Rudolf Dettlaff

ORCID: 0000-0003-4458-9972

Uniwersytet Wrocławski

Posthumanistyczny Inny, czyli wyzwania dla współczesnej humanistyki. Szkic wokół teorii Achille Mbembe

Dziś, w czasach rosnących nacjonalizmów, eskalacji przemocy na skalę globalną, rozsypywania się tożsamości, zaburzeń psychicznych, mowy nienawiści, zaniku demokratycznych standardów potrzeba nam leku, swego rodzaju *pharmakon*u, lecz nie takiego, jak proponuje nam współczesny świat. Według Achille Mbembe *pharmakonem* naszych czasów jest wojna, która wyzwala namiętności, odsuwające społeczność od demokracji i przekształcające je w społeczeństwa wrogości. Stara się on zaproponować nam inne rozwiązanie, sięgając do doświadczeń kolonialnych i pism Frantza Fanona. W tym szkicu proponuję sposób czytania *Polityki wrogości*¹ zgodny z celem autora, czyli próbą zmiany świata. Stawiam zatem prowokacyjne pytanie: dlaczego w ogóle mielibyśmy czytać książkę o doświadczeniu kolonialnym? Z ciekawości, poznania innej perspektywy, żeby zwrócić uwagę na (wszelkie) mniejszości i ich potrzeby? Nie. Ta książka uczy nas czegoś znacznie ważniejszego niż humanistyczna erudycja i wrażliwość. Zachęca nas do podjęcia walki o świat dla nas i przez nas tworzony. Nie bez kozery *Wstęp* zaczyna się metaforą walki. Nie bez poważnych racji tu także spora jego część poświęcona zostaje Fanonowi, którego życie — jako lekarza — było walką o ludzkie życie, o niepodległość — jako algierskiego działacza politycznego, a także — jako pisarza i filozofa — o głos dla tych, którzy go nie mają.

Celem obu afrykańskich filozofów jest wytworzenie podmiotów zaangażowanych, walczących o swoje prawa, podmiotów współżyjących, a nie rywalizujących. W tym krótkim szkicu postaramy się przemyśleć, jak przeszczepić ten cel na polski grunt.

¹ A. Mbembe, *Polityka wrogości*, przeł. K. Bojarska, U. Kropiwek, Kraków 2018. Zdania w cudzysłowie nieopatrzony przypisem są parafrazą myśli autora.

Posthumanistyczny podmiot

Mbembe dokonuje krytyki liberalnych demokracji, co nie jest niczym nowym ani odkrywczym. Odkrywcze i ciekawe jest to, że Mbembe pokazuje wewnętrzne lub raczej uwewnętrznione mechanizmy liberalnych demokracji i kapitalizmu. Wskazuje, jak globalne mechanizmy doprowadzają do lokalnych tragedii. „Demon, którego stworzyliśmy”, czyli globalny kapitalizm, oparty na oświeceniowych ideach człowieka racjonalnego, którego logika działania wpędziła większą część świata w biedę, doprowadza do eskalacji przemocy, aktów terroryzmu, nazywając piętnem tych, którzy przed nim uciekają. Mbembe stara się nauczyć nas, jak nie widzieć tego piętna, które jest konsekwencją zinternalizowania koncepcji podmiotu opartej na oświeceniowym modelu człowieka jako uniwersalnej koncepcji². Sprawia to, że każdy, kto nie pasuje do tego wzoru (racjonalnego, sprawnego, białego, nastawionego na prokreację Europejczyka), ustanawiany jest w relacji braku. Racjonalność — jeden z głównych komponentów oświeceniowej koncepcji Człowieka — warunkuje porządkowanie świata zgodne z „Rozumem”, a także legitymizuje uprzywilejowaną pozycję Człowieka. Podzielony świat to wynik ogólnej racjonalizacji świata i jego kategoryzacji. Opisywanym sposobem kategoryzacji i podporządkowania u Mbembe jest rasa. Jednak możemy wpisać tu inne podziały: płeć, naród, klasa, do czego w swojej koncepcji podmiotu namawia Rosi Braidotti³. Emancypacja z podporządkowania staje się ważnym elementem funkcjonowania grupy, co także w swoich „maszynach” pokazuje Ian Hacking⁴. Po całej serii tworzenia, administrowania, podporządkowania ostatecznie grupy starają się emancypować. Hacking w swoich badaniach przedstawia „dziesięć maszyn do wytwarzania ludzi”, które nazywa tak: liczyć, mierzyć, ustalać normy, korelować, medykaliżować, biologizować, genetyzować, normalizować, biurokratyzować, odzyskać naszą tożsamość. Pierwsze siedem to odkrywanie, choć lepiej byłoby mówić o naukowym konstruowaniu, wiedzy na temat człowieka. Hacking posługuje się przykładem autyzmu, który jako zjawisko najpierw trzeba było zaobserwować, sporządzić statystykę, poszukać przyczyny itp. Następnie wytworzyć pewną praktykę i standardy, które tworzą normy zachowania — leczenia, rejestracji, opieki medycznej i socjalnej, by ostatecznie oderwać się od władzy instytucji, by zarządzać stworzonym przez nich życiem samemu. Tu Hacking podaje przykład homoseksualizmu, który medykaliżowany był od XIX wieku, by ostatecznie wymknąć się sile medycyny, szukającej genu homoseksualizmu, i państwa, karającego za homoseksualizm. Istnieje jednak pewne niebezpieczeństwo, które zauważa Mbembe. Tożsamość oparta na racjonalnej kategorii sprawia, że grupa pragnie chronić swoją wyjątkowość za wszelką cenę, oddzielając

² R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.

³ Zob. *ibidem*.

⁴ I. Hacking, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0050hacking.pdf> (dostęp: 4 sierpnia 2019).

się od Innych, czego egemplifikacją jest mur-granica. Granica jest tu rozumiana nie jako miejsce przejścia, ale jako miejsce zatrzymania wroga, co wynika z lęku przed unicestwieniem. Pojawia się on, gdy grupy (na przykład narody) wyczerpują zasoby do podtrzymywania własnej tożsamości. Sposobem, żeby bronić się przed zgubnym wpływem Innego na tożsamość, jest fantazmat muru. Poza fantazmatem jest on także realnością zakorzenioną w naszych praktykach — tych małych, jak też globalnych. Inny w tym wypadku staje się wrogiem, kimś, przed kim należy się chronić. W eseju autor nie analizuje różnych sposobów praktykowania wrogości czy tworzenia relacji ja–Inny–wróg. Wrogość Mbembe stara się raczej usunąć poprzez usunięcie systemu, który wrogię zachowania generuje. Stąd w dalszej części zaproponowana przez niego „etyka przechodnia”. Pragnienie bezpiecznego świata, świata bez Innego dobrze obrazuje metafora bańki czy raczej baniek, w których żyjemy. Gdy trafiamy do grupy podobnych sobie ludzi, myślących podobnie, ubierających się tak samo, chodzących do podobnych miejsc itp. bez styku z Innym, można odnieść wrażenie, że pewne zachowania są powszechne i akceptowalne. Mikrobańkowy świat tępi naszą wrażliwość i empatię, ponieważ w takim świecie nikt nie weryfikuje naszych poglądów, tego, co mówimy i robimy. Gdy nie ma Innego, myślimy tak samo. Gdy się pojawia, rodzi się podejrzenie, że to, co sądzimy o świecie, wcale nie musi być jedynym słusznym sposobem widzenia. Europocentryczna humanistyka pomija Innego, a w połączeniu z racjonalnymi mechanizmami kapitalizmu wyzyskuje go, a nawet krzywdzi. Za przykład z najbliższego otoczenia niech posłużą badania Elizabeth Dunn⁵, w których pokazała, jak ludzie niewychowanych w kapitalizmie dostosowuje się do tego systemu, zmieniając kulturę, w której funkcjonują, tak by ta dostosowana była do działań rynkowych. Tym samym według Dunn kapitalizm wytwarza dwa typy podmiotowości: jeden, który nazywa „niewidzialnym”, to podmiot, który zinternalizował rynkowe mechanizmy i wszystkie jego działania podlegają mechanizmom rynku, i drugi, wyłamujący się z tych ram, nazwany przez nią „spaczonym”. To tylko teoretyczne modele, w praktyce wszyscy jesteśmy kształtowani przez siły, których działania nie musimy sobie uświadamiać, a wykraczają one poza sposoby funkcjonowania rynku i racjonalności. Mimo to pierwszy model uznawany jest *a priori* za normę i działa się tak, jakby był powszechnym sposobem ustanawiania podmiotowości. Jednak wszystkie praktyki dążące do ustanowienia takiej formy podmiotowości są techniką dyscyplinującą jednostki i dostosowujące je do neoliberalnego kapitalizmu. Tym samym każdy, kto wymyka się ramom podmiotowości „niewidzialnej”, zostaje poddany różnym formom przemocy, na przykład wykluczeniu symbolicznemu. Mianowicie Inny to każdy, któremu odebrano głos i ograniczono możliwości decyzyjne. Mbembe poddaje analizie takie praktykowanie świata, które „podważa wartość wszystkie-

⁵ Zob. E. Dunn, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. P. Sadura, Warszawa 2017.

go, co nie jest tożsame z naszym ja”, „naszym”, czyli wytworzonym przez kapitalizm i oświeceniowy model człowieka. Jego esej jawi się jako wezwanie do stawiania oporu wobec ujarzmianiu/reprodukowaniu/performowaniu krzywdzących wzorów Innego.

Inny też człowiek

Mbembe, określając *pharmakonem* naszych czasów wojny (kolonialne, wyzwoleńcze, kontrwyzwoleńcze, z terroryzmem itp.), odwołuje się do Fanona, który pisał o wojnie kolonialnej jako o *nomosie* Ziemi, a przynajmniej uprzywilejowanym środku instytucjonalizacji. Dla obu afrykańskich filozofów nowoczesne wojny są wojnami grabieżczymi, wojnami o surowce. Jedni korzystali z możliwości, jakie daje wojna, i byli: kolonizatorami, zwycięzcami, podmiotowość przypisana została białemu sprawnemu mężczyźnie rasy europejskiej. Przegrani, wykorzystywani, skolonizowani, zastygli w otępieniu. W trakcie wojny trudno myśleć o Innym jako o kimś, kto potrzebuje pomocy. Fanon proponował więc porzucenie takiej sytuacji wyjściowej i opowiadał się za przyjęciem kategorii podmiotu żyjącego, podmiotu otwartego na świat, podmiotu gotowego na praktykę opiekuńczości, która jest praktyką wzajemną. Skolonizowanemu proponował odrzucenie cech, które zostały mu narzucone przez kolonizatora. Fanon uważał, że brak oporu i przyjmowanie kategorii, które narzucał kolonizator, jest współpracą, tym samym jest się współodpowiedzialnym za podporządkowanie. Uciśnionym, którzy mieli próbować oderwać się od kolonialnego brzemienia, proponował zacząć od zmiany języka opisu siebie, a także percepcji. Następnie kuracja — jak nazywał to Fanon — wymaga pracy nad doświadczaniem ciała na nowo, a nawet współbycia. Przypomina to Foucaultowskie „filozofowanie wokół siebie”. Te dwie koncepcje jednak różnią się od siebie. Fanonowska ma charakter wspólnotowy, inaczej niż u Foucault. Miała to być recepta na otępienie, w które wpędził skolonizowanych kolonizator. Zwłaszcza przed funkcją przemocy kolonialnej, czyli przechwyceciu pragnień ujarzmionego i przekierowanie ich ku bezproduktywnym zajęciom. Fanon, walcząc z kolonializmem, odsłaniał wszystkie mechanizmy jego władzy. Jakkolwiek ani Fanon, ani Mbembe nie posługują się podziałem na skolonizowanych i kolonizatorów, to wykorzystują to nazewnictwo, by zobrazować myśl obu filozofów. Mechanizm ten nie opiera się tylko na rasie. Najważniejszy jest tu mechanizm podporządkowywania. Nie chcę też powiedzieć, że jest on uniwersalny i że nie ma różnicy między przemocą kolonialną, klasową czy płciową. Należy wszystkie te przypadki rozważać osobno, jednak w każdym z nich mamy do czynienia z ujarzmiającą i wyzyskującą władzą. Dlatego wskazówki Fanona o oporze z drobnymi modyfikacjami można przełożyć na inne formy reakcji na ucisk.

Ekspansja podziałów

Ekspansja kapitalizmu skutkuje wprowadzeniem kolejnych różnic, czego najlepszym przykładem jest podział na ludzi i świat. Mbembe, krytykując humanizm, odnosi się do krytyki kapitalizmu. Według niego nie można krytykować jednego bez odniesienia do drugiego. Jego zdaniem kapitalizm ożywiają trzy rodzaje popełdów: a) produkowanie ras i gatunków; b) dążenie do skalkulowania wszystkiego i zmieniania w towar; c) uzyskanie monopolu na produkowanie życia. Aby walczyć z utowarowieniem podmiotu, należy przekształcić humanizm rezonujący z kapitalizmem w (post)humanizm, który pozwoli na wytwarzanie nowych, emancypujących pojęć. Uwalnia od krzywdzącego sprowadzenia podmiotu-Innego do przedmiotu. W przeciwieństwie do humanizmu — nazwijmy go — neoliberalnego, który produkuje podmioty-przedmioty, jak w badaniach Dunn. Zgadzam się z Mbembe, że nie wszystko można utowarować, nie wszystko da się przeliczyć na zysk. Jednak neoliberalne praktyki rozmontowują tę idee. Od zysku zależy, czy korporacje medyczne będą inwestować w danym kraju, od rentowności szpitala zależy, czy będzie działał. Kompleksowość rzeczywistości zostaje zredukowana do liczb i tabel. Funkcjonowanie miejsc ratujących życie — takich jak szpitale — zależy od opłacalności. Życie zaczęto niebezpośrednio oceniać wedle zasad kapitału. W tabelach nie widać ludzkiego cierpienia. Zadaniem humanistyki jest odnalezienie milczących, tych, którym tabelaryczny sposób ujmowania świata zniszczył życie, i oddanie im głosu. W żadnym stopniu nie może ona produkować/ podtrzymywać neoliberalnych fikcji o człowieku racjonalnym czy — jak nazywa go Mbembe — „neuro-ekonomicznym” człowieku, który zinternalizował zasady wolnego rynku, a także uznał, że kompetencje emocjonalne są determinowane genetycznie. Połączenie neuronauk, psychologii i ekonomii utrzymuje tę fikcję, pozwalając na sprawne funkcjonowanie neoliberalnego kapitalizmu. To sposób na budowanie środowiska sprzyjającego funkcjonowaniu kapitalizmu. Logika rynku unicestwia podmiot, o jakim poucza psychoanaliza i filozofia polityczna⁶.

Wyzwanie dla humanistyki

W koncepcji Mbembe funkcją humanistyki jest mówienie o Innych. Mbembe, podobnie jak wielu krytyków humanizmu, zauważa, że humanizm został zagarnięty przez spojrzenie europocentryczne. Świetnie pasuje to do obrazu europejskiego intelektualisty, który wyjaśnia świat z głębokości fotela, „decydując za innych, kim są, skąd pochodzą”. W ten sposób wytwarza się „eksponaty muzealne”, które można określić jako przedmioty wyrwane ze swojego „naturalnego” środowiska

⁶ Więcej o tym, dlaczego psychoanaliza jest ważna, zob. E. Roudinesco, *Po co psychoanaliza?*, przeł. A. Gieros, Warszawa 2014.

i przeniesione jako pusta materia, jako znak. Muzeum to dla Mbembe „przestrzeń neutralizacji i poskromienia sił, które przed umuzealnieniem były żywotne”. Dla afrykańskiego myśliciela najistotniejsza jest funkcja polityczna muzeum jako jednego ze środków stabilizowania konkretnego obrazu świata. W przypadku wskazanym przez Mbembe muzeum to miejsce przemocy kolonialnej, której podłożem jest oświeceniowa wizja świata. Ta wizja świata wpisana ma w swoje ramy ontologię, którą pozwolę sobie nazwać „esencjalistyczną”, to znaczy taką, która ustanawia przedmioty „same w sobie”, a nie ustanowione przez swoje relacje z innymi przedmiotami. Wyrwany z sieci relacji aktor, przeniesiony w nową sieć relacji, staje się innym aktorem. Esencj(on)alizm, którym przeziąkliśmy, nie pozwala nam myśleć w ten sposób. Zgodnie z relacyjną ontologią tarcza masajska w rękę wojownika nie jest tą samą tarczą, która wisi na muzealnej ścianie. Humanistyka działająca w imię neoliberalizmu, opartego na rozwoju technologicznym i kalkulowaniu, przemienianiu w towar, to humanistyka krzywdząca. Jeżeli chcemy, by humanistyka przyczyniła się do budowy lepszego świata, świata empatycznego, w którym Inny nie jest wrogiem, lecz po prostu Innym, musimy oddawać mu głos, zamiast stawiać się w uprzywilejowanej pozycji obserwatora. Przede wszystkim jako humaniści musimy wziąć odpowiedzialność za przemyslenie obrazu świata, który niechybnie stabilizujemy naszymi tekstami, wykładami, seminariami. Kto zyskuje na takim obrazie świata, a kogo pomijamy, krzywdzimy, uciskamy? To empatyczne pytanie należy zadać sobie zarówno w wypadku ludzi, jak i świata w ogóle. Warto wziąć pod uwagę, że człowiek jest częścią świata, a nie uprzywilejowanym bytem. Należy zacząć myśleć o człowieku-w-świecie, a nie człowieku i świecie. Choć można pisać o zmianie humanistyki w posthumanistykę bez wspomniania o Mbembe, to rozważania o tym filozofie bez ujęcia posthumanistycznego prowadziłyby do nieporozumień. A także odbierałyby sporo z radykalizmu jego myśli.

Etyka przechodnia

By osiągnąć swój cel — wytworzenia odpowiedzialnych za siebie podmiotów — Mbembe proponuje narzędzie, jakim jest etyka przechodnia. Określenie to zostało utworzone od francuskiego słowa *passant*, oznaczającego przechodnia. Składowe tego słowa cechuje duża złożoność: *pas* — partykuła przecząca, określenie na coś, czego nie ma bądź istnieje przez swoją nieobecność; znaczy też „krok”, „rytm”, „tempo”, czyli oznacza ruch. Kolejnym określeniem jest *passé* oznaczające „przeszłość”, „były”, „przeszły”. Mbembe nie chce traktować przeszłości jako śladu tego, co było, ale jako coś żywego, przeszłość, która nadchodzi. Tak by przeszłych zdarzeń nigdy nie zamknąć, jako stabilnych raz na zawsze; by przeszłość nie stała się narzędziem władzy. *Le passant* — „przechodzień”, ktoś,

kto jest tylko na chwilę, kogo zobowiązujemy się przyjąć na moment. *Passeur* — paser; *passage* — pasaż, przejście; *passager* — pasażer. Widzimy, że określenia te są ulotne, chwilowe, w ruchu. Inaczej niż pojęcia rasy, płci, osobowości, które są esencjalistyczne. Chodzi przecież o określenie pewnej sytuacji, a nie o esencjalistyczną cechę człowieka.

Kenijski filozof nie wychwala życia nomadycznego, jest świadomy tego, że podmiot oderwany od korzeni, podmiot-w-ruchu, po prostu nie istnieje. Mbembe proponuje, byśmy stali-się-człowiekiem-w-świecie, czyli byśmy świadomie przyjęli rozbite części własnego życia, byśmy dokonywali zwrotów i zbliżeń, których dotąd nie robiliśmy, a także dali wspólny wyraz rzeczom, które zazwyczaj rozdzielamy. W tej koncepcji podmiotu wybrzmiewają podobieństwa do feministycznych koncepcji podmiotu, chociażby do Rosi Braidotti⁷. Jeden i drugi przypadek to forma oporu przed byciem zdominowanym. Podobieństw między koncepcjami Mbembe i Braidotti jest więcej, niestety nie ma tu miejsca na ich omówienie⁸.

Język

Nie sposób pominąć formy, jaką swej myśl nadał Mbembe. Wskazuje on, jak dokonać psychoanalizy i uniknąć uproszczonych kategorii opisu samych siebie. Jak sam Mbembe to określa, jego esej zbudowany jest z wirujących i ulegających rozproszonemu metafor. Rolą takiego języka jest przywrócenie tego, co zostało zapomniane, pominięte, tego, co nie zmieściło się w stabelaryzowany, kapitalistyczny świat. Tekstem-w-ruchu toruje też drogę ku przyszłości człowieka-w-świecie, będącego splotem natury, kultury, technologii, tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Dotyczy to także, a może przede wszystkim, podmiotów podporządkowanych, które dziś określa relacja dominacji władzy, ale jutro wyemancypowane mogą odczuć zaburzenie swej tożsamości, która do tej pory określana była przez zdominowanie. Mbembe zachęca nas jednak do odwagi i uczy, że porzucenie tożsamości zdominowanego i zagubienie z tego powodu to nic, czego powinniśmy się obawiać.

Podsumowując, Mbembe to radykalny filozof, którego należy czytać w perspektywie zwrotu posthumanistycznego. W innym wypadku patrzymy oczami, które Mbembe krytykuje. Łatwo wtedy zarzucić zarówno mu, jak i Afryce, że mimo ponad pięćdziesięciu lat bez kolonializmu, Afrykańczycy nie odnaleźli swojej drogi. Mbembe właśnie wskazuje, dlaczego kolonializm się nie skończył albo skończył się tylko na poziomie traktatów międzynarodowych. Afryka nie zrzuciła jarzma kolonializmu, tak jak kobiety do tej pory nie zrzuciły jarzma patriarchy, osoby z niepełnosprawnością oceniania w kategoriach „sprawności”,

⁷ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009.

⁸ Zainteresowanych odsyłam do *ibidem*.

a osoby homoseksualne — heteronormatywnej seksualności. Przykłady Innego, który poddany jest przemocy, można mnożyć. Nikt nie zrzuci jarzma ucisku, dopóki podmiotowość będzie ustanawiana w relacji do oświeceniowego modelu człowieka.

Posthumanistic Another, or challenges for contemporary humanities: Sketch around the theory of Achille Mbembe

Abstract

The text is a critical essay about Achille Mbembe's posthumanistic theory of identity and answers the question of why we should read about postcolonial theory today, adjusting it to local (European) relations. The author proposes a specific kind of reading Mbembe's essay as a call to create an involved identity. Involved identities are a form of resistance against European and many other authorities.

Keywords: Achille Mbembe, posthumanity, capitalism, posthuman subject

Bibliografia

- Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009.
Dunn E., *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. P. Sadura, Warszawa 2017.
Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985.
Fejfer K., *Zawód. Opowieść o pracy w Polsce. To o nas*, Warszawa 2017.
Hacking I., <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0050hacking.pdf> (dostęp: 4 sierpnia 2019).
http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article_id=112 (dostęp: 26 marca 2019).
Mbembe A., *Polityka wrogości*, przeł. K. Bojarska, U. Kropiwek, Kraków 2018.
Roudinesco E., *Po co psychoanaliza?*, przeł. A. Gieros, Warszawa 2014.
Szymaniak M., *Urobieni. Reportaże o pracy*, Wołowiec 2018.