

Angelus Novus spogląda w przyszłość. O antyhumanizmie, który przewycięża nicość

Olga Cielemęcka

Olga CIELEMĘCKA

Angelus Novus spogląda w przyszłość.
O antyhumanizmie, który przewycięża nicość

Pytanie o relację człowieka do tego, co nieludzkie jest być może najistotniejszym, które musi sobie zadać współczesna filozofia. To, co nieludzkie jest kategorią pojemną: zarówno maszyny i nowe technologie, jak i zwierzęta i świat przyrodniczy znajdują w niej swoje miejsce. W dobie późnego kapitalizmu, stęchnicyzowanej i z informatyzowanej, zachodzi zmiana, dzięki której nie możemy już sądzić, że człowiek jest panem zarówno natury, jak i techniki. Jest on raczej z każdej strony otoczony przez to, co nieludzkie, co zarazem sam wytwarza i przez co jest wytwarzany.

Dotąd nieludzkie stanowiło konieczny horyzont pozwalający wyłonić się, w opozycji do niego, temu, co właściwie ludzkie. Czy był to Bóg, istota ponadludzka, czy Natura, ich rola polegała na tym samym: na umożliwieniu wyodrębnienia się obszaru dla tego, co ludzkie, a różnego zarówno od tego, co naturalne, jak i ponadnaturalne. Od starożytnej Grecji po współczesność próbowano określić pewnego rodzaju cechę, umiejętność lub właściwość, która pozwalałaby na odkrycie *differentia specifica* człowieka. Cecha ta miała za zadanie wyznaczyć próg, za którym zaczyna się uprzywilejowany obszar życia ludzkiego, różnego od życia zwierząt i istot nieożywionych. W różnych momentach historii myśli i nauki za ów wyróżnik człowieczeństwa uznawano, pośród wielu innych, rozum albo duszę, bycie stworzonym na obraz i podobieństwo Boga albo możliwość władania językiem, umiejętność posługiwania się narzędziami albo zdolność kumulowania wiedzy. Giorgio Agamben za moment założycielski takiego myślenia o człowieku, które z konieczności musi wyznaczyć pewną cechę przysługującą tylko i wyłącznie istotom ludzkim, uznaje fragment *O duszy* Arystotelesa. Arystoteles wymienia w nim trzy rodzaje duszy, z których tylko dusza rozumna właściwa jest ludziom i żadnym innym stworze-

Cielemęcka Angelus Novus spogląda w przyszłość

niom. Chodzi o to, „by człowiek był bardziej ludzki, a nie nie-ludzki”¹, a żeby tak się stało, musi oddzielić się i odróżnić od tego, co nieludzkie w nim samym.

Zmiana, z jaką mamy współcześnie do czynienia, polega na dostrzeżeniu, że owa różnica między ludzkim a nieludzkim nie jest wystarczająco trwała, by ochronić to, co ludzkie przed pomieszaniem z nieludzkim. To, co nieludzkie destabilizuje dotychczasowe ujęcia podmiotowości, zmusza do zadania pytania o miejsce człowieka w świecie. Co mamy jednak na myśli, gdy będziemy mówić o tym, co nieludzkie?

W pierwszym znaczeniu tym, co nieludzkie są maszyny, rozumiane szeroko, nie tylko jako technologia, roboty, cyborgi, wirtualne sieci komunikacji i przepływu kapitału, ale przede wszystkim jako maszyneria władzy. To, co nieludzkie to zarazem kategoria etyczna, obejmująca tych, którzy podlegają wykluczeniu, sytuując się na marginesach ludzkiego społeczeństwa; tych, którym odmawia się człowieczeństwa lub ludzkich praw. W trzecim aspekcie, nieludzkie odwołuje do tego, co zwierzęce. Kwestia praw zwierząt i ludzkich obowiązków wobec nich jest tylko pochodną znacznie ważniejszego odkrycia: że różnica między człowiekiem a zwierzęciem jest być może arbitralna, podlega przesunięciom, a nawet rozbićciu.

Tym trzem polom, do których zawężam pojęcie tego, co nieludzkie, odpowiadają trzy typy lęku. Po pierwsze, jest to obawa przed zdehumanizowaniem człowieka przez maszyny. Nie tylko przez nowe technologie, na przykład telefony komórkowe, o których z taką niechęcią pisał Giorgio Agamben, ale sama władza, struktura społeczna, to, co człowieka przekracza, a zarazem produkuje, wyobrażona jest jako rodzaj maszyny. Po drugie, wykluczenie społeczne i czystki rasowe, kolonizacja, niewolnictwo i obozy koncentracyjne – cały bagaż okrucieństw, w których dokonywaniu wiek XX przodował, prowadzi do konstatacji, że samo uznanie kogoś za człowieka nie chroni go przed przemocą. Więcej nawet, rodzi się podejrzenie, że pojęcie „człowiek” jest narzędziem panowania i wykluczania tych, którym człowieczeństwo zostało odmówione. Klasyczne kategorie filozoficzne i etyczne: człowiek, człowieczeństwo, godność ludzka, świętość życia, postęp, okazują się nieprzydatne i skompromitowane. Tym, co odkrywa ich żenującą nieadekwatność jest przede wszystkim doświadczenie Zagłady, wydarzenia fundamentalnego dla całej filozofii XX wieku. Po trzecie zaś, wobec tego, co zwierzęce, ujawnia się lęk przed zmieszaniem człowieka ze zwierzęciem (albo i maszyną), przed rozmyciem granicy między nimi.

Reakcją na te załamania wiary w to, co ludzkie, jest ogłoszenie „śmierci człowieka”. Początkowo skomasowany atak tego, co nieludzkie, od którego nie ma ucieczki, sprawia, że filozofia wywiesza białą flagę, obwieszcza koniec historii, destrukcję metafizyki, śmierć podmiotowości, kres człowieka. Postmoderniści upajają się tą piękną katastrofą rozbijając kolejne pojęcia, na których opierała się dotychczasowa filozofia. Między antyhumanizmem a schyłkowością czy nihilizmem

¹ M. Heidegger *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: tegoż *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Wyd. Aletheia, Warszawa 1995, s. 134.

Szkice

nie można jednak postawić znaku równości. Pesymizmowi, który rodzi się z rozpoznania, że nic już nie chroni tego, co ludzkie, przed zalewem nieludzkiego, że pojęcia „człowiek” w kształcie, w jakim dotąd je znaliśmy, nie da się obronić, przeciwstawia się innego rodzaju myślenie, w którym śmierć człowieka niesie ze sobą szansę na wyzwolenie, a nieludzkie, zamiast jako zagrożenie i katastrofa, zostaje rozpoznane jako kreatywny, produktywny, a niekiedy nawet potencjalnie wyzwoleńczy obszar. Ów afirmatywny i waleczny antyhumanizm nie tylko nie przeciwstawia się humanizmowi, ale może kontynuować jego tradycję. Jak piszą Antonio Negri i Michael Hardt:

gdy tylko uznamy nasze post-ludzkie ciała i umysły, gdy tylko ujrzymy w sobie mały i cyborgi, którymi jesteśmy, będziemy musieli eksplorować ową *vis viva*, twórcze siły które nas ożywiają, tak jak całą naturę, i aktualizują nasze możliwości. To jest humanizm po śmierci człowieka: to, co Foucault nazywa „*le travail de soi sur soi*”, ciągłym zamysłem kreowania i re-kreowania nas samych i naszego świata.²

Właśnie ta zmiana nastawienia będzie przedmiotem moich rozważań.

Wyodrębnię trzy pola, na których się ona dokonuje. W każdym z nich za punkt wyjścia posłuży splot ludzkiego z nieludzkiem: życia z władzą, organicznego z mechanicznym i ludzkiego ze zwierzęcym. Niemożliwość ich klarownego rozróżnienia daje asumpt do pomyślenia nowego rodzaju figuracji podmiotowości.

Ośłabienie podmiotu, jakie dokonuje się w myśli XX-wiecznej, u myślicieli, z których najważniejsi to choćby Michel Foucault czy Jacques Lacan, prowadzi do postawienia w centrum rozważań mechanizmów władzy lub języka, które odpowiadają za montaż człowieka. Podmiot zostaje im podporządkowany, zredukowany do roli pochodnej działania nieludzkich mechanizmów: produktu władzy czy efektu językowego. Pojęciem, którym w tym kontekście będę się zajmować jest biopolityka. Wyobrażona na kształt maszynierii, wytwarzającej w opresyjny sposób podmiotowość jest wyrazem subsumcji podmiotu pod to, co nieludzkie; biopolityka to system, sieć, maszyna we wnętrzu, której sytuuje się podmiot. Wbrew temu ujęciu, będę starała się pokazać biopolitykę w jej kreatywnym wymiarze, dzięki któremu staje się ona synonimem twórczego oporu wewnątrz aparatów władzy.

Śmierć podmiotu była być może tylko konsekwencją walki przeciwko oświeceniowemu „mitowi wyzwolenia przez rozum”, toczonej od II wojny światowej. Krytyka rozumu instrumentalno-technicznego, której kształt nadali Heidegger, Adorno i Horkheimer, a w ślad za nią ubolewania nad zidioceniem społeczeństwa masowego, sterowanego przez telewizję i reklamę, doprowadziła do przeświadczenia, że postęp technologiczny odpowiada za wszystkie nieszczęścia, od Holocaustu począwszy, na zapomnieniu o byciu skończywszy. Media, maszyny i technologia przynoszą odczłowieczenie, zniewolenie i ogłupienie. Jako sprzeciw wobec dominującego anty-technologicznego podejścia pojawiła się refleksja nad współczesną

² M. Hardt, A. Negri *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, W.A.B., Warszawa 2005, s. 108.

Cielemęcka Angelus Novus spogląda w przyszłość

rzeczywistością, w której wszechobecne wytwory technologii i ludzie nie muszą wchodzić ze sobą w konflikt, ale wspólnie zamieszkują i przekształcają otaczający ich świat. W konsekwencji to cyborg lub hybryda, twory pomieszania tego, co ludzkie i nieludzkie, występują w roli modelu ludzkiej podmiotowości.

Wreszcie problem relacji tego, co ludzkie, i tego, co zwierzęce. Monolityczny, autoasertywny i rozumny podmiot, pan natury i stwórca techniki, okazuje się nieadekwatnym modelem podmiotowości do opisu miejsca i roli człowieka w świecie. Wraz z jego kryzysem otwiera się możliwość pomyślenia człowieka jako znajdującego się już nie w uprzywilejowanym miejscu, poza lub ponad światem zwierzęcym, ale w jego obrębie. Temu osobliwemu przemieszczeniu człowieka w obszar tego, co nieludzkie, decentralizacji, która „ustawia człowieka z powrotem w tym, co zwierzęce, w naturze, w przestrzeni i czasie, których człowiek nie reguluje, nie pojmuje ani nie kontroluje”³, poświęcę ostatnią część artykułu.

Biopolityka jako źródło cierpień?

Ważnym pojęciem, które pozwala opisać inwazję nieludzkiego, w konsekwencji której podmiot ludzki zostaje pomyślany na nowy sposób, jest „biopolityka”. Biopolityka oznacza zmieszanie życia i władzy, w którym technologia władzy nie tylko bierze w swoje władanie ludzkie życie, ale także je przekształca i ostatecznie odpowiada za jego wytwarzanie. W kształcie, jaki nadał pojęciu biopolityki Michel Foucault w latach 70., odnosi się ono do istotowego przekształcenia polityki, które zachodzi pod koniec XIX wieku i polega na wpisaniu życia biologicznego w mechanizm władzy państwowej. Odtąd władza bierze na siebie odpowiedzialność za życie zarówno ludzkiej wielości, jak i poszczególnych jednostek. Stąd, z jednej strony, biopolityka dyscyplinuje pojedyncze ciało i poprzez normę, będącą podstawowym kryterium sprawowania biopolityki, „bierze w rzyby cały bieg życia”⁴. Z drugiej zaś strony, w centrum zainteresowań polityki staje populacja, którą ta będzie zarządzać poprzez mechanizmy kontroli narodzin i zgonów, kontrole zdrowia, higieny, seksualności, sposobów odżywiania i warunków mieszkania, czemu towarzyszy rozwój specyficznych form wiedzy i dyscyplin naukowych, takich jak statystyka, demografia czy epidemiologia: „biopolityka oprze swoją wiedzę i zdefiniuje pole interwencyjne swojej władzy na problemach narodzin, umieralności, rozmaitych niezdolności biologicznych, skutków środowiska”⁵. Słowem, głównym zadaniem tej nowej formy władzy stanie się problem „rządów ludźmi”⁶.

³ E. Grosz *Darwin i gatunek ludzki*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011 nr (4) 32, s. 63.

⁴ M. Foucault *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstęp T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 121.

⁵ M. Foucault *Trzeba bronić społeczeństwa, Wykłady w Collège de France, 1975*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 242.

⁶ M. Foucault *Historia seksualności*, s. 125.

Biopolityka jest, jak pisze Foucault, „zespołem poczynań wprowadzających życie i jego mechanizmy w dziedzinę trzeźwych kalkulacji i z władzy-wiedzy tworzących czynnik przekształcania ludzkiego bytu [...]”⁷. Tak ujęta władza zdaje się radykalnie nie-zewnętrzna, a w związku z tym nie może być od niej żadnej ucieczki. Ciasno oplątany siecią władzy człowiek sytuuje się w samym jej wnętrzu i poprzez operacje normatywizujące, którym podlega, staje się od niej nieodróżnialny. Władza przenika życie na wskroś, obejmując mózgi i ciała swoich poddanych. Bio-władza rządzi za pośrednictwem instytucji i mechanizmów, ale osadza się głęboko w samym sercu podmiotowości i cielesności. „Kontrola społeczeństwa nad jednostkami sprawowana jest nie tylko przez świadomość lub ideologię, ale także w ciele i z ciałem. Gdyż biopolityka kapitalistycznego społeczeństwa jest tym, co najważniejsze, biologiczne, somatyczne, cielesne”⁸. Tym samym biopolityka jest nie tylko polityką zarządzania ciałami, ale procedurą wytwarzania ludzkich ciał, skrojonych i dostosowanych do jej wymogów.

Pojęcie biopolityki stało się tak istotne w myśli drugiej połowy XX wieku, ponieważ odzwierciedlało lęki związane z zachodzącymi wówczas zmianami politycznymi, ekonomicznymi i społecznymi. Upadek państw sowieckich otwiera drogę niepowstrzymanej dominacji kapitalizmu, systemu, dla którego zdaje się nie być alternatywy. Rozwój medycyny, na który kładzie się cieniem wspomnienie rasistowskich i eugenicznych eksperymentów nazistów, budzi obawy przed zupełnie nową, zaawansowaną formą eugeniki. Nowe i coraz doskonalsze technologie mające zapewniać bezpieczeństwo sprawiają, że jak nigdy wcześniej zaczęliśmy drżeć o swoje zdrowie i życie. Duszna i gęsta sieć biopolitycznej władzy, ogarniająca i kontrolująca każdy aspekt ludzkiego życia, rodzi przecucie, że nie istnieje już żadne residuum wolności, puste miejsce wolne od wszechwładzy, która subtelnie, niemal niewidocznie zawłaszczyła całą życiową przestrzeń. Człowiek przestał być więźniem, jak pisał Deleuze, by stać się dłużnikiem.

O ile jednak Foucault umiejscowił narodziny biopolityki w czasie, łącząc je z dominacją kapitalizmu oraz nowoczesnym rasizmem, tak w rozwinięciu tego pojęcia, zaproponowanym przez włoskiego myśliciela Giorgio Agambena, każda władza jest zawsze już biopolityczna. Panowanie nad życiem stanowi nieusuwalne jądro władzy, a nowoczesne państwo, które za swój centralny przedmiot ma biologiczne ciało, „nie czyni zatem nic innego, jak tylko ukazuje ponownie sekretne więzy łączące władzę i nagie życie, tym samym na nowo przywiązując się [...] do najdawniejszego z dawnych *arcana imperii*”⁹.

Wedle Arystotelesa człowiek jest *zoon politikon*, jest wolnym obywatelem, któremu oprócz biologicznego wymiaru życia, przysługuje także właściwie ludzka

⁷ Tamże, s. 125.

⁸ M. Foucault *La naissance de la médecine sociale*, cyt. za: M. Hardt, A. Negri *Imperium*, s. 42.

⁹ G. Agamben *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, wstęp P. Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 17.

polityczna forma egzystencji. Polityczny wymiar życia jest tu synonimem ludzkiej wolności, równości i godności. Natomiast w polu biopolityki obecny jest jedynie ów zwierzęcy, biologiczny wymiar ludzkiego życia, który staje się przedmiotem władzy, podlega upolitycznieniu. O ile więc „przez tysiąclecia człowiek pozostawał tym, czym był dla Arystotelesa: wyposażonym w życie zwierzęciem, zdolnym ponadto do egzystencji politycznej; człowiek nowoczesny jest zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu”¹⁰.

W starożytnej Grecji podział na formę życia *zoe* i *bios*, gdzie *zoe* oznaczało formę życia wspólną wszystkim bytom ożywionym, *bios* natomiast określoną formę życia właściwą danej jednostce czy grupie, sprawiał, że jedynie *bios* odnosiło się do życia właściwego człowiekowi i odznaczało się pewną jakością. Według Giorgio Agambena owo starożytne rozróżnienie na *bios* i *zoe* jest fundamentem biopolityki. Włoskiego myśliciela interesuje gest rozplątania znaczenia słowa życie na dwa: w jego konsekwencji nie każde życie człowieka jest prawdziwie ludzkim życiem, nie każdemu bowiem przysługuje *bios politikos*. Właśnie rozróżnienie na odmienne, niesprowadzalne do siebie nawzajem sposoby życia pozwala na wyłonienie się biopolitycznego ciała, na pojawienie się nagiego albo świętego życia, jak nazywa je Agamben. „To tak - objaśnia filozof - jak gdyby każde nadawanie wartości nagiemu życiu i każde «upolitycznienie» go [...], nieuchronnie pociągało za sobą decyzję co do progu, poza którym życie ludzkie przestaje być polityczne i staje się «życiem świętym» i jako takie może zostać bezkarnie wyeliminowane”¹¹. W definicje pojęć „życie” i „człowiek” wkrada się rozłam i nieściskość. Agamben pokazuje, że forma życia, która przysługuje każdemu człowiekowi, czyli nagie życie, jest miejscem rozgrywania się polityki, a zarazem miejscem zniewolenia. Samo w sobie nie podlega ono żadnej ochronie, nie przysługują mu żadne prawa, żadna godność ani świętość. Opis konstytucji granicy między nagim życiem a polityczną egzystencją jest być może najistotniejszym zadaniem, jakie stawia przed sobą Agamben w swoich tekstach, w których stara się sięgnąć w głąb „niepewnych i bezimiennych terenów, tych uciążliwych stref nierozróżnialności”¹², gdzie pomieszaniu ulega ludzkie z tym, co nieludzkie, polityka i życie, *bios* i *zoe*, *physis* i *nomos*. Ostatecznie granica między nimi „wkracza do wnętrza życia każdego człowieka [...]. Nagie życie nie jest już ograniczone do pewnego miejsca lub do określonej kategorii, ale zamieszkuje w biopolitycznym ciele każdej żywej istoty”¹³.

Każde życie okazuje się podległe władzy, która będąc biopolityką, ukazuje zarazem swoje tanatopolityczne oblicze. Koncepcja biopolityki ujawnia brak autonomii podmiotu, jego podporządkowanie mechanizmowi, który zarządza życiem i śmiercią, włącza albo wyklucza z pola tego, co ludzkie. Konstruuje ona niepew-

¹⁰ M. Foucault *Historia seksualności*, s. 125.

¹¹ G. Agamben *Homo sacer*, s. 191.

¹² Tamże, s. 254.

¹³ Tamże, s. 191.

ny próg oddzielający człowieka od nie-człowieka, z którego rodzi się przemoc wyrzucenia. Wedle Foucaulta biopolityka polega na wytwarzaniu i kontroli uległych ciał, dla Agambena jest ona włączaniem i usuwaniem z człowieczeństwa. Rozpoznanie biopolitycznego charakteru władzy wydaje się zamykać to, co ludzkie w zakłętym kręgu wykluczenia, zniewolenia, ujażdżenia, śmierci. Wbrew temu pesymistycznemu wymiarowi refleksji nad biopolityką, zarówno w koncepcji Foucaulta, jak i Agambena, kryją się załączki oporu przeciw biorządom sprawowanym nad życiem ludzkim. W obu przypadkach te emancypacyjne wątki ukazują miejsca tarcia znajdujące się w obrębie gęstej struktury biowładzy.

W *Woli wiedzy* Foucault pozostawia wskazówkę co do możliwej strategii oporu wobec władzy: „tam, gdzie jest władza, istnieje też opór [...]. Te punkty oporu obecne są wszędzie w sieci władzy”¹⁴. W sieciowej strukturze władzy znajdują się miejsca możliwej interwencji, niejako pęknięcia immanentnie zawarte w systemie. Choć nie istnieje więc żadna pozycja poza władzą, podmiot zdolny jest do swego rodzaju chwilowego buntu przeciw niej. Pod koniec lat 80. amerykańska teoretyczka Judith Butler rozwija teorię Foucaulta kładąc nacisk właśnie na owe miejsca oporu w obrębie biowładzy. Butler zaproponowała rodzaj strategii politycznej emancypacji opartej na praktyce parodystycznego powtórzenia represyjnych norm, rządzących ludzkim życiem, poprzez którą cały system władzy zostaje rozchwiany¹⁵. Agamben także wpisuje w swoją wersję biowładzy pewną słabą możliwość oporu. W cięciu między nagim życiem a polityczną egzystencją umieszcza on nieredukowany punkt, który rządzi się innego rodzaju logiką niż biopolityka i właśnie dlatego „obraca się w egzystencję, nad którą władza zdaje się nie panować”¹⁶, stanowiąc miejsce oporu, którego ta nie potrafi przezwyciężyć. Nagie życie z jednej strony wyraża tragiczną niemożliwość wyrwania się spod władzy, ale z drugiej, choć pozostaje absolutnie bierne, okazuje się nieść nadzieję na jej dezaktywację.

Owe słabe formy oporu wobec biowładzy, których istnienie sugerują Foucault i Agamben, są pochodną samej struktury władzy, jej efektem. Zarazem stanowią one rodzaj pęknięcia czy „błędu” systemu. Inaczej możliwość wyzwolenia konceptualizują Antonio Negri i Michael Hardt, autorzy *Imperium*. Pragną oni takiego oporu, który nie sytuuje się na marginesach, niejako w szczelinach systemu, ale który wygląda poza „horyzont zniszczenia i śmierci, który płonie za nami”¹⁷.

Przeciwstawiają oni biowładzę i biopolitykę – pojęcia, które u Foucaulta i Agambena nie są precyzyjnie rozróżnione – i proponują zupełnie nowego typu, afirmatywną artykulację biopolityki. „Biowładza stoi ponad społeczeństwem, trans-

¹⁴ M. Foucault *Historia seksualności*, s. 86.

¹⁵ Zob. J. Butler *Uwikłani w płęć*, przeł. K. Krasuska, wstęp O. Tokarczuk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

¹⁶ G. Agamben *Homo sacer*, s. 210.

¹⁷ A. Negri *The Italian Difference*, transl. L. Chiesa, w: *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, eds. L. Chiesa, A. Toscano, re.press, Melbourne 2009, s. 21.

centenna, jak władza suwerenna, i narzuca mu swój porządek. Produkcja biopolityczna jest natomiast immanentna społeczeństwu i sama stwarza poprzez kooperacyjne formy pracy, stosunki i formy społeczne¹⁸. Biopolityka w myśli Negriego i Hardta staje się niespodziewanie narzędziem użytecznym na drodze ku ontologii politycznej rewolucyjnego podmiotu. Sposobem na przezwycięzenie inercji cierpiącego i bezwolnego *homo sacer* i opracowanie nowej figuracji podmiotowej wyrażającej swego rodzaju moc bytu.

Biopolityka staje się polem kreatywnym i produktywnym, dzięki któremu anioł historii, Angelus Novus, który spogląda ku przeszłości i „widzi jedną wieczną katastrofę, która nieprzerwanie mnoży piętrzące się ruiny i ciska mu je pod stopy”¹⁹, teraz ufnie odwraca wzrok ku przyszłości²⁰.

Takie spojrzenie ku przyszłości nie jest jednak możliwe, zdaniem autorów *Imperium*, na gruncie biopolityki w ujęciu Foucaulta, wedle którego pozostaje ona nieludzką machiną panowania, biorącą w swe posiadanie życie ludzkie i odżywiająca się podmiotowościami²¹. Negri i Hardt zarzucają Foucaultowi zbyt statyczną wizję biopolityki, która nie pozwala na dostrzeżenie przejścia od nowoczesnej do ponowoczesnej jej formy, lub, jak to ujął Deleuze, od społeczeństwa dyscypliny, w którym władza sprawowana jest nad ciałami poprzez ich dyscyplinowanie, nadzorowanie i tresurę, do znacznie subtelniejszego społeczeństwa kontroli. W postmodernistycznym społeczeństwie kontroli „mechanizmy dowodzenia [...] stały się jeszcze bardziej immanentnym elementem pola społecznego”, a normatywizujące aparaty, „które stymulują od wewnątrz nasze zwykłe, codzienne praktyki”²², sprawują kontrolę, która inaczej niż w społeczeństwie dyscyplinarnym, rozciąga się daleko poza instytucje takie, jak szkoła, szpital, więzienie czy fabryka. Tę nową formę władzy Negri i Hardt nazywają Imperium.

W przejściu od społeczeństwa dyscyplinarnego do społeczeństwa kontroli, które w pełni sytuuje się już w paradygmacie biopolityki, zmienia się także charakter oporu wobec władzy. Tak jak Deleuze, Negri i Hardt w obliczu tej zmiany pragną „poszukiwać nowej broni”²³, nowych strategii oporu i wyzwolenia.

W modelu dyscyplinarnym podporządkowaniu jednostki instytucjom władzy przeciwstawia się jednostkowy opór. W modelu kontroli nie jest to już możliwe,

¹⁸ M. Hardt, A. Negri *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, cyt. za: T. Lemke *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Sic!, Warszawa 2010, s. 82.

¹⁹ W. Benjamin *Tęzy historyzoficzne*, przeł. J. Sikorski, w: tegoż *Twórca jako wytwórca*, przeł. H. Orłowski, J. Sikorski, Wydaw. Poznańskie, Poznań 1975, s. 156.

²⁰ A. Negri *The Italian Difference*, s. 21-22.

²¹ M. Hardt, A. Negri *Imperium*, s. 37.

²² Tamże, s. 38-39.

²³ G. Deleuze *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, w: *Negocjacje. 1972-1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. 184.

skoro władza nie tyle rządzi, ile wytwarza podmiotowości. Oznacza to nie tylko skuteczniejszą możliwość panowania nad życiem, które umyka władzy w miejscowych ogniskach oporu, jak chciałby tego Foucault, ale opór zostaje przemieszczony w samo centrum sieci władzy. „Społeczeństwo obywatelskie zostaje wchłonięte przez państwo, jednak skutkiem tego jest eksplozja elementów dotąd koordynowanych i mediowanych w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Opór nie jest już marginalny, występuje w samym centrum społeczeństwa, jakie tworzy się w sieci; pojedyncze punkty ulegają ujednostkowieniu na tysięcznych *plateaux*”²⁴. Foucault, zdaniem autorów *Imperium*, nie uchwycił dynamiki i przeobrażeń systemu, który opisał. Na ten wymiar zwracają z kolei uwagę Deleuze i Guattari, którzy „odkrywają produktywność społecznej reprodukcji (produkcję kreatywną, produkcję wartości, stosunków społecznych, uczuć, *decorum*), ale artykułują ją w sposób sztuczny i efemeryczny, nieokreślony horyzont wyznaczony przez nieuchwytny wydarzenie”²⁵.

Zadaniem, które stawiają przed sobą Negri i Hardt jest więc opis produktywnej strony biopolitycznego społeczeństwa. Jej źródłem jest rzesza (*multitude*), ludzka wielość znajdująca się wewnątrz sieci władzy; „jest [ona] wewnątrz Imperium i przeciw Imperium. Nowe figury walki i nowe podmiotowości wytwarzane są w powiązaniu zdarzeń, w powszechnym nomadyzmie, w powszechnym mieszanu się i krzyżowaniu jednostek i populacji, w technologicznych metamorfozach imperialnej maszyny biopolitycznej”²⁶. Biopolityka zarządza życiem rzeszy i je wytwarza, ale jest zarazem od niej zależna – rzesza może się jej przeciwstawić, ujawniając swój kreatywny, destabilizujący i potencjalnie rewolucyjny charakter. W wymuszonych przez globalny rynek pracy migracjach i globalizacji, które umożliwią mieszanie się ras i kultur na niespotykaną dotąd skalę, w powstających informatycznych sieciach komunikacji, w których pojawiają się nieznanne dotąd języki, zjawiska związane z rozproszonym, stechnicyzowanym i wszechobecnym modelem władzy łączą się z produktywną siłą rzeszy.

Deleuze pokazał, że różnego rodzaju maszyny odpowiadają przekształceniom, jakim podlegają społeczeństwa – wyrażają formy społeczne, które je wytworzyły. „Stare społeczeństwa suwerenności korzystały z maszyn prostych: lewarów, bloków, zegarów. Za to niedawne społeczeństwa dyscyplinarne miały do dyspozycji maszyny energetyczne”²⁷, dzisiejsze społeczeństwa postmodernistyczne mają maszyny informatyczne i komputery. Odsłaniają one wszechobecny charakter władzy i kapitału, który krąży wszędzie ignorując i unieważniając obecne w świecie granice. Zarazem jednak biopolityczne, globalne społeczeństwo, tak jak internetowa sieć, jest zdemokratyzowaną wiązką kanałów, podatną na mutacje i przeobra-

24 M. Hardt, A. Negri *Imperium*, s. 40.

25 Tamże, s. 44.

26 Tamże, s. 77.

27 G. Deleuze *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, s. 27.

żenia, po której porusza się zarówno władza, jak i wymierzone przeciwko niej niezadowolenie.

Podjęty przez Negriego i Hardta kierunek myślenia pozwala prześledzić charakter zmian zachodzących we współczesnych społeczeństwach. Popełniają oni co prawda błąd, chcąc wydzielić w obrębie biopolityki jej negatywną, mechaniczną stronę: „pustą maszynę, maszynę spektakularną, maszynę pasożytniczą”²⁸, i pozytywną, twórczą rzeszę, która nią porusza. Ostatecznie Negri i Hardt odwracają tu tylko hierarchię: nie globalna, imperialna biowładza rządzi rzeszą, ale wspiera się na niej i jest od niej uzależniona. Autorzy *Multitude* otwierają jednak perspektywę pozwalającą na otrząśnięcie się z ponurej wizji biowładzy, która będąc naszą rzeczywistością, jest zarazem najgorszym, bo ledwo dostrzegalnym więzieniem. Ukonstytuowana sieć biopolitycznej władzy jest tą samą, po której porusza się opór i kreatywność, to ona ustala ścieżki komunikacji i konstytucji podmiotowości.

Wyjście od pojęcia biopolityki może okazać się niezwykle płodne o ile zamiast beznadziei towarzyszącej konstatacji o wszechogarniającej, nieludzkiej władzy tworzącej człowieka, zobaczymy w niej także warunek konieczny do wytworzenia podmiotowości rewolucyjnej. Foucault i Agamben umiejscawiają opór na marginesach władzy. U Foucaulta przypomina on jakby wyładowania elektryczne, występujące nagle i szybko przemijające w obrębie gęstej sieci biopolitycznej władzy. Agamben odkrywa, że ślepa plamka niepodległa władzy jest produktem samej maszyny władzy, ale pozbawia ją politycznej sprawczości. Wyzwaniem jest opis struktury globalnej władzy, która produkuje ciało, pozwalając zachować mu jego produktywne, twórcze siły. Pozwoliłoby to ujrzeć w innym świetle mechanizmy władzy: jako to, co włada życiem, ale również umożliwia tworzenie nowych sieci i konfiguracji między ciałami, nowych form cielesności i podmiotowości. Nieludzkie zdradza wówczas to, co ludzkie jako więźnia i wiecznego buntownika zarazem.

Maszyny, cyborgi, hybrydy

Dorobkiem postmodernizmu było ujawnienie pewnego rodzaju opozycyjnych dualizmów, które strukturowały zachodnią tradycję myślenia. Niektóre z tych opozycji to: kultura/natura, mężczyzna/kobieta, centrum/periferie, ludzkie/zwierzęce, cywilizacja/barbarzyństwo, prawda/fałsz, ja/inny, całość/część. Pary te nie tylko stanowią swoje antonimy, ale, ponieważ pierwszy z ich członów jest uprzywilejowany kosztem drugiego, tworzą hierarchię. W oparciu o te binaryzmy konstytuuje się forma panowania, która odpowiada za wykluczenie tego, co znajduje się po drugiej stronie opozycji. Postmoderniści odkryli opresyjny charakter struktury, która dowartościowując jeden człon opozycji (kulturę, mężczyznę, człowieka, centrum, cywilizację, prawdę *etc.*), prowadzi do represjonowania drugiego, do uznania go za nieistotny. Rozpoznali oni dialektyczny ruch, w którym różnica zostaje wyeliminowana tak, by podporządkować ją totalizującemu Jednemu. Pro-

²⁸ M. Hardt, A. Negri *Imperium*, s. 79.

jekt postmodernistyczny miał przeciwstawić się tej logice sprowadzania do Tożsamesgo, poprzez dowartościowanie dotąd pomijanych członów relacji binarnych i afirmację różnicy. Jednym z efektów tego zamierzenia było wyłonienie się figury Innego – niezrozumiałego, niemieszczącego się w znanym nam porządku obcego, dla którego szacunku i uznania domagali się postmodernistyczni myśliciele.

Negri i Hardt pokazują, że tego rodzaju myślenie jest już anachroniczne. Założenie, że władza działa poprzez opozycyjne binaryzmy i dialektykę sprowadzającą różne do tożsamesgo jest mylne wobec nowego charakteru władzy, która sama jest hybrydowa, zmienna i rozproszona. Postmodernistyczny projekt okazuje się nieprzydatny do adekwatnego opisu charakteru współczesnych form władzy oraz wskazania skutecznej drogi uwolnienia się od nich. Nie istnieją już żadne dominujące metanarracje, które można przewyciężyć, ani żadne różnice na tyle trwałe, żeby rozbić ich mogło przynieść wyzwolenie.

Za punkt wyjścia nie mogą już służyć binaryzmy, ani atak na nie, ale raczej dostrzeżenie rozszczelnienia, do którego dochodzi tam, gdzie dawnej przebiegała granica. Z perspektywy zaawansowanych technologii, o której pisze amerykańska filozofka Donna Haraway, binaryzmy nie tylko zostały podważone, ale wręcz „techno-wchłonięte” (*techno-digested*).

Haraway wskazuje trzy, niegdyś ustanowione i zdawało się nieprzekraczalne granice, które musimy dziś uznać za mocno nadszarpnięte i wyciągnąć z tego wnioski. Po pierwsze, między ludzkim a zwierzęcym nie ma przepaści, co pokazały badania naukowe rozpoznając w człowieku bliskiego krewnego zwierzęcia. Do tego wątku powrócę. Druga granica, biegnąca pomiędzy terytorium należącym do ludzi i zwierząt a terytorium maszyn, szturmowana jest przez technologiczne wybryki, które wystawiają na próbę naszą pewność, co do różnicy między sztucznym a naturalnym, tym, co narodzone, i tym, co wyprodukowane przez człowieka. Trzecia granica zostaje przekroczona za sprawą miniaturyzacji i wszędobylskości technologii. W każdym miejscu i momencie technologia przenika ludzkie życie i doświadczenie tak, że temu, co ludzkie, ciągle dyskretnie i niepostrzeżenie towarzyszy niehumanitarne, mieszając się z nim, modyfikując je i przetwarzając. Modelem obrazującym relację ożywione – nieożywione, organiczne – mechaniczne, człowiek – maszyna nie może być już dłużej taśmą produkcyjną, której alienacyjne działanie ironicznie przedstawił Charlie Chaplin w filmie *Dzisiejsze czasy*. Jest to raczej nierozdzielna mieszanina ludzkiego i mechanicznego, hybryda: superproteza kończyny albo maszyna płucoserce, która przenosi ludzkie życie poza cielesne granice człowieka i tam pozwala mu przetrwać.

Zmieszanie człowieka z tym, co mechaniczne, wydawać się może przekroczeniem tabu. Technologiczna interwencja w życie ludzkie i transformacja obszaru tego, co ludzkie, przez technologie wydaje się stanowić najwyższe zagrożenie. Tym Heideggerowskim z ducha obawom przeciwstawiają się autorzy koncepcji, które śmiało owe tabu łamią. Bruno Latour znosi dualizm kultury i natury, podmiotu i przedmiotu, człowieka i rzeczy. W ich miejscu pojawia się „wspólny świat ludzi i nie-ludzi”. Ścisły podział przeprowadzony między tym, co ludzkie, i tym, co nie-

Cielemęcka Angelus Novus spogląda w przyszłość

ludzkie, w oczach francuskiego filozofa nauki jest mrzonką. Im bardziej pragniemy oddzielenia obu tych obszarów, tym bardziej namnażają się byty hybrydowe, pośrednie między człowiekiem a maszyną. „Nowoczesność – pisze badacz – zazwyczaj definiuje się za pomocą kategorii humanizmu – albo obwieszczając narodziny «człowieka», albo głosząc jego śmierć”, w obu przypadkach zostaje przemilczane „jednoczesne pojawienie się tego, co nieludzkie – rzeczy, obiektów i bestii – oraz nie mniej dziwnego, podzielonego i wyeksmitowanego na margines Boga”²⁹. By opisać człowieka i jego egzystencję w świecie nie można pominąć jego bycia-maszyną, jego udziału w tym, co nieludzkie. Latour, który wyraża tu pewnego rodzaju szerszą zmianę we współczesnej antropologii filozoficznej, nie zgadza się jednak na obwieszczenie śmierci człowieka, ponieważ „nic nie jest wystarczająco nieludzkie, aby rozpuścić ludzi i ogłosić ich śmierć”³⁰.

Chodzi więc o poszukiwanie nowego miejsca dla człowieka w obszarze tego, co nieludzkie. Dotychczasowe formuły podmiotowości: „wolny podmiot, obywatel budowniczy Lewiatana, cierpiące oblicze ludzkiej osoby, inny w relacji, świadomość, *cogito*, hermeneuta, wewnętrzna jaźń, Ja i Ty dialogu, obecność dla siebie, intersubiektywność”³¹ nie są w stanie wyjaśnić, czym jest człowiek w świecie, ponieważ wszystkie one pomijają jego udział w rzeczach. Tego zadania nie spełnia też antyhumanizm, który rozpuszcza to, co ludzkie w sieci władzy, gier językowych czy dyskursu. Zamiast nich pojawia się figura cyborga, podsunięta przez Donnę Haraway, by zobaczyć w niej postać, jaką przybiera współczesna podmiotowość.

Cyborg jako wytwór technokultury, postrzegany jako hybrydalny, budzący lęk twór z pogranicza tego, co ludzkie i nieludzkie, dla Haraway stanowił kluczową figurę pozwalającą na przemyślenie relacji człowieka wobec innych bytów w zmieniającym się, coraz bardziej stechnicyzowanym i zmechanizowanym świecie. Cyborg jest postacią, która wyznacza kres walce o utrzymanie granic, o podporządkowanie natury kulturowej produkcji, wojnie między maszyną a człowiekiem, zarazem kieruje on w stronę przyjemności, czerpanej właśnie z rozmazania granic. W miejscu opozycyjnych wobec siebie natury i kultury wyłania się kulturo-natura; zamiast człowieka różnego od maszyny, perwersyjna mieszanina ich obu – cyborg.

Niejednoznaczny charakter cyborga to jeden z powodów, dla których to tę figurę wybiera Haraway, by opisać współczesną kondycję ludzką. Powstaje on jako dziecko wyścigu zbrojeń, zachodniego militarizmu i patriarchalnej dominacji, a jednocześnie jest ich nielegalnym potomkiem: oznacza bunt przeciw kulturze, w której powstał symbolizując nową konfigurację kultury/natury, politycznego/prywatnego, ludzkiego/nieludzkiego. Paradoks zawarty w figurze cyborga polega na tym, że stanowiąc zagrożenie, synonim paranoicznego wyścigu zbrojeń, jest on

²⁹ B. Latour *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 25.

³⁰ Tamże, s. 194.

³¹ Tamże, s. 193-194.

zarazem obietnicą nowego typu funkcjonowania człowieka w materialistycznym, ucieleśnionym świecie, w którym człowiek przestaje się obawiać swojej bliskości ze zwierzęciem i maszyną, a co za tym idzie także swojej częściowej, niedokończonoj i niespójnej tożsamości. Wedle Haraway możemy, jako byty organiczne, cielesne, ludzkie, wchodzić w bliskie i intymne związki z maszynami tak, że zostają one odkryte jako to, co pokrewne, współkonstituujące ludzkie życie.

Celem amerykańskiej filozofki nie jest opis nowego rodzaju maszyn zwanych cyborgami, ale charakterystyka przeobrażeń, jakie zachodzą we współczesnym świecie, w którym „to my jesteśmy cyborgami”, nieślubnymi dziećmi patriarchalnej, militarnej władzy. Cyborg jest nade wszystko figurą, która każe przemyśleć złożoność naszych czasów, zdać sobie sprawę z poszarpanych granic oddzielających ludzkie od mechanicznego, ożywione i organiczne od martwego przedmiotu. W świecie, który Haraway opisuje jako świat sieci, powiązań i komunikacji, cyborg jest „formą międzyracjonalności, chłonności umysłu oraz globalnej komunikacji i celowo zamazuje kategorialne rozróżnienia (człowiek/maszyna, natura/kultura, mężczyzna/kobieta, edypalny/nieedypalny)”³².

Negri i Hardt zwracają uwagę, że Haraway kontynuuje zamysł Spinozy, tworząc wizję świata, w którym nie istnieją osobne prawa ludzkie inne od praw natury. Rekonfiguracje ciała, przekształcenia seksualności, transformacje pragnienia możliwe są w przestrzeni otwartej, takiej, w której człowiek nie podlega innym prawom niż zwierzęta czy maszyny, i nie jest od nich w sztywny sposób oddzielony. W ten sposób możliwa staje się afirmacja owego mieszania się, przepływu i zmiany.

Pochwała maszyny, mutacji i hybrydalności wyznacza kres pewnej fazie krytycznego myślenia, trwającej od Heideggera, Adorno i Horkheimera po Derridę, która „jest teraz zamkniętym nawiasem i pozostawia nas z nowym zadaniem: zbudowania, w nie-miejscu, nowego miejsca; zbudowania ontologicznie nowych określeń tego, co ludzkie, życia – potężnej sztuczności bycia”³³.

Opowieść o cyborgu, którą snuje Haraway, jest symbolicznym przejściem od myśli filozoficznej upatrującej w technice, w rozumie techniczno-instrumentalnym nieuchronnej zguby ku bardziej wieloaspektowemu ujęciu skomputeryzowanej i stechnicyzowanej struktury współczesnego świata. Ten afirmatywny wymiar, jako komplementarny dla krytycznego i sceptycznego ujęcia technologii, pozwala na bardziej adekwatne przyjrzenie się zmianom zachodzącym w świecie, zmianom, które wykraczają poza dualizmy i odmawiają udziału w procesie puryfikacji i podporządkowania. Ostatecznie rezygnacja z obrony bastionu tego, co ludzkie i zgoda na fuzję ludzkiego z nieludzkim oznacza osadzenie podmiotu ludzkiego po stronie hybrydowej, ludzkonieludzkiej rzeczywistości, w której nie ma niczego czystego ani statycznego.

³² R. Braidotti *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 147.

³³ M. Hardt, A. Negri *Imperium*, s. 236.

Powrót tego, co zwierzęce

Przesunięcie tego, co ludzkie, w obszar tego, co nieludzkie, odbywa się w dwóch krokach. Początkowo odkrycie nieludzkich sił, które wytwarzają podmiotowość i którym pozostaje ona podporządkowana, skutkuje kryzysem. Z tego kryzysu rodzi się jednak uznanie, że właściwym miejscem dla człowieka jest właśnie pole tego, co nieludzkie.

Wy różniki człowieczeństwa, np. dusza, rozum, świadomość, moralność, miały za zadanie odłączyć człowieka od pozostałych zwierząt. Zabezpieczały one jego wyjątkową pozycję pośród innych żywych istot. Dzięki niej człowiek zyskiwał prawo, by panować nad światem zwierzęcym. Utrata tego prawa otwiera nowe perspektywy, w których „człowiek jako jeden z wielu nie jest już w mocy, by mówić za zwierzęta i analizować je jako innych, nie ma już prawa, by nazywać, kategoryzować resztę świata”³⁴.

Relację człowiek – zwierzę musimy przeanalizować w dwóch konfiguracjach: to, co ludzkie w o b e c tego, co zwierzęce, oraz to, co zwierzęce, w tym, co ludzkie. Te dwie perspektywy pozwalają na prześledzenie ruchu, w którym w miejsce ich opozycji wyłania się twórcza, produktywna, życiodajna relacja.

Elizabeth Grosz, australijska filozofka, proponuje powrót do teorii ewolucji Karola Darwina, ponieważ to Darwin odkrywa, że granica między człowiekiem a zwierzętami jest różnicą stopnia, nie zaś jakości. Sytuuje on człowieka w obrębie procesu ewolucyjnego, którego istotą jest ciągle przeobrażanie się jednych form życia w inne. Człowiek umieszczony zostaje w tym płynie nieustannego stawania się, zmieniania i giniecia; okazuje się tymczasowym gatunkiem, który wyłania się z poprzedzających go form człokształtnych zwierząt i zmierza ku przekształceniu się w jakiś nowy, nieznanый jeszcze gatunek. Człowiek jest tym, co jest w trakcie stawania się zwierzęciem.

Cechy właściwie ludzkie mają swoją podstawę we wcześniejszych formach życia zwierzęcego, z których człowiek wyewoluował, język – w odgłosach służących zwierzętom do komunikacji, rozum w poprzedzających go formach zwierzęcej racjonalności. Za sprawą badań Darwina człowiek może zostać pomyślany jako jeden z gatunków pośród innych gatunków zwierzęcych. Pozaludzkie zwierzęta nie różnią się dramatycznie od człowieka; tak jak on tworzą właściwe sobie formy wspólnotowości, języka, poczucie piękna, atrakcyjności, użyteczności czy rozumności.

Zaakceptowanie tego faktu, zdaniem Grosz prowadzi do stworzenia projektu nowej, „przelotnej” humanistyki, która przekracza samą siebie. Pozwala ona na transformację swojego przedmiotu i narodziny całego szeregu pytań, popychających humanistykę w obszary, których dotąd nie znała. „W jak nieograniczony sposób mamy zrozumieć język, reprezentację i sztukę [...] jeśli mamy sproblematyzować opozycję między zwierzęciem a człowiekiem i umieścić człowieka pośród

³⁴ E. Grosz *Darwin i gatunek ludzki*, s. 63.

świat(ów) tego, co zwierzęce i jako całkowicie w nim zanurzonego? Co jest wyłącznie ludzkie na obszarze humanistyki, jeśli umieścić człowieka, w świetle darwinowskiego przeformułowania wszechświata, w kontekście zwierząt i stawania się zwierzęciem?”³⁵, jak zmieni się to, co wiemy o języku, jeśli weźmiemy pod uwagę języki, które wyrastają z tego, co zwierzęce?, jakie są granice humanistyki?, jaki będzie jej kształt, gdy człowiek stanie się post-człowiekiem?

Przekształcenie w ten sposób relacji tego, co ludzkie, wobec tego, co zwierzęce, polega na usunięciu człowieka z uprzywilejowanego miejsca, które pozwala mu na opisywanie i hierarchizowanie świata, na zawłaszczanie ludzkiego i dominację nad zwierzęcym. Zamiast tego, usytuowany pośród innych zwierząt, może on przekroczyć samego siebie i umieścić tworzone przez siebie nauki w nieznanach, zaskakujących i płodnych obszarach.

Druga wskazana przeze mnie konfiguracja ujawnia próg oddzielający to, co zwierzęce, i to, co ludzkie w samym człowieku. Będąc złożeniem ciała i duszy, materii i ducha, władzy wegetatywnej i rozumu, człowiek jest zarazem zawsze podzielony – to wewnątrz istoty ludzkiej przebiega granica między jej ludzkimi i zwierzęcymi cechami. To, co łączy człowieka ze światem zwierzęcym: cielesność, materialność, popędowość zostaje w nim odseparowane od cech właściwie ludzkich. Logice wytwarzania człowieka w ten sposób Giorgio Agamben nadaje miano „maszyny antropologicznej humanizmu”: jej nadrzędnym zadaniem jest zatajenie faktu, że nie istnieje żadna natura czy istota człowieczeństwa, a tylko szereg cięć i różnic, które sztucznie wprowadzane są między to, co ludzkie a to, co zwierzęce w obrębie samego człowieka. Maszyna antropologiczna produkuje więc rozpoznanie tego, czym jest człowiek, które zapośredniczone jest przez to, co nie-ludzkie.

W procesie wytwarzania przez ów dynamiczny mechanizm osobnych od siebie obszarów *humanitas* i *animalitas* powstaje także miejsce pomiędzy tymi dwoma – miejsce, w którym negocjuje się, które życie jest ludzkie, a które, jako zwierzęce zostanie wyrzucone ze wspólnoty ludzi. Ponieważ granica pomiędzy ludzkim a zwierzęcym nie jest ustalona raz na zawsze, ale przesuwana, każde społeczeństwo samo ustala, którym ludziom odmówi cech ludzkich i skaże na wykluczenie. Tym samym maszyna antropologiczna nie tylko jest zdolna wytwarzać to, co ludzkie, ale i usuwać to, co przestanie nim być poza obręb ludzkiej wspólnoty.

Poprzez wytwarzanie takich pojęć jak rozum, język czy świadomość, odnoszących się wyłącznie do ludzi i poświadczających wyjątkowy charakter człowieka pośród innych stworzeń, „filozofia przyznała człowiekowi władzę, której brak zwierzętom (często brak jej także kobietom, dzieciom, niewolnikom, cudzoziemcom i innym; ustawienie w jednym szeregu najbardziej kojarzonych z abiektem innych ze zwierzętami jest wszechobecne)”³⁶. Z tego powodu do słowa „człowiek” wkrada się niepokojący paradoks; przypada ono tym, których egzystencja zostaje uznana

³⁵ Tamże, s. 51.

³⁶ Tamże, s. 48.

za ludzką, w konsekwencji czego przysługuje jej godność i ochrona. Z tego powodu zagadnienie definiowania człowieka i życia ludzkiego zawsze stało w samym sercu zainteresowań ruchów emancypracyjnych, antyrasistowskich, postkolonialnych, feministycznych. Starają się one uchwycić zależność między panowaniem i przemocą a narzuconym rozumieniem człowieka oraz określić, „którzy ludzie klasyfikowani są jako granica: mniej niż ludzie lub istoty znajdujące się już po drugiej stronie podziału człowiek – zwierzę”³⁷. Kryzys podmiotowości, kategorii „człowieka” jako instrumentu panowania i ujawniania zbiega się z momentem w historii, kiedy postulaty emancypracyjne kobiet, narodów skolonizowanych, mniejszości etnicznych, rasowych i seksualnych zaczynają być spełniane. Ponieważ członkowie i członkinie tych grup nigdy nie mogli utożsamić się z autonomicznym i władcym, oświeceniowym podmiotem, wobec jego kryzysu, a nawet „śmierci”, nie popadają w tony apokaliptyczne czy nihilistyczne. Przeciwnie, ów kryzys stanowi szansę na wyłonienie się nowego rodzaju figuracji podmiotowych, zdolnych mówić głosem tych, którzy dotąd nie mieli takiej możliwości. Nowe rozpoznanie tego, czym jest ludzki podmiot, wychodzi od odważnego zmieszania go z tym, co nieludzkie.

W *Otwartym* Agamben przedstawia metaforę takiego pomieszania. Jest to ilustracja znajdująca się w egzemplarzu Biblii Hebrajskiej ze zbiorów Biblioteki Ambrojańskiej w Mediolanie. Przedstawia ona Świętych Dnia Ostatniego, pobożnych Żydów, którzy całe życie przestrzegali nakazów Tory, a po Dniu Ostatnim uczestniczą w uczcie, na której spożywają mięso Behemota i Lewiatana, mitycznych, nieczystych zwierząt biblijnych. Przedstawione postaci mają ludzkie ciała, ale zamiast głów posiadają zwierzęce pyski. Spełnione człowieczeństwo obdarzone zwierzęcymi łbami ilustruje nowego rodzaju relację tego, co ludzkie, i tego, co zwierzęce w obrębie człowieka. Relację, która nie polega już na próbie podporządkowania zwierzęcego, ale raczej na pogodzeniu z nim. Spożywane mięso nie jest już niekoszerne, ponieważ podział na czyste i nieczyste przestał obowiązywać. Podobnie jak podział na ludzkie i zwierzęce, jeśli miałby on oznaczać dominację i wygnanie tych, którzy uznani zostają za nie-ludzi.

Reakcją na strach przed przekroczeniem granicy dzielącej człowieka od nieludzkiego: maszyny lub zwierzęcia jest gorączkowa próba oczyszczenia pojęcia „człowiek” z wszystkiego, co nieludzkie. Strategia oddzielenia i puryfikacji jednak zawodzi. Kategorie, które miały zabezpieczać ustalony porządek i nie dopuścić, by człowiek stał się nieludzki, przestały być szczelne.

Inną reakcją wobec owego pomieszania, tej rytualnej nieczystości, może być śmiech. Ten sam, który popchnął Foucaulta do napisania *Słów i rzeczy*:

Ta książka zrodziła się z tekstu Borgesa. Ze śmiechu, który w trakcie tej lektury wstrząsa podstawami myślenia, właściwego naszym czasom i naszemu miejscu na świecie – śmiechu podważającego wszelkie uporządkowane płaszczyzny i podziały, które mądrze tłumaczą nam obfitość istnień, podminowującego i na długo pozbawiającego oczywistości

³⁷ Tamże, s. 52.

Szkice

naszą tysiącletnią praktykę Tego Samego i Innego. Tekst ten cytuje „pewną encyklopedię chińską”, gdzie napisane jest, że „zwierzęta dzieli się na: a) należące do Cesarza, b) zabalsamowane, c) tresowane, d) prosięta, e) syreny, f) fantastyczne, g) bezpańskie psy, h) włączone do niniejszej klasyfikacji, i) miotające się jak szalone, j) niezliczone, k) narysowane cienkim pędzelkiem z wielbłądziego włosia, l) *et cetera*, m) które właśnie rozbiły wazon, n) które z daleka podobne są do much.³⁸

Z pozbawionego lęku śmiechu przed pomieszaniem kategorii może się narodzić myślenie w sposób, który wykracza poza wyznaczone mu granice, które w cyborgu, małpie i maszynie odnajduje pokrewieństwo z człowiekiem i wyciąga z niego konsekwencje. Lęk przed utratą przez człowieka tego, co ludzkie, ustępuje wówczas nadziei na ocalenie człowieka pomimo jego „śmierci”.

Abstract

Olga CIELEMĘCKA
University of Warsaw

Angelus Novus looks to the future. On the anti-humanism which overcomes nothingness

The article aims at describing these philosophical concepts within anti-humanistic narrative, which perceive a chance for the renewal of thinking in the death of some ideas and concepts. Trying to extract certain 'dominant motive', which could combine different thinkers such as Donna Haraway, Giorgio Agamben, Antonio Negri and Elizabeth Grosz, one encounters the question of the inhuman, which now is considered neither as a threat nor as a barbarity, but rather a space potentially liberating. A brave mix of that which is human and inhuman: machine, beast, animal, opens a new horizon for questions on the very substance of such a combination.

³⁸ M. Foucault *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 5.