

Rosi Braidotti

Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni

Przedstawiamy tłumaczenie artykułu Animals, Anomalies, and Inorganic Others autorstwa Rosi Braidotti. Tekst pierwotnie ukazał się w czasopiśmie PMLA 2009, t. 124(2), s. 526–532. Serdecznie dziękujemy autorce i wydawnictwu za zgody na tłumaczenie. Reprinted by permission of copyright owner, the Modern Language Association of America.

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

De-edypalizacja zwierzęcego innego

Zwierzę przestało być jednym z uprzywilejowanych terminów wskazujących na relację europejskiego podmiotu z innością. Metafizyka inności wspierała się dotąd na uprzednio założonej politycznej anatomii, domyślnie wymodelowanej na ideałach białości, męskości, normalności, młodości i zdrowia. Wszystkie pozostałe sposoby ucieleśnienia, w rozumieniu zarówno dialektycznej inności (niebiała, niemęska, nienormalna, niemłoda, niezdrowa), jak i inności kategoriycznej (zoomorficzna, niepełnosprawna, zniekształcona), zostały uznane za patologię i umieszczone po drugiej stronie normalności, postrzeganej jako miejsce anomalii, dewiacji, potworności. Ta morfologiczna normatywność była z istoty antropocentryczna, upłciowiona i urasowiona. Utwierdzała dominujący podmiot zarówno przez to, jak określała definiujące go cechy, jak i przez to, co wykluczała jako inne.

Ten rodzaj relacji jest właśnie poddawany restrukturyzacji. Zwrot bioegalitarny zachęca nas – jako zwierzęta [*as animals ourselves*] – do utworzenia relacji ze zwierzętami w charakterystyczny dla łowców sposób, o którym antropologowie mogą tylko pomarzyć. Dzisiejsze wyzwanie wiąże się z pytaniem, jak zdeterytorializować bądź uczynić nomadyczną interakcję człowiek–zwierzę, tak by ominąć metafizykę substancji i jej następstwo, dialektykę inności, sekularyzując zgodnie z tym koncepcję natury ludzkiej i życia, które ją napędza. Oto wyzwanie antyedypalnej zwierzęcości w nieustannie zmieniającej się technokulturze, która wywołuje mutacje na wszystkich moż-

liwych poziomach. Oznacza to koniec znanej nam asymetrycznej relacji ze zwierzętami, nasyconej fantazjami, emocjami i pragnieniami, a ukształtowanej przez relacje władzy dające człowiekowi dostęp do ciał zwierzęcych innych. Za Gilles'em Deleuze'em i Félixem Guattarim powiedziałabym, że przemieniając się w humanoidalne hybrydy, stajemy-się-zwierzętami.

Od strony metodologicznej deedypalizacja relacji ze zwierzętami jest formą zerwania, która pociąga za sobą konieczność radykalnej zmiany pozycji przez podmiot. Teoria krytyczna w ciągu ostatnich dwudziestu lat¹ wydatnie ukazała produktywność dyskursywnych strategii defamiliaryzacji, zerwania i dezidentyfikacji. Feminizm poststrukturalistyczny dowiódł politycznego znaczenia naszej dezidentyfikacji ze znanymi i – w związku z tym – wygodnymi wartościami oraz tożsamościami, takimi jak dominujące instytucje i reprezentacje kobiecości czy męskości, które umniejszają znaczenie różnicy seksualnej (Braidotti 2002; 2009). Dezidentyfikacja pociąga za sobą utratę znanych nawyków myślenia i reprezentacji. Spinozjańskie feministki, jak Moira Gatens czy Genevieve Lloyd, wskazują, że społecznie osadzone i historycznie ugruntowane zmiany wymagają jakościowego przekształcenia naszych „zbiorowych wyobrażeń” lub wspólnego pragnienia transformacji. Teorie rasy i postkolonialne doprowadziły do krytycznego zrewidowania poglądów na temat czarność (Gilroy 2000; Glissant 1997; Collins 1991) i radykalnej relokacji pozycji białości (Ware 1992; Griffin i Braidotti 2002), zachęcając do krytycznego dystansu wobec ustanowionych konwencji tożsamościowych. Doprowadziło to między innymi do postnacionalistycznej redefinicji Europy jako miejsca mediacji i przekształcania swojej historii (Morin 1987; Braidotti 2006). Proces ten rozpoczął się wraz z uznaniem skali, na jaką wzniosłe europejskie ideały oświeceniowego, racjonalnego postępu i emancypacji opierają się na powszechnodziejowych zjawiskach kolonializmu, imperialnego podboju oraz handlu niewolnikami, kobietami, zwierzętami i dobrami naturalnymi (Balibar 2004).

Myśl nomadyczna polega na zerwaniu jako metodzie uwalniania procesu formowania się podmiotu od normatywnej wizji siebie. Ramami odniesienia stają się otwarte, międzyrelacyjne, wielopłciowe i transgatunkowe przepływy stawania-się jako interakcji z wielorakimi innymi. Tak ustanowiony podmiot rozsadza powierzchnię humanizmu; tak więc Deleuzjańskie nieorganiczne ciało jest odłączone od kodów fallogocentrycznej funkcjonalnej tożsamości (Deleuze i Guattari 2015; 2017). „Ciało bez organów” wychwala anomalie. Wprowadza również radosną insurekcję zmysłów, witalistyczne i panerotyczne podejście do ciała. Jest zrekomponowane, by wywoływać kreatywne rozspojenia [*disjunctions*] w systemie, uwalniając organy od ich odniesień do swoich pierwotnych funkcji. Skłania to do generalnego przekodowania normatywnej politycznej anatomii i przypisanych jej funkcji cielesnych, rozumianego jako sposób na rozerwanie głównego kodu starej metafizyki i poluzowanie jego władzy nad konstytucją podmiotowości. Podmiot zostaje przekształcony w nomadycznym trybie kolektywnych asamblaży. Celem deterytorializacji normy jest także wsparcie procesów stawania-się-zwierzęciem, -kobietą, -mniejszościowym czy -nomadycznym. Biorąc pod

¹ Tekst pochodzi z roku 2009 [przyp. tłum.].

uwagę zasięg tego posthumanistycznego zwrotu, by stać-się-zwierzęciem czy stać-się-mniejszościowym, lepiej kultywować „swoją wewnętrzną muchę bądź karalucha zamiast swojego wewnętrznego dziecka” (Shaviro 1995, 53) – a więc budować anomalne i nieorganiczne przymierza, nie zaś edypalne i hierarchiczne relacje.

Postmetafizyczne figury stawania-się-kobietą i stawania-się-zwierzęciem odrzucają identyfikację i zasadę adekwatności z normatywnym obrazem myśli. Wyrażają również ideę, że myślenie nie może i nie powinno ograniczać się do reaktywnej (osiadłej) krytyki, ale musi przede wszystkim angażować znaczącą dozę kreatywności. Myślenie może być krytyczne, jeśli przez krytyczne rozumiemy aktywne i afirmatywne wynajdywanie nowych obrazów myśli. Myślenie to życie z najwyższą możliwą mocą, zarówno kreatywną, jak i krytyczną, ucieleśnioną, erotyczną i napędzaną przyjemnością. Dotyczy to w istocie zmiany oraz transformacji i jest pewnego rodzaju perwersją, niczym niezaprogramowana mutacja. Takie myślenie, raczej kliniczne niż krytyczne, pozwala przebić się do samego rdzenia klasycznych wizji podmiotowości.

Przeciw metaforom

Ludzie przez długi czas używali zwierząt, by wyznaczać granice pomiędzy fundamentalnymi kategoriami bycia i rozpisywać społeczną gramatykę międzygatunkowych dystynkcji. Ta ontologiczna funkcja wytworzyła metaforyczny nawyk tworzenia pewnego rodzaju moralnego i poznawczego bestiariusza, w którym poszczególne zwierzęta oznaczają wartości, normy czy obyczaje. Proponuję więc zamiast lirycznego hołubienia szlachetności orłów, chytrłości lisów czy pokory owieczek uznać wielowiekową historię i finezyjność tego zwierzęcego glosariusza. Możemy dalej podziwiać zrodzony z niego znakomity literacki rodowód, który rozciąga się od Liwiusza do Dantego, od Moliera do Kafki. Musimy jednak ruszyć dalej, poza imperium znaku, ku neoliteralnej relacji ze zwierzętami, anomaliami i nieorganicznymi innymi. Stary wymiar metaforyczny został zastąpiony przez nowy sposób relacji. Zwierzęta nie są już znaczącym systemem podpierającym ludzkie projekcje siebie i aspiracje moralne. Nie są także odzwierciedlającymi przejść między gatunkami. Zaczęły raczej być traktowane dosłownie, jako istoty otoczone własnymi systemami kodowania.

To neoliteralne podejście pojawia się wraz z mistrzami nowoczesności. Spostrzeżenia Freuda i Darwina dotyczące struktur podmiotowości ujawniły głęboką niehumanizację spoczywającą w samym sercu podmiotu. Nieświadome wspomnienia wyznaczają linie czasu, które rozciągają się przez pokolenia i przechowują ślady wydarzeń, które być może nie przytrafiły się żadnej jednostce, a jednak przetrwały w ogólnych wyobrażeniach społecznych. Teoria ewolucji potwierdza nagromadzenie i ucieleśnienie gatunkowej pamięci. Wprowadza ona zatem oś czasu, która łączy nas międzypokoleniowo z przedludzkimi i przedosobowymi warstwami naszej egzystencji. Z perspektywy teorii krytycznej psychoanaliza włącza nieświadomość w krytykę racjonalizmu i logocentryzmu. Z drugiej strony teoria ewolucji wypycha badania poza ramy antropocentryzmu ku szybko rozwijającym się naukom o życiu i związanym z nimi technikom. Polityka życia samego to końcowy rezultat dogłębnej krytyki humanistycznego podmiotu (Rose

2001). Metaforyczny wymiar interakcji ludzi z innymi – popchnięty jeszcze dalej dzięki filozoficznej nomadologii (Braidotti 2006) – zostaje zastąpiony przez literalną perspektywę opartą na neowitalistycznej immanencji życia. Zwierzę nie może być już dłużej traktowane jako metafora – musi być uznane na własnych warunkach.

To materialistyczne podejście niesie ze sobą poważne implikacje etyczne. W obliczu ludzko-zwierzęcych interakcji znane nam nasycenie *ego* przeszłością, zostaje zastąpione przez głęboki bioegalitaryzm, a więc uznanie, iż jako ludzie i zwierzęta jesteśmy w tym wszyscy razem. Wiąż pomiędzy nami to vitalne połączenie opierające się na współdzieleniu terytorium i środowiska na zasadach, które nie są już dłużej hierarchiczne czy oczywiste. Wręcz przeciwnie – rozwijają się szybko i nieustannie, więc stosownie do tego muszą podlegać renegocjacji. Deleuzjańsko-Guattariańska koncepcja stawania-się-zwierzęciem wyraża tę korelację, postulując odejście od gatunkowizmu w kierunku etycznego docenienia możliwości ciała (ludzkiego, zwierzęcego, innego). Etiologia jawi się jako etyczny kod, który może ponownie połączyć ludzi i zwierzęta. Jak ujmują to Deleuze i Guattari, „istnieje więcej różnic między rumakiem a koniem pociągowym niż między koniem pociągowym a wołem” (Deleuze i Guattari 2015, 311). Zwierzę nie jest klasyfikowane według naukowych taksonomii ani też nie jest traktowane metaforycznie. Jest raczej traktowane w swojej radykalnej immanencji jako ciało, jako pole sił, wielkość prędkości i intensywności oraz wiązka możliwości. Oto posthumanistyczny, cielesny materializm, który kładzie grunt pod bioegalitarną etykę.

Więzy pieniężne

Istnieją historyczne precedensy traktowania zwierząt jako materialnych, energetycznych bytów. Często oznaczały jednak postrzeganie ich w funkcjonalny, technologiczno-przemysłowy sposób. Od starożytności zwierzęta tworzyły rodzaj zooproletariatu. Były używane do ciężkich robót jako mechaniczni niewolnicy i stanowiły wsparcie logistyczne dla ludzi przed nastaniem epoki maszyn. To bezlitosne wykorzystywanie zwierząt spowodowane było nie tylko hierarchią gatunkową wzniesioną na starej metafizyce, która zakładała, iż zwierzętom brak racjonalnej duszy, a co za tym idzie – własnej woli i suwerennej podmiotowości. Innym powodem wyzysku był fakt, że zwierzęta same w sobie stanowiły rodzaj przemysłowego zasobu. Zwierzęce ciała to przede wszystkim materialne produkty – wystarczy wspomnieć o kości słoniowej, skórze większości zwierząt, owczej wełnie, wielorybim tłuszczu i oleju, jedwabiu gąsienic i oczywiście mleku i jadalnym mięsie. Ciała zwierząt zostały zaklasyfikowane jako zakłady produkcji przemysłowej; w szczególności ciała owadów, postrzegane dziś jako prototypy dla zaawansowanej robotyki i elektroniki.

Ta ekonomia polityczna pełnowymiarowego wyzysku wciąż trwa, jako że zwierzęta stają się żywym materiałem dla eksperymentów naukowych, biotechnologicznego rolnictwa, przemysłu farmaceutycznego i kosmetycznego czy innych sektorów gospodarki. W zaawansowanym kapitalizmie zwierzęta to jednorazowe, dyspozycyjne ciała [*disposable bodies*], którym handluje się na globalnym rynku posthumanistycznej eksploatacji. Nielegalny handel zwierzętami stanowi dziś trzeci co do wielkości nie-

legalny rynek na świecie, zaraz po narkotykach i broni, a tuż przed kobietami. Brazylia zapewnia większość towaru eksportowego, skradzionego z szybko znikających lasów deszczowych. Amazońskie motyle i żółwie, tamaryna czarna (malutka naczelną, mniejsza niż ludzka dłoń) czy inia amazońska są najbardziej pożądanymi towarami, których ceny plasują się pomiędzy 4 tysiącami a 70 tysiącami dolarów. RENTAS, brazylijska organizacja, której nazwę można przetłumaczyć jako Narodowa Sieć Walki z Handlem Zwierzętami, szacuje wartość tego rynku na 15 miliardów dolarów rocznie (Faiola 2001–2002).

Zwierzęta takie jak świny czy myszy są genetycznie modyfikowane, by produkować organy dla ludzi w eksperymentach dotyczących ksenotransplantacji. Klonowanie zwierząt to obecnie powszechna naukowa praktyka – onkomysz czy owca Dolly są już częścią historii. Pierwszy sklonowany koń urodził się we Włoszech 28 maja 2003 roku. Potrzeba było ponad ośmiuset embrionów i dziewięciu kłaczy – niedoszłych surogatek, by wyprodukować jedno źrebię (*Guardian Weekly* 2003). Postępy te są zgodne ze złożoną i dynamiczną logiką współczesnej genetyki. Wyprowadzają ludzko-zwierzęce relacje poza dialektyczne opozycje sposobami, które można przedstawić jako nieliniarne transpozycje. Globalizacja oznacza komercjalizację Ziemi poprzez współzależne sposoby przywłaszczania. Według Donny Haraway proces ten to technomilitarne rozmnażanie mikrokonfliktów, hiperkapitalistyczna akumulacja bogactwa, zmiana ekosystemu w planetarny aparat produkcji oraz globalny aparat infotainmentu środowiska nowych multimediiów (Haraway 1997).

Podczas gdy kultura głównego nurtu reaguje na takie innowacje mieszkanką euforii i paniki, nadmiernego optymizmu oraz niepokoju, chciałabym zaproponować ton bardziej afirmatywny, zarówno pod względem afektywnym, jak i koncepcyjnym. Wzięcie pełnej odpowiedzialności za naukę i technologię, którą kolektywnie wynalazłyśmy, wydaje się zarówno początkiem realizmu i trzeźwego spojrzenia [*sanity*], jak i przesłanką do zajęcia moralnie istotnej pozycji. Ponadto wzajemna kontaminacja i rozmnażanie międzygatunkowe, stanowiące znak naszych czasów, generują nowe, bogatsze sojusze.

Moja radosna akceptacja kondycji postludzkiej wiąże się częściowo z polityczną praktyką dostrzegania czyjejsz usytuowanej perspektywy, której nauczyłam się dzięki feministycznemu aktywizmowi. Sama sytuuję siebie na szarym końcu biopolitycznych reżimów, pośród bezwzględnej konsumpcji wszystkiego, co żyje. Jestem oddana temu, by zacząć moją krytyczną pracę właśnie stąd, a nie od nostalgicznego stwarzania pan-inkluzywnego, holistycznego ideału. Chcę w swojej myśli wychodzić od „tu i teraz”, od siostry Dolly i onkomyszy, mojego totemicznego bóstwa, od nasion, które nie trafiły na żyzną glebę i ginących gatunków – a równocześnie, bez żadnej sprzeczności, od oszałamiających, niespodziewanych i nieprzerwanie generatywnych sposobów, w jakie życie, rozumiane jako *bios* i jako *zoe*, kontratakuje. To właśnie ten rodzaj materializmu czyni mnie w głębi serca antyhumanistką i radosną uczestniczką niezliczonych gatunków stowarzyszonych (Haraway 2012).

Bioegalitaryzm jako etyka afirmatywna

Proces stawania-się-zwierzęciem wyraża materialistyczną i witalistyczną siłę życia, *zoe*, rozumianą jako produktywną siłę, która przepływa przez wszystkie gatunki. Keith Ansell Pearson traktuje to jako zachętę, by „rozpocząć tworzenie kartografii nie-ludzkiego stawania-się życia” (Ansell Pearson 1997, 109). Oś transformacji stawania-się-zwierzęciem pociąga za sobą przemieszczenie antropocentryzmu i uznanie międzygatunkowej solidarności na podstawie świadomości naszego bycia w tym razem – bycia w środowisku, ucieleśnionego, osadzonego i w symbiozie. Biocentryczny egalitaryzm jest filozofią radykalnej immanencji i afirmatywnego stawania-się, aktywującą trwałą [*sustainable*] transformację nomadycznego podmiotu.

Ten organiczny lub cielesny rodzaj materializmu kładzie fundament pod system etycznych wartości, którego centralnym punktem jest życie. W tym jednak wypadku życie nie oznacza wyłącznych praw jednego tylko gatunku – człowieka. Stara hierarchia, która uprzywilejowała *bios* (dyskursywne, inteligentne życie społeczne), a nie *zoe* (brutalne, „zwierzęce” życie), musi zostać przemyślana na nowo. Życie nie zostaje tu uświęcone jako dar, ale raczej postulowane jako interaktywny, niekończący się proces. *Zoe* jako produktywna witalność jest poważną poprzeczną siłą, która przecina i łączy wcześniej rozdzielone dziedziny. Biocentryczny egalitaryzm to materialistyczna, sekularna, ścisła i nieuprzedzona odpowiedź wobec poprzecznych, transgatunkowych połączeń strukturalnych. Zwierzęta nie stanowią funkcjonalnych części teleologicznych taksonomii ani nie są metaforami – raczej uczestniczą w etiologii sił i przyspieszających metamorfoz. Wyrażają literalne formy immanencji i stawania-się.

Stawanie-się-zwierzęciem jest więc procesem redefiniowania swojego poczucia przywiązania i połączenia ze współdzielonym światem, przestrzenią terytorialną. Wyraża wielorakie ekologie przynależności, jednocześnie transformując sensoryczne i percepcyjne koordynaty tak, by uznać kolektywność oraz do-zewnątrzność [*outward direction*] „siebie”. Nomadyczny podmiot jest zanurzony w sieciach ludzkich i nie-ludzkich (zwierzęcych, roślinnych, wirusowych) relacji oraz immanentny wobec nich.

Ten nieesencjalistyczny rodzaj witalizmu redukuje pychę racjonalnej świadomości, która zamiast się transcendować, zostaje sprowadzona na ziemię, osadzona. Świadomość jest rozwijaniem [*unfolding*] siebie w świat i obwijaniem [*enfolding*] się światem. A co jeśli świadomość jest w rzeczywistości jedynie kolejnym poznawczym sposobem ustanawiania relacji ze środowiskiem i innymi? Co jeśli – w porównaniu z immanentną wiedzą zwierząt – świadoma autoreprezentacja została zniszczona przez narcystyczne złudzenia transcendencji i w konsekwencji oślepiona przez swoją własną aspirację do przezroczystości? Jeśli świadomość nie była zdolna do wyleczenia swojego niezrozumiałego schorzenia – tego życia, tej *zoe*, bezosobowej siły, która porusza nami bez pytania o zgodę?

Ontologia skoncentrowana na życiu świadomie konfrontuje się z tą ewentualnością, nie uciekając się do moralnej paniki czy melancholii. Zakłada bowiem etyczny popęd wchodzenia w relacje zwiększające możliwości rozwijania świadomości. Etycznym ideałem jest aktualizacja kognitywnych, afektywnych i sensorycznych możliwości danej osoby tak, by wzmocnić jej pozycję i potwierdzić jej współzależność z innymi w całej

ich złożoności. Lekcja Spinozy jest niezwykle istotna dla projektu etycznego Deleuze'a i Guattariego. Wybór afektywnych sił, które napędzają proces stawania-się-zwierzęciem bądź -mniejszościowym jest regulowany przez etykę radości i afirmacji, która przekształca negatywność w pozytywne namiętności.

Aby uchwycić ten proces, należy go zdepsychologizować. Tym, co „pozytywne” w pozytywnych namiętnościach, jest nie dobre samopoczucie, lecz raczej ścisła kompozycja sił i relacji, która skupia się na tym, by wzmocniony został czyjś *conatus* lub *potentia*. Wolność jest rozumiana jako umiejętność utrzymania połączeń z innymi, jako rozszerzanie się, przyspieszanie czy intensyfikacja wzajemnych powiązań. „Negatywny” w negatywnych namiętnościach jest ubytek, zaciemnienie, spowolnienie lub słumienie intensywności, co redukuje zdolność relacji z innymi (zatem zmniejsza *conatus* lub *potentia*). Etyka polega więc na rozwijaniu takiego rodzaju relacji, który tworzy i wzmacnia pozytywne namiętności, a unika negatywnych.

Relacja etyczna jest więc w dużej mierze kwestią koligacji – umiejętnością wytwarzania pozytywnych spotkań z inną istotą. To w nich wyraża się *potentia* i zwiększa umiejętność wchodzenia w kolejne relacje. Ów rozwój jest ugruntowany ekologicznie i osadzony w czasie. Poprzez wyrażanie i zwiększanie swoich pozytywnych namiętności, podmiot-który-się-staje wzmacnia się w trwaniu przez czas i w czasie. Poprzez wejście w afirmatywne relacje etyczne stawanie-się-zwierzęciem bądź -mniejszościowym ucieleśnia możliwe przyszłości, konstruuje możliwe światy poprzez sieć utrzymywanych współzależności. O to właśnie chodzi w stawaniu-się: o asamblaż sił, które jednoczą się wokół współdzielonych elementów oraz wzmacniają je, by rosły i trwały.

Z miłości do zoe

Biologiczny egalitaryzm *zoe* jest atrakcyjny dla tych, które rozczarowały się antropocentryzmem wbudowanym w myśl humanistyczną – nawet w szczątkowej postaci, jak w tym, co pozostało z politycznej lewicy czy feminizmu – i od niego uwolniły. Te elementy czyjegoś układu, które nie identyfikują się już z dominującymi kategoriami podmiotowości, ale nie uciekły jeszcze z klatki tożsamości, dołączają do *zoe*. Te zbuntowane części wewnątrz mnie odnoszą się do feministycznej świadomości tego, co oznacza bycie ucieleśnioną kobietą. Jako taka, jestem wilczycą, zwierzęciem rozplodowym, które rozmnaża swoje komórki we wszystkich kierunkach, jestem inkubatorem i nosicielką życiodajnych oraz śmiertelnych wirusów. Jestem Matką Ziemią, stwórcielką przyszłości. W ekonomii politycznej fallogocentryzmu i antropocentrycznego humanizmu, który głosi suwerenność tego samego w fałszywie uniwersalistycznym tonie, moja płeć była zawsze pojmowana pejoratywnie jako odmienna. Stawanie-się-zwierzęciem, -mniejszościowym czy -światem przemawia do mojego feministycznego ja ponieważ dlatego, że moja płeć z historycznego punktu widzenia nigdy nie osiągnęła pełni człowieczeństwa, więc moja lojalność wobec tej kategorii jest w najlepszym przypadku negocjowalna i nigdy nie zostanie przyjęta za pewnik.

Myśl nomadyczna – filozofia zewnętrzza, otwartych przestrzeni i ucieleśnionych aktualizacji [*embodied enactments*] – zachęca nas do myślenia poza ustabilizowanymi

kategoriami, raczej w perspektywie spotkań z anomalnymi i nieznanymi siłami, popełdami, żądzami czy uczuciami, duchowymi i zmysłowymi rozszerzeniami możliwości ciała. Potrzebujemy jakościowego skoku, ale nie jest to samobójczy skok w próżnię czy upadek w moralny relatywizm, a raczej immanentne wydarzenie. Postrzegam to jako sposób na częściowe oswojenie współczesnego podmiotu z niewykorzystywanymi możliwościami technicznie zapośredniczonego, genocentrycznego współczesnego świata – i w konsekwencji mniej nimi zmartwionym. Stawanie-się-zwierzęciem, -mniej-szościowym, -anomalnym czy -nieorganicznym to sposób na wzmocnienie tego, czym ucieleśniony i usytuowany podmiot może się stać. To sposób na bardziej intensywne życie poprzez zwiększanie swojej *potentia*, wraz z nią zaś swojej wolności i zrozumienia świata, który nie jest ani antropocentryczny, ani antropomorficzny, ale raczej geopolityczny, ekofilozoficzny i dumnie biocentryczny.

Tłumaczył Miłosz Markiewicz

Bibliografia

- Ansell Pearson, Keith. (1997). *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London: Routledge.
- Balibar, Étienne. (2004). *We, the People of Europe? Reflections on Trans-national Citizenship*. Princeton: Princeton University Press (wydanie oryginalne: *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris [2001]: Decouverte).
- Braidotii, Rosi. (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity.
- . (2006). *Transpositions: Of Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity.
- . (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym* (tłum. Aleksandra Derra). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Collins, Patricia Hill. (1991). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. (2015). *Tysiąc plateau* (tłum. NN). Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- . (2017). *Anty-Edyp* (tłum. Tomasz Kaszubski). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Faiola, Anthony. (2001–2002). „Animal Trafficking Sucks Life from Amazon Rain Forest”. *Guardian Weekly*, 27 grudnia–2 stycznia.
- Gatens, Moira i Genevieve Lloyd. (1999). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London: Routledge.
- Gilroy, Paul. (2000). *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glissant, Édouard. (1997). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Griffin, Gabriele i Rosi Braidotii (red.). (2002). *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*. London: Zed Books.
- Guardian Weekly*. (2003). 14–20 sierpnia.
- Haraway, Donna. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@Meets_Oncomouse™*. New York: Routledge.
- . (2012). „Manifest gatunków stowarzyszonych” (tłum. Joanna Bednarek). W: Agnieszka Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Morin, Edgar. (1987). *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
- Rose, Nicholas. (2001). „The Politics of Life Itself”. *Theory, Culture and Society* 18(6).
- Shaviro, Steven. (1995). „Two Lessons from Burroughs”. W: Judith Habelstram i Ira Livingston (red.), *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ware, Vron. (1992). *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London: Verso.