C3%B3rym_wi%C4%99c_jestem_dalej_id%C4%85c_%C5%9Bladem_) (dostęp: 2 listopada 2018).

Foucault, Michel. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (tłum. Tadeusz Komendant). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Fox Keller, Evelyn. (1992). *Secrets of Life, Secrets of Death: Essays on Language, Gender and Science*. New York–London: Routledge.

Haraway, Donna. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.

Haraway, Donna. (1992). „The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. W: Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula A. Treichler (red.), *Cultural Studies*. London–New York: Routledge.

Haraway, Donna. (1997). *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan@Meets\_Oncomouse<sup>TM</sup>*. London–New York: Routledge.

Haraway, Donna. (2000). *How Like a Leaf: An Interview with Thyra Nichols Goodeve*. New York and London: Routledge.

Haraway, Donna. (2012). „Manifest gatunków stowarzyszonych” (tłum. Joanna Bednarek). W: Agnieszka Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*: 241–260. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Irigaray, Luce. (1974). *Spéculum. De l'autre femme*. Paris: Minuit.

Penley, Constance i Andrew Ross (red.). (1991). *Technoculture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sandoval, Chela. (1999). „Women Prefer a Choice”. W: Jenny Wolmark (red.), *Cybersexualities*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wolfe, Cary (red.). (2003). *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.