



Cztery tezy na temat feminizmu po człowieku

Rosi Braidotti

Przełożyła Aleksandra Derra

Przekład¹ otrzymano 23 grudnia 2019; zaakceptowano 27 grudnia 2019; opublikowano 31 grudnia 2019²

W artykule poniższym przyjmuję stanowisko afirmatywne i przedstawiam kartografię punktów przecięcia między feminizmem a znajdującym się w trudnym położeniu humanizmem po człowieku, przekonując do czterech tez. Po pierwsze do tego, że feminizm *nie* jest humanizmem; po drugie, że *Anthropos*³ nie zajmuje już centralnego miejsca, podobnie jak *bios*, a w rezultacie, że po trzecie, pozaludzkie życie *zoe* stało się w tej chwili zasadą rządzącą. Wreszcie, co niemniej ważne, zastanawiam się, jak opisywane zmiany perspektyw wpływają na teorię i praktyki feministyczne, przekonując do czwartej tezy, że seksualność jest siłą ponad płcią, poza płcią i [następującą] po płci.

Słowa kluczowe: feminizm; postfeminizm, płć; seksualność; humanizm; posthumanizm; antropocentryzm; postantropocentryzm; *bios*; *zoe*

1. Feminizm to *nie* humanizm

Nie ma przesady w twierdzeniu, że istnieją powiązania łączące zachodni feminizm, zarówno w jego liberalnej, jak i socjalistycznej wersji, z opartym na humanizmie oświeceniem. Od Mary Wollstonecraft do Simone de Beauvoir sprawę emancypacji kobiet i innych grup mniejszościowych uzasadniano, przywołując pojęcie równości, które zakłada nieproblematiczną przynależność do jednorodnej kategorii, jaką jest ludzkość. Na ogół w takim ujęciu porządek naturalny postrzegano jako niewolę, przemoc i brutalność; naturę jako znaturalizowanie nierówności. Jednak powiązanie powyższego rozumienia przynależności

¹ Dane o oryginale: Rosi Braidotti (2017). *Four Theses on Posthuman Feminism*. W: R. Grusin (red.), *Anthropocene Feminism* (s. 21–48). Minneapolis: University of Minnesota Press. Publikacja niniejszego przekładu za zgodą wydawcy.

² Wersja zaktualizowana 24.01.2020.

³ Za autorką i oryginałem pozostawiam greckie słowo „*Anthropos*” [ανθρωπος], zapisane dużą literą. Zastąpienie go polskim słowem „antropos” z jednej strony prowadziłyby nas słusznie do takich nazw jak „antropologia” czy „antropologiczny”, ale zapisane dużą literą mylnie odwoływałoby do greckiej mitologii i trzeciej z Mojr, bogini losu (przyp. tłum.).

z powszechną ideą tego, co ludzkie, poddano surowej krytyce z wielu punktów widzenia, zwłaszcza w ostatnich trzydziestu latach.

O ile pokolenie filozoficznych poststrukturalistów rozwinęło swoją własną markę antyhumanizmu, fala feminizmu radykalnego, antyrasistowska teoria krytyczna, aktywiści środowiskowi, rzecznicy praw osób z niepełnosprawnościami, teoretycy LGBT podważyli zakres, fundujące reguły i dokonania europejskiego humanizmu oraz rolę, jaką odegrał w projekcie zachodniej nowoczesności. Powyższe ruchy społeczne i zmiany teoretyczne zakwestionowały ideę tego, co ludzkie, *implicite* wpisaną w humanistyczny ideał „człowieka” jako domniemanej „miary wszechrzeczy”. Ideał ten umiejętnie łączy wysokie standardy doskonałości fizycznej z wartościami intelektualnymi i moralnymi, przekształcając się w standard cywilizacyjny. Michel Foucault, mistrz najwyższej miary antyhumanizmu, powiązał go z suwerennym pojęciem rozumu, które od osiemnastego wieku stało się podstawową jednostką odniesienia dla tego, co uznaje się za ludzkie, oraz dla wszystkiego, co kultura zachodnioeuropejska uznaje za cenne (Foucault, 1970). „Człowiek” humanistyczny uznaje, że wyłączny dostęp do auto-refleksyjnej rozumności przysługuje gatunkowi ludzkiemu, co sprawia, że jest on jedynym gatunkiem zdolnym do wydawania samo-regulującego racjonalnego sądu. Te cechy rzekomo uprawniają nasz gatunek do samo-doskonalenia się, zarówno w przypadku poszczególnych osobników, jak i całych zbiorowości, postępując zgodnie z naukowymi i moralnymi kryteriami doskonałości. Bezgraniczna wiara w rozum, uznawany za motor ludzkiej ewolucji, pokrywa się z teleologiczną nadzieją na racjonalny postęp ludzkości za pomocą nauki i technologii⁴.

Ogłoszona przez Foucaulta „śmierć podmiotu” sformalizowała epistemologiczny i polityczny kryzys humanistycznego nawyku umieszczania „człowieka” w centrum historii świata (Foucault, 1970). Nawet marksizm pod przykrywką teorii materializmu historycznego nadal definiował podmiot europejskiego myślenia jako jednolity i hegemoniczny. Przydzielił mu (płeć nie jest przypadkowa) królewskie miejsce, traktując jako wehikuł zmiany społecznej i kulturowej. Antyhumanizm filozoficzny polega na oddzieleniu człowieka sprawcy (*human agent*) od tego uniwersalistycznego położenia, nawołując, by tak rzec, do rozliczenia go za konkretne działania. Odmienna i bardziej dociekliwa analiza relacji władzy staje się możliwa po usunięciu przeszkody, którą jest urojenie dostojeństwa, jaką ma dominujący podmiot. Feministyczne polityki umiejscowienia przepracowane z punktu widzenia teorii feministycznych (*the standpoint of feminist theories*) oraz badania rasistowskiej ekonomii nauki proponowały wiedzę usytuowaną jako metodę, która ugruntowuje mikropolityczne analizy władzy⁵. Bardziej adekwatnie rozumiemy samych siebie, kiedy staje się jasne, że nikt tak naprawdę nie zarządza przebiegiem postępu historycznego (Braidotti, 1994; 2011a). Dzięki

⁴ Takie idee dzisiaj głoszą transhumaniści, którzy bronią doskonalenia człowieka za pomocą interfejsu mózg–komputer, traktując ekspansję mózgu i neuronów jako sposób na pełne wykorzystanie możliwości racjonalnej ludzkiej ewolucji. Politycznie przynależą oni do oświeceniowego projektu emancypacji społecznej, która dokonuje się poprzez postęp naukowy oraz przyjęcie uniwersaliów moralnych. Zob. Bostrom (2005). Temu połączeniu analitycznego posthumanizmu z normatywnym neohumanizmem przeciwstawiają się krytyczni posthumaniści. Zob. Wolfe (2010); Braidotti (2013); Herbrechter (2013).

⁵ O feministycznej polityce umiejscowienia pisze Rich (1987; 2001). Analizę rasistowskiej ekonomii nauki znajdziemy w: Harding (1986; 1991) oraz Hartsock (1987). Na temat wiedzy usytuowanej przeczytamy w: Haraway (1988).

analizom feministycznym i postkolonialnym zaczęliśmy uważać standard człowieczeństwa zakładany w uniwersalnym modelu „człowieka rozumu” za nieodpowiedni właśnie z powodu jego stronniczości (Spivak, 1999; Lloyd, 1984).

Ten rzekomo uniwersalny ideał sprowadzono do jego historycznie przygodnych korzeni, demaskując go jako w dużej mierze samca gatunku: jest to bowiem *on* (Irigaray, 1985a; 1985b; Cixous, Clement, 1986). Kategorie klasy, rasy i płci nigdy nie są za bardzo od siebie oddzielone. W intersekcyjnym pionierskim podejściu feministycznej teorii rasy przyjmuje się ponadto, że *ten* konkretny mężczyzna to białośkóry, posiadający krzepkie ciało Europejczyk, głowa heteroseksualnej rodziny i jej dzieci (Crenshaw, 1995). Innymi słowy, o dominującym podmiocie *implicite* zakłada się, że jest męski, biały, zurbanizowany, że posługuje się standardowym językiem, że jest heteroseksualnie wpisany w aparat reprodukcji oraz jest pełnoprawnym obywatelem rozpoznawalnej formy państwa (Irigaray, 1985b).

Taka racjonalna auto-asekuracja odegrała historycznie ważną rolę w tworzeniu modelu cywilizacyjnego zrównującego Europę z uniwersalną władzą rozumu i postępu. Ten hegemoniczny model kulturowy traktowano instrumentalnie w kolonialnej ideologii ekspansji europejskiej. „Brzemie białego człowieka” jako narzędzie imperialistycznych rządów zakładało, że Europa to nie jedynie miejsce geopolityczne, ale także uniwersalny atrybut ludzkiego umysłu, który może użyczyć swoich jakości każdemu odpowiedniemu podmiotowi, pod warunkiem dostosowania się do wymaganej dyscypliny. Europa jako uniwersalna forma świadomości posiada władzę rozumu jako swoją cechę charakterystyczną, a humanistyczny uniwersalizm jako swoją cechę szczególną. To przekształca eurocentryzm w coś jakościowo dużo bardziej perwersyjnego niż jedynie nastawienie. Stanowi raczej strukturalny element autoreprezentacji Europy, implementowany zarówno w praktykach teoretyzowania, jak i działaniach instytucji.

W odpowiedzi na powyższy normatywny model, feministyczne, antyrasistowskie i inne ruchy społeczne, zwłaszcza ruchy na rzecz ochrony środowiska i zachowania pokoju, od lat siedemdziesiątych rozwijały swoje własne wersje aktywistycznego antyhumanizmu lub radykalnego neohumanizmu. Odtąd intensyfikuje się przecinanie dróg feminizmu oraz teorii rasy czy teorii postkolonialnej, ujęcia te wzajemnie się wzbogacają, choć nie brakuje między nimi napięć. Ich krytycyzm skupia się na dwóch powiązanych ze sobą ideach: z jednej strony na dialektyce Ja-Inny, a z drugiej na pojęciu różnicy rozumianej jako coś pejoratywnego. Obie idee opierają się na założeniu, że podmiotowość jako praktykę dyskursywną i materialną można zrównać z racjonalną, uniwersalną świadomością i samoregulującym się zachowaniem moralnym, podczas gdy Inność dookreślana jest przez negatywne przeciwstawienie podmiotowości. Różnicę dialektycznie przeddefiniowaną jako „inna niż” wpisuje się w hierarchicznie rozumianą skalę wyznaczającą podrzędność i oznacza ona „bycie wartym mniej niż”. Taka przemoc epistemiczna miała bezlitosne konsekwencje dla realnie istniejących ludzi, którym przydarzyło się zaistnieć po stronie kategorii negatywnych: dla kobiet, rdzennych mieszkańców czy ziemskich Innych (*earthly Others*). To useksualnieni, urasowieni i znaturalizowani Inni, których egzystencji społecznej i symbolicznej się nie chroni i można nią rozporządzać. Ponieważ ich historia w Europie i w innych miejscach wiąże się ze śmiertelnościami wykluczeniem i nieuchronną dyskwalifikacją, ci Inni podnoszą kluczowe kwestie władzy, dominacji i wykluczenia. Jak ujmują to Donna Haraway, niektóre różnice są zabawne, ale niektóre to bieguny globalnego systemu dominacji (Haraway, 1985). Epistemologia feministyczna dotyczy wiedzy na temat

różnicy. Pokolenie antyhumanistycznych feministów posługuje się pojęciem różnicy, ale otwarcie stawiając sobie za cel, by zafunkcjonowała ona inaczej. Prowokacyjne pytania Irigaray: „równe komu?” symbolizuje odejście od homologacji czy redukcji do maskulinistycznego standardu Tożsamości (*Sameness*) (Irigaray, 1994, s. 80).

Feministyczna krytyka abstrakcyjnej męskości, triumfującej białej rasy i hegemonicznej siły fizycznej poszerzyła powyższą krytykę z rozmaitych powodów politycznych⁶. Zgłaszano potrzebę podważenia jednolitego ujęcia podmiotowości i otwarcia jej na zróżnicowane, złożone rekonfiguracje różnorodności oraz wielorakie formy przynależności, aby stawić czoła dominującej wizji „innych w nas” (*others within*), która, jak dotąd, jedynie utwierdzała samo-reprezentowanie europejskiego podmiotu (Kristeva, 1991). Zamiast tego, nacisk położono na wewnętrzne pęknięcia w obrębie każdego podmiotu czy na „różnice w” podmiocie. Śmierć człowieka utorowała drogę zdekonstruowaniu Kobiety i wszelkich innych kategorii jako wewnętrznie złożonych.

Inny nurt myślenia, który pozostawił znaczący ślad w debacie między humanizmem a antyhumanizmem, można genealogicznie prześledzić, wracając do antykolonialnej fenomenologii Frantza Fanona i jego nauczyciela Aimé’a Césaire’a (Fanon, 1967; Césaire, 1955). Traktują oni humanizm jako niedokończony projekt, zdradzony przez eurocentryczną przemoc i rozwijają jego antyrasistowski oraz włączający potencjał. Starają się opracować nowe rozumienie człowieczeństwa po kolonializmie. Współcześni teoretycy postkolonializmu i rasizmu kontynuują ich sposób myślenia. Podstawowa teza, do której przekonują, brzmi, że oparte na Oświeceniach ideały rozumności, świeckiej tolerancji, równości wobec prawa i zasady demokracji nie muszą wzajemnie wykluczać się z europejskimi praktykami brutalnej dominacji, pomijania i instrumentalnego użycia terroru, o czym poucza historia. Przyznanie, że rozum i barbarzyństwo nie są ze sobą sprzeczne, podobnie jak Oświecenie i horror, nie musi prowadzić do relatywizmu kulturowego czy nihilizmu, ale raczej do radykalnej krytyki zachodniego humanizmu. Edward Said nauczył nas, że można być krytycznym wobec humanizmu w imię humanizmu i że można ze źródeł niezachodnich czerpać inspirację do realizowania potencjału projektu humanistycznego (Said, 2004). Paul Gilroy ze swoim kosmopolityzmem planetarnym kontynuuje ten sposób myślenia dzisiaj i krytycznie dystansuje się od położenia postczłowieka, nieustannie powtarzając, że zwyczajnie nie wszyscy jesteśmy ludźmi w ten sam sposób czy w tym samym stopniu (Gilroy, 2000).

Kolejny istotny wątek dyskursu neohumanistycznego pojawił się w obrębie aktywizmu środowiskowego i łączy on krytykę epistemiczną i fizyczną przemocy nowoczesności z krytyką przemocy kolonializmu europejskiego. Ekofeministyczna i środowiskowa „zielona polityka” zgłaszają potrzebę zarówno bio-, jak i antyropo-różnorodności (Mies, Shiva, 1993). Innymi przykładami tego ekologicznego i usytuowanego kosmopolitycznego humanizmu są etyka diaspory Avtary Brahy, antyglobalistyczny neohumanizm Vandany Shivy, cieszący się coraz większym zainteresowaniem afrykański humanizm, czy też Ubuntu, począwszy od Patricii Hill Collins, po Drucillę Cornell (Brah, 1996; Shiva, 1997; Collins, 1991; Cornell,

⁶ Na temat feministycznej krytyki abstrakcyjnej męskości można przeczytać w: Hartsock (1987), na temat triumfującej białej rasy – w: hooks (1981), Ware (1992); na temat hegemonicznej siły fizycznej – w: Roets, Braidotti (2012).

2019). W bardziej nomadycznym tonie, poetyka relacji Édouarda Glissant wpisuje wielojęzyczną hybrydyczność oraz poetykę relacji w samo serce współczesnej kondycji postczłowieka (Glissant, 1997).

Zatem feminizm ma charakter stanowczo antyhumanistyczny do tego stopnia, że odrzuca humanizm europocentryczny ze względu na jego „metodologiczny nacjonalizm” (Beck, 2007). Współczesne europejskie podmioty wiedzy muszą zmierzyć się z etycznym zobowiązaniem do wzięcia odpowiedzialności za swoją przeszłość i za długi cień, jakim kładzie się ona na dzisiejszej polityce, do czego przekonywali także Edgar Morin, Luisa Passerini, Etienne Balibar i Zygmunt Bauman (Morin, 1987; Passerini, 1998; Balibar, 2004; Bauman, 2004). Postnacionalistyczne ujęcia wyrażają upadek eurocentryzmu jako wydarzenia o charakterze historycznym, nawołując do jakościowego zwrotu perspektywy w naszym zbiorowym poczuciu tożsamości (Habermas, 2001; Braidotti, 2006). Feminizm po człowieku musi zakwestionować ograniczone zainteresowanie sobą, nietolerancję i ksenofobiczne odrzucenie Inności. Symbolem zamknięcia europejskiego umysłu jest los migrantów, uchodźców, poszukujących azylu, którzy dźwigają brzemie rasizmu we współczesnej Europie. Dlatego podstawowe zadanie posthumanistycznej teorii feministycznej to poprowadzić Europę w stronę posthumanistycznego „stawania się mniejszością” (*becoming minotarian*) czy stawania się nomadą, z czym wiąże się opór przed nacjonalizmem, ksenofobią i rasizmem – złymi nawykami starej imperialnej Europy, które obecnie skopiowano w idei „Europy twierdzy” (Braidotti, 2011b).

2. Anthropos poza centrum

Dyskusja między zwolennikami i przeciwnikami humanizmu, którą zapoczątkowały teorie feministyczne, postkolonialne i teorie rasy, mimo swoich wielorakich wewnętrznych pęknięć i nierozwiązanych sprzeczności, wydaje się zadaniem prostszym niż wyeliminowanie samego antropocentryzmu. Antropocen wiąże się nie tylko z krytyką wyższości gatunkowej – obowiązywania reguł Anthroposu – ale także dookreślających ją parametrów (Rabinow, 2003; Esposito, 2008). „Człowiekowi” dzisiaj udzielono reprimendy jako przedstawicielowi hierarchicznego i agresywnego gatunku, a połączenie rozwoju naukowego i globalnych problemów ekonomicznych wyrzuca go poza centrum. Ani „człowiek” jako uniwersalna humanistyczna miara wszechrzeczy, ani Anthropos jako symbol wyjątkowego gatunku nie mogą domagać się zajęcia centralnego miejsca we współczesnych, technicznie zapośredniczonych systemach wytwarzania wiedzy. Brian Massumi określa to zjawisko „ex-człowiekiem”: „genetyczną matrycą zakorzenioną w ludzkiej materialności”, która jako taka przechodzi znaczące mutacje (Massumi, 1998, s. 60). Ten odwrót wskazuje na rodzaj „antropologicznego exodusu” z dominujących konfiguracji bycia człowiekiem; na gigantyczną hybrydyzację gatunku (Hardt, Negri, 2000, s. 215). Przemieszczenie Anthroposu z miejsca centralnego, podaje w wątpliwość także oddzielenie *bios* – wyłącznie ludzkiego życia – od *zoe*, życia zwierząt i innych bytów pozaludzkich. Zamiast tego na pierwszym planie mamy kontinuum tego, co ludzkie i pozaludzkie, utrwalane przez wszechobecne zapośredniczenia techniczne.

Polityczne konsekwencje tej zmiany są znaczące. O ile korekta humanizmu poczyniona przez krytykę feministyczną, queerową, antyrasistowską, ekologiczną i postkolonialną wzmocniła

upłciowionych i urasowionych – ale wciąż ludzkich – „Innych”, kryzys Anthroposu zwerbował znaturalizowanych innych. Na scenę polityczną wkraczają zwierzęta, owady, rośliny, komórki, bakterie, *de facto* planeta i kosmos (Braidotti, 2013). Przyzwyczajenie konstrukttywizmu społecznego, by zredukować naturę do źródła nierówności, zostaje zrewidowane w świetle naturalizmu metodologicznego i nowego materializmu. W efekcie w zwrocie postantropocentrycznym powstaje trudność na poziomie meta-dyskursywnym, bowiem anty-humanizm jest z istoty ruchem filozoficznym, historycznym i kulturowym, a większość teorii feministycznych, queerowych i postkolonialnych ma swoje podstawy w naukach humanistycznych i społecznych, podczas gdy Antropocen prowadzi dialog z naukami o życiu i technologiach informacyjnymi.

Mamy tutaj dwa powiązane ze sobą problemy. Pierwszy: humanistykę charakteryzuje antropocentryzm konstytutywny, historycznie związany ze skomplikowaną relacją do nauki i techniki, co widać w debacie na temat „dwóch kultur”⁷. Drugi to kluczowe zagadnienie skali, zarówno czasowej, jak i przestrzennej: jak dyscypliny humanistyczne – historia, literaturoznawstwo, filozofia – rozwiną planetarne i długoterminowe perspektywy w ramie geocentrycznej, a nie antropocentrycznej? Jak zareaguje humanistyka na „niszczenie sztucznego, ale uświęconego tradycją rozróżnienia między historią naturalną a historią człowieka” (Chakrabarty, 2009, s. 206)? Czy da się rozważyć – w świecki i rygorystyczny sposób – ideę wymarcia człowieka bez utraty wiarygodności akademickiej?

Sprawy jednak jeszcze bardziej się komplikują. Przez ostatnich trzydzieści lat na obrzeżach klasycznej humanistyki instytucjonalnie wyłoniła się grupa radykalnie interdyscyplinarnych pól badań, zwanych „studiami”. Studia genderowe, studia feministyczne, studia postkolonialne i studia szkoły Subaltern, obok studiów kulturowych, studiów filmowych, studiów nad mediami i telewizją, stanowią prototypy radykalnych epistemologii. Od lat siedemdziesiątych XX wieku zaproponowano w nich całą gamę nowych metod i innowacyjnych idei. Dużo słabiej skonsolidowane instytucjonalnie niż dyscypliny klasyczne, wypracowały nowe metody, pojęcia i sposoby rozumienia i okazały się głównym źródłem inspiracji zarówno dla świata akademickiego, jak i społeczeństwa. „Studia” te, opierając się na krytyce humanizmu, którą przedstawiłam we wcześniejszej części, uderzyły w zasadnicze wady samego rdzenia humanistyki, mianowicie w eurocentryzm, seksizm, rasizm i nacjonalizm metodologiczny. Zgadza się one co do tego, że humanistyczne ideały rozumu, sekularyzmu, tolerancji, równości i reguł demokratycznych trzeba rozważyć w kontekście historii realiów europejskich praktyk imperialistycznych (Foucault, 1970; Said, 1978). Jednak uznanie kompatybilności racjonalności i przemocy nie oznacza, że te poszczególne „studia” krytyczne jednakowo przeciwstawiają się humanizmowi. Raczej, zwłaszcza w przypadku studiów postkolonialnych, stwarzają one alternatywne ujęcia człowieka i społeczeństwa.

Obecny zwrot postantropocentryczny czy posthumanistyczny nie może nie wpływać na badania prowadzone w powyższych „studiach”, które w odróżnieniu od studiów nad nauką i technologią, udoskonalają krytykę humanizmu, niekoniecznie rezygnując z antropocentryzmu. Wydaje się, że szeroko rozpowszechnione podejrzenie co do społecznych skutków oddziaływania nauki i techniki stanowi część tradycji klasycznego feminizmu i jego marksistowskich

⁷ Snow (1959). Pierwotnie wygłoszone w formie wykładów Rede Lecture w Cambridge w 1959 roku.

korzeni. Utopia technologiczna Shulamith Firestone z lat siedemdziesiątych to raczej wyjątek, silnie kontrastujący z raczej technofobicznym nastawieniem feminizmu lewicowego (Firestone, 1970). Wybitne prace Donny Haraway z połowy lat osiemdziesiątych – jak „Manifest cyborgów” – wprowadziły zupełnie nowy porządek i feministyczną tradycję upolitycznionych studiów nad nauką i technologią zintegrowanych z feministyczną polityką ciała (*body politics*), zmieniając reguły gry. Haraway zastąpiła antropocentryzm zbiorem opartych na relacjach powiązaniach z ludzkimi i pozaludzkimi innymi, włączając w to także artefakty technologiczne. Przeciwstawiła się zwłaszcza historycznie utrwalonemu powiązaniu kobiet/nie-Europejek z naturą, podkreślając konieczność feministycznej i antyrasistowskiej krytyki, opartej na technicznie zapośredniczonym wyobrażeniu kontinuum natura–kultura (Haraway, 1990). Haraway zaproponowała takie figuracje jak cyborg, onkomysz, gatunki stowarzyszone, skromny świadek i inne hybrydy jak figury radykalnych powiązań międzygatunkowych (Haraway, 1997). Zamazują one ściśle rozróżnienia (ludzkie–pozaludzkie, natura–kultura, mężczyzna–kobieta, edypalny–nieedypalny, europejski–pozaeuropejski), próbując przedefiniować program feministycznej sprawiedliwości społecznej.

Odtąd zbiorowe odchodzenie feminizmu od Anthroposu nabrało rozpędu, a bezpośrednio odwołania do tego, co postludzkie, pojawiają się w tekstach feministycznych od lat dziewięćdziesiątych (Braidotti, 1994; Balsamo, 1996; Halberstam, Livingston, 1995; Hayles, 1999). Zwrot postantropocentryczny rozpędza się, kiedy zaczynają zazębiać się dwa ważne problemy: pierwszy to zmiana klimatyczna, która, jak twierdzi Naomi Klein, zmienia wszystko, łącznie ze analitycznymi strategiami studiów feministycznych i postkolonialnych (Klein, 2014; Chakrabarty, 2009). Drugi to technologie informacyjne i związany z nimi wysoki stopień globalnych zapośredniczeń. Te wyzwania otwierają nowe globalne, ekologiczne, posthumanistyczne i postantropocentryczne wymiary myślenia. Wyraża je drugie pokolenie badań „krytycznych”, bezpośredni spadkobierca pierwszego pokolenia z lat siedemdziesiątych, rozwijając prace krytyczne w nowych przestrzeniach dyskursywnych, choćby w studiach kulturowych nad nauką i społeczeństwem, studiach nad religią, niepełnosprawnościami, nad otyłością, sukcesem, sławą czy globalizacją, które są znaczącymi głosami w czymś, co nazwałam „teorią krytyczną po człowieku”. Nowe media są planetą samą dla siebie i doprowadziły do rozplenienia wielu podsekcji takich jak studia nad oprogramowaniem (*software studies*), studia nad Internetem, ludologia (*games studies*) i wiele innych. Pozaludzkimi i nieludzkimi (*inhuman(e)*)⁸ problemami naszego historycznego położenia – mianowicie masowymi migracjami, wojnami, terroryzmem, eksmisjami i wydaleniami – zajmują się studia nad konfliktami, badania na pokój, badania praw człowieka, zarządzanie humanitarne, medycyna zorientowaną na prawa człowieka, studia nad traumą, pamięcią i pojednaniem, studia nad bezpieczeństwem, studia nad śmiercią i studia nad samobójstwem. A lista ciągle się rozrasta.

⁸ W oryginale: nieprzetłumaczalna za pomocą jednego słowa polskiego gra słów, gdzie litera „e” na końcu *inhuman(e)* zostaje zapisana w nawiasie, stąd można je czytać jako „inhuman”, co znaczy nie-człowiek, pozaludzki, lub/i jako „inhumane”, co znaczy nieludzki, niehumanitarny, okrutny (przyp. tłum.).

Teoria feministyczna sytuuje się dokładnie pośrodku tych rekonfiguracji wytwarzania wiedzy. Witalność jest szczególnie silna w studiach kulturowych i w teorii mediów i filmu⁹. Opierając się na niezwykłym dziedzictwie prac Haraway, feministyczne studia nad nauką stają się planetarne i wypierają to, co ludzkie z centralnego miejsca za pomocą wyszukanych analiz biologii molekularnej i systemów komputacyjnych¹⁰. Ekofeminiści, którzy zawsze wspierali perspektywę geocentryczną, teraz rozwijają się w kierunku studiów nad zwierzętami i w kierunku radykalnego weganizmu¹¹. Teorie feministyczne pozaludzkiego i postludzkiego podmiotu uwzględniają nieantropomorficzne zwierzęta czy technologicznych Innych, co prowadzi do postludzkiego zwrotu etycznego¹². Nawet nieczęste zainteresowanie feminizmu Darwinem zwiększyło się pod koniec tysiąclecia¹³.

Z powyższych rozważań wynika, że obszary badawcze „studiów” instytucjonalnie oraz na poziomie teorii, historycznie napędzające w równym stopniu krytycyzm, jak i kreatywność, innowacyjność, a także stawianie wyzwań, mogą stać się inspiracją także w odniesieniu do dzisiejszego postczłowieka. W obrębie radykalnych epistemologii, realizowanych w obszarach badawczych opisywanych „studiów”, widać wyraźną zmianę międzypokoleniową. Współczesne studia feministyczne, genderowe, queerowe, postkolonialne czy antyrasistowskie są tym bardziej efektywne i kreatywne, im bardziej pozwalają sobie na to, by uwzględnić kondycję postczłowieka. Ten zwrot w stronę krytycznej posthumanistyki wyznacza koniec „monokultur umysłu”, jak nazywa je Shiva, sprawiając, że teorie feministyczne rozwijają radykalną politykę umiejscowienia oraz analizują społeczne formy wykluczenia obecne we współczesnym świecie biopiractwa, nekropolityki i wywłaszczania na światową skalę¹⁴. Posthumanistyczny feministyczny podmiot poznający jest skomplikowanym złożeniem tego, co ludzkie i pozaludzkie, planetarne i kosmiczne, dane i wytworzone, a tym samym wymaga dalekosiężnego skorygowania naszych sposobów myślenia. Podmiot taki wciąż ma zobowiązania wobec sprawiedliwości społecznej, a choć przyznaje, że komunikacja globalna posiada zgubny powab, nie zapomina, że jedna trzecia populacji świata nie ma dostępu do elektryczności.

⁹ Na temat studiów kulturowych pisze na przykład McNeil (2007); o studiach nad mediami i filmem przeczytamy w: Smelik, Lykke (2008).

¹⁰ Na temat tego, że feministyczne studia nad nauką stają się planetarne przeczytamy w: Stengers (1997); Franklin, Lury, Stacey (2000). O wyszukanych analizach biologii molekularnej pisze Franklin (2007), o wyszukanych analizach systemów komputacyjnych możemy przeczytać w: Lury, Parisi, Terranova (2012).

¹¹ O ekofeministach wspierających perspektywę geocentryczną pisze Plumwood (1993; 2003), o ekofeministach rozwijających się w kierunku studiów nad zwierzętami i w kierunku radykalnego weganizmu zaś MacCormack (2014).

¹² Feministyczne teorie pozaludzkiego i postludzkiego podmiotu uwzględniające nieantropomorficzne zwierzęta czy technologicznych Innych rozwijają Bryld, Nykke (2000), Parisi (2004); Braidotti (2006; 2013), Alaimo (2013), Hird, Roberts (2011). Na temat post-ludzkiego zwrotu etycznego przeczytamy w: Braidotti (2006), MacCormack (2012).

¹³ O zainteresowaniu feminizmu Darwinem w latach osiemdziesiątych pisze Beer (1983); o rosnącym zainteresowaniu Darwinem pod koniec tysiąclecia zaś Rose, Rose (2000), Carroll (2004), Grosz (2011).

¹⁴ O zwrocie w stronę krytycznej posthumanistyki przeczytamy w: Braidotti (2013). Określenie „monokultura umysłu” pochodzi z Shiva (1993). Na temat biopiractwa pisze Shiva (1997), na temat nekropolityki – Mbembe (2003); zaś na temat wywłaszczania na światową skalę – Sassen (2014).

Jednak krytyczne dystansowanie się od antropocentryzmu powoduje szereg trudności afektywnych: jak reagować na szeroko zakrojone praktyki nielojalności wobec własnego gatunku, kiedy mamy wobec niego zobowiązania; podobnie, jak samemu oceniać współczesny rozwój techniczny i w jaką wchodzić z nim relację. W swoich pracach zawsze podkreślałam rolę technofilii i wyzwalający, a nawet transgresywny potencjał techniki i technologii, przeciwstawiając się tym, którzy albo próbowali skatalogować je w łatwym do przewidzenia duchu konserwatyizmu, albo przedstawić jako zorientowany na zysk system, rozwijający i napompowujący hiper-konsumpcyjny indywidualizm posiadania¹⁵.

Praktyki defamiliaryzacji to kluczowe narzędzie metodologiczne wspierania zwrotu postantropocentrycznego. To działający orzeźwiająco proces odchodzenia od wartości antropocentrycznych w tworzeniu tożsamości, ewoluowania w stronę nowej ramy odniesienia, co w tym przypadku polega na stawaniu się relacyjnym w złożony i wielowymiarowy sposób. Teoria feministyczna w sposób krytyczny i kreatywny odeszła od dominujących modeli formowania podmiotu, próbując uwolnić się od dominującej kobiecości i męskości rozumianych zarówno jako instytucja, jak i reprezentacja, znanych także jako system płci (*gender system*) (Kelly, 1979; Butler 1991; Braidotti, 1991). Podobnie dyskurs postkolonialny i dotyczący rasy rozmontowuje uprzywilejowanie białych i pozostałe założenia rasizmu na temat akceptowalnych teorii konstytuowania ludzkiego podmiotu (Gilroy, 2000; Collins, 1991).

Jednak te zmiany tożsamości zachodzą na osi przedstawionych wcześniej różnic – stawania się kobietą (seksualizacja) i stawania się innym (urasowanie) – stąd nie wychodzą one poza antropomorfizm. Zwrot „postantropocentryczny” stawia dalszy krok: kwestionując antropocentryczne zwyczaje myślenia, uwypukla politykę „znaturalizowanych” pozaludzkiich innych, a w ten sposób domaga się bardziej radykalnego zerwania z założeniem o ludzkiej wyjątkowości. Namawiam, aby pójść dalej i aktywistycznie opowiedzieć się za pozaludzkiem życiem, za *zoe*. Stawanie się Ziemią (geocentrycznym) czy stawanie się niezauważalnym (*zoe*-centrycznym) pociąga za sobą radykalne zerwanie z ustalonymi wzorcami myślenia (naturalizacja) i wprowadza radykalnie immanentny wymiar relacji (Braidotti, 2006). To zerwanie jest jednak emocjonalnie obciążające na poziomie tożsamości i może wywołać poczucie straty czy ból. Co więcej, odejście od tożsamości usankcjonowanych wielowiekowymi antropocentrycznymi zwyczajami i wejście w nowe relacje z pozaludzkimi innymi prawdopodobnie wystawi na próbę elastyczność humanistyki jako dziedziny badań o ustalonej pozycji. Rzecz jasna, w naukach o „życiu” to odejście od antropocentryzmu dokonuje się ze względną łatwością. Może trzeba potraktować na poważnie to, że antropocentryzm, przenikający instytucjonalne praktyki humanistyki, hamuje jej krytyczny ładunek rozwoju w kierunku złożoności. Pod tym względem w teorii feministycznej możemy oprzeć się na tworzeniu oryginalnych nowych instrumentów i idei, niedających się oddzielić od etyki badań, co wymaga szacunku dla złożoności rzeczywistego życia na Ziemi, którą wszyscy zamieszkujemy.

Teoria feministyczna po człowieku opatruje nowym ujęciem podmiotowości także figurę naukowca, niezmiennie zakleszczoną w klasycznym i przestarzałym modelu humanistycznego „człowieka rozumu” jako kwintesencji obywatela Europy (Llyod, 1984). Feminizm proponuje

¹⁵ Na temat technofilii piszę w: Braidotti (2002). O hiperkonsumpcyjnym indywidualizmie posiadania przeczytamy w: MacPherson (1962).

antidotum na taką androcentryczną i antropocentryczną postawę. Musimy wyjść poza powyższe „obrazy myśli” i podążać w stronę transdyscyplinarności, która wpływa na samą strukturę myślenia (Deleuze, 1994). Z całą mocą przekonywałabym do tego, by w badaniach rizomatycznie przyjąć pojęciową różnorodność o wysokim stopniu transdyscyplinarnej hybrydyzacji – także na poziomie metodologii – i zdystansować się od bezbarwnego powtarzania protokołów rozumności instytucjonalnej. Metodologie oparte na *zoe* mogą inspirować teorie krytyczne w humanistyce do tego, by stały się one jedną z gałęzi społecznej i kulturowej teorii złożoności.

3. *Zoe* jako zasada rządząca

Rzecz jasna, wszystkie te przekształcenia nie odbywają się w próżni. Zaawansowany kapitalizm ma swoje własne oportunistyczne i eksploatujące sposoby eliminowania antropocentryzmu poprzez rozległe sieci technonaukowe. Zbieżność między różnymi a wcześniej odróżnianymi gałęziami technologii – zwłaszcza nanotechnologii, biotechnologii, technologii informacji i nauk kognitywnych – wywiera ogromną presję na tradycyjne rozumienie człowieka. Biogeniczna struktura współczesnego kapitalizmu pociąga za sobą inwestowanie w „życie” jako system informacyjny. Badania komórek macierzystych i biotechnologiczne interwencje w ludzi, zwierzęta, nasiona, komórki i rośliny utorowały drogę kontroli naukowej i ekonomicznej oraz utowarowiły wszystko, co żyje. Wytwarza to paradoksalną i raczej oportunistyczną formę postantropocentryzmu po stronie sił rynkowych, które handlują „samym życiem” (Rose, 2007). Postantropocentryzm o komercyjnym umyśle traktuje „życie” jako zasoby, zarówno ludzkie, jak i pozaludzkie, w efekcie czego odbywa się cyniczna demokratyzacja wartości żywych organizmów.

Dane przynoszące informacje są dzisiaj prawdziwym kapitałem, na co wskazywała Patricia Clough w swojej analizie „zwrótu afektywnego” (Clough, 2007). Banki danych biogenetycznych, neuronalnych i związanych z mediami redukują ciała do ich informacyjnego substratu, traktując je jako źródło energii lub zdolności witalnych, zrównując wszystkie różnice społeczne. Nacisk położono na akumulację samej informacji – jej immanentnych właściwości witalnych i zdolności do samoorganizacji. W ramach politycznej ekonomii zaawansowanego kapitalizmu tym, co konstytuuje wartość kapitałową, jest informacyjna siła samej żywej materii, zjawisko, które Melinda Cooper określiła mianem „życia jako nadwyżki” (Cooper, 2008). Mamy tutaj dyskursywne, materialne, polityczne techniki kontroli populacji o zupełnie innym porządku niż administrowanie ludnością, czym zajmował się Foucault w swoich pracach o biopolitycznej rządomyślności (Foucault, 2003). Dzisiaj podejmujemy „analizy ryzyka” nie tylko całych systemów społecznych i narodowych, ale całych fragmentów populacji społeczeństwa światowego ryzyka (Beck, 1999). Techniki wydobywania danych stosowane przez „kapitalizm kognitywny”, aby monitorować zdolności ciała „biomedialnych” – jak testowanie DNA, odciski palców mózgu (*brain fingerprinting*), obrazowanie neuronalne, diagnostyka termowizyjna, rozpoznawanie źrenic oraz dłoni – zoperacjonalizowane zostają również

w systemach nadzoru zarówno w społeczeństwach obywatelskich, jak i wojnach z terrorem, zgodnie z nekropolityczną rządomyślnością, która jest znakiem firmowym naszej epoki¹⁶.

W odpowiedzi na ten system proponowałabym egalitaryzm gatunkowy, który otwiera owocne możliwości relacji, sojuszy i wzajemnego dookreślenia (Pearson, 1999; Protevi, 2013; Braidotti, 2013). Takie stanowisko wychodzi od pragmatycznego faktu, że jako ucieleśnione i zakorzenione byty wszyscy stanowimy część czegoś, co zwykliśmy nazywać „naturą”, niezależnie od transcendentálnych roszczeń ludzkiej świadomości (Lloyd, 1994; Lloyd, 1996). Opierając się na monistycznej ontologii wywiedzionej od neospinozjańskiej materialistycznej filozofii witalizmu, proponuję sojusze poczynione w poprzek gatunków, z wykorzystaniem produktywnej i immanentnej siły *zoe* czy życia w jego pozaludzkich przejawach¹⁷. Ta skupiona na *zoe* relacyjna ontologia jest zatem nieantropocentryczna, choć nie zaprzecza antropologicznemu uwikłaniu człowieka. Antropocentryzm to nasze specyficzne ucieleśnione i zakorzenione położenie, a uznanie jego usytuowanej natury stanowi pierwszy krok ku antyantropocentryzmowi. Zmiana perspektywy w stronę *zoe* czy podejścia geocentrycznego, wymaga zmiany naszego wspólnego sposobu rozumienia tego, co to w ogóle znaczy mówić i myśleć, a co dopiero myśleć krytycznie.

Witalistyczne podejście do żywej materii przemieszcza granicę między kawałkiem życia jako *bios* – rozumianego zarówno organicznie, jak i dyskursywnie – tradycyjnie zarezerwowanym dla Anthroposu, a szerzej ujmowanym życiem zwierzęcym i pozaludzkiem, znanym również jako *zoe*. Dynamiczna, samoorganizująca się struktura życia jako *zoe* to twórcza witalność (Braidotti, 2006; Braidotti, 2011b). To transwersalna siła biegnąca w poprzek wcześniej porozdzielanych gatunków, kategorii i domen, wiążąca je na nowo. *Zoe*-centryczny egalitaryzm jest dla mnie sednem postantropocentrycznego zwrotu: jest materialistyczną, świecką, zakorzenioną i pozbawioną sentymentów odpowiedzią na oportunistyczne transgatunkowe utowarowienie życia, które stanowi logikę zaawansowanego kapitalizmu.

Dla mnie palące pytanie feminizmu brzmi: jak połączyć upadek antropocentryzmu z kwestią sprawiedliwości społecznej? Czy „powstańczy postantropocentryzm” jest zbawieniem dla naszego gatunku (Papadopoulos, 2010)? Sens powstańczości współczesnych badań po człowieku jest wyraźnie odczuwalny w epoce, którą Haraway nazwała „Kapitaloceniem”¹⁸. Czy postczłowiek – w swoich posthumanistycznych i postantropocentrycznych początkach – komplikuje sprawę ludzkiej sprawczości i feministycznej podmiotowości politycznej? Uważam, że w rzeczywistości ulepsza sytuację, bo proponuje poszerzone relacyjne ujęcie „ja” jako nomadycznego transwersalnego złożenia, uzyskanego w efekcie kumulatywnych wielorakich powiązań¹⁹. Zdolność postludzkiego podmiotu do wchodzenia w relacje nie ogranicza się do naszego gatunku, ale obejmuje wszystkie elementy nieantropocentryczne, zaczynając

¹⁶ Na temat kapitalizmu kognitywnego pisze Boutang (2012); na temat nekropolitycznej rządomyślności zaś Mbembe (2003) i Braidotti (2013).

¹⁷ O neospinozjańskiej materialistycznej filozofii witalizmu piszą Deleuze i Guattari (1977; 1987) oraz Braidotti (2002; 2006).

¹⁸ Haraway (2014); wideo z tym referatem jest dostępne na: vimeo.com/97663518

¹⁹ Nomadyczne transwersalne złożenia rozważam w: Braidotti (1994; 2002; 2006), kumulatywne wielorakie powiązania w: Braidotti (2011a).

od powietrza, którym oddychamy. Żywa materia – wraz z ucieleśnionymi ludzkimi tkankami²⁰ – jest inteligentna i samoorganizująca się właśnie dlatego, że jest nieoddzielona od reszty życia organicznego i powiązana ze zwierzętami i z ziemią (Grosz, 2004). Nomadyczna filozofia radykalnej immanencji wysuwa na pierwszy plan ucieleśnienie i zakorzenie, a nie oddzielenie od myślącego organizmu. Myślimy całym ciałem, czy też musimy uznać, że mózg jest ucieleśniony i że ciało jest umózwgowione²¹ (Marks, 1998). Pod tym względem witalny feminizm materialistyczny powinien zawrzeć sojusz z teoriami rozszerzonego umysłu i modelami rozproszonego poznania, zainspirowanymi przez Spinozę i neurofilozofie jakościowe²². To ważne, by nie stosować wyłącznie metod konstruktywizmu społecznego, ale raczej podkreślać rolę ontologii procesu, rekonceptualizującą powiązania z pozaludzkimi, witalistycznymi siłami, czyli *zoe*.

Do tego przekonują badaczki i badacze pewnej nowej fali badań: feministki „realizmu w sprawie materii” podkreślają rolę „pomysłowego” życia i „tętniącej życiem materii”, a rozmaite wersje neomaterialistycznego feminizmu znajdują się w pełnym rozkwicie²³. Nie ma wątpliwości, że współczesna teoria feministyczna jest produktywnie posthumanistyczna, czego dowodem są prace Karen Barad, która ukuła określenia: „posthumanistyczna performatywność” oraz „realizm sprawczy”, aby zaznaczyć to poszerzone, jak to nazywam, postantropocentryczne ujęcie podmiotowości (Barad, 2003; 2007).

Zwłaszcza queerowe studia nad nauką skupiają się na transversalnych sojuszach między ludźmi a innymi gatunkami; stąd Stacy Alaimo tworzy teorie na temat transcielesnych, poro-watych granic między ludźmi a innymi gatunkami, a Eva Hayward nawołuje do „ludzko-zwierzęcych relacji” i „jaźni transgatunkowych” (Alaimo, 2013; Hayward, 2008; 2012). Zwrot technoekologiczny po człowieku mamy wtedy, gdy łączymy organiczną autopojezę z mechanicznymi samoorganizującymi się siłami, co ogłosił Felix Guattari w swoich pionierskich pracach na temat naszego ekotechnologicznie zapośredniczonego świata²⁴. Mamy tu konsensus co do tego, że nie istnieje coś takiego jak „pierwotne ucłowieczenie” (*originary humanity*), a jedynie „pierwotne stechnicyzowanie” (*originary technicity*) (Kirby, 2002).

²⁰ W oryginale „embodied human flesh”. Angielskie słowo „flesh”, kiedy używane jest niefiguratywnie, najczęściej tłumaczy się jako „ciało”, rozumiane materialnie jako tkanki czy dosłowniej mięso (przyp. tłum.).

²¹ W oryginale mamy grę słów: *the embodiment of the brain* oraz *the embrainment of the body*. Pierwsze z nich już jest dobrze znanym określeniem zaczerpniętym z szerokiego nurtu ucieleśnienia (*embodiment*) rozwijanego choćby w naukach kognitywnych. Drugie wskazuje na relację odwróconą i proces umózwgowienia tego, co cielesne. Oba wyrażenia mają podkreślić, że ciało i mózg stanowią ściśle powiązaną nierozzerwalną całość (przyp. tłum.).

²² Na temat teorii rozszerzonego umysłu przeczytamy w: Clark (1997; 2003), na temat modeli rozproszonego poznania inspirowanych Spinozą w: Deleuze, Guattari (1977; 1987), Damasio (2003); na temat jakościowych neurofilozofii w: Churchland (2011), Malabou (2011).

²³ O feministycznym „realizmie w sprawie materii” piszą Fraser, Kember, Lury (2010), o neomaterialistycznym feminizmie zaś: Braidotti (1991), Dolphijn, Tuin (2012), Aimo, Hekman (2008), Cole, Frost (2010), Kirby (2011).

²⁴ Na temat zwrotu techno-ekologicznego pisze Hörll (2013), na temat organicznej autopojęzy połączonej z mechanicznymi samoorganizującymi się siłami piszą Maturana, Varela (1972) i Guattari (1995; 2000).

Posthumanisci o wielu usposobieniach nawołują do przekształcenia dzisiaj już klasycznych „studiów” radykalnych i do wprowadzenia nowego ładu w kulturę nauki i techniki (Parisi, 2004; Clarke, 2008). Zwrot postludzki rozplenił się w komparatystyce literackiej i kulturowej, w studiach nad nowymi mediami, w podstawach teorii społecznej i neospinozjańskiej teorii politycznej²⁵.

Feministyczny postludzki podmiot wytwarza nowe praktyki polityczne. To projekt empiryczny, którego celem jest eksperymentowanie z możliwościami działania współczesnych, biotechnologicznie zapośredniczonych ciał w radykalnej immanencji ich określonego usytuowania. Uważam, że teoria feministyczna, zdając sobie sprawę z funkcjonowania strukturalnych niesprawiedliwości i gigantycznego zróżnicowania władzy w zglobalizowanym świecie, musi wypracować właściwe ujęcia różnorodnych ekonomii politycznych władzy i formowania podmiotowości w naszym świecie. Takie kartografie urzeczywistniają wirtualne możliwości poszerzonego, relacyjnego „ja”, które funkcjonuje w kontinuum natura–kultura, jest technicznie zapośredniczone, ale wciąż kształtowane przez wielorakie relacje władzy.

Polityczna przewaga tego monistycznego i witalistycznego podejścia polega na tym, że daje ono bardziej adekwatne rozumienie płynnego i złożonego działania władzy w czasach zaawansowanego kapitalizmu, a tym samym może wypracować bardziej odpowiednie formy oporu (Patton, 2011; Macherey, 2011). Badania zakorzenionego i ucieleśnionego materializmu skutkują nie tylko ponownym przemyśleniem tego, czym w ogóle jest „materia” dla materialistycznego myślenia feministycznego. Podkreślanie Spinozjańskiego monizmu pozwala nam pójść w stronę dynamicznej, nieesencjalistycznej i opartej na relacjach wersji materialistycznego witalizmu. W rezultacie przemieszczamy różnicę z binarności ku temu, co rizomatyczne, przechodzimy od podziału na płęć biologiczną i płęć kulturową czy podziału natura–kultura do procesów różnicowania, charakteryzujących samo życie, czy do witalności samej materii, jako tematu głównego.

Feminizm neomaterialistyczny musi zmierzyć się z paradoksem, że materia, włączając w to ową szczególną porcję materii w postaci ludzkiego ucieleśnienia, jest inteligentna i samoorganizująca się, co samo nie powoduje zniesienia czy ulepszenia władzy, jaka tkwi w różnicach funkcjonujących w świecie materialnym. Być może feministki będą musiały przyjąć ten skromny punkt wyjścia, uznając, że życie nie należy do nas – jest geocentryczne i rządzi nim *zoe*. Wciąż jednak dla nas, członków i członkiń tego gatunku, zawsze ma ono charakter antropocentryczny, to znaczy, zakorzeniony i ucieleśniony, materialny (*enfleshed*), afektywny i relacyjny. Opornie przyjmując naszą antropocentryczną ramę i jej ograniczenia oraz możliwości, możemy stać się kreatywnie *zoe*-centryczni, otwierając się na możliwe urzeczywistnienie wirtualnych sił. Radykalna immanencja samoświadomego antropocentryzmu, polityka konkretnego umiejscowienia daje początek krytyce urojonego antropocentryzmu. Możemy jeszcze wyjść poza antropocentryzm, stając się antropomorficznymi ciałami bez organów, które nieustannie poszukują, czym mogą się stać.

²⁵ Widać to w pracach z komparatystyki literackiej i kulturowej, zob. np. Wolfe (2010), Herbrechter (2013), Nayar (2013); w studiach nad nowymi mediami, zob. Fuller (2005), Parikka (2010); w teorii społecznej, zob. Lury, Parisi, Terranova (2012); w neospinozjańskiej teorii politycznej, zob. DeLanda (2006), Braidotti (2013).

4. Seksualność jest siłą ponad płcią

Jak przekonywałam dotąd, zaawansowany kapitalizm jako biogenetyczny, poznawczy system utowarowienia wszystkiego, co żyje, redukuje organizmy do ich informacyjnego substratu w kategoriach materialności i zdolności witalnych. Oznacza to, że wskaźniki organizacji i dystrybucji różnic sytuują się teraz w mikroprzypadkach niezbędnej do życia materii, takich jak komórki żywych organizmów i kod genetyczny całego gatunku. Przebyliśmy długą drogę od ordynarnego systemu, w którym rozpoznawano różnice na podstawie wzrokowo weryfikowalnych anatomicznych i fizjologicznych różnic między doświadczanymi płciami biologicznymi, rasami czy gatunkami. Przeszliśmy od biowładzy, której przykładem dla Foucaulta była anatomia porównawcza, do społeczeństwa opartego na zapośredniczonym zarządzaniu dzisiejszą molekularną siłą *zoë*. W równym stopniu przeszliśmy od społeczeństwa dyscypliny do społeczeństwa kontroli, od ekonomii politycznej panoptikonu do informatyki dominacji (Haraway, 1990; 1992; 2003). Jednak problem rozbieżności między różnicą a władzą pozostaje tak zasadniczy jak zawsze.

Technicznie zapośredniczony świat nie jest ani organiczny, ani nieorganiczny, ani męski, ani kobiecy, ani specjalnie białoskóry. Zaawansowany kapitalizm jest systemem postpłciowym zdolnym do oswojenia wysokiej dawki androgenicznosci i znaczącego zamazania kategoryjnego podziału płci. Jest to także system postrasowy, który nie klasyfikuje już ludzi i ich kultur na podstawie pigmentacji, wciąż pozostając wyjątkowo rasistowskim (Gilroy, 2000). Dobra teoria podmiotowości po człowieku może pomóc nam ponownie przejąć te procesy, zarówno na poziomie retorycznym, jak i politycznym, nie tylko jako narzędzie analityczne, ale także jako alternatywną podstawę formowania „ja”.

Jakie są konsekwencje tego, że aparat technologiczny nie jest już useksualniony, urasowiony czy znaturalizowany, tylko raczej zneutralizowany w postaci figur pomieszczenia, hybrydyczności, wzajemnych powiązań, przekształcając transseksualność w dominujący *topos* postczłowieka? (Bukatman, 1993) Jeśli urządzenia mechaniczne zarówno się samoorganizują, jak i są transpłciowe, stare organiczne ciało ludzkie musi przenieść się gdzieś indziej. Jak jest ciało podmiotu po człowieku i gdzie się znajduje? Niektórzy teoretycy queer, usiłując wyjść poza edypalny, binarny system płciowy, na ogół zrównują to, co postludzkie, z tym, co postpłciowe, i wychodzą poza ciało (*flesh*) (Balsamo, 1995; Halberstam, Livingston, 1995; Halberstam, 2012; Kember, 2011). Chociaż postczłowiek nie staje się automatycznie hiperqueerowy, queerowanie tego, co postludzkie, jest tendencją popularną (Giffney, Hird, 2008; Livingston, Puar, 2011; Colebrook, 2014). Sądzę, że nawet świadomi ostrzeżenia Lyotarda dotyczącego politycznej ekonomii zaawansowanego kapitalizmu, nie powinniśmy ufać efektom zaciemniania i stanom niedookreślenia, z jakimi mamy w nim do czynienia (Lyotard, 1989). Jakkolwiek to kuszące, błędem byłoby zakładać, że postludzkie ucieleśnione podmioty wykraczają poza różnice płciowe i rasowe. Przeciwnie, różnice, które prowadzą do dyskryminacji, mają się dzisiaj lepiej niż kiedykolwiek, choć znacząco się zmieniły.

Dla polityki feministycznej oznacza to konieczność przemyślenia seksualności bez płci, zaczynając od witalistycznego powrotu do polimorficznej i wedle Freuda „perwersyjnej” (w znaczeniu radosnej i nieprowadzącej do reprodukcji) struktury ludzkiej seksualności. Musimy również na nowo wymierzyć twórcze siły kobiecego ucieleśnienia, których feministki

dostatecznie nie oszacowały. W tym witalistycznym neomaterialistycznym podejściu feministycznym płeć jest jedynie historycznie przygodnym mechanizmem uchwytywania wielorakich możliwości ciała, z włączeniem ich zdolności do tworzenia i do reprodukcji. Przekształcenie tej historycznie przygodnej aparatury uchwytywania płci w *jedną* transhistoryczną matrycę władzy, zaproponowaną przez teorie queer w tradycji językowego i społecznego konstruktoryzmu, to po prostu błąd konceptualny (Butler, 1991). Seksualność można pochwytać w podział: płeć biologiczna / płeć kulturowa, ale nie da się jej do niego zredukować. Mechanizmy uchwycenia nie zmieniają tego, że seksualność tworzy transwersalne, strukturalne czy witalne powiązania. Jako siła życia, seksualność przynosi nieesencjalistyczną strukturę ontologiczną, organizującą ludzką afektywność i pragnienie. Podejście konstruktoryzmu społecznego, ograniczając się do opisu socjologicznego procesu wąskiego formowania tożsamości, nie trafia w sedno głębi struktury seksualności. Kontrargument brzmi, że seksualność jest zarówno posttożsamością, jak i przed-tożsamością; jako siła konstytuująca zawsze jest już obecna, a tym samym wcześniejsza niż płeć, chociaż seksualność i płeć krzyżują się ze sobą, tworząc funkcjonalne podmioty w społecznym reżimie biopolitycznej rządomyślności.

Co więcej, seksualność jako siła ludzka i pozaludzka stanowi część witalnego chaosu, nie przestrzeni chaotycznej, ale nieograniczonej przestrzeni wirtualnych możliwości wchodzenia w afirmatywne relacje, w których dąży się do przyjemności (Guattari, 1995). Te intensywne siły omijają normatywny społeczny aparat płci, wykraczają poza niego i poprzedzają go. Seksualność jako siła witalna w pełnym tego słowa znaczeniu zostaje pochwycona, wpisana i sformatowana w dychotomię: płeć biologiczna / płeć kulturowa – jako społeczno-symboliczny system przypisywania własności i uprawnień – aby dyscyplinować i karać ciało społeczne.

Innymi słowy, dla posthumanistycznego monistycznego feminizmu płeć stanowi formę rządów, które należy zakłócić za pomocą procesu stawania się mniejszością / stawania się kobietą / stawania się zwierzęciem / stawania się niezauważalnym (Braidotti, 2006). Istnieją transformatywne kontrrealizacje wielorakich, zawsze już upłciowionych ciał, którymi zdolni jesteśmy się stać. W duchu nomadycznym przekonywałam, że stawanie się kobietą pociąga za sobą ucieczkę od społecznie ukonstytuowanych, upłciowionych tożsamości kobiet (jako formacji trzonowych) czy też ich zubożenie; powrót do wirtualnej wielości chaotycznych sił stawania się. To właśnie nazwałam feministycznym stawaniem się kobietą, wtedy „wirtualną kobiecością”²⁶.

W tej sprawie wszystkie witalistyczne materialistyczne feministki się zgadzają. Grosz nazywa to „tysiącem maleńkich płci”; Colebrook określa „queerowym witalizmem pasywnym”, a Patricia MacCormack podobnie zwraca uwagę na potrzebę powrotu do seksualności jako polimorficznej, złożonej, instynktownej siły oraz do uwolnienia jej zarówno od problemów tożsamościowych, jak i od dualistycznych przeciwstawień (Grosz, 2001; Colebrook, 2014; MacCormack, 2008). Innowacyjna adaptacja schizoanalizy Guattariego dokonana przez Lucianę Parisi oraz pojęcie „endosymbiozy” Lynn Margulis wytwarzają schizogenezę różnicy

²⁶ O feministycznym stawaniu się kobietą piszę w: Braidotti (1991; 1994), o wirtualnej kobiecości zaś w: Braidotti (2002; 2006).

płciowej jako organiczną zmienną autopojezy (Parisi, 2004; Margulis, Sagan, 1995). Posthumanistyczne feministki próbują działać wywrotowo, nie tyle tworząc przeciwtożsamości, ale raczej faktycznie przemieszczając tożsamości poprzez zakłócanie standardowych wzorców useksualnionych, urasowionych i znaturalizowanych interakcji. Feministyczna, posthumanistyczna polityka to eksperyment z intensywnościami, które sytuują się poza binaryzmami, funkcjonując zgodnie z zasadą „i-i”, a nie „albo-albo”.

Posthumanistyczny feminizm witalistyczny, bazując na dynamicznej, monistycznej i politycznej ontologii, na nowo definiuje ciało jako pozacielesne skomplikowane złożenie wirtualności, stanowiące konstytutywny element seksualności: zawsze jest się już bytem seksualnym. Postantropocentryczne ujęcie feministyczne jasno stwierdza, że materia cielesna u ludzi, podobnie jak u innych gatunków, jest zawsze już useksualniona, a tym samym zróżnicowana pod względem seksualności wielorako i heterogenicznie. Seksualność określa się jako twórczą siłę ontologiczną, której nie da się zadowalająco zawrzeć w ramach dychotomicznego rozumienia płci społeczno-kulturowej, którą określa się jako społeczną konstrukcję różnic pomiędzy płciami biologicznymi. Seksualność jest w stanie przemieścić tożsamości płciowe i instytucje (Braidotti, 1994; 2011a; 2011b).

Innymi słowy, musimy eksperymentować z intensywnością – podążać za *zoe* – aby dowiedzieć się, czym mogą stać się postludzkie useksualnione ciała. Ponieważ system płciowy pochwytuje złożoność ludzkiej seksualności w maszynę binarną, uprzywilejowując formacje heteroseksualnej rodziny, i dosłownie wykrada nam wszystkie inne możliwe ciała, nie wiemy już, do czego zdolne są nasze useksualnione ciała. Dlatego też musimy na nowo odkryć pojęcie relacyjnej złożoności, charakteryzującej seksualność w jej ludzkiej i postludzkiej formie. Eksperymentowanie ze zdolnościami ciał nie równa się powiedzeniu, że w sferze społecznej pejoratywne różnice nie mają już znaczenia, albo że tradycyjne relacje władzy zostały rozwiązane. Przeciwnie, w skali świata skrajne formy spolaryzowanych różnic płciowych są silniejsze niż kiedykolwiek. Przedstawia się je jako geopolityczne relacje między Zachodem a resztą świata, wytwarzając przepelnione agresywnością, upłciowione wizje „zderzenia cywilizacji”, co rzekomo wyraża się za pomocą terminów praw kobiet i praw osób LGBT (Braidotti, 2008). „Homonacjonalizm” jest pionkiem współczesnych relacji międzynarodowych i stanowi główny problem polityki feministycznej i queerowej (Puar, 2007).

Ten złożony rozwój wydarzeń sprawia, że jeszcze pilniejszym zadaniem staje się umocnienie pojęcia różnicy jako zarówno kluczowej, jak i nieesencjalistycznej. Różnica jako zasada bycia nie-Jedną/Jednym, to znaczy jako zasada różnicowania, stanowi konstytutywny element postludzkiego podmiotu oraz charakterystycznych dla niego postantropocentrycznych form odpowiedzialności etycznej (Braidotti, 2002). W moim ujęciu etyka po człowieku skłania nas do przyjęcia tej zasady jako głębokiej struktury naszej podmiotowości, uznając, że istnieją więzi, które łączą nas z wielorakimi „Innymi” w witalnej sieci złożonych powiązań (MacCormack, 2012). Ta etyczna zasada relacyjności rozbija fantazję na temat jedności, całości i jednostkowości, ale także narracji edypalnych o pierwotnej stracie, niewspółmiernym braku, nieodwracalnej separacji. Zamiast tego, chciałabym w duchu bardziej afirmatywnym uwypuklić twórczą siłę relacji i świadomość, że różnica jako coś pozytywnego pociąga za sobą cyrkulację kontaktów, interakcji, afektywności i pragnienia. Posthumanistyczna teoria feministyczna uwypukla pozytywne aspekty materializmu witalnego, to znaczy twórcze

spojrzenie na złożoność. Na początku zawsze istnieje już relacja do afektywnego, interaktywnego bytu obdarzonego materialnym ciałem i ucieleśnionym umysłem: ontologiczna relacyjność.

Seksualność ponad i poza płcią stanowi epistemologiczną, ale także polityczną stronę współczesnego witalistycznego neomaterializmu. Konsoliduje ona feministyczną genealogię, na którą składają się przemieszczenia, intensywne i hybrydalne wzajemne wzbogacanie się, twórcze spotkaniem z ludzkimi i pozaludzkimi innymi. Przeciw-realizacje wirtualnych seksualności – ciała bez organów, których na razie nie byliśmy w stanie wzmocnić – stanowi feministyczną praktykę polityczną po człowieku.

5. Podsumowanie: przerabianie ludzkości

Materialistyczna polityka różnic istniejących po człowieku funkcjonuje dzięki potencjalnym, domagającym się urzeczywistnienia procesom stawania się. Zachodzą one w ramach zbiorowo podzielanych praktyk i dzięki ponownemu wkomponowywaniu brakujących osób. Tym właśnie jest przywoływane „my”, urzeczywistniane w postantropocentrycznym wytwarzaniu nowej wszechludzkości. Wyraża afirmatywny, etyczny wymiar stawania się postczłowiekiem w geście zbiorowego projektowania „ja” czy wzajemnego dookreślenia. Urzeczywistnia nie zbiorowość, którą łączy negatywnie podzielana bezbronność, wina wspólnej przemocy rodowej czy melancholia niespłaconych długów ontologicznych, lecz zbiorowość, którą wiąże współczujące uznanie swojej współzależności od wielorakich innych, z których większość w epoce Antropocenu zwyczajnie nie jest antropomorficzna.

W tym względzie feministki po człowieku i inni reprezentanci teorii krytycznych muszą powstrzymać się przed pośpiesznym przerabianiem kosmopolitycznych zależności, proponowanych dzisiaj nie tylko w korporacyjnych formach neohumanizmu. Globalna ekonomia jest postantropocentryczna w tym znaczeniu, że unifikuje wszystkie gatunki pod dyktando rynku i zwiększa zagrożenie dla równowagi naszej planety jako całości. W epoce Antropocenu jest ona także neohumanistyczna, bo wykuwa nowe wszechludzkie więzi zbudowane na bezbronności i strachu przed wyginieciem. Moralny wydzwitek tego metodologicznego kosmopolityzmu z trudem przesłania jego samolubną naturę (Beck, 2007). Teoretycy i teoretyczki feminizmu, postkolonializmu i rasy szybko potępili hipokryzję takiego pośpiesznego dekomponowania wszechludzkich więzi we wspólnym lęku przed wyginieciem (Eisenstein, 1998; Shiva, 1997; Chakrabarty, 2009). Na nowo wpisały relacje władzy w samo serce debaty o zmianie klimatycznej i kryzysie środowiskowym oraz nawołują do bardziej usytuowanego i odpowiedzianego tworzenia teorii (Nixon, 2011).

Postczłowiek nie ma charakteru postpolitycznego, ale raczej przekształca polityczną sprawczość w stronę ontologii relacyjnej. Feministyczna krytyka po człowieku musi zatem skupić się na funkcjonujących czy też odnawianych różnicach władzy, na strukturach dominacji i wykluczenia w zaawansowanym kapitalizmie. Klasa, rasa, płeć i wiek weszły na scenę główną w ekonomii globalnej i jej nekropolitycznej rządomyślności. Postczłowiek nie jest postwojenny, ale raczej traktuje działania wojenne jako szeroko zakrojoną operację logistyczną, zintegrowaną z jego technonaukowym oprzyrządowaniem. Kwestie środowiskowe krzyżują się z ważnymi problemami geopolitycznymi i dotyczą zarówno ludzkich, jak i

pozaludzkich podmiotów i sił. Problemy związane z Ziemią nie są immunizowane na relacje społeczne związane z klasą, rasą, wiekiem, niepełnosprawnością, preferencją seksualną i nie powinno się ich na nowo naturalizować.

Zaczynając od filozofii radykalnej immanencji, witalnego materializmu i feministycznej polityki umiejscowienia, podawałam argumenty przeciwko popadaniu w abstrakcyjną ideę „nowej” ludzkości. Potrzebujemy zakorzenionych i ucieleśnionych, relacyjnych i afektywnych kartografii nowych relacji władzy, które wyłaniają się z obecnego porządku geopolitycznego (Protevi, 2009). Klasa, rasa, płeć i orientacja seksualna, wiek i pełnosprawność są bardziej niż kiedykolwiek ważnymi wskaźnikami ludzkiej „normalności”. Są głównym czynnikiem kształtującym pojmowanie tego, co można by nazwać „ludzkością”, i wyznaczenie do niej dostępu. Niemniej, uwzględniając globalny zasięg problemów, z którymi zmagamy się dzisiaj w Antropocenie, chodzi o to, że tkwimy w tym razem. Taka świadomość nie powinna jednak zaciemniać czy spłaszczać różnicowania władzy, utrzymującej zbiorowy podmiot („my”) i jego dążenia (*to*). Równie dobrze właśnie teraz mogą realizować się wielorakie i potencjalnie przeciwstawne projekty dekomponowania „ludzkości”.

Pod tym względem postczłowiek nie jest jakimś nowym pojęciem ogólnym, ale raczej stanowi narzędzie do nawigacji. Posługując się terminami Deleuze’a, jest to „postać konceptualna”, która może pomóc pogodzić się ze złożonością naszych czasów. Jak wszystkie wyłaniające się ruchy myślowe, feminizm po człowieku przemieszcza się szybko i już mutuje w liczne współczesne zdarzenia dyskursywne. Na przykład nowy sojusz między środowiskowo uświadomioną „zieloną” polityką i tradycyjną „czerwoną” polityką wytworzył odmienną falę studiów krytycznych w obrębie humanistyki. Postkolonialna humanistyka środowiskowa wyłania się jako skrzyżowanie studiów nad rdzennymi Amerykanami oraz innymi studia nad autochtonami i humanistyką środowiskową (Huggan, Tiffin, 2015; Nixon, 2011). Podobna rzecz dzieje się w postkolonialnej humanistyce cyfrowej, która łączy spuściznę studiów kolonialnych i studiów nad autochtonami oraz krytykę feministyczną i mediacje cyfrowe (Ponzanesi, Leurs, 2014). W konfrontacji z takimi różnorodnymi i złożonymi wytworami mądrze by było, gdyby feministyczna teoria po człowieku wypracowała wielorakie poprzeczne sojusze we wszystkich zbiorowościach: liczne nowe kompozycje tego, co ludzkie, i nowych sposobów wspólnego stawania się świata.

Literatura

- Alaimo, S. (2013). *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press.
- Alaimo, S., Hekman, S. (2008). *Material Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Balibar, E. (2004). *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- Balsamo, A. (1996). *Technologies of Gendered Body: Reading Cyborg Woman*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs*, 28 (3), 801-831 [wyd. pol. (2013). *Posthumanistyczna Performatywność: ku*

- zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie. W: A. Gajewska (red.). *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Tłum. J. Bednarek. (323-358). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie].
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Bauman, Z. (2004). *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity Press [wyd. pol. (2005). *Europa: niedokończona przygoda*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie].
- Beck, U. (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press [wyd. pol. (2007). *Spoleczeństwo światowego ryzyka: w poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2012].
- Beck, U. (2007). The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails. *Theory, Culture, and Society*, 24 (7/8), 286-290.
- Beer, G. (1983). *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth Century Fiction*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Bostrom, N. (2005). A History of Transhuman Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14 (1), 1-25.
- Boutang, Y. M. (2012). *Cognitive Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora-Contesting Identities*. New York: Routledge.
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. 1st edition. New York: Columbia University Press [wyd. pol. (2009). *Podmioty nomadyczne: ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Tłum. A. Derra. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne].
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. London: Polity.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions. On Nomadic Ethics*. London: Polity.
- Braidotti, R. (2008). In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. *Theory, Culture, and Society*, 25 (6), 1-24.
- Braidotti, R. (2011a). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 2nd edition. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2011b). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press [wyd. pol. (2014). *Po człowieku*. Tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN]
- Bryld, M., Lykke, N. (2000). *Cosmodoplhins: Feminist Cultural Studies of Technology, Animals, and the Sacred*. London: Zed Books.
- Bukatman, S. (1993). *Terminal Identity: The Virtual Subject in Post-Mortem science Fiction*. Durham, N. C.: Duke University Press.

- Butler, J. (1991). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge [wyd. pol. (2008). *Uwikłani w pleć: feminizm i polityka tożsamości*. Tłum. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej].
- Carroll, J. (2004). *Literary Darwinism: Evolution, Human Nature, and Literature*. London: Routledge.
- Césaire, A. (1950). *Discourse sur le colonialisme*. Paris: Réclame [wyd. pol. (1950). *Rozprawa z kolonializmem*. Tłum. Z. Jaremko-Żytyńska, Warszawa: Czytelnik].
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry* 35.
- Churchland, P. (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton, N. J.: Princeton University Press [wyd. pol. (2013). *Moralność mózgu: co neuronauka mówi o moralności*. Tłum. M. Hohol, N. Marek. Kraków: Copernicus Center Press].
- Cixous, H., Clément, C. (1986). *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clark, A. (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Clark, A. (2003). *Natural Born Cyborgs: Mind, Technology, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, B. (2008). *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*. New York: Fordham University Press.
- Clough Tincotto, P., Halley, P. (red.) (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, N. C. : Duke University Press.
- Colebrook, C. (2014). *Sex after Life*. Ann Arbor, Mich.: Open Humanities Press.
- Coole, D., Frost S. (red.). (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press.
- Cooper, M. (2008). *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle: University of Washington Press.
- Cornell, D. (2019). *Exploring Ubuntu: Tentative Reflections*. <https://www.fehe.org/index.php?id=281> [15.12.2019].
- Crenshaw, K. (1995). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. W: K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller, K. Thomas (red.). *Critical Race Theory*. New York: New Press.
- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Fla.: Harcourt [wyd. pol. (2005). *W poszukiwaniu Spinozy: radość, smutek i czujący mózg*. Tłum. J. Szczepański. Poznań: Rebis].
- DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press [wyd. pol. (1997). *Różnica i powtórzenie*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR].

- Deleuze, G., Guattari, F. (1977). *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*. Vol 1. New York: Viking Press. [wyd. pol. (2017). *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*. Tłum. T. Kaszubski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej].
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [wyd. pol. (2015). *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana].
- Dolphijn R. Tuin, I. van der (red.) (2012). *New Feminism Materialism. Interviews and Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Eisenstein, Z. (1998). *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyberfantasy*. New York: New York University Press.
- Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books.
- Foucault, M. (1970). *The Order of Things: An Archeology of Humans Sciences*. New York: Pantheon Books [wyd. pol. (2006). *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*. Tłum T. Komendant, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria].
- Foucault, M. (2003). *Society Must be Defended*. New York: Picador [wyd. pol. (1998). *Trzeba bronić społeczeństwa: wykłady w College de France*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: KR].
- Franklin, S. (2007). *Dolly Mixtures*. Durham, N. C. : Duke University Press.
- Franklin, S., Lury C., Stacey, J. (2000). *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
- Fraser, M., Kember S., Lury, C. (2006). *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism*. London: Sage.
- Fuller, M. (2005). *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Giffney, N., Hird M. (red.) (2008). *Queering the Non/Human*. London: Ashgate.
- Gilroy, P. (2000). *Against Race: Imagining Political Culture beyond The Color Line*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Glissant, É. (1997). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Grosz, E. (2004). *The Nick of Time*. Durham, N. C. : Duke University Press.
- Grosz, E. (2011). *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Durham, N. C. : Duke University Press.
- Grosz, E. (2001). A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics. W: G. Genosko (red.). *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers* (s. 1440-1463). London: Routledge.
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis. A Ethico-Aesthetic Paradigm*. Sydney: Power.
- Guattari, F. (2000). *The Three Ecologies*. Athlone Press.
- Halberstam, J. (2012). *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the End of Normal*. Boston: Beacon Press.

- Halberstam, J., Livingston, E. (red.) (1995). *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Haraway D. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*. New York, London: Routledge.
- Haraway, D. (1985). Manifesto for cyborgs: Science, technology and socialist-feminism in the 80s. *Socialist Review*, 80, 65–108 [wyd. pol. (2003). Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych. Tłum. S. Królak, E. Majewska. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 1 (3), 49–87.]
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), 575–599 [wyd. pol. (2014). Wiedza usytuowana: problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej, niepełnej perspektywy. W: E. Bińczyk, A. Derra (red.). *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*. (103-139). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK].
- Haraway, D. (1990). *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Free Association Press.
- Haraway, D. (1992). The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others. W: L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler (red.). *Cultural Studies*. (295–337). London: Routledge.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press [wyd. pol. (2013). *Manifest gatunków stowarzyszonych*. W: A. Gajewska (red.). *Teorie wyrotowe. Antologia przekładów*. Tłum. J. Bednarek. (241-260). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie].
- Haraway, D. (2014). Anthropocene, Capitalocene, Chtulucene: Staying with the Trouble, AURA (Arhus University Research on the Anthropocene), blog: <http://anthropocene.au.dk>, 9 maja 2014.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Harding, S. (1993). *The „Racial” Economy of Science*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hardt, M., Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hartsock, N. (1987). The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism. W: S. Harding (red.). *Feminism and Methodology. Social Science Issues*. (s. 157–181). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hayles, K. (1999). *How We became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayward, E. (2008). More Lessons from a Starfish: Prefixial Flesh and Transspeciated Selves. *Women’s Studies Quarterly*, 36 (3/4), 64–85.
- Hayward, E. (2012). Sensational Jellyfish: Aquarium Affects and the Matter of Immersion. *Differences*, 23 (3), 161–196.
- Herbrechter S. (2013). *Posthumanism: A Critical Analysis*. London: Bloomsbury Academic.
- Hill Collins, P. (1991). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

- Hird, M., Roberts C. (2011). Introduction: Feminism Theorises the Nonhuman. *Feminist Theory*, 12 (2), 109-117.
- hooks, b. (1981). *Ain't I a Woman*. Boston: South End Press.
- Hörl, E. (2013). A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology. W: D. Diederichsen, A. Franke (red.). *The Whole Earth: California and Disappearance of the Outside*. (121-130). Berlin: Sternberg Press.
- Huggan, G., Tiffin, H. (2015). *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. New York: Routledge.
- Irigaray, L. (1985a). *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1985b). *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press [wyd. pol. (2010). *Ta płęć (jedną) płęć niebęđąca*. Tłum. S. Królak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego].
- Irigaray, L. (1994). *Equal to Whom*. W: N. Schor, E. Weed (red.). *The Essential Difference*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kelly, J. (1979). The Double Edge Vision of Feminist Theory. *Feminist Studies*. 5 (1), 216-227.
- Kember, S. (2011). No Humans Allowed? The Alien in/as Feminist Theory. *Feminist Theory*. 12 (1), 183-199.
- Kirby, V. (2011). *Quantum Anthropologies: Life at Large*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Klein, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York: Simon and Schuster [wyd. pol. (2016). *To zmienia wszystko: kapitalizm kontra klimat*. Tłum. H. Jankowska, K. Makaruk. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza].
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Livingston J., Puar, J. (2011). Interspecies. *Social Text*. 29 (1), 3-14.
- Lloyd, G. (1984). *The Man of Reason. 'Male' & 'Female' in Western Philosophy*. London: Methuen.
- Lloyd, G. (1994). *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethics*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Lloyd, G. (1996). *Spinoza and the Ethics*. London: Routledge.
- Lury, C., Parisi, L., Terranova, T. (2012). Introduction: The Becoming Topological of Culture. *Theory, Culture, and Society*, 29 (4-5), 3-35.
- Lyotard, J. F. (1989). *The Inhuman: Reflections on Time*. Oxford: Blackwell.
- Mac Cormack, P. (2014). *The Animal Catalyst*. London: Bloomsbury.
- MacCormack, P. (2008). *Cinesexualities*. London: Ashgate.
- MacCormack, P. (2012). *Posthuman Ethics*. London: Ashgate.
- Macherey, P. (2011). *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mackenzie, A. (2002). *Transductions: Bodies and Machines at Speed*. New York: Continuum.

- MacPherson, C. B. (1962). *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Malabou, C. (2011). *Changing Difference*. Cambridge: Polity Press.
- Margulis, L. Sagan, D. (1995). *What is Life*. Berkeley: University of California Press.
- Marks, J. (1998). *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*. London: Pluto Press.
- Massumi, B. (1998). Requiem for Our Prospective Dead (Toward a Participatory Critique of Capitalist Power). W: E. Kaufman, K. J. Heller (red.). *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maturana, H., Varela. F. (1972). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Netherlands: D. Reidel.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Cultures*, 15 (91), 11-40.
- McNeil. M. (2007). *Feminist Cultural Studies of Science and Technology*. London: Routledge.
- Mies, M., Shiva V. (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Books.
- Morin, E. (1987). *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
- Nayar, P. K. (2013). *Posthumanism*. Cambridge: Polity Press.
- Nixon, R. (2011). *Slow, Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge., Mass.: Harvard University Press.
- Papadopoulos, D. (2010). Insurgent Posthumanism. *Ephemera: Theory and Politics in Organization*, 10 (2), 134-151.
- Parikka, J. (2010). *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parisi, L. (2004). *Abstract Sex: Philosophy, Bio-technology, and the Mutation of Desire*. London: Continuum Press.
- Passerini, L. (red.) (1998). *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*. Firenze: La Nuova Italia.
- Patton, P. (2011). *Deleuze and the Political*. London: Routledge.
- Pearson, K. A. (1999). *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. London: Routledge.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Plumwood, V. (2003). *Environmental Culture*. London: Routledge.
- Ponzanesi, S., Leurs, K. (2014). On Digital Crossing in Europe. *Crossings: Journal of Migration and Culture*, 5 (1), 3-22.
- Protevi, J. (2009). *Political Affect*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Protevi, J. (2013). *Life War Earth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, N. C.: Duke University Press.

- Rabinow, P. (2003). *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- Rich, A. (1997). *Rich, Blood and Poetry*. London: Virago Press.
- Rich, A. (2001). *Arts of the Possible: Essays and Conversations*. New York: W. W. Norton.
- Roets, G., Braidotti, R. (2012). Nomadology and Subjectivity: Deleuze and Critical Disability Studies. W: D. Goodley, B. Hughes, L. Davis (red.). *Disability and Social Theory: New Developments and Directions*. (161-178). New York: Palgrave Macmillan.
- Rose, H., Rose, S. (red.) (2000). *Alas Poor Darwin: Arguments Against Evolutionary Psychology*. London: Vintage.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*. Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Harmondsworth, U. K.: Penguin Books [wyd. pol. (1991). *Orientalizm*. Tłum. W. Kalinowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy].
- Said, E. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Shiva, V. (1993). *Monocultures of Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. London: Zed Books.
- Shiva, V. (1997). *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston: South End Press.
- Smelik, A., Lykke, N. (red.) (2008). *Bits of Life: Feminism and the Intersection of Media, Bioscience, and Technology*. Seattle: University of Washington Press.
- Snow, C. P. (1998). *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press [wyd. pol. (1999). *Dwie kultury*. Tłum. T. Baszniak. Warszawa: Prószyński i S-ka].
- Spivak, G. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Stengers, I. (1997). *Power and Invention: Situating Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ware, V. (1992). *Beyond the Pale: White Women, Racism, and History*. London: Verso.
- Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Przekład, redakcję i publikację tekstu sfinansowano ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na działalność upowszechniającą naukę (DUN), działalność wydawnicza, nr umowy: 711/P-DUN/2019, okres realizacji: 2019–2020.