

Kontrhumanizm Sylvii Wynter, czyli posthumanizm nie zastąpi dekolonizacji

Maria Salomea Dębińska

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 1, S. 86–105

DOI: 10.18318/td.2025.1.5 | ORCID: 0000-0003-2118-6337

Tekst powstał w ramach projektu badawczego „Śluzowiec jako metoda. Etnografia praktyk naukowych” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, grant OPUS 2019/33/B/HS3/0233.

Tom Engelhardt w eseju *Ambush at Kamikaze Pass* (Zasadzka na przełęczy Kamikadze) opisuje popularny motyw filmowy:

Wozy krążą. Rozpalane są ogniska, ustawiane stráže. Z wnętrza tego ciepłego i bezpiecznego kręgu, w centrum równin, spoglądają biali mężczyźni (kamery skierowane na zewnątrz). Tam, w otaczającym mroku, na peryferiach ludzkiej egzystencji, o świetle lub o zmierzchu, pohukując i wrzeszcząc, znikąd, jak robaki, rojąc się, nadzy, pomalowani, paląc i zabijając, bez powodu, jak zwierzęta, przyjdą! Mężczyźni chwytają za rękojeści karabinów i okrążają wozy. Z tej strategicznie centralnej pozycji, z dobrą osłoną i lepszymi maszynami, dziś lub jutro, lub pojutrze, po prostu ich skoszą. Zetrą ich na proch. Nie ma w tym nic ludzkiego. To kwestia samoobrony, nic więcej. Eksterminacja może być jedyną odpowiedzią¹.

Maria Salomea Dębińska – dr, adiunktka w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN, autorka książki *Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii* (2020), kierowniczką grantu NCN „Śluzowiec jako metoda. Etnografia praktyk naukowych”. Zajmuje się antropologią płci i seksualności, społecznymi studiami nad nauką, a czasami również biosztuką.

¹ T. Engelhardt, *Ambush at Kamikaze Pass*, „Bulletin of Concerned Asian Scholars” 1971, t. 3, nr 1, s. 65.

W tej fantazji kanonizowanej przez Hollywood, ale występującej w rozlicznych innych wersjach, role intruzów i napastników przypadają przedstawicielom kolonizowanych społeczeństw – rdzennym Amerykanom, Afrykanom, Azjatom. Można ją uznać za scenę pierwotną humanizmu, który wykluwa się wraz z kolonialnymi podbojami; zmuszają one Europejczyków do stworzenia takiej koncepcji człowieka, która je legitymizuje². Według Katherine McKittrick nowożytny człowiek konstytuuje się w momencie tego społeczno-przestrzennego rozłamu w opozycji do (nie) ludzkich innych: „aby zaistnieć, [...] musiał napotkać to, co niewyobrażalne i nieprzedstawialne”³.

Esej Engelhardta w przedstawieniach podbijanych obcych identyfikuje mechanizmy ich odczłowieczenia: nie mówią, ale wyją, nie są jednostkami, ale zachowują się jak rój, fala, masa, a przemoc, której się dopuszczają, pozbawiona jest ludzkiej motywacji:

Nie jest to chęć obrony domu, przyjaciół czy wolności. Nie ma racjonalnego (tj. „ludzkiego”) wytłumaczenia. Nie jest to nawet „odwaga”, jaką znamy na Zachodzie (choć podobne czyny białych są przedstawiane jako heroiczne). Jest to raczej coś wrodzonego, fanatycznego, perwersyjnego – niewytłumaczalne pragnienie śmierci, nieporządku i zniszczenia⁴.

Urasowiony inny, nie ceniąc ani cudzego, ani własnego życia, rzuca się w obłądnie na przewyższające go technologią siły białych, a jego śmierć pozbawiona jest wagi i sensu. Engelhardt twierdzi, że „takie podejście nie tylko przekształca inwazję w akt samoobrony, ale także przygotowuje odbiorców do akceptacji ludobójstwa”⁵. Esej uwypukla dwa powiązane ze sobą wątki: odczłowieczenie będące warunkiem możliwości eksterminacji i układ odwróconych ról, który pozwala na przedstawienie kolonizowanych jako

2 Por. np. A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; S. Federici, *Caliban and the Witch. Women, the Body, and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004; W.D. Mignolo, *Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom*, „Theory, Culture & Society” 2009, t. 26, nr 7-8.

3 K. McKittrick, *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of Struggle*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2006, s. 128.

4 T. Engelhardt, *Ambush at Kamikaze Pass*, s. 68.

5 Tamże, s. 66.

zewnątrznego zagrożenia, a nie ofiar systemu, który przypisuje im status podporządkowanych. Jak pisze Frantz Fanon:

Zwyczaję skolonizowanego, jego tradycja, mity – zwłaszcza mity – są symbolem tubylczości, a zatem wrodzonego zła. Dlatego też można postawić znak równości pomiędzy DDT, środkiem przeciwko robactwu, które roznosi choroby, i religią chrześcijańską, niszczącą w zarodku herezje, instynkty, zło. [...] Nieraz manicheizm ów z nieubłaganą logiką prowadzi do odczłowieczenia skolonizowanego. Mówiąc wprost, spycha go do rzędu zwierząt. Dlatego też język kolonizatora, gdy wypowiedź dotyczy skolonizowanego, jest językiem terminów zoologicznych⁶.

Z jednej strony figura osoby skolonizowanej stanowi wcielenie metafizycznego Zła, czego dowodem są jej zdeprawowane wierzenia i obyczaje, z drugiej – zostaje sprowadzona do statusu zwierzęcia. Choć dla Fanona zachodzi tu relacja logicznego wynikania, współczesne przedstawicielki krytycznej teorii rasy przekonują, że konceptualna relacja pomiędzy urasowionym człowiekiem a zwierzęciem jest bardziej skomplikowana: procesy urasowienia włączają dotknięte nimi jednostki do rasowej hierarchii obejmującej ludzi, nie zwierzęta; natomiast mówienie o „redukcji” do zwierzęcia podtrzymuje ewolucjonistyczną hierarchię bytów, której tworem są podziały rasowe.

Dekolonialne krytyki humanizmu jako kolonialnej ideologii „podważają samą ontologię «człowieka» jako endemicznie przemocowego aparatu pojęciowego”, wchodząc jednocześnie w krytyczny dialog z różnymi nurtami posthumanizmu, które wyznaczają sobie jako cel demontaż hierarchii stawiającej człowieka na szczycie ewolucyjnej drabiny. Jak pisze Shannon Winnubst w *Posthuman Glossary*:

Zarówno posthumanizm, jak i krytyka dekolonialna przyjmują wspólny punkt wyjścia – jest nim postulat wyjścia poza figurę „człowieka”. Dekolonialny nacisk na brutalną dehumanizację endemiczną dla figury „człowieka” prowadzi jednak dekolonialne badania w kierunku

6 F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985, s. 24.

7 S. Winnubst, *Decolonial Critique*, w: *Posthuman Glossary*, red. R. Braidotti, M. Hlavajova, Bloomsbury, London 2018, s. 97.

innego zestawu historycznych współrzędnych niż te zakładane przez posthumanizm⁸.

Choć i krytyka posthumanistyczna, i dekolonialna wskazują na ograniczenia aparatu pojęciowego opartego na humanistycznej koncepcji człowieka oraz na jego destrukcyjne skutki społeczne i środowiskowe, wychodzą one z różnych założeń, a dialog pomiędzy nimi odbywa się w pewnym napięciu, ponieważ możliwość odrzucenia kategorii *człowieka* jest przywilejem dostępnym dla tych, którzy do tej kategorii już się zaliczają⁹.

Celem tego tekstu jest zestawienie posthumanistycznych postulatów wyjścia poza *człowieka* z krytyką dekolonialną i przedstawienie rozwiązania zarysowanego powyżej problemu zaproponowanego przez jedną z najważniejszych dekolonialnych krytyczek humanizmu Sylvię Wynter. Jej filozofia opiera się na założeniach zbieżnych z myślą posthumanistyczną: to, co ludzkie, definiuje jako biomitologiczną hybrydę, efekt samoodtwarzających się systemów, w których *mythos* i *bios* odgrywają równorzędne role i są ze sobą ściśle splecione. Człowiek jest gatunkiem w sensie biologicznym i narracyjnym jednocześnie, kształtowanym w równym stopniu przez materię i kosmogonię. Stąd postuluje uznanie wielości i zróżnicowania ludzkich gatunków oraz faktu ich samoinstytucji poprzez narrację – bycie ludzką definiuje nie jako tożsamość, ale praktykę. W dalszych częściach tekstu opisuję podjętą przez Wynter próbę skomplikowania podziału ludzkie/nieludzkie poprzez pluralizację pierwszego członu tej opozycji i zastanawiam się, na ile pozwala ona na zestawienie dekolonialnych i posthumanistycznych nurtów krytyki humanistycznej koncepcji *człowieka* i twórcze wyjście poza opozycję, w której często są prezentowane.

Poza człowieka

Przedstawienie panoramy posthumanistycznych nurtów i koncepcji wykracza poza ramy tego artykułu, przytaczam tu jedynie kilka ich wspólnych wątków istotnych dla dalszej części wywodu. Jednym z nich jest dążenie do decentralizacji i deesencjalizacji człowieka, to znaczy próba redefinicji tego, co ludzkie, jako elementu i produktu większych systemów. Jest ono inspirowane teoriami

8 Tamże, s. 99.

9 Zob. np. C. Wolfe, *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, University of Chicago Press, Chicago–London 2008.

biologicznymi, między innymi pracami Humberta Maturany i Francisca Vareli¹⁰, opisującymi biologiczne systemy jako samoorganizujące się i autonomiczne, czy badaniami Lynn Margulis nad mitochondriami, z których wywodzi ona postulat przyjęcia symbiozy jako podstawowego mechanizmu ewolucji¹¹, ale również cybernetyką i rozwojem technologii komunikacyjnych. Redefinicja c z ł o w i e k a, jako uwikłanego w splot relacji, z których nie da się go wyabstrahować, i związane z tym odejście od gatunkowych tożsamości i taksonomicznych rozgraniczeń w stronę myślenia za pomocą dynamicznych układów i sieci ma źródło w rozwoju teorii biologicznych, biotechnologii, nauki o klimacie i innych nauk ścisłych. Istotnym aspektem tego zwrotu jest zastąpienie właściwego dla humanizmu pytania o to, co odróżnia c z ł o w i e k a od wszystkich innych żywych organizmów, pytaniem o to, co ma z nimi wspólnego, i o wielogatunkowe relacje, w których funkcjonuje, co przełożyło się na rozwój studiów nad zwierzętami i etnografii wielogatunkowej jako osobnych subdyscyplin. Istotnym postulatem humanistyki wychodzącej poza c z ł o w i e k a jest również rewizja podziału na nauki humanistyczne i ścisłe oraz poszukiwanie możliwości dialogu i współpracy pomiędzy nimi.

Rozwój posthumanistycznych kierunków badań zbiega się w czasie z wtargnięciem rozmaitych nieludzkich aktorów w przestrzeń zarezerwowaną dla c z ł o w i e k a. Jak zauważa Amitav Ghosh, zainteresowanie tym, co nieludzkie, które od końca XX wieku można zaobserwować w licznych dziedzinach humanistyki, ma źródło w wielowymiarowej katastrofie ekologicznej, której jesteśmy świadkami:

Czy czas tego ponownego rozpoznania może być zwykłym zbiegiem okoliczności, czy też synchroniczność ta wskazuje, że na świecie istnieją byty, takie jak lasy, które są w pełni zdolne do włączenia się w nasze procesy myślowe? A gdyby tak było, czy nie można by również powiedzieć, że ziemia sama interweniowała, aby zrewidować nawyki myślowe opierające się na kartezjańskim dualizmie, który przypisuje całą inteligencję i sprawczość człowiekowi, jednocześnie odmawiając ich każdemu innemu rodzajowi istot?¹²

10 H.R. Maturana, F.J. Varela, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Shambhala Publications, Boston–London 1987.

11 *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation. Speciation and Morphogenesis*, red. L. Margulis, R. Fester, MIT Press, Cambridge–London 1991.

12 A. Ghosh, *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago Press 2016, s. 31.

Według Ghosha efekty globalnego ocieplenia „faktycznie otworzyły drzwi do tego, co możemy nazwać «światem duchów» – wszechświatem ożywianym przez nieludzkie głosy”¹³. Próby redefinicji *człowieka* jako elementu większych autopojetycznych systemów stanowią efekt rozpadu pewnego obrazu świata, który wymusza poszukiwanie nowych konceptualizacji tego, co ludzkie i pozaludzkie, i nowych form reprezentacji zjawisk, które przyzwyczajaliśmy się nazywać *naturalnymi* – nowych gatunków narracji wykraczających poza podział na naukę i fikcję. Podobną hipotezę stawia Matthew C. Watson, przyglądając się badaniom z zakresu etnografii międzygatunkowej, a jego obserwacje można rozciągnąć na inne obszary studiów nad relacjami ludzi z nieludzkimi formami życia:

Zwrot ku zwierzętom w wielogatunkowej antropologii i filozofii jest po części powrotem do mitologii. Reprezentując i afirmując zwierzęce „światy życia”, współcześni badacze grają z apokaliptycznym mitem globalnej opinii publicznej, pogrążonej w szoku zawiedzionych obietnic i porzuconych marzeń dwudziestowiecznej nowoczesności. Mit ten kształtuje się poprzez zbiorową wyobraźnię – i strach – przed zmianami klimatu i przemysłowo-ekologiczną dewastacją. Zaadoptowaliśmy zwierzęta jako mitemy¹⁴.

W etnografiach relacji ludzi i zwierząt, skupiających się na ogół na zdolności transformacji i adaptacji oraz otwartości na wzajemne wpływy, Watson widzi zwierzęcą mitologię, która służy do przeżywania żałoby po ludzkiej przyszłości. Jego zdaniem najlepiej nadają się do tego zwierzęta wzięte w niewolę: laboratorium jest sceną, na której najskuteczniej można odegrać mit współstawania się ludzi i zwierząt bądź innych organizmów: ich zdolność adaptacji i przetrwania w sytuacji utraty świata służy jako metafora możliwej ludzkiej przyszłości¹⁵.

Posthumanizm poszukuje zatem nowych narracji, które na nowo „zaczarują” świat i pozwolą inaczej opisać relację pomiędzy ludźmi a ich bio-społeczno-technologicznym środowiskiem, ale posługuje się modernistyczną koncepcją człowieka jako wyłącznie biologicznego gatunku; odrzuca ewolucyjną

13 Tamże, s. 73.

14 M.C. Watson, *On Multispecies Mythology. A Critique of Animal Anthropology*, „Theory, Culture & Society” 2016, t. 33, nr 5, s. 2.

15 Tamże, s. 6.

hierarchię, ale pozostaje w ramach biologicznego paradygmatu. Paradoks ten wybrzmiewa najbardziej dobitnie w krytykach ruchu poza c z ł o w i e k a formułowanych w ramach krytycznych studiów nad rasą. Jedną z takich krytyk przeprowadził Austin Lillywhite na przykładzie symetrycznej antropologii Bruno Latoura, pokazując, jak reprodukuje ona prymitywistyczne klisze. Lillywhite zauważa, że

wyobrażanie sobie, tego, co postludzkie, w wielu formach, jakie obecnie przybiera, uczestniczy w pewnych strukturach rasowych, takich jak czepianie autochtonicznego pokrzepienia z fetyszyzowanego urasowionego ciała prymitywnego [człowieka], a jednocześnie odżegnuje się od znaczenia rasy dla swojej polityki¹⁶.

Punktuje rasistowskie fragmenty w pracach Latoura, jak na przykład jego opisy Gai jako „ziemskiego, czarnego, brązowego, ciemnoskórego i knującego potwora”; „niebezpiecznej postaci, żeby nie powiedzieć suki” wyłaniającej się „w potężnych strumieniach krwi, pary i terroru wraz z Chaosem i Erosem”¹⁷, i twierdzi, że nie jest to jedynie lapsus, ale strukturalny problem nowych materializmów, które wychodzą od podziału na „nowoczesnych” (nas, białych) i „nienowoczesnych” (ich, resztę; w tym układzie nie ma miejsca na niebiałe wersje nowoczesności), po to, aby niebiałą nienowoczesność odnaleźć w sercu białej nowoczesności i ogłosić, że od zawsze tam była.

Podobną krytykę formułuje Zakiyyah Iman Jackson, która tak diagnozuje próby wyjścia p o z a c z ł o w i e k a:

Pytanie o „poza” nie tyle cofa nas na teren rasistowskiej metafizyki porządków bytu, czasowości, przestrzenności i wiedzy – ujawnia, że nigdy go nie opuściliśmy. Wezwanie do ruchu w kierunku „poza” wydane w sposób, który sugeruje, że jest ono pozbawione lokalizacji – przywraca nas do eurocentrycznego transcendentalizmu¹⁸.

Jackson pokazuje, że proces wytwarzania c z ł o w i e k a jako podmiotu humanizmu nie polegał na wykluczeniu Czarnych jako nie ludzi, ale na włączeniu ich do tej wewnętrznie zhierarchizowanej kategorii na szczególnych zasadach:

16 A. Lillywhite, *Is Posthumanism a Primitivism? Networks, Fetishes, and Race*, „Diacritics” 2018, t. 46, nr 3, s. 101.

17 Tamże, s. 105.

18 Z.I. Jackson, *Outer Worlds. The Persistence of Race in Movement*, „Beyond the Human”, „GLQ: A Journal of lesbian and gay studies” 2015, nr 21, s. 217.

Podczas gdy wielu badaczy krytykowało utożsamienie czarnych ze zwierzętami w dyskursach oświeceniowych, twierdząc, że wcześniejsze badania zasadniczo błędnie rozpoznały logikę stojącą za połączeniem zwierzęcości i urasowienia. Reinterpretuję myśl oświeceniową nie jako „wykluczenie” czarnych lub „odmowę człowieczeństwa”, ale raczej jako przemocowe narzucenie i zawłaszczenie – włączenie i uznanie – czarnego [oryg. *black(ened)*] człowieczeństwa w interesie uplastycznienia tego właśnie człowieczeństwa, przy czym „zwierzę” jest jedną, ale nie jedyną formą, jaką obejmuje czarność¹⁹.

Z krytyki Jackson można wyciągnąć wniosek, że w centrum nowoczesnej maszyny antropologicznej nie ma pustego miejsca, jak chciał Agamben; raczej roi się ono od urasowionych ciał tych, którym przemocą narzucono status niebiałej ludzkości, przy czym kluczową kategorią nie jest ich zwierzęcość, ale plastyczność testowana z pomocą różnorodnych form przemocy, jakiej były (i są) poddawane. Mechanizm rozróżnienia pomiędzy c z ł o w i e k i e m a jego ludzkimi innymi obejmuje nie tylko rasową ideologię, ale również metody jej urzeczywistniania, takie jak kary cielesne czy eksperymenty medyczne, które rozczłonkowują i zniekształcają niebiałe ciała, nie pozbawiając ich człowieczeństwa, ale tworząc poprzez tę praktykę osobną kategorię „czarnego człowieczeństwa” albo „paraczłowieczeństwa”²⁰. Ta zhierarchizowana topologia tego, co ludzkie, stanowi fundament nowoczesnej *episteme* i zdaniem Jackson, Wynter i innych badaczek próby wyjścia poza c z ł o w i e k a rozumianego jako podmiot nowoczesnego humanizmu mieszczą się w jej ramach.

Rozważania o tym, co po c z ł o w i e k u, a przynajmniej po humanizmie, nie mogą więc pomijać kwestii rasy, która jest jego centralnym elementem. Jak zauważa Lillywhite:

Skoro głównym problemem humanizmu była w istocie jego rasowa nie-ludzkość – poprzez uznanie jednej klasy ludzkiej (białego, zachodniego człowieka) za uniwersalnie izomorficzną z całą ludzkością rozpowszechnił on humanizm, który pozbawił praw większość ludzi ze względu na

19 Tamże.

20 M. Allewaert, *Ariel's Ecology. Plantations, Personhood, and Colonialism in the American Tropics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013; Z.I. Jackson, *Becoming Human. Matter and Meaning in an Antiblack World. Sexual Cultures*, New York University Press, New York 2020. Por. też J.K. Puar, *The Right to Maim. Debility, Capacity, Disability*, Duke University Press, Durham 2017.

kolor skóry – to powinniśmy uważać, aby nowy posthumanizm nie był tylko kolejnym uogólnieniem zajmującym miejsce starej, hegemonizującej koncepcji człowieka²¹.

Krytyka ta dotyczy zatem p o s t h u m a n i z m u w zakresie, w jakim reprodukuje on dominującą koncepcję człowieka, zamiast poddać ją krytycznej analizie. Jak zauważa Sylvia Wynter, „ta nadreprezentacja naszego zachodnio-burżuazyjnego, etno-klasowego referenta My jako izomorficznego z „my” ekumenicznie ludzkim jest możliwa dzięki temu, że, jak zauważa Derrida, w naszej akademickiej/intelektualnej pracy historia pojęcia «człowieka» sama w sobie jest rzadko, jeśli w ogóle, poddawana analizie”²², i dodaje, że równie mało refleksji poświęca się dyskursywnie wynalezionym i zobiektywizowanym gatunkom ludzkich innych. Kontrhumanistyczna propozycja Wynter stawia sobie za cel uzupełnienie tej luki i przeanalizowanie historii pojęcia c z ł o w i e k a. Dała ona początek alternatywnej krytyce humanizmu – kontynuowanej między innymi przez Alexandra Wehelię²³ czy, cytowane już, Zakiyah Iman Jackson i Katherine McKittrick – która nie próbuje wyjść p o z a c z ł o w i e k a, ale redefiniuje go poprzez pluralizację form bycia ludzką i redukcję zachodniej humanistycznej wersji c z ł o w i e k a do jednego z wielu biologiczno-narracyjnych gatunków ludzkich.

W poszukiwaniu ceremonii

Wynter łączy koncepcję autopojezy Maturany i Vareli²⁴ z rozpowszechnionym przez Fanona pojęciem socjogenezy i definiuje c z ł o w i e k a jako samoinstytuujący i samopodtrzymujący się system, jednak nie w sensie biologicznym, ale społecznym. Podstawowym narzędziem samopodtrzymywania się ludzkich systemów jest dla niej narracja, która pełni funkcję analogiczną do kodu genetycznego na biologicznym poziomie organizacji. Przenosi w ten

21 A. Lillywhite, *Is Posthumanism a Primitivism?*, s. 101.

22 S. Wynter, *The Ceremony Found. Towards the Autopoietic Turn/Overtake, Its Autonomy of Human Agency and Extraterritoriality of (Self-)Cognition*, w: *Black Knowledges/Black Struggles. Essays in Critical Epistemology*, red. J.R. Ambrose, S. Broeck, Liverpool University Press, Liverpool 2015, s. 216.

23 A.G. Weheliye, *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, Duke University Press, Durham 2014.

24 H.R. Maturana, F.J. Varela, *The Tree of Knowledge*.

sposób cybernetyczną koncepcję samoodtworzających się systemów na grunt społeczny, nie redukując przy tym symboliczno-narracyjnego aspektu społecznych mechanizmów: język traktuje jako jedną z emergentnych struktur, które mają biologiczne podłoże, ponieważ znaczenie poprzedza język, ale działają autonomicznie²⁵. Jej koncepcja łączy religijne, biologiczne i cybernetyczne metafory: źródło przekształceń systemu produkującego podział na ludzkie i pozaludzkie stanowią według niej herezje, czyli nowe narracje; ich produktem są kolejne wersje człowieka jako gatunku w sensie narracyjnym i biologicznym jednocześnie. Scena otoczenia przez Dzikich to tylko jeden z niezliczonych wariantów narracji o oddzielaniu kosmosu od chaosu, którą Wynter identyfikuje jako podstawowy mechanizm wytwarzania nowożytnej koncepcji człowieka i wyróżnia jej dwie szczególne wersje: Człowieka 1, którego podstawową cechą jest rozum, i Człowieka 2, definiowanego przez zestaw cech biologicznych. Są to według niej dwie nowożytne herezje – pierwsza z nich zdetronizowała scholastyczną narrację, w której granica między porządkiem i chaosem przebiegała pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ziemskie. Człowiek 1 przekształca ten podział, sekularyzując go: utożsamia porządek z ludzkim rozumem i przeciwstawia go nierozumnej reszcie przyrody (do której należą liczne gatunki ludzkie, traktowane jako nierozumne). Kolejna herezja przesuwą tę granicę na pole biologii: Człowieka 2 definiuje już nie rozum, ale miejsce na szczycie ewolucyjnej hierarchii²⁶.

Nowe herezje, czyli mutacje kodu, który pozwala na replikację systemu, przenoszą granicę między porządkiem i chaosem na nowe pola, co powoduje rozwój nowych metod separacji i segregacji. Kiedy granica zostaje przeniesiona na grunt świecki i zaczyna oddzielać istoty rozumne od nierozumnych, następuje opisane przez Foucaulta „wielkie zamknięcie”, które według Wynter zaczyna się od zamknięcia mieszkańców Nowego Świata w systemach *encomienda*²⁷, a następnie obejmuje przytulki, szpitale i więzienia, gdzie przetrzymywana jest ta część ludzkości, którą uważa się za pozbawioną rozumu. Kolejne przesunięcie przenosi granicę na grunt biologii: od tej pory jest ona tożsama z tym, co W.E.B. Du Bois nazywa linią koloru (*color line*), która oddziela burżuazyjnego *homo oeconomicus* od podporządkowanych przez niego

25 S. Wynter, *The Ceremony Must Be Found. After Humanism*, „Boundary 2” 1984, t. 12, nr 3; t. 13, nr 1.

26 Tamże.

27 Tamże, s. 34.

(bionarracyjnych) gatunków człowieka zredukowanych do zasobu taniej bądź darmowej siły roboczej. Wynter poszukuje ceremonii, która połączy oba człony tej opozycji: chaos i porządek, *człowieka* i jego innych. To z kolei wymusza wynalezienie takiej definicji tego, co ludzkie, która obejmie wszystkie ludzkie gatunki i zniszczy nadreprezentację zachodniego białego burżuazyjnego *człowieka*.

Podobnie jak znaczenie poprzedza język, tak samo narracje, które nas definiują, poprzedzają naszą identyfikację z nimi. Wynter, powołując się na antropologiczne prace Maurice'a Godeliera, wskazuje na uniwersalny mechanizm nieprzejrzystości ludzkiej sprawczości w kształtowaniu ludzkich społeczeństw: aby mogły się one reprodukować, fakt, że opierają się na społecznie konstruowanych narracjach, musi pozostać przed nimi ukryty. Wynter widzi tutaj źródło nowej herezji, która pozwoli na pluralizację ludzkich gatunków: byłaby to herezja autopojetyczna definiująca *człowieka* jako *homo narrans*, czyli gatunek, który reprodukuje się poprzez narrację: „autopojetycznie ustanawiamy siebie jako symbolicznie spokrewnionych za pośrednictwem naszych retroaktywnie projektowanych historii pochodzenia lub kosmogonii”²⁸. Nowa herezja, będąca podstawą odnalezionej ceremonii, głosi zatem, że ludzkie gatunki to gatunki fikcyjne, niegenetyczne i sztucznie wytworzone poprzez swoje kosmogonie.

Podjęta przez Wynter próba wyjścia poza materialno-dyskursywne ramy, które narzucają nam pewien sposób bycia ludzkimi, zakłada ich pluralizację w sensie dopuszczenia innych kosmogonii i samoinstytuujących narracji, co sprowadziłoby Człowieka z do statusu tylko jednego z wielu ludzkich gatunków (czyli białej zachodniej burżuazji). Wraz z nim również nauki przyrodnicze i ściśle utraciłyby uprzywilejowany status narracji definiujących gatunki ludzi i innych form życia. Jak zauważył Aimé Césaire, nauki przyrodnicze dostarczyły wiedzy o tym, jak „używać świata”, przy okazji depersonalizując i deindywidualizując ludzkość. Jego postulat stworzenia nowej, hybrydowej „nauki o Słowie/Naturze” podejmuje Wynter:

Proponuję, by nowa nauka Césaire'a była z konieczności nową hybrydyczną formą, w której sama „nauka” zostałaby przedefiniowana poza granice redukujące nauki przyrodnicze do ich specyficznych domen dociekań na fizycznych i czysto biologicznych poziomach rzeczywistości. Ten nowy porządek poznania, jako podstawa nowej episteme, miałby jako

28 S. Wynter, *The Ceremony Found*, s. 199.

swoją specyficzną domenę dociekań nasz unikalnie ludzki trzeci poziom egzystencji – biologiczny i metabiologiczny²⁹.

Z pism Wynter można wyciągnąć wniosek, że rozwiązaniem problemu dominacji obecnej wersji *c z ł o w i e k a* nie może być mariaż nauk przyrodniczych i humanistyki: biologia nie wyprowadzi nas z biocentrycznej koncepcji *c z ł o w i e k a*. Rozwiązaniem według Wynter jest pluralizm kosmogonicznych narracji, który stanie się możliwy wraz z redefinicją *c z ł o w i e k a* jako *homo narrans*, samoinstytuującego się za pomocą narracji. Droga do jego osiągnięcia jest „epistemiczne nieposłuszeństwo”³⁰, czyli odmowa uznania warunków i reguł tworzenia (czy też stosunków produkcji) dominujących narracji, co sytuuje praktykujące je osoby w dość specyficznej pozycji, określanej przez Wynter „demoniczną ziemią”.

Demoniczna ziemia

Każdej z wymienionych wyżej figur *c z ł o w i e k a* można przypisać specyficzne technologie demarkacji i segregacji: w przypadku dominującej obecnie, biocentrycznej koncepcji Człowieka z będzie to linia koloru (*color line*), jednak stare narracje nie zniknęły, zostały jedynie zmarginalizowane albo wchłonięte przez nowe herezje, a wraz z nimi właściwa im materialno-narracyjna infrastruktura, która powraca również w języku samej Wynter, kiedy ta pisze o herezjach i demonach. Jednym z takich elementów będzie figura magicznego kręgu, którego przykład można znaleźć w przytoczonej przez Tima Ingolda przygodzie mnicha (pochodzącej z *Życia św. Benedykta z Nursji*, napisanego przez Grzegorza Wielkiego w roku 594 n.e.), którego diabeł wodził za nos:

Historia opowiada o mnichu, który spotkał smoka. Mnich ten był niepokojny: jego umysł wędrował i pragnął uciec z zamkniętych murów życia zakonnego. W końcu czcigodny ojciec Benedykt, mając dość narzekań mnicha, kazał mu odejść. Jednak gdy tylko wyszedł z klasztoru, mnich znalazł się na drodze zablokowanej przez szczerzącego się groźnie smoka. Przekonany, że smok zaraz go pożre, i drżąc ze strachu, zawołał do swoich braci o pomoc. Przybiegli. Żaden z nich nie widział smoka. Niemniej jednak poprowadzili swojego renegata – wciąż trzęsącego się

29 Tamże, s. 209.

30 W.D. Mignolo, *Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom*.

po tym doświadczeniu – z powrotem do klasztoru. Od tego dnia już nigdy więcej nie zbłądził ani nawet nie pomyślał o tym. To dzięki modlitwom Benedykta historia kończy się tym, że mnich „zobaczył stojącego na swej drodze smoka, za którym poprzednio podążał, nie widząc go”³¹.

Opowieść o smoku dostarcza klasycznego opisu działania magicznego kręgu: terytorium poza murami klasztoru należy do diabła, któremu jednak udaje się dostać również do wewnątrz; uwiedziony przez niego mnich zostaje wyrzucony na zewnątrz i dopiero tam diabeł ukazuje mu się pod postacią smoka. Czy będzie to krąg rysowany kredą święconą na rozstajnych drogach, czy w formie murów klasztoru, stanowi on mechanizm oddzielający porządek od chaosu (sacrum od profanum, rozum od szaleństwa, cywilizację od barbarzyństwa). Poza murami klasztoru rozlega się więc ryk smoka i przerażony krzyk mnicha; wewnątrz – melodyjne mruczenie skrybów czytających półgłosem przepisywane księgi. Krąg ten, jak wszystkie granice, kształtuje zarówno to, co rozdziela, jak i to, co przepuszcza; działa jak filtr, który wszystko, co na zewnątrz, zamienia w niezrozumiały szum.

Zanim temat podjęły posthumanistyczne nurty zachodniej humanistyki odkrywające demoniczność i niesamowitość efektów globalnego ocieplenia, które interpretowane są jako efekt zniesienia granic pomiędzy wnętrzem i zewnątrz (organizmów, społeczeństw, gatunków, systemów znaczeń), był on przedmiotem badań autorów horroru i science fiction, co pokazuje Eugene Thacker, analizując dwudziestowieczny horror jako gatunek filozoficzny i źródło apokaliptycznych koncepcji metafizycznych. Relacja wnętrza i zewnątrz, świata-dla-nas i świata-bez-nas, jest w nim konceptualizowana za pomocą figur magicznego kręgu i magicznego miejsca – dwóch rodzajów relacji pomiędzy kosmosem i chaosem:

Podczas gdy magiczny krąg jest narzędziem aktywnego ludzkiego zarządzania granicą między światem widzialnym a światem ukrytym, magiczne miejsce jest jego mroczną odwrotnością: anonimowe, nieludzkie wtargnięcie świata ukrytego do świata widzialnego, enigmatyczne manifestowanie świata-bez-nas w świat-dla-nas, wtargnięcie Planety w Świat. Jeśli magiczny krąg to człowiek spoglądający na nieludzki,

³¹ M. Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s.185, cyt. za T. Ingold, *Dreaming of Dragons. On the Imagination of Real Life*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2013, t. 19, nr 4.

anonimowy, ukryty świat, to magicznym miejscem jest ten ukryty świat, który na nas patrzy³².

Historia przywołana przez Ingolda pokazuje, jak prowizoryczne jest to rozróżnienie – diabeł bez problemu przenika do wnętrza i ujawnia się w nim poprzez symptomy (niepokój mnicha), sam pozostając bezcielesny – dopiero na zewnątrz przybiera postać smoka. Choć nie widzi go nikt oprócz mnicha, jego działanie jest czytelne dla jego towarzyszy i przełożonych. Magiczny krąg i magiczne miejsce to dwie modalności tej samej relacji pomiędzy człowiekiem i niehumanym, anonimowym, ukrytym światem, wzajemnie się sobie przyglądającymi. Próbując nadać konceptualne ramy tej relacji, Thacker wprowadza rozróżnienie na świat-dla-nas, świat-w-sobie i świat-bez-nas:

choć nigdy nie możemy doświadczyć świata-w-sobie, wydaje się, że niemal fatalistycznie nas przyciąga, być może jako granica określająca, kim jesteśmy jako ludzie. Nazwijmy ten spektralny i spekulatywny świat światem-bez-nas. W pewnym sensie świat-bez-nas pozwala nam myśleć o świecie-w-sobie, bez wpadania w błędne koło logicznego paradoksu³³.

O ile u Latoura my to biali i nowocześni, Thacker pojęcia „my” w ogóle nie kwalifikuje ani nie pyta, co i w jaki sposób oddziela nas od świata. Jednak jego koncepcja odwzorowuje przywoływane wcześniej sceny separacji tych, „którzy uprzednio otrzymali certyfikat człowieka”³⁴, od reszty: świat-dla-nas brzmi jak motto kolonizatora, a jego widmem jest świat-bez-nas, czyli świat niehumaniej myśli, który może być wyłącznie źródłem przerażenia wzmaganego dodatkowo przez to, że ujawnia się on nam w trakcie katastrofy, jako coś, co stanowi granicę możliwości myślenia. Aby ten świat zmapować, Thacker przedstawia typologię niehumanich, hybrydalnych form, które w każdej chwili mogą się przedrzeć do naszego świata, dostarczając nam rozmaitych konceptualizacji świata-bez-nas.

Jedną z takich postaci jest demon, który w teologii stanowi hybrydę istoty naturalnej z ponadnaturalną, a u Thackera pełni funkcję ontologiczną, sposób myślenia o relacji pomiędzy tym, co ludzkie i niehumanie. To, co demoniczne,

32 E. Thacker, *In the Dust of This Planet. Horror of Philosophy*, t. 1, John Hunt Publishing, Alresford 2011, s. 103.

33 Tamże, s. 5.

34 T. Engelhardt, *Ambush at Kamikaze Pass*, s. 66.

funkcjonuje jednocześnie w świecie-dla-nas i świecie-bez-nas, stanowiąc łącznik między nimi; innym źródłem przerażenia jest sam kosmos, na przykład w powieściach z gatunku kosmicznego horroru autorstwa (znanego z rasizmu, w tym antysemityzmu) H.P. Lovecrafta, w których według Thackera

nie tylko nie ma różnicy między tym, co naturalne, i tym, co nadprzyrodzone, ale to, co nazywamy niechlujnie „nadprzyrodzonym”, jest po prostu innym rodzajem natury, takim, który leży poza ludzkim rozumieniem – nie we względnym, ale w absolutnym sensie³⁵.

W momencie wtargnięcia nieludzkiej natury – pod postacią mgły, wiatru czy śluzu – do ludzkiego świata kosmos staje się nieodróżnialny od chaosu.

Demony są wciąż obecne nie tylko w narracjach z gatunku horroru, ale również w nauce, gdzie od stuleci wykorzystuje się je w eksperymentach myślowych. Jednym z pierwszych i najsłynniejszych był demon Kartezjusza, który miał zdolność tworzenia wirtualnej rzeczywistości, nieodróżnialnej od tej prawdziwej. Po nim pojawiły się kolejne, które opisuje Jimena Canales:

Kiedy naukowcy opracowywali prawo zachowania energii, wyobrazili sobie potężne demony, które mogłyby je złamać. Opracowując teorie termodynamiki, wyobrażali sobie maleńkie demony, które majstrowały przy poszczególnych atomach i mogły obalić entropię. Kiedy opracowywali teorię względności, rozważali demony szybsze od światła, które mogłyby siać spustoszenie we wszechświecie w nieprzewidywalny sposób. Kiedy zajrzeli w głąb atomów na poziomie kwantowym, zastanawiali się, czy demony mogą ingerować w dziwaczne ścieżki obrane przez fotony lub elektrony, które wpływają na rozpad atomów, transmutację i uwalnianie nieznanych wcześniej źródeł energii. Demony, które wciąż są przedmiotem badań, mają wystarczająco wiarygodne cechy, aby eksperci nadal zastanawiali się, czy i w jaki sposób mogą uchodzić za prawdziwe³⁶.

Demony zamieszkują obszary, których istnienie jest postulowane, ale brakuje narzędzi pozwalających je zobaczyć. Ten typ demoniczności wykorzystuje Wynter do zdefiniowania pozycji „poza czasoprzestrzenną orientacją

35 E. Thacker, *In the Dust of This Planet*, s. 80.

36 J. Canales, *Bedeveled. A Shadow History of Demons in Science*, Princeton University Press, Princeton 2020.

ludzkiego obserwatora”³⁷, którą jako czarna kobieta uznaje za swoją. „Demoniczna ziemia” to pozycja (czy też stanowisko w rozumieniu feministycznych teorii stanowiska³⁸) znajdująca się poza obowiązującą w danym czasie społeczną organizacją znaczenia, w obszarze niereprezentowalności. Nie jest to stanowisko po stronie chaosu przeciwstawionego porządkowi, ale miejsce znajdujące się na zewnątrz tej opozycji i dlatego niereprezentowalne. Z tej właśnie pozycji możliwe jest według Wynter przekształcenie „ nauk o człowieku” w rozumieniu nauk humanistycznych w naukę o ludzkich „formach życia”, którego warunkiem będzie porzucenie nie tylko dominującej definicji człowieka jako gatunku biologicznego, ale również jej epistemicznych ram. Wynter proponuje zatem „demoniczny model” poznania, usytuowany poza „skonsolidowanym polem naszych obecnych sposobów bycia/czucia/poznania, a także wielorakich dyskursów, ich regulacyjnych systemów znaczeń i interpretacyjnych «odczytań», poprzez które sposoby te, jako różne przejawy ludzkiego «życia», w tym naszego, mogą dokonywać autopojezy”³⁹.

Demoniczne ziemie zamieszkują istoty i zjawiska, z którymi nie możemy się zamienić perspektywami; to stanowisko, z którego można zobaczyć system wytwarzający człowieka i jego innych, ale które jest niewidoczne bądź nieczytelne z punktu widzenia systemu. Jak diabeł u Ingolda i demony Thackerera, nawet kiedy znajdują się wewnątrz świata dla nas, są tylko widmem albo przecuciem. Stworzenie nowej episteme oznacza zatem wpuszczenie demonów do ludzkiego świata poprzez rozmontowanie barier, które czynią je niereprezentowalnymi i zamieniają ich głosy w nieludzki ryk. Poza innymi miałyby to również i ten skutek, że apokaliptyczne narracje straciłyby swoją uwodzicielską moc, bo, jak przekonują osoby autorskie *Rdzennego manifestu antyfuturystycznego*, apokalipsa to futurizm kolonizatora:

Nasi przodkowie rozumieli, że z tym sposobem bycia nie można dyskutować ani go negocjować. Że nie można go złagodzić ani odkupić. Rozumieli, że apokalipsa istnieje tylko w absolutach. [...] Apokaliptyczna idealizacja jest samospełniającą się przepowiednią. To linearny świat

37 S. Wynter, *Afterwords. „Beyond Miranda’s Meanings: Un/Silencing the «Demonic Ground» of Caliban’s Women”*, w: *Out of the Kumbia. Caribbean Women and Literature*, red. C. Boyce Davies, E. Savory Fido, Africa World Press, Trenton 1990, s. 364.

38 Por. S.G. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca—London 1986.

39 S. Wynter, *Afterwords*, s. 364.

kończący się od wewnątrz. Apokaliptyczna logika istnieje w duchowej, mentalnej i emocjonalnej martwej strefie, która również sama się kani-balizuje. To umarli zmartwychwstali, by pochłonąć wszystko, co żyje. [...] Wyzwolenie jest naszą ceremonią⁴⁰.

Aby móc opowiedzieć inne historie o relacjach pomiędzy ludźmi a ich środowiskiem, nie trzeba niczego na nowo zacząrowywać, ale raczej znieść granice, które inne bionarracyjne gatunki ludzkie utrzymują w sferze niereprezentowalności, i usunąć filtry, które ich narracje zamieniają w ryk, wrzask albo szum. Można jednak założyć, że herezje, podobnie jak naukowe paradigmaty, sięgają tak daleko jak społeczne mechanizmy ich podtrzymywania⁴¹. Tutaj tkwi moim zdaniem jedna ze słabości propozycji Wynter: jeśli dominująca obecnie koncepcja *człowieka* ma pozostać jedną pośród wielu innych, w jaki sposób miałoby się rozegrać to przejście i co należałoby zrobić z materialno-dyskursywnym aparatem, który obecnie zapewnia jej dominację?

Technologie separacji

Koncepcja Wynter pozwala wyjść poza sprzeczności posthumanizmu, jednocześnie inkorporując wiele z jego postulatów: umożliwia rewizję podziału na nauki humanistyczne i przyrodnicze bez uprzywilejowania biologii, umieszczenie *człowieka* w ramach autopojetycznych systemów bez redukcowania ich warstwy symbolicznej, redefinicję *człowieka* w sposób zachowujący pluralizm ludzkich gatunków. Zamiast walki z dominującą koncepcją *człowieka* postuluje jej marginalizację poprzez przeniesienie punktu ciężkości na nowe pole – narracji jako narzędzi samoinstytuowania się ludzkich gatunków. Wydaje się jednak, że nie docenia roli materialnych warunków produkcji bionarracyjnych gatunków ludzkich, czyli technologii ich separacji.

W ostatnich dekadach nastąpiła kolejna mutacja kodu replikującego organizację społeczną opartą na podziale na *człowieka* i jego ludzkich innych, a posthumanistyczne imaginariusium więcej-niż-ludzkich sieci i połączeń, globalnej ludzkiej populacji tworzącej superorganizm, przenikalnych ciał

⁴⁰ Rudy, *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto*, <https://www.indigeno-usaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/> (25.10.2024).

⁴¹ S. Shapin, S. Shaffer, *Leviathan and the Air-pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton 1985.

i zdeindywidualizowanych organizmów zostało włączone do nowej biocentrycznej koncepcji człowieka, tym razem jako części technonaturalnego ekosystemu. Obszar wytwarzania tego, co ludzkie, przesunął się z indywidualnego organizmu na życie jako takie, i rządzi się nową logiką, którą Achille Mbembe nazywa dialektyką uwikłania i separacji. Przyspieszenie i intensyfikacja połączeń między ludźmi wywołane przez rozwój technologiczny wytwarzają jego zdaniem nowy system kontroli terytorium i przemieszczania się ludności. Według niego w coraz większym stopniu bycie żywym lub możliwość pozostania żywym jest równoznaczną z możliwością szybkiego przemieszczania się, a im bardziej jesteśmy wszyscy uwikłani w globalny system połączeń i przepływów – ludzi, kapitału, toksycznych molekuł – tym bardziej wzmacnia się tendencja do grodzenia, fortyfikowania granic i tworzenia coraz bardziej rozległego systemu więzień, obozów i innych form detencji. Granice tracą przy tym terytorialny charakter i „stają się mobilną, przenośną i wszechobecną rzeczywistością”⁴², narzędziem kontroli przepływów populacji, jej sortowania i klasyfikowania, a technologie biometryczne stają się centralnym narzędziem wytwarzania człowieka i jego ludzkich innych.

Na poziomie biometrii odtwarza się opisany przez Jackson proces rozczłonkowania niebiałych ciał i eksploatacji ich plastyczności; jak zauważa Mbembe, „nie każdy ruch wymaga przemieszczenia całego ciała. Części ciała jednych są oddawane do dyspozycji ciał innych. Niektóre ciała są «biodostępne»”⁴³. Jesteśmy według niego „świadkami rozwidlenia między życiem a ciałami”, ponieważ nie każde ciało uważane jest za żywe; niektóre z nich znajdują się „na granicy życia, wrażliwe i porowate [...] uwięzione w niezamieszkałych światach i niegościnnych miejscach”⁴⁴. Są one produktem systemu granic, który Mbembe nazywa systemem zorganizowanej przemocy” pogłębiającej „asymetrię przestrzenną i czasową między różnymi kategoriami ludzkości, prowadząc jednocześnie do postępującej gettoizacji całych regionów świata”⁴⁵. Granice nie stanowią już jedynie przeszkód w swobodnym przemieszczaniu się, ale są narzędziem wytwarzania hierarchii (urasowionych) gatunków człowieka. Dzięki rozbudowanemu aparatowi biurokratycznemu

42 A. Mbembe, *Futures of Life and Futures of Reason*, „Public Culture” 2021, t. 33, nr 1 (93), s. 21.

43 Tamże, s. 23.

44 Tamże.

45 Tamże, s. 24.

i biometrycznemu granice zostały zdeterytorializowane i przebiegają wewnątrz urasowionych ciał, wpisując je w „czasowość i przestrzenność, które są rozłączne do tego stopnia, że dają tym populacjom iluzję terytorialnego oddzielenia”⁴⁶. Oba człony opisanej przez Mbembe dialektycznej relacji – sieci i granice – należy uznać za technologie wytwarzania człowieka poprzez separację od jego ludzkich innych.

Te nowe narzędzia zarządzania granicą pomiędzy porządkiem i chaosem wytwarzają własne obszary czytelności i niereprezentowalności – na poziomie biometrii i na poziomie narracji – a technologiom segregacji towarzyszą nowe formy spektaklu produkujące nowe mitologie i menażerie podporządkowanych ludzkich gatunków. Choć więc w obliczu informacyjnych barier i fizycznych fortyfikacji wiara w moc herezji może wydawać się naiwnością, bez herezji nie da się ich rozmontować. Jak postulował antropolog Michael Taussig po pierwszej prezydenckiej wygranej Donalda Trumpa, magię trzeba zwalczać magią:

Cóż więc lepszego w chwili kryzysu niż podjęcie szeroko zakrojonych eksperymentów z formami i tonami ekspozycji? Zwalczaj teatr teatrem, sztukę sztuką, magię magią. Nie ma innego sposobu⁴⁷.

⁴⁶ C. Parizot, *Viscous Spatialities. The Spaces of the Israeli Permit Regime of Access and Movement*, „South Atlantic Quarterly” 2018, t. 117, nr 1, cyt. za A. Mbembe, *Futures of Life and Futures of Reason*, s. 24.

⁴⁷ M.T. Taussig, „Trump Studies” *Hot Spots, Fieldsights*, „Culanth” 18 stycznia 2017, <https://culanth.org/fieldsights/trump-studies>.

Abstract

Maria Salomea Dębińska

INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOLOGY, POLISH ACADEMY OF SCIENCES

Sylvia Wynter's Counterhumanism: Posthumanism Cannot Replace Decolonization

This text constitutes an attempt to juxtapose posthumanist propositions of moving beyond "the human" with decolonial critique, positioning Sylvia Wynter's counterhumanist framework as a means for integrating race into posthumanist reflection. In subsequent sections, I analyze Wynter's endeavor to complicate the human/nonhuman binary by pluralizing the former term of this opposition. I further interrogate the extent to which her approach enables a juxtaposition of decolonial and posthumanist critiques of the humanist conception of "the human," and creative overcoming of the oppositional framing often ascribed to them.

Keywords

posthumanism, decolonization, Sylvia Wynter, autopoiesis