

Posthumanizm według Pramoda K. Nayara

Krzysztof Hoffmann

Definicja i zakresy

Posthumanizm jest dyskursem młodym, ale niecałkowicie nierozpoznanym. Na gruncie polskim przybliżyły go chociażby Monika Bakke w pionierskiej książce *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* (2010)¹ oraz numer tematyczny „Tekstów Drugich” *Pozaludzkie/arcyłudzkie*². O ile jednak w rodzimych badaniach określany jest jako „nowy termin”³, o tyle w publikacjach anglojęzycznych doczeka się opracowań syntetyzujących, niemal podręcznikowych. Jednym z nich jest *Posthumanism* autorstwa Pramoda K. Nayara⁴, badacza z Uniwersytetu w Hajdarabadzie w Indiach.

¹ Omawiana na łamach CzK: A. Rosochacka, **Nigdy nie byliśmy ludźmi**, „Czas Kultury” 4/2011, s. 144–147.

² „Teksty Drugie” 1–2/2013. Tam np.: C. Wolfe, „**Animal studies**”, **dyscyplinarność, post(humanizm)**, przekł. K. Krasuska, s. 125–153; A. Barcz, **Posthumanizm i jego zwierzęce odgłosy w literaturze**, s. 60–79.

³ A. Barcz, **Posthumanizm...**, op. cit., s. 61.

⁴ P.K. Nayar, **Posthumanism**, Cambridge 2014. Dalsze odwołania bezpośrednio w tekście jako PH z podaniem numeru strony; o ile nie zaznaczono inaczej, kursywy za oryginałem.

Posthumanizm w odmianie krytycznej – taką bowiem postuluje Nayar – jest definiowany jako „filozoficzny i polityczny motyw [*theme*] w literaturze, popkulturze i teorii”, który cechuje „radikalna decentralizacja tradycyjnego [pojęcia] suwerennego, spójnego i samodzielnego człowieka, w celu ukazania, w jaki sposób człowiek zawsze już ewoluuje razem z, konstytuuje i jest konstytuowany przez rozliczne formy życia oraz maszyn” (PH 2). Zasadniczym czynnikiem sprawczym odmienionej reprezentacji człowieka są gwałtowne przemiany technologiczne, umożliwiające klonowanie, cyborgizację, transplantacje międzygatunkowe et cetera. Posthumanizm to zatem, z jednej strony, „kondycja ontologiczna” dzisiejszego człowieka, z drugiej – nowy sposób „ujmowania” go (PH 3).

Jednak nie każda wizja człowieka uwikłanego w technologię jest tak samo posthumanistyczna. Nayar odróżnia transhumanizm od posthumanizmu krytycznego. Oba sytuują się w relacji do klasycznego humanizmu, który mniej więcej od XVII wieku oferuje obraz „samodzielnego, samoświadomego, spójnego i samostanowiącego człowieka” (PH 6). Transhumanizm nie przekracza tego wyobrażenia. Jest rodzajem utopii technologicznej, w której różnego rodzaju rozszerzenia (genetyczne, mechaniczne i cyfrowe protezy) służą otrzymaniu lepszego człowieka. Transhumanistyczne wizjonerstwo nie przełamuje zatem klasycznego paradygmatu, jego centrum w dalszym ciągu ma charakter antropocentrycznego esencjalizmu. Może dlatego jest podstawowym modelem w popkulturze (Neo z *Matrixa*) i podtrzymuje „mit postępu i technologicznej wyższości białego człowieka” (PH 8). Posthumanizm krytyczny to przenicowanie wizji humanistycznej. Człowiek jest konstruktem społecznym, jest symbiotyczny, uzależniony od relacji z innymi i otoczeniem, rozproszony/sięciowy, niegotowy, współewoluujący, w wiecznej negocjacji ze światem i innymi gatunkami.

Korzenie posthumanizmu

Dla Nayara posthumanizm (zawsze rozumiany w jego krytycznej odmianie) jest w dużej mierze polityczną i bioetyczną odpowiedzią na przełomy, jakie się dokonały (albo dopiero dokonają) w XXI wieku. Jako perspektywa interdyscyplinarna przecina między innymi pola biologii, genetyki, cybernetyki, studiów nad zwierzętami, potworami [*monster studies*] i niepełnosprawnością [*disability studies*]. Nie wyłania się jednak znikąd. Jego korzeni autor poszukuje w: a) myśli Michela Foucaulta, b) feminizmie i *queer studies*, c) refleksji technonaukowej [*technoscience studies*], d) krytycznych studiach nad pojęciem rasy (zob. zwłaszcza PH 12–29).

Obecność Foucaulta nie może dziwić, szczególnie po rozmontowaniu tradycyjnej kategorii suwerennego podmiotu jako efektu działających na niego sił. To on wszak stwierdził w *Słowa i rzeczy* (1966): „Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka”⁵. Feminizm i *queer studies* wraz z pismami

⁵ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przekł. T. Komendant, Gdańsk 2000, t. II, s. 164.

Judith Butler, Luce Irigaray i Hélène Cixous poprzez skupienie uwagi na płci kulturowej kontynuowały ujawnianie struktur władzy oraz uczyniły z ciała jedną z kluczowych kategorii teoretycznych. Refleksja technonaukowa utrzymuje, że „*Homo sapiens* był od zawsze *Homo faber*, człowiekiem tworzącym, użytkownikiem narzędzi, pośród których pierwszym było [jego] ciało” (PH 20). Słynny manifest Donny Haraway⁶ rozsadził dodatkowo stare dualizmy, porożpinane między kategoriami człowieka, zwierzęcia i maszyny. Sięgam na półkę po niezbyt nowy album o cyborgach; to nie przypadek sprawił, że wieńcą go słowa posthumanistycznej mantry o tym, że „nie doświadczamy składników świata wokół nas w izolacji – wszystko jest krzyżowo polinkowane”, oraz o „zbiorowej odpowiedzialności zarówno za nas samych, jak i za środowisko, w którym żyjemy”⁷. Wreszcie krytyka pojęcia rasy – chociażby ta w postkolonialnej wersji Frantza Fanona – wychodzi z miejsca jednoczesnej dehumanizacji i animalizacji niebiałych niewolników. Najciekawsze efekty przynosi, gdy Nayar stwierdzając, że „obywatelstwo lub tożsamość narodowa są definiowane (i ograniczane) przez kategorie biologiczne” (PH 28), ekstrapoluje je na pole współczesnej biometrii (o czym dalej).

Pewnego rodzaju niekonsekwencją wydaje się nieuwzględnienie na liście dekonstrukcji. Co prawda, zdaniem autora, wszystkie powyższe dyskursy miały na celu „dekonstrukcję humanizmu” (PH 12), a sam posthumanizm „zakłada systematyczną dekonstrukcję reprezentacji kulturowych” (PH 29), jednak wpływ Jacques’a Derridy na myślenie po końcu antropocentryzmu nie doczekał się odrębnego komentarza. Chodzi nie tylko o to, że wczesny Derrida za Foucaultem głosił „kres człowieka”⁸, a ważny dla posthumanistów (w tym i Nayara) Cary Wolfe wprost wskazuje na zadłużenie „w późniejszych pracach Derridy dotyczących «kwestii zwierzęcia»”⁹. Istotne jest to, że Nayar naśladuje logikę suplementu, omawiając chociażby kwestię niepełnosprawności. Wpierw stwierdza, że „pewne jednostki i ich ciała nie pasują do ustalonych (hegemonicznych) norm dominującej epoki/kultury” (PH 102), a zatem są marginesem, dodatkiem, suplementem centrum¹⁰. Są „anormalne, niepełne, niezwykle” (PH 105). Następnie ten porządek odwraca i ukazuje, że „[s]prawne i «normalne» ciała ludzkie pojmowane są poprzez kontrast z ciałami wynaturzonymi [*deviant*], zdeformowanymi i niepełnosprawnymi – a zatem niepełnosprawność staje się kluczowa [*central*] dla idei «normalnego» człowieka” (PH 108).

⁶ D. Haraway, **Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych**, przekł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 1/2003, s. 49–87.

⁷ M. O’Mahony, **Cyborg. The Man-Machine**, London 2002, s. 106.

⁸ J. Derrida, **Kres człowieka**, przekł. P. Pieniążek, [w:] idem, **Marginesy filozofii**, przekł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 151–182.

⁹ C. Wolfe, „**Animal studies**”..., op. cit., s. 145.

¹⁰ Wskazuje na to chociażby sama struktura słowotwórcza polskiego leksemu „niepełnosprawność”.

Punkty węzłowe

Jakkolwiek argumentacja Nayara doskonale spełnia postulat interdyscyplinarności, dwie przesłanki wydają się w jego wywodzie uprzywilejowane lub też są przywoływane częściej od innych. Pierwsza zaczerpnięta jest z biologii, druga – z filozofii. Pierwsza opiera się na odkryciu neuronów lustrzanych, druga to teza Giorgia Agambena o zasadzie konstytuowania tego, co ludzkie.

Neurony lustrzane zostały odkryte u makaków, ich istnienie potwierdzono następnie u ptaków śpiewających, wszystko wskazuje na to, że znajdują się również w mózgach ludzi (choć nie wiemy jeszcze, gdzie dokładnie). Neurony lustrzane mają tę zadziwiającą właściwość, że aktywują się w dwóch przypadkach: a) gdy wykonujemy pewne określone czynności, b) gdy *widzimy lub słyszymy*, że inni je wykonują. W ten sposób pozwalają na naukę poprzez imitację oraz na odczytywanie emocji (a ich uszkodzenie może być powiązane m.in. z autyzmem). Naukowcy ostrzegali, iż związek pomiędzy neuronami lustrzanymi a takimi obszarami ludzkiej aktywności, jak „estetyka, moralność czy polityka, jest tak słabo dowiedziony, że częstotliwość, z jaką napotyka się pojęcie neuronów lustrzanych w literaturze, *powinna* wywoływać niepokój”¹¹, ale dla posthumanistów jest to sygnał, iż oto istnieje „biologiczna podstawa takich cech jak empatia” (PH 40). Nie jesteśmy zatem izolowanymi podmiotami, wręcz przeciwnie – znajdujemy się w nieustannym odniesieniu do innych czy też połączeniu z nimi. Świadomość emocji uwarunkowana jest nauczaniem się ich od innych, a oni/one stają się tym samym naszym zdecentralizowanym „*spotecznym* mózgiem [*social brain*]” (PH 126).

O ile teza o roli neuronów lustrzanych stanowi lokalny składnik argumentacji, o tyle wpływ Agambena widać na przestrzeni całego *Posthumanizmu*. Włoski filozof w książce *L'aperto [Otwarte]* z 2002 roku pisał, że „przeciwstawienie człowieka innym żywym rzeczom przy jednoczesnym stworzeniu złożonej [...] ekonomii relacji pomiędzy ludźmi i zwierzętami było możliwe jedynie dzięki temu, że w człowieku wydzielono coś na kształt życia zwierzęcego”¹². Tym, co powinno być badane, jest „praktyczna i polityczna tajemnica [tego] rozdzielania”¹³, *mysterium disiunctionis*. Nayar odpowiada na apel i – opierając się na owej fundamentalnej przesłance Agambena – stwierdza, że u podstaw nowożytnej definicji człowieka legło „wykluczenie tego, co zwierzęce” (PH 7). Powiedzieć „człowiek” można tylko dzięki zanegowaniu tego, co jest w nim zwierzęce i nie-ludzkie (zob. np. PH 89, 135, 146). Krytyka tego założenia jest jednym z podstawowych politycznych postulatów posthumanistycznych, ponieważ dla

¹¹ C. Keysers, *Mirror neurons*, „Current Biology” 19(21)/2009, s. R973.

¹² G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, transl. by K. Attell, Stanford 2004, s. 15–16.

¹³ *Ibidem*, s. 16.

Agambena i Derridy (a tym samym i Nayara) istnieje łączność pomiędzy mechanizmami separacji międzygatunkowej a rasizmem (PH 90). Teza Agambena powraca wielokrotnie, również bez jednoznacznego na nią wskazania. Jak wtedy, gdy Nayar, pisząc o powieściach Octavii Butler, stwierdza, że ludzie i wampiry mogli określić się jako gatunki poprzez odseparowanie „życia zwierzęcego jako nieczystego, takiego, które trzeba wykluczyć” (PH 150).

Język i terminologia

Nayar skupia się na reprezentacjach posthumanistycznych podmiotów w popkulturze (film) i literaturze („Marge Piercy, Dorris Lessing, Kazuo Ishiguro, William Gibson, Katherine Dunn, Margaret Atwood, Stephanie Meyer, Anne Rice, Ursula Le Guin i Octavia Butler”; PH 33). Jednakże posthumanizm nie jest, jego zdaniem, kolejną teorią literatury/kultury. To „projekt krytyczno-filozoficzny” (PH 29), „projekt etyczny” (PH 31), wreszcie propozycja „polityczna” (ibidem). W takiej optyce posthumanizm jest tyleż pewnym pozytywnym projektem na przyszłość, co i próbą interwencji oraz odpowiedzialnej odpowiedzi na zdarzenia współczesności. Głosząc wyczerpanie podmiotu antropocentrycznego wraz z dyskursem, który go konstytuował, musi zatem zaproponować nowy język do opisu człowieka, organizmów żywych i ich środowiska. Ten zaś wyłania się wraz ze zmianą terminologiczną.

Jednym z sygnałów owej zmiany jest chociażby wyjątkowe uwrażliwienie na możliwe przejawy dyskryminacji gatunkowej [*speciesism*]. Termin jest znany, ale nie oznacza to, że wszedł do języka codzienności; gatunkizm (jako że i tak można go nieudolnie przetłumaczyć) został ukuty przez Richarda Rydera w roku 1970 na wzór rasizmu i seksizmu¹⁴. Współczesne definicje ujmują sprawę bardzo ogólnie: „to nieusprawiedliwione niekorzystne postrzeganie lub traktowanie tych, którzy nie zostali zaklasyfikowani jako należący do jednego lub większej liczby określonych gatunków”¹⁵. Techniczny opis nie powinien przesłaniać zasadniczego problemu, dlatego też dla Nayara dyskryminacja gatunkowa oznacza po prostu „postrzeganie człowieka w roli gatunku dominującego” (PH 96). Dekonstrukcja tego uprzedzenia jest na liście priorytetów myśli posthumanistycznej.

Człowieka niesprawiedliwie wyniesionego na wyżyny przez mechanizmy dyskryminacji gatunkowej mógłby zastąpić *humanimal* (PH 92–96; pozostań przy brzmieniu angielskim – „człekozwierz” jest jedynie odrobinę lepszy od „gatunkizmu”). *Humanimal* jest podmiotem o nieostrych granicach, relacyjnym, nie takim, który jest, ale który staje się z innymi. Z jed-

¹⁴ R. Ryder, **All beings that feel pain deserve human rights**, „The Guardian”, 6.08.2005, <http://www.theguardian.com/uk/2005/aug/06/animalwelfare> (13.07.2014).

¹⁵ O. Horta, **What is Speciesism?**, „Journal of Agricultural and Environmental Ethics” 3(23)/2010.

nej strony studia nad zwierzętami i biologia pokazują, że binarna opozycja człowiek/zwierzę jest retoryczną fikcją. Nie tylko od szympansa różni nas niecałe 2% genomu, ale na tej samej zasadzie, choć słabiej, spokrewnieni jesteśmy z „drożdżami, robakami i myszami” (PH 47). Biolodzy twierdzą, że mitochondria to wchłonięte na pewnym etapie ewolucji bakterie (PH 42), element „obcy” w komórce. Z drugiej strony osłabienie tej opozycji mogłoby nieść ze sobą ryzyko dyskursywnego kolonizowania innych gatunków przez ludzi. Dlatego też niejako w postaci aksjomatu należy przyjąć, że wszelkie zwierzęta rzucają nam wyzwanie „z tą samą etyczną siłą, co [kwestia] każdego z ludzi” (PH 96).

Skoro bardziej złożone formy życia powstały przez wchłonięcie form wcześniejszych, lepiej opisuje ten proces termin „symbiogeneza” [*symbiogenesis*] (PH 42–48). Wyobrażenia linearnych drzew genealogicznych zostają zastąpione przez „kłączaste, wzajemnie powiązane sieci” (PH 55). Tym samym ciała przestają być rozpatrywane jako wyraźnie rozgraniczone, autonomiczne struktury – to „skupiska” [*congeries*] czy też „asamblaże” [*assemblage*] (PH 69). Jak w filmie science fiction *Gattaca* (1997) – na człowieka doskonałego składają się *software* (oprogramowanie do modyfikacji DNA), *wetware* (samo DNA) i *hardware* (materialne ciało) (PH 115). Z kolei w neocybernetyce (druga fala cybernetyki, odróżniana od pierwszej, która miała miejsce w latach 40. i 50. XX w.) model, w którym organizm odbiera i przetwarza informacje z otoczenia na zasadzie sprzężenia zwrotnego, przestał się sprawdzać. Poręczniejsze staje się pojęcie „panprzyczynowości” [*pan-causality*], w której „każdy węzeł sieci jest zarazem przyczyną i skutkiem” (PH 39). Łatwo to dostrzec zwłaszcza w obcowaniu z nowymi technologiami – dzięki kamerom wideo, telefonii komórkowej, odbiornikom GPS et cetera nasze zmysły: a) uległy przedłużeniu, b) przestały mieścić się tylko w ciele. W rezultacie „posthumanizm traktuje ludzką formę w większym stopniu jako *interface* niż samowystarczalną, izolowaną, niepodległą strukturę” (PH 64).

Praktyczna aplikacja krytyki posthumanistycznej

Sama wymiana słownika, jakkolwiek konieczna, nie gwarantuje jeszcze ważnych wyników zastosowania perspektywy posthumanistycznej w rozumieniu kultury współczesnej. Sprawdzeniem jest praktyczna aplikacja, interpretacja. O ile wnioski, jakie Nayar wysuwa na przykład z lektury *Zmierzchu* Stephenie Meyer, wydają się czasami mało przekonujące¹⁶, o tyle bardzo

¹⁶ Np.: „Fantazje Belli [człowieka] o życiu z Edwardem [wampirem] można odczytać jako zaszyfrowane fantazje o związkach międzygatunkowych” (PH 132). Oczywiście można, ale jednocześnie autor pozostaje niewrażliwy na fakt, że wątek romansowy oparty na perypetiach zakazanej miłości i zakończony happy endem jest jednym z najprostszych schematów fabularnych popkultury.

ciekawy jest chociażby rozdział o potworach, zwłaszcza że coraz częściej doczekują się one również interesujących tekstów na gruncie polskim¹⁷. Większość odczytań jest i inwencyjna, i inspirująca. Widoczny jest również ich potencjał polityczny.

Nayar cytuje chociażby *Przegląd strategii* indyjskiego rządu dotyczący UID. Unique Indetyfikation Number (Jednostkowy Numer Identyfikacyjny jest odpowiednikiem polskiego numeru PESEL). Już na samym wstępie dokumentu pada stwierdzenie, że „[z]arówno dla rządów, jak i jednostek silna tożsamość mieszkańców posiada realną wartość ekonomiczną” (cyt. za: PH 74). W domyśle: może chociażby służyć uzyskaniu pomocy i świadczeń przez potrzebujących. Jednakże jednocześnie zakłada się możliwość wykorzystania cyfrowych baz tożsamości w celach komercyjnych, a to już otwiera drogę do nadużyć i diginwilacji [*dataveillance*] (PH 75), nadzoru i kontroli przez przetwarzanie danych o obywatelach.

Człowiek został zamieniony w numer (skojarzenie z historią niewolnictwa i obozów koncentracyjnych nie jest przypadkowe) i tym samym „wszyscy bezwiednie staliśmy się postludzy: zmatematyzowani, usieciowieni” (PH 74). Co więcej, nośnikiem numerycznej tożsamości nie musi być plastikowa karta. Technologia pozwala na coraz prostszą i w założeniu mniej zawodną od daktyloskopii identyfikację: skan tęczówki, odczyt DNA, technologie rozpoznawania twarzy; wszystkie odsyłają do naszego rekordu w bazie danych. Raz jeszcze – nasze ciała stały się interfejsem systemu.

Nayar zauważa również ciekawe odwrócenie. Tatuowanie numerów i sygnatur na ciele (czy to ludzkim, czy np. bydła) było oznakowywaniem z zewnątrz. Było znakiem własności, to jest kradzieży czyjegoś ciała. Oznakowanie kodowało ciało. Współczesne techniki ustalania tożsamości zakładają, że nasz numer jest już wewnątrz nas. Zadaniem technologii jest tylko wyciągnięcie go na poziom epidermy. „Biometria dekoduje to, co jest już wpisane w ciało, a następnie identyfikuje je jako przynależne do struktury/klas/populacji X lub Y” (PH 73). Jeśli na przejściu granicznym sprawdzana jest nasza tożsamość przez weryfikację danych biometrycznych, oznacza to, że granica nie znajduje się przed nami, lecz w nas samych (ibidem). Owo biologiczne obywatelstwo wyznacza naszą wartość dla społeczeństwa. Biometria jest jedną z najsilniejszych broni biowładzy¹⁸.

¹⁷ Dobrym przykładem takiej lektury może być: S.J. Konefał, **Ciało i lęk. Fizjologia śmierci w zombie horrorze oraz kulturze audiowizualnej**, „Kwartalnik Filmowy” 61/2008, s. 20–39.

¹⁸ Na temat biowładzy zob. obok klasycznych pozycji Foucaulta np.: T. Lemke, **Biopolityka**, przekł. D. Tobiasz, Warszawa 2010 oraz tematyczny numer „Krytyki Politycznej” 2-3/2011 (**Biopolityka**), tam zaś zwłaszcza: T. Lemke, **Analityka biopolityki. Rozważania o przeszłości i terażniejszości spornego pojęcia**, przekł. P. Szostak, s. 11–25.

Ku wspólnocie przyszłości

Podobnie jak dzieło Agambena¹⁹, posthumanizm w wersji Nayara nie jest wolny od wątków wizjonerskiego profetyzmu (albo powiedzmy inaczej – od radykalnego projektu utopijnego społeczeństwa). Aby go lepiej zrozumieć, warto spojrzeć (wybiórczo) na bardzo konkretne problemy bioetyczne, które jednocześnie w porządku wywodu mają charakter przygotowania pod projekt przyszłości: a) rozszerzanie potencjalności człowieka, b) definicja osoby, c) rozumienie gatunku.

Problem z rozszerzeniami nie musi oznaczać kwestii prostej protetyczności (Oscar Pistorius biegający na kończynach z włókna węglowego). Przyjmijmy, że neurony lustrzane dają wystarczającą przesłankę do przyjęcia tezy o biologicznym uwarunkowaniu empatii. Nayar stawia pytanie, czy z perspektywy bioetycznej dopuszczalna byłaby taka ingerencja w funkcje mózgu, która intensyfikowałaby aktywność neuronów lustrzanych. Odpowiedź jest twierdząca. Dla moralności transhumanistycznej oznaczałoby to przecież dążenie do lepszego, bardziej „ludzkiego” człowieka. Dla posthumanizmu krytycznego – silniejszą wspólnotę z innymi, być może poza wzorcem *Homo sapiens* (PH 121).

Kim jest zatem dla bioetyki osoba? Nayar, pisząc w podręcznikowym duchu, nie stroni od jednoznacznych konstatacji: „Osobę [*personhood*] można zdefiniować [...] jako jednostkę, która jest podmiotem moralnym [*moral agent*]. Podmiot moralny to byt, zdolny do moralnego osądu wobec kwestii moralnych oraz zdolny do działania na podstawie owych osądów” (PH 112). Wnioskowanie posthumanistyczne jest następujące: ponieważ potrafimy wyobrazić sobie maszynę zdolną do samopoświęcenia w imię obrony życia – na przykład T-800 (A. Schwarzenegger) w ostatniej scenie *Terminatora 2* – maszyna może być podmiotem moralnym, a zatem kategoria „osoby” nie przysługuje wyłącznie ludziom (w wąskim rozumieniu tego słowa).

Ponieważ posthumanizm postuluje „humanizację” (ale nie człowieczeństwo) cyborgów, robotów, maszyn oraz ponieważ nie jesteśmy w stanie utrzymać idei czystości rasowej i gatunkowej (człowiek może mieć przyszłość tylko wtedy, gdy zrezygnuje trochę z bycia antropocentrycznym człowiekiem), należy dążyć do „rekalibracji «biowartości»” (PH 129). Skoro człowiek symbiotycznie współdzieli swoje bycie na Ziemi i dzieje ewolucyjne (czyli ontologię i teleologię) z innymi gatunkami, Nayar proponuje pojęcie „gatunków towarzyszących” [*companion species*]: „Jesteśmy tym/kim jesteśmy, ponieważ jesteśmy też Innym. Jesteśmy gatunkiem towarzyszącym wraz z licznymi innymi gatunkami” (PH 126).

¹⁹ Zob.: G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przekł. S. Królak, Warszawa 2008.

Redefinicja biowartości poprzez dekonstrukcję klasycznych dla antropocentryzmu opozycji (męskie/żeńskie, ludzkie/zwierzęce, ludzkie/roślinne, organiczne/nieorganiczne) jest działaniem przygotowawczym pod projekt społeczny, który Nayar nazywa „kosmopolityzmem gatunkowym”. Jego podstawowym założeniem jest, że „wszystkie gatunki są zawsze już węzłami i przecięciami [*nodes and intersections*] w kontinuum, przepełnione zapożyczonymi [od innych gatunków] cechami, genami i zachowaniami” (PH 152).

To wizja wspólnoty wolnej od rasizmu, seksizmu, dyskryminacji gatunkowej. To forma komunitaryzmu, do którego współtworzenia zaproszone zostają „wszystkie formy życia” (PH 155). ●

