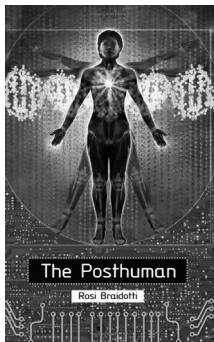


Rosi Braidotti, *The Posthuman*

Malden: Polity Press, 2013, 229 s. [zawiera bibliografię i indeks]. ISBN: 978-0-7456-6997-7
[Kindle Edition]



Przedstawiciele coraz intensywniej rozwijającej się etyki posthumanistycznej postulują rewizję panujących do tej pory przekonań o człowieku i jego miejscu w świecie. Interesujący projekt wpisujący się w ten nurt przedstawia Rosi Braidotti w swojej najnowszej książce *The Posthuman* (2013)¹. Braidotti (ur. 1954) znana jest polskim czytelnikom i czytelniczkom jako autorka książki *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym* (2009, przeł. A. Derra). Ta pozycja (wydana oryginalnie w 1994 roku²) skupia się na problematyce feministycznej.

Obecnie ciężar zainteresowań Braidotti przesunął się ku posthumanizmowi, który w dwóch ostatnich dekadach ukonstytuował się jako samodzielne pole badawcze³. *The Posthuman* nie jest jednak zerwaniem z wcześniejszymi rozważaniami, lecz stanowi rozwinięcie wątków poruszanych przez Braidotti w poprzednich pracach, próbując odpowiedzieć na pytanie: „jakie nowe formy podmiotowości wspiera posthumanizm?”⁴ (s. 2–10).

Książka składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rozdziale Braidotti definiuje posthumanizm jako radykalną krytykę — lub rewizję — tradycji humanistycznej od czasów renesansu oraz dokonanego wówczas odkrycia dziedzictwa Grecji i Rzymu. Według niej do zbioru klasycznych humanistycznych wartości należą: indywidualizm, autonomia, odpowiedzialność, samostanowienie, zasada egalitaryzmu, sekularna orientacja oraz poszanowanie dla nauki i kultury (w przeciwieństwie do dogmatyzmu religii). Te wartości w opinii Braidotti także dziś określilibyśmy jako pozytywne, jednak trudno jest je współcześnie

¹ Już po przyjęciu niniejszej recenzji do druku ukazało się w Wydawnictwie PWN polskie tłumaczenie recenzowanej książki R. Braidotti pod tytułem *Po człowieku*.

² W 2011 roku ukazało się jej drugie wydanie opatrzone nowym wstępem.

³ Samo pojęcie „posthumanizmu” weszło do słownika współczesnej filozofii już pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku dzięki Ihab Hassanowi (1977).

⁴ Wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki recenzji.

oddzielić od ich negatywnych odpowiedników: indywidualizm prowadzi do egotyizmu i egoizmu, samostanowienie może zmienić się w arogancję i dążenie do dominacji, nauka także opiera się na dogmatach (s. 29–30). Badaczka krytykuje również humanistyczną koncepcję podmiotowości, której podstawami są świadomość i uniwersalna racjonalność, ponieważ, z jednej strony, zakłada ona wyłącznie jeden, opresyjny wzorzec postawy wobec świata, z drugiej zaś, towarzyszy jej lekceważenie cielesnego wymiaru człowieczeństwa (s. 13). Takie ujęcie podmiotowości ludzkiej skutkowało zawężeniem pojęcia „człowiek” do mężczyzny, w dodatku należącego do zachodniego kręgu kulturowego. Braidotti, występując przeciwko temu tradycyjnemu podejściu, wskazuje na nierozłączność dwóch podstawowych filarów, na których wspiera się jej krytyka: teorii postkolonialnej i feminizmu. Ten pierwszy ma służyć odejściu od europocentryzmu dotychczasowego humanizmu (s. 14–15). Z kolei feminizm, prowadząc do śmierci człowieka/mężczyzny (ang. *man*) poprzez wskazanie na odmienną kobietę od normy maskulinistycznej, faktycznie wzbogaca sens pojęcia „człowiek” (s. 26–29).

Ten afirmatywny charakter posthumanizmu jest dla Braidotti bardzo ważny. W opinii badaczki to w nim bowiem tkwi główna różnica między posthumanizmem a (francuskim) antyhumanizmem, którego założenia autorka szczegółowo rekonstruuje w toku swojego wywodu (s. 15–25). Według Braidotti „posthumanizm jest historycznym momentem kończącym opozycję między humanizmem a antyhumanizmem” (s. 37). Jakkolwiek bowiem perspektywa posthumanistyczna oparta jest na przekonaniu o historycznym upadku wiary w postęp rodzaju ludzkiego przez samoregulację oraz teleologiczne wykorzystanie rządów rozumu wycelowanych w perfekcyjność człowieka, to dalej eksploruje ona możliwości rekonceptualizacji „ludzkiego” podmiotu bez popadania w antyhumanistyczną retorykę kryzysu człowieka.

Dla tożsamości posthumanizmu kluczowa jest jego nieantropocentryczna orientacja. W zaproponowanym przez Braidotti projekcie teoretycznym wyraża się ona głównie w dążeniu do rozszerzenia pojęcia życia poza człowieka (s. 50). Na czym ma polegać ten ontologiczny ekstensjonizm, dowiemy się w kolejnym rozdziale, na razie Braidotti przy wstępnej charakterystyce posthumanistycznego podmiotu wskazuje na znaczenie ekofilozofii w jego ukształtowaniu się. Filozofia środowiskowa jako pierwsza podkreśliła związek między humanistycznym przekonaniem, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, a dominacją i eksploatacją przyrody (s. 48). Braidotti krytykuje jednak ekofilozofię za technofobię oraz ścisły rozdział naturalnego i sztucznego⁵. Według Braidotti dotychczasowa ekofilozofia ze względu na zignorowanie niezwykłości maszyn zbyt wąsko definiowała pojęcie podmiotu (s. 42–48).

⁵ Braidotti pomija tu pojawienie się nurtu postnaturalistycznego w ekofilozofii (zob. np. Vogel, 2002).

Braidotti proponuje jego rozszerzone ujęcie, podkreślając przy tym jego ufundowanie w „ekofilozofii różnorodnych związków” (s. 49). Równocześnie podmiot posthumanistyczny, uczestnicząc w sieci tych relacji, określa się poprzez różnice względem innych i sam jest wewnętrznie zróżnicowany, ale, jak podkreśla Braidotti, mimo to pozostaje w pewien sposób zakotwiczony i dostępny. Według autorki ten akces do tożsamości posthumanistycznej zapewnia podmiotowości to, że jest ona „materialistyczna i witalistyczna, ucieleśniona i osadzona w ściśle określonym miejscu, zgodnie z feministyczną polityką lokalizacji” (s. 49–51).

Zanim przejdę do bliższego omówienia koncepcji materializmu i witalizmu, których opis znajduje się w drugim rozdziale recenzowanej książki, warto zwrócić uwagę na szczególny stosunek Braidotti do postmodernizmu. Jakkolwiek autorka podkreśla szacunek dla projektu dekonstrukcji, to nie ukrywa swojej irytacji spowodowanej ograniczeniem wszelkich rozważań jedynie do językowej ramy odniesień (s. 30)⁶. Braidotti nie zgadza się z teoretykami postmodernizmu w zakresie ich dwóch podstawowych tez, zgodnie z którymi (1) język nie posiada faktycznych referencji, lecz funkcjonuje jedynie w wewnętrznym systemie różnic, oraz (2) wszelka fundacyjna metafizyka stanowi zawsze tylko polityczną opresję. Autorka przedstawia konkurencyjną względem tego założenia metafizykę, która ma służyć emancypacji uciśnionych do tej pory bytów.

Jej właśnie Braidotti poświęciła drugi rozdział swej książki. Określa w nim własną koncepcję mianem syntezy materializmu i witalizmu, zaś swój światopogląd uznaje za materialistyczno-realistyczny (s. 57). Jako główne źródło swych filozoficznych inspiracji wskazuje Barucha Spinozę oraz szerzej neospinozjanizm, który reprezentują między innymi Gilles Deleuze i Félix Guattari (s. 55, 59). Z filozofią Spinozy wiąże się bowiem wiodące dla projektu Braidotti założenie o równości wszystkich bytów (s. 86). Swoją teorię autorka określa jako „egalitaryzm zorientowany na pojęcie *zoe*” (ang. *zoe-centred egalitarianism*). Braidotti rozumie *zoe* „jako dynamiczną, samoorganizującą się strukturę życia, która jest źródłem jego twórczej witalności” (s. 60). Ten materialistyczno-witalistyczny charakter życia jest właściwy wszystkim gatunkom (s. 103). Autorka sądzi też, że sformułowane przez nią witalistyczne podejście do materii przełamuje tradycyjne przeciwstawienie *bios* zarezerwowanego dla *anthropos* i *zoe* właściwego dla bytów nie-ludzkich. To właśnie założenie leży u podstaw jej postantropocentryzmu (s. 60). Postantropocentryzm w wydaniu Braidotti odrzuca zatem hierarchię gatunków oraz wyróżnioną rolę człowieka jako miary wszystkich rzeczy (s. 67). Poprzez to jej postantropocentryzm ma odejść od dotychczasowej arogancji ludzkiego gatunku. Autorka rozumie ją jako uznanie człowieka za nadrzędnego względem reszty bytu, z czym łączyło się usprawiedliwienie podporządkowania

⁶ Ujawnia się tu kolejne podobieństwo projektu Braidotti do ekofilozofii (zob. Zimmerman, 1994).

go wyłącznie ludzkim celom (s. 76). W opinii Braidotti znalazło to najpełniejszy wyraz w kapitalistycznym rozwijaniu konsumpcji kierowanej hierarchicznymi zależnościami (s. 62). Tymczasem dla tożsamości postczłowieka fundamentalne znaczenie ma rozpoznanie „transgatunkowej solidarności”, czyli okazywanie szacunku wobec interesów innych gatunków (także nie-zwierzęcych) oraz ucieleśnienie i osadzenie w międzygatunkowej symbiozie (s. 66).

Braidotti zaznacza, że właściwe jej radykalnemu neomaterializmowi rozumienie materii ukształtowało się pod wpływem biogenetyki i technologii informacyjnych (s. 95). Zmiany, jakie współcześnie wnoszą nauki przyrodnicze i informatyczne do rozumienia życia, analizuje rozdział trzeci. Rozpoczyna się on opisem tego, w jaki sposób doszło do zniesienia opozycji „nie-ludzkie – ludzkie”, poprzez którą dawniej ujmowano różnicę między światem artefaktów i człowiekiem. Dziś, ze względu na wpływ technologii na kondycję człowieka, możemy mówić — według Braidotti — tylko o jednym zbiorze „tego, co post-ludzkie”, ponieważ trudno wskazać jednoznacznie linię demarkacyjną między człowiekiem i artefaktem (s. 105–109).

W dalszej części Braidotti omawia współczesne formy biopolityki, której głównymi przejawami są dziś zarządzanie prawami reprodukcji kobiet i represje wobec środowisk LGBT (ang. *lesbian, gay, bisexual, transgender*) (s. 100, 112). Braidotti wskazuje również na konieczność uzupełnienia teorii Michela Foucaulta o koncepcję nekropolityki zaproponowaną przez Achille Mbembe (2003: 122–123). Braidotti kładzie tu nacisk na fakt, że nieodłącznym elementem życia jest śmierć, zaś śmierć to również nędza i choroby (s. 110–111), jak też wojny (s. 125).

Braidotti w tym rozdziale prezentuje także koncepcję ciągłości między życiem i umieraniem, umieszczając ją w kontekście egalitaryzmu wszystkich form *zoe* (s. 115). Dowartościowanie statusu wszystkich postaci materii (w tym materii „nieożywionej”) pomaga lepiej zrozumieć procesualność życia — obieg energii w przyrodzie (s. 137). To zaś powinno pomóc odrzucić obawę przed śmiercią, która w opinii Braidotti jest tak naprawdę lękiem przed utratą wąsko pojętego *ego*. Temu „narcystycznemu” podejściu autorka przeciwstawia przekonanie o bezosobowości siły życia (s. 138).

Odrzucenie — lub przynajmniej znaczące przeformułowanie — klasycznych kategorii dyskursu o człowieku skłania Braidotti do postawienia pytania o przedmiot zainteresowania współczesnej humanistyki lub, precyzyjniej, posthumanistyki. Temu zagadnieniu jest poświęcony właśnie rozdział czwarty. Autorka pisze, że powstanie dyscyplin takich jak studia genderowe, studia postkolonialne czy studia nad nowymi mediami jako alternatyw względem tradycji humanistycznej jest symptomem wzmagającej się siły posthumanizmu w dyskursie akademickim (s. 143). Nie oznacza to jednak, jak niektórzy sądzą, kryzysu tego, co zwykli jesteśmy nazywać „humanistyką”, ale — wręcz przeciwnie — dowodzi to jej witalności (s. 147, 154). Nowe dziedziny, takie jak studia nad śmiercią czy fe-

ministryczna epistemologia, nie są dowodem na upadek humanistyki jako takiej, lecz na zmianę jej priorytetów badawczych (s. 144). Podkreślając własną materialistyczną orientację, Braidotti postuluje konieczność transdyscyplinarności badań posthumanistycznych, która polegałaby na włączeniu do nich wyników uzyskanych na gruncie genetyki, biotechnologii, telekomunikacji itd. Należy skończyć z samoreferencyjną czystością badań dotychczasowej humanistyki. Jak zaznacza Braidotti, uprawiając posthumanistykę, nie można już dłużej być „analfabetą biologicznym lub cybernetycznym”, jednakże ten postulat napotyka opór w środowisku humanistów (s. 156).

Wielość dyscyplin posthumanistycznych, jak słusznie zauważa Braidotti, domaga się jednak określenia, co jest spoiwem fundującym ich tożsamość (s. 171). Odpowiedź na to pytanie miałyby być właśnie zadaniem filozofii. Filozofia powinna skupić się na przemyśleniu koncepcji posthumanizmu i jej teoretycznemu ugruntowaniu (s. 152). Braidotti kładzie tu jednak nacisk na to, że filozofia nie może już rościć sobie pretensji do nauki nadrzędnej — do postrzegania filozofa jako sędziego najwyższego Prawdy, bowiem posthumanizm to biegunowo odmienne podejście (s. 155). Pod koniec tego rozdziału autorka formułuje „złote zasady posthumanistycznej metodologii”. Są to: kartograficzna trafność z następstwem etycznej odpowiedniości, transdyscyplinarność, doniosłość łączenia krytyki z twórczymi przekształceniami, zasada nielinearności, siła pamięci i wyobraźni w strategii defamiliaryzacji (s. 163).

W *Podsumowaniu* Braidotti podkreśla, że bycie posthumanistą nie oznacza bycia obojętnym na ludzi lub zdehumanizowanym. Przeciwnie, zakłada ono raczej nowy sposób łączenia etycznych wartości z dobrobytem rozszerzonej społeczności, którą łączą silne więzy. Jest to etyczna relacja całkowicie innego rodzaju niż samozainteresowanie indywidualnego podmiotu, zdefiniowanego podług klasycznych wytycznych humanizmu i jego moralnego uniwersum. W posthumanizmie prawa humanizmu zostają rozszerzone na byty nie-ludzkie (s. 190). Pozwala to Braidotti stwierdzić, że sposób, w jaki ktoś odbiera posthumanizm, zależy od jego rozumienia humanizmu. Jeśli uważa ten drugi za szkodliwy antropocentryzm, to powinien zaakceptować posthumanizm bez większych oporów (s. 194).

Moją ocenę książki Braidotti zacznę od jej stylu, który niewątpliwie zasługuje na uwagę. Język, jakim napisano *The Posthuman*, nie ma w sobie nic z maniery, którą często spotykamy we współczesnych pracach z zakresu humanistyki uprawianej w kręgu filozofii kontynentalnej. Książkę tę — spełniającą merytorycznie wszystkie standardy pozycji akademickiej — charakteryzuje żywy i barwny styl eseistyczny, który sprawia, że bez trudu podążamy za treściowo gęstym wywoływaniem autorki.

Wyzwanie, jakie stawia sobie bowiem Braidotti, jest niełatwe. Zdaje się ona dążyć do przełamaniu impasu nałożonego przez postmodernizm na możliwość uzasadniania tez etycznych przez twierdzenia o charakterze ontologicznym.

Ta chęć wyjścia poza restrykcje nałożone przez postmodernizm funduje zamysł całej książki. Braidotti dobitnie zaznacza, że podmiot posthumanistyczny nie jest postmodernistyczny, ponieważ nie spoczywa na antyfundamentalistycznych przesłankach, ani nie jest też poststrukturalny, ponieważ nie funkcjonuje w obrębie zwrotu językowego lub innych form dekonstrukcji (s. 188). Braidotti kieruje się w stronę problematyki o charakterze ontologicznym, do której kluczem jest według niej pojęcie życia stanowiące „nie-esencjonalną markę współczesnego witalizmu i złożony system” (s. 158). Nie określam gestu Braidotti wprost jako zwrotu ontologicznego, ponieważ zastrzega ona, że „życie” nie jest dla niej „ani pojęciem metafizycznym ani semiotycznym systemem znaczenia” (s. 189). Jednocześnie podkreśla ona, że nie interesuje jej „wyłącznie społeczny konstruktywizm, ale samo «życie»” (s. 60). Wydaje się, że wysiłki autorki należałoby traktować jako postmetafizykę⁷, choć ona sama nie posługuje się tym terminem.

Tak też koncepcja „witalistycznego materializmu”, która może wzbudzić największe zainteresowanie, gdy czytelnik przystępuje do lektury *The Posthuman*, okazuje się największym rozczarowaniem. Braidotti przedstawia bowiem swoją teorię w sposób bardzo ogólnikowy. Wprowadza na przykład hasła takie jak „*potentia* życia” (s. 137), których w gruncie rzeczy w ogóle nie definiuje. Również samo pojęcie materii nie zostaje nigdzie pełniej przedstawione. Możemy więc tylko wnioskować, że witalistyczny materializm miałby stanowić syntezę metafizyki stworzonej przez Spinozę i teorii witalistycznych. Podobnie też teoria egalitaryzmu *zoe* nie zostaje dokładnie wytłumaczona. Braidotti nie przedstawia dopracowanej antytezy wizji „drabiny bytu”. Największy niedosyt pozostawia jednak konceptualizacja życia, które to pojęcie Braidotti definiuje w dość niejasny i górnolotny sposób, mówiąc, że „wyraża wielość aktów empirycznych: nie ma nic do powiedzenia; wiele jest do zrobienia. Życie, będąc po prostu życiem, wyraża siebie przez aktualizację przepływów energii, przez kody witalistycznej informacji poprzez złożony somatyczny, kulturowy i technologiczny sieciowy system” (s. 190).

Brak rozbudowanej argumentacji na rzecz proponowanych rozwiązań irytuje tym bardziej, że w książce — stosunkowo niewielkiej objętościowo — znajdują się częste powtórzenia „egzegezy” dotyczącej wymienionych pojęć. Z tego powodu omówienie w niniejszej recenzji kolejnych rozdziałów książki jest, co czytelnik może zauważyć, wraz z każdym rozdziałem coraz krótsze, ponieważ pewne treści zwyczajnie się w nich dublują.

Ważne dla projektu Braidotti jest to, że wprowadzenie nowej metafizyki ma stanowić źródło dla nowego rozumienia człowieka i kształtować nowy sposób odnoszenia się do świata. Główną osią koncepcji nowej etyki — którą należałoby określić jako rodzaj etyki *cnót* lub po prostu *ethos* — miałyby być afirmacja różnorodności i równości wszystkich form bytu (wydaje się, że byłyby to konkretne

⁷ W sensie, jaki spotkamy już u Arnolda Gehlena (zob. Sołoducha, 2007).

indywidua, lecz Braidotti tego również nie dookreśla). W rezultacie powinno na przykład zostać odrzucone przekonanie o dowolności w rozporządzaniu przez człowieka życiem zwierząt jako sytuujących się niżej w ontologicznej hierarchii. Ponadto uczynienie witalnej materii podstawą podmiotowości prowadzi według autorki do redukcji *hybris* racjonalnej świadomości, co także powinno przełożyć się na większy niż dotychczas szacunek wobec bytów nie-ludzkich (s. 140). Niestety, koncepcja etyczna Braidotti jest także zarysowana dość ogólnikowo, co utrudnia jej pogłębioną analizę.

Pobieżność charakteryzuje też znaczną część polemik autorki z innymi koncepcjami. Przykładem może być krytyka ekologii głębokiej (s. 84). Braidotti stara się zinterpretować ekologię głęboką, sprowadzając ją do stanowiska holistycznego i podkreślając pominięcie przez nią artefaktów. Lekceważy przez to dwie istotne paralele między swoim stanowiskiem i ekologią głęboką, którymi są silna tendencja egalitarystyczna oraz inspiracja Spinozą (zob. np. Naess, 1990: 166–168; Naess, 2008). Być może gdyby Braidotti odniosła się do tych dwóch kwestii, udałooby się jej lepiej dookreślić sens własnej koncepcji, jak też trafniej wykazać jej nowatorstwo, które nie jest aż tak oczywiste, gdy zestawia się ją z wywodzącą się z lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku ekologią głęboką.

Książkę *The Posthuman* należy traktować jako pozycję reprezentującą coraz popularniejszy nurt, jakim jest „nowy materializm”. Rosi Braidotti, obok Jane Bennett, Diane Coole, Samantha Frost i Manuela DeLandy (zob. Dolphijn & van der Tuin, 2012), należy do grona jego głównych przedstawicieli. Tak też *The Posthuman* odzwierciedla większość zalet i wad nowego materializmu. Z jednej strony, Braidotti odważnie stara się tu wykroczyć poza ograniczenia dyskursu postmodernistycznego, zakładając, że nową etykę i nieodłączne od niej rozumienie człowieka możemy uzyskać tylko przez rewizję tradycji metafizycznej. Z drugiej strony, występuje tu olbrzymia dysproporcja między liczbą postawionych z rozmachem pytań i faktycznych rozstrzygnięć teoretycznych. Należy zatem stwierdzić, że wytyczony przez Braidotti kierunek jest niezmiernie interesujący i zdaje się przedstawiać znaczący potencjał filozoficzny, jednak zaproponowane przez autorkę rozwiązania domagają się bardziej szczegółowego opracowania. Dlatego sędzę, że warto sięgnąć po recenzowaną pozycję przede wszystkim po to, aby poznać tendencje w najnowszej filozofii kontynentalnej *in statu nascendi*.

BIBLIOGRAFIA

- Dolphijn, R. & van der Tuin, I. (2012). *New materialism: interviews and cartographies*. Ann Arbor: Open Humanity Press.
- Hassan, I. (1977). Prometheus as performer: toward a postmodern culture? W: M. Benamou & Ch. Caramello (Red.), *Performance in postmodern culture* (s. 830–850). Madison: Coda Press.

- Mbeme, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15, 1, 11–40.
- Naess, A. (1990). *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess, A. (2008). Spinoza and the deep ecology movement. W: A. Drengson, B. Devll (Red.), *Ecology of wisdom: writings by Arne Naess* (s. 230–251). Berkeley: Counterpoint.
- Sołoducha, K. (2007). *Życie i wiedza. Georg Misch w poszukiwaniu postmetafizycznej metafizyki*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Vogel, S. (2002). Environmental philosophy after the end of nature. *Environmental Ethics*, 1, 23–39.
- Zimmerman, M. (1994). *Contesting Earth's future: radical ecology and postmodernity*. Berkeley: University of California Press.

Magdalena HOŁY-ŁUCZAJ*

* Doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków. E-mail: m.holy.luczaj@gmail.com.