

Marianna Szczygielska

Posthumanizm: dzień po rewolucji

Teoretyczne i aktywistyczne nurty emancypacyjne programowo skupiają się na budowaniu napięcia zmierzającego ku kulminacyjnemu momentowi rewolucji, z rozmachem planując redefinicje zastygłych kategorii i wyczekując triumfalnego dnia rozpadu starych struktur władzy. Jak jednak będzie wyglądał ten dzień tuż po rewolucji, kiedy prognozy i oczekiwania zostaną spełnione, zmurszałe idee odejdą w niepamięć, a niewzruszone pomniki – symbole dawnych podziałów władzy – legną w gruzach? Będziemy świętować i tańczyć na gruzach starego porządku czy też czeka nas okres żmudnego sprzątanego pokłosa dawnego systemu epistemologiczno-politycznego? A może, zajęci wyczekiwaniem rewolucji, łatwo ją przegapimy? Teoria krytyczna często się skupia na samym procesie dekonstrukcji i praktyce „strącania z piedestałów”, a stosunkowo niewiele miejsca poświęca na wnikliwą analizę konsekwencji tych zabiegów oraz generatywnego potencjału działań emancypacyjnych. W swej najnowszej książce Rosi Braidotti kreśli obraz świata dzień po jednej z najbardziej wyczekiwanych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych rewolucji ostatnich czasów, polegającej na posthumanistycznym zmierzeniu się z antropocentryzmem, nadal głęboko przenikającym zachodnią tradycję filozoficzną i silnie zakorzenionym w codziennej praktyce politycznej funkcjonowania w zglobalizowanym świecie późnej nowoczesności, uprzywilejowującym wybrane ludzkie podmioty, co autorka stara się przedstawić na licznych, choć dość wyrywkowych przykładach.

Po człowieku to próba syntezy alternatyw, jakie oferuje zwrot posthumanistyczny, z uwzględnieniem widma kapitalistycznego zawłaszczenia rewolucyjnych założeń dotyczących rozliczenia się z oświeceniowym humanizmem, a także namacalnych nekropolitycznych¹ zagrożeń związanych z późnonowoczesnym wcieleniem biowładzy w formie oddelegowanej przemocy zdalnie prowadzonych wojen, dehumanizującego traktowania uchodźców, nowych pandemii, katastrof ekologicznych czy wymierania gatunków. Co istotne, jest to swego rodzaju diagnoza kondycji postludzkiej, starająca się dotrzeć do ontologicznego sedna postrewolucyjnego krajobrazu: kim będą (lub właściwie już w tym momencie się stają) istoty świętujące lub oplakujące zmierzch humanistycznego uniwersalizmu? Ludzkimi zwierzętami, cyborgami, zoo-proletariatem, ucieleśnionymi podmiotami, rewoltującymi „Innymi” nowoczesności czy też może pozaludzkim wielogłosem, dobiegającym z marginesów tego, co autorka mianuje „biogenetycznym kapitalizmem”, czyli technologicznie zaawansowaną formą komercjalizacji ludzkiej i nieludzkiej żywej materii? Jakkolwiek wizja świata dzień po rewolucji, opanowanego przez nie-do-końca-

¹ A. Mbembe, *Necropolitics*, „Public Culture” 1(15)/2003, s. 11–40.

-zdefiniowane podmioty, przywodzi apokaliptyczne skojarzenia, Braidotti – jako filozofka wywodząca się z nurtu neospinozjańskiego materializmu – hołduje afirmatywnej polityce tego, co nazywa *zoe*-centrycznym egalitaryzmem. Skupia się on na witalistycznej, samo-organizującej się żywej materii i wspiera nowatorski program etyki relacyjności – tworzenia odpowiedzialności w wyniku formowania silnych więzi wspólnotowych pomiędzy ludzkimi i nieludzkimi bytami. Choć, jak sama pisze, punktem wyjścia jest dla niej „antyhumanistyczna śmierć Człowieka/Mężczyzny/Kobiety, oznaczająca unieważnienie podstawowych założeń oświecenia: postępu ludzkości dzięki samoregulującemu się i uporządkowanemu teleologicznie działaniu rozumu oraz świeckiej racjonalności naukowej, zmierzającej rzekomo do udoskonalenia Człowieka”², ten upadek podstawowego podmiotu polityki oznacza dla Braidotti konieczny etap w procesie ponownych narodzin innego rodzaju podmiotowości – wywodzącej się z deleuzjańskiej ontologii „stawania się” (kobietą/maszyną/zwierzęciem) podmiotowości relacyjnej, czyli powstającej raczej w ciągłym procesie negocjacji między różnorodnymi aktorami niż opartej na zdefiniowanej z góry tożsamości.

W czterech rozdziałach autorka wnika w kolejne etapy tej ekofilozofii stawania się, stopniowo obierając warstwy narosłe wokół pojęcia podmiotowości przez wieki budowania tożsamości Człowieka jako centrum humanistycznego uniwersalizmu: od kategorii płci, rasy i klasy składających się na społeczne „ja”, przez pryzmat gatunkowości i skomplikowanych relacji ludzko-zwierzęcych, nekropolityczny wymiar zarządzania śmiercią, aż po konieczność instytucjonalnych zmian w systemie produkcji wiedzy, aby nadać za szybko adaptującą się ekonomią polityczną kapitalizmu, który według niej już sprawnie czerpie zyski z postantropocentrycznego zwrotu. Braidotti dokonuje bardzo skrótowego przeglądu tych trendów, a tym samym jej ogólny szkic posthumanistycznych wątków warto uzupełnić o fakty, które nie byłyby jedynie oszczędnymi wignetami czy hasłowym przywołaniem nagłówków gazet. W tym miejscu zamiast ostrzyć brzytwę krytyki, która zazwyczaj jest na podorędziu każdej osoby parającej się akademickim rzemiosłem teorii krytycznej, zainspirowana queerową metodą hermeneutyczną Eve Kosofsky Sedgwick postaram się teraz zastosować „naprawcze czytanie” (*reparative reading*) *Po człowieku*, umieszczając tę książkę w kontekście innych prac, czytając ją na przemian z innymi autorkami i autorami, aby nadać kształt ideom spłaszczonym na potrzeby przejrzystości tej bardzo ogólnej mapy posthumanizmu w skali makro. Będzie to z założenia subiektywny wybór kilku tekstów, które wydają mi się pomocne w osadzeniu kartograficznego przedsięwzięcia Braidotti w kontekście praktyki eksperymentalnych studiów transdyscyplinarnych. Moim celem jest rozwinięcie tylko niektórych wątków zasygnalizowanych przez Braidotti, a w szczególności tych, które wydają mi się cennym materiałem analitycznym ukazującym posthumanizm jako coś więcej niż tylko dodanie nieludzkich innych do poststrukturalistycznego repertuaru tematów badawczych lub rozszerzającym stwierdzenie, że historycznie kategoria człowieczeństwa nie przysługiwała wszystkim przedstawicielom gatunku *Homo sapiens*. To rozszerzenie ma również charakter strategiczny, ponieważ dokonuję go przez pryzmat tych tematów, które w mojej ocenie są pomijane lub marginalizowane w posthumanistycznym dyskursie głównego nurtu – dlatego skoncentruję się na związkach kapitali-

² R. Braidotti, *Po człowieku*, przekł. A. Kowalczyk, J. Bednarek, Warszawa 2014, s. 101.

zmu z kategoriami rasy i klasy.

Braidotti stawia mocną tezę, że „bezwzględna ekonomia polityczna biogenetycznego kapitalizmu powoduje zatarcie, jeśli nie całkowite usunięcie, podziału między człowiekiem i innymi gatunkami w aspekcie czerpania z nich zysków”³. Ów proces kapitalistycznego wchłonięcia postantropocentrycznego rozszerzenia wspólnoty na byty nieludzkie w wyostrzeniu opisuje Nicole Shukin w swojej książce *Animal Capital*, śledzącej losy zwierząt jako integralnej oraz dosłownie materialnej części przemysłu i gospodarki, ale także ich kluczowej roli w ekspansji kultur rynkowych, wykorzystujących zwierzęcość jako figuratywny fetysz kapitalistycznego bestiariu. Ta praca nie tylko nadaje tezie Braidotti historycznej głębi, ale rozprawia się także z zawartą w niej symetrią, wyraźnie rozmieszczając akcenty hierarchicznych relacji władzy tego procesu, nadal uprzywilejowującego podmioty ludzkie. Intensyfikując marksistowską ideę fetyszyzmu towarowego, Shukin ukazuje, jak „semiotyczna wartość zwierzęcych symboli wraz z cielesnym przepływem zwierzęcych substancji”⁴ tworzy spójny wizerunek wcielonego biokapitału z jego materialnymi zasobami oraz estetyzującymi reprezentacjami, które współcześnie stanowią o marketingowej sile pozamaterialnego życia produktów. Autorka zręcznie przekracza ograniczenia „kwestii zwierzęcej”⁵, wynikające z długu wobec zwrotu lingwistycznego, i tym samym wykracza poza metaforyczne wykorzystanie zwierzęcości jako symbolu ludzkich innych, równocześnie wskazując na kompatybilność zglobalizowanego kapitalizmu z orientalizmem, rasizmem i projektem budowania tożsamości postnarodowej. Kontinuum między naturą a kulturą, do którego raczej hasłowo odnosi się Braidotti, zyskuje namacalny wymiar w wielości przypadków, jakie analizuje Shukin. Dla przykładu: autorka rozpoczyna od wnikliwej analizy anatomicznego schematu sekcji ciała bobra, wykorzystanego w kampanii reklamowej firmy telefonicznej. Reprezentacja otwartego bobrzecego ciała rozpostartego na całej stronie magazynu, który przypomina przez to taksonomiczny atlas anatomiczny, staje się tutaj zwierzęcym symbolem kanadyjskiej tożsamości narodowej. Warto przy tym zauważyć, że ciała przedstawicieli tego rodzimego gatunku Ameryki Północnej (a właściwie fragmenty ciał – skóra, tłuszcz, włosy) stały się materialną walutą wymienną wczesnego handlu kolonialnego, by w końcu zaszczytnie trafić na rewers kanadyjskiej monety. Niby-humorystyczne ukazanie wnętrza zwierzęcia, które uzyskało status emblematycznej fauny Kanady, dociera do trzewi projektu budowania jedności narodowej, skrzętnie zacierającej ślady osadniczego kolonializmu i uwiarygodniającej się za pomocą organicznej metafory.

Na intymne związki kapitalizmu z paralelną produkcją człowieczeństwa oraz jego opozycji (nie-ludzi, barbarzyństwa, zwierzęcości) w wymiarze materialno-lingwistycznym wskazuje także Mel Y. Chen w swojej książce *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*⁶. Czerpiąc z tradycji filozoficznego witalizmu oraz współczesnej refleksji nad dynamiczną i afektywną strukturą materii, wypracowanej w ramach nowego materializmu⁷, Chen dokonuje precyzyjnej interwencji w hierarchiczne

³ Ibidem, s. 143.

⁴ N. Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, Minneapolis 2009, s. 7.

⁵ C. Wolfe, *Zoontologies: The Question Of The Animal*, Minneapolis 2003.

⁶ M.Y. Chen, *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*, Durham – Londyn 2012.

⁷ J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham 2010.

klasyfikacje materii – na ożywioną/nieożywioną, dynamiczną/statyczną, ludzką/zwierzęcą, organiczną/nieorganiczną, przedmiot/podmiot – równocześnie nawiązując do gorących debat na temat związków między seksualnością, środowiskiem naturalnym, rasą, klasą, narodowością, sprawnością fizyczno-umysłową, afektem i zwierzęcością. Chen rozszerza biopolityczną anatomię Shukin na byty nieożywione, które w hierarchii ożywienia (*animacy hierarchy* – termin zapożyczony z językoznawstwa) zajmują najniższy pułap, jednak biorąc pod uwagę posthumanistyczny rozłam pomiędzy kategoriami życia i śmierci oraz bio- i nekropolitykami postnowoczesności, zyskują status kluczowych aktorów współczesnych zglobalizowanych społeczeństw ryzyka.

Czy nieożywiona materia w formie substancji chemicznej może mieć rasę? Bazując na pracach wykorzystujących pojęcie sprawiedliwości ekologicznej, Chen wskazuje na to, jak toksyny i toksyczność stają się aktywnym, witalnym, a przede wszystkim urasowionym czynnikiem rzeczywistości. Za jeden z przykładów służy tutaj ołów, a ściślej – panika wywołana w 2007 roku w Stanach Zjednoczonych wokół ołowiu wykrytego w barwnikach użytych w zabawkach dla dzieci produkowanych w Chinach. Chen śledzi toksyczną aktywność ołowiu w popularnych reprezentacjach groźby zatrucia tą przemysłową substancją jako niebezpieczeństwo dla zdrowia publicznego. Ołów obecny w zabawkach importowanych z Chin urasta do rangi zagrożenia dla suwerenności i integralności Stanów Zjednoczonych i ich mieszkańców. Z katalogu paranoicznych wyobrażeń towarzyszących panice w 2007 roku Chen umiejętnie wyluskuje subtelny proces urasowania, w którym potencjalne ofiary zatrucia ołowiem są przedstawiane głównie jako białe dzieci, a sam ołów staje się specyficznie chińską substancją, która swobodnie migruje wraz farbą na zabawkach wyprodukowanych na amerykański rynek w specjalnych strefach ekonomicznych Shenzhen⁸. Przebieg i repertuar tej współczesnej wersji paniki wokół higieny rasowej jest o tyle przewidywalny, że stanowi niejako powtórzenie fali rasistowskiej obsesji tak zwanym żółtym zagrożeniem, jaka przeszła przez świat Zachodu w XIX i XX wieku w wyniku strachu przed azjatycką migracją⁹. Tym razem jednak, dzięki zwiększonej elastyczności rynków i zdolności adaptacyjnej kapitalizmu, mobilność jest przypisana raczej samym produktom niż klasie robotniczej.

Chen twierdzi, że skoncentrowanie uwagi na toksyczności chińskich zabawek, wyobrażonych jako niebezpieczne narzędzia penetrujące z zewnątrz zdrowe ciało społeczne, skutecznie odsuwa na dalszy plan polityczne zaangażowanie w sprawy skażenia metalami ciężkimi „rodzimego” pochodzenia, jakie nieproporcjonalnie częściej dotyka populację czarnych, latynoskich i rdzennych Amerykanów zamieszkujących postindustrialne obszary biedy, a także zainteresowanie opinii publicznej warunkami pracy osób zatrudnionych w fabrykach w Chinach, które również są narażone na zatrucie tą substancją¹⁰. Jak stwierdza Braidotti: „ciała tych podmiotów, które stanowią nośnik

⁸ Zob. M. Bobako, **Konstruowanie odmienności klasowej jako urasawianie. Przypadek Polski po 1989 roku**, 2011, http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?article_id=555 (31.01.2015).

⁹ W Polsce rasistowski mit „żółtego zagrożenia” funkcjonował doskonale w narracjach nacjonalistycznych początku XX wieku – pojawia się między innymi w manifestie politycznym Romana Dmowskiego **Myśli nowoczesnego Polaka**. Jest to też motyw przewodni **Nienasyceń** Stanisława Ignacego Witkiewicza, gdzie autor buduje fabułę fantastycznej powieści wokół ironicznego przerysowania idei „barbarzyńskiego zagrożenia ze wschodu”. S.I. Witkiewicz, **Nienasyceń**, Warszawa 1930.

¹⁰ Zob. P. Ngai, **Pracownice chińskich fabryk**, Poznań 2010.

różnicy (inni upłciowieni/tubylczy/przyrodniczy), stają się [...] dla globalnego systemu gospodarczego ciałami przeznaczonymi do jednorazowego użytku”¹¹. Co istotne, niepokój wywołany efektami ubocznymi masowej produkcji industrialnej jest jednym z przejawów tego, co Elisabeth A. Povinelli nazywa „upiornym zdrowiem” (*ghoulhealth*): „upiorne zdrowie odnosi się do globalnej organizacji biomedycznego przedsięwzięcia, a także jego wyobrażeń idei wielkiego, strasznego wirusa lub nowej plagi, stanowiącej zagrożenie nękające współczesną dystrybucję i cyrkulację zdrowia [...]”. Upiorne zdrowie opiera się na realnym strachu przed tym, że materialne rozdystrybuowanie życia i śmierci, zakorzenione w strukturalnym zubożeniu krajobrazu po osadniczym kolonializmie, mogło przypadkowo lub całkiem celowo, w wyniku złej wiary liberalnego kapitału i jego licznych, geofizycznych taktyk i partnerów, wytworzyć zjadliwe biozagrożenie nie do powstrzymania”¹². Braidotti w kontekście nowych pandemii oraz powrotu starych chorób zwraca uwagę na to, że dynamiczna siła życiowa *zoe*, przenikająca na wskroś jej refleksję, może mieć zarówno niszczycielski, jak i generatywny charakter.

Pomimo tego, że manifest posthumanistyczny Braidotti ma afirmatywny wydźwięk, nadal wywołuje on niepokój wśród części badaczek i badaczy obawiających się syndromu „podcinania gałęzi” nauk humanistycznych, a nawet upatrujących w zwrocie posthumanistycznym groźby radykalnego odczłowieczenia. Polskie tłumaczenie *Po człowieku* pojawiło się niespełna rok po publikacji oryginału i wywołało gorącą dyskusję na temat „nowego trendu” w naukach społecznych. O ile fobiczna reakcja osób krytykujących ten radykalny zwrot w humanistyce przybrała raczej przewidywalny charakter, o tyle wymiana argumentów na temat książki Braidotti na łamach portalu „Krytyki Politycznej” nasuwa sprzeczne wnioski o zadowoleniu się teorii posthumanistycznej w polskiej nauce¹³. Bardzo uproszczony obraz posthumanistyki, jaki wylania się z kontrowersji wywołanej przepowiednią śmierci Człowieka wieszczonej już wcześniej przez poststrukturalistów, a teraz przywołanej przez Braidotti we współczesnym kontekście, odczytuję jako dość typowe rozliczenie z rewolucją, z którego znikają kobiety i w którym brak miejsca na podjęcie takich tematów, jak kolonializm i jego konsekwencje. „Na to jeszcze będzie czas”. „Czekajcie cierpliwie, jeszcze przyjdzie wasza kolej”. I tak wpisując się w paradygmat przemilczania matrylinearnych genealogii w filozofii, dyskusja o najnowszej książce Rosi Braidotti – filozofki, której prace są tłumaczone na język polski od ponad dekady – siłą akademickiej inercji płynnie przerodziła się w dyskusję o posthumanistycznych ideach innego zachodniego przedstawiciela posthumanizmu, Bruno Latoura – jego prace są równie chętnie tłumaczone w Polsce.

Tak wyraźnie zaznaczam ten paradoks, ponieważ sama filozofka wiele uwagi poświęca

¹¹ R. Braidotti, *Po człowieku*, op. cit., s. 221.

¹² E.A. Povinelli, *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*, Durham 2006, s. 77.

¹³ A. Bielik-Robson, *Wylewanie dziecka z kąpielą*, „Krytyka Polityczna”, <http://www.krytykapolityczna.pl/felietony/20140917/wylewanie-dziecka-z-kapiela>; K. Dunin, *Utopić dziecko w kąpielu*, „Krytyka Polityczna”, <http://www.krytykapolityczna.pl/felietony/20140920/utopic-dziecko-w-kapieli>; M. Gdula, *Nie wylewać posthumanizmu z kąpielą*, „Krytyka Polityczna”, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/opinie/20140918/gdula-nie-wylewac-posthumanizmu-z-kapiela-polemika> (1.02.2015).

na skrupulatne usytuowanie siebie jako badaczki – ucieleśnionego podmiotu z przywilejem zdolności do wypowiedzania się we własnej sprawie – praktykując feministyczną „politykę umiejscowienia”, znaną z prac Donny Haraway o wiedzach usytuowanych oraz z metodologii feministycznych wypracowanych przez badaczki nad nauką i technologią, takie jak Nancy Hartsock czy Sandra Harding¹⁴. Dzięki tej praktyce metodologicznej *Po człowieku* nie jest głosem znikąd, ale raczej manifestem – zakorzenionym w konkretnej tradycji filozoficznej, lokalizacji geopolitycznej, kontekście historycznym oraz pochodzącym od konkretnej osoby z całym jej intelektualnym i materialnym zapośredniczeniem, nadającym właśnie materialną strukturę postulowanej przez nią pozycji epistemologicznej. Ten aspekt książki Braidotti uważam za najcenniejszy w kontekście wyznaczania nowych standardów produkcji wiedzy naukowej. Całego tego wysiłku szkicowania precyzyjnej mapy teoretycznych punktów odniesienia i dokładnej genealogii pozycji, z której ośmiela się mówić autorka – od spinozjańskiego materializmu, przez deleuzjański poststrukturalizm, marksistowski feminizm, ekofilozofię, aż po postkolonialną fenomenologię i zachodni aktywizm feministycznej drugiej fali – nie należy mylić z dbaniem o czystość rodowodu teoretycznego/dyscyplinarnego, o co trudno byłoby posądzić zwolenniczkę tak zwanej filozofii nomadycznej¹⁵. Jest to raczej praktyka kłęczastej wiedzy usytuowanej, która w warunkach późnego kapitalizmu i żaloby po oświeceniowej kategorii Człowieka porzuca indywidualistyczne zorientowanie pozytywistycznego geniusza, antropologa „gabinetowego” czy liberalnego karierowicza na rzecz wspólnotowej i odpowiedzialnej formy tworzenia wiedzy.

Braidotti postuluje reformę struktury instytucjonalnej uniwersytetu, upatrując źródeł współczesnego kryzysu idei wszechniczy w upadku państwa narodowego, na którym opierał się XIX-wieczny podział na nauki ścisłe i humanistykę. To właśnie ten historycznie uwarunkowany dualizm ustrukturyzował obie kultury naukowe wedle maskulinistycznej, europocentrycznej wizji Człowieka jako podmiotu wiedzy, polityki i etyki. Postulowana przez nią forma globalnego „multiwersytetu” na miarę trzeciego milenium z założenia ma odpowiadać na wyzwania postnowoczesności, bez zaprzędania się prawom konkurencji na wolnym rynku idei naukowych. Zjawisko neoliberalnych przemian w strukturze uniwersytetu jest już namacalne w reformach wymuszających nastawienie na integrację absolwentów z rynkiem pracy oraz stale wzmaganą produktywność naukowców, która idzie w parze z pogłębianiem ich prekarności poprzez osadzenie w roli nowych administratorów wiedzy, systemowo zależnych od dostępności zewnętrznych źródeł finansowania. Niektóre formy nowej struktury produkcji wiedzy proponowanej przez Braidotti są już praktykowane w formie eksperymentalnych studiów transdyscyplinarnych, przekraczających granice pomiędzy naukami empirycznymi i kulturowymi – mowa tu o dziedzinach takich jak *gender studies*, krytyczne studia nad rasą, teoria *queer*, studia nad relacjami ludzko-zwierzęcymi, studia nad nauką i technologią, studia postkolonialne, które poprzez

¹⁴ D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy*, przekł. A. Czarnacka, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> (1.02.2015); S. Harding (red.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York 2004; S. Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*, New York 1991; N. Hartsock, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder 1998.

¹⁵ Zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, przekł. A. Derra, Warszawa 2009; R. Braidotti, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przekł. J. Bednarek, [w:] A. Gajewska (red.), *Teorie Wywrotowe*, Poznań 2012, s. 289–322.

ściśle związki z aktywizmem zyskują obywatelski wymiar, jaki miałby charakteryzować posthumanistyczny multiwersytet. Ponadto w tym kontekście autorka krytykuje metodologiczny nacjonalizm europejskiej humanistyki, wspierając się klasykami studiów postkolonialnych, takimi jak Edward Said czy Aimé Césaire, jednak w swojej mapie pojęciowej nie wybiega zbyt daleko poza dobrze znany zachodnioeuropejski kanon teorii poststrukturalistycznej.

W zarysie tego globalnego, a równocześnie zlokalizowanego w miejskiej przestrzeni ośrodka produkcji wiedzy brakuje mi jednak bardziej krytycznego, radykalnego przekształcenia oraz odkolonizowania struktur wiedzy, co proponuje między innymi Madina Tlostanova¹⁶. Tymczasem Braidotti zdaje się przywiązana do swojego umiejscowienia epistemologicznego do tego stopnia, że idea globalnego multiwersytetu, która wieńczy *Po człowieku*, jawi się jako struktura wyraźnie skrojona na zachodnioeuropejską miarę. Może to być uwarunkowane szczerym podejściem, realistycznie biorącym pod uwagę ograniczone zasoby i możliwości wprowadzenia reform w życie. Jednak w mojej ocenie posthumanistyczna redefinicja struktur tworzenia wiedzy niewielkim wysiłkiem mogłaby w rewolucyjnym odruchu zawierać postulat odwrócenia trajektorii kolonialnego przepływu zasobów naturokulturowych, tak aby spychana dotąd na peryferie wiedza produkowana poza europejskim i anglosaskim centrum w końcu była brana pod uwagę. Być może właśnie z tego niedosytu pozostającego po przeczytaniu manifestu Braidotti wynika złudne poczucie pozornego niezadomowienia się teorii posthumanistycznej w polskiej nauce, jakie ogarnia podczas obserwacji dotychczasowej dyskusji wokół książki, która nie wnika nazbyt szczegółowo w aspekty podsumowanego przez nią niezwykle podręcznikowo nurtu. Zasila on już od jakiegoś czasu krajową produkcję wiedzy w naukach społecznych za sprawą takich badaczek i badaczy jak, między innymi, same tłumaczki – Joanna Bednarek¹⁷ i Agnieszka Kowalczyk¹⁸, czy Monika Bakke – zajmująca się głównie zagadnieniami bio-estetyki¹⁹, Marietta Radomska – pisząca o feministycznym nowym materializmie i studiach nad zwierzętami²⁰, oraz Tomasz Sikora – podejmujący posthumanistyczne wątki w teorii *queer*²¹.

Po człowieku pozostawia niedosyt. Jak na pozycję prorokującą powrót materializmu i radykalne ucieleśnienie wiedzy jest ona raczej uboga w surowiec badawczy, który ugruntowałby diagnozę kondycji postludzkiej i postulaty posthumanistycznej rewolucji. Wiele wątków pozostaje jakby niedokończonych. Powracający w książce przykład dronów militarnych jako tele-tanatologicznych narzędzi współczesnej nekropolityki, doskonale

¹⁶ M. Tlostanova, *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands*, Basingstoke 2010.

¹⁷ Zob. J. Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2013.

¹⁸ Zob. A. Kowalczyk, *Mapping Non-human Resistance in the Age of Biocapital*, [w:] N. Taylor, R. Twine (red.), *The Rise of Critical Animal Studies – From the Margins to the Centre*, London 2014; eadem, *Wyzwania laboratorium. Przestrzeń eksperymentalnych spotkań*, [w:] P. Łuczeczeko, A. Mica (red.), *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*, Pszczółki 2011, s. 347–360; eadem, *Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów*, „Praktyka Teoretyczna” 1/2010.

¹⁹ Zob. M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010; eadem, *Zoe-philic Desires: Wet media art and beyond*, „Parallax” 3(14)/2008, s. 21–34.

²⁰ Zob. M. Radomska, *Braidotti/Haraway – perspektywa posthumanizmu*, „Nowa Krytyka” 24–25/ 2010; eadem, *Towards a Posthuman Collective: Ontology, Epistemology and Ethics*, „Praktyka Teoretyczna” 1/2010.

²¹ Zob. T. Sikora, *Bodies Out of Rule: Transversal Readings in Canadian Literature and Film*, Kraków 2014.

zadomowiony w świadomości każdej osoby śledzącej działania wojenne w Syrii, Afganistanie, Pakistanie, Jemenie czy Strefie Gazy, nie łączy się w narracji Braidotti z analizą wzrostu postaw islamofobicznych w zachodnich społeczeństwach, a w szczególności w Europie²². Razi też oskarżenie teorii postkolonialnej o przemykanie „śladowych form neohumanizmu”²³. Tak jak Braidotti doskonale umiejscowiła siebie jako badaczkę posthumanistyczną w historyczno-materialnym kontekście, tak zabrakło w *Po człowieku* osadzenia samej teorii w materiale badawczym, który nadałby kształtu schematycznemu szkieletowi postantropocentrycznej rewolucji.

²² Te kwestie z ogromną wnikliwością podejmują badaczki takie jak Jasbir Puar czy Judith Butler. Zob. J. Puar, **Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times**, Durham 2007; J. Butler, **Frames of War: When Is Life Grievable?**, London – New York 2010; eadem, **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**, London – New York 2006.

²³ R. Braidotti, *Po człowieku*, op. cit., s. 283.