

Miłosz Markiewicz

WSPÓLNOTA PO CZŁOWIEKU

Tom 1. Współ-życie



Miłosz Markiewicz – kulturoznawca i historyk sztuki, tłumacz, dramaturg, krytyk sztuki. Doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Teatru i Sztuki Mediów Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu oraz członek Humanities/Art/Technology Research Center na tej uczelni. Brał udział w zagranicznych seminariach, podczas których kształcił się pod okiem m.in. Rosi Braidotti, Evy Hayward, Natashy Myers czy Patricii MacCormack. Tłumaczył na język polski m.in. teksty Rosi Braidotti i Bernarda Stieglera. Redaktor działu sztuki w dwutygodniku internetowym „Czas Kultury”. Pełnomocnik dyrektora ds. programowych w Teatrze Narodowym w Warszawie.

universitas

Kopia dla
Kopia dla

WSPÓLNOTA
PO CZŁOWIEKU

Miłosz Markiewicz

W S P Ó L N O T A
P O C Z Ł O W I E K U

Tom 1. Współ-życie

universitas

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

© Copyright by Miłosz Markiewicz and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2025

ISBN 978-83-242-4211-5
e-ISBN 978-83-242-6903-7
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzja
dr hab. Zbigniew Kadłubek, prof. UŚ

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Toczko-Rak

Projekt okładki i stron tytułowych
Paweł Sepielak

Na okładce
*Małgorzata Szymankiewicz, bez tytułu 259, 2019, akryl na płótnie,
200x150 cm, fot. Dariusz Gapski*

Druk
Drukarnia Elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce

www.universitas.com.pl

Dr. Henrykowi

Spis treści

Wprowadzenie.....	11
-------------------	----

Część I

Usytuowana kartografia posthumanizmu

(Post)Człowiek	27
Zwierzę rozumne.....	30
Typologia i topologia.....	33
Ku nowej podmiotowości	39
(Post)Antropocentryzm	41
Spojrzenie umiejscowione i usytuowane.....	44
Poza Ludzką (ale nie ludzką) perspektywę.....	47
Nowy materializm	51
Cięcia przepływu.....	52
Bóg i Człowiek / Bóg-Człowiek	55
Nieskończony ruch życia-samego	60
Rozumienie estetyczne	65
Ku poznaniu zmysłowemu.....	67
Stawanie-się-ciałem.....	70
Ucieleśniona ontoepistemologia	73
Posthumanistyka.....	75
Przekroczyć kryzys	77
Wiedza w perspektywie postantropocentrycznej	81

Część II

Kryzys ekologiczny i ontoepistemologia nie-obecności

Kryzys ekologiczny	91
Dlaczego ekologiczny?	91
Dlaczego kryzys?	94
Antropocen(y)	101
Początek końca.....	104
Bifurkacja Antropocenu	107
Paradoksy Antropocenu.....	111
Antropocen - tryzm	117
Nie-obecność.....	123
Dyskurs ekologiczny.....	128
Krążenie teorii.....	133
Aktywizm.....	137
Kapitałocen	140
Recykling i kapitalizm nadzoru.....	143
Zanieczyszczenie plastikiem	151
Urbanocen i życie na przemiał	155
Ekologiczne związki z kapitałem.....	164
Jaki aktywizm dla Kapitałocenu?	167
Kryzys ekologiczny jako kryzys nowoczesności	173

Część III

Ku posthumanistycznej wspólnocie

Pojmowanie niemożliwej wspólnoty	187
Wspólnota, czyli więzi-enie.....	191
Ku wspólnocie-samej.....	194
Myśląc posthumanistyczną wspólnotę	201
Współ-życie	202

Ja, czyli Inni	207
Poza wspólnotą?	210
(Mikro)wspólnoty.....	215
W świecie rzeczy	218
Lekcja znikania – lekcja milczenia	220
Lekcja dyscypliny	225
Więcej-niż-rzeczy	227
Eko-logika.....	233
Dom a posthumanistyczna wspólnota	236
Oikologia posthumanistycznej wspólnoty.....	239
Myślenie posthumanistycznej wspólnoty jako myślenie domu	241
Miejsce domu	246
Powrót do domu.....	249
 Zamiast zakończenia	255
 Pandemiczne postscriptum.....	261
 Bibliografia	267
 Indeks nazwisk.....	285

Wprowadzenie

Czas, w którym żyjemy, nie należy do nas. Nie jest naszym czasem w sensie przynależności. Ujmując rzecz precyzyjniej – ten czas nie jest tylko nasz, ma charakter współdzielony, na poziomie zarówno synchronicznym, jak i diachronicznym. Można wręcz powiedzieć, iż owo współdzielenie przemieszcza się w poprzek zastanych narracji, jednocześnie w wielu kierunkach, raczej w sposób zygzakowaty niż linearny. Jak się to przejawia?

W 1970 roku po raz pierwszy światowa konsumpcja przekroczyła dostępne na Ziemi w skali rocznej zasoby naturalne (takie jak m.in. węgiel, drewno czy woda). Według Global Footprint Network skończyły się one 29 grudnia, a więc zbyt wcześnie – o trzy dni. Te dodatkowe dni zyskały sobie miano „długu ekologicznego”, który od tej pory powiększa się każdego roku¹. Oznacza to, że regularnie ponad miarę wyczerpujemy zasoby planety, które są w stanie odnowić się w ciągu roku. W 2025 roku globalny dzień długu ekologicznego nastąpił 24 lipca, natomiast w Polsce wydarzyło się to nieco wcześniej – 3 maja².

Mając na uwadze powyższe, można by stwierdzić, iż w perspektywie planetarnej czas życia nie jest wyłącznie zanurzony w teraźniejszości. Jednocześnie z nią wydarzają się bowiem przeszłość i przyszłość. Płatnikami i płatniczkami długu, który zaciągamy, są wszak przyszłe pokolenia. *De facto* żyjemy więc na ich koszt, a nasza teraźniejszość zanurzona jest w przyszłości. Zaciągany natomiast w poprzednich dekadach dług

¹ Por. <https://www.overshootday.org/newsroom/past-earth-overshoot-days/> [dostęp: 24 lipca 2025].

² *Alarm dla Ziemi. W tym dniu 2025 r. wyczerpaliśmy zasoby na cały rok*, <https://businessinsider.com.pl/wiadomosci/24-lipca-obchodzimy-dzien-dlugu-ekologicznego-dzis-zuzylismy-caly-roczny-budzet-ziemi/zw2054c> [dostęp: 24 lipca 2025]; 3 maja: *Dzień Długu Ekologicznego Polski 2025*, <https://www.gridw.pl/pl/aktualnosci/3-maja-dzien-dlugu-ekologicznego-polski-2025> [dostęp: 24 lipca 2025]. Zob. także: U. Lesman, *Żyjemy na kredyt. Zasoby Ziemi już się wyczerpały*, „Rzeczpospolita” 2019, z dnia 29.07, <https://www.rp.pl/Biznes/307299942-Zyjemy-na-kredyt-Zasoby-Ziemi-juz-sie-wyczerpaly.html> [dostęp: 24 lipca 2025].

ekologiczny ma niebagatelny wpływ na to, w jakim stanie znajduje się planeta obecnie – to na nas spoczywa więc obowiązek spłaty lat ubiegłych. Ta niekończąca się spirala zadłużenia uświadamia nam, że trudno mówić o terażniejszości jako takiej, bez odniesienia jej jednocześnie do przeszłości i przyszłości. Czas nie płynie w sposób linearny i przewidywalny, jest raczej splotem, ujawniającym się poprzez tu-i-teraz, co dodatkowo odnosi nas również do przestrzeni jako uzupełniającego, a tym samym nierozzerwalnie z nim połączonej, kategorii. Jak już bowiem wspomniałem, każde miejsce ma swój czas, związany z konkretnym usytuowaniem i związanymi zeń zasobami.

Dług ekologiczny to jednak zaledwie jeden z elementów obecnego kryzysu ekologicznego. Kolejne raporty Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu (IPCC), czyli naukowego ciała doradczego ONZ, pokazują, w jaki sposób szeroko rozumiane życie na planecie zanika, przede wszystkim wskutek działalności ludzkiej – opisywane przez IPCC zmiany mają więc charakter antropogeniczny. Znacznemu zmniejszeniu ulega nieustannie bioróżnorodność, a ekosystemy podlegają degradującym je przekształceniom. Około milion całych gatunków zwierząt innych-niż-ludzie wymrze w ciągu najbliższych dekad, jeśli stan ten zostanie utrzymany³. Sprawdza się więc diagnoza postawiona w 2014 roku przez Elizabeth Kolbert – twierdziła ona, iż mamy obecnie do czynienia z szóstym masowym wymieraniem, czyli gwałtownym wyginięciem licznych gatunków w wyniku działania globalnych

3 Por. IPCC, 2021: *Podsumowanie dla Decydentów*, red. H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, E.S. Poloczanska, K. Mintenbeck, M. Tignor, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Löschke, V. Möller, A. Okem, w: *Zmiana klimatu 2022: Zagrożenia, adaptacja i wrażliwość. Podsumowanie dla decydentów. Wkład II Grupy Roboczej do 6 Raportu Podsumowującego Międzyrządowego Panelu ds. Zmiany Klimatu*, red. H.-O. Pörtner, D.C. Roberts, M. Tignor, E.S. Poloczanska, K. Mintenbeck, A. Alegría, M. Craig, S. Langsdorf, S. Löschke, V. Möller, A. Okem, B. Rama, Cambridge–New York 2022, s. 3–33, https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/downloads/outreach/Raport_IPCC_cz2_29_11_22_OST.pdf [dostęp: 21 kwietnia 2025]; a także E. Bendyk, *Nowy raport ONZ: Wkroczyliśmy na ścieżkę biologicznej zagłady*, „Polityka”, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1791656,1,nowy-raport-onz-wkroczyliśmy-na-sciezke-biologicznej-zagłady.read> [dostęp: 21 kwietnia 2025].

czynników środowiskowych, spośród których najbardziej znaczącym jest działalność ludzka⁴.

Łatwo więc zauważyć, że wspomniany dług ekologiczny wiąże się nie tylko z czasem ludzkim, ale również z szerokim kontekstem tego, co nie-ludzkie⁵. To zadłużenie jest zaciągane nie tylko u kolejnych pokoleń ludzi, lecz także innych zwierząt, roślin, minerałów, grzybów, bakterii czy powietrza. Na potrzeby oznaczenia skali zmian wywoływanych przez ludzką działalność ukuto termin „antropocen”, który miałby oznaczać nową epokę geologiczną, charakteryzującą się znacznym wpływem człowieka na system planety; będzie on w przyszłości widoczny w śladach kopalnych. Oznaczałoby to, iż działalność ludzka przybrała rozmiar kataklizmu, gdyż to właśnie one do tej pory wyznaczały granice kolejnych epok geologicznych⁶.

Jak zauważa chociażby Étienne Balibar, koncepcja ta uświadamia nam jeszcze jedną ważną kwestię związaną z czasem: „idea antropocenu i dewastacja, którą ona ogłasza, pozwalają nam zrozumieć, że czas geologiczny i czas historyczny nie są wobec siebie odrębne”⁷. Także Dipesh Chakrabarty zwraca naszą uwagę, iż badacze oraz badaczki zaangażowane w prace nad definiowaniem i wyznaczaniem granic antropocenu znoszą swoją pracę „sztuczny, lecz utrwalony przez tradycję podział na historię naturalną i historię człowieka”⁸. Podział ów, jak twierdzi Bronisław Szerszynski, jest charakterystyczny dla nowoczesności i nowoczesnej *episteme*⁹. Rozdzielenie nauk o człowieku i – przykładowo – nauk geologicznych zostało więc usankcjonowane w systemie produkcji wiedzy, którego rozwój w tak przyjętej formie jedynie ów podział poszerza.

4 Por. E. Kolbert, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Warszawa 2016.

5 Używane pojęcia rozwijam w I części książki.

6 Szerzej piszę o tym w rozdziale *Antropocen(y)*.

7 É. Balibar, *Nous ne sommes égaux ni devant le risque ni devant les mesures prises pour le conjurer*, „Le Monde” 2020, z dnia 22.04, https://www.lemonde.fr/livres/article/2020/04/22/etienne-balibar-l-histoire-ne-continuera-pas-comme-a-vant_6037435_3260.html [dostęp: 21 kwietnia 2025].

8 D. Chakrabarty, *Klimat historii. Cztery tezy*, przeł. M. Szczęśniak, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 179.

9 Por. B. Szerszynski, *Monument antropocenu, czyli o splocie czasu geologicznego z ludzkim*, przeł. K. Dix, „Prace Kulturoznawcze XXII” 2018, nr 1–2.

Można by więc powiedzieć, że nowoczesność przynosi nie-obecność¹⁰ tego, co nie-ludzkie, w tym przypadku – nie-obecność Ziemi. Owa nie-obecność nie jest brakiem, a wręcz przeciwnie – to forma uniewidocznienia: nie anuluje ona sprawczości tego, co przestaje być dostrzegane, a ją sankcjonuje. To właśnie ten „brak” wytwarza rzeczywistość, a to, co nie-obecne, konstytuuje obecny stan rzeczy¹¹. Ufundowany na nie-obecności nie-ludzkiego kryzys ekologiczny byłby więc kryzysem nowoczesności, a jakkolwiek próba wyjścia z niego musiałaby się wiązać przede wszystkim z ucieczką od wspomnianych podziałów, od dualizmów fundujących nasze poznanie. Propozycją, która wychodzi naprzeciw temu wyzwaniu, jest posthumanizm.

Jak zauważa Rosi Braidotti, „kondycja postludzka stanowi jakościową zmianę w naszym myśleniu o podstawowej jednostce odniesienia wspólnej dla gatunku, do którego należymy, o polityczności oraz

¹⁰ Ważnym elementem rozważań zawartych w niniejszej książce jest skupienie na języku. W trakcie prac nad nią poruszałem się w obrębie wielu pojęć, a niejednokrotnie sam byłem również zmuszony do tworzenia własnych. Być może z jednej strony w niektórych miejscach zbyt daleko się ponieść wyobraźni, jednak z drugiej – używanie pojęć, na których ufundowany jest humanizm, do opisywania przekraczającego jego ograniczenia posthumanizmu, wydaje się niewłaściwe. Jak natomiast zauważa Rosi Braidotti: „Znalezienie adekwatnego języka dla postantropocentryzmu wymaga zaangażowania zarówno zasobów wyobraźni, jak i krytycznej inteligencji. Upadek podziału na naturę–kulturę oznacza, że musimy wymyślić nowy słownik, z nowymi figuracjami pozwalającymi na odniesienie się do elementów naszej posthumanistycznej, ucieleśnionej i osadzonej podmiotowości” [R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 174]. Takiego też wyzwania podjąłem się w niniejszej publikacji, mając również na uwadze, iż „to nie język jest wspólnototwórczy, lecz przeciwnie: to wspólnota [...] wytwarza język” – P. Przywara, *Wspólnota i język*, w: *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, red. M. Żardecka-Nowak, P. Paczkowski, Rzeszów 2010, s. 79. Staram się więc raczej w swoim słowotwórstwie podążać za badaną materią i używać pojęć adekwatnych do jej opisu, niż naginać rzeczywistość do uprzednio wytworzonych słów.

¹¹ Jak zauważa Andrzej Marzec, „możemy uznać, że współcześnie żyjemy w antropocieniu. [...] nie-ludzie najczęściej znikają, przykryci przez ludzkie wyobrażenie sprawczości oraz podmiotowości, pozostając w ich cieniu” – A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021, s. 7–8. Sęk w tym, że owo życie w cieniu ma dużo bardziej sprawczy charakter, niż mogłoby się wydawać – to właśnie ono funduje znany nam świat.

o naszym stosunku do innych mieszkańców planety”¹². Cechą charakterystyczną posthumanizmu we wszystkich jego odmianach byłaby więc „filozoficzna krytyka antropocentryzmu”¹³. Ten ostatni miałby bowiem stanowić przyczynę wspomnianego wcześniej poznawczego wydzielenia naszego gatunku z otaczającego nas świata. Wydzielenie to funduje natomiast postrzeganie rzeczywistości w perspektywie hierarchii istnień, z których najważniejszy staje się *Anthropos*. Dlatego też ważnym zagadnieniem dla myśli posthumanistycznej będzie próba zdefiniowania postantropocentrycznego podmiotu¹⁴ – takiego, który pozwoli nam uczynić „krok wstecz” i powrócić do jednego szeregu z tym, co nie-ludzkie. Jak powiedziała by Tadeusz Sławek, gest ten ma sprawić, że będziemy „jak zwierzę”¹⁵, a „to znaczy, że nie możemy już postępować inaczej. Teraz nie ma wyjścia – musimy z całą ostrością i brutalnością zmierzyć się z tym, co nas spotyka. Wszelka możliwość schronienia się w jakąś wykoncypowaną i przygotowaną z góry formę została nam odjęta”¹⁶. Posthumanistyczna podmiotowość cechowałaby się więc otwarciem na świat i jego przygodność, na życie inne-niż-ludzkie, a przede wszystkim – uznaniem siebie za owego życia część. Jak natomiast zauważał Bruno Latour, „człowieka nie można pojąć i ocalić, jeśli nie zwróci mu się jego drugiej połowy, udziału w rzeczach. Tak długo, jak humanizm będzie budowany w opozycji do obiektu pozostawionego w rękach epistemologii, tak długo zarówno ludzie, jak i nieludzie nie zostaną zrozumiani”¹⁷. Owo życie miałoby więc również wykraczać poza dualizm tego, co biotyczne i abiotyczne – obejmowałoby nie tylko rośliny czy inne zwierzęta, ale również rzeczy, technologię czy dyskursy¹⁸.

12 R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 45–46.

13 D. Roden, *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*, New York 2015, s. 20.

14 Por. rozdział (Post)Antropocentryzm.

15 Por. T. Sławek, *Śladem zwierząt. O dochodzeniu do siebie*, Gdańsk 2020.

16 Tamże, s. 22.

17 B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 193.

18 Owo wspólne życie i relacje, jakie zachodzą pomiędzy wspomnianymi czynnikami, nie muszą być widoczne na pierwszy rzut oka, jednak na tym właśnie polega ich nieobecność. Nie dość wspomnieć, że jednorazowe wyszukiwanie hasła w wyszukiwarce Google wiąże się z emisją 1–10 kg CO₂ do atmosfery. Por. G. Sterling, *Calculating The Carbon Footprint Of A Google Search*, <https://searchengineland.com/>

Posthumanizm dążył będzie do przekroczenia granic wytworzonych przez podziały związane z kryzysem ekologicznym. Zgodnie z tą perspektywą antropocen „może spełnić się tylko we współpracy szerokich rzesz społecznych, przeobrażając relacje między czynnikami ludzkimi i nie-ludzkimi zachodzące na naszej planecie, a także przekształcając relacje pomiędzy przeżywanym czasem ludzkiej historii i głębokim czasem naszej planety”¹⁹. Owo relacyjne nastawienie zarówno posthumanizmu, jak i postantropocentrycznego podmiotu, prowadzi mnie do konstatacji, iż głównym zagadnieniem, jakiemu należy się przyjrzeć w obrębie tego nurtu, jest wspólnota. Wydaje się, że w zasadzie każdy tekst plasujący się w obszarze posthumanizmu dotyczy kategorii wspólnoty, jednak zawsze zawarta jest tam ona w sposób implicytny. Stanowi bowiem – co postaram się wykazać w niniejszej książce – podstawową kategorię ontoepistemologiczną posthumanizmu, co oznaczałoby, że *de facto* każda wypowiedź z obszaru posthumanistycznego dyskursu jest wypowiedzią o wspólnocie i rozmaitych jej przejawach.

Andrzej Marzec poszukiwał posthumanistycznej wspólnoty w ramach ekokrytycznej lektury polskiego tłumaczenia piosenki z animowanego filmu *Pocahontas* amerykańskiej wytwórni Disney z 1995 roku²⁰. Punktem wyjścia były dla niego propozycje filozoficzne Timothy’ego Mortona, a w szczególności jego koncepcje ekologii bez Natury i ciemnej ekologii. Choć autor słusznie konstatuje, że „[ż]aden byt nie posiada uprzywilejowanego statusu, w taki sam sposób istnieje człowiek, mysz, trawa, robot kuchenny i szczoteczka do zębów. Żyjemy w najbardziej egalitarnym wszechświecie z możliwych”²¹, to nie udało mu się uniknąć pułapki dualistycznego spojrzenia. Podążając tropem Mortona, Marzec opisuje „nieskalaną” antropocentryzmem wyobraźnię dziecka, by następnie odnaleźć ją w słowach śpiewanych przez Pocahontas. Powtarza więc tym samym gest, za pomocą którego kilkaset

calculating-the-carbon-footprint-of-a-google-search-16105 [dostęp: 21 kwietnia 2025].

¹⁹ B. Szerszynski, *Monument antropocenu...*, dz. cyt., s. 305.

²⁰ Por. A. Marzec, „Jesteśmy połączonym z sobą światem” – Timothy Morton i widmo innej wspólnoty, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 88–101.

²¹ Tamże, s. 91.

lat wcześniej Jean-Jacques Rousseau opisał „szlachetnego dzikusa”²², a jednocześnie wpisuje swoje rozważania w ramy charakterystyczne dla ewolucjonistycznej teorii kultury, wedle której bliskość przyrody miałyby cechować niższe stadia rozwoju człowieka²³. Próbuje w ten sposób umieścić posthumanistyczną wspólnotę w obszarze kulturo-naturowego antagonizmu, choć charakteryzuje się ona raczej przekraczaniem go w kierunku naturokultury²⁴. Dodatkowo, Marzec zdaje się nie dostrzegać, iż *Pocahontas* (a wraz z nią pochodząca z filmu piosenka) jest produktem amerykańskiej wytwórni filmowej, a tym samym wizerunek rdzennej mieszkanki kontynentu został uwikłany nie tylko w globalne przepływy kapitału czy komercyjny przemysł filmowy, ale również w historyczny kontekst podboju oraz „asymilacji”²⁵.

Mnie natomiast interesuje tutaj zagadnienie wspólnoty jako kategorii ontoepistemologicznej, która funduje całość posthumanistycznej optyki, w szczególności skupiając się na przekraczaniu rozmaitych dualizmów sankcjonowanych przez cechującą kryzys ekologiczny kategorię nie-obecności. Przekraczanie dualizmów, związane z przyjmowaniem perspektywy posthumanistycznej wspólnoty, należy – w moim rozumieniu – postrzegać w kategoriach uzupełniających, a nie antagonizujących. Dualizm – siłą rzeczy – każe nam się zawsze opowiedzieć po jednej stronie, a właściwości drugiej czyni nie-obecnymi. Stąd konieczność spojrzenia uzupełniającego, odkrywającego, ukazującego „ciemną stronę Księżyca”. Dlatego też humanizm, jeśli ma być myśleniem na miarę naszych czasów, potrzebuje posthumanizmu. Tym bardziej że – jak zauważyła Ewa Bińczyk – „efektywne przeciwdziałanie katastrofie klimatycznej wymaga zakwestionowania tego, kim

²² Por. J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, przeł. H. Elzenberg, w: tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 139–276.

²³ Por. W. Daszkiewicz, *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015, nr 3 (231), s. 69–84.

²⁴ Por. D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241–260.

²⁵ Nie wspominając już o fakcie, że Marzec skupia się wyłącznie na polskim tłumaczeniu przywoływanej piosenki autorstwa Antoniego Marianowicza – jedynie w jednym miejscu zwracając uwagę, że w jej oryginalnej wersji kładzie się nacisk na nieco inne akcenty.

jesteśmy i poważnej dyskusji na temat tego, jakiej ludzkości chcemy w przyszłości. To właśnie z tego powodu jest to jeden z najważniejszych współczesnych problemów filozoficznych”²⁶. Nie da się go podjąć bez pomyślenia posthumanistycznej wspólnoty.

Książka została podzielona na trzy części, w ramach których staram się zachować pewien linearny porządek, jednak z uwagi na sam charakter tematu nie jest to do końca możliwe. Poszczególne pojęcia i zagadnienia odsłaniają się w różnych miejscach mojej narracji, czasem wyprzedzając swoje wytłumaczenie. Staram się jednak, by zawsze były czytelnie obudowane, a ich zrozumienie było możliwe dzięki kontekstowi, w którym są osadzone. Skupiam się na konkretnych punktach – ich wyznaczenie dopiero otwiera perspektywę, pozwala szerzej spojrzeć na omawiane zagadnienia, a w ostateczności również na to, w jaki sposób łączą się one w jeden obraz. Jak bowiem pisała Aleksandra Kunce: „Punkt to miejsce, w którym pulsuje życie, otwiera się na inne punkty, tworzy sieci odniesień, jest ruchliwy. Punkt otwiera świat – komasując w sobie porządki natury, życia społecznego i metafizycznego istnienia”²⁷.

Celem pierwszej części książki jest próba naszkicowania posthumanistycznej kartografii. Koncentruję się przede wszystkim na tych zagadnieniach spośród różnorodności posthumanistycznych tematów, które stanowić będą podłoże moich dalszych rozważań. Nie sposób bowiem pokrótce opisać posthumanizmu w sposób holistyczny – muszę zatem godzić się na pewne uproszczenia czy przemilczenia. Nie podejmuję chociażby zagadnienia krytyki posthumanizmu, a szczególnie ciężącego nad nim ducha eurocentryzmu²⁸, samemu również korzystając przede wszystkim z koncepcji myślicielek i myślicieli o zachodniej proveniencji, co nie oznacza, iż nie jestem tych kwestii świadom. Uważam jednak, że należy się tym zagadnieniom osobne rzetelne studium.

²⁶ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 61.

²⁷ A. Kunce, *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*, Katowice 2008, s. 285.

²⁸ Por. J. Sundberg, *Decolonizing Posthumanist Geographies*, „cultural geographies” 2014, vol. 21 (1), s. 33–47; a także *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, red. D. Banerji, M.R. Paranjape, San Francisco – New Delhi 2016.

W kolejnych rozdziałach tej części skupiam się na postaci pojęciowej Człowieka oraz posthumanistycznych sposobach na jej rozmontowanie. Ważnym elementem tej części jest próba opisu genealogii posthumanizmu oraz związanego z nim nowego materializmu. Staram się też opisać zagadnienie perspektywy postantropocentrycznej i pytam o możliwości poznawczego wyjścia poza kartezjański dualizm. Ostatecznie – próbuję umiejscowić posthumanistykę w kontekście dotychczasowego systemu produkcji wiedzy²⁹.

W drugiej części wskazuję, że kryzys ekologiczny spowodowany jest pewnym rodzajem ontoepistemologicznego zaślepienia (opisywanego przeze mnie kategorią nie-obecności), które ufundowało humanizm i nowoczesność. W rozdziałach tej części piszę o zjawiskach pozornie mających różną proveniencję; wszystkie one jednak okazują się połączone w ramach intra-aktywnych relacji, dzięki czemu spotykają się i przecinają w wielu miejscach. Celem tej części jest więc swoista diagnoza rzeczywistości; ma ona stanowić punkt wyjścia dla opisu posthumanistycznej wspólnoty, opartej właśnie na tego typu usiecionych relacjach³⁰.

W części trzeciej skupiam się *explicite* na posthumanistycznej kategorii wspólnoty. Za punkt wyjścia przyjmuję istniejące koncepcje

²⁹ W tej części posiłkuję się – w zmienionych i rozbudowanych wersjach – fragmentami moich następujących publikacji: *Pomiędzy Bogiem a kobietą. Na marginesach posthumanizmu*, w: *Tematy modne w humanistyce. Studia interdyscyplinarne*, red. Ł. Grajewski, J. Osiński, A. Szwagrzyk, P. Tański, Toruń 2015, s. 101–112; *Przekroczyć człowieka. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia*, „Anthropos?” 2015, nr 24, s. 110–120; *Zapomniane zwierzę. O podmiotach i przedmiotach*, „Fragile” 2016, nr 2 (32), s. 6–12; *Świat poza dualizmami. Pytania o rozumienie estetyczne w kontekście nowego materializmu*, „Magazyn Antropologiczno-Społeczno-Kulturowy MASKA” 2017, nr 34, s. 135–143; *Pomiędzy dziedzictwem Spinozy a wyzwaniem Nowego Materializmu. Tropy*, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 3 (25), s. 331–341; *Przeciw dyscyplinie. Obietnice posthumanistyki*, w: *Wiedza i dyscyplina. Meandry międzyobszarowości*, red. P. Bogalecki, J. Zając, Katowice 2017, s. 125–135.

³⁰ Fragmenty niektórych rozdziałów z tej części były publikowane w innej formie w: *Nowa wspólnota dla antropocenu? Eko-logika, czyli myślenie domem. Zarys problematyki*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2018, nr 18, s. 163–177; *Zielony aktywizm w pułapce Kapitałocenu. Neoliberalna ekologia jako uprzywilejowanie*, „Anthropos?” 2019, nr 28, s. 102–117; *Geontowładza algorytmów. O produkcji dyskursów w Antropocenie*, „Er(r)go. Teoria, literatura, kultura” 2021, t. 42, s. 55–72.

wspólnoty oraz towarzyszącą im niemoc – twierdzę bowiem, że charakterystyczne dla dotychczasowej filozofii wspólnoty aporie wiążą się również z opisanym wcześniej kryzysem ekologicznym i dualistycznym myśleniem. W moim odczuciu pomost pomiędzy wcześniejszymi koncepcjami wspólnoty a propozycją posthumanistyczną można odnaleźć w pismach Jean-Luca Nancy'ego i jego koncepcji wspólnoty ontologicznej³¹. Dopiero ta diagnoza pozwala mi szerzej opisać *novum*, jakie wprowadza myślenie wspólnoty w perspektywie postantropocentrycznego posthumanizmu. Omawiam więc, na czym polega ontoepistemologiczny charakter interesującej mnie *communitas*, a następnie proponuję uzupełnienie jej o aktywistyczny, afirmatywny wymiar, który nazywam eko-logiką³². Stanowi ona próbę posthumanistycznego ujęcia oikologii – nauki o domu, zaproponowanej przez Tadeusza Sławka, Aleksandrę Kunce i Zbigniewa Kadłubka³³.

Niektóre z zaproponowanych w książce koncepcji oraz analiz nie byłyby możliwe, gdyby nie umożliwiono mi pracy nad nimi w ramach trzech istotnych na mojej drodze naukowej grantów. Były to *New Materialism. Networking European Scholarship on 'How Matter Comes to Matter'* (COST Action IS1307), *Środowiska negocjowane. Nowe praktyki humanistyczne w badaniach transdyscyplinarnych* (NPRH: 2bH 15 0014 83) oraz *Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia* (NPRH: 2bH 15 0099 83). Przeprowadzane w ramach ich zespołów procesy multi- i transdyscyplinarnej wymiany myśli doskonale ukazały mi, jak istotne jest przyjęcie szerokiej, posthumanistycznej perspektywy w celu prowadzenia rzetelnych badań naukowych.

³¹ Por. J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.

³² W tym celu posiłkuję się częściowo rozważaniami zarysowanymi przeze mnie w artykułach: *Nowa wspólnota dla antropocenu?...* oraz *Ku humanistyce eko-logicznej, czyli przebudowa na czas kryzysu*, „Er(r)go. Teoria, literatura, kultura” 2023, t. 47, s. 143–163.

³³ Por. T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013; a także T. Sławek, A. Kunce, *Oikologia. Powrót*, Katowice 2020; oraz monograficzny numer czasopisma: „Anthropos?” 2011, nr 16–17.

CZĘŚĆ I

Usytuowana kartografia posthumanizmu

Człowiek się skończył. Takimi słowami mógłbym rozpocząć pracę poświęconą posthumanistycznej wspólnotocie. Sformułowanie to niesie jednak ze sobą wystarczająco wiele niedopowiedzeń i kontrowersji – z którymi mierzy się chyba każda osoba zajmująca się posthumanistyką – więc zdaję sobie doskonale sprawę, że postawienie problemu w ten sposób nie będzie szczególnie korzystne dla dalszej lektury. Jak jednak rozpocząć narrację o ruchu czy też nurcie, którego podstawowymi cechami są nielinearność, nieuchwytność i nieoczywistość? Anna Barcz w swoim encyklopedycznym haśle poświęconym posthumanizmowi pisze, iż jest to „nowa gałąź nauki, czerpiąca inspiracje z filozofii, współczesnej sztuki, *science fiction* i nauk przyrodniczych, charakteryzująca się przekonaniem o konieczności zmiany pojmowania roli człowieka w świecie”¹. Pozwala to więc doprecyzować sformułowanie z pierwszego zdania tego akapitu: nie tyle skończył się człowiek, co skończyło się dotychczasowe pojmowanie jego funkcjonowania. Jak postaram się dalej wykazać, figura ta okazuje się anachroniczna, a przede wszystkim – opresyjna. Dlatego też koniecznym wydaje się podanie w wątpliwość jej dalszego używania.

Przed wszystkim należy sobie jednak uświadomić, że głoszony przez posthumanizm koniec człowieka nie ma charakteru obwieszczenia zakończenia żywota pewnego gatunku. Pod tym względem odległy jest więc na przykład od wizji Francisa Fukuyamy, opowiadających o perspektywach, jakie niosą ze sobą ludzkie związki z biotechnologią². Niewiele ma też wspólnego z modnymi narracjami transhumanizmu, przenikającymi do popkultury, stając się podstawą takich filmów jak *Transcendencja* Wally’ego Pfistera czy *Ex Machina* Alexa Garlanda. Koniec, o którym tu mowa, zapowiedział Michel Foucault, gdy

1 A. Barcz, *Posthumanizm*, w: *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka, K. Nadana-Sokołowska, A. Mroziak i inne, Warszawa 2014, s. 408.

2 Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

w ostatnim akapicie *Słów i rzeczy* pisał: „Człowiek nie jest najstarszym ani najtrwalszym problemem, przed jakim stanęła ludzka wiedza [...] jest wynalazkiem, którego historia [...] jest krótka. A koniec, być może, bliski [...] człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”³.

Człowiek, o którym pisze autor *Porządku dyskursu*, jest postacią pojęciową, kluczem porządkującym problemy i znajdującym dla nich rozwiązania. To abstrakcyjne pojęcie, które systematyzuje oraz ustanawia myślenie. Jak piszą Gilles Deleuze i Félix Guattari, postać pojęciowa „nie oznacza postaci zewnętrznej, przykładu lub empirycznej okoliczności, lecz wewnętrzną obecność w myśli, warunek możliwości samego myślenia, żywą kategorię, transcendentalne przeżycie”⁴. Dalej zauważają: „[m]oże być tak, że sama postać pojęciowa pojawia się dość rzadko lub tylko w tle. A jednak pojawia się; i nawet jako bezimienna, ukryta, powinna zostać odtworzona”⁵. Procedurą takiego odtwarzania postaci pojęciowej Człowieka⁶, wskazywania jej słabych punktów, momentów opresji czy uprzywilejowania, zajmują się badacze i badaczki spod znaku posthumanizmu.

Dlaczego? Ponieważ zbyt łatwym okazało się używanie postaci pojęciowej Człowieka do porządkowania rzeczywistości, hierarchizowania bytów, kategoryzowania, a ostatecznie – władania. Przykładanie ludzkiej miary, idące za myślą Protagorasa o Człowieku jako „mierze wszechrzeczy”⁷, ukonstytuowało nie tylko humanizm, ale całość naszej wiedzy, a także nasze sposoby istnienia w świecie. Przyjęliśmy Człowieka za obowiązującą zasadę, według której powinno funkcjonować wszystko, co nas otacza. Próbując zamknąć go w definicję, tworzyliśmy marginesy istnienia, kreowaliśmy Innego (zarówno ludzkiego, jak i nie-ludzkiego), a następnie zamykaliśmy przed nim wrota

3 M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, T. Swoboda, Gdańsk 2006, s. 347.

4 G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 10.

5 Tamże, s. 73.

6 W myśl posthumanistycznej teorii krytycznej, rozróżniam „dwa rodzaje ludzi”; rodzaje te zaznaczam odmiennie – dla łatwiejszego zrozumienia tej wykładni. Zdecydowałem się na używanie dużej litery na oznaczenie „Człowieka” jako postaci pojęciowej, w odróżnieniu od „człowieka”, reprezentującego (biologicznie rozumiany) rodzaj/gatunek ludzki. W tekstach z kręgu myśli posthumanistycznej znajdziemy też pojęcie *Anthropos* obok używanego przeze mnie Człowieka.

7 Platon, *Teajtet*, 152 a 2.

Człowieczeństwa. Takie szeregowanie świata skupiało się wyłącznie na wycinku rzeczywistości związanym z figurą Człowieka – jednak zgodnie z zasadą *pars pro toto* było przekładane na wszystkie pozostałe elementy rzeczywistości. Człowiek jako postać pojęciowa znajduje swoje usankcjonowanie chociażby w biblijnym nakazie: „[b]ądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”⁸. Symbolicznie można by więc uznać, że stworzenie Człowieka to moment, w którym świat staje się jedynie przedmiotem – jego podmiotowa sprawczość zostaje zawieszona, a może raczej – niewidoczna⁹.

Celem, jaki stawiają sobie posthumanistyczne badaczki oraz badacze, jest nie tyle odwrócenie tej sytuacji, ile jej zanegowanie – odrzucenie antropocentrycznego paradygmatu, który kształtował nie tylko myśl, ale również całość nie-tylko-ludzkiego życia na przestrzeni wieków. Owo odrzucenie realizowane jest poprzez tworzenie posthumanistycznych usytuowanych kartografii¹⁰. Powstaje w ten sposób mapa – narzędzie nawigacyjne o tyle charakterystyczne, że – jak zauważał Zbigniew Kadłubek – jest ona „pełna życia, dobroci i czystej witalności, w której wszystko pulsuje”¹¹. Nanoszone na nią punkty ulegają nieustannej aktualizacji, przemieszczonom i redefinicjom. Posthumanizm to natomiast nurt żywy, nieposiadający stałej i konkretnej formy. W jego ramach prowadzonych jest wiele różnorodnych badań; pozwalają one uniknąć pułapki zamknięcia w stałych granicach. Mapa bowiem jest w takiej sytuacji „jedynie narzędziem – nie warto jej absolutyzować, raczej wciąż aktualizować, interpretować, poprawiać”¹². Dlatego też tak ważne jest tworzenie usytuowanych kartografii. Usytuowanych, ponieważ nie czynią przezroczystą perspektywy osoby, która je tworzy. Kartografii, ponieważ mapy są płaskie, niehierarchiczne

⁸ Rdz 1, 28.

⁹ Co postaram się wykazać w dalszych rozdziałach (zwłaszcza w Części II).

¹⁰ Pojęcie kartografii jako metody pracy, sięgając do pism Gilles’a Deleuze’a, wprowadziła do posthumanizmu Rosi Braidotti. Por. Wywiad z Rosi Braidotti, w: R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, red. meryt. i jęz. J. Bednarek, J. Maliński, Gdańsk – Poznań – Warszawa 2018, s. 16–31, a także J. Bednarek, *Nowa kartografka współczesności*, w: R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 11–38.

¹¹ Z. Kadłubek, *Mapa, czyli świat na wynos*, „Znak” 2018, nr 758–759, s. 7.

¹² Tamże, s. 10.

i różnorodne, tak jak posthumanistyczna ontologia. „Usytuowana kartografia dynamizuje i przekształca same pojęcia i relacje między nimi [...]. Można powiedzieć, że usytuowana kartografia jest próbą stworzenia żywego modelu teoretycznego reagującego na kontekst, w którym jest on badany i zmieniającego go”¹³.

Celem tej części książki jest próba zarysowania takiej posthumanistycznej kartografii. Nie będzie ona jednak miała charakteru całościowego i nie ukrywam, że nawet nie próbuję sprostać takiemu wyzwaniu. Ogólnych prac starających się opisać oraz przybliżyć posthumanizm powstało i wciąż powstaje wiele – są to jednak osobne publikacje, z których każda liczy sobie kilkaset stron¹⁴. Dlatego też w tej części skupiam się na tych fragmentach posthumanistycznej mapy, które stanowią źródło, a jednocześnie fundament moich dalszych rozważań. Celem kolejnych rozdziałów jest stworzenie pewnego kartograficznego szkicu – będzie on uzupełniany i uszczegóławiany w kolejnych dwóch częściach. Choć mowa tu o mapie, i taką też metodę przyjmuję, zdecydowanie bliżej mi do opisanej przez Deleuze’a i Guattariego płaszczyzny immanencji. Kolejne rozdziały bowiem „są całościami fragmentarycznymi, które nie dostosowują się do siebie wzajemnie, ponieważ ich brzegi nie stykają się ze sobą. [...] A jednak rezonują”¹⁵, przenikają się i współtworzą wspólny obraz. „[S]ą jak gdyby wielorakimi falami, wznoszącymi się i opadającymi, a płaszczyzna immanencji jest falą zwijającą je i odwijającą”¹⁶.

¹³ O. Cielemeńska, M. Rogowska-Stangret, *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, w: *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemeńska, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, s. 8.

¹⁴ Por. takie pozycje jak np.: R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt.; C. Wolfe, *What Is Posthumanism?*, Minneapolis–London 2010; D.J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis–London 2008; P. MacCormack, *Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory*, Farnham 2012; D. Roden, *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*, dz. cyt.; F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, London–New York 2019. Na gruncie polskim warto zwrócić uwagę na publikacje: M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk 2021, a także M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2015, gdzie w pierwszej części dosyć szeroko omówione zostały założenia posthumanizmu.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 43.

¹⁶ Tamże.

(Post)Człowiek

Choć w posthumanizmie nie chodzi o teoretyzowanie końca czy też upadku człowieka, to niewątpliwie mamy w tej narracji do czynienia z kresem Człowieka, a co za tym idzie – definiowanego za jego pomocą Człowieczeństwa. Jak bowiem pisała Anna Barcz, „[p]osthumanizm nie tworzy dyskursu «po» człowieku, ale dyskutuje z fantazjami o człowieku zdemateryalizowanym, odcieleśnionym i odseparowanym od swego naturalnego otoczenia”¹⁷. Zdanie to zawiera przynajmniej dwie informacje, które okazują się niezwykle ważne wobec dalszych rozważań. Przede wszystkim, dla myślicielek i myślicieli posthumanizmu, wszystkie dotychczasowe dyskursy dotyczące Człowieka to jedynie „fantazje”. Cechuje je więc oderwanie od materialnej rzeczywistości, a zwrot w kierunku abstrakcji¹⁸. To sformułowanie ma przede wszystkim na celu osłabienie dotychczasowej narracji Człowieczeństwa, podanie jej w wątpliwość. Jeśli bowiem uznać dotychczasowe opowieści o Człowieku za „fantazjowanie”, ich podważanie – i późniejsze odrzucenie – może okazać się łatwiejsze.

Innym ważnym elementem przytoczonego zdania jest fragment mówiący o odseparowaniu się człowieka od naturalnego otoczenia. Jest bowiem Człowiek figurą zamkniętą w antropocentrycznym i uniwersalizującym dyskursie nowoczesności. Jak zauważali Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, odnosząc się do oświeceniowej koncepcji wyższości rozumu ponad wszelkim innym istnieniem, „ludzie płacą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują”¹⁹. Dlatego właśnie posthumanizm unikał będzie stawiania granic oraz ostatecznego definiowania – jest to wszak domena humanizmu i idącego w ślad za nim antropocentryzmu. Ten ostatni jest bowiem – jak twierdzą Priya A. Kurian i Debashish Munshi – nieustanną „próbą ustanawiania granic”²⁰.

¹⁷ A. Barcz, *Posthumanizm...*, dz. cyt., s. 408–409.

¹⁸ Choć oczywiście abstrakcja te wywołuje całkiem materialne skutki.

¹⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 25.

²⁰ P.A. Kurian, D. Munshi, *Negotiating Human-Nature Boundaries, Cultural Hierarchies and Masculinist Paradigms of Development Studies*, w: *Feminist Futures. Re-imagining*

Nietrudno zauważyć, iż „wszystkie opresyjne «centryzmy» – jak euro-pocentryzm, etnocentryzm, androcentryzm czy antropocentryzm – są skonstruowane w podobny sposób, usprawiedliwiający i uniwersalizujący opresyjne praktyki, a osoby im podporządkowane czyniący drugorzędnymi lub całkowicie niewidocznymi”²¹. Zgodnie z tym mechanizmem ustanowione zostało panowanie Człowieka. W procesie porządkowania rzeczywistości wykluczone zostały z niej wszystkie „elementy” uznane za nieludzkie. Tym samym Człowiek stał się pojęciem szczelnie zamkniętym i odseparowanym od otaczającej go rzeczywistości.

Przywołane nieludzkie odgrywa znaczącą rolę w myśli posthumanistycznej. Łatwo zauważyć, że pojęcie to wywołuje pejoratywne skojarzenia²² – to rezultat wspomnianego wykluczenia. Wszystko, co pochodzi z porządku nieludzkiego, nie mieści się w granicach ideału, jakim jest Człowiek. Nieludzkie będą więc: monstrum, ale także brutalny morderca czy zwierzę. Trudno jednak nie zauważyć, że tak rozumiane nieludzkie okazuje się niezwykle ludzkie. Pojęcie to zostało stworzone w celu niejakiego usprawiedliwienia działań niemieszczących się w definicji Człowieka. Można by więc powiedzieć, że Giorgio Agambenem, że Człowiek jest „miejscem – a także wynikiem – nieustannych podziałów”²³. To strategia obronna, próbująca wyprzeć na zewnątrz to, czego się obawiamy, co może nam zagrażać. Dlatego też wszystko, co jest niezgodne z przyjętą dla Człowieka normą, będzie uznawane za nieludzkie. To właśnie nieludzkie jest głównym murem, oddzielającym Człowieka od świata. Warto tymczasem pamiętać, że „[s]kłonność do nieludzkich czynów leżała zawsze w zakresie możliwości człowieka”²⁴. *Extra muros* znaleźli się więc złoczyńcy, zbrodniarze, ale także

Women, Culture and Development, red. K.K. Bhavnani, J. Foran, P.A. Kurian, London – New York 2003, s. 148.

²¹ Tamże.

²² To, co nieludzkie, „denotuje postępowanie agresywno-okrutne, charakterystyczne jakoby dla zwierząt, do królestwa których swej biologicznej przynależności *homo sapiens* nie akceptuje”; J. Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań 2000, s. 130, za: M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, dz. cyt., s. 8.

²³ G. Agamben, *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 126.

²⁴ H. Plessner, *O tym, co ludzkie i nieludzkie*, przeł. A. Załuska, w: tegoż, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 254.

niewolnicy czy zwierzęta. Jest więc nieludzkie antropogenetycznym projektem, kulturową konstrukcją. Bez próby definiowania Człowieka i Człowieczeństwa nie powstałoby wszak to, co znajduje się poza tymi definicjami. Dlatego też, mając na uwadze brzemień ciężące na tym pojęciu, posthumanizm proponuje *nie-ludzkie*, będące jednocześnie próbą odczarowania i zreinterpretowania tego terminu²⁵. Nie-ludzkie będzie wszystko, co zasługuje na miano Innego – światy roślin, zwierząt, maszyn, zapośredniczonych technologicznie ciał, ale także tych ludzi, dla których do tej pory nie było miejsca w definicji człowieka. Musimy bowiem przypomnieć sobie, że „człowiek jest zwierzęciem pośród innych zwierząt”²⁶.

Jest więc nie-ludzkie pojęciem o charakterze etycznym. Jak powiedziałby Roberto Esposito, „inny stanowi nas z głębi nas samych”²⁷. W odróżnieniu od humanistycznej antropocentrycznej wizji szczelnego podmiotu, nie-ludzkie otwiera człowieka na jego naturalne otoczenie oraz otaczającą rzeczywistość. Sięgając po pojęcie Tadeusza Ślawka, powiedzielibyśmy, że to, co nie-ludzkie, jest ludzką „resztą”. Tymczasem owa „reszta” jest „tym, co istotnie nie mieści się w przyjętych formach, co z nich wykracza, niejako «wylewa się», chociaż rdzennie znajduje się w samym ich wnętrzu”²⁸. Tym sposobem posthumanizm odwraca kierunek – zamiast wykluczania kolejnych pozycji, proponuje otwarcie granic i wyjście poza wytyczone cezury. Jak bowiem zauważał Jean-Luc Nancy, „spełniony człowiek indywidualistycznego [...] humanizmu jest człowiekiem umarłym”²⁹. Perspektywa posthumanistyczna pozwala więc uniknąć pułapki, o której pisał Friedrich Nietzsche:

Człowieka wychowały jego błędy: po pierwsze – nigdy nie widział siebie w całej pełni, po drugie – przypisywał sobie zmyślane właściwości,

25 Jak zauważa Monika Bakke, zapis „nie-ludzkie” podkreśla „łączność tego, co ludzkie, z tym wszystkim, co do naszego gatunku nie należy”; taż, *Bio-transfiguracje...*, dz. cyt., s. 8.

26 P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2010, s. 11.

27 R. Esposito, *Prawo wspólnoty*, przeł. M. Surma-Gawłowska, w: tegoż, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, Kraków 2015, s. 35.

28 T. Ślawek, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Mikołów 2018, s. 7.

29 J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, dz. cyt., s. 22.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

