

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filozoficzny

Bartosz Mroczkowski

**Konceptualizacje i praktyki ciała w perspektywie
posthumanizmu i nowego materializmu**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dr hab. Moniki Bakke, prof. UAM



Poznań 2021

Spis treści

WSTĘP.....	1
CZEŚĆ I. POSTHUMANIZM I NOWY MATERIALIZM: GENEALOGIA BADAWCZA..	11
Rozdział 1. Do czego ciało jest zdolne.....	15
Ciało bez Organów — Gilles Deleuze i Félix Guattari.....	17
Ciało i stosunki władzy — Michel Foucault.....	19
Rozdział 2. <i>Zoe</i> , czyli życie niezniszczalne.....	30
Binarna opozycja <i>zoe</i> i <i>bios</i> w myśli Arystotelesa.....	31
Nagie życie — Giorgio Agamben.....	32
Życie i mowa.....	32
<i>Zoe</i> -centryczny egalitaryzm.....	37
Rozdział 3. Stawanie się.....	46
Stawanie się w literaturze.....	52
Stawanie się (ze) zwierzęciem?.....	54
CZEŚĆ II. CIAŁO W PERSPEKTYWIE POSTHUMANIZMU I NOWEGO MATERIALIZMU.....	64
Rozdział 4. Procesualność ciał.....	70
Ciała afektywne.....	71
Forma bez formy.....	75
Intra-akcyjna performatywność.....	85
Rozdział 5. Wspólnotowość ciał.....	113
Sympojeza i autopojeza.....	119
Więzi.....	127
Chtulucen i humus.....	140
Rozdział 6. Otwartość ciał.....	144
Zjadać i być zjadany: jedność w pożeraniu.....	145
Seksualność: sploty ludzkich i nie-ludzkich cielesności.....	152
Genetyka i epigenetyka: ekspresja cielesnych sposobów istnienia.....	154
<i>Homo microbis</i> : nowy sposób rozumienia immunologii.....	158
Rozdział 7. Mikropolityczność ciał.....	164
Mikropolityka (molekularność) i makropolityka (molowość).....	167

CZEŚĆ III. PRAKTYKI CIAŁA.....	171
Rozdział 8. „A” jak asamblaże — performance i performatywność.....	174
Performance jako wydarzenie.....	180
Ruch-myślenie asamblaży.....	182
Rozdział 9. Fundacja Sens Ruchu — aktywizm somatyczny.....	190
Przepływy: myślenie jest ruchem, ruch jest myśleniem.....	192
W stronę anatomii doświadczeniowej.....	197
Rozdział 10. Fundacja Kinestrefa — wytwarzanie w ruchu.....	204
<i>Higiena tożsamości</i> — nawyki i rytuały codzienności jako praktyki ciała.....	210
Cykla Spotkań Improwizowanych.....	220
Rozdział 11. Taniec kontakt improwizacja — punkt kontaktu z innymi.....	225
Przenikanie się cielesnych terytoriów.....	235
Neurotypowość i neuroróżnorodność.....	238
ZAKOŃCZENIE.....	242
BIBLIOGRAFIA.....	247
SPIS ILUSTRACJI.....	258

WSTĘP

A przecież nikt dotychczas jeszcze nie ustalił, do czego ciało jest zdolne, tj. nikt dotychczas nie dowiedział się na drodze doświadczenia, co może zdziałać ciało na mocy samych tylko praw przyrody, o ile rozważa się ją wyłącznie jako cielesną¹

Baruch Spinoza

Potrzebujemy solidnego opracowania materializacji wszelkich ciał – „ludzkich” i „nie-ludzkich” – oraz praktyk materialno-dyskursywnych, poprzez które zachodzi ich różnicująca konstytucja. Będzie to wymagać zrozumienia natury relacji między praktykami dyskursywnymi i-zjawiskami materialnymi, uwzględnienia zarówno „ludzkich”, jak i „nie-ludzkich” postaci sprawczości oraz zrozumienia przyczynowej natury produktywnych praktyk, uwzględniającego pełnię uwikłania materii w jej własną historyczność²

Karen Barad

W długiej i fascynującej historii filozofii temat ciała zajmował miejsce marginalne. Od czasów starożytnych europejscy myśliciele niechętnie zajmowali się zagadnieniem cielesności, uznając je za nieistotne lub godne pogardy. Tylko nieliczni filozofowie – wśród nich Baruch Spinoza zasługuje na szczególną uwagę – ośmielili się przyjąć ciało za punkt odniesienia dla podejmowanych przez siebie rozważań. Niderlandzki uczyony w XVII wieku postawił przed reprezentantkami i reprezentantami filozofii kontrowersyjne pytanie: „do czego ciało jest zdolne?”³. To pytanie Spinozy doczekało się poszerzonej odpowiedzi dopiero w XX wieku, kiedy to w filozofii doszło do tak zwanego zwrotu *ku ciału*. W tym czasie przedstawicielki i przedstawiciele nurtów feministycznych oraz poststrukturalizmu podejmowali w swoich rozważaniach zagadnienie ciała jako kluczowy temat dla rozwoju filozofii. Ogół tych analiz stał się punktem wyjścia i inspiracją dla współcześnie rozwijających się formacji myślowych — posthumanizmu i nowego materializmu.

1 B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 132.

2 K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 335.

3 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 132.

Rozważania reprezentantek i reprezentantów obydwóch nurtów oscylują wokół pojęcia ciała, splatającego w sobie to, co ludzkie i nie-ludzkie.

Celem rozprawy jest przeprowadzenie pogłębionych analiz dotyczących posthumanistycznej i nowomaterialistycznej wizji cielesności. Tym samym prezentowane rozważania mają za zadanie wykazać w jaki sposób konceptualizacje i praktyki ciała przenikają się wzajemnie. Badacze i badaczki wywodzące się z tych nurtów rozpatrują zagadnienie ciała w szerszym kontekście procesów samoorganizacji materii, uchwytnych właśnie na poziomie tego, co cielesne. Równocześnie reprezentantki i reprezentanci obydwóch formacji myślowych podejmują krytyczny namysł nad oświeceniową figurą człowieka. Tego rodzaju rozważania umożliwiają ukazanie wzajemnego oddziaływania splątanych ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości. Podjęte w ramach rozprawy analizy mają na celu rozwinięcie wiedzy na temat procesów cielesnej materializacji, zachodzących na przecięciu tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Prezentowane badania stanowią próbę realizacji transdyscyplinarnego modelu wytwarzania wiedzy opisywanego przez Karen Barad⁴. Podstawowe założenie tej metody polega na zacieraniu międzydyscyplinarnych granic w celu łączenia narzędzi poznawczych wywodzących się z różnych dziedzin. Zamierzonym efektem tego procesu jest wytwarzanie nowych rodzajów wiedzy. Kluczowym dla perspektywy transdyscyplinarnej staje się twierdzenie, iż status dziedziny zdolnej do tworzenia wiedzy nie odnosi się jedynie do nauk szczegółowych i humanistyki, lecz przynależy również sztuce⁵. Każda z tych dziedzin posługując się specyficznymi dla siebie metodami i strategiami badawczymi, wytwarza określone rodzaje wiedzy. W kontekście prezentowanych w tej dysertacji rozważań, powiązanie konceptualizacji i praktyk ciała skutkuje wzajemnym przekształcaniem się odmiennych, lecz przenikających się obszarów wiedzy. Zachodzi tutaj współdziałanie pogłębionych analiz filozoficznych z praktykami kulturalno-artystycznymi ukierunkowanymi na rozwój cielesnej świadomości i uważności w ruchu. Powstająca w wyniku tej wymiany wiedza stanowi nowe ujęcie zagadnienia procesów cielesnej materializacji, zachodzących w splotach ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości. Prezentowane badania należy rozpatrywać jako rodzaj aktywności eksperymentalnej, w której sama cielesność staje się rodzajem „laboratorium”, ukazującym proces samoorganizacji materii.

4 K. Barad, *Reconceiving Scientific Literacy as Agential Literacy*, [w:] *Doing Science + Culture*, red. R. Reid i S. Traweek, Routledge, New York; London 2000, s. 238–239.

5 Zob. M. Bakke, *Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot*, „Teksty drugie”, 2020, nr 1, s. 169.

Rozprawa składa się z jedenastu rozdziałów podzielonych na trzy części. Celem pierwszej z nich jest ukazanie filozoficznych tradycji i formacji myślowych, które w sposób znaczący wpłynęły na rozwój posthumanizmu i nowego materializmu. Ogół tych rozważań przyczynił się do ukonstytuowania zagadnień kluczowych dla wymienionych nurtów. W trzech rozdziałach składających się na tę część rozprawy zostały rozwinięte historyczno-filozoficzne podstawy pojęć takich jak ciało, *zoe*, czyli witalna siła obejmująca sobą wszystko to, co żywe, a także procesu stawania się. W analizie poświęcone cielesności prezentowane w rozdziale pierwszym wpisano tezę, iż współcześnie podejmowane pogłębione analizy z zakresu posthumanizmu i nowego materializmu dotyczące ciała, a szerzej procesów samoorganizacji materii w splotach ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości, w dużej mierze uzupełniają lukę badawczą. W tej części dysertacji, jako moment kluczowy dla rozważań dotyczących zagadnienia ciała w historii filozofii wskazano na spór René Descartesa i Barucha Spinozy, mający miejsce w siedemnastowiecznej Europie w dobie epoki Oświecenia. Obydwaj myśliciele reprezentują odmienne tradycje filozoficzne. W rozdziale pierwszym przeprowadzono rekonstrukcję dociekań Spinozy i Kartezjusza dotyczących pojęcia ciała i materii w celu ukazania wynikających z nich filozoficznych konsekwencji istotnych dla posthumanistycznych i nowomaterialistycznych analiz. Autor słynnych *Medytacji o pierwszej filozofii* wprowadza podział na dwie całkowicie oddzielone od siebie substancje w postaci rzeczy rozciągłej (*res cogitans*) i rzeczy myślącej (*res extensa*)⁶. W rozdziale przeprowadzono analizę tego, w jaki sposób stanowisko Kartezjusza nazywane dualizmem psychofizycznym sprowadza materię, a tym samym każdy jej przejaw w postaci ciała, do roli tworzywa kształtowanego przez umysł. Równocześnie zaprezentowano i poddano namysłowi spinozjańskie twierdzenie filozoficzne mówiące, iż istnieje jedna substancja, której ciało i umysł są jednymi z wielu przejawów⁷. Przeprowadzone analizy ukazują dlaczego stanowisko zaproponowane przez niderlandzkiego filozofa nazywane paralelizmem stanowi ważny punkt odniesienia dla feministycznych badaczek i badaczy oraz reprezentantów poststrukturalizmu, takich jak Gilles Deleuze, Félix Guattari, czy Michel Foucault⁸. W rozdziale wykazano dlaczego obydwie formacje myślowe

6 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom 1*, tłum. M. Ajdukiewicz i K. Ajdukiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 82.

7 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit.

8 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017; G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau*, tłum. nieznanym, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015; M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, i K. Matuszewski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

przyczyniły się do zainicjowania dwudziestowiecznego *zwrotu ku ciału* w filozofii. Wyłożono również w jaki sposób ogół tych rozważań stał się przyczynkiem dla filozoficznych analiz zapoczątkowanych przez przedstawicieli i przedstawicielki posthumanizmu i nowego materializmu, zwłaszcza tych dotyczących powiązań ciała z ludzkimi i nie-ludzkimi formami sprawczości. Zadaniem rozdziału drugiego jest ukazanie historyczno-filozoficznego ugruntowania pojęcia *zoe*. Prezentowane analizy objaśniają dlaczego perspektywa badawcza w postaci *zoe* stanowi rodzaj przestrzeni intelektualnej dla analiz poświęconych współdziałaniu ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości. W rozdziale rozwinięto perspektywę posthumanistycznych i nowomaterialistycznych rozważań dotyczących wyzwolenia się z antropocentrycznego myślenia, ustanawiającego człowieka – a tym samym wszystkiego, co uznawane za ludzkie – nadrzędnym wobec nie-ludzkiego istnienia⁹. Analizie poddano argumentację Rosi Braidotti, w której filozofka wykazuje potrzebę uznania *zoe* za alternatywę dla figury człowieka¹⁰. Rozdział przedstawia dociekania dotyczące genezy terminu *zoe* wywodzącego się z języka starożytnych Greków i oznaczającego wszystko to, co żywe. Prezentowane rozważania ukazują również pojęcie stanowiące przeciwieństwo, a zarazem dopełnienie *zoe*, czyli *bios* oznaczające konkretne istnienie, najczęściej ludzkie¹¹. Analizy przedstawione w rozdziale drugim obejmują przegląd stanowisk filozoficznych podejmujących zagadnienie *zoe*, począwszy od starożytności, a skończywszy na współczesnych, posthumanistycznych i nowomaterialistycznych koncepcjach tego terminu. Szczegółowo omówiono tu również stanowisko *zoe*-centrycznego egalitaryzmu, rozwijane przez Braidotti, obejmujące sobą ludzkie i nie-ludzkie przejawy życia¹². W rozdziale wskazano na kluczowy dla nurtów posthumanizmu i nowego materializmu postulat konieczności zniesienia binarnej opozycji tego, co ożywione i nieożywione w celu rozszerzenia pojęcia życia o nieorganiczne cielesne sposoby istnienia wystosowany przez Jane Bennett¹³. W rozdziale trzecim rozprawy przedstawiono filozoficzną koncepcję stawania się, a więc procesów cielesnych przekształceń, wyrażających samoorganizację materii. W tym celu przeprowadzono rekonstrukcję tradycji filozoficznej zajmującej się myśleniem o procesach. Jako prekursora tego trendu w filozofii wskazano Heraklita z Efezu, który uważał,

9 Z. Libera, *Oświecenie*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1974, s. 7–52; R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek i A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 115–122.

10 R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek i A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 138–139.

11 K. Kerényi, *Dionizos: archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

12 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 138–139.

13 J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press Books, Durham 2010.

iz zmienność stanowi naczelną zasadę wyrażającą czym jest to, co istnieje. Za kontynuatorów rozważań na temat cielesnych materializacji, zachodzących w postaci różnych wariantów stawania się, uznano Barucha Spinozę i Fryderyka Nietzschego¹⁴. W rozdziale zwrócono uwagę na to, iż zdaniem niemieckiego myśliciela trwanie wszystkich cielesnych sposobów istnienia polega na nieustających przekształceniach. Prezentowane dociekania ukazują również, że ważnym dla tradycji filozoficznej zajmującej się myśleniem o procesach jest Henri Bergson, przedstawiciel dwudziestowiecznego witalizmu, rozwijający pojęcie pędu życiowego (*élan vital*)¹⁵. Szczegółowym analizom poddano rozważania poststrukturalistów Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego, z uwzględnieniem posthumanistycznej krytyki wystosowanej wobec filozofów przez Donnę Haraway. W rozdziale zaprezentowano rozważania francuskich myślicieli skupiające się na dociekaniach poświęconym procesom cielesnych przekształceń w postaci różnych wariantów stawania się (stawanie-się-zwierzęciem, stawanie-się-kobietą itp.)¹⁶. Wykazano, iż filozoficzne przemyślenia Deleuze'a i Guattariego w sposób znaczący przyczyniły się do rozwoju posthumanistycznych i nowomaterialistycznych analiz dotyczących procesualnego pojmowania cielesności, a w szerszym ujęciu stawania się materii.

Część druga rozprawy obejmuje obszerną prezentację stanowisk filozoficznych rozwijanych w obrębie nurtów posthumanizmu i nowego materializmu. Jako punkt wspólny dla przedstawionych analiz badawczych wskazano ciało rozumiane poprzez pryzmat zagadnień procesualności, sprawczości, współdziałania, współzależności i relacyjności. Na tę część rozprawy składają się cztery rozdziały. W pierwszym z nich została rozwinięta koncepcja procesualności, a więc nieustającej zmienności ciał oraz sposobów jej zachodzenia. W takim ujęciu szczegółowym analizom poddano koncepcję *ciała afektywnego* Briana Massumiego, inspirowaną rozważaniami Deleuze'a oraz Spinozy¹⁷. W rozdziale ukazano złożoną filozoficzną koncepcję pojęcia afektu, rozumianego jako cielesne pobudzenie w postaci zmiany fizycznego stanu skupienia, prędkości i przyspieszeń, natężeń, gęstości, drgań itp. Przeprowadzone analizy wykazały, iż przyjmując perspektywę ciała afektywnego należałoby uznać, iż właściwością szczególną materii jest jej nieustająca zmienność, a tym samym aktywność. W rozdziale zaprezentowano również rozważania filozofki Catherine

14 F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli Hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

15 H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

16 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

17 B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press Books, Durham 2002, s. 23–45.

Malabou, ukazujące nową wizję ciała rozumianego poprzez procesualność¹⁸. Szczegółowym analizom poddano rozwijane przez myślicielkę pojęcie *plastyczności*, mające za zadanie wykazać dwojakie znaczenie materialnych przekształceń, a więc ich destrukcyjny i kreatywny aspekt, których nie da się od siebie rozdzielić. W rozdziale przeprowadzono filozoficzne rozważania dotyczące postulatu Barad, a mianowicie naglącej potrzeby podjęcia pogłębionych analiz dotyczących procesów „materializacji ludzkich i nie-ludzkich ciał”¹⁹. Przyjmując taką perspektywę namysłowi poddano rozwijane przez fizyczkę-filozofkę stanowisko realizmu sprawczego. Tym samym w rozdziale przeprowadzono wnikliwe analizy głównego założenia badaczki, a mianowicie odrzucenia metafizyki esencji, czyli przekonania polegającego na uznawaniu istnienia obiektów o stałych i niezmiennych właściwościach, pomiędzy którym zachodzą interakcje. Na drodze tych dociekań rozwinięto proponowaną przez Barad alternatywę dla metafizyki esencji w postaci myślenia o *intra-akcjach*, procesach konstytuujących *fenomeny*, obiekty o określonych, lecz nieustająco negocjowanych granicach, wytwarzanych za sprawą praktyk materialno-dyskursywnych. Rozdział piąty stanowi zbiór filozoficznych analiz dotyczących cielesnej wspólnotowości. Celem tych rozważań jest próba uchwycenia tego, w jaki sposób ciała wytwarzają wzajemne zależności i relacje na przecięciu tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Przyjmując taką perspektywę badawczą, szczegółowym analizom poddano pojęcie *sympojezy* Haraway oznaczające kolektywne, otwarte i współdziałające cielesne sposoby istnienia²⁰. W toku rozważań jako punkt wyjścia dla dociekań badaczki wskazano teorię *symbiogenety* biologiki Lynn Margulis, która starając się przewyciężyć model rywalizacji gatunkowej, wpisany w klasyczną teorię ewolucji Darwina, proponuje w jej miejsce kooperację²¹. Rozdział prezentuje wywód naukowczyni twierdzącej, iż komórka eukariotyczna powstała w efekcie symbiotycznych relacji zachodzących pomiędzy różnymi rodzajami bakterii. Na tym etapie rozważań ukazano, że model ewolucji wywiedziony ze współdziałania pozwala myśleć o cielesności poprzez pozostawanie w określonych zależnościach względem siebie, nie tylko na poziomie jednokomórkowym, lecz również wielokomórkowym. Rozdział prezentuje posthumanistyczne i nowomaterialistyczne znaczenie dociekań Haraway dotyczących sympojetyczności, umożliwiającą rozważanie

18 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej*, tłum. P. Skalski, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2017.

19 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press Books, Durham 2007, s. 66.

20 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press Books, Durham 2016, s. 58.

21 L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, tłum. M. Ryszkiewicz, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2000.

ekosystemów w kategoriach relacji międzygatunkowych, a więc powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Rozdział szósty obejmuje filozoficzne przemyślenia poświęcone kwestii ciała rozumianego jako otwartej, złożonej wielości. W takim ujęciu przeprowadzono pogłębione filozoficzne rozważania analiz Stefana Helmreicha dotyczących powiązań tego, co ludzkie i nie-ludzkie w świetle badań nad mikrobiomem²². Rozdział prezentuje rozważania antropologa mające na celu ukazanie, iż funkcjonowanie tego, co określamy mianem ludzkiego ciała wiąże się ściśle z życiem zamieszkujących je mikroorganizmów, takich jak bakterie i protisty. Szczegółowym dociekaniami poddano twierdzenie badacza mówiące, że ogół mikroorganizmów, nazywanych mikrobiomem, ma zasadnicze znaczenie dla procesów metabolicznych zachodzących w naszych organizmach. W szerszym ujęciu posthumanistycznych i nowomaterialistycznych dociekań rozważono pojęcie *homo microbis* zaproponowane przez Helmreicha. Za sprawą tych analiz wykazano znaczenie tego terminu dla uświadomienia, iż jako cielesne sposoby istnienia jesteśmy skupiskami tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Rozdział siódmy ukazuje polityczny wymiar cielesności, a więc kryjący się w niej potencjał do wprowadzania zmian na poziomie społecznym i kulturowym. W wyniku podjętych analiz ustalono, iż kluczowymi dla posthumanistycznych i nowomaterialistycznych rozważań są tutaj pojęcia mikro- i makropolityki, rozwijane w ramach studiów nad stosunkami władzy, realizowanymi przez Foucaulta, a także analizy filozoficzne Deleuze'a i Guattariego na temat molowości i molekularności. Rozdział prezentuje w jaki sposób trio francuskich filozofów ukazuje nam procesy składające się na dynamikę cielesnych zmian. Podjęte rozważania uwidoczniły, że przekształcenia te stają się uchwytnie na poziomie relacji zachodzących pomiędzy poszczególnymi, powiązаныmi ciałami. W rozdziale rozwinięto koncepcję polityczności rozumianej jako zmiany w zakresach sprawczości połączonych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. W takim ujęciu rozbudowano wątek posthumanistycznych i nowomaterialistycznych analiz dotyczących zagadnienia ludzkich i nie-ludzkich zależności w kontekście stosunków władzy. Przyjmując taką perspektywę badawczą szczegółowym analizom poddano pojęcie intra-akcyjnej produkcji fenomenów Barad, a więc cielesnych materializacji, w których sploty przejawów ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości wyrażają się w postaci określonych stosunków władzy i dynamiki ich przekształceń.

22 S. Helmreich, *Homo microbis: The Human Microbiome, Figural, Literal, Political*, red. T. Stevermer, „Thresholds”, 2014, nr 42, s. 52–59.

Część trzecia, w której skład wchodzi cztery rozdziały, ma za zadanie ukazać proces wzajemnego przenikania się konceptualizacji i praktyk ciała w perspektywie badawczej posthumanizmu i nowego materializmu. Skutkiem tego działania jest wytworzenie nowych form wiedzy przedstawionych w dysertacji. Zabieg ten polega na prezentacji wybranych działań artystyczno-kulturalnych, a następnie powiązaniu ich z wcześniej przedstawionymi filozoficznymi koncepcjami w celu przeprowadzenia pogłębionej analizy. Tym samym część trzecia stanowi próbę wytworzenia spłotu wiążącego ze sobą posthumanistyczne i nowomaterialistyczne sposoby myślenia z ruchem powiązanych ciał. W rozprawie wykazano, iż niezwykle ważnym jest tutaj stanowisko paralelizmu Spinozy, które zostało poddane reinterpretacji poprzez pryzmat rozważań przedstawicielek i przedstawicieli obydwóch nurtów. W ujęciu posthumanizmu i nowego materializmu przedstawiono w jaki sposób koncepcja niderlandzkiego myśliciela ukazuje procesy myślenia i ruchu jako nierozdzielne przejawy aktywności powiązanych ciał. Wykazano, iż procesy te wyrażają materialną produkcję znaczeń, w której ludzkie i nie-ludzkie przejawy sprawczości pozostają ze sobą splątane. W przeprowadzonych analizach przyjęto filozoficzny postulat, wyrażony przez Joannę Bednarek, aby nie rozpatrywać umysłu w perspektywie właściwości jednostki, lecz jako szereg powiązanych ze sobą materialnych zależności zachodzących w określonym środowisku²³. Prezentowane praktyki wywodzące się między innymi z obszaru tańca, performance i sztuk wizualnych nie mogą zostać sprowadzone do roli analizowanych obiektów badawczych, lecz muszą być rozpatrywane jako sprawcza siła w procesie wytwarzania wiedzy na temat materializacji ciał. Przyjmując taką perspektywę w rozdziałach składających się na część trzecią przeprowadzono cztery studia przypadku. W pierwszym z nich posthumanistycznym i nowomaterialistycznym analizom została poddana wystawa „Asamblaże” zrealizowana w Muzeum Sztuki w Łodzi. Szczegółowe rozważania poświęcono temu w jaki sposób w ramach tego wydarzenia połączono ze sobą konceptualizację i praktyki ciała, mające za zadanie wprowadzenie w ruch-myślenie pojęcia asamblażu, istotnego z perspektywy posthumanizmu i nowego materializmu. Rozdziały dziewiąty i dziesiąty zawierają pogłębione analizy dotyczące działalności dwóch poznańskich fundacji zajmujących się zagadnieniem cielesności. Aktywność reprezentantek i reprezentantów Fundacji Sens Ruchu przedstawiono poprzez pryzmat szeroko rozumianej edukacji somatycznej, a więc praktyk ciała mających na celu poszerzenie cielesnej świadomości oraz

23 J. Bednarek, *Życie, które mówi: nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Fundacja na rzecz Myślenia im. Barbary Skargi : Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 125–126.

uważności²⁴. W takim ujęciu w rozdziale dziewiątym poddano analizie działania warsztatowe realizowane przez organizację pozarządową, łączące w sobie metody pracy z tekstem oraz technikami wywodzącymi się z performance i tańca. Rozdział dziesiąty ukazuje sposoby wykorzystania metod i narzędzi z dziedzin tańca, performance, a także praktyk choreograficznych przez przedstawicielki Fundacji Kinestrefa. W takim ujęciu zaprezentowano wybrane wydarzenia realizowane przez fundację, których celem jest eksploracja możliwości współdziałania powiązane ze sobą ciała. Równocześnie wskazano, iż w działaniach Fundacji Kinestrefa dużą rolę odgrywają praktyki improwizacyjne. Przeprowadzone analizy wykazały w jaki sposób działania wymienionych organizacji pozarządowych mogą pomóc w głębszym zrozumieniu procesu materializacji ludzkich i nie-ludzkich ciał. Rozdział jedenasty, zamykający część trzecią, przedstawia technikę tańca kontakt improwizacja poprzez pryzmat posthumanistycznych i nowomaterialistycznych rozważań. Przyjmując taką perspektywę badawczą ukazano w jaki sposób tego rodzaju połączenie umożliwia wytworzenia nowej wiedzy na temat ludzkich i nie-ludzkich cielesnych powiązań, wyrażających proces samoorganizacji materii. W rozdziale zaprezentowano również współdziałanie tańca, rozumiane jako dziedzina badawcza, z filozoficznym namysłem, a także strategiami wytwarzania wiedzy wywodzącymi się z nauk szczegółowych. Rozważania poprzedza krótka rekonstrukcja genezy powstania techniki tańca kontakt improwizacji stworzonej w latach siedemdziesiątych XX wieku między innymi przez Steve'a Paxtona oraz Nancy Stark Smith²⁵. W analizach ukazano, iż kluczowym elementem dla tej techniki jest współdzieleniu ciężaru przez tancerzy poprzez określony, lecz dynamicznie zmieniający się punkt kontaktu. Działanie to powoduje wytwarzanie się spontanicznego, improwizowanego ruchu w przestrzeni. Przeprowadzone w rozprawie analizy mają na celu ukazanie kontakt improwizacji jako praktyki ciała umożliwiającej eksplorację pola przenikania się ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości. Rozdział wykazuje, iż technika ta wzmaga w sposób szczególny odczuwanie cielesnych przekształceń, zachodzących w tanecznym ruchu. Z podjętych analiz wynika również, że kontakt improwizacja stanowi specyficzny rodzaj ruchu-myślenia, ukierunkowujący uwagę na współzależności i relacje zachodzące pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia. Równocześnie podjęte rozważania ukazują kontakt improwizację jako praktykę ciała przekształcającą nawykowe podmiotowo-przedmiotowe postrzeganie, w którym uwzględnia się jedynie ludzkie przejawy

24 <http://som.org.pl/pl/> [dostęp: 25.06.2021].

25 <https://contactquarterly.com/contact-improvisation/about/> [dostęp: 25.06.2021].

sprawczości, uznając równocześnie ich nadrzędność wobec tego, co nie-ludzkie. Punktem wyjścia dla tych dociekań są szczegółowo przeprowadzone analizy dotyczące pojęcia *tańca uważności* (*dance of attention*), rozwijanego przez Erin Manning i Briana Massumiego²⁶. Przyjmując perspektywę posthumanizmu i nowego materializmu wykazano w jaki sposób w tańcu uważności cielesne sposoby istnienia współdziałają ze sobą jako płataniny etyko-onto-epistemicznych zależności, w których żaden z nich nie ma z góry uprzywilejowanej pozycji, a relacje między nimi podlegają nieustannym przekształceniom. Przeprowadzone w części trzeciej analizy mają na celu wytworzenie nowego ujęcia zagadnienia cielesności poprzez powiązanie ze sobą metod poznawczych wywodzących się z odmiennych obszarów wiedzy.

26 E. Manning i B. Massumi, *Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity*, [w:] *Dance, Politics & Co-Immunity: Current Perspectives on Politics and Communities in the Arts Vol. 1*, red. G. Siegmund i S. Hölscher, Diaphanes, Zürich-Berlin 2013, s. 73–96.

CZEŚĆ I.

POSTHUMANIZM I NOWY MATERIALIZM: GENEALOGIA BADAWCZA

Posthumanizm i nowy materializm stanowią nurty badawcze, których geneza wiąże się ściśle ze zwrotem ku cielesności, a szerzej materialności, zapoczątkowanym w latach sześćdziesiątych XX wieku²⁷. Właśnie w tym okresie zachodzi rewolucyjna zmiana w myśleniu, zapoczątkowana przez przedstawicieli i przedstawicielki nurtów feministycznych oraz poststrukturalizmu, odczytujących na nowo rozważania Spinozy, a także inspirującego się nim Fryderyka Nietzschego. Jest to czas, w którym francuscy myśliciele – Deleuze, Guattari, Michel Foucault – ukierunkowują filozoficzne dociekana na zagadnienie materii, a tym samym ciała²⁸. Rozważania wymienionych przedstawicieli poststrukturalizmu stały się ważnym punktem odniesienia dla posthumanistycznych oraz nowomaterialistycznych analiz dotyczących splątań ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości.

Nowy, czy też neo materializm jako współczesny nurt badawczy wzbudza kontrowersje związane z jego nazwą. Przedrostek „nowy” nasuwa skojarzenie z próbą stworzenia czegoś, bez uwzględnienia wcześniejszych dokonań, zerwania z historią materializmu rozumianego jako jeden z nurtów w obrębie filozofii w celu ustanowienia odmiennej tradycji. Badacze i badaczki związani z nurtem nowego materializmu stawiają sobie za cel wytworzenie „nowych interpretacji” klasyków materializmu, zwłaszcza koncepcji zaproponowanych przez Spinozę. Chodzi o pogodzenie, rozwinięcie i przeistoczenie tradycji materialistycznej ze współczesnym rozwojem technologicznym i naukowym²⁹. Przykładem tego rodzaju stanowiska jest *witalny materializm* Jane Bennett, w którym badaczka ukazuje aktywność materii poprzez jej szczególną właściwość samoorganizacji³⁰.

Tym samym dociekana posthumanistycznych i nowomaterialistycznych badaczek/badaczy stanowią próbę wytworzenia alternatywy dla dualizmu psychofizycznego

27 M. Bakke, *Bio-transfiguracje: sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010, s. 18–19.

28 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit.; G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit.; M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit.

29 R. Dolphijn i I. van der Tuin, red., *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanites Press, Ann Arbor 2012, s. 13–14.

30 J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit., s. 10–13.

Kartezjusza. Za punkt odniesienia możemy tutaj uznać między innymi *paralelizm* Spinozy, stanowisko filozoficzne polegające na założeniu, iż ciało jest ideą umysłu, zaś umysł ideą ciała³¹. W opozycji do niderlandzkiego myśliciela Kartezjusz sprowadza zagadnienie ciała niemal jedynie do kategorii przestrzenności. Twórca słynnych *Medytacji*³² postrzega każde nie-ludzkie istnienia — sprowadzone przez niego do bycia cielesnym, lecz pozbawionym rozumu — jako rodzaj automatu, kierującego się serią przyporządkowanych mu mimowolnych odruchów; myśliciel włącza do tej grupy nie-ludzkie zwierzęta, rośliny, a nawet do pewnego stopnia kobiety³³. Model ciała zaproponowany przez Kartezjusza w szerszym kontekście jego systemu filozoficznego stanowi rodzaj matrycy pozbawiającej cech szczególnych wszelkie rodzaje bytu poprzez ich uniwersalizację. W wyniku tego działania każdy cielesny sposób istnienia zostaje sprowadzony do powtarzalnych schematów, czyniących z nich proste i przewidywalne mechanizmy³⁴.

Kartezjusz, kontynuator koncepcji hylemorficznej³⁵, sprowadzając materię do kategorii rozciągłości, umożliwia jej wyobrażenie w postaci plastycznego, biernego tworzywa, a tym samym pozbawia nas wglądu w jej sprawczość. Filozoficzne dociekania nad zagadnieniem cielesności — usytuowane w szerszym obszarze rozważań poświęconych materii — poprzez pojęcia procesu, wielości, relacji, splątań i zależności mają za zadanie wyzwolenie z ograniczeń spekulacyjnych francuskiego filozofa, a tym samym stworzenie warunków do myślenia poprzez przenikanie się tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Powstająca w ten sposób optyka uwidacznia zróżnicowanie cielesnych sposobów istnienia, hybrydowych, czy też chimerycznych, powiązanych ze sobą układów w postaci złożonych systemów relacji, które to dokonują względem siebie wzajemnych, nieustających i dynamicznych przekształceń.

Posthumanistyczne rozważania skupiają się na krytycznym przemyśleniu humanizmu rozumianego jako oświeceniowego projektu ustanowienia człowieka w centrum zainteresowania naukowego i etycznego³⁶. Sprzeciw wobec antropocentryzmu przejawia się

31 Zagadnienie paralelizmu u Spinozy w sposób szczegółowy analizuje Deleuze w opracowaniu poświęconym rozważaniom niderlandzkiego myśliciela. Zob. G. Deleuze, *Spinoza: filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 163–170.

32 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom 1...*, op. cit.

33 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 54–57.

34 E. Grosz, *Przeobrażanie ciał*, tłum. M. Michalski, „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego”, 2009, s. 8–11, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf> [dostęp: 25.06.2021].

35 Francuski myśliciel jest filozoficznym spadkobiercą wielowiekowej tradycji hylemorfizmu (schematu hylemorficznego) zapoczątkowanej przez Arystotelesa. Zob. J. Bednarek, *Różnica epistemologiczna i cięcie sprawcze: materializm marksistowski a nowy materializm*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemeńka i M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 95–97.

36 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 62–66, 115–122; Zob. także: Z. Libera, *Oświecenie...*, op. cit., s. 7–52.

w propozycji ponownego rozpatrzenia powiązań i zależności wynikających z binarnej opozycji tego, co ludzkie i nie-ludzkie³⁷. Oświeceniowa próba ustanowienia człowieka unikatowym pośród całego spektrum istnienia, polega na usytuowaniu go w taki sposób, aby stanowił on przeciwieństwo dla wszystkich pozostałych bytów. Powstaje pytanie, czy to, co ludzkie może w ogóle istnieć bez tego, co nie-ludzkie? Posthumanistyczne rozważania wskazują, na to, że to, co do tej pory określaliśmy mianem człowieka stanowi układ symbiotycznych relacji, rodzaj hybrydowego tworu, którego granice podlegają nieustannym negocjacjom; mieszaninę współdziałających cielesnych sposobów istnienia, które pozostają ze sobą w sieciach określonych zależności i relacji³⁸. Pojęciem, które umożliwia nam tego rodzaju rozważania, wynikające z uznania kategorii wielości i różnicy za fundamentalne, jest *zoe*, oznaczające życie rozumiane jako płaszczyzna procesów wytwarzających zróżnicowane cielesne sposoby istnienia³⁹.

Perspektywa badawcza w postaci *zoe*, będąca alternatywą dla antropocentrycznego postrzegania, stwarza sposobność do namysłu nad binarnymi opozycjami stanowiącymi fundament humanizmu: natura-kultura, ciało-umysł, organiczne-nieorganiczne, ożywione-nieożywione i wreszcie ludzkie oraz nie-ludzkie. W takim ujęciu Braidotti proponuje nam myślenie poprzez *zoe*-centryczny egalitaryzm, obejmujące swoim zakresem wszelkie przejawy życia, wykraczając tym samym poza człowieka⁴⁰. W podobnym tonie Bennett wygłasza konieczność zniesienia binarnej opozycji tego, co ożywione i nieożywione, aby dzięki temu zabiegowi włączyć w przestrzeń *zoe* również nieorganiczne cielesne sposoby istnienia⁴¹. Tego rodzaju działanie ma spowodować, iż staniemy się bardziej wrażliwymi na mniej lub bardziej subtelne przejawy aktywności materii. Propozycje obydwóch filozofek łączy potrzeba rozpatrzenia *zoe* poprzez pryzmat przenikania się i nierozdzielności ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości, zarówno u zwierząt, roślin, tkanek, komórek, jak i rzeczy.

Rozważania Braidotti oraz Bennett stanowią równocześnie próbę myślenia o *zoe* poprzez pryzmat dynamiki materialnych przekształceń. Efektem tych procesów jest wyłanianie się zróżnicowanych cielesnych sposobów istnienia. Za prekursora tego rodzaju myślenia możemy uznać Heraklita z Efezu, który uważał, iż zmienność stanowi naczelną

37 M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, op. cit., s. 8.

38 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 58–98.

39 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe*, tłum. I. Holewiński, „Machina Myśli”, 2019, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 25.06.2021].

40 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 138–139.

41 J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit.

zasadę wyrażającą wszystko to, co istnieje⁴². Podobnie Spinoza w swoich rozważaniach skupiał się na nieustających przekształceniach substancji, zachodzących w postaci jej pobudzeń⁴³. Natomiast spadkobiercą obydwóch myślicieli, a tym samym kontynuatorem filozoficznych dociekań dotyczących procesów i zmienności, jest Fryderyk Nietzsche, który za punkt centralny swoich filozoficznych poszukiwań przyjął życie pojmowane jako dynamiczny żywioł, grę sił wyrażającą się w postaci ciągłych przeistoczeń⁴⁴. Zdaniem niemieckiego myśliciela trwanie wszystkich cielesnych sposobów istnienia polega na nieustających przekształceniach. Za równie ważną postać dla nurtu filozofii procesu i zmiany należy uznać Henriego Bergsona, jednego z najważniejszych przedstawicieli dwudziestowiecznego witalizmu, myśliciela rozwijającego pojęcie pędu życiowego (*élan vital*)⁴⁵.

Rozważania wymienionych filozofów przyczyniły się do rozwoju poststrukturalizmu w XX wieku. Dociekania reprezentantów tego nurtu, takich jak Deleuze, czy Guattari, również były zorientowane na procesualnym pojmowaniu materii i wynikającej z niego wizji cielesności. W efekcie tych rozważań francuscy myśliciele opracowali pojęcie stawania się przebiegające w różnych wariantach, takich jak stawanie-się-zwierzęciem, stawanie-się-kobietą itp⁴⁶. W tym samym czasie Foucault, reprezentant tej samej formacji myślowej, zajmował się procesami upodmiotowienia wyrażającymi określone stosunki władzy⁴⁷. Rozważania wymienionych reprezentantów poststrukturalizmu stanowią ważny punkt odniesienia dla nurtów posthumanizmu i nowego materializmu, zwłaszcza dla koncepcji samoorganizującej się materii. Przyjmując taką perspektywę *zoe* należy rozpatrywać jako samokształtującą się, witalną materię; sieć splecionych procesów stawania się, konstytuujących różnicowane cielesne sposoby istnienia, tworzące układy podlegające ciągłym dynamicznym przekształceniom.

42 Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

43 B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

44 F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli Hellenizm i pesymizm...*, op. cit.

45 H. Bergson, *Ewolucja twórcza...*, op. cit.

46 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit.

47 M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009; M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit.

Rozdział 1.

Do czego ciało jest zdolne

Możemy przyjąć, iż w dziejach historii filozofii — rozumianej jako fundament cywilizacji Zachodu, zapoczątkowanej w starożytnej Grecji — poza kilkoma wyjątkami, zagadnienie ciała uznawano za temat marginalny lub wręcz godny pogardy. Wiąże się to z wypracowanym już w początkowej fazie rozwoju tej dziedziny wiedzy dychotomicznym podziałem na rozum (umysł) i ciało⁴⁸. Myślicielem, który w szczególności podkreślał rozłam między rozumem i ciałem był Platon, co w szczególności widać w jego dialogu *Fedon*, w którym filozof przedstawia ostatnie chwile życia Sokratesa⁴⁹. Idealizm platoński wyraża potępienie cielesności postrzeganej jako to, co zmienne, ułomne oraz podatne na uszkodzenia, a więc śmiertelne; rozum natomiast umożliwiającego poznanie intelektualne, dające wgląd w przestrzeń idei, świat doskonałości i niezmienności. W historii filozofii dualizm psychofizyczny stanowi jedno z ważniejszych zagadnień. Jest to doktryna, która rozwijała się już od czasów starożytnych, zaś jednym z jej szczytowych osiągnięć był system myślowy zaproponowany przez René Descartesa⁵⁰. Kartezjusz stawia tezę o istnieniu dwóch całkowicie niezależnych i oddzielonych od siebie substancji: *res cogitans* (rzecz myśląca i *res extensa* (rzecz rozciągła). Francuski myśliciel uznaje, że umysł, jako to, co aktywne i twórcze, kontroluje bierne i podległe mu ciało, sprowadzające się jedynie do przestrzenności⁵¹. Dualistyczna koncepcja zaproponowana przez Kartezjusza stanowi rodzaj hierarchicznej opozycji: istnienie umysłu wiąże się z istnieniem ciała, którym należy racjonalnie zarządzać, maszyną składającą się z części podatnych na uszkodzenia⁵².

System filozoficzny zaproponowany przez Kartezjusza w swoich założeniach jest antropo- i logocentryczny⁵³, a także skrajnie unifikujący. Dwie pierwsze właściwości zawierają się w pojęciu podmiotu utożsamianym przez myśliciela z umysłem, którym to obdarzeni są jedynie ludzie. Ujednocilenie polega na uniwersalizacji konceptów ciała i umysłu, co oznacza, że każde z tych pojęć obejmuje różne rodzaje bytów: różnica zachodzi

48 B. Allen, *Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts*, Columbia University Press, New York 2015, s. 75–76; E. Grosz, *Przeobrażanie ciała...*, op. cit., s. 4–6,

http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?article_id=259 [dostęp: 25.06.2021].

49 Platon, *Dialogi*, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 135–178.

50 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom 1...*, op. cit.

51 Ibid., s. 82.

52 E. Grosz, *Przeobrażanie ciała...*, op. cit., s. 6–11,

http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?article_id=259 [dostęp: 25.06.2021].

53 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 55–57.

jedynie na poziomie ilościowym, lecz nie jakościowym. Boska i ludzka rozumność różnią się jedynie zakresem możliwości działania, lecz w swej istocie pozostają one tym samym. Natomiast pojęcie ciała poprzez sprowadzenie go jedynie do przestrzenności powoduje, że wszelkie sposoby cielesnego istnienia, w ich ludzkim i nie-ludzkim wymiarze, zostają pozbawione jakichkolwiek jakościowych różnic. Myśliciel pomija niemal całkowicie ich odmienne właściwości, wyrażające się w postaci wielości sposobów wzajemnego oddziaływania, zachodzącego pomiędzy nimi.

Odpowiedź na kartezjański idealizm stanowi monistyczny materializm Spinozy, system filozoficzny, który również powstał w XVII wieku. W swoim *opus magnum*, *Etyce*, filozof postanawia dowartościować pojęcie ciała wskazując na fakt, iż: „[...] nikt dotychczas jeszcze nie ustalił, do czego ciało jest zdolne [...]”⁵⁴. Unikatowość myśli niderlandzkiego myśliciela i jej znaczenie dla dalszego rozwoju filozofii Deleuze komentuje następującymi słowami: „Spinoza proponuje filozofom nowy wzorzec — ciało. I to właśnie ciało rozumiane jako wzorzec”⁵⁵. Dla autora *Etyki* zarówno umysł, jak i ciało są przejawami (atrybutami) jednej substancji. Pomimo jakościowej różnicy ciało i umysł pozostają ze sobą splątane. Spinoza, w przeciwieństwie do Kartezjusza, skupia się na procesach i zależnościach. W rozważaniach niderlandzkiego filozofa pojęcia ciała i umysłu, jako atrybuty jednej substancji, wiążą ze sobą kategorie ruchu oraz spoczynku⁵⁶. Rozumność przejawia się w postaci procesów współdziałających ze sobą cielesnych sposobów istnienia, które wzajemnie się pobudzają, przekształcają⁵⁷.

Spinoza pisząc, że „nie wiemy, do czego ciało jest zdolne”, nie ma na myśli uniwersalnego, idealnego ciała, ahistorycznego i esencjalistycznego tworu Kartezjusza. Dla autora *Etyki* istnieją raczej ciała, zróżnicowane wielości, przejawy materialnej substancji, niż ciało rozumiane jako uniwersalna matryca. Każdy cielesny sposób istnienia stanowi unikatowy układ zależności w postaci stosunków ruchu i spoczynku zachodzących w relacjach z innymi ciałami. Pojęcie afektu Spinozy wyraża zdolność tego, co cielesne (materialne) do pobudzania, czyli współprzekształcania⁵⁸. Pytanie filozofa o to, do czego ciało jest zdolne wiąże się z założeniem, że każdy cielesny sposób istnienia może zostać pobudzony i pobudzać na nieskończenie wiele sposobów.

54 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 132.

55 G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 29.

56 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 60–98.

57 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 58, Zobacz przypis 105.

58 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129.

W siedemnastowiecznej Europie materialistyczny monizm Spinozy przegrał z dualizmem Kartezjusza, czyli z systemem, który stał się podstawą dla nowożytnego modelu wiedzy naukowej. Batalia pomiędzy materializmem i idealizmem rozbrzmiała na nowo w drugiej połowie XX wieku, kiedy to za sprawą feministycznych myślicielek takich jak Braidotti, czy Elizabeth Grosz oraz myślicieli Deleuze'a i Guattariego oraz Foucaulta, przedstawicieli poststrukturalizmu, monizm Spinozy został poddany w filozofii ponownie pod rozważenie. W efekcie wraz z początkiem lat sześćdziesiątych XX wieku dyskurs myślowy dotyczący cielesności (materialności) staje się jednym z ważniejszych zagadnień we współczesnej filozofii. Ustanowienie cielesności podstawą badawczą umożliwiło nowe rodzaje rozważań dotyczących współdziałania i wzajemnego kształtowania różnego rodzaju materialnych bytów (ludzi, zwierząt, roślin, rzeczy itp.).

Ciało bez Organów — Gilles Deleuze i Félix Guattari

Dwutomowe dzieło Félix'a Guattariego i Gilles'a Deleuze'a pt. *Kapitalizm i schizofrenia*, a zwłaszcza przedstawione tam koncepcje *Ciała bez Organów* oraz *stawiania się*, są ważnym źródłem inspiracji dla badaczy związanych z nurtem posthumanizmu i nowego materializmu. Zaproponowany przez francuskich filozofów sposób myślenia o cielesności, zakorzeniony w materialistycznym monizmie Spinozy, pozwala na uchwycenie zależności istniejących pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia, czyli różnymi przejawami immanentnego życia. Filozoficzny projekt przedstawiony w *Kapitalizmie i schizofrenii* stanowi próbę wykroczenia poza antropocentryczne uwarunkowania myśli filozoficznej. Deleuze i Guattari interesują się wielościami, mieszaninami tego, co ludzkie i nie-ludzkie, jako cielesnymi przejawami samoorganizującej się materii.

Ciało bez Organów (CbO) to pojęcie z obszaru ontologii procesualnej zaproponowanej przez autorów *Tysiąc plateau*⁵⁹, umożliwiające taki rodzaj myślenia, którego fundamentu nie stanowi kategoria podmiotu⁶⁰. Francuscy filozofowie starają się przekroczyć rozważania skupiające się na jednostkowych istnieniach i zachodzących pomiędzy nimi relacjach, aby w ten sposób ukazać to, co umyka naszemu myśleniu. W tym celu wprowadzają oni dwie odmienne, ale uzupełniające się perspektywy: przedpodmiotową i podmiotową. Płaszczyzna *molekularna* odnosi się do procesów konstytuujących

59 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 179–199.

60 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 112.

jednostkowe istnienia, zaś *molowość* wyraża przestrzeń jednostkowych istnień i zachodzących między nimi relacji oraz oddziaływań.

CbO stanowi rodzaj układu, składającego się z określonego rodzaju praktyk, inicjujących przepływy procesów konstytuujących cielesne sposoby istnienia definiowane przez filozofów jako *organy*⁶¹. Każda z jednostek wchodzi w złożone systemy relacji i zależności ze swoim środowiskiem, czyli ustrukturyzowane zasady współdziałania, *organizacji* (organizm)⁶². Organy cechują się afektywnością, zdolnością do współprzekształcania na nieskończenie wiele sposobów⁶³. Rozważania francuskich filozofów dotyczące CbO można uznać za rozwinięcie monizmu Spinozy ze szczególnym uwzględnieniem jego definicji substancji oraz jej modi⁶⁴.

Terminy zaproponowane przez Deleuze'a i Guattariego mogą wprowadzać w rodzaj zakłopotania, ponieważ wymuszają przekroczenie nawykowego sposobu postrzegania poprzez zmianę w naszym myśleniu. CbO nie jest tym samym, co ciało rozumiane w sposób zwyczajowy, jako fizyczny obiekt np. zwierze, roślina, czy rzecz, lecz stanowi przestrzeń, z której one się wyłaniają. Jednostkowe byty, ciała, to organy, zaś organizm to określone sposoby współdziałania cielesnych sposobów istnienia np. mechanizmy biologiczne, normy społeczne, czy prawa fizyczne.

Płaszczyzna intensywności stanowi obszar materialnych procesów w ich nieskończonej, aktywnej potencjalności, wyrażających się w postaci CbO, wyłaniającym z siebie cielesne sposoby istnienia⁶⁵. CbO oraz konstytuujące się z niego organy pozostają względem siebie niezależne równocześnie dokonując wzajemnych przekształceń. Łącząc ze sobą rozważania autorów *Tysiąc plateau* oraz Barad możemy stwierdzić, iż cielesne sposoby istnienia poprzez wzajemne pobudzenia „sporządzają CbO” w procesie splątywania się ze sobą różnego rodzaju praktyk materialno-dyskursywnych⁶⁶. Jak piszą Deleuze i Guattari, każda taka próba stanowi rodzaj eksperymentu obarczonego wieloma zagrożeniami, który w tym samym stopniu może zakończyć się sukcesem, co porażką. Metod, sposobów sporządzania, jaki i samych rodzajów i typów CbO, jest wiele, ale oprócz tego trzeba jeszcze

61 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 180; G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou*, Atropos Press, New York 2014, s. 74.

62 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 190–191.

63 Ibid., s. 180; B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130.

64 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 7–8.

65 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 183–184.

66 Ibid., s. 179–180; K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 344–352.

znać sposób uruchomienia każdego z nich, czyli wyzwolenia drzemiących w nich sił⁶⁷. Sam proces sporządzania nie zachodzi ze względu na jakiś określony cel, lecz to same CbO zawiera w sobie powody swego istnienia.

Ciało i stosunki władzy — Michel Foucault

Michel Foucault, kluczowy przedstawiciel poststrukturalizmu, skupiał się w swoich rozważaniach na powiązaniach cielesności, stosunków władzy oraz procesów upodmiotowienia. Podobnie jak Deleuze i Guattari autor *Nadzorować i karać* uznaje materialność za punkt wyjścia dla swoich rozważań. Stosunki władzy stanowią ogół relacji i zależności inicjujących procesy upodmiotowienia, czyli wytwarzania zróżnicowanych cielesnych sposobów istnienia. W tym kontekście filozof posługuje się pojęciem *technik siebie* oznaczającym ludzkie działania, mające na celu podjęcie specyficznych sposobów upodmiotowienia poprzez zarządzanie sobą⁶⁸. Każdy zestaw tego rodzaju praktyk stanowi określony układ powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, które to wzajemnie się pobudzają.

Stosunki władzy łączą się z pojęciem *mikro- i makropolityki*, czyli dwoma perspektywami, umożliwiającymi analizy poszczególnych układów relacji i zależności. Mikropolityka to wszelkie działania, które sytuują jednostki w konkretnym obszarze pola władzy. Działania te powodują jednostkowe przekształcenia, a więc są procesami upodmiotowiającymi. Przykładami stosunków władzy na poziomie mikropolitycznym są np. wybór lub rezygnacja z prokreacji i wychowywania potomstwa, decyzje dotyczące zakupów żywności w oparciu o sposób pozyskiwania oraz wytwarzania danych produktów, wybór kupowanej żywności itp. Do sfery makropolityki zaliczają się natomiast działania formalnych struktur władzy, instytucji takich jak: państwo, rząd, szpital, komenda policji, jednostki edukacyjne. Foucaulta interesuje to, w jaki sposób aktywności mikro- i makropolityczne wytwarzają określone sposoby cielesnego istnienia w procesie upodmiotowienia.

Cielesność (materialność) w rozważaniach autora *Historii seksualności*

Filozofię możemy uznać za wieloraką aktywność: przekraczanie zastanej myśli, a także myślenie inaczej, jak i sztukę życia, czyli działania mającego na celu autostylizację. Jak zwraca uwagę Foucault pole tych aktywności można zawęzić do dwóch biegunów „[...]”

67 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 182.

68 M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit., s. 307–328.

problematyzacji, poprzez które byt dany jest jako coś, co może i musi być, oraz praktyk, dzięki którym problematyzacje owe się tworzą⁶⁹. I tak konceptualizacje zagadnień, czyli problematyzacje, pozostają ściśle sprzężone z praktykami, zmaterializowanymi, a więc cielesnymi działaniami, które je umożliwiają. Zagadnienie *technik siebie*, szeroko rozwijane w książce *Historia seksualności*, jest wytyczeniem powiązań pomiędzy problematyzacjami, a praktykami, poprzez ciało⁷⁰. Rozważania Foucaulta można sprowadzić do trzech osi zainteresowań: wiedzy, władzy i etyki, które zdaniem Cezarego Rudnickiego stanowią o jedności projektu autora *Historii seksualności*⁷¹. Cieleśność stanowi ten element, który spaja ze sobą trzy wspomniane obszary, ponieważ to właśnie na ciałach dokonują się problematyzowane praktyki. Dzięki temu powiązaniu Foucault uhistorycznia cieleśność, podobnie jak feministyczne badaczki takie jak Elizabeth Grosz⁷² i Haraway⁷³, przywracając tym samym ciało filozofii. Rozważania myśliciela skupiają się na tym, w jaki sposób to, co robimy jako ciała, wyraża się w postaci określonych myśli, czyli jak cielesne praktyki przekładają się na nasze rozumienie cieleśności. Autor *Historii seksualności* ukazuje nam środki wyrazu oraz metody opisywania cielesnych relacji jako określone stosunki władzy, które podlegają ucieleśnieniu poprzez ich „odciskanie” na jednostkowych ciałach. Foucault w tym kontekście pisze o zależnościach pomiędzy praktykami wolności, wyzwaniem, a polem władzy: „[...] wyzwolenie jest często politycznym czy historycznym warunkiem praktyk wolności. [...] Wyzwolenie otwiera pole dla nowych stosunków władzy, które należy kontrolować za pomocą praktyk wolności”⁷⁴.

Podmiotowość (tożsamość) a proces upodmiotawiania (konstytuowania)

Jednym z ważniejszych elementów w rozważaniach Foucaulta jest zwrócenie uwagi na procesy upodmiotawiania. Francuski myśliciel poddawał silnej krytyce pojęcie podmiotu rozumiane jako tożsamość, coś zastanego, zawsze gotowego do odkrycia, ze względu na jego

69 Ibid., s. 119.

70 Ibid.

71 C. Rudnicki, *Dyscyplina a reżym. O maszynach, które zniewalają/wyzwalają ciało*, „Praktyka Teoretyczna”, 2014, t.1, nr 11, s. 176–177.

72 E. Grosz, *Przeobrażanie ciała...*, op. cit., http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/articles.php?article_id=259 [dostęp: 25.06.2021].

73 D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy*, tłum. A. Czarnacka, „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego”, 2009, http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article_id=118 [dostęp: 25.06.2021].

74 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. K.M. Jaksander, Wydawnictwo Libron, Kraków 2013, s. 214.

ahistoryczność i uniwersalność⁷⁵. Foucault poprzez analizy historyczne wybranych problematyk takich jak np. zagadnienie szaleństwa i umożliwiające je praktyki, pokazuje, że podmiot pojmowany jako trwała, niezmienna całość nie istnieje. Filozof proponuje zatem skupienie się na procesach upodmiotowiania, zróżnicowanych formach relacji i zależności zachodzących w stosunkach do siebie i innych⁷⁶. W kontekście posthumanizmu i nowego materializmu postrzeganie podmiotów jako zróżnicowanych, historycznie ugruntowanych układów praktyk stanowi niezwykle istotny punkt odniesienia. Proces upodmiotowiania w postaci relacji zachodzących pomiędzy mną oraz innymi wyraża alternatywne myślenie dla kategorii tożsamości rozumianej jako zamkniętego i odizolowanego „ja”. Cieleśne podmioty, wyłaniające się z określonych stosunków władzy, stanowią sieć dynamicznych i asymetrycznych współzależności. Ich trwanie zachodzi poprzez powtarzające się procesy w postaci układów praktyk.

Procesualno-relacyjne myślenie o cielesnych sposobach istnienia wskazuje na ich złożone i wielowątkowe genezy, ukazując je równocześnie jako niejednolite, otwarte całości podatne na zmiany. Upodmiotowianie zachodzi poprzez przecinanie się, a więc wytwarzanie się zależności i powiązań pomiędzy ciałami i w obrębie danego ciała. Rozważania Foucaulta, pomimo tego, że sam autor *Historii seksualności* nie wykonuje takiego kroku, umożliwiają posthumanistyczne i nowomaterialistyczne myślenie o cielesnych sposobach istnienia jako czymś hybrydowym. Splątania wyłaniające się w procesie upodmiotowiania stanowią powiązania tego, co ludzkie i nie-ludzkie, mają charakter historyczny i zachodzą na jednej wspólnej płaszczyźnie życia (*zoe*)⁷⁷. Foucaultowskie analizy różnych sposobów upodmiotowiania ograniczają się do ich ludzkiego wymiaru, lecz równocześnie otwierają nowe obszary eksploracji. Odrzucenie przez filozofa myślenia opierającego się o uznanie tożsamości rozumianej jako niezmiennej esencji bytu w postaci człowieka, pozwala na rozpatrzenie tego, w jaki sposób wytwarzają się cielesne sposoby istnienia wykraczające poza prosty podział na to, co ludzkie i nie-ludzkie.

Dyscyplinowanie i reżym

Upodmiotowianie wytwarza *siebie* rozumiane jako materialna, żywa przestrzeń o określonych granicach wyznaczanych przez układy praktyk. Foucault wskazuje dwa

75 R. Shusterman, *Świadomość ciała: dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki i S. Stankiewicz, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2010, s. 60.

76 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorsze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 224–225.

77 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios–zoe...*, op. cit., s. 3–4, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 25.06.2021].

możliwe sposoby dokonywania się tego procesu: *dyscyplinowanie i reżym*. Różnica między nimi polega na odmiennym stosunku wobec ciała (siebie). Pierwszy z nich zachodzi poprzez zniewalanie i podporządkowywanie. Jak pisze Cezary Rudnicki: „[m]niej więcej na poziomie siedemnastego i osiemnastego wieku wykształca się nowy sposób blokowania ciała, wywierania przymusu poprzez subtelne oddziaływanie na poziomie czysto mechanicznym: na ruchy, gesty, postawę, tempo — na cały przebieg czynności”⁷⁸. Charakterystyka praktyk dyscyplinowania została przedstawiona przez Foucaulta w *Nadzorować i karać*⁷⁹. Ścisłe kontrolowanie przebiegu dnia stanowi jedną z metod podporządkowania, jednak wachlarz możliwości jest znacznie szerszy. „Ogólnie wyróżnia on [Foucault — BM] cztery ich grupy: przestrzenną repartycję, kumulację czasu, kodowanie czynności oraz łączenie sił.”⁸⁰ Istota dyscyplinowania polega na tym, że proces upodmiotowienia zachodzi poprzez praktyki ustanawiane wobec jednostkowego ciała przez zewnętrzną instancję. Rudnicki opisuje to w sposób następujący.

Zniewalanie ciała wiąże się z bardzo szczegółowym określeniem wszystkich związanych z nim aspektów: miejsca jego przebywania, czasu jego aktywności, jego relacji z innymi ciałami czy relacji pomiędzy jego poszczególnymi częściami. Niezbędne jest jednak również poddawanie go ćwiczeniom, egzaminom, kontroli, dbanie o jego kondycję i zdrowie. Wszystko to Foucault określa mianem dyscypliny. Możemy scharakteryzować ją jako reaktywną. Przede wszystkim w tym podstawowym sensie, w jakim sytuuje ona relację działania ciała poza nim [...]. Ponadto dyscyplina jest „użyteczna”: ma na celu przystosowanie ciała do używania go przez maszynę społeczną. Najważniejszym przejawem owej reaktywności jest jednak to, że oddziela ona ciało od jego mocy. Praktyki dyscyplinarne nie wzmacniają sił, z których składa się ciało, lecz odrywają je od tego, co ono może⁸¹.

Przeciwagę, czy też alternatywę dla tak rozumianej dyscypliny stanowi reżym zaprezentowany przez Foucaulta w *Historii seksualności*⁸². Pomimo tego, że zarówno w przypadku dyscyplinowania, jak i reżymu mamy do czynienia z podobnymi układami praktyk podejmowanymi wobec ciała to cel ich zastosowania jest zupełnie inny. Jak pisze Rudnicki: „[r]eżym i dyscyplina w dużym stopniu korzystają z tych samych praktyk, funkcji.

78 C. Rudnicki, *Dyscyplina a reżym. O maszynach, które zniewalają/wyzwalają ciało...*, op. cit., s. 179.

79 M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, op. cit., s. 131–165.

80 C. Rudnicki, *Dyscyplina a reżym. O maszynach, które zniewalają/wyzwalają ciało...*, op. cit., s. 180.

81 Ibid., s. 181.

82 M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit., s. 362–368.

Jednakże różnica między nimi jest ogromna. Dyscyplina zniewala ciało, reżym zaś je wyzwala.”⁸³ Reżym w przeciwieństwie do dyscypliny polega na próbie ustanowienia stosunków z samym sobą, co wspomniany autor komentuje następująco: „[c]elem wszystkich tych praktyk [jest][...] rozumne kierowanie własnym życiem, panowanie nad nim, uczynienie go pięknym, by zachęcało innych do naśladowania go. Ciało nie jest tu przedmiotem zniewolenia, ale przedmiotem wolności, samostanowienia”⁸⁴.

Zarówno dyscyplinowanie jak i reżym skupiają się na usytuowaniu nas w określonych układach ucieleśnionych relacji. Różnica między nimi polega natomiast na sposobach wytwarzania zależności pomiędzy ciałami. W przypadku dyscyplinowania upodmiotowienie zachodzi jako proces kształtowania wyznaczany przez instytucję, np. instytucję więzienną, czy zakład psychiatryczny⁸⁵. Granice danej instytucji wyznaczają przecinające się praktyki w postaci na przykład: sposoby wytwarzania relacji i zależności pomiędzy jej przedstawicielami, prawa i obowiązki, statuty itp. Proces upodmiotowienia zachodzi w tym przypadku jednostronnie, ponieważ jedynie instytucja przekształca jednostkowe ludzkie ciała, lecz ona sama nie jest przez nie wytwarzana w żaden znaczący sposób⁸⁶. Stosunki władzy, w których cielesne kształtowanie zachodzi jedynie w jednym kierunku, zaś wszelkie inne sposoby jego dokonywania się pozostają zablokowane Foucault określa mianem stanu dominacji⁸⁷. Sposobem na wyzwolenie, czy też umożliwienie całej gamy zróżnicowanych sposobów upodmiotowienia jest samodzielne wcielanie praktyk przez jednostkę, czyli zastosowania reżymu. Usytuowanie względem siebie wybranych rodzajów postępowania ma uczynić ludzkie ciało aktywną siłą w procesie jego wytwarzania⁸⁸.

Analizy Foucaulta dotyczące dyscyplinowania, jaki i reżymu sprawiają wrażenie, że pojęcie ciała w ujęciu tego myśliciela, kryje w sobie pewną dwuznaczność. Cieleśność (materialność) oznacza zarówno jednostkową izolację jaki i obszar dynamicznie przekształcających się stosunków władzy. Rudnicki sugeruje, że w rozważaniach francuskiego filozofa brakuje otwartości na inność dokonującą się w postaci spontanicznego mieszania i wytwarzania, zachodzącego pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia⁸⁹. Nie oznacza to jednak, że myśl Foucaulta pozostaje obojętna na tego rodzaju przekształcenia.

83 C. Rudnicki, *Dyscyplina a reżym. O maszynach, które zniewalają/wyzwalają ciało...*, op. cit., s. 182.

84 Ibid., s. 182–183.

85 Ibid., s. 186.

86 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 225.

87 C. Rudnicki, *Dyscyplina a reżym. O maszynach, które zniewalają/wyzwalają ciało...*, op. cit., s. 183.

88 Ibid., s. 183–184.

89 Ibid., s. 185.

Jak zauważa Barad pojęcia i dociekania autor *Historii seksualności* pozostają jedną z głównych inspiracji dla rozważań dotyczących tego, w jaki sposób różne rodzaje cielesnych sposobów istnienia dokonują procesu współ-upodmiotowienia⁹⁰. Możemy zatem uznać, że splątane, materialne praktyki, w ich ludzkim i nie-ludzkim wymiarze, wyłaniają *siebie* pozostające w relacjach zależności z innymi cielesnymi sposobami istnienia.

Inny mankament rozważań Foucaulta polega na tym, iż pozostają one silnie nacechowane nieustającą potrzebą kontroli ciała. Techniki siebie sprowadzają się do zabiegów mających na celu troskę o ludzkie ciało, które tym samym wymaga nieustającej uwagi ze względu na jego kruchość i wrażliwość. Odłączenie od praktyk dyscyplinowania i podłączenie się pod techniki siebie wyzwala jedynie spod władzy instytucji. Zmienia się instancja kontrolująca lub zachodzi istotna zmiana w stosunkach władzy pomiędzy instancjami, które kontrolują cielesność. Możemy zatem przyjąć, że rozważania Foucaulta tkwią w dualizmie psychofizycznym, ponieważ ciało nadal stanowi obiekt posiadania, którym należy zarządzać. Dochodzi zatem do przekształcenia stosunków władzy: do tej pory instytucje dokonywały upodmiotowienia, czyli władały ciałami, teraz również ludzka jednostka ma wpływ na ten proces. Francuskiemu filozofowi nie udaje się zatem wyzwolić, to jest unaocznic w jaki sposób cielesność przekształca się samoistnie, a więc nie udaje się mu uwzględnić sprawczości materii, co podkreśla Barad⁹¹.

Zwrot ku sobie i techniki siebie

Rozważania dotyczące reżymu, rozumianego jako jeden ze sposobów upodmiotowienia, wiążą się z szerszymi analizami historycznymi poświęconymi *zwrotowi ku sobie*. Autor *Nadzorować i karać* był zainteresowany tym, jakie praktyki troski o siebie wytworzono w okresie antyku⁹². W drugim i trzecim tomie *Historii seksualności* Foucault bada znaczenie przyjemności (*aphrodisia*) w starożytnej Grecji i Rzymu⁹³. Francuski myśliciel skupia się na tym, w jaki sposób i poprzez jakie praktyki problematyzowano w tamtym okresie zagadnienie przyjemności. Filozof poddał szczegółowym analizom rozważania dotyczące znaczenia diety, aktywności ruchowej, a także przemyślenia poświęcone temu, jakie miejsca i czas są właściwymi dla podejmowania stosunków

90 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 59–66.

91 Ibid., s. 65.

92 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu: [wykłady w Collège de France 1981-1982]*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 549.

93 M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit., s. 138.

seksualnych w kontekście wyznaczania sposobów użytku z przyjemności. Celem powyższych dociekań jest ukazanie jak wielką wagę przywiązywano w starożytnej Grecji i Rzymie do zagadnienia czynienia z życia jednostki dzieła sztuki. Foucault podkreśla, iż jest to widoczne przede wszystkim w stosunkach indywiduum względem samego siebie⁹⁴.

Techniki siebie stanowią rodzaj narzędzia służącego autostylizacji, czyli wypracowywania określonego stosunku do siebie, którego zdefiniowanie umożliwia z kolei formułowanie relacji nawiązywanych z innymi⁹⁵. Pomimo tego, że kategoria *innego* odnosi się u Foucaulta jedynie do ludzkich jednostek rozważania filozofa kryją w sobie potencjał, aby posłużyć się nimi w odniesieniu do nie-ludzkich cielesnych sposobów istnienia. W tym kontekście należy uwzględnić, iż w procesie upodmiotowienia spletają się ze sobą ludzkie i nie-ludzkie formy sprawczości. Tym samym wytwarzające się w wyniku tego procesu cielesne sposoby istnienia powstają jako hybrydy, wiążąc w sobie to, co ludzkie i nie-ludzkie. Szczegółowe analizy dyskursu przyjemności, przeprowadzone przez Foucaulta, możemy potraktować jako różnorakie strategie i sposoby wytwarzania relacji zależności umożliwiających współprzekształcanie się cielesnych sposobów istnienia. Opisywane przez filozofa praktyki służące użytkowi z przyjemności stanowią przykład realizacji spinozjańskiego postulatu, aby eksperymentować z tym, do czego dany układ ciała jest zdolny, a więc jaki kryje w sobie potencjał przekształceń⁹⁶. Foucault analizował istotę i znaczenie zwrotu ku sobie w starożytnej Grecji i Rzymie, nie zdążył jednak odnieść wyników swoich rozważań do współczesnych struktur społecznych⁹⁷. Posthumanistyczne i nowomaterialistyczne próby przemyslenia wspólnot stanowiących spleatanie tego, co ludzkie i nie-ludzkie, jak chociażby gatunki stowarzyszone Haraway⁹⁸, możemy uznać za kontynuację dociekań autora *Historii seksualności*.

Etyka w kontekście technik siebie

W swoich analizach dotyczących procesów upodmiotowania Foucault wprowadza podział na *etykę* i *moralność*. Pierwsze z pojęć odnosi się do działań związanych z autostylizacją, czyli wypracowywaniem określonych relacji w stosunku do siebie oraz innych⁹⁹ poprzez praktyki związane z dietą, wstrzemięźliwością, określaniem kolejności

94 Ibid., s. 118, 310–311.

95 M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu...*, op. cit., s. 550–552.

96 M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit., s. 111–280; B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 132–136.

97 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 229.

98 D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 241–260.

99 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 215–216.

zadań w trakcie dnia itp. Ogół tych działań składa się na *ethos*, czyli określony sposób życia¹⁰⁰. *Moralność* natomiast to uniwersalny systemem reguł, kodeksów „dziedziczonych” przez jednostkę w celu unormowania jej sposobów odnoszenia się do innych¹⁰¹. Koncepcja etyki w ujęciu Foucaultowskim wiąże się ściśle z rozważaniami Spinozy przedstawionymi w *Etyce*¹⁰². W obydwóch przypadkach chodzi o wyznaczenie, poprzez eksperymentowanie, tych sposobów działania i relacji z innymi, które prowadzą do wzmocnienia danego cielesnego sposobu istnienia¹⁰³. Techniki siebie możemy uznać zatem za specyficzne układy praktyk składające się na różnego rodzaju formy etosu.

Posthumanistyczne i nowomaterialistyczne rozważania dotyczące wspólnoty, rozumianej jako powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, mają charakter etyczny w znaczeniu spinozjańsko-foucaultowskim. Za przykład mogą posłużyć dociekania Anny Lowenhaupt Tsing dotyczące powiązań zachodzących pomiędzy grzybami i ludźmi¹⁰⁴ pojmowanymi jako gatunki stowarzyszone¹⁰⁵. Badaczkę interesują splątane relacje występujące pomiędzy przedstawicielami dwóch różnych królestw oraz wynikające z nich wzajemne przekształcenia w szczególności grzybów matsutake oraz ludzi zamieszkujących Japonię. Wyjątkowo interesujące wydają się opisy Tsing dotyczące przekształceń zmysłów węchu i smaku u osób, które zjadły grzyby matsutake — również u samej autorki — a także związane z tym wydarzeniem wspomnienia¹⁰⁶. Historia sposobów zbierania grzybów, jak i ludzkie próby ich udomowienia¹⁰⁷, stanowi szerokie spektrum praktyk współwytwarzania obydwóch gatunków, a więc również rodzaj etosu. W podobny sposób możemy zinterpretować rozważania Bennett dotyczące relacji i wynikających z nich współprzekształceń zachodzących pomiędzy ludzkimi metalurgami i nie-ludzkim metalami¹⁰⁸.

Stosunki władzy i mikropolityka

Władza jest jednym z ważniejszych pojęć w rozważaniach Foucaulta. Termin ten bardzo często kojarzono z określonymi strukturami politycznymi w postaci partii, państwa

100 Ibid., s. 218.

101 M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit., s. 128–131.

102 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 260–262.

103 G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 87–90.

104 A. Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015, s. 137–144.

105 D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit.

106 A. Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins...*, op. cit., s. 45–52.

107 Ibid., s. 40.

108 J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit., s. 52–61.

czy klas rządzących itp. Władza rozumiana wyłącznie w kategoriach opresji wyraża się w postaci stanu dominacji, czyli przemocy i ucisku narzucanych przez różne rodzaje instytucji (np. instytucję zakładu psychiatrycznego) wobec ludzkich jednostek (np. osób uznanych za chore psychicznie). Takie odczytanie pojęcia władzy, doprowadziło do wielu interpretacji rozbieżnych z intencją francuskiego myśliciela. Foucault wypowiada się na ten temat w wywiadzie dla *Concordia. Revista internacional de Filosofía* w roku 1984.

Bardzo rzadko używam słowa „władza”, a jeśli już, to wówczas, gdy chcę skrócić wyrażenie, jakim zwykle się posługuję: stosunki władzy. Istnieją jednak gotowe schematy: kiedy mówi się o władzy, ludzie od razu myślą o strukturze politycznej, o rządzie, panującej klasie społecznej, panu i niewolniku etc. Nie o to mi chodzi, kiedy mówię o stosunkach władzy. Chcę bowiem powiedzieć, że w ludzkich relacjach, jakiegokolwiek by one były — czy chodzi o komunikację werbalną, jaką tu teraz uprawiamy, czy o relacje miłosne, instytucjonalne, ekonomiczne — władza zawsze jest obecna: to znaczy relacja, w której jeden próbuje kierować postępowaniem drugiego¹⁰⁹.

Pojęcie władzy wiąże się więc ze stosunkami, czyli współzależnościami i współdziałaniami¹¹⁰ zachodzącymi pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia (podmiotami).

Są to więc relacje, jakie można znaleźć na różnych poziomach, pod różnymi postaciami: te relacje władzy są mobilne, to znaczy, że mogą się zmieniać, że nie są ustalone raz na zawsze. [...] Te stosunki władzy są zatem mobilne, odwracalne i niestałe. Trzeba również zauważyć, że relacje władzy mogą istnieć tylko w takiej mierze, w jakiej podmioty są wolne. [...] w stosunkach władzy zawsze istnieje możliwość sprzeciwu, bo gdyby nie było możliwości oporu — gwałtownego oporu, ucieczki, podstępu, strategii, które odwracałyby sytuację — to nie byłoby w ogóle stosunków władzy¹¹¹.

Stosunki władzy charakteryzuje asymetryczność, co oznacza, że w przypadku określonego układu cielesnych sposobów istnienia, każda ze stron ma mniejsze lub większe spektrum sprawczości względem pozostałych, a sytuacja ta podlega dynamicznym zmianom¹¹². Francuskiego filozofa interesują te zdarzenia, w których dochodzi do

109 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 225–226.

110 Ibid., s. 208.

111 Ibid., s. 226.

112 Ibid., s. 226–227.

zablokowania procesów przekształceń w danym polu władzy, a więc zachodzi stan dominacji. Posłużenie się określonymi narzędziami ekonomicznymi lub politycznymi przez jednostkę lub grupę społeczną może doprowadzić właśnie do takiej sytuacji¹¹³. W perspektywie rozważań Foucaulta można by zapytać, czy instytucje takie jak: małżeństwo, państwo, klasa, rasa, same w sobie nie stanowią stanów dominacji, czy też to w ich obrębie dochodzi do zablokowań wzajemnych przekształceń.

Stosunki władzy zachodzą na poziomie bezpośrednich powiązań pomiędzy ludzkimi jednostkami poprzez sposoby ich współdziałania. Francuskiego filozofa interesują przede wszystkim te momenty interakcji, w których „[...] jeden próbuje kierować postępowaniem drugiego”¹¹⁴. Rozważania poświęcone różnym rodzajom sprawczości ludzkich i nie-ludzkich sposobów cielesnego istnienia, podejmowane w obrębie posthumanizmu i nowego materializmu, możemy uznać za rozwinięcie tej właśnie myśli Foucaulta. Natomiast techniki siebie w tym kontekście należałoby uznać za taktyki negocjacji dokonujących się przekształceń oraz ich zakresu. Jak podkreśla Richard Shusterman pojęcie technik siebie ma skupiać się na powiązaniu zachodzącym pomiędzy cielesnością i władzą¹¹⁵. Foucaultowskie analizy ogniskują się na sferze doświadczeń zmysłowych, a tym samym mieszają się w obszarze estetyki w znaczeniu jakiego nadał temu terminowi w XVII niemiecki filozof Alexander Gottlieb Baumgarten. Zdaniem tego nowożytnego myśliciela estetyka stanowi rodzaj nauki zajmującej się doświadczeniem wynikającym z poznania za pomocą zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych¹¹⁶. Subtelne cielesne przeobrażenia wyrażają dokonujące się przekształcenia zachodzące w obszarze stosunków władzy. Praktyki nakierowane na rozwijanie cielesnej świadomości oraz wykształcenie uważności w ruchu możemy uznać za narzędzia pozwalające uchwycić, a także inicjować tego rodzaju zmiany. Nawyki, czyli unormowane sposoby dokonywania się przekształceń pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia, w tym kontekście stanowią określone układy stosunków władzy, które podlegają modyfikacjom¹¹⁷. Richard Shusterman dodaje, że:

Można zatem potajemnie zmaterializować i utrwać całe ideologie dominacji poprzez ich kodowanie w somatycznych normach, które jako nawyki cielesne, nie są zazwyczaj

113 Ibid., s. 214.

114 Ibid., s. 226.

115 R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, op. cit., s. 43.

116 P. Kozak, *Wychować Boga. Estetyka antropologiczna Alexandra Gottlieba Baumgartena na tle myśli niemieckiej połowy XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 147–186.

117 B. Massumi, *Politics of Affect*, Polity, Cambridge, UK ; Malden, MA 2015, s. 64–65.

dostrzegane, a co za tym idzie, wymykają się świadomości krytycznej. Normy, wedle których kobiety w danej kulturze powinny mówić łagodnie, jeść z gracją, siedzieć, trzymając kolana blisko siebie, przyjmować pasywną rolę podczas kopulacji, chodzić z pochyloną głową i spuszczoneymi oczyma, należy zaliczyć do wcielonych norm, które zarówno odzwierciedlają, jak i wzmacniają tego rodzaju uciski na tle genderowym¹¹⁸.

Stosunki władzy mają charakter afektywny w znaczeniu jakie nadaje temu pojęciu Spinoza¹¹⁹. Cieleśne sposoby istnienia pobudzają się, dokonując tym samym wzajemnych przekształceń. Brian Massumi proponuje, aby politykę rozumieć afektywnie, czyli poprzez zdolność współpobudzania¹²⁰. Poprzez ćwiczenie się w mikropercepcji stajemy się zdolni do wychwycenia cielesnych przekształceń, które jeszcze nie zaistniały w polu świadomości, co oznacza, że możemy rozpoznać je jedynie po zaistniałych efektach. Massumi ujmuje to w następujący sposób: „[m]ikropercepcja nie jest mniejszą percepcją, jest postrzeganiem jakościowo innego rodzaju. To coś, co odczuwa się bez świadomego rejestrowania. Rejestruje tylko w swoich efektach”¹²¹. Nawyki, czyli unormowane sposoby postępowania, stanowią „efekty”, wyrażające określone stosunki władzy. W tym kontekście mikropolityka stanowi obszar działań skupiających na śledzeniu procesów wyłaniających nawyki, poprzez ciągłego pozostawania na styku tego, co uchwytnie na poziomie zmysłów, a następnie poddawaniu ich świadomej krytyce¹²². Jak pisze Massumi: „[m]ikropolityka, polityka afektywna, szuka stopni otwartości każdej sytuacji, w nadziei, że zainicjuje zmianę. Tylko modulowanie sytuacji w sposób, który wzmacnia uprzednio niewykorzystany potencjał do punktu postrzegalności, jest zmianą”¹²³. Mikropolityczna aktywność w obszarze problematyki władza-ciało to tropienie i analiza ucieleśnionych nawyków, wyrażających relacje władzy oparte o ucisk i dominację¹²⁴. Nie chodzi jednak tylko o uchwycenie szkodliwych zależności. Kolejny krok polega na poszukiwaniu i wcielaniu nowych schematów, opartych o afirmatywne stosunki władzy. Mikropolityka stanowi przestrzeń poszukiwań i eksperymentów, w wyniku których wyłaniają się (ucieleśniają) nowe, mniej szkodliwe stosunki władzy. Jej przeciwieństwem,

118 R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, op. cit., s. 43.

119 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129.

120 B. Massumi, *Politics of Affect...*, op. cit., s. 56–57.

121 „Microperception is not smaller perception, it’s a perception of a qualitatively different kind. It’s something that is felt without registering consciously. It registers only in its effects”. Ibid., s. 53.

122 R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, op. cit., s. 43–44.

123 „Micropolitics, affective politics, seeks the degrees of openness of any situation, in hopes of priming an alter-accomplishment. Just modulating a situation in a way that amplifies a previously unfelt potential to the point of perceptibility is an alter-accomplishment”. B. Massumi, *Politics of Affect...*, op. cit., s. 58.

124 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorsze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 214.

a zarazem dopełnieniem jest makropolityka, przejawy władzy w postaci uformowanych struktur-instytucji, takich jak państwo, partia itp., wdrażające gotowe rozwiązania¹²⁵. Obydwa te poziomy: *mikro*-polityka i *makro*-polityka są ze sobą ściśle powiązane. Doświadczenia uchwycone na poziomie *mikro* powodujom przekształcenia na poziomie *makro*, dostarczając nam nowych możliwości osądu i działania, a więc współkształtowania otoczenia. W tym kontekście mikropolityka, jako złożenie krytycznych analiz oraz praktyk ciała, umożliwia generowanie nowych cielesnych nawyków i sposobów ich wytwarzania.

Rozdział 2.

Zoe, czyli życie niezniszczalne

Jak pisze Karl Kerényi, badacz mitów, język starożytnych Greków zawiera w sobie dwa odmienne słowa oznaczające „życie”. Pierwsze z nich to *zoe*, czyli „[...] życie wszelkich istot żywych (po grecku *zoon*, w liczbie mnogiej *zoa*). Znaczeniem słowa *zoe* jest wszelkie bliżej nieokreślone życie”. Drugie słowo, *bios*, oznacza „[...] charakterystyczne kontury konkretnego życia odróżniającego jedno istnienie od drugiego”, czyli „[...] życie o określonych cechach”¹²⁶. Z rozważań Kerényi’a można wyprowadzić wniosek, że w określonych warunkach *bios* może odnosić się zarówno do ludzkich, jak i nie-ludzkich jednostkowych istnień¹²⁷:

Bios przypisuje się nawet zwierzętom, gdy chce się odróżnić ich sposób życia od sposobu bytowania roślin, w kontekście których mówi się o *fysis* — chyba, że w celu scharakteryzowania pewnego sposobu życia użyjemy określenia *fytou bios* („życie roślin”). Życie człowieka tchórzliwego to *bios* zająca; dla kogoś, kto użyje tego wyrażenia, cechą charakterystyczną życia pewnego zwierzęcia (zająca) była tchórzliwość¹²⁸.

Dwojake doświadczenie życia, w postaci jednostkowych, śmiertelnych istnień i niezniszczalności życia w ogóle, znalazło swój wydzźwięk u starożytnych Greków w postaci kultu boga Dionizosa. Kerényi zwraca uwagę, że prapoczątki kultu Dionizosa sięgają kultury minojskiej, gdzie pojawiły się pierwsze wizje życia niezniszczalnego¹²⁹. Fryderyk Nietzsche

125 B. Massumi, *Politics of Affect...*, op. cit., s. 70–71.

126 K. Kerényi, *Dionizos...*, op. cit., s. 14.

127 M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, op. cit., s. 38.

128 K. Kerényi, *Dionizos...*, op. cit., s. 14–15.

129 Ibid., s. 21–24, 65.

ustanawiając życie w ogóle (*zoe*) jako główny punkt rozważań filozoficznych, rozpoczął swoje analizy od kultu boga winnej latorośli. W książce *Narodziny tragedii* myśliciel prezentuje swoją interpretację pierwotnego znaczenia tragedii greckiej, kryjącej w sobie mit wiecznej cyrkulacji i trwania życia. Niemiecki filozof uważał, że dla starożytnych Greków bóg Apollo utożsamiał sobą proces konstytuowania się i trwania jednostkowego istnienia, czyli *bios*. Natomiast Dionizos stanowi personifikację żywiołu unicestwiającego jednostkowe istnienia, przywracającego je w ten sposób do pierwotnego stanu prajedni (*zoe*)¹³⁰. Współdziałanie bóstw odzwierciedla greckie wyobrażenie wiecznej cyrkulacji życia. W tym kontekście możemy uznać, iż bóg winorośli wyraża sobą „tętno” życia, jego odwieczny ruch (procesy), natomiast bóg światła to personifikacja momentu wyłaniania się poszczególnych istnień. Zdaniem Nietzschego grecka tragedia, jako zjawisko religijne i artystyczne, miała za zadanie umożliwić przeżycie jej uczestnikom mistycznego doświadczenia wszechogarniającego obiegu życia¹³¹.

Binarna opozycja *zoe* i *bios* w myśli Arystotelesa

Z zapisów Arystotelesa możemy dowiedzieć się, że *zoe* jako życie w ogóle stanowi wspólną płaszczyznę, z której wyłaniają się wszelkie cielesne sposoby istnienia¹³². Jednak sama kategoria *bios* jest zarezerwowana jedynie dla ludzi, a ściślej obywateli. *Bios* znajduje swoje zakorzenienie w polityce, dokonującej się w obrębie polis; ci którzy nie są objęci swobodami obywatelskimi, przynależą jedynie do sfery *zoe*. Koncepcja Arystotelesa, opierająca się o założenie mówiące, że wszystko, co zostało stworzone przez naturę, powstało z myślą o ludzkich potrzebach, stanowi jeden z istotniejszych elementów chrześcijańskiego uznania człowieka za koronę istnienia. Jak pisze Stagiryta: „[j]eśli więc natura nic nie stwarza bezcelowo i bezużytecznie, to musiała wszystko to stworzyć dla ludzi...”¹³³. Myśl Arystotelesa dotycząca roli natury wiąże się ściśle z jego koncepcją hylemorficzną, stanowiącą rodzaj binarnej opozycji w postaci tego, co formowane (materia) i tego, co formujące (kształtujące). Dla Filozofa *zoe*, czyli natura, stanowi przestrzeń, z której wyłonił się człowiek i którą on sam

130 F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli Hellenizm i pesymizm...*, op. cit., s. 71.

131 Ibid., s. 74.

132 M. Wesoły, *Dusza żywiczna (wegetatywna) zwierząt w koncepcji Arystotelesa*, [w:] *Człowiek w świecie zwierząt — zwierzęta w świecie człowieka*, red. K. Ilski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2012, s. 87–106.

133 Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 6*, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 6, s. 30. Cytuję za: M. Bakke, *Bio-transfiguracje: sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010, s. 43.

stara się sobie podporządkować poprzez jej okiełznanie. Ludzkość tym samym wyraża się jako siła, która kształtuje to, co naturalne, zgodnie ze swoimi potrzebami, sprowadzając tym samym naturę do roli materiału, tworzywa poddanego woli człowieka.

Nagie życie — Giorgio Agamben

Kontynuację rozważań Arystotelesa dotyczących relacji pomiędzy *bios*, rozumianym jako aktywność polityczna człowieka, a *zoe*, czyli życiem w ogóle, znajdziemy u Giorgio Agambena. Włoski filozof, analizując starożytne formy społecznego wykluczenia, wskazuje na postać *homo sacer*, człowieka, któremu odebrano status obywatela, pozbawiając go tym samym wszelkich praw politycznych¹³⁴. Myśliciel utożsamia *homo sacer* z nagim życiem (*zoe*), ograniczającym się do faktu kruchego istnienia¹³⁵. Jak pisze Agamben: „[n]agie życie pozostaje objęte przez politykę pod postacią wyjątku, czyli jako coś, co zostaje włączone jedynie poprzez wyłączenie”¹³⁶. Zarówno Arystoteles, jak i Agamben uważają, że polityczność odnosi się jedynie do *bios*, czyli ludzkiego, uprzywilejowanego istnienia, kształtującego ahistoryczną naturę pojmowaną jako swego rodzaju magazyn zasobów. Przyjmując taką perspektywę uznajemy jednocześnie *zoe* za przeciwieństwo tego, co polityczne, a tym samym pozbawiamy wszelkie nie-ludzkie cielesne sposoby istnienia sprawczości, czyli wpływu na to, czym są oraz na swoje otoczenie. Jak podkreśla Joanna Bednarek w książce *Życie, które mówi*, należałoby zastanowić się zatem nad politycznością *zoe*¹³⁷. Rozszerzenie tego, co polityczne poza sferę *bios* pozwala nam na wyzwolenie się z hylemorficznych uwikłań myśli Arystotelesa i Agambena, co stanowi punkt wyjścia dla uznania splecionej sprawczości tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Życie i mowa

Polityczność rozumiana jako właściwość *bios* stanowi rodzaj selektywnego narzędzia, którego działanie polega na oddzielaniu od siebie poszczególnych rodzajów bytów, rozumianych jako homogeniczne, to jest klarowne i jednolite. Pojęcie polityczności odnoszące się do *zoe* wyraża sprawczość tego, co żywe, wykraczając poza ograniczenia

134 G. Agamben, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. P. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 101–104.

135 R. Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity, Cambridge, UK ; Malden, MA 2006, s. 39–40.

136 G. Agamben, *Homo sacer...*, op. cit., s. 23.

137 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 111–135.

binarnej opozycji materii ożywionej i nieożywionej. Tak skonstruowana perspektywa stanowi myślenie poprzez współdziałające wielości w postaci heterogenicznych, hybrydowych, cielesnych sposobów istnienia. Dynamicznie zmieniające się układy relacji zachodzące pomiędzy poszczególnymi cielesnymi sposobami istnienia, wpływają na ich aktualny i potencjalny zakres działania. Tym samym sprawczość przejawia się poprzez dokonujące się pobudzenia, czyli współprzekształcenia. *Zoe* pojmowane jako termin nadrzędny względem figury człowieka, podobnie jak spinozjańska substancja, stanowi rodzaj pojemnej perspektywy, umożliwiającej uchwycenie splątań, dokonujących się pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie¹³⁸. Procesualnie pojmowane życie w ogóle, poprzedzające wyłaniające się z niego obiekty, obejmuje sobą wszelkie aktywności, potencjalne i aktualne, w postaci wielości dokonujących się cielesnych sposobów istnienia. Jak pisze Bednarek w *Życiu, które mówi*: „wszystko i wszyscy mogą zostać upolitycznieni”¹³⁹, a więc poszczególne przejawy *zoe* mogą wpływać na siebie w różnym stopniu, wytwarzając złożone formy zależności. Kategoria polityczności utożsamiana z aktywnością życia samego umożliwia ponowne przemyślenie czym może być wspólnota rozumiana poprzez pryzmat współdziałania różnych innych.

Poznańska filozofka zwraca uwagę na to, że tym, co do tej pory miało ograniczać polityczność do *bios*, czyli człowieka, jest mowa rozumiana wąsko jako ludzki język. Tak rozumiana mowa ma być przejawem rozumności, ujmowanej na sposób kartezjański, a więc stanowiącej właściwość ludzkiego podmiotu. W tym kontekście badaczka formułuje zasadne i ważne pytanie: czym właściwie jest mowa i dlaczego ma ona być właściwością przynależną tylko człowiekowi? Uznania aktu rozróżnienia pomiędzy (mówiącym) *bios* i niemym *zoe* jako umownego, skłania Bednarek do zaproponowania, aby kategorię życia połączyć z mową (językiem). W tym celu filozofka odwołuje się do biosemiotyki, dziedziny wiedzy zajmującej się procesami semiozy, czyli wytwarzania i przekształcania znaków oraz ich odbierania i przekazywania, dokonywanymi przez wszelkie żywe istoty. Jak pisze Bednarek: „[Ż]ycie i wytwarzanie znaków są tym samym, definicja życia pokrywa się z definicją semiozy; ludzki język stanowi tylko jeden, choć pewnie również jeden z bardziej imponujących, przykładów biologicznej ekspresji”¹⁴⁰. Powiązanie przez badaczkę życia i mowy można utożsamiać

138 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 7–9.

139 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 117.

140 Ibid., s. 120.

z propozycją Barad w postaci nierozłączności materii i znaczenia¹⁴¹. Proces semiozy, czyli wyraz biologicznej ekspresji, wyraża samokształtowanie się *zoe*, czyli stawania się materii. Odnosząc powyższą propozycję do rozważań Spinozy i Deleuze'a należałoby stwierdzić, że proces semiozy wyraża sobą szerokie spektrum sposobów ekspresji istnienia w jego zróżnicowanych formach¹⁴². Jak pisze Bednarek, semioza jest tym, co charakteryzuje każdy, nawet najprostszyszy przejaw życia.

Jednokomórkowy pantofelek, badający za pomocą swoich rzęsek środowisko wodne, w którym żyje, jest już umysłem owo środowisko poznającym. Rzęski są organem ruchu i zdobywania pożywienia; zarazem jednak, jako takie, są już organem poznania, ponieważ pozwalają pantofelkowi zdobywać informacje o otoczeniu, przekładające się na jego sukces reprodukcyjny¹⁴³.

Semioza stanowi proces różnicowania, wytwarzania znaczeń w postaci wyłaniających się ludzkich i nie-ludzkich cielesnych sposobów istnienia (znaków) oraz złożonych relacji występujących pomiędzy nimi¹⁴⁴. Mamy tu do czynienia z powiązaniem i zależnościami, które umożliwiają współwytwarzanie splecionych ze sobą istnień.

Każdy organizm oddziela się od otoczenia stanowiąc oddzielny system. Ustanowienie tej granicy („jest/nie ma”) to podstawowy warunek wstępny semiozy. Odgraniczeniu towarzyszą jednak interakcje, wymiana różnych materiałów: substancji odżywczych, ciepła — i znaków. Relacja organizmów, nawet tych jednokomórkowych, z otoczeniem charakteryzuje podstawowa postać intencjonalności¹⁴⁵.

Co prowadzi autorkę do wniosku, że:

Błędne jest więc ujmowanie organizmu jako systemu autonomicznego i zamkniętego albo podstawowej jednostki analizy. Jest on tym, czym jest, tyleż dzięki własnej wewnętrznej spójności, co dzięki otoczeniu, którego jest częścią. Dlatego Bateson kładzie nacisk na to, że

141 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 3.

142 G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 173–175. Cytuję za: Joanna Bednarek, *Życie, które mówi*, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2017, s. 134.

143 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 124.

144 Ibid., s. 126.

145 Ibid., s. 121.

abdukcja [czyli „[...] ikoniczne odzwierciedlenie cech formalnych w obrębie danego zbioru przypadków”¹⁴⁶] charakteryzuje nie tylko poznanie, ale też samą strukturę poznawanej rzeczywistości. Poznanie jest w ogóle możliwe tylko dzięki temu, że wzorce, które rekonstruuje ono w poznawanej rzeczywistości, wytworzyły również poznający umysł i ciało¹⁴⁷.

Perspektywa życia utożsamianego z procesem semiozy, umożliwia wyłonienie specyficznego sposobu rozumienia ciała i umysłu, będącego alternatywą dla kartezjańskiego dualizmu psychofizycznego. W ujęciu autora *Medytacji* umysł stanowi właściwość jednostkowego bytu, najczęściej ludzkiego i do tego męskiego; natomiast w perspektywie biosemiotycznej mamy do czynienia ze sposobami współdziałania różnych cielesnych istnień, pojmowanych razem jako rodzaj układu, środowiska, zaś celem tych interakcji jest współwytwarzanie znaczeń, czyli wzajemne współkształcanie. Jak pisze Bednarek:

„Umysł” to nie subiektywna (samo)świadomość ani też tajemnicza nadwyżka, która w jakiś osobliwy sposób powstaje na bazie rozwiniętego mózgu, ale system zawierający i mózg, i całe ciało, powiązanie z otoczeniem. Stopień rozwoju ośrodkowego układu nerwowego (czy też sam fakt posiadania lub nie tego układu) nie robi tu żadnej różnicy¹⁴⁸.

Procesualno-środowiskowe ujęcie umysłu umożliwia skupienie się na relacjach zachodzących pomiędzy cielesnymi istnieniami, a także na ich sposobach współkształcania się w procesie semiozy. Autorka *Życia, które mówi* stwierdza, że:

Każda żywa istota, która musi dostosować się do środowiska, żeby przeżyć, i w związku z tym wymieniać znaki z otoczeniem, ma umysł, czy też raczej jest *umysłem*. Umysł jest jak ujmuje to w posłowie do książki Batesona Anna Wyka, „sposobem organizacji informacji”; nie ma znaczenia, jakiej natury jest organizowany materiał. Informacja ta nie jest jednak nigdy odcieleśniona czy abstrakcyjna, ponieważ stanowi część sieci powiązań, dzięki którym umysł może funkcjonować. Umysł to zespół „wzajemnie na siebie oddziałujących części bądź składników”; oddziaływaniu między nimi „daje początek różnica”¹⁴⁹.

146 Ibid., s. 123.

147 Ibid., s. 124.

148 Ibid., s. 125–126.

149 Ibid., s. 126.

Powiązanie życia i mowy możemy również odnaleźć w rozważaniach Elaine Morgan, autorki książki *Pochodzenie kobiety*. Pisarka zajmuje się teorią wodnej ewolucji, wiążącą genezę homo sapiens z rozwojem jego przodków zachodzącym w środowiskach sąsiadujących bezpośrednio z wodą, na rozległych plażach prakontynentu, nie zaś z życiem na sawannie. Badaczka, analizując ewolucyjne drogi komunikacji u różnych zwierząt, zwraca uwagę, że dominujący zmysł u danego gatunku wywiera znaczący wpływ na formy porozumiewania się podejmowane przez jego przedstawicieli¹⁵⁰. Łącząc rozważania Morgan z biosemiotycznym powiązaniem życia i mowy, możemy stwierdzić, że specyfika budowy danego organizmu wiąże się ściśle z jego otoczeniem. Każdy cielesny sposób istnienia stanowi rodzaj unikatowego układu wytwarzania znaczeń w danym środowisku¹⁵¹. Powstanie organu wzrokowego w postaci gałek ocznych, umożliwiające rozróżnianie barw oraz wychwytywanie kształtów i ruchu innych, jest efektem współdziałania danego organizmu ze swoim otoczeniem. Środowisko rozumiane jako układ określonych zależności, relacji, warunkuje kierunek cielesnych przekształceń. Zmysł dominujący u danego gatunku wpływa na możliwości poznawcze i ich rodzaj. W przypadku homo sapiens nadrzędna rola wzroku powoduje, że w dużej mierze nasze poznanie opiera się o różnego rodzaju obrazy i wyobrażenia (wizualizacje). Dominacja zmysłu wzroku skłania również do myślenia o ciałach w kategoriach zamkniętych i odizolowanych całości, o jednostkowych bytach, obiektach wychwytywanych w przestrzeni. Rozważania Morgan dają szerokie pole dla spekulacji dotyczących rodzajów sposobów cielesnego istnienia wytwarzanych przez konkretne środowiska (układy współdziałających ze sobą gatunków zwierząt, roślin, a także rzeczy i typów przestrzeni). Zachodzący w ten sposób proces semiozy, dokonujący się w oparciu o dominację różnych typów zmysłów, również takich, których jeszcze nie znamy lub nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, prowadzi do wytwarzania się różnych rodzajów języka, czyli sposobów ekspresji w postaci cielesnych sposobów istnienia. Procesy poznawcze wynikające z nadrzędnej roli zmysłów węchu, smaku i dotyku stanowią odmienne formy wytwarzania się relacji w danym środowisku. Za przykład tego rodzaju spekulacji dotyczących wspomnianego zagadnienia możemy uznać przywoływaną przez Bednarek powieść science-fiction Octavi E. Butler pt. *Lilith's Brood*¹⁵². W swojej książce pisarka opisuje rasę pozaziemskich istot, Oankali, specjalizujących się w manipulacjach

150 E. Morgan, *Pochodzenie kobiety*, Wydawnictwo Anadiomene, Warszawa 2007, s. 116–117.

151 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 120.

152 O.E. Butler, *Lilith's Brood*, Grand Central Publishing, New York 2000.

genetycznych, dokonywanych z innymi gatunkami. Komunikacja obcych polega na wysyłaniu neuro-chemicznych sygnałów, przekazywanych głównie za pomocą dotyku. Wydarzenia przedstawione w książce skupiają się zagładzie ludzkości dokonującej się za sprawą wojny nuklearnej. Propozycja obcych polega na możliwości wymiany genetycznej pomiędzy gatunkami, czyli zainicjowania wspólnego procesu semiozy, stawania się splątanych ze sobą ludzkich i nie-ludzkich cielesnych sposobów istnienia¹⁵³.

Za pomocą splątania kategorii życia oraz mowy możemy wyrazić sprzeciw wobec wciąż obowiązującej binarnej opozycji natury i kultury. Język bardzo często jest sprowadzany do bycia przejawem kultury rozumianej jako wyraz specyficznie ludzkiej aktywności. Jak pisze Bednarek tylko te istnienia, które potrafią udowodnić swoją umiejętność posługiwania się ludzką mową zasługują na uznanie ich podmiotowości, a więc włączenia w obszar tego, co polityczne. Po stronie natury pozostają wszystkie pozostałe przejawy życia, sprowadzone do roli zasobów podlegających człowiekowi¹⁵⁴. Pojęcie życia rozumianego jako proces semiozy umożliwia redefinicję tego, czym jest język (mowa). Binarne opozycje natury i kultury umożliwia wyłączenie życia z obszaru tego, co polityczne, co prowadzi do sprowadzenia języka do reprezentacji. Utożsamiając *zoe* z procesem semiozy uznajemy akt mowy za proces konstytuowania się cielesnych sposobów istnienia, nieustające różnicowania.

Zoe-centriczny egalitaryzm

W swojej książce pt. *Po człowieku* Braidotti proponuje pojęcie *zoe*-centrycznego egalitaryzmu, mające stanowić alternatywę dla humanistycznego antropocentryzmu¹⁵⁵. Dla obydwóch obszarów za fundament służy pojęcie dychotomicznie rozumianego życia w postaci opozycji *bios* i *zoe*. Jak pisze badaczka:

Rozumiem ją [*zoe*] jako życie witalistyczne, wytwórcze oraz przedludzkie i przeciwstawiam pojęciu *bios*, który jest politycznym dyskursem o życiu. [...] Życie jest w połowie zwierzęce lub *zoe* (zoologia, zoofilia, zoo), a w połowie dyskursywne lub *bios* (biologia). *Zoe* stanowi rzecz jasna „gorszą” część życia, dychotomia ta bowiem wysuwa na pierwszy plan *bios*, definiowany jako życie inteligentne. Wieki chrześcijańskiej indoktrynacji wywarły na to znaczący wpływ. Stosunek do życia zwierzęcego, do *zoe*, a nie *bios*, stanowi jeden

153 J. Bednarek, „Nie nasze dzieci”. *Naturalizm, reprodukcyjny futuroizm i potworne macierzyństwo*, „Etyka”, 2018, nr 57, s. 114–116.

154 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 119.

155 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 138–139.

z jakościowych podziałów, na których zachodni rozum zbudował swoje imperium. *Bios* jest niemal święty, podczas gdy *zoe* – zdecydowanie siermiężna¹⁵⁶.

Braidotti uznaje *zoe* za nadrzędną płaszczyznę filozoficznych dociekań, względem tradycji oświeceniowego humanizmu powiązanego z *bios*. Człowiek, jako jeden z wielu cielesnych sposobów istnienia, pozostaje w relacji pokrewieństwa z innymi przejawami życia, lecz nie chodzi o pokrewieństwo gatunkowe. Witalność, utożsamiana przez Braidotti z *zoe*, wykraczająca poza tradycyjne binarne podziały na to, co organiczne/nieorganiczne, a także ożywione/nieożywione, wyraża spektrum sprawczości splecionych ze sobą ciał jako przenikanie się ludzkiego i nie-ludzkiego. Perspektywa życia samego w postaci *zoe*-centrycznego egalitaryzmu stwarza możliwość wyzwolenia się z „marazmu antropocentrycznych rozważań”, dotyczących sporu o naturę ludzką, czyli polemiki mającej na celu ustalenie czynnika, który wyróżnia człowieka spośród wszelkich pozostałych cielesnych sposobów istnienia, czyniąc go unikatowym¹⁵⁷. Podtrzymywanie fikcji wyjątkowości ludzkiego *bios* wiąże się z poczuciem izolacji oraz cierpieniem, wywołanym oddzieleniem od nie-ludzkiego (czy też przedludzkiego, odnosząc się do słów Braidotti) *zoe* – życia witalistycznego.

Monistyczno-materialistyczna ontologia Spinozy stanowi ważny punkt odniesienia dla *zoe*-centrycznego egalitaryzmu. Braidotti, posługując się pojęciem etyki niderlandzkiego filozofa, skupia się na uchwyceniu spleciań tego, co ludzkie i nie-ludzkie w formach współdziałania, a więc dokonywania wzajemnych przekształceń przez powiązane cielesne sposoby istnienia¹⁵⁸. Wyłaniające się w ten sposób hybrydowe układy Braidotti określa mianem podmiotów nomadycznych, powstających za sprawą różnych sposobów stawania się, opisywanych przez Deleuze'a i Guattariego (stawanie-się-zwierzęciem, stawanie-się-kobietą itp.)¹⁵⁹. Jak pisze Braidotti:

156 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe...*, op. cit., s. 1–2,

http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

157 E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...*, op. cit.,

158 R. Braidotti, *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni*, tłum. M. Markiewicz, „Machina Myśli”, 2018, s. 6–8, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Zwierz%C4%99te-anomalie-i-nieorganiczni-inni.pdf [dostęp: 25.06.2021].

159 Deleuze i Guattari opisując różne sposoby stawania się (*devenir*) w *Tysiąc plateau* stosują zapis tego pojęcia z myślnikami. Filozofowie poprzez ten zabieg stylistyczny pragną zwrócić uwagę na to, iż stawanie się nie polega na przeistoczeniu się w inny rodzaj bytu, na przykład człowieka w zwierzę, lecz współprzekształcaniu się powiązanych ze sobą istnień. Kiedy francuscy myśliciele piszą o procesie stawania się w znaczeniu ogólnym, bez wskazania jego szczególnego rodzaju, nie używają zapisu z myślnikami. W literaturze posthumanistycznej oraz nowomaterialistycznej w różnych kontekstach stosowany jest zapis z myślnikiem, myślnikami lub bez myślników. W dalszej części tekstu w celu ujednoczenia wprowadzono

Etyczny gest jest więc aktualizacją naszej zwiększonej umiejętności działania i wchodzenia we wzajemne relacje w świecie.

Oderwanie negatywności od procesu formowania się podmiotu i zespolenie go z afirmatywną innością oznacza, że wzajemność nie zostaje zdefiniowana jako wzajemne uznanie, ale raczej jako wzajemna definicja lub dookreślenie. Jesteśmy w tym razem, w witalnej politycznej ekonomii stawania-się, której struktura jest transpodmiotowa, a siła – transludzka. Co więcej, takie nomadyczne ujęcie podmiotu nie zamyka etyczności w granicach jedynie ludzkiej inności, ale otwiera ją na wzajemne powiązania z pozaludzkimi, postludzkimi i nieludzkimi siłami. Nacisk na pozaludzkie relacje o charakterze etycznym można także określić mianem geopolityki bądź ekozofii, podkreślając naszą zależność od środowiska naturalnego w najszerszym tego słowa znaczeniu¹⁶⁰.

Proponowana przez badaczkę etyka (polityka) afirmatywna ma na celu konstytuowanie (przemysłenie) układów, złożań, czyli wytwarzanie takich rodzajów relacji i zależności pomiędzy zróżnicowanymi cielesnymi sposobami istnienia, które, zgodnie z założeniami Spinozy, będą współdziałać w taki sposób, aby zwiększać poziom ekspresji każdego z nich¹⁶¹. Jak twierdzi Braidotti: „[w] etyce afirmatywnej pozytywne jest to, że aktywuje relacyjne władze podmiotu i nakierowuje je na przemianę afektów negatywnych w pozytywne”¹⁶², co oznacza, że powiązane ze sobą w procesach stawania się cielesne sposoby istnienia dokonują względem siebie takich rodzajów pobudzeń, które utrzymują je nie tylko w trwaniu, lecz również powodują ich wzajemne wzmacnianie się. Środowiska, w swojej różnorodności form i rodzajów, stanowią przestrzenie splątanych procesów, nierozzerwalnych zależności konstytuujących cielesności o określonych, lecz dynamicznie się zmieniających granicach. Jak pisze Barad:

Ciała nie zajmują po prostu swoich miejsc w świecie. Nie są zwyczajnie usytuowane, umieszczone w konkretnych środowiskach. Przeciwnie, „środowiska” i „ciała” są intra-

zapis jedynie bez myślników z wyłączeniem cytatów. G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

160 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna*, tłum. J. Stępień, „Machina Myśli”, 2018, s. 12, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

161 Ibid., s. 13–17, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

162 Ibid., s. 13, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

aktywnie współkonstruowane. Ciała („ludzkie”, „środowiskowe” lub inne) są integralnymi „częściami”, dynamicznymi rekonfiguracjami, tego co jest¹⁶³.

Należy zatem pamiętać, że każdy cielesny sposób istnienia stanowi rodzaj środowiska w środowisku, a więc jest on przestrzenią współdziałających procesów, zależności, relacji, znajdującą się w innym układzie. Powiązane ze sobą złożenia dokonują względem siebie dynamicznych rekonfiguracji, czyli wzajemnie się współ-konstruuują. Splątane, przenikające się wzajemnie cielesne sposoby istnienia stanowią rodzaj zbiorowości (wielości). *Zoe* możemy uznać za nieskończoną przestrzeń takich właśnie procesów, czyli za stającą się materię, którą Barad opisuje w następujący sposób:

Dynamika materii jest niewyczerpana, żywiołowa i płodna.

W rekonceptualizacji materialności proponowanej przez realizm sprawczy materia jest sprawcza i intra-aktywna. Jest dynamicznym intra-aktywnym stawaniem się, które nigdy nie spoczywa – ciągłym rekonfigurowaniem, wykraczającym poza jakąkolwiek linearną koncepcję dynamiki, w której skutek podąża za przyczyną od początku do końca, i w której globalne jest bezpośrednią emanacją wypływającą z lokalnego. Dynamizm materii jest generatywny nie tylko w sensie wprowadzania nowych rzeczy w świat, ale w sensie tworzenia nowych światów, angażowania się w ciągłą rekonfigurację świata¹⁶⁴.

Uznanie *zoe* za centralny punkt odniesienia dla rozważań filozoficznych zmienia myślenie o stosunkach władzy. Foucaultowskie analizy dotyczące zagadnienia władzy skupiały się na relacjach zachodzących pomiędzy ludzkimi ciałami, zaś posthumanistyczna perspektywa, inspirowana myślą francuskiego filozofa, stanowi rozszerzenie tych rozważań o znaczenie nie-ludzkiej sprawczości. Jak podkreśla Braidotti „[...] u Foucaulta władza ma charakter nie tylko negatywny czy ograniczający (*potestas*), ale również afirmatywny (*potentia*) lub produktywny, wytwarzając alternatywne pozycje podmiotu oraz relacje

163 „Bodies do not simply take their places in the world. They are not simply situated in, or located in, particular environments. Rather, «environments» and «bodies» are intra-actively co-constituted. Bodies («human,» «environmental,» or otherwise) are integral «parts» of, or dynamic reconfigurings of, what is”. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 170.

164 „Matter’s dynamism is inexhaustible, exuberant, and prolific. In agential realism’s reconceptualization of materiality, matter is agential and intra-active. Matter is a dynamic intra-active becoming that never sits still-an ongoing reconfiguring that exceeds any linear conception of dynamics in which effect follows cause end-on-end, and in which the global is a straightforward emanation outward of the local. Matter’s dynamism is generative not merely in the sense of bringing new things into the world but in the sense of bringing forth new worlds, of engaging in an ongoing reconfiguring of the world”. Ibid.

społeczne”¹⁶⁵. Biopolityka skupiająca się na sposobach upodmiotowiania, czyli wytwarzania określonych stosunków władzy, zostaje rozszerzona o nowe, do tej pory niezauważane czynniki, związane między innymi z rozwojem technologii i nauki, a także artystycznymi poszukiwaniami¹⁶⁶. Braidotti, posługując się teorią Foucaulta, pokazuje, że spektrum tego, co żywe, a właściwie rozszerzanie tego spektrum (*potentia*), poprzez uwzględnianie coraz to większej ilości nie-ludzkich procesów, wymusza na nas redefinicję ludzkiego istnienia¹⁶⁷. „Kres człowieka”, wieszczony w *Słowach i rzeczach*¹⁶⁸, czy też mówiąc słowami Braidotti, „śmierć humanistycznego podmiotu wiedzy”¹⁶⁹, nabiera zatem nowego znaczenia. Nie chodzi już o porażkę pewnego historycznego projektu, który swoją genezę czerpie z okresu europejskiego oświecenia, lecz o wytworzenie się czegoś nowego poprzez zmianę w sposobie myślenia. Mamy tu do czynienia z ontologicznym przejściem: od myślenia o homogenicznych, jednolitych bytach, do wytwarzania się złożonych, kolektywnych, hybrydycznych sposobów istnienia, podmiotów nomadycznych, stanowiących przenikające się wielości, płataniny ludzkich i nie-ludzkich procesów. W tym kontekście również Foucaultowskie rozważania dotyczące upodmiotowiania poprzez reżym lub dyscyplinowanie nabierają innego sensu. Akcent przenosi się z tego, w jaki sposób wytwarzamy siebie lub jesteśmy wytwarzani, na to, z kim i w jaki sposób się wytwarzamy. Proces upodmiotowiania stanowi wypadkową współdziałających splątań i współzależności przekształcającego się *zoe*, przestrzeni życia w ogóle, w obrębie którego ludzka sprawczość stanowi jeden z wielu takich czynników. Tym samym perspektywa *zoe*-centrycznego egalitaryzmu stanowi rozszerzenie Foucaultowskich rozważań dotyczących sposobów wytwarzania się ludzkich jednostek poprzez określone praktyki związane z dyscyplinowaniem lub reżymem. Braidotti postuluje, aby w filozoficznych analizach procesów upodmiotowiania uwzględniać zarówno ludzkie jak i nie-ludzkie formy sprawczości składające się na całość „życia witalistycznego”. W takim ujęciu zmienia się rozumienie pojęcia wiedzy, które przestaje funkcjonować jako reprezentacja zastanego świata. Wiedza rozumiana *zoe*-centrycznie oznacza kolektywnie działające procesy semiozy, czyli wytwarzanie znaczeń w procesie samoorganizowania się

165 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 2, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

166 M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, op. cit., s. 146–194.

167 R. Braidotti, *Transpositions...*, op. cit., s. 38.

168 M. Foucault, *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 343–347.

169 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios–zoe...*, op. cit., s. 6, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

materii w postaci wyłaniających się cielesnych sposobów istnienia, stanowiących mieszaniny ludzkiego i nie-ludzkiego.

Zoe-centryczny egalitaryzm stanowi próbę stworzenia alternatywy dla esencjalistycznej teorii podmiotowości, ugruntowanej w antropocentrycznym humanizmie oraz tradycji chrześcijańskiej. W tym kontekście Braidotti poddaje krytycznemu namysłowi filozoficzno-teologiczny model ludzkiego istnienia w postaci nieśmiertelnej duszy oddzielonej od potępianego i degradowanego życia w ogóle (*zoe*), odziedziczony po Arystotelesie. Jako alternatywę dla esencjalizmu feministyczna filozofka proponuje koncepcję podmiotów nomadycznych, rozumianych jako „złożone jednostkowości, afektywne asambláže i relacyjne byty witalistyczne”¹⁷⁰, inspirowaną rozważaniami Deleuze’a i Guattariego dotyczącymi procesów stawania się. Wszystkie sposoby stawania się (zwierzęciem, kobietą lub niedostrzegalnym itp.) łączą w sobie pojęcia relacyjności i wielości¹⁷¹. Procesy te mają stanowić przeciwwagę dla homogenicznego (ksenofobicznego) rozumienia bytów jako jednolitych, odseparowanych istnień/istot o niezmiennych i raz na zawsze określonych właściwościach¹⁷².

Za istotne elementy ontologicznej propozycji Braidotti należy uznać egalitaryzm i witalizm, czyli traktowanie wszelkich przejawów życia, w złożoności ich relacji, jako równie ważne, choć zróżnicowane. Tym samym dla filozofki to, co ludzkie i nie-ludzkie pozostaje ze sobą nierozzerwalnie powiązane. Każdy cielesny sposób istnienia wyraża sobą proces stawania się materii i w tym kontekście podmioty nomadyczne stanowią płataniny przenikających się współzależności nieustannie przekształcającego się *zoe*. Braidotti, odnosząc się do rozważań Deleuze’a i Guattariego, pisze:

Dzięki swojej teorii nomadycznego stawania się lub płaszczyzn immanencji Deleuze i Guattari rozpuszczają i ponownie umacniają pojęcie podmiotu w ekofilozofii wielorakiej przynależności. Teoria ta zdecydowanie koncentruje się na przedludzkich bądź też nieludzkich elementach, które tworzą sieć sił, intensywności i zetknięć przyczyniających się do tworzenia nomadycznej podmiotowości. Podmiot jest dla Deleuze’a i Guattariego istotą eko-logiczną¹⁷³.

170 R. Braidotti, *Ku posthumanistyce*, tłum. M. Markiewicz, „Machina Myśli”, 2018, s. 12–14, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Ku-posthumanistyce.pdf [dostęp: 25.06.2021].

171 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

172 R. Braidotti, *Transpositions...*, op. cit., s. 233.

173 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe...*, op. cit., s. 6–7, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

Eko-logiczne podmioty nomadyczne stanowią wielości, przenikające się wzajemnie środowiska w środowiskach, płaszczyzny zapośredniczających się porządków, tego, co ludzkie, zwierzęce, owadzie, czy roślinne, podlegające nieustannym zmianom, dokonującym się w postaci różnych wariantów procesów stawania się. Przyjmując taką perspektywę Braidotti stwierdza, że: „[k]lasyczna filozofia znajduje się rozsądnie po stronie dialogu z tym, co bio-logiczne. Dla kontrastu nomadyczna podmiotowość jest zakochana w *zoe*. Zajmuje się ona postczłowiekiem jako stawaniem-się-zwierzęciem, -innym, -insektem – przekraczaniem wszelkich metafizycznych granic”¹⁷⁴. W opozycji do tego, co eko-logiczne, bio-logiczne wyznacza i określa oddzielone od siebie królestwa istnień o sztywno zdefiniowanych granicach. W obrębie bio-logicznej klasyfikacji bytów wytwarzają się normatywne relacje zachodzące pomiędzy grupami organizmów; konstytuowanie się tych zależności umożliwia powstawanie różnego rodzaju szowinizmów. Wyłaniające się z bio-logicznego porządku *bios*, esensjalistyczna konstrukcja podmiotu, utożsamiana w domyśle z tym, co ludzkie, wywodzi się z koncepcji czystości gatunkowej. Zgodnie z rozważaniami Braidotti możemy przyjąć, iż „klasyczna filozofia”, stojąca po stronie tego, co bio-logiczne, została ufundowana na sztywnych, choć umownych, opozycyjnych podziałach, których efektem jest uznanie figury człowieka za koronę istnienia oraz centralny element filozoficznych dociekań. W tym kontekście opresyjność antropocentrycznie ukierunkowanej filozofii, a więc specyficznego sposobu wytwarzania wiedzy, polega na konstruowaniu, a następnie wzmacnianiu krzywdzących form szowinistycznego wykluczenia. Natomiast filozofia wyłaniająca się z *zoe*-centrycznego egalitaryzmu, czyli eko-logicznych sposobów myślenia, ma na celu uwzględnianie wszelkich przejawów życia w ich pełnym spektrum sprawczości, a tym samym nieustające redefiniowanie „metafizycznych granic”. *Zoe* stanowi dynamiczną przestrzeń splątanych procesów stawania się, konstytuujących zróżnicowane, wzajemnie zapośredniczone, heterogeniczne podmioty nomadyczne¹⁷⁵. Ogół tych przemian wykracza poza gatunkowe klasyfikacje, wpisane w klasyczne podziały taksonomiczne, obejmujące sobą poziom planetarny. W tym kontekście Braidotti proponuje nam *stawanie się ziemią*, czyli dokonujące się globalne przekształcenia związane ze zmianami klimatycznymi na planecie Ziemi. Filozofka pisze:

174 Ibid., s. 3, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

175 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

Jeżeli możliwość końca życia na Ziemi była powszechnym koszmarem w epoce atomowej, to kondycja postnuklearna rozszerza horyzont wyginięcia na wszystkie gatunki, a obecnie można wyznaczyć jego datę. To zapoczątkowuje negatywną lub reaktywną formę ogólnoludzkiego myślenia planetarnego, które reorganizuje ludzkość wokół wspólnego zagrożenia. Wszyscy jesteśmy ludźmi, ale niektórzy z nas są bardziej śmiertelni niż pozostali i właśnie ta wrażliwość łączy nas ze zwierzętami i roślinami¹⁷⁶.

Punktem odniesienia są tutaj badania z zakresu studiów środowiskowych (*environmental studies*), rozważania dotyczące antropocenu, nowej epoki geologicznej, w której ludzka działalność stanowi jeden z kluczowych czynników kształtujących ziemski glob, a także szeroko rozumiana ekologia. *Stawanie się ziemią* obejmuje sobą przekształcenia całych ekosystemów rozumianych jako zróżnicowane, zapośredniczone płaszczyzny *zoe*. Procesy te przejawiają się poprzez wytwarzanie i unicestwienie cielesnych sposobów istnienia, stanowiących środowiska w środowiskach¹⁷⁷.

Zoe-centryczny egalitaryzm jako perspektywa badawcza umożliwia nam obserwację wyłaniających się nowych cielesnych sposobów istnienia, stanowiących splątanie ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości, takich jak chociażby: organizmy transgeniczne, zwierzęta laboratoryjne, syntetyczne tkanki, komórki i organy, a także bakterie¹⁷⁸. Hybrydyczne cielesne sposoby istnienia jako podmioty nomadyczne przekraczają granice zastanych porządków i podziałów, jednocześnie je zaburzając. Braidotti wyprowadza z tego wniosek, iż:

Oznacza to, że człowiek i antropomorficzni inni zostają umieszczeni w jednym kontinuum z nieantropomorficznymi lub „ziemskimi” innymi. Kategoryczne rozgraniczenie, które oddzielało Człowieka od jego znaturalizowanych innych, zmieniło się – poprzez znaczne przekształcenie humanistycznych założeń o podstawowej jednostce odniesienia dla słowa „człowiek”¹⁷⁹.

176 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 7, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

177 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 172–185.

178 R. Braidotti, *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni...*, op. cit., s. 5, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Zwierz%C4%99te-anomalie-i-nieorganiczni-inni.pdf [dostęp: 25.06.2021].

179 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 6, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

Tego rodzaju sytuacja wiąże się z potrzebą opracowania alternatywnych metod myślenia, wykraczających poza antropocentryczną perspektywę. Właśnie taką alternatywą są nowomaterialistyczne i posthumanistyczne procesualne ontologie, skupione na aktualności, powiązane z etyką w rozumieniu Spinozy, przejawiające się w postaci różnych form aktywizmu społecznego i ekologicznego, połączonego ze studiami nad terażniejszością¹⁸⁰. Rozważania filozoficzne Braidotti ukazują, że utożsamienie życia (*zoe*) ze stającą się materią stanowi rdzeń obydwóch nurtów:

Określam te biomedyczne praktyki cielesnego materializmu jako „materio-realizm” [*matter-realism*], radykalny neomaterializm lub posthumanistyczny feminizm nomadyczny. To właśnie konceptualna struktura samej materii, zmieniająca się pod wpływem współczesnych procesów biogenetycznych oraz technologiczno-informacyjnych, jest dla nich kluczowa. Uważam, że monistyczna ontologia polityczna, która podkreśla procesy, witalną politykę i niedeterministyczne teorie ewolucji, jest pomocna w rozważaniach nad tymi nowymi dokonaniem nauki. Należy zatem podkreślić, na poziomie politycznym, mikropolitykę relacji oraz posthumanistyczną etykę, które śledzą transwersalne powiązania wśród ludzkich i nieludzkich aktorów [*agents*]. Wysoki stopień transwersalności aktualizuje zatem etykę opartą na pierwszeństwie relacji, wzajemnej zależności, która docenia nieludzkie lub nieosobowe Życie. To właśnie nazywam *zoe* [...] ¹⁸¹.

Koncepcja podmiotów nomadycznych, rozumianych jako zróżnicowane cielesne sposoby istnienia, przekraczające ustalone porządki, wiąże się z postulatem zniesienia binarnej opozycji natury i kultury, wystosowanym przez Haraway w *Manifestie gatunków stowarzyszonych*¹⁸². Jak pisze Braidotti: „[p]ostuluję raczej kontinuum naturokultur [...], w ramach którego podmioty pielęgnują i wytwarzają wielość etycznych relacji”¹⁸³. Feministyczna badaczka w miejsce binarnej opozycji proponuje pojęcie *naturokultur*, opracowane właśnie przez Haraway. Cielesne sposoby istnienia, takie jak onkomysz czy owca

180 Ibid., s. 13, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

181 Ibid., s. 7, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

182 D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit., s. 241-242.

183 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 12–13, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

Dolly, jako podmioty nomadyczne faktem swojego istnienia poddają w wątpliwość zasadność podziału na naturę i kulturę¹⁸⁴.

Rozdział 3.

Stawanie się

Zoe rozumiane jako materialne sploty tego, co ludzkie i nie-ludzkie, uwidacznia swoją dynamiczność poprzez zróżnicowane procesy stawania się, czyli wytwarzania hybrydowych cielesnych sposobów istnienia pozostających ze sobą we wzajemnych relacjach. Genezy życia jako zmiany możemy doszukiwać się między innymi w starożytnym kulcie Dionizosa, boga utożsamianego z nieustającym cyklem ginięcia i odradzania, a więc przekształcania się¹⁸⁵. Heraklit z Efezu był jednym z pierwszych myślicieli w dziejach filozofii, który uznał procesualność za właściwość wszystkiego, co istnieje. Proponowany przez filozofa wariabilizm, czyli przyjmowanie zmienności za powszechną zasadę, umożliwiło mu podejmowanie rozważań dotyczących stawania się¹⁸⁶. Zdaniem Heraklita procesualny charakter rzeczywistości wiąże się z pozorną sprzecznością zachodzącą pomiędzy jednością i wielością. W perspektywie rozważań myśliciela z Efezu *zoe* stanowi jedność, która przejawia się w postaci wielości stających się cielesnych sposobów istnienia, a więc splecionych ze sobą ludzkich i nie-ludzkich procesów. Również spinozjańska teoria afektów umożliwia myślenie o ciałach jako powiązanych ze sobą układach pobudzeń¹⁸⁷. Wszystkie cielesne sposoby istnienia, rozumiane jako *modi* substancji, podlegają stawaniu się, a więc nieustannemu przechodzeniu od stanu ruchu do stanu spoczynku i odwrotnie względem siebie nawzajem¹⁸⁸. Podobnie Fryderyk Nietzsche, zainspirowany monistycznym materializmem Spinozy¹⁸⁹, a także Henri Bergson, ukazują nam w swoich rozważaniach życie jako dynamiczny żywioł, grę sił, której podstawową właściwością jest ciągła zmienność. Obydwaj filozofowie, przedstawiciele witalizmu, skupiali się na przekształcaniach tego, co istnieje oraz sposobach zachodzenia tych procesów. Nietzscheańską koncepcję życia, którą Mariusz Moryń

184 Ibid., s. 6–7, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

185 K. Kerényi, *Dionizos...*, op. cit., s. 61–118.

186 Heraklit z Efezu, *Zdania...*, op. cit., s. 16–18.

187 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 127–216.

188 Ibid., s. 7–8.

189 F. Nietzsche, *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, red. C. Middleto, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1996, s. 177.

określa jako „żywiół różnicowania sił”¹⁹⁰, możemy interpretować jako sferę procesów, z której wyłaniają się nieustająco przeistaczające się i współdziałające cielesne sposoby istnienia, rozumiane jako przejawy stającej się materii. W tym kontekście rozważania niemieckiego filozofa dotyczące pojęć dobra i zła możemy rozpatrywać jako kontynuację dociekań Spinozy¹⁹¹. *Zoe* stanowi żywiół różnicowania sił, procesów stawania się określonych, lecz dynamicznie zmieniających się układów, a więc powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Procesualny charakter tych relacji dokonuje się poprzez pobudzenia, to jest afekty wzmacniające (dobro) lub osłabiające (zło)¹⁹². W podobny sposób możemy rozpatrywać pojęcie *pędu życiowego, pierwotnego rozmachu życia* Bergsona (*élan vital*) przejawiającego się w postaci trwania, to jest przekształcania się wszystkiego, co istnieje¹⁹³. Rozważania przedstawicielek i przedstawicieli poststrukturalizmu — utożsamiane równocześnie z różnymi stanowiskami feministycznymi — skupiając w sobie zarysowaną tradycję myślową, stanowią jeden z głównych punktów odniesienia posthumanizmu i nowego materializmu. Braidotti, ikoniczna postać obydwóch nurtów, podkreśla, że:

Poststrukturalizm wyznacza przejście od kartezjańskiego dualizmu do spinozjańskiej filozofii monistycznej, podkreślającej jedność i samoorganizującą się witalność materii oraz redefiniującej binarną relację pomiędzy sobą a innym. Poststrukturalistki dostrzegły, że pojęcie inności działa za pośrednictwem dualistycznych opozycji, które umacniają dominującą wizję identyczności, postulując podkategorie różnicy i dystrybuując je zgodnie z asymetrycznymi relacjami władzy¹⁹⁴.

W szczególności Deleuze i Guattari jako jedni z najbardziej rozpoznawalnych przedstawicieli poststrukturalizmu przyczynili się do rozwoju rozważań dotyczących powiązań pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie, dokonujących się za sprawą różnych wariantów stawania się, stanowiących wyraz samoorganizującej się materii utożsamianej z życiem w ogóle¹⁹⁵. Posthumanistyczne i nowomaterialistyczne cielesne sposoby istnienia, jako przejawy

190 M. Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkanie z Filozofią Fryderyka Nietzschego*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997, s. 55–62.

191 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Piątek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 179–182.

192 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130, 222.

193 H. Bergson, *Ewolucja twórcza...*, op. cit., s. 97–104, 208–211.

194 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 2, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

195 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

dynamiki *zoe*, wyrażają się w postaci splątanych procesów i relacji, za których przeciwieństwo możemy uznać esencjalistyczne byty, definiowane w kategoriach stałych, niezmiennych właściwości. W tym sensie, jak pisze Braidotti:

Termin „*zoe*” odnosi się do nieskończonej witalności życia jako procesu ciągłego stawania się. Guattari odnosi się do niego jako do transwersalnej formy podmiotowości oraz „transindywidualności”. Owa rozproszona, lecz wciąż ugruntowana pozycja podmiotu osiąga podwójny cel: krytykuje indywidualizm oraz wspiera pojęcie podmiotowości w sensie jakościowego, transwersalnego i zorientowanego na grupę sprawstwa¹⁹⁶.

Podmioty nomadyczne jako hybrydyczne cielesne sposoby istnienia stanowią wielości, mieszaniny przenikających się porządków tego, co zwierzęce, roślinne, płciowe itd., wyłaniające się z procesualnej przestrzeni stającej się materii. Filozofka dodaje również, iż: „[p]odmiot nomadyczny nie jest podzielony wzdłuż tradycyjnych osi umysłu/ciała, świadomości/nieświadomości ani rozumu/wyobraźni”¹⁹⁷. W przeciwieństwie do podmiotu nomadycznego *bios* wyraża się jako ludzki odizolowany, jednolity i homogeniczny byt indywidualium. Posthumanistyczne i nowmaterialistyczne rozważania, ukierunkowane na krytykę kategorii esencjalistycznego podmiotu, znajdują swoje ugruntowanie między innymi w analizach dotyczących rozwoju technologii i nauki. Współczesne badania, poświęcone studiom nad zwierzętami, roślinami, grzybami, studia środowiskowe, czy też biotechnologie skupione na metodach wytwarzania syntetycznego życia oraz organizmów transgenicznych, stymulują powstawanie sposobów myślenia, mających na celu wykraczanie poza niezmiennie, trwałe podziały w postaci poziomych i pionowych kategoryzacji bytów, a także definiowania poprzez wykazy ich właściwości. Nomadyczne sposoby rozumowania skupiają się na obszarach granicznych, miejscach, w których binarne podziały przestają obowiązywać lub przynajmniej ich status jest niejednoznaczny. Strefy destabilizacji przejawiają się jako procesy stawania się, czyli wytwarzania kolektywnych form podmiotowości, przekształceń materialnego *zoe*, zakłócających normatywne podziały. Braidotti opisuje deleuze’iańsko-guattariańskie przepływy stawania się w sposób następujący:

196 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios–zoe...*, op. cit., s. 7,

http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

197 „The nomadic subject is not split along the traditional axes of mind/body, consciousness/unconscious, or reason/imagination”. R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity, Cambridge, UK ; Malden, MA 2002, s. 131.

Myśl nomadyczna polega na zerwaniu jako metodzie uwalniania procesu formowania się podmiotu od normatywnej wizji siebie. Ramami odniesienia stają się otwarte, międzyrelacyjne, wielopłciowe i transgatunkowe przepływy stawania-się jako interakcji z wielorakimi innymi. [...] Podmiot zostaje przekształcony w nomadycznym trybie kolektywnych asamblaży. Celem deterytorializacji normy jest także wsparcie procesów stawania-się-zwierzęciem, -kobietą, -mniejszościowym czy -nomadycznym. Biorąc pod uwagę zasięg tego posthumanistycznego zwrotu, by stać-się-zwierzęciem czy stać-się--mniejszościowym [sic!], lepiej kultywować „swoją wewnętrzną muchę bądź karalucha zamiast swojego wewnętrznego dziecka” (Shaviro 1995, 53) – a więc budować anomalne i nieorganiczne przymierza. [sic!] nie zaś edypalne i hierarchiczne relacje¹⁹⁸.

Zaproponowana przez Deleuze’a i Guattariego koncepcja stawania się polega na wzajemnym współprzekształcaniu się układów w postaci powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia¹⁹⁹. Każdy z wariantów tego procesu ma na celu wytworzenie odmiennych i współdziałających, kolektywnych podmiotów, a więc ugruntowanych w pojęciu wielości. Stawanie się stanowi różne warianty przekształceń umożliwiających wyzwolenie z antropocentrycznej i antropomorficznej perspektywy²⁰⁰. Jak twierdzi Braidotti, stawanie się zwierzęciem, stawanie się kobietą, stawanie się niedostrzegalnym polega na wzmacnianiu, a więc zwiększaniu zakresu sprawczości powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia poprzez ich wzajemne zapośredniczenie, w przeciwieństwie do izolacji wpisanej w homogeniczną wizję bytów postulowaną przez esencjalizm. Badaczka podkreśla, iż:

O to właśnie chodzi w stawaniu-się: o asamblaż sił, które jednoczą się wokół współdzielonych elementów oraz wzmacniają je, by rosły i trwały. [...]

Stawanie-się-zwierzęciem, -mniejszościowym, -anomalnym czy -nieorganicznym to sposób na wzmocnienie tego, czym ucieleśniony i usytuowany podmiot może się stać. To sposób na bardziej intensywne życie poprzez zwiększanie swojej *potentia*, wraz z nią zaś swojej wolności i zrozumienia świata, który nie jest ani antropocentryczny, ani antropomorficzny, ale raczej geopolityczny, ekofilozoficzny i dumnie biocentryczny²⁰¹.

198 R. Braidotti, *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni...*, op. cit., s. 2–3, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Zwierz%C4%99te-anomalie-i-nieorganiczni-inni.pdf [dostęp: 25.06.2021]. Zob. także: R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming...*, op. cit., s. 124.

199 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

200 Zob. także: R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming...*, op. cit., s. 145.

201 R. Braidotti, *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni...*, op. cit., s. 7–8, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Zwierz%C4%99te-anomalie-i-nieorganiczni-inni.pdf [dostęp: 25.06.2021].

Celem tych procesów nie jest naśladowanie lub utożsamienie się z siłami, z którymi stajemy się, lecz wejście z nimi w relację²⁰². W związku z tym, jak piszą Deleuze i Guattari, przekształcenia danego układu składającego się z powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia zachodzą poprzez zainicjowanie paktu pomiędzy nimi.

Środek nie jest średnią, lecz przyspieszeniem; to prędkość absolutna ruchu. Stawanie się zawsze dokonuje się pośrodku, nie można go ująć inaczej niż w środku. Stawanie się nie jest jednym ani drugim, ani też stosunkiem dwojga, lecz między-dwoma, granicą albo linią ujścia, linią spadku biegnącą prostopadle do obu lokalizacji²⁰³.

Za sprawą dokonujących się współprzekształceń wyłaniają się nowe cielesne sposoby istnienia, które jakościowo wykraczają poza inicjujące je strony. Powiązane ze stawaniem się pojęcie wielości zachodzi w postaci różnego rodzaju „sfor, watah i band”, czy też „populacji”, które stanowią opozycję dla pojęć takich jak: jednostka, tożsamość i forma²⁰⁴. Wielość wyraża się poprzez symbiotyczność, czyli przekraczanie i zacieranie granic pomiędzy tym, co zwierzęce, roślinne, owadzie, ludzkie itp²⁰⁵. Dynamika tego procesu zachodzi w postaci ciągłej zmienności, którą trudno uchwycić i ująć w postaci konkretnych kategorii, co nie oznacza jednak, że nie można jej doświadczyć. Wielość dokonuje się poprzez różnicowanie jakościowe, czyli wytwarzanie się nowego²⁰⁶. Przeciwna sytuacja ma miejsce w przypadku różnicowania ilościowego, które zachodzi poprzez powtórzenia, dziedziczenie, a więc wytwarzanie określonych serii w obrębie rodzajów i gatunków, wyrażające się w postaci „drzewa genealogicznego lub klasyfikacyjnego”²⁰⁷. Wielość natomiast jako różnicowanie jakościowe dokonuje się poprzez przechodzenie pomiędzy oddzielnymi od siebie seriami. Zachodzi w ten sposób ruch poprzeczny, stanowiący przeciwwagę dla powtarzających się serii (genealogia) i ruchu w ich obrębie (dziedziczenie). Wielościowe przekształcenia dokonują się za sprawą *linii ujścia*, czyli stawania się zainicjowanego pomiędzy elementami pochodzącymi z dwóch różnych serii. W *Tysiąc plateau* Deleuze i Guattari opisują przykłady tego rodzaju procesów, między innymi w postaci różnych wariantów symbiozy

202 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 287–289.

203 Ibid., s. 355.

204 Ibid., s. 289.

205 Ibid., s. 302–303.

206 G. Deleuze, *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 31–36.

207 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 289.

umożliwiających powstawanie nowych cielesnych sposobów istnienia, wykraczających poza inicjujące je elementy w postaci powtórzeń w obrębie danej serii.

Stawanie się zawsze pochodzi z innego porządku, niż porządek pokrewieństwa. Jest przymierzem (*alliance*). Jeśli ewolucja obejmuje rzeczywiste stawanie się, to tylko w obrębie rozległej domeny *symbioz*, które wprowadzą do gry byty z całkowicie odrębnymi hierarchiami i królestwami, bez jakiegokolwiek pokrewieństwa. Istnieje blok stawania się, który obejmuje osę i orchideę, choć nie wyłącza się zeń żadna osa-orchidea. Istnieje blok stawania się obejmujący kota i pawiana, których przymierze spełnia wirus żółtaczki typu C. Istnieje blok stawania się między młodymi korzeniami i niektórymi mikroorganizmami, gdzie przymierze jest dokonywane za sprawą materii organicznej syntetyzowanej w liściach (kłączosfera)²⁰⁸.

Jak twierdzą francuscy filozofowie, proces stawania się powoduje zasiedlenie indywiduum, czyli jego zainfekowanie, zakażenie przez wielość²⁰⁹. Wchłonięcie jednostki zachodzi dzięki zakłóceniu jej działania zgodnego z regułami serii, z której się ona wywodzi, poprzez napływanie i obezwładnianie przez obce dla niej afekty²¹⁰. Moment wyzwolenia się przepływów pobudzeń jest równoznaczny z zawarciem przymierza, a więc wejściem w relację z odmiennym cielesnym sposobem istnienia, ludzkim lub nie-ludzkim. W wyniku tego procesu dochodzi do deterytorializacji i następującej po niej reterytorializacji, prowadzącej do wytworzenia się tego, co nowe. W tym kontekście Deleuze i Guattari posługują się pojęciami *maszyn* lub *układów* wyłaniających się w procesie stawania się²¹¹, które Braidotti definiuje w sposób następujący:

Minimalistyczna definicja ciała-maszyny brzmi: „ucieleśniona afektywna i inteligentna istota, która uchwytuje, przetwarza i transformuje energie i siły”. Związana ze środowiskiem i bazująca na terytorium ucieleśniona istota nieustannie się żywi, wciela i przekształca swoje (naturalne, społeczne, ludzkie czy techniczne) środowisko. Bycie ucieleśnioną w ten techniczno-ekologiczny sposób oznacza bycie zanurzoną w polach nieustannych przepływów i transformacji. Nie wszystkie z nich są rzecz jasna pozytywne, jednakże w tak dynamicznym systemie nie można tego poznać ani ocenić *a priori*²¹².

208 Ibid., s. 288.

209 Ibid., s. 292–293.

210 Ibid., s. 291.

211 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12.

212 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe...*, op. cit., s. 7,

http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

Każdy cielesny sposób istnienia wyraża się w sposób molowy i molekularny. Wymiar molowy to poziom określonych form i tożsamości, czyli zdefiniowanych, sklasyfikowanych bytów. Natomiast molekularność stanowi płaszczyznę procesów stawania się, deterytorializacji, za sprawą których wytwarzają się nowe jakości²¹³. Podmiot rozumiany jako „ja” jest tylko rodzajem otoczki, kryjącej w sobie wielość, a więc przepływ splatających się ze sobą strumieni sił. Schizofreniczne rozszczepienie, czyli *produkcja pragnąca*, o której Deleuze i Guattari piszą w *Anty-Edypie*²¹⁴, stanowi pierwotny splot wielości, która wyłania się w postaci różnych cielesnych sposobów istnienia określanych przez nas mianem tożsamości. Procesy stawania się, wyzwalając nas z iluzji wydzielonych form, jednolitych bytów, ukazując, że to, co określamy mianem człowieka, jest płątaniną ludzkich i nie-ludzkich procesów, wyrazem wielości, a więc produkcji pragnącej²¹⁵. Jak piszą Deleuze i Guattari: „[w] istocie istnieje wyłącznie to, co nieludzkie, człowiek w całości ulepiony jest z nieludzkości, nader jednak zróżnicowanych, o całkiem innych naturach i prędkościach”²¹⁶.

Stawanie się w literaturze

Proces stawania się dla Deleuze’a i Guattariego przejawia się w pracy z tekstem (tekstualnością). W książce *Kafka. Ku literaturze mniejszej* myśliciele analizują sposób, czy też tryb przeistaczania Gregora Samsy, bohatera opowiadania Franza Kafki pt. *Przemiana*²¹⁷. Z kolei w *Tysiącu plateau* mamy przypadek stawania się zwierzęciem kapitana Ahaba, zachodzący między nim, a kaszalotem Moby Dickiem²¹⁸. Również książki antropologa Carlosa Castanedy, opisujące jego praktyki szamańskie podejmowane z rdzennymi mieszkańcami Meksyku, są dla francuskich filozofów ciekawym przykładem stawania się w literaturze²¹⁹.

Pisanie (tekstualizacja) w rozumieniu duetu francuskich filozofów możemy interpretować jako przejaw wcześniej opisywanego zjawiska semiozy, czyli wytwarzania znaczeń w procesie stawania się materii. Tego rodzaju praktyka stanowi przeciwwagę dla

213 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 333–334.

214 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12.

215 Zob. R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming...*, op. cit., s. 147.

216 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 230.

217 G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: ku literaturze mniejszej*, tłum. A.Z. Jaksander i K.M. Jaksander, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2016, s. 69–81.

218 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

219 Ibid.

reprezentacjonizmu, czyli prób wytwarzania opisów świata oderwanych od niego samego. Dla Deleuze'a i Guattariego tworzenie książek jest rodzajem procesu konstytuowania znaczeń w postaci pojęć wyłaniających się z przestrzeni wielości, w której to granice pomiędzy poszczególnymi cielesnymi sposobami istnienia ulegają zatarciu²²⁰. Dwutomowy *Kapitalizm i schizofrenię* należy rozpatrywać jako zapis tekstualnego eksperymentu podjętego przez francuski duet. Realizowana przez Deleuze'a i Guattariego wspólna praktyka pisania wyraża ich indywidualny sposób stawania się „Deleuzeoguattarim”²²¹, czyli wytworzenia nowego rodzaju cielesnego sposobu istnienia, wykraczającego poza tożsamości obydwóch filozofów. W drugim tomie *Kapitalizmu i schizofrenii* piszą oni w następujący sposób o pierwszym etapie swojego eksperymentu, *Anty-Edypie*.

Napisaliśmy *Anty-Edypa* we dwójkę. A że każdy z nas był wieloma, zrobiło się nas całkiem sporo. Użyliśmy tu wszystkiego, co było pod ręką – tego, co najbliższe, i tego, co najdalsze. Dla niepoznaki poprzydzielaliśmy zmyślnie pseudonimy. Czemu zachowaliśmy nasze nazwiska? z przyzwyczajenia, wyłącznie z przyzwyczajenia. Aby stać się z kolei nierozpoznawalnymi dla siebie samych. By uczynić niedostrzegalnymi nie tyle nas samych, ile to, co sprawia, że działamy, czujemy i myślimy. No i dlatego, że miło jest mówić jak wszyscy, mówić, że słońce wstaje – choć tak się przecież tylko mówi. Nie tyle, by osiągnąć moment, gdy nie mówi się już „ja”, ile moment, w którym jest nieważne, że mówi się „ja”. Nie jesteśmy już sobą. Każdy pozna swoich. Zyskaliśmy wsparcie, natchnienie, zwielokrotnienie²²².

François Dosse sugeruje, że w efekcie procesu podjętego przez myślicieli powstał ich unikatowy styl pisarski, stanowiący przejaw wzajemnej deterytorializacji, określane mianem *kolektywnego układu wypowiedzenia*²²³. Wytworzona przez francuskich filozofów metoda tekstualizacji umożliwia uchwycenie współdziałania tego, co ludzkie i nie-ludzkie, ponieważ wypowiedzenie powstaje za sprawą aktywności wielości, konstytuującej wtórnie wobec niej podmioty²²⁴. Jak sugeruje François Dosse, wytworzoną przez Deleuze'a i Guattariego

220 Zob. R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming...*, op. cit., s. 126–127.

221 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. V.

222 Ibid., s. 3.

223 F. Dosse, *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, tłum. D. Glassman, Columbia University Press, New York; Chichester 2010, s. 13.

224 G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: ku literaturze mniejszej...*, op. cit., s. 303–305.

tekstualną metodę stawania się możemy uznać za próbę poszukiwania nowych form filozoficznej ekspresji²²⁵.

Stawanie się (ze) zwierzęciem?

Jak pisze Bednarek, Deleuze i Guattari sugerują, że do zaistnienia procesu stawania się zwierzęciem wcale nie jest konieczne wejście w kontakt z realnymi (molewymi) zwierzętami; co więcej można odnieść wrażenie, iż autorzy *Tysiąca plateau* uważają taki kontakt za potencjalnie szkodliwy dla procesu stawania się²²⁶. Jak podkreśla Braidotti koncepcja stawania się zwierzęciem stanowi próbę wykroczenia poza ludzkie „ja” (człowieka) poprzez rozpatrzenie możliwości nawiązania relacji z innymi zwierzętami. Chodzi jednak o taki sposób wytwarzania relacji, który nie spowoduje „uczłowieczenia” nie-ludzkich innych poprzez ich antropomorfizację. Filozofka formułuje zagadnienie badane przez Deleuze’a w sposób następujący:

W konsekwencji problem Deleuze'a polega na tym, jak nawiązać zwierzęcą relację ze zwierzętami — relację, jaką nawiązują myśliwi, a jakiej nie nawiązują antropolodzy. Innymi słowy: jak zaangażować się z nimi w relację poza edypalną klatką konsumpcji inności, w którą zostały w toku dziejów złapane. Wyzwanie dotyczy więc tego, jak zdeterytorializować lub znomadyzować interakcję człowiek-zwierzę. Obejmuje ono nie tylko to, co dzieje się pomiędzy Kobietą/człowiekiem-mężczyzną i zwierzęciem, lecz także pojęcie wewnętrznego zwierzęcia. Jest to sposób na desakralizację koncepcji ludzkiej natury i życia, które ją ożywia²²⁷.

Niemniej jednak rozważania autorów *Tysiąca plateau* dotyczące procesu stawania się zwierzęciem kryją w sobie kilka mankamentów. Pierwszy z nich polega na tym, iż francuscy filozofowie skupiają się raczej na przykładach zwierząt tekstualnych (molekularnych) pojawiających się w literaturze. Druga kwestia dotyczy tego, że pewną cechą

225 F. Dosse, *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives...*, op. cit., s. 12–13.

226 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 92–94.

227 „Deleuze’s problem consequently is how to engage in an animal relationship with animals - the ways hunters do and anthropologists do not. That is to say that how to engage with them outside the Oedipal cage of consumption of otherness in which they have been historically caught. How to deterritorialize, or nomadize, the human-animal interaction thus becomes the challenge. It covers not only what goes on between Wo/man and animal, but also the notion of the animal within. This is a way of desacralizing the concept of human nature and the life which animates it.” R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming...*, op. cit., s. 121.

charakterystyczną procesów stawania się, jako określonych stosunków władzy, jest swego rodzaju asymetryczność i antropocentryczność, kryjąca się w rodzaju relacji zachodzącej pomiędzy poszczególnymi członami. Pojęcie terminu większego odnosi się najczęściej do ludzkiego istnienia, które podlega przekształceniom, natomiast termin mniejszy obejmuje sobą głównie to, co nie-ludzkie, sprowadzające się do roli czynnika wyzwalającego proces przemian²²⁸. Bednarek podkreśla, że wyzwolenie pełnego potencjału emancypacyjno-wyzwoleńczego różnych wariantów stawania się zwierzęciem będzie możliwe dopiero wtedy, kiedy przyjmiemy, że obydwie strony biorące w nim udział mają wymiar zarówno molowy, jak i molekularny, a podział na termin większy i mniejszy przestanie obowiązywać²²⁹.

W książce *When Species Meet* Haraway, podkreślając jednocześnie znaczenie i doniosłość rozważań autorów *Tysiaca plateau*, poddaje mocnej krytyce koncepcję stawania się zwierzęciem²³⁰. Badaczka określa projekt francuskich myślicieli mianem „filozofii wzniosłości”, w której brak jest miejsca dla „ziemskich zwierząt” (*earthly animals*). Zdaniem Haraway propozycja Deleuza i Guattariego nie jest wystarczająco radykalna; filozofka-biolożka podkreśla, iż francuscy myśliciele podejmują jedynie próbę wykroczenia poza ludzkie „ja” (człowieka), natomiast jej zdaniem „nigdy nie byliśmy ludźmi” (*we have never been human*)²³¹. Tym samym w kontrze do stawania się zwierzęciem Haraway proponuje koncepcję *stawania się ze zwierzętami*, obejmującą sobą wszelkie symbiotyczne, międzygatunkowe relacje, zachodzące pomiędzy realnymi, to jest „ziemskimi zwierzętami”, również tymi, które Deleuze i Guattari uważaną za zedypalizowane, a więc chociażby psy i koty. Braidotti natomiast zwraca uwagę, iż pomimo odmiennych założeń oraz napięć występujących pomiędzy obydwiema koncepcjami łączy je potrzeba rozważenia relacji między tym, co ludzkie i nie-ludzkie²³².

Możemy uznać, iż tym, co łączy różne koncepcje stawania się, rozumiane jako alternatywa dla filozofii tożsamości i obecności, jest potrzeba wyzwolenia z antropocentrycznego myślenia. W ujęciu posthumanistycznym i nowomaterialistycznym

228 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 93.

229 Ibid., s. 94.

230 D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007, s. 27–42; Zob. także: M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, op. cit., s. 94–96.

231 D. Haraway, *When Species Meet...*, op. cit., s. 305.

232 W tym kontekście Braidotti problematyzuje hasło Haraway i stwierdza, że „nigdy nie byliśmy (tylko) ludźmi”. R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 45; Zob. R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming...*, op. cit., s. 137–139; Zob. także: D. Haraway, *When Species Meet...*, op. cit., s. 313–315; Zob. także: A. Neimanis, *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury Academic, London ; New York 2017, s. 2.

deleuze'ańsko-guattariańska filozofia procesualna niestety nie do końca spełnia to zadanie. Dzieje się tak, ponieważ pełny potencjał wyzwolńczy procesów stawania się zostaje uwidoczniiony dopiero wtedy, kiedy uznamy w nich za równoważne przekształcenia tego, co ludzkie i nie-ludzkie; wydaje się, iż ten element nie został w pełni rozwinięty w rozważaniach autorów *Tysiąca plateau*. Jak pisze Bednarek, brak uwzględnienia równoległego zachodzenia przekształceń na poziomie molowym i molekularnym w procesie stawania się „[p]ozbawia nas [...] możliwości przekształcenia stawania się w proces wzajemnej transformacji dwóch molowych bytów — ze swej istoty etyczny i polityczny”²³³. Dopiero wtedy, kiedy uwzględnimy wskazane przez filozofkę modyfikacje, proces stawania się uwidacznia swoją pełną dynamikę, przejawiającą się we wzajemnym przenikaniu tego, co ludzkie i nie-ludzkie w złożoności swych zależności i relacji.

Molowy wymiar procesów stawania się pozwala na zwrócenie uwagi na specyfikę poszczególnych cielesnych sposobów istnienia i ich współdziałania. Natomiast na poziomie molekularnym uwidacznia się sprawcza aktywność samokształtującej się materii (wielości). Rozważania Deleuze'a i Guattariego pozwalają na uchwycenie powiązań pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia w procesach ich wzajemnych pobudzeń. Afektywny wymiar stawania się umożliwia wyłapanie selektywnych zmian zachodzących pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi cielesnymi sposobami istnienia pozostającymi we wzajemnej relacji. W tym sensie modele wzajemnego współprzekształcania, zaproponowane przez autorów *Tysiąc plateau*, możemy uznać za eksperymentalną metodę, mającą za zadanie udzielenie odpowiedzi na pytanie Spinozy: do czego ciało jest zdolne?²³⁴ Molowe rozumienie materialności odnosi się do wyłaniania się poszczególnych jednostkowych bytów z płaszczyzny procesów. Natomiast wymiar molekularny stanowi przestrzeń dokonujących się pobudzeń, przepływów afektów, czyli współkształtowania się cielesnych sposobów istnienia. Obydwie uzupełniające się perspektywy możemy uznać za próbę ukazania wcześniej wspomnianej relacji życia (*zoe*) i mowy, rozumianych jako proces semiozy, przejawiającej aktywność samoorganizującej się materii w jej polityczno-etycznym wymiarze.

Stawanie się z wilkami

Za przypadek stawania się ze zwierzętami, a więc zniesienie podziału na termin mniejszy i większy z uwzględnieniem zarówno molowego oraz molekularnego wymiaru tego

233 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 94.

234 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 132–136.

procesu, możemy uznać badania Shauna Ellisa poświęcone wilkom. W swojej książce pt. *Żyjąc z wilkami* opisuje on swoją wyprawę w dzikie leśne tereny USA, której celem było przyłączenie się do watahy dziko żyjących wilków²³⁵. W środowisku naukowym metody pracy Ellisa budzą wiele kontrowersji, ponieważ polegają one na bezpośrednim kontakcie z badanymi zwierzętami²³⁶. Wiedza Ellisa dotycząca diety wilczej watahy oraz sposobów zdobywania pożywienia jest efektem wspólnych „posiłków”, między innymi zjadania mięsa padłych jeleni, a także obserwacji metod polowania tych zwierząt. Również informacje o strukturze watahy oraz relacjach zachodzących pomiędzy poszczególnymi jej przedstawicielami stanowią zapis udziału badacza w wewnętrznych potyczkach grupy.

Ellis zwraca uwagę na różnice pomiędzy jego metodą badawczą, a działalnością naukowców. Klasycznie rozumiana naukowa obserwacja, którą możemy uznać za jedną z konsekwencji kartezjańskiego dualizmu psychofizycznego, wiąże się z założeniem ścisłego rozdzielenia badanego obiektu (przedmiotu) oraz tego, kto bada (podmiotu). Ellis natomiast uznaje za warunek konieczny badań nad wilkami włączenie jego osoby do watahy przez jej przedstawicieli²³⁷. Metodę zaproponowaną przez autora *Żyjącego z wilkami* możemy uznać za sposób zainicjowania procesu stawania się ze zwierzętami Haraway. W tym kontekście zagadnienie wytwarzania relacji pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi zwierzętami poprzez aktywność badawczą stanowi przejaw stowarzyszania się gatunków rozważany przez filozofkę-biolożkę²³⁸. Haraway uważa tego rodzaju spotkania zarówno za ekscytujące, jak i ryzykowne, ponieważ ich skutki są trudne do przewidzenia. Deleuze i Guattari dodają, że przekształcenia powiązanych ze sobą stron w wyniku zbyt dużej intensywności mogą doprowadzić do unicestwienia splecionych ze sobą zwierząt²³⁹.

Haraway poddaje namysłowi zagadnienie relacji zachodzących pomiędzy obiektami badań i badającymi, rozumianymi jako sploty ludzkich oraz nie-ludzkich aktywności. Filozofka-biolożka zarzuca nowożytnemu modelowi nauki mylne przekonanie o tym, że obserwacja jako proces poznawczy nie wpływa na postrzegany przedmiot. Badaczka określa takie zjawisko mianem iluzji możliwości „spoglądania znikąd”, czyli tak zwanego „boskiego tricku” (*God-trick*)²⁴⁰, polegającego na obserwacji świata sytuując się poza nim samym.

235 S. Ellis i P. Junor, *Żyjący z wilkami*, tłum. D. Kosińska, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2011, s. 117–166.

236 Ibid., s. 283–285.

237 Ibid., s. 98–101.

238 D. Haraway, *When Species Meet...*, op. cit., s. 12–15.

239 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

240 D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy...*, op. cit., s. 11, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/haraway1988.pdf> [dostęp: 25.06.2021].

Haraway w swoim tekście pt. *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy* pisze:

Wiedzieć z nieoznaczonego punktu widzenia jest fantazmatem; taka wiedza jest zwichrowana i całkiem irracjonalna. Jedyna pozycja, z której nie da się uprawiać obiektywności i jej uwierzytelniać, to punkt widzenia Pana, Mężczyzny, Boga Jedyne, którego Oko wytwarza, przyswaja i porządkuje wszelką różnicę. Nikt jeszcze nie oskarżał Boga monoteistycznych religii o obiektywizm – jedynie o obojętność [indifference]. Boski trick zasadza się na samo-utożsamieniu [self-identical], a myśmy dali się nabrać i uznaliśmy to za kreatywność, wiedzę, a nawet wszechwiedzę²⁴¹.

W tym kontekście model pracy badawczej Ellisa możemy uznać za przykład wiedzy usytuowanych opisywanych przez Haraway, polegających na współwytwarzaniu znaczeń w procesie semiozy, zachodzącej w układach konstytuowanych przez ludzkie i nie-ludzkie cielesne sposoby istnienia, stanowiące środowiska w środowisku, a więc pozostające w określonych, lecz dynamicznie się przekształcających relacjach.

Jedynym sposobem na szersze widzenie jest być w konkretnym miejscu. [...] Wiedza usytuowana wymaga, by przedmiot wiedzy zarysowany został jako aktor i sprawca, a nie ekran albo podstawa zasobów, nigdy wreszcie też jako niewolnik wobec pana, zamykającego ruch dialektyczny własnym, pojedynczym działaniem i autorstwem wiedzy „obiektywnej”. Paradygmatyczny przykład znajdziemy w naukach społecznych i humanistycznych, gdzie analityczny namysł nad ludzką sprawczością zmienia cały projekt produkowania teorii społecznej. W istocie pogodzenie się ze sprawczością badanych „obektów” to jedyny sposób na uniknięcie w tych dyscyplinach poważnych błędów i różnorodnej wiedzy fałszywej. Ten sam punkt należy jednak zastosować do innych projektów wiedzy określanych jako nauki²⁴².

Również krytyczne rozważania Barad wskazują na to, że podmiot i przedmiot stanowią splecione ze sobą fenomeny, czyli obiekty o określonych, lecz dynamicznie zmieniających się granicach, które jako intra-akcje dokonują względem siebie nieustannych przekształceń²⁴³.

241 Ibid., s. 17, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/haraway1988.pdf> [dostęp: 25.06.2021].

242 Ibid., s. 22, 24, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 25.06.2021].

243 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 340–342.

Proces stawania się z wilkami zainicjowany przez Ellisa trwał w sumie dwa lata. Przez cały ten czas badacz, wyposażony w niewielką ilość ekwipunku mieszczącą się w małym plecaku, nie miał bezpośredniego kontaktu z ludźmi²⁴⁴. Po wielu tygodniach wędrówki po dzikich lasach Stanów Zjednoczonych, mieszczących się w Idaho, na terenie Gór Skalistych, udało mu się nawiązać bezpośredni kontakt z wilkami i zostać członkiem ich watahy²⁴⁵. Jednym z elementów tego specyficznego procesu stawania się było żywienie się surowym mięsem ofiar upolowanych przez watahę²⁴⁶. Dzięki uczestnictwu w wilczych posiłkach Ellis zrozumiał w jaki sposób drapieżniki wyznaczają hierarchię w watasze poprzez wskazywanie właściwych kawałków pożywienia zgodnie z pozycją zajmowaną w grupie²⁴⁷. Odbywało się to poprzez określone gesty ciała (kładzenie uszu, obnażanie kłów), znaczenie (pozostawianie śladów zapachowych na pożywieniu), a także poprzez sygnały dźwiękowe (zróznicowane rodzaje skamlenia, warczenia i wycia). Ellis zajmował najniższe miejsce w hierarchii, co jak twierdzi, wiązało się z tym, że członkowie i członkinie jego watahy nie pozwalali mu uczestniczyć w polowaniach, czując jednocześnie potrzebę żywienia go²⁴⁸.

Podjętą przez badacza próbę życia z wilkami możemy uznać za rodzaj semiozy, czyli procesu stawania się ze zwierzętami, w wyniku którego doszło do wytworzenia nowej jakości. Procesy metaboliczne i percepcyjne Ellisa zostały silnie przekształcone w wyniku życia z wilkami. Długotrwanie realizowana dieta składająca się głównie z surowego mięsa wpłynęła na jego stan zdrowia, który to zmieniał się dynamicznie w całym okresie życia w watasze²⁴⁹. Ellis pisze jak wielkie znaczenie miał rodzaj produktów spożywczych, które przyjmował on w trakcie życia z wilkami (jedzenie produktów przetworzonych, bogatych w węglowodany, powodowało odrzucenie przez zwierzęta, co wiązało się z zaburzeniem w identyfikacji znaków zapachowych pozostawianych przez człowieka)²⁵⁰. Badacz nauczył się również dostrzegać i odczytywać sygnały przekazywane przez drapieżniki i odpowiadać na nie: potrafi on odróżnić kilkanaście rodzajów wycia, a nawet do pewnego stopnia jest w stanie zdiagnozować po śladach zapachowych stan zdrowia poszczególnych członków watahy²⁵¹.

244 S. Ellis i P. Junor, *Żyjący z wilkami...*, op. cit., s. 118–119, 163.

245 Ibid., s. 132–137.

246 Ibid., s. 145.

247 Ibid., s. 227–228, 238–240, 256–257.

248 Ibid., s. 150.

249 Ibid., s. 162–163, 165.

250 Ibid., s. 224–225, 240–241.

251 Ibid., s. 197–199, 264–265.

Doświadczenia Ellisa związane z życiem z wilkami stały się tematem filmu dokumentalnego pt. *The Wolfman*²⁵², w którym ukazano jego metody badawcze. W filmie możemy zauważyć, w jaki sposób długotrwałe przebywanie z nie-ludzkimi zwierzętami wpłynęło na przekształcenia w jego postawie ciała w postaci jej obniżenia i pochylania się bardziej ku przodowi. Prawdopodobnie ma to związek ze specyfiką komunikacji Ellisa z wilkami (częste poruszanie się na kolanach, na wysokości oczu i pysków drapieźników), a także przekształceniami percepcyjnymi wynikającymi ze specyfiki wilczego środowiska (wyczulenie się na inne rodzaje bodźców, niż ludzkie; drzewiaste otoczenie; częste poruszanie się w ciemnościach). Można również poddać pod rozwagę, czy z tego samego powodu zmieniła się mimika twarzy badacza: jego rysy twarzy stały się ostrzejsze i bardziej wyraziste, dając skojarzenie z wilczym pyskiem.

Stawanie się ze zwierzętami oznacza zniesienie podziału na termin mniejszy i większy oraz uwzględnienie molowości zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich zwierząt, a więc ich specyficznych cielesnych właściwości. Należy zatem przyjrzeć się zmianom, które zaszły pośród wilków za sprawą obecności badacza. Ellis opisuje w jaki sposób wilki posługują się różnego rodzaju ugryzieniami w swojej komunikacji. Z wypowiedzi badacza można wywnioskować, że w kontakcie z nim nie-ludzkie zwierzęta bardziej kontrolowały nacisk kłów, niż w przypadku przedstawicieli własnego gatunku, w taki sposób, aby zmniejszyć uścisk szczęk w momencie zasygnalizowania odczuwania bólu przez ludzkiego osobnika²⁵³. Modyfikacja zachowań dokonana przez wilki umożliwiła Ellisowi przetrwanie w ich gromadzie. Badacz opisuje również sytuacje, w których drapieźniki ogrzewały go swoimi ciałami w trakcie snu, podobnie jak w przypadku pozostałych przedstawicieli watahy²⁵⁴. Pewnej nocy Ellis został zaciągnięty za ubranie przez jednego z członków gromady do wydrążonego pnia drzewa. Wilk szczerząc kły i warcząc zmusił badacza do pozostania w tym miejscu, a następnie położył się na nim. O poranku nie-ludzkie zwierzę opuściło Ellisa, a ten w pobliżu ich kryjówek, niedaleko rzeki, odkrył świeże ślady niedźwiedzia. Badacz zinterpretował działania wilka jako ratowanie mniej doświadczonego członka watahy przed niechybną śmiercią ze strony drapieźnika²⁵⁵.

Jak było wspomniane wcześniej, Deleuze i Guattari, a także Haraway podkreślają, że w przypadku stawania się należy zachować szczególną ostrożność. Francuscy filozofowie

252 B. Walton, *The Wolfman*, Bristol, Aqua Vita Films 2007.

253 S. Ellis i P. Junor, *Żyjący z wilkami...*, op. cit., s. 142–143, 262–263.

254 Ibid., s. 144.

255 Ibid., s. 158–160.

opisują zagrożenia, które wiążą się z inicjowaniem, a także przechodzeniem różnych wariantów tego procesu²⁵⁶. Eksperyment Ellisa ukazuje część z tych niebezpieczeństw. Nadmierna intensywność procesu może spowodować jego gwałtowne załamanie w postaci śmierci lub poważnego uszczerbku na zdrowiu, w tym popadnięcie w zaburzenia psychiczne. Wszystkie te elementy wiążą się z siłą z jaką zachodzi deterytorializacja, czyli rozpad określonych form tożsamości. Życie Ellisa było wielokrotnie zagrożone podczas jego wędrówki z wilkami; próba dostosowania się do diety drapieżników spowodowała poważne zaburzenia metabolizmu badacza, przekładające się na problemy zdrowotne. Po ukończeniu eksperymentu badacz borykał się również z zaburzeniami psychicznymi związanymi z problemami tożsamościowymi, a także trudnościami w nawiązywaniu kontaktów z innymi ludźmi. Można powiedzieć, że jego nadmiernie intensywne relacje z wilkami sprawiły, iż jego ludzkie cechy uległy znacznym przekształceniom²⁵⁷.

Być może przykład Ellisa, podobnie jak Gregora Samsy, Guattari i Deleuze uznaliby za nieudany, ponieważ badacz, tak jak i bohater opowiadania Kafki, ostatecznie wybiera to, co czyni go ludzkim. W obydwóch przypadkach proces współprzekształceń kończy się fiaskiem, nie dochodzi do absolutnej deterytorializacji. Zarówno Ellis, jak i Samsa, w ostatecznym momencie przerywają proces stawania się, wycofując się na pozycję ludzkiego istnienia²⁵⁸. Jak pisze Ellis: „[d]ołożyłem wszelkich starań, by stłumić w sobie oznaki człowieczeństwa. Zachowałem się pod każdym względem jak nisko stojący w hierarchii wilki – co nie zmienia faktu, że wciąż byłem człowiekiem”²⁵⁹. Z perspektywy posthumanistycznych rozważań Haraway, a więc stawania się ze zwierzętami, próba przekroczenia człowieka pozostaje jednak bez znaczenia, ponieważ jak podkreśla badaczka „nigdy nie byliśmy ludźmi”. W takim ujęciu relację Ellisa z wilkami możemy rozpatrywać jako indywidualny przypadek spotkania ludzkich i nie-ludzkich zwierząt, stanowiący krok ku lepszemu, wzajemnemu, międzygatunkowemu zrozumieniu.

Z opisów przytaczanych przez badacza w jego książce możemy wywnioskować również, że nie popełnił on podstawowych błędów związanych z procesem stawania się zwierzęciem, opisywanych przez Deleuze’a i Guattariego, to znaczy jego działania nie były ukierunkowane na utożsamienie się lub naśladowanie wilków, z którymi żył; wydaje się, że

256 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

257 S. Ellis i P. Junor, *Żyjący z wilkami...*, op. cit., s. 321.

258 G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit., s. 147–157.

259 S. Ellis i P. Junor, *Żyjący z wilkami...*, op. cit., s. 147.

również dla Haraway ta kwestia jest ważna. Ellisowi nie zależało na tym, aby upodobnić się do drapieżników, lecz przyłączyć się do gromady nie-ludzkich zwierząt za ich przyzwoleniem. Podobnie wilki nie utożsamiały go z przedstawicielem swojego gatunku, co nie przeszkadzało im traktować go jako członka watahy, choć funkcjonującego na specyficznych warunkach.

Inny przykład stawania się ze zwierzętami, choć znowu chodzi tu o wilki, stanowi opis relacji, która zaistniała pomiędzy współczesnym filozofem Markiem Rowlandsem i wilkiem Breninem. Ich wspólne życie oraz związane z nim historie zostały przedstawione w książce pt. *Filozof i wilk*²⁶⁰. Również w tym przypadku nie mamy do czynienia z udomowieniem wilka (edypalizacją), o którym piszą autorzy *Tysiąca plateau*, naśladowaniem, czy też utożsamieniem się z danym zwierzęciem²⁶¹. Z wypowiedzi Rowlandsa możemy wywnioskować, że przez cały okres wspólnego życia starał się, aby nie dochodziło do sytuacji antropomorfizacji Brenina. Do pewnego stopnia zostaje też zniesiony podział na termin mniejszy i większy, co oznacza, że rola nie-ludzkiego zwierzęcia nie została sprowadzona do czynnika wyzwalającego ludzkie przekształcenia w procesie stawania się. Filozof podkreśla rolę Brenina w jego życiu, opisując ich wspólne stawanie się tymi słowami: „[n]ajważniejszym sposobem zapamiętania kogoś jest stać się osobą, która nas ukształtowała – przynajmniej w części – i żyć życiem, które ten ktoś pomógł nam ukształtować”²⁶². Podobnie jak w przypadku Ellisa wspólne przekształcenia, zachodzące w postaci deterytorializacji i wtórnej reterytorializacji, zainicjowane poprzez długotrwały kontakt z nie-ludzkimi zwierzętami, wytworzyły u Rowlandsa doznawanie poczucia alienacji. Filozof podkreśla, że wspólne życie z Breninem spowodowało problemy z nawiązywaniem kontaktów z ludźmi oraz głęboką niechęć do nich. W książce znajdziemy również opisy tego, w jaki sposób długotrwałe obcowanie z filozofem przekształciło samego Brenina. Przykłady Ellisa i Rowlandsa możemy uznać za dowód na to, że kontakt ze zwierzętami na poziomie molekularnym, jak i molowym, a więc jednostkowym, realnym, ma kluczowe znaczenia dla kształtowania się międzygatunkowych relacji.

Braidotti poprzez pojęcie podmiotów nomadycznych próbuje wytworzyć wspólny grunt dla różniących się od siebie koncepcji nawiązywania relacji pomiędzy ludzkimi

260 M. Rowlands, *Filozof i wilk: czego może nas nauczyć dzikość o miłości, śmierci i szczęściu*, tłum. D. Cieśla-Szymańska, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2011.

261 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 287–291.

262 M. Rowlands, *Filozof i wilk: czego może nas nauczyć dzikość o miłości, śmierci i szczęściu...*, op. cit., s. 63–64.

i nie-ludzkimi zwierzętami rozwijanymi przez Deleuze'a i Guattariego oraz Haraway. Filozofka stwierdza, iż w przypadku francuskich filozofów:

Stawanie-się-zwierzęciem jest więc procesem redefiniowania swojego poczucia przywiązania i połączenia ze współdzielonym światem, przestrzenią terytorialną. Wyraża wielorakie ekologie przynależności, jednocześnie transformując sensoryczne i percepcyjne koordynaty tak, by uznać kolektywność oraz do-zewnętrzność [*outward direction*] „siebie”. Nomadyczny podmiot jest zanurzony w sieciach ludzkich i nie-ludzkich (zwierzęcych, roślinnych, wirusowych) relacji oraz immanentny wobec nich²⁶³.

Podmioty nomadyczne jako zróżnicowane cielesne sposoby istnienia splatają w sobie to, co ludzkie i nie-ludzkie. Pojęcie Braidotti, obejmując sobą wielość możliwych międzygatunkowych relacji, współgra tym samym również ze stawaniem się ze zwierzętami Haraway, stanowiąc alternatywę dla figury człowieka.

263 R. Braidotti, *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni...*, op. cit., s. 6, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Zwierz%C4%99te-anomalie-i-nieorganiczni-inni.pdf [dostęp: 25.06.2021].

CZEŚĆ II.

CIAŁO W PERSPEKTYWIE POSTHUMANIZMU I NOWEGO MATERIALIZMU

Rozważania prowadzone w obrębie nurtów posthumanizmu i nowego materializmu spaja potrzeba ponownego przemyślenia pojęcia materii oraz wypracowania na jego podstawie nowej koncepcji cielesności²⁶⁴. Proces ten zachodzi na kilku splecionych płaszczyznach obejmujących sobą zagadnienia: różnicy, procesualności, relacyjności i wyłaniających się z nich wariantów wspólnotowości stanowiących odmienne propozycje etyko-onto-epistemiczne. Filozoficzne stanowiska zaprezentowane przez posthumanistycznych i nowomaterialistycznych badaczy i badaczki możemy uznać za próby odpowiedzi na pytanie sformułowane przez Spinozę, a mianowicie: do czego ciało jest zdolne?²⁶⁵. Równocześnie spekulatywne dociekania wywodzące się z obydwóch nurtów stanowią rozwinięcia myśli feministycznej, którą to jednocześnie przekraczają poprzez jej rozszerzenie o wątek przenikania się ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości rozumianych jako wyraz stawania się materii²⁶⁶.

Posthumanistyczne i nowomaterialistyczne rozważania dotyczące zagadnienia różnicy powiązane z krytyką esencjalizmu wyrażają się w postaci wzajemnie kształtujących się projektów filozoficznych. W tym kontekście Haraway proponuje nam koncepcje wiedzy usytuowanych oraz gatunków stowarzyszonych stanowiące przejaw afirmacji różnorodności i pluralizmu²⁶⁷. Natomiast Braidotti w nawiązaniu do namysłu feministycznej biofilozofii rozwija pojęcie podmiotów nomadycznych wpisane w zakres rozważań gender studies; z rozważań filozoficznych myślicielki wyłania się wizja jednostki, która nie jest indywiduum odizolowanym od otaczającego ją środowiska, lecz kolektywnym, wielościowym cielesnym sposobem istnienia, uwikłanym w relacje z innymi w ich szkodliwym, jak i wzmacniającym

264 Należy pamiętać, iż cielesność zawsze jest materialna, ale nie każda materialność jest rozumiana jako ciało.

265 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 132.

266 Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce., „Teksty drugie”, 2007, nr 5, s. 52.

267 D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy...*, op. cit., <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 25.06.2021]. D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit.

działaniu²⁶⁸. Również Barad odnosząc się do projektów filozoficznych wymienionych badaczek podkreśla znaczenie różnicy zwłaszcza w odniesieniu do splątania ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości, wyrażających sobą proces samoorganizacji materii²⁶⁹.

Feministyczne sposoby myślenia o różnicy obecne w posthumanizmie i nowym materializmie to również krytyczny namysł nad negatywnym działaniem binarnych opozycji, takich jak chociażby ciało/umysł lub natura/kultura. Konstrukcje pojęciowe polegające na wzajemnym wykluczaniu, bazują na epistemiczno-ontologicznym rozszczepieniu zależności zachodzących pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Perspektywa ta kryje w sobie założenie, że umysł stanowi jedną z właściwości jednostki, którą bardzo często utożsamia się z człowiekiem (studia feministyczne wykazują, że skala zawężeń, a tym samym kolejnych wykluczeń jest znacznie bardziej rozbudowana: poprzez kategorie płci, rasy oraz orientacji seksualnej itp.).

W tym tonie Haraway postuluje rezygnację ze sztywnego podziału na kategorie natury i kultury, ze względu na brak jego aktualności, a także dyskryminacyjno-szowinistyczny potencjał. Określenie danego istnienia mianem naturalnego, czyli znajdującego się po stronie natury, może oznaczać ubezwłasnowolnienie poprzez sprowadzenie do rangi zasobu, rzeczy użytecznej z perspektywy ludzkiej działalności, co często ma miejsce w przypadku zwierząt i roślin oraz grzybów. Barad dodaje natomiast, iż struktura binarnej opozycji natura/kultura produkuje różne formy normatywności, umożliwiające zachowania przemocowe, na przykład wobec osób o odmiennych orientacjach niż heteroseksualność, definiowana bardzo często właśnie jako zgodna z naturą²⁷⁰.

Haraway proponuje alternatywę dla binarnej opozycji natura/kultura w postaci pojęcia *naturokultur*²⁷¹, umożliwiającego podjęcie rozważań dotyczących wzajemnego przenikania się tego, co ludzkie i nie-ludzkie, a więc wymykającego się standardowym, lecz umownym, dychotomicznym podziałom. Posługując się rozważaniami autorki *Manifestu gatunków stowarzyszonych* możemy zastosować podobny zabieg wobec binarnej opozycji ciała i umysłu, postulując tym samym pojęcie *ciał(o)umysłów*, a więc cielesnych sposobów istnienia stanowiących wielości, hybrydy łączące to, co ludzkie i nie-ludzkie, dokonujące wzajemnych przekształceń. Niemożliwość rozdzielenia umysłu i ciała ze względu na ich

268 R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne: ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 27–29.

269 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 66.

270 A. Kleinman, *Karen Barad. Intra-actions*, „Mousse Magazine”, 2012, nr 34, s. 80.

271 D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit., s. 241–245.

wzajemne przenikanie się, podobnie jak w przypadku natury i kultury, uwidacznia się szczególnie w badaniach z zakresu biosemiotyki. Posługując się rozważaniami Bednarek dotyczącymi tej dziedziny wiedzy, a w szczególności zagadnieniem „badania kodów wytwarzanych przez życie w jego różnych formach”²⁷² możemy wywnioskować, iż splątanie ciała i umysłu wynika z zależności jaka zachodzi pomiędzy poznającym organizmem i poznawanym przez niego otoczeniem. Jak pisze filozofka:

Nie można odróżnić organizmu stanowiącego część poznawanej rzeczywistości od umysłu, który rzeczywistość poznaje. „Umysł” to nie (samo)świadomość ani też tajemnicza nadwyżka, która w jakiś osobliwy sposób powstaje na bazie rozwiniętego mózgu, ale system zawierający i mózg, i całe ciało, powiązane z otoczeniem. Stopień rozwoju ośrodkowego układu nerwowego (czy też sam fakt posiadania lub nie tego układu) nie robi tu żadnej różnicy. Każda żywa istota, która musi dostosować się do środowiska, żeby przeżyć, i w związku z tym wymieniać znaki z otoczeniem, ma umysł czy też raczej *jest umysłem*²⁷³.

Tym samym koncepcja ciał(o)umysłów, wpisana w perspektywę nowomaterialistyczną, zawiera w sobie następujące twierdzenie: umysł i ciało stanowią dwa jakościowo różne sposoby wyrazu procesu stawania się, czy też samoorganizacji materii, co czyni je splątanymi²⁷⁴.

Kierując się rozważaniami Haraway należy pamiętać, że podobnie jak w przypadku rozdzielenia natury i kultury, oddzielenie ciała i umysłu wyzwała dyskryminacyjno-szowinistyczny potencjał. Sprowadzanie umysłu do właściwości, którą obdarzone są tylko wybrane grupy organizmów, a inne nie, wprowadza możliwość wielu nadużyć i krzywdzących wykluczeń, a więc wytwarzania stosunków władzy wyróżniających się wysokim poziomie opresyjności²⁷⁵. Każde istnienie zredukowane jedynie do cielesności definiowanej jako rozciągłość, czyli zajmowanie pewnej przestrzeni, staje się obiektem posiadania, a tym samym dysponowania przez tych, którzy zostali obdarzeni wąsko pojmowaną rozumnością. Propozycja Bednarek wywodząca się z paradygmatu

272 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 120.

273 Ibid., s. 125–126.

274 Również rozważania Barad dotyczące praktyk materialno-dyskursywnych, a więc współdziałania pojęć, pomiarów, aparatury oraz ludzi, możemy odczytać jako uznanie umysłu i ciała za dwa nierozdzielne przejawy wytwarzania się znaczeń (semiozy), a więc materializacji materii. Zob. K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 344–351.

275 W tym kontekście zasadnym jest również pytanie o to, kto i w jaki sposób definiuje umysł jako właściwość oraz na jakich zasadach i komu go przypisuje lub nie.

biosemiotycznego umożliwia redefinicję umysłu z właściwości do systemu relacji i zależności zachodzących w określonym środowisku. W takim ujęciu każdy cielesny sposób istnienia stanowi rodzaj środowiska w środowisku, czyli powiązań dokonujących się w postaci zapośredniczeń zachodzących w szerszym od siebie układzie itd. Redefinicja pojęć umysłu i ciała umożliwia wyzwolenie się z opresyjności wpisanej w strukturę binarnej opozycji.

Posthumanistyczne i nowomaterialistyczne próby przewyciężenia hylemorfizmu prowadzą do ukazania procesów samoorganizacji materii, przejawiających się między innymi w postaci wyłaniania się powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Procesualne ontologie rozwijane przez Braidotti²⁷⁶ oraz Massumiego²⁷⁷ są w dużej mierze inspirowane materialistycznym monizmem Spinozy. Jednym z podstawowych elementów łączących rozważania posthumanistycznych i nowomaterialistycznych badaczy i badaczki na temat cielesnej sprawczości, wywodzącym się ze stanowiska filozoficznego niderlandzkiego myśliciela, jest rezygnacja z konstytutywnej roli pojęcia podmiotu. Jak pisze Bednarek:

Spinozjańska ontologia, ze swoimi założeniami monizmu i immanencji, oferowała im wszystkim możliwość postawienia problemów, do których dostęp był jeszcze niedawno utrudniony z racji hegemonii ujęć teoretycznych zakładających konieczność podmiotu jako momentu konstytutywnego dla każdej możliwej ontologii — a założenie to znajdujemy w większości najważniejszych teorii filozoficznych XIX i XX wieku, od Kanta po zwrot językowy i dokonaną przez Žižka interpretację Hegla. Po Kantowskiej „rewolucji kopernikańskiej” nie było możliwości uprawiania tradycyjnej ontologii wychodzącej od pojęcia bytu i substancji — można było wychodzić tylko od podmiotowych warunków ich możliwości²⁷⁸.

Rezygnacja z „konieczności podmiotu jako momentu konstytutywnego” umożliwia redefinicję tego pojęcia, wyzwalając je z jego esencjalistycznych, a także antropocentrycznych konotacji. Spekulacje dotyczące procesów upodmiotowienia w ich ludzkim i nie-ludzkim wymiarze — posthumanistyczne i nowomaterialistyczne rozwinięcie myśli Foucaulta — poprzedzające i wytwarzające różne formy podmiotowości, stanowią tutaj

276 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

277 B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation...*, op. cit.; B. Massumi, *Politics of Affect...*, op. cit.

278 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 112.

główny obszar rozważań. Odrzuceniu podlega koncepcja podmiotu domyślnie utożsamianego z człowiekiem²⁷⁹, będąca rodzajem uniwersalności w postaci matrycy, za pomocą której jesteśmy w stanie sprowadzić każdy cielesny sposób istnienia do ludzkich standardów. Zaproponowane przez Deleuze'a i Guattariego pojęcie produkcji pragnącej²⁸⁰, możemy uznać za alternatywę dla koncepcji podmiotu ugruntowanej w filozofii tożsamości. Rozważania francuskich filozofów, będące rozwinięciem spinozjańskiej ontologii, a także próbą powiązania ze sobą teoretycznych koncepcji Marksa i Freuda, stanowią próbę pogodzenia ze sobą monizmu i pluralizmu. W tym kontekście produkcja pragnąca jest przestrzenią procesów, wyłaniającą z siebie zróżnicowane cielesne sposoby istnienia, rozumiane jako podmioty kolektywne, wielości stanowiące splątania tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Perspektywa przedmiotowa umożliwia analizy procesów wytwarzania i współdziałania cielesnych sposobów istnienia stanowiących określone, lecz dynamicznie przekształcające się, układy relacji i zależności, podlegające nieustannym zmianom²⁸¹. W tym kontekście Harway posługuje się grą pojęć *respons-ability*, *responsibility* (odpowiedzialność)²⁸², które w języku angielskim kryje w sobie pewną wieloznaczność. Pierwszy człon *response* możemy przetłumaczyć na język polski jako „odpowiadać *na* coś”, jak i „odpowiadać *za* coś” lub „reagować *na* coś”. Drugi człon terminu, *ability*, oznacza „umiejętność”, „zdolność do czegoś”. Pojęcie zaproponowane przez Harway możemy odczytać jako rozwinięcie teorii afektów (pobudzeń) Spinozy²⁸³. Każde cielesny sposób istnienia współ-wytwarza siebie i innych poprzez współ-pobudzanie. Przebieg tego procesu zachodzi jako nieustające negocjacje, dokonujące się w danym układzie powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Tym samym każdy z nich odpowiada za efekt dokonujących się kolektywnych działań. Wiążąc pojęcie *respons-ability* z koncepcją etyki niderlandzkiego filozofa, możemy uznać, że celem wszystkich cielesnych sposobów istnienia jest wzajemne podtrzymywanie w trwaniu oraz zwiększanie zakresu możliwych działań²⁸⁴. Chodzi zatem o takie rodzaje pobudzeń, które będą maksymalizowały, czy też zwiększały moc danego

279 Ibid.

280 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12.

281 Za przykład mogą posłużyć posthumanistyczne i nowomaterialistyczne badania dotyczące plastiku, nowego rodzaju cielesnego sposobu istnienia, który w znacznej mierze przekształca krajobraz planety Ziemi, wpływając na każdy inny przejaw życia. Zob. H. Davis, *Life & Death in the Anthropocene: a Short History of Plastic*, [w:] *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. H. Davis i E. Turpin, Open Humanities Press, London 2015, s. 347–358.

282 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 104–116, 150–152.

283 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130.

284 Ibid., s. 138–139; G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 162–163.

układu, a tym samym podtrzymywały w trwaniu i zwiększały zakres możliwych działań, jak największą ilości powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. W takiej perspektywie posthumanistyczne i nowomaterialistyczne rozważania pozostają skupione na analizach zakresów sprawczości zachodzących w określonych materialnych układach²⁸⁵.

Massumi, inspirując się rozważaniami Deleuze'a oraz Spinozy, rozwija wizję *ciała afektywnego*²⁸⁶. Zdaniem tego filozofa pojęcie afektu, zgodnie z propozycją autora *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej*, nie powinno ograniczać się jedynie do stanów emocjonalnych, a odnosić się do szeroko rozumianych cielesnych pobudzeń, na przykład zmian fizycznego stanu skupienia, prędkości i przyspieszeń, napięć, gęstości, drgań itp. Przyjmując perspektywę ciała afektywnego należałoby uznać, iż właściwością szczególną materii jest jej nieustająca zmienność, a tym samym aktywność, co też czyni Catherine Malabou²⁸⁷. Filozofka posługując się pojęciem *plastyczności* zwraca uwagę na dwojakie znaczenie materialnych przekształceń, a więc na ich destrukcyjny i kreatywny aspekt, których nie da się od siebie rozdzielić. Barad w rozwijanym przez siebie stanowisku realizmu sprawczego ukazuje materię jako znaczącą i aktywną, skłaniając nas równocześnie ku myśleniu o ciele poprzez procesy i przekształcenia²⁸⁸. Badaczka postuluje odrzucenie metafizyki esencji, przekonania polegającego na uznawaniu istnienia obiektów o stałych i niezmiennych właściwościach, pomiędzy którymi zachodzą interakcje. W zamian Barad proponuje myślenie o *intra-akcjach*, procesach konstytuujących *fenomeny*, obiekty o określonych, lecz nieustająco negocjowanych granicach, wytwarzanych za sprawą praktyk materialno-dyskursywnych.

Posthumanistyczne i nowomaterialistyczne rozważania poświęcone materii kierują naszą uwagę również na koncepcję cielesności rozumianej przez pryzmat relacji, współzależności i wynikających z nich nowych wizji wspólnotowości, w których to, co ludzkie i nie-ludzkie przenika się wzajemnie. Za przykład tego rodzaju myślenia może posłużyć pojęcie *sympojezy* rozwijane przez Haraway²⁸⁹. Punktem wyjścia dla badaczki jest teoria *symbiogenety* biolożki Lynn Margulis, która starając się przezwyciężyć model rywalizacji gatunkowej, wpisany w klasyczną teorię ewolucji Darwina, proponując w jej

285 Tak skonstruowana perspektywa badawcza staje się jeszcze bardziej interesująca, kiedy uwzględnimy w niej słowa Spinozy, podkreślającego, że powiązane ze sobą cielesne sposoby istnienia pobudzają siebie na wiele, a być może nieskończenie wiele sposobów. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 62, 129–130.

286 B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation...*, op. cit.

287 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit.

288 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit.

289 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit.

miejsce kooperację²⁹⁰. Naukowcy twierdzą, iż komórka eukariotyczna powstała w efekcie symbiotycznych relacji zachodzących pomiędzy różnymi rodzajami bakterii. Model ewolucji wywiedziony ze współdziałania pozwala myśleć o cielesności poprzez pozostawanie w określonych zależnościach względem siebie, nie tylko na poziomie jednokomórkowym, lecz również wielokomórkowym. Sympojetyczność Haraway, bazująca na teorii symbiogezy, a więc zwrócenie szczególnej uwagi na współzależność tego, co materialne, umożliwia rozważanie ekosystemów w kategoriach relacji międzygatunkowych, a więc powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. W podobnym tonie badaczka proponuje *myślenie z holobiontami*, czyli hybrydowymi, symbiotycznymi stworami, pozostającymi w złożonych systemach relacji i stanowiącymi określone środowiskowe układy²⁹¹. Natomiast Stefan Helmreich pisze o *homo microbis*, czyli o nowym pojmowaniu ludzkiego organizmu w świetle badań dotyczących mikrobiomu²⁹². Mikroorganizmy takie jak bakterie i protisty żyjące w naszym przewodzie pokarmowym, a także na skórze, umożliwiają prawidłowy przebieg procesów fizjologicznych, między innymi oddychania, czy trawienia. Naruszenie mikrobiomu, a więc zakłócenie delikatniej struktury relacji pomiędzy poszczególnymi grupami mikroorganizmów, ma ogromny wpływ na nasze zdrowie. Helmreich zwraca uwagę, na to, iż jako cielesne sposoby istnienia jesteśmy skupiskami tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Rozdział 4.

Procesualność ciał

Procesualne ujęcie cielesności obecne w posthumanizmie jak i nowym materializmie wiąże się z pojęciami sprawczości i współdziałania ciał. Rozważania te wpisują się w szerszy kontekst filozoficznych dociekań dotyczących samoorganizacji materii mających na celu uwidocznienie jej znaczącej aktywności. Przestrzeń cielesnych przekształceń możemy uznać za ten obszar badawczy, w którym stawanie się materii jest stosunkowo łatwe do uchwycenia. Procesy te obejmują sobą zarówno wytwarzanie cielesnych sposobów istnienia jak i ich wzajemne oddziaływania powodujące współprzekształcenia. Badaczki i badacze wywodzący się z nurtów posthumanizmu i nowego materializmu rozwijają zróżnicowane koncepcje ontologii procesualnych. Massumi oraz Malabou korzystają z pojęć zaproponowanych przez

290 Margulis, *Symbiotyczna planeta...*, op. cit.

291 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit.

292 S. Helmreich, *Homo microbis: The Human Microbiome, Figural, Literal, Political...*, op. cit., s. 52–59.

Spinozę, aby nadać im nowe szersze znaczenie, tworząc tym samym własne filozoficzne koncepcje. Natomiast w przypadku Barad rozważania dotyczące materii — usytuowane na przecięciu fizyki kwantowej w interpretacji Bohra oraz studiów feministycznych — wiążą się z wizją cielesności rozumianej poprzez pryzmat nieustannej zmiany. Wspólnym mianownikiem dla badaczek i badaczy zaprezentowanych w tym rozdziale jest właśnie ujmowanie cielesności poprzez jej zdolność do przekształceń. Tym samym posthumanistyczne i nowomaterialistyczne dociekania dotyczące procesualnego rozumienia ciał skupiają się na sposobach ich konstytuowaniu się oraz zachodzących między nimi oddziaływaniami.

Ciała afektywne

Rozwinięcie pojęcia afektu Spinozy, zaproponowane przez Deleuze'a i Guattariego, stanowi jeden z głównych punktów odniesienia dla posthumanistycznych oraz nowomaterialistycznych rozważań poświęconych perspektywie niepodmiotocentrycznej, a tym samym procesom wytwarzania się cielesnych sposobów istnienia, rozumianych jako splątania tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Jak pisze Bednarek:

Zaczerpnięte od Spinozy pojęcie afektu, zredefiniowane jako intensywność, konfiguracja sił, która może (ale nie musi) zostać przełożona na opisywalną za pomocą pojęć psychologicznych emocję, pozwoliło myśleć o pragnieniu jako sile nieosobowej i nie związanej z jednostką, ale należącej do pola społecznego (które obejmuje też ośrodki afektów inne niż ludzkie)²⁹³.

Massumi, inspirując się reinterpretacjami myśli autora *Etyki* przedstawionymi przez francuskich filozofów, zwraca uwagę na konsekwencje wynikające z utożsamienia pojęć afektu i emocji²⁹⁴. Filozofia obecności, ufundowana na założeniu istnienia esencji każdego indywidualnego bytu, umożliwia rozumienie podmiotu w postaci obserwatora, który w tym samym stopniu pozostaje oddzielony od rzeczy, jaki i swoich doświadczeń. Tego rodzaju stanowisko filozoficzne wiąże się ściśle z dualizmem psychofizycznym, czyli rozdzieleniem ciała i umysłu, a tym samym z reprezentacjonizmem stanowiącym przekonanie o ścisłym rozgraniczeniu instancji poznającej od tego, co poznawane. W tym kontekście, jak twierdzi

293 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 113.

294 B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation...*, op. cit., s. 23–45.

Massumi, emocje stanowią zunifikowane układy afektów, czyli określonych pobudzeń zachodzących w ciele, obiektywizowanych przez umysł do formy indywidualnych doświadczeń. Filozof podkreśla, że:

Problem polega na tym, że nie ma kulturowo-teoretycznego słownika dla afektu. Całe nasze słownictwo wywodzi się z teorii znaczeń przykutych do struktury, nawet jeśli między strukturą a afektem istnieje nieredukowalna różnica [...]. [...] Słowo „afekt” używa się najczęściej w luźnym znaczeniu synonimu emocji. [...].

Emocja to subiektywna treść, socjolingwistyczne ustalenie jakości doświadczenia, określanego odtąd jako osobiste. Emocja to uściślona intensywność, konwencjonalny, konsensualny punkt włączenia intensywności w semantycznie i semiotycznie uformowane sekwencje następstw, w możliwe do znarratywizowania cykle akcji-reakcji, w funkcję i znaczenie. Intensywność staje się własnością i jest rozpoznana. Koniecznie należy więc teoretyzować różnicę między afektem a emocją²⁹⁵.

Utożsamienie pojęć afektu i emocji uniemożliwia badanie, czy też eksplorowanie, nieskończonego spektrum zakresów cielesnych pobudzeń²⁹⁶. Kodyfikacja, a więc normatywizowanie układów afektów do postaci emocji powoduje ich sprowadzenie do intersubiektywnych ludzkich form doświadczenia.

Niepodmiotocentryczna perspektywa, wywodząca się z płaskiej, to jest immanentnej ontologii, stanowiącej powiązanie rozważań Deleuze’a-Guattariego-Spinozy, która jak pisze Bednarek „[...] pozwala pogodzić pluralizm z monizmem i rozpatrywać poszczególne przejawy bytu jako wrażliwe go — bez konieczności zapośredniczenia relacji byt-przejawy (czy też *modi*) przez podmiot”²⁹⁷, umożliwia inne spojrzenie na pojęcie afektu. W takim ujęciu pobudzenia możemy rozpatrywać jako płaszczyznę procesów, wytwarzającą relacje i zależności w postaci zróżnicowanych cielesnych sposobów istnienia, czyli kolektywnych form podmiotowości stanowiących powiązania ludzkich i nie-ludzkich aktywności. Odnosząc

295 „The problem is that there is no cultural-theoretical vocabulary specific to affect. Our entire vocabulary has derived from theories of signification that are still wedded to structure even across irreconcilable differences [...]. [...] Affect is most often used loosely as a synonym for emotion. [...]. An emotion is a subjective content, the sociolinguistic fixing of the quality of an experience which is from that point onward defined as personal. Emotion is qualified intensity, the conventional, consensual point of insertion of intensity into semantically and semiotically formed progressions, into narrativizable action-reaction circuits, into function and meaning. It is intensity owned and recognized. It is crucial to theorize the difference between affect and emotion”. Ibid., s. 27–28.

296 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130.

297 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 113.

się do zreinterpretowanej teorii afektów Spinozy, rozwijanej w obrębie posthumanizmu i nowego materializmu, cielesne sposoby istnienia określamy mianem *ciał afektywnych*. Każde z nich podlega nieustannym przekształceniom, zachodzącym jako proces semiozy, dokonujący się poprzez cykle deterytorializacji i reterytorializacji, czyli stawanie się materii. Jedynie niewielka część tych przeistoczeń uwidacznia się w postaci emocji, a więc ludzkiej normatywizacji doznań. Afektywność w kontekście relacyjności nie sprowadza się jedynie do samorozumienia podmiotu, lecz jest szeroko rozumianą aktywnością współwytwarzania znaczeń, trwałych przepływów pobudzeń, które zgodnie z myślą Spinozy wzmacniają lub osłabiają dany układ. Braidotti ujmuje to zagadnie w sposób następujący:

Chcąc podtrzymać swoje relacje i połączenia, podmiot musi rozwinąć pewną formę samowiedzy, której nie sposób zredukować wyłącznie do procesów poznawczych. Afektywność jest podstawowym elementem tego intensywnego pojęcia samowiedzy, która kierowana jest przez pragnienie i *potentia*. Rozumienie jest niczym mapowanie progów stawania się [...]. Nie jest to ani proces automatyczny, ani harmonijny, ponieważ obejmuje korelację z innymi siłami, a co za tym idzie – konflikty i starcia. [...] Filozofia Spinozy lepiej oddaje korelację między „ja” a zróżnicowanymi innymi, dlatego też podważa liberalne i indywidualne rozumienie podmiotu. Jednakże sugeruje ona również zdolność ciała do uchwycenia i fizycznego podtrzymania większej liczby złożonych korelacji oraz do poradzenia sobie ze złożonością bez ulegania zbyt niemu obciążeniu przez nią²⁹⁸.

Afekt rozumiany jako pojęcie szersze niż emocja obejmuje sobą procesy zmian stanu skupienia, prędkości, przyśpieszenia, natężenia, gęstości i drgania itp., a więc wszelkie przejścia pomiędzy stanami spoczynku i ruchu²⁹⁹. Emocje, jako rodzaj uniwersalizacji wyłaniających się z płaszczyzny procesów, stanowiącej jedno z przejawów upodmiotowania, czyli wyłaniania się podmiotowości, której granice podlegają nieustannym negocjacom jako zmieniającego się terytorium.

Koncepcja ciała afektywnego, czyli wytwarzania się podmiotu jako cielesnego sposobu istnienia, pozwala na zaproponowanie alternatywy dla problemu wolnej lub zdeterminowanej woli, wywodzącego się z dualizmu psychofizycznego. Dylemat ten jest ufundowany na podmiotocentrycznej, esencjalistycznej perspektywie, zakładającej, że ludzki

298 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe...*, op. cit., s. 13,

http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

299 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 77.

podmiot w oparciu o swoje obserwacje i doznania, podejmuje określone decyzje lub decyzje te wynikają z determinantów wpisanych w niego oraz otaczające go środowisko. Deleuze zwraca uwagę na to, że problem wolnej lub zdeterminowanej woli stanowi przykład źle sformułowanego problemu filozoficznego³⁰⁰. Decyzyjność zdeterminowana czy też nie, odnosi się, idąc tropem francuskiego myśliciela, do spinozjańskiego zagadnienia ekspresji istoty danego bytu, a więc założenia o dążeniu każdego cielesnego sposobu istnienia do utrzymania siebie w trwaniu oraz zwiększaniu zakresu swojego działania (*potentia*)³⁰¹. Bednarek podkreśla, iż: „[m]yślenie o wolności jako ekspresji swojej istoty, a nie zdeterminowaniu czy wolności woli, również umożliwiło oddzielenie sprawczości od normatywnej koncepcji ludzkiego podmiotu. Rozwiązania te pozwoliły opierającym się na nich teoretyczkom rozwinąć ontologię sprawczej materii, nie przyznającej wyróżnionego miejsca człowiekowi”³⁰². Decyzyjność u Spinozy wiąże się z kierowaniem ku afektom pozytywnym, wzmacniającym dany byt i unikaniu pobudzeń negatywnych, które go osłabiają lub mogą prowadzić do jego unicestwienia. Przyjmując taką perspektywę Braidotti pisze:

Etycznym ideałem jest aktualizacja kognitywnych, afektywnych i sensorycznych możliwości danej osoby tak, by wzmocnić jej pozycję i potwierdzić jej współzależność z innymi w całej ich złożoności. Lekcja Spinozy jest niezwykle istotna dla projektu etycznego Deleuze’a i Guattariego. Wybór afektywnych sił, które napędzają proces stawania-się-zwierzęciem bądź -mniejszościowym jest regulowany przez etykę radości i afirmacji, która przekształca negatywność w pozytywne namiętności. Aby uchwycić ten proces, należy go zdepsychologizować. Tym, co „pozytywne” w pozytywnych namiętnościach, jest nie dobre samopoczucie, lecz raczej ścisła kompozycja sił i relacji, która skupia się na tym, by wzmocniony został czyjś *conatus* lub *potentia*. Wolność jest rozumiana jako umiejętność utrzymania połączeń z innymi, jako rozszerzanie się, przyspieszanie czy intensyfikacja wzajemnych powiązań. „Negatywny” w negatywnych namiętnościach jest ubytek, zaciemnienie, spowolnienie lub stłumienie intensywności, co redukuje zdolność relacji z innymi (zatem zmniejsza *conatus* lub *potentia*). Etyka polega więc na rozwijaniu takiego rodzaju relacji, który tworzy i wzmacnia pozytywne namiętności, a unika negatywnych. Relacja etyczna jest więc w dużej mierze kwestią koligacji – umiejętnością wytwarzania pozytywnych spotkań z inną istotą³⁰³.

300 G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 172–175; J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 134.

301 B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation...*, op. cit., s. 29–34.

302 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 113–114.

303 R. Braidotti, *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni...*, op. cit., s. 6–7, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Zwierz%C4%99te-anomalie-i-nieorganiczni-inni.pdf [dostęp: 25.06.2021].

Ciała afektywne stanowią przestrzeń pobudzeń, wyłaniających się cielesnych sposobów istnienia, podlegającym nieustannym, wzajemnym współnegocjacom, dokonujących się w postaci procesów deterytorializacji i reterytorializacji. Jak twierdzi Bednarek, pojęcie terytorium w rozumieniu autorów *Tysiąca plateau* można zdefiniować jako „[...] abstrakcyjnie pojmowaną przestrzeń umożliwiającą zaistnienie i reprodukcję pewnych form organizacji (istoty żywej, zbiorowości, dzieła sztuki)”³⁰⁴. Cielesny sposób istnienia trwa poprzez zapętlanie, powtarzanie się pobudzeń, czyli wytwarzanie się określonych serii. Za przykład tak rozumianego ciała afektywnego może posłużyć opis kleszcza, zaproponowany przez biologa Jakoba Johanna von Uexküllą³⁰⁵ w postaci świata składający się z „[...] trzech afektów: świetlnego (wspinanie się w górę gałęzi), węchowego (spadać na ssaki przechodzące dołem) i cieplnego (szukać nagich i ciepłych obszarów ciała)”³⁰⁶. Kleszcz przedstawiony przez naukowca nie jest jednostkowym bytem wyabstrahowanym ze swojego otoczenia, lecz siecią procesualnych relacji i zależności stanowiących przejaw aktywności danego środowiska w środowisku.

Forma bez formy

W swojej książce pt. *Ontologia przypadku* filozofka Catherine Malabou analizuje powiązanie pojęć afektu i *conatusu* przedstawionych przez Spinozę³⁰⁷. Badaczka wychodzi od stwierdzenia, że termin afekt kryje w sobie następujące założenie: istnieć oznacza być powiązany, a tym samym pobudzany przez inne ciała. Jak pisze Malabou: „[n]ie można więc istnieć, nie będąc pobudzany”³⁰⁸. Każdy cielesny sposób istnienia zawsze pozostaje w ścisłej relacji ze swoim otoczeniem, stanowiącym układ zależności wzmagających lub osłabiających jego trwanie. Spinozjańska koncepcja paralelizmu umożliwia myślenie o ciele i umyśle jako splecionych aktywnościach poznawczych zachodzących w danym środowisku, czyli dokonującym się procesie semiozy³⁰⁹. W tym kontekście Malabou stwierdza, że: „[r]ozum i poznanie nie mogą normalnie rozwijać się ani wykonywać swoich funkcji, jeśli nie

304 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 14.

305 J.J. von Uexküll i G. Kriszat, *Pasaże ku światom zwierząt i ludzi. Książka z obrazkami niewidzialnych światów*, tłum. K. Bobrowicz, Warszawa 2016, s. 11–23.

306 G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 201.

307 C. Malabou, *Ontologia przypadku: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 38–62.

308 Ibid., s. 41.

309 G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 163–170.

podtrzymują ich afekty. Rozumować, nie pragnąć, to nie rozumować”³¹⁰. Funkcje poznawcze wyrażają zatem afektywność cielesnych sposobów istnienia, czyli ich zdolność do pobudzania i bycia pobudzanymi.

Wywodzące się z łaciny pojęcie *conatus* (wysiłek, staranie, zamiar, skłonność, tendencja lub usiłowanie) w rozumieniu Spinozy oznacza „[d]ążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu” i jak podkreśla filozof jest ona „aktualną istotą samej tej rzeczy”³¹¹. Autor *Etyki* zauważa również, iż dążność ta, a tym samym istota danego bytu, podlega ekspresji w wyniku dokonujących się poruszeń³¹². Jako, że każdy cielesny sposób istnienia może być pobudzany na nieskończenie wiele możliwości, należy, jak sugeruje Spinoza, podejmować eksperymenty pozwalające ustalić, które z afektów i w jakich okolicznościach wzmagają lub osłabiają ich trwanie³¹³. Braidotti podkreśla duże znaczenie powiązania pojęć afektu i *conatusu* oraz stawania się w nowomaterialistycznych i posthumanistycznych reinterpretacjach rozważań niderlandzkiego filozofa³¹⁴. Filozofka zauważa, iż: „[u]mysł i ciało działają zgodnie będąc połączonymi przez to, co Spinoza nazywa *conatussem*, czyli pragnieniem stawania się i zwiększania intensywności tego procesu”³¹⁵. W kontekście zagadnień sformułowanych przez autora *Etyki* Malabou zastanawia się nad zakresem potencjału przekształceń cielesnych sposobów istnienia. Badaczka proponuje pojęcie *plastyczności*³¹⁶, za pomocą którego pragnie objaśnić głębsze znaczenie afektu rozumianego jako zachodzenie zmiany. Zdaniem filozofki w bogatej tradycji europejskiej myśli metafizycznej nie zdołano w pełni rozwinąć czym są przeistoczenia. Jak twierdzi Malabou:

W zachodniej wyobraźniowości, co trzeba zaznaczyć, rzadko przedstawia się metamorfozę jako realną i totalną dewiację bytu. Być może nawet nigdy nie przedstawia się jej w ten sposób. [...] To tylko zewnętrzna forma bytu się zmienia; nigdy natomiast nie zmienia się jego natura. Byt pozostaje tym, czy jest, w samym sercu zmiany. Substancjalistyczne założenie to

310 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 41.

311 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139; G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 114–124.

312 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 60, 138–139; G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 105–107.

313 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 132–136.

314 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe...*, op. cit., s. 10, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

315 „Mind and body act in unison and are glued together by what Spinoza calls *conatus*, that is to say the desire to become and to increase the intensity of one’s becoming”. R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming...*, op. cit., s. 135.

316 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 10–11.

dla zachodniej metamorfozy stały towarzysz drogi: forma się przekształca — substancja trwa dalej³¹⁷

Swoje rozważania dotyczące rozdzielania formy i substancji filozofka wiąże z zagadnieniem *conatusu* Spinozy. Problem braku pełnego zrozumienia, czym jest zmiana myślicielka utożsamia z metafizycznym założeniem istnienia wielu substancji, rozumianych jako esencja danego bytu. W tej perspektywie pojęcie formy sprowadza się do procesu kształtowania, czyli podlegania zmianie. Substancja natomiast stanowi ten element bytu, który nigdy nie podlega przeistoczeniom. Jak twierdzi Malabou, wyjątek stanowi ontologia zaproponowana przez autora *Etyki*:

Spinoza byłby także pierwszym w tradycji metafizycznej, który nadał pojęciu formy nowy sens: nierozwiązywalnej tożsamości ducha i ciała. W części trzeciej *Etyki* oświadcza on rzeczywiście, że tym, „co stanowi istotę ducha, nie jest nic innego, jak idea ciała aktualnie istniejącego”. Forma jest więc nazwą nadaną aktualnej jedności ducha i ciała, ale także, na głębszym jeszcze poziomie, jedności ontologicznej konstytucji i biologicznej struktury podmiotu³¹⁸.

W kontekście rozważań francuskiej filozofki powstaje pytanie o to, w jaki sposób dany *conatus*, czyli cielesny sposób istnienia, przekształca się, a także o rodzaje możliwych zmian. Z analiz *Etyki* wnioskujemy, że każdy *conatus* stanowi układ zależności w postaci relacji stosunków ruchu i spoczynku elementów składających się na niego³¹⁹. Dokonujące się w ten sposób pobudzenia Spinoza dzieli ogólnie na afekty radości (dobro), utrzymujące w trwaniu i zwiększające potencjał działania cielesnych sposobów istnienia oraz afekty smutku (zło), powodujące spadek mocy, a więc sprawczości danego układu³²⁰. Jak zauważa Malabou kluczowe znaczenie ma intensywność dokonujących się przekształceń. Zbyt gwałtowna metamorfoza może prowadzić do unicestwienia danego *conatusu* poprzez zmianę składających się na niego stosunków ruchu i spoczynku. Z perspektywy studiów nad pojęciem plastyczności tego rodzaju przeistoczenia interesują filozofkę najbardziej³²¹.

317 Ibid., s. 17.

318 Ibid., s. 38; B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 136–137.

319 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 75–83.

320 Ibid., s. 220–230; G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 87–90.

321 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 54–58; B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 260–262.

Autorka *Ontologii przypadłości* wyróżnia cztery kategorie w obrębie pojęcia zmiany (pobudzenia)³²². *Sztwność* stanowi zaprzeczenie zmiany, czyli brak możliwości dokonania się przekształcenia. *Elastyczność* wyraża metamorfozę pozorną, ponieważ jej skutki podlegają odwracalności następującej wraz z ustaniem działania sił wywołujących przeistoczenie; złudzenie zachodzącej zmiany wynika z założenia wpisanego w to pojęcie, a mianowicie metamorficzności formy, przy jednoczesnym utrzymywaniu nienaruszalności substancji. *Giętkość* (*flexibilité*) polega na tym, że obiekt może przekształcać się dowolnie, ponieważ jest on całkowicie pasywny wobec działających na niego sił. *Plastyczność*, jako przeciwieństwo elastyczności, stanowi przekształcenie faktyczne, w którym, podobnie jak w przypadku giętkości, zmiana wiąże się z założeniem przeistaczania utożsamionych ze sobą pojęć formy i substancji³²³. Różnica pomiędzy plastycznością i giętkością polega jednak na tym, że w przypadku tej pierwszej kategorii metamorfoza zachodzi za sprawą współdziałania *conatusu* ze działającymi na niego siłami. Każdy cielesny sposób istnienia może dokonywać przekształceń samego siebie, jak i innych, z którymi pozostaje w relacjach³²⁴. W tym kontekście pojęcie plastyczności oznacza aktywność, czyli sprawczość danego *conatusu* dokonującą się na kilka sposobów. Cielesny sposób istnienia może wpływać na zachodzące przekształcenia poprzez stawianie oporu wobec formujących go sił, współdziałać z nimi, wspierając zakres ich działania, jak i samodzielnie dokonywać przeistoczeń względem siebie samego oraz innych. Za najistotniejszy element dociekań Malabou należy uznać twierdzenie w postaci utożsamienia metamorfozy z brakiem tego, co niezmiennie: prawdziwe przeobrażenie zachodzi jako coś nieodwracalnego, a tym samym ostatecznego. Rozważania francuskiej filozofki, stanowiąc krytykę esencjalizmu, filozofii obecności, umożliwiają związanie ze sobą pojęć formy i substancji za sprawą uznania ich zmienności.

Pojęcie plastyczności zawiera w sobie dwa rodzaje przekształceń *conatusu*. Zmiany *pozytywne*, czy też kreatywne, umożliwiają utrzymywanie w trwaniu danego cielesnego sposobu istnienia oraz przeistoczenia negatywne, określane także przez Malabou destrukcyjnymi, powodujące jego unicestwienie³²⁵. W tym kontekście filozofka rozpatruje następujące zagadnienia. Zapytuje o to, co dzieje się z określonym istnieniem w momencie, kiedy jego poziom ekspresji osiąga stan zerowy, a także, czy skala tych przekształceń może

322 P. Skalski, *Plastyczność istnienia*, [w:] *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej*, Catherine Malabou, tłum. P. Skalski, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. 163.

323 Ibid., s. 151–152.

324 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 62, 83.

325 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 10–13.

przejsć w zakres ujemny? Za sprawą stawianych przez siebie pytań badaczka pragnie podjąć rozważania dotyczące procesu unicestwienia rozumianego właśnie jako zmiana, w efekcie której powstaje coś nowego, często potwornego³²⁶. Zdaniem filozofki moment wyczerpanie się możliwości ekspresji danego *conatusu* stanowi splątanie destrukcji i wytwarzania. Malabou ukazuje działanie plastyczności negatywnej na wybranych przez siebie przykładach z zakresu neurobiologii. Wskazane przez badaczkę studia przypadków dotyczą ciężkich zaburzeń zdrowotnych, takich jak: choroba Alzheimera, procesy starzenia, demencja, a także poważne urazy powypadkowe³²⁷. Filozofkę interesują również analizy poświęcone zagadnieniu śmierci i powiązanych z nią zdarzeń odnoszących się do cielesności, czyli tanatologia. Zdaniem badaczki obszar doświadczeń odnoszący się do przypadków skrajnej degeneracji organicznej, często wynikającej z losowych zdarzeń, umożliwia uchwycenie plastyczności destrukcyjnej w jej najbardziej potwornym, a zarazem niezwykle intrygującym wymiarze. Gwałtowne przekształcenia mające miejsce w tego rodzaju sytuacjach filozofka porównuje do zjawiska eksplozji³²⁸. Natomiast Deleuze i Guattari, jak zauważa Braidotti, również analizują różne przypadki organicznej degeneracji ale jako punkty graniczne, których przekroczenie powoduje gwałtowne przerwanie określonego sposobu stawania się. Jak pisze filozofka:

Powodem, dla którego Deleuze i Guattari są tak zainteresowani studiowaniem autodestrukcyjnych lub patologicznych modeli zachowania, takich jak schizofrenia, masochizm, anoreksja, różnorodne formy uzależnienia i czarne dziury morderczej przemocy, jest ich chęć do eksplorowania funkcji tych zjawisk jako wskaźników owych progów. [...] Konkretnie, określone kontekstowo warunki są formami, w których pragnienie jest aktualizowane bądź aktualnie wyrażane. Progi trwałości muszą zostać wydobyte na jaw poprzez eksperymenty, które z konieczności mają charakter relacyjny i występują w spotkaniach z innymi³²⁹.

Niesamowita dynamika zmian zachodząca w przypadku plastyczności destrukcyjnej, powiązana z tempem ich postępu w postaci unicestwienia, powoduje, że każdy *conatus*, który zostanie im poddany przeistacza się tak, że nie sposób rozpoznać w nim tego, co czyniło go

326 Ibid., s. 52–59.

327 Ibid., s. 48–51.

328 Ibid., s. 13–15.

329 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe...*, op. cit., s. 13,

http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Bios-zoe.pdf [dostęp: 25.06.2021].

nim samym. W tym kontekście proces plastyczności opisywany przez Malabou możemy uznać za wyraz dwojakiego działania *zoe*. Siła kreacji pozostaje związana z potwornością rozpadu, dokonującego się często nagle i gwałtownie, stanowiąc splątanie ludzkich i nie-ludzkich czynników³³⁰. Nerozerwalność procesów zachodzących w postaci ginięcia i powstawania została uchwycona przez starożytnych greków w micie o Dionizosie³³¹. Destrukcyjną postać boga winnej latorośli, personifikacji życia, określano mianem Zagreusa, krwiożerczej siły pochłaniającej wszelkie przejawy jednostkowego istnienia³³². W takim ujęciu *zoe* wyraża rodzaj pozornej sprzeczności, paradoksu: proces unicestwiania umożliwia wytwarzanie nowego, natomiast kreacja wiąże się zawsze z nieuniknionym zniszczeniem. Potworność plastyczności destrukcyjnej wyraża się poprzez dwuznaczność efektów jej aktywności. Proces unicestwienia poszczególnych cielesnych sposobów istnienia zawsze wiąże się z powstawaniem nowych przejawów *zoe*. Tym samym każde działanie, stanowiące przejaw splątanych ludzkich i nie-ludzkich aktywności, zachodzi równocześnie jako aktywność wytwarzania oraz niszczenia, wyrażając sobą nieustającą dynamikę stawanie się materii.

Zarówno rozważania Deleuze'a i Guattariego dotyczące procesu stawania się, jak i filozoficzne analizy Malabou poświęcone pojęciu plastyczności, zawierają w sobie odniesienia do kategorii unicestwienia, łączącej w sobie kreację i destrukcję, rozumianej jako przejaw samoorganizacji materii. W książce *Organic texture*³³³ Gabriel Schenker ukazuje subtelne różnice dotyczące zagadnienia zmiany stanowiące kwestie sporne zachodzące pomiędzy autorami *Tysiąc plateau* oraz francuską badaczką. Podstawowy problem polega na odmiennym rozumieniu, a także stosunku do pojęcia formy prezentowanym przez filozofkę i myślicieli³³⁴. Dla Malabou zachodzenie zmian wiąże się z nieustającymi przekształceniami współdziałających cielesnych sposobów istnienia, czyli ich wzajemnego *formowania się*. Rozumienie formy poprzez dynamiczne przeistoczenia umożliwia filozofce odmienne zdefiniowane pojęcia tożsamości, pozbawionego esencjalistycznych konotacji w postaci nieprzekształcalności, a tym samym jej nienaruszalności. Natomiast Deleuze i Guattari,

330 Zob. także. E. Domańska, *Nekros: wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 45–78.

331 B. Mroczkowski, *Zoe. Wieczny obieg życia. Inspiracje w filozofii i popkulturze*, [w:] *Antyk i współczesność. Recepcja filozofii starożytnej w myśli współczesnej. Od czasów Nietzschego do początków XX wieku*, red. C. Mielczarski, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2015, s. 241–246.

332 K. Kerényi, *Dionizos...*, op. cit., s. 109–110.

333 G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit.

334 Ibid., s. 144–147.

inaczej niż filozofka, w swoim projekcie płaskiej ontologii starają się pozbyć pojęcia formy, identyfikowanego przez nich właśnie z przejawem niezmienności, przybierającej postać określonej tożsamości. Procesy stawania się opisywane przez autorów *Tysiąca plateau*³³⁵ stanowią różne sposoby wyzwiania ze wszelkich jednostkowych definicji: bycia człowiekiem, zwierzęciem, rośliną itp. Przedstawiane przez myślicieli metody przeistaczania z innymi zachodzą w taki sposób, że pozbawiają one zaangażowane strony określonych kształtów, czyniąc je nieuchwytnymi przez esencjalistyczne sposoby definiowania w postaci określonych tożsamości. W tym kontekście możemy uznać propozycję Deleuze'a i Guattariego za proces *formowania bez formy*, czy też rodzaj paradoksu w postaci *formy bez formy*. Jak pisze Schenker, Malabou podkreśla, że każdy rodzaj przekształcenia wymaga minimum trwałość przeistaczających się stron³³⁶. Oznacza to, że każda zmiana jest przechodzeniem pomiędzy kolejnymi formami, a więc stanowi proces *formowania się formy*.

Stawanie się będące splotem procesów przekształceń zachodzących poprzez wzajemne pobudzanie powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, charakteryzuje zmienna dynamika intensywności. Deleuze i Guattari, podobnie jak Malabou, zwracają uwagę na to, że każda tego rodzaju metamorfoza, aby można uznać ją za udaną, wymaga minimum trwałości, możliwej dzięki ciągłości dokonujących się przeistoczeń. Takie przekształcenia możemy uznać za przejaw plastyczności pozytywnej, a więc nieodwracalnych, lecz subtelnych zmian. Autorzy *Tysiąca plateau* twierdzą, że stawanie się może zakończyć się niepowodzeniem poprzez nagłe zablokowanie przeistoczeń lub ich gwałtowne przerwanie. W drugim przypadku dochodzi do unicestwienia *conatusu* biorącego udział w metamorfozie, a więc ma miejsce zjawisko plastyczności destrukcyjnej, w wyniku której powstaje nowy cielesny sposób istnienia. Rozważania Malabou możemy uznać za rozwinięcie myśli Deleuze'a i Guattariego, poprzez wskazanie kontynuacji przeistoczeń, uznawanych przez filozofów za próbę nieudanego stawania się, a więc zachodzenia relacji splątania niszczycielskiego i twórczego działania *zoe*.

Jak możemy przeczytać w *Tysiącu Plateau*, przekształcanie dla filozofów jest równoznaczne z pozostawaniem w stanie absolutnej deterytorializacji, a więc nieustannym procesie stawania się, który to ma umożliwić wyzwolenie z wcielania się w sztywne ramy tożsamości.

335 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

336 G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit., s. 145.

W zerwaniu ulatnia się nie tylko materia przeszłości; forma tego, co się wydarzyło, tego czegoś, co jest niewykrywalne, co wydarzyło się w ulotnej materii, także już nie istnieje. W podróży bez ruchu sami staliśmy się niedostrzegalni i potajemni. Nic więcej nie może się wydarzyć, nic się nie wydarzyło. Nikt nie może już niczego zrobić ani dla mnie, ani przeciwko mnie. Moje terytoria są poza zasięgiem, nie dlatego, że są wyobrażone, ale przeciwnie: ponieważ właśnie je wytyczam. Zakończyły się wielkie i małe wojny. Zakończyły się podróże, zawsze wobec czegoś spóźnione. Utraciwszy twarz, formę i materię, nie mam już żadnego sekretu. Teraz jestem już niczym więcej, jak tylko linią. Stałem się zdolny do kochania – nie do uniwersalnej abstrakcyjnej miłości, ale do miłości, którą wybiorę i która mnie wybierze, na oślep, mój sobowtór, tak samo jak ja pozbawiony już „ja”. Ocałeć przez miłość i dla miłości, porzucając i miłość, i „ja”. Być niczym więcej, jak tylko abstrakcyjną linią, jak strzałą przecinającą pustkę. Absolutna deterytorializacja³³⁷.

W tym kontekście francuscy myśliciele rozważają pojęcia *linii* i *punktu* traktowane jako dwa odmienne sposoby myślenia³³⁸: procesualne pojmowanie stanowiące przeciwwagę dla kategoryzowania mającego na celu skonstruowanie zamkniętych jednostkowych bytów niepodatnych na zmiany. Pierwsze z pojęć rozpatrywane przez filozofów stanowi wyraz *formy bez formy* lub *bezkształtnej formy*. Drugi termin kryje w sobie sztywność, a więc brak możliwości zachodzenia zmiany, zagadnienia rozwijanego przez Malabou w postaci niezmienności substancji względem formy. Linia, stanowiąca styk wirtualności i aktualności, umożliwia wyłanianie się nieskończonej ilości punktów, czyli dynamicznie przekształcających się cielesnych sposobów istnienia, podlegających nieustannym środowiskowym negocjacjom. Myśliciele wyrażają powyższą zależność następującymi słowami: „[s]tać się jak wszyscy, ale w taki sposób, w jaki nikt nie może stać się takim, jak wszyscy. **Wymalować świat na sobie, nie siebie w świecie** [podkreślenie BM]”³³⁹. „Wymalować siebie w świecie”, odnosząc się do rozważań Schenker³⁴⁰, możemy uznać za wyraz myślenia podawanego krytyce zarówno przez Deleuze’a oraz Guattariego, jak i Malabou, a mianowicie ustanawiania niezmiennej, sztywnej, posługując się terminologią francuskiej badaczki, substancji niezależnej od podatnej na przekształcenia formy. Założenie

337 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 240.

338 Ibid., s. 360–362.

339 Ibid., s. 240; G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit., s. 143.

340 G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit., s. 143–144.

kryjące się w powyższym stwierdzeniu polega na uznaniu esencjalności jednostkowego ludzkiego istnienia przy jednoczesnym przekonaniu o zmienności otaczającego ją świata. W tym kontekście przyjmuje się transcendentalne, czyli poza-światowe, usytuowanie podmiotu, aby tym sposobem dokonać jego odcieleśnienia³⁴¹. „Wymaluj świat na sobie” wyraża natomiast proces samokształtowania się materii nazywany przez Malabou plastycznością, zaś przez Deleuze’a i Guattariego stawaniem się zachodzącym w wielu różnych wariantach; jednym z przejawów samoorganizacji materii jest nieustanna i nieodwracalna zmienność cielesnych sposobów istnienia, rozumianych jako środowiska w środowiskach.

Rozważania autorki *Ontologii przypadku* stanowią krytykę dualizmu psychofizycznego, stanowiska, w którym ciało pojmowane jako zmienna forma, opisywana przez Malabou, pozostaje oddzielone od umysłu, niezmiennej substancji. Filozofka wskazuje na liczne badania dotyczące procesów starzenia, degeneracji organizmów wywołanej różnymi rodzajami chorób, a także uszkodzeń fizycznych spowodowanych wypadkami, wojnami oraz katastrofami ekologicznymi³⁴². Każdy rodzaj przekształceń zachodzących pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia, wyraża proces upodmiotowienia, czyli określony rodzaj wytwarzania się siebie. W kontekście krytyki dualizmu psychofizycznego w postaci rozważań dotyczących plastyczności oraz stawania się warto poddać analizie znaną serię japońskich komiksów (mang), a także filmów (anime) gatunku cyberpunk pt. *Ghost in The Shell*. Główny wątek fabularny dotyczy Motoko Kusanagi, kobiety pracującej w organizacji walczącej z cyberprzestępczością w świecie przyszłości. Uniwersum głównej bohaterki cechuje się wysokim rozwojem technologii protetycznej, umożliwiającej szerokie spektrum cielesnych modyfikacji w postaci cyborgizacji, które możemy rozpatrywać jako przejawy plastyczności pozytywnej Malabou. W świecie Kusanagi funkcjonuje także technologia *mind uploading*³⁴³, czyli przenoszenia odcieleśnionej jaźni do przestrzeni wirtualnej, dzięki czemu transferowana

341 Przykładem tego rodzaju myślenia są rozważania Kartezjusza, który dokonuje rozdzielenia sztywnej i bezkształtnej, a tym samym niezmiennej rzeczy myślącej, od zmiennej rzeczy rozciągłej. Co więcej *res extensa* jest przekształcana przez zewnętrzne wobec niej instancje, lecz nie przez samą siebie. Rzecz rozciągła w filozoficznym rozpoznaniu autora *Medytacji* stanowi rodzaj całkowicie biernego materiału pozbawionego możliwości samoorganizacji. Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 37–48.

342 Analizy Malabou możemy odczytać tym samym jako krytykę dualizmu psychofizycznego Kartezjusza na rzecz paralelizmu Spinozy i wynikających z niego filozoficznych konsekwencji. Zob. C. Malabou, *Ontologia przypadku: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 37–39.

343 R. Ilnicki, *Bóg cyborgów: technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2011, s. 57–68; Carboncopies Foundation, *Mind Uploading. Realizing the Goal of Substrate-Independent Minds*, b.d., www.minduploading.org [dostęp: 25.06.2021].

osoba zyskuje rodzaj nieśmiertelności. Rozważania dotyczące możliwości instalowania odcieleśnionego podmiotu w przestrzeni wirtualnej możemy uznać za przejaw myślenia wywodzącego się ze stanowiska dualizmu psychofizycznego, gdzie istnienie indywiduum utożsamia się z niezmienną substancją w postaci umysłu. Przyjmując jednak za punkt odniesienia pojęcie plastyczności Malabou, a także uwagi Deleuze'a i Guattariego dotyczące stawania się, należałoby uznać technologię mindu uploading za procedurę skazaną na porażkę. Udany proces transferu polegałby na tym, że podmiotowość znajdująca się w ciele oraz ta przenoszona do wirtualnej sieci pozostają tą samą niezmienną substancją. Jeżeli jednak dany *conatus* stanowi nierozdzielne połączenie ciała i umysłu, to próba odseparowania od siebie dwóch jakości, a następnie instalacja jednej z nich w innej przestrzeni musi oznaczać unicestwienie, czyli dokonanie się procesu plastyczności negatywnej. Podmiotowość wytworzona w wirtualnej sieci powstaje poprzez równoczesne zniszczenie tego, co transferowane, tym samym ma miejsce proces wyłonienia się nowego cielesnego sposobu istnienia. Innym filmowym przykładem przedstawienia próby mind uploadingu oraz jego przewidywanych efektów jest *Transcendencja* w reżyserii Wally'ego Pfistera³⁴⁴, w którym główny bohater będący naukowcem postanawia transferować swoją jaźń do komputera.

Elementem wspólnym dla całej serii *Ghost in The Shell* są rozważania dotyczące tytułowego *ducha*, czyli tego, co niezmienne, stanowiące esencję nas samych jako ludzi. W tym kontekście filmy i komiksy przedstawiające losy Motoko Kusanagi można sklasyfikować jako opowieść wpisującą się w nurt transhumanizmu, stanowiącego specyficzną wykładnię dualizmu psychofizycznego, łączącego się z przekonaniem, iż ciało stanowi jedynie rodzaj wymiennego produktu podlegającego prawom rynku. Wydaje się jednak, że przyjęcie założeń esencjalizmu było celowym zabiegiem twórców serii. Uznawanie istnienia trwałej tożsamości podmiotu pod postacią tytułowego *ducha*, czyli odcieleśnionego ludzkiego umysłu, umożliwia krytykę tego rodzaju założeń, a tym samym poddanie ich w wątpliwość. W książce pt. *Bóg cyborgów: technika i transcendencja*, Rafał Ilnicki prezentuje rozważania, które również umożliwiają dwojaką interpretację serii *Ghost in The Shell*. Transhumanistyczną, a więc taką która wpisuje się w stanowisko dualizmu psychofizycznego lub posthumanistyczną, stanowiącą wyraz analiz poświęconych efektom współdziałania tego, co ludzkie i nie-ludzkie³⁴⁵. W tym kontekście przemyślenia Malabou

344 W. Pfister, *Transcendencja*, Warszawa, Monolith Films 2014.

345 R. Ilnicki, *Bóg cyborgów: technika i transcendencja...*, op. cit., s. 92, 149–153.

oraz autorów *Tysiąca plateau* ukazują drugą z wymienionych perspektyw, poprzez którą możemy spojrzeć na świat Kusanagi. Cyborg, jako specyficzny cielesny sposób istnienia, podlega nieustannym przekształceniom, dokonującym się za sprawą protetycznych ulepszeń, umożliwiającym jego trwanie. Zachodzi tu proces stawania się z technologią, czyli wzajemnego przenikania tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Cyborgiczny *conatus* istnieje właśnie dzięki temu, że podlega ciągłemu formowaniu, stanowiącemu przejaw aktywności plastyczności kreatywnej. Dokonujące się zmiany w postaci metamorfoz mogą zachodzić stopniowo, będąc przykładem udanego stawania się lub gwałtownie, prowadząc do unicestwieniem powiązanego z wytworzeniem nowego cielesnego sposobu istnienia, a więc wyrażając sobą proces plastyczności negatywnej. W serii *Ghost in The Shell* jej twórcy bardzo często pokazują różne rodzaje dokonujących się przeistoczeń. Na przykład w pierwszej z filmowych ekranizacji³⁴⁶ Kusanagi prowadzi śledztwo dotyczące zaginięcia sztucznej inteligencji, cielesnego sposobu istnienia nazywanego Władcą Marionetek. Scenariusz dzieła można uznać za próbę przedstawienia specyficznego rodzaju nieudanego stawania się, w efekcie którego powstaje *conatus* wykraczający poza to, czym były konstytuujące go strony. Za sprawą tego procesu zarówno Kusanagi jak i Władca Marionetek, pomimo tego, że dobrowolnie zgadzają się na wzajemne połączenie, przestają istnieć jako dwa odmienne cielesne sposoby istnienia. Dokonująca się metamorfoza stanowi przykład zachodzenia plastyczności negatywnej, ponieważ obydwie strony podlegają unicestwieniu, dzięki któremu powstaje nowy *conatus*.

Intra-akcyjna performatywność³⁴⁷

Realizm sprawczy (*agential realism*) jest stanowiskiem filozoficzno-fizycznym stworzonym przez feministyczną naukowczynię Karen Barad. Rozważania badaczki skupiają się na zagadnieniach sprawczości materii, władzy, a także procesów upodmiotowienia rozumianych jako współdziałanie tego, co ludzkie i nie-ludzkie³⁴⁸. Realizm sprawczy możemy zinterpretować jako rodzaj kłaczomyślenia³⁴⁹, czyli sposobu myślenia mającego na celu

346 M. Oshii, *Ghost in the Shell*, Tokio, Production I.G 1995.

347 Rozdział powstał między innymi na podstawie tekstu opublikowanego w czasopiśmie naukowym *Praktyka Teoretyczna*, Numer 3(25)/2017 pt. *Schizofreniczna materia. O produkcji ciała, pojęć i podmiotowości* oraz wspólnych rozmów z Gają Karolczak dotyczących prezentowanych zagadnień.

348 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 224; R. Dolphijn i I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies...*, op. cit., s. 48–70.

349 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 3–30.

ukazanie powiązań tego, co ludzkie i nie-ludzkie w materialnej produkcji znaczeń³⁵⁰. Barad, podobnie jak inne przedstawicielki feministycznych teorii krytycznych, takich jak Rosi Braidotti czy Haraway, podejmuje próbę przekroczenia języka jako tego, co znaczące. W tym kontekście autorka *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* formułuje następujące pytanie: w jaki sposób znaczenia wytwarzają się w materialnej produkcji³⁵¹? Jak pisze Aleksandra Derra: „Barad wyraźnie podkreśla, że najistotniejszym problemem jej ważnej książki *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* jest sprobematyzowanie, przemysłenie i przekształcenie relacji między praktykami dyskursywnymi a światem materialnym”³⁵².

Za punkt wyjścia swoich rozważań fizyczka przyjmuje odrzucenie *metafizyki esencji*, której podstawowe założenie polega na uznaniu pierwotności istnienia obiektów o stałych i niezmiennych właściwości oraz zachodzących pomiędzy nimi interakcji³⁵³. Rezygnacja z powyższego stanowiska ontologicznego umożliwia Barad sformułowanie sposobu myślenia wykraczającego poza *reprezentacjonizm*, pogląd który „dzieli świat na dwie ontologicznie rozłączne domeny słów i rzeczy, stając przed problemem ich powiązania, które umożliwia wiedzę”³⁵⁴. Ewa Hyży dodaje natomiast, iż reprezentacjonizm w ujęciu fizyczki to „pogląd, według którego człowiek w procesie poznawania postrzega rzeczywistość za pośrednictwem idei będących reprezentacjami przedmiotów, zakłada więc porównywanie wyodrębnionych dwóch sfer: języka i sformułowanej w nim wiedzy oraz niezależnej od niego rzeczywistości”³⁵⁵. Zdaniem Barad przekonanie o istnieniu pierwotnych obiektów posiadających stałe i niezmiennie właściwości wywodzi się z atomizmu Demokryta³⁵⁶.

350 Artykuł pt. *Schizofreniczna materia. O produkcji ciał, pojęć i podmiotowości* stanowi próbę analizy powiązań występujących pomiędzy systemem fizyko-filozoficznym Barad oraz rozważaniami Deleuze’a i Guattariego. Zob. B. Mroczkowski, *Schizofreniczna materia. O produkcji ciał, pojęć i podmiotowości*, „Praktyka teoretyczna”, 2017, t.25, nr 3, s. 342–353.

351 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 28.

352 A. Derra, *Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka i M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 134.

353 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 207.

354 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 336.

355 E. Hyży, *Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad*, [w:] *Feministyczne konteksty Multidyscyplinarnie*, red. E. Hyży, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 66.

356 Słowo atom wywodzi się od starogreckiego *atomon* tłumaczonego jako „niepodzielny”. K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 329, 337; Zob. także: S. Zamecki, *Powstanie koncepcji atomistyczno-molekularnych*, Wydawnictwo Instytutu Historii Nauki PAN, Warszawa 2002, s. 11–25.

Twórczyni realizmu sprawczego odrzuca pojęcie esencji rozumianej jako to, co niezmiennie i stałe³⁵⁷, a wraz z nim koncepcję ludzkiego podmiotu niezależnego od otaczającego go materialnego i nieustannie przekształcającego się świata³⁵⁸. Powołując się na rozważania filozofa Josepha Rouse'a badaczka uznaje reprezentacjonizm za „produkt uboczny kartezyjanizmu”, ufundowany na esencjalizmie i wiążący się z założeniem, iż ludzki podmiot będąc oddzielnym od świata ma bezpośredni dostęp do wiedzy o świecie, lecz nie do świata samego i składających się nań rzeczy³⁵⁹. Jak pisze Ewa Hyży: „[p]odważając zasadność reprezentacyjnej epistemologii, Barad pyta, co nas skłania do sądenia, że mamy bezpośredni dostęp do kulturowych reprezentacji, a nie do «reprezentowanych» rzeczy i proponuje alternatywne rozwiązanie, czyli performatywne rozumienie dyskursywnych praktyk”³⁶⁰.

Reprezentacjonizm jako stanowisko metafizyczne przyjmuje dwie postacie: realizmu naukowego i konstruktywizmu społecznego. Pomędzy przedstawicielami obydwóch nurtów dochodzi do sporu o istotę reprezentacji. Pomimo pewnych różnic obydwie stanowiska bazują na tym samym założeniu: nie mamy bezpośredniego dostępu do świata, lecz możemy wytwarzać na jego temat wiedzę, za pomocą której dokonujemy przekształceń. Jak stwierdza Barad:

Podczas gdy banalny spór między realizmem naukowym i konstruktywizmem społecznym przemieszczał się bezkonfliktowo z filozofii nauki do badań nad nauką, Rouse wykazał (1996), że te wrogie stanowiska mają ze sobą więcej wspólnego, niż gotowi są przyznać ich reprezentanci. Rzeczywiście, dzielą oni reprezentacjonistyczne założenia, sprzyjające takim niekończącym się sporom: zarówno realisci, jak zwolennicy społecznego konstruktywizmu wierzą, że wiedza naukowa (w swych rozlicznych formach, takich jak pojęcia teoretyczne, grafy, trajektorie cząstek, obrazy fotograficzne) zapośrednicza nasz

357 Rozważania Barad i Malabou łączy zanegowanie istnienia obiektów o stałych i niezmiennych właściwościach. Zob. C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit.

358 Barad poddaje krytyce dualizm psychofizyczny Kartezjusza wraz z wynikającymi z niego konsekwencjami onto-etyko-epistemicznymi. W swoich rozważaniach autor *Rozprawy o metodzie*, rozpatrując granice możliwości poznawczych, zakładał rozdzielne zachodzące pomiędzy obiektami poznania, a instancją poznającą. Dokonane przez „ojca filozofii nowożytnej” cięcie ma również za zadanie separację tego, co ludzkie (myślące) od nie-ludzkiego, sprowadzającego się do materialności zajmującej określone miejsce w przestrzeni, przyjmującej postać różnych rodzajów ciał. Zob. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 49, 138; Zob. także: R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, op. cit., s. 65–69.

359 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 48–49.

360 E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 70.

dostęp do świata materialnego. Różnią się tylko, jeśli chodzi o kwestię odniesienia, spierając się o to, czy wiedza naukowa reprezentuje rzeczy zgodnie z tym, jakie są naprawdę (czyli jako „Naturę”) czy też reprezentuje obiekty, które są wytworem działań społecznych (czyli jako „Kulturę”); jednak obie grupy wyznają reprezentacjonizm³⁶¹.

Spór między przedstawicielami realizmu naukowego i konstruktywizmu społecznego dotyczy zatem również dwóch innych kwestii. Z jednej strony pada pytanie: czy wiedza naukowa w sposób obiektywny odzwierciedla relacje zachodzące pomiędzy obiektami swoich badań oraz ich właściwości? Z drugiej zaś: w jaki sposób to, co kulturowo-społeczne, utożsamiane z językiem, konstruuje obserwowane obiekty? Barad, jako przedstawicielka ruchu feministycznego³⁶² oraz badaczka inspirowana się rozważaniami Foucaulta, a także pośrednio Deleuze’a i Guattariego³⁶³, wykazuje się wyczuwaniem zagrożenia wpisane w reprezentacjonizm. Niebezpieczeństwa uwidaczniają się już w podstawowym twierdzeniu fundującym to stanowisko: uznanie rozdzielenia obiektów poznania i instancji poznawczych, skutkuje potrzebą wytwarzania reprezentacji mediującej pomiędzy dwiema stronami. W kontekście rozważań Foucaulta należałoby pamiętać, iż każdy rodzaj relacji stanowi rodzaj asymetrycznych stosunków władzy. Reprezentacja w postaci wiedzy jest efektem działalności ludzkich podmiotów i tylko one mają do niej dostęp. Tym samym przyjmuje się, że poznawane obiekty nie mają wpływu na procesów wytwarzania znaczeń, który pozostaje od nich oderwany lub w najlepszym przypadku stanowią one efekt tych procesów. Pojęcia, jako formy ideacji, znaczą (konstruuja) materialne rzeczy, dzięki czemu powstaje wiedza w postaci struktur powiązanych ze sobą znaczeń, których funkcja polega na reprezentowaniu obiektów (świata). Barad, podobnie jak Deleuze i Guattari oraz Foucault, porzuca metafizykę esencji, czyli przekonanie o istnieniu pierwotnych bytów o stałych, niezmiennych właściwościach, aby dzięki temu wyzwolić się z władzy reprezentacjonizmu. Krok ten umożliwia myślenie o wiedzy jako o aktywności performatywnej, czyli współwytwarzaniu się powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia w ludzkim i nie-ludzkim aspekcie tego procesu. Jak pisze Derra:

361 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 329; A. Derra, „Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią”, op. cit., s. 137.

362 E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 57.

363 Zob. B. Mroczkowski, *Schizofreniczna materia. O produkcji ciała, pojęć i podmiotowości...*, op. cit.

Rozwijając epistemologię, a raczej onto-epistemologię, Barad pokazuje, jak uwzględniać powiązania pomiędzy opisowymi pojęciami a aparaturą materialną, kiedy nie da się odróżnić obserwowalnych obiektów od tak zwanych „podmiotów” współtworzących obserwację (*agencies of observation*), czyli działań, czynników i instytucji biorących udział w obserwacji. Przekształca to i dekonstruuje rozumienie obiektywności, proponowane w dotychczasowej filozofii nauki oraz epistemologii. Częścią obiektu bowiem, by użyć niezbyt stosownego języka wywodzącego się z opisu obiektów makro, stają się niejako wszelkie czynniki, które konstytuują go w danej postaci. Upraszczając, obserwowany obiekt nie posiada swoich własności, zanim nie nastąpi obserwacja, nie posiada ich zatem niezależnie od obserwującego podmiotu, w sensie dosłownym. Problematyzujemy w tym miejscu także reprezentacjonizm, ponieważ język/opis/pomiar nie reprezentuje niezależnych stanów. W efekcie samo rozróżnienie podmiot/przedmiot nie daje się utrzymać, a wyłaniającą się tutaj dynamiczną ontologię relacyjną musimy rozpiąć na inne kategorie: fenomeny, intra-akcje i sprawczość³⁶⁴.

Wiedza w takim ujęciu stanowi efekt współdziałania ludzkich i nie-ludzkich aktywności poznawczych rozumianych jako przejaw stającej się materii. W wyniku tego procesu konstytuują się układy w postaci podmiotów i przedmiotów, a także występujących pomiędzy nimi zależności, które jako czasowe podlegają ciągłym (re)konfiguracjom.

Barad tworzy stanowisko realizmu sprawczego posługując się rozważaniami Nielsa Bohra dotyczącymi zagadnień z zakresu fizyki kwantowej³⁶⁵. Duński naukowiec, twórca kwantowego modelu atomu, noblista, przyczynił się do powstania interpretacji teorii kwantowej zwanej interpretacją kopenhaską. Jak zauważa Derra: „Barad nie ukrywa, że inspiruje ją sposób, w jaki Bohr łączy badania w fizyce z refleksją filozoficzną, proponując swoje rozumienie mechaniki kwantowej. Podobnie, konsekwentnie rozwija ona fizyko-filozofię, gdzie problemy filozoficzne i problemy fizyki nie dają się od siebie odseparować, tworząc niepodzielną całość”³⁶⁶. Bohr odrzucał metafizykę esencji, a tym samym założenia Kartezjusza o potrzebie oddzielenia instancji poznającej (podmiotu) od tego, co poznawane (przedmiotu)³⁶⁷. Fizyk proponuje, aby za pierwotne uznać procesy różnicujące, zwane przez niego *intra-akcjami*, które to wytwarzają granice i właściwości konstytuowanych przez siebie

364 A. Derra, „Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią”, op. cit., s. 136.

365 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 338.

366 A. Derra, „Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią”, op. cit., s. 135.

367 E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 65–66.

obiektów nazywanych przez naukowca *fenomenami*³⁶⁸. Jak pisze Barad: „[i]ntra-akcje to praktyki czynienia różnicy, odłączenia [cutting-together-apart], splątania-rozróżniania (jeden ruch) w procesie tworzenia fenomenu. Fenomeny – splątania materio-znaczeni(a)/owania [matter/ing] w poprzek czasoprzestrzeni – nie są w świecie, lecz są ze świata”³⁶⁹. Autorka *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* podkreśla, że rozważania Bohra mają charakter epistemologiczny, czyli skupiają się na objaśnienie sposobów zachodzenia aktywności poznawczych. Podczas gdy duński naukowiec stara się wyjaśnić, w jaki sposób zachodzi ludzkie poznanie oraz produkcja wiedzy, Barad pragnie przemyśleć, jakie ontologiczne konsekwencje wynikają z tych założeń³⁷⁰. Barad streszcza swoje stanowisko następującymi słowami:

Ontologia kwantowa dekonstruuje klasyczną: nie istnieją żadne jednostkowe obiekty o określonych granicach i własnościach, które poprzedzałyby pewne interakcje, nie ma też żadnych pojęć o określonych znaczeniach, których można by użyć do opisanego zachowań [tych jednostkowych obiektów]. Jest raczej tak, że określone granice i własności obiektów-w-fenomenach oraz określone możliwe znaczenia są odgrywane poprzez konkretne intra-akcje, w których *fenomeny* są ontologiczną nierozłącznością intra-aktywnych sprawczości³⁷¹.

Realizm sprawczy stanowi próbę wykazania w jaki sposób epistemologia i ontologia przenikają się wzajemnie razem z etyką³⁷². Wskazane obszary pozostają ze sobą splątane i nie da się postawić pomiędzy nimi twardej granicy. Cieleśne sposoby istnienia dokonując względem siebie czynności poznawczych powodują tym samym wzajemne przekształcenia. Zachodzące pomiędzy nimi czynności etyko-onto-epistemiczne stanowią aktywność współwytwarzania, proces semiozy, czyli konstytuowanie znaczeń wyrażające stawanie

368 Pojęcie *fenomenu*, którym posługuje się Barad, nie wywodzi się z tradycji kantowskiej, lecz jest autonomicznym pojęciem. Zob. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 194–198, 412; K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 340–341.

369 K. Barad, *Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka i M. Rogowska-Stangret, tłum. M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 65.

370 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 121–123; E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 65–68.

371 K. Barad, „Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość”, op. cit., s. 65.

372 A. Derra, „Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią”, op. cit., s. 140.

się/samokształtowanie się materii³⁷³. Odrzucenie metafizyki esencji oraz reprezentacjonizmu przez Barad oznacza również poddanie w wątpliwość określonej wizji tego, w jaki sposób *świat jest* oraz w jaki sposób *świat jest postrzegany*. Realizm sprawczy, jako ontologia skupiona na procesach, opiera się na założeniu pierwotności procesów, z których to wtórnie konstytuując się obiekty. Wiąże się z tym zmiana w rozumieniu pojęcia materii, która przestaje pełnić rolę bezwładnego tworzywa świata, kształtowanego przez zewnętrzne wobec niej siły, a staje się dynamiką splątanych procesów i zachodzących pomiędzy nimi relacji³⁷⁴. Współdziałające intra-akcje dokonują wzajemne przekształcenia, powodujące wyłanianie się fenomenów podlegających ciągłym (re)konfiguruje. Sprawczość materii w rozumieniu realizmu sprawczego polega na wytwarzaniu zróżnicowanych i powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia³⁷⁵. To właśnie wyraża hasło, którym posługuje się badaczka: „materia nabiera znaczenia” (*Matter Comes to Matter*), gdzie angielskie słowo *matter* to zarówno „znaczenie”, jak i „materia”³⁷⁶. Trudną do przetłumaczenia grę słów, którą posługuje się Barad objaśnia Derra:

Barad wyjaśniając jak ją rozumie, gra słowami, posługując się angielskim słowem „matter”. Rzeczownikowo znaczy ono materia, substancja, tworzywo, ale jako czasownik oznacza „znaczyć, mieć znaczenie, liczyć się, ważyć”. To, co materialne i to, co znaczące nie dają się od siebie odseparować, stąd mamy materialny charakter tego, co językowe, tego, co jest znaczeniem. Konceptualizując materię, filozofka stawia sobie za cel zrozumienie jak materia znaczy (*matter matters*)³⁷⁷.

Intra-akcyjna produkcja materii generuje układy o określonych granicach i właściwościach, fenomeny, które jednak podlegają nieustannym (re)konfiguracjom, a pomiędzy nimi nieprzerwanie wytwarzają się nowe relacje³⁷⁸. Konstytuowanie się fenomenów, wyraża sobą deleuze’ańsko-guattariański proces produkcji pragnącej, czyli

373 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 44, 381, 409.

374 Ibid., s. 137.

375 Ibid., s. 225–226.

376 Barad, Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie, w: A. Gajewska, red., *Teorie wywrotowe*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 323.

377 A. Derra, „Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią”, op. cit., s. 140–143.

378 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 179.

wytwarzania się materialnych znaczeń³⁷⁹. Splątane ze sobą intra-akcje produkują i wiążą ze sobą fenomeny. Kategorię splątania (*entanglement*) Barad również zapożycza z obszaru fizyki kwantowej, aby tym sposobem włączyć ją w zakres rozważań posthumanizmu i nowego materializmu³⁸⁰. Splątanie dotyczy takiego związku dwóch lub większej ilości zjawisk, w ramach którego zmiany w jednym z nich powodują przekształcenia we wszystkich pozostałych. Intra-akcyjna produkcja pragnąca³⁸¹ (współ)przekształca i (współ)wytwarza układy poprzez *cięcia sprawcze*, czyli konstytuuje fenomeny w postaci ciał, pojęć i podmiotowości, wyznaczając ich dynamicznie zmieniające się granice oraz właściwości. Marzena Adamiak w tekście *Materia w procesie. Metafizyka splątania Karen Barad wobec aporii dyskursu o wykluczeniach* podkreśla, że proces wyłaniania się fizycznych układów jest wytwarzaniem się materialnych znaczeń dokonującym się poprzez wykluczanie, zawężanie³⁸². Barad pisze o intra-akcyjnej produkcji fenomenów w sposób następujący:

Dzięki poszczególnym sprawczym intra-akcjom granice i własności „składników” fenomenów zyskują oznaczoność, a poszczególne ucieleśnione pojęcia zdobywają znaczenie. Konkretna intra-akcja (zakładająca konkretną materialną konfigurację „urządzeń obserwacyjnych”) dokonuje „cięcia sprawczego” (będącego dokładnym przeciwieństwem kartezjańskiego cięcia między podmiotem i przedmiotem), owocującego oddzieleniem „podmiotu” i „przedmiotu”. Oznacza to, że cięcie sprawcze dostarcza „lokalnego” rozwiązania „w obrębie” fenomenu ontologicznej nieoznaczoności. Innymi słowy, *relata* nie poprzedzają relacji; relata-wewnątrz-fenomenów wyłaniają się raczej w toku konkretnych intra-akcji. Intra-akcje wytwarzają zatem „sprawcze oddzielenie” – lokalny stan „zewnętrzności-wewnątrz-fenomenu”³⁸³.

379 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12; E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 68–69.

380 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 309.

381 W jednym z wywiadów Barad, objaśniając zjawisko stanu wzbudzonego (*excited state*) w fizyce kwantowej, żartobliwie odnosi je do kategorii pragnienia. Nieosobowo pojmowane pragnienie jest obecne również na płaszczyźnie kwantowej. Zob. R. Dolphijn i I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies...*, op. cit., s. 63.

382 M. Adamiak, *Materia w procesie. Metafizyka splątania Karen Barad wobec aporii dyskursu o wykluczeniach*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka i M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 176–177.

383 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 340; E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 69.

W tym kontekście stawanie się materii możemy uznać za splot pragnienia i produkcji³⁸⁴, czyli procesu różnicowania, a więc wytwarzania się różnic ilościowych i jakościowych, w efekcie którego wyłaniają się cielesne sposoby istnienia.

Transdyscyplinarność

Realizm sprawczy można traktować w równym stopniu jako jedną z możliwych interpretacji w obrębie mechaniki kwantowej, jak i teorię krytyczną ugruntowaną w feminizmie, poststrukturalizmie oraz w posthumanizmie i nowym materializmie³⁸⁵. Barad proponuje nam taki rodzaj myślenia, który uwzględnia splecenie nauk ścisłych i społecznych z szeroko rozumianą humanistyką, a więc ich wzajemne przenikanie się³⁸⁶. Nie chodzi jednak o zwykłą multi-, czy interdyscyplinarność, czyli nawiązywanie współpracy pomiędzy dyscyplinami przy zachowaniu ich ścisłych, nienaruszalnych granic, lecz wytwarzanie *dynamicznej relacyjności* polegającej na ich wzajemnym przenikaniu się, a tym samym współprzetwarzaniu³⁸⁷. Zdaniem Barad jest to możliwe dzięki uważnemu podejmowaniu zróżnicowanych dyscyplinarnych praktyk wywodzących się z odmiennych metodologii³⁸⁸. Tego rodzaju model wytwarzania wiedzy naukowczynie nazywa *trandyscyplinarnością*³⁸⁹. Czym jest on w praktyce widać na przykładzie samej Barad, która jako fizyczka podejmuje praktyki typowe dla tej dyscypliny ćwicząc się w nich: specyficzne metody wykonywania pomiarów, sposoby korzystania z aparatury, metodologia itp. Jednocześnie Barad jako badaczka feministyczna wykształciła w sobie właściwe dla tego obszaru sposoby myślenia i postrzegania, wywodzące się z afirmacji różnicy. Jej umiejętności z zakresu fizyki przenikają się z rozważaniami usytuowanym w teoriach feministycznych i poststrukturalizmie, a także odwrotnie, doświadczenia oraz metody z zakresu filozofii przenikają sposób działania wytworzony w toku studiów nad fizyką. Dokonująca się w ten sposób dynamiczna relacyjność przekracza możliwości poszczególnych dyscyplin, jednocześnie nawzajem je wzbogacając. Podejście polegające na wzajemnym przenikaniu się dyscyplin i wynikające z niego wytwarzanie się nowych powiązanych praktyk stanowi przejaw działania *metody dyfrakcyjnej* Barad.

384 K. Barad, „Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość”, op. cit., s. 68–70.

385 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 94.

386 E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 64.

387 Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny” *we współczesnej humanistyce...*, op. cit., s. 58–59.

388 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 92–93.

389 K. Barad, „Reconceiving Scientific Literacy as Agential Literacy”, op. cit., s. 238–239.

Praktyki materialno-dyskursywne

Produkcja pragnąca Deleuze'a i Guattariego, podobnie jak aktywność intra-akcji Barad, wyraża się w postaci materialnych znaczących procesów, wykraczających poza ludzkie świadome i celowe działania. W tym kontekście kluczowym dla twórczyni realizmu sprawczego jest pojęcie praktyk dyskursywnych Foucaulta, za pomocą którego francuski filozof starał się wytworzyć powiązanie pomiędzy ciałami i znaczeniami. Jak pisze Adamiak:

Podstawowy wzorzec, jaki Foucault odnajduje w sposobach działania dyskursów, to nieustannie replikujący się mechanizm wykluczania. W wystąpieniu wygłoszonym w *Collège de France* w grudniu 1970 roku, wydanym później pod tytułem: *Porządek dyskursu*, podsumowuje historię jako ciągły rozwój wykluczających praktyk władzy, działających w języku poprzez różne rodzaje dyskursów. W wykładzie tym, Foucault mówi o trzech wielkich systemach wykluczenia osadzonych w języku, są to: zakazane słowo, podział szaleństwa i wola prawdy. Ostatni jest swoistym fundamentem dla dwóch pozostałych. Wola prawdy organizuje współczesny dyskurs pod kątem jego racjonalności, podczas gdy racjonalność to skomplikowany i nie do końca jasny zespół wytycznych, takich jak: logiczność, kauzalność, linearność, realność czy świadomość. [...]

Niemal w każdej ze swoich książek Foucault przedstawiał inną odsłonę pracy mechanizmu wykluczania. Rozum wykluczający szaleństwo, umysł deprecjonujący cielesność, duch pokonujący materię – to filary zachodniej metafizyki, a także metody władzy przekształcającej „stworzenia ludzkie w podmioty”³⁹⁰.

Działania takie jak mierzenie, pisanie, czytanie, mówienie itp., rozumiane jako produkcja materialnych znaczeń, konstytuują ludzkie ciało³⁹¹. Praktyki dyskursywne mają charakter historyczny – wytworzyły się w określonych warunkach społecznych, ekonomicznych i geograficznych. Produkcja znaczeń dokonuje się poprzez wskazanie elementów istotnych oraz wykluczenie pozostałych czynników, którym odbiera się sprawczość. Proces zawężenia, poprzez wyznaczenie granic i właściwości, powoduje wyłonienie się ciał. Żołnierz w koszarach, podobnie jak zakonnik w klasztorze, żyje w wyznaczonej dla niego przestrzeni, w której poddawany jest określonym procedurom i oddaje się codziennym rutynowym czynnościom. Budzenie zawsze o tej samej porze powoduje uregulowanie jego cyklu

390 M. Adamiak, „Materia w procesie. Metafizyka splątania Karen Barad wobec aporii dyskursu o wykluczeniach”, op. cit., s. 167.

391 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 62–63.

biologicznego. Dzień rozpoczyna się od zwyczajowej musztry, odbywającej się zawsze według tego samego schematu, po której następuje złożenie meldunku przed przełożonym. Powtarzane czynności umożliwiają wytworzenie sztywnej hierarchii pomiędzy poszczególnymi osobami. Powiązane ze sobą aktywności stanowią określone rodzaje upodmiotowienia³⁹².

Barad podkreśla, że Foucault pokazuje, w jaki sposób praktyki dyskursywne, będąc tym, co społeczno-kulturowe, kształtują, formują i wytwarzają ciała, jednak autorowi *Historii seksualności*, pomimo podejmowanych przez niego prób, nie udaje się ukazać sprawczości samej materii³⁹³. Praktyki dyskursywne w tym kontekście możemy zinterpretować jako procesy wytwarzania znaczeń oddzielone od przekształcanych ciał. Pomiary, mowa, pismo są procesami upodmiotawiania, które organizują materię w określony sposób. W takiej perspektywie próba powiązania znaczenia i ciała w proces produkcji podjęta przez Foucaulta pozostaje niekompletna. Rozważania francuskiego myśliciela ogranicza jeszcze jeden czynnik, mianowicie interesują go wyłącznie ludzkie ciała, co w perspektywie badań posthumanistycznych i nowomaterialistycznych jest istotnym uchybieniem. Barad, modyfikując pojęcie Foucaulta, pisze o *praktykach materialno-dyskursywnych (material-discursive practices)*, które badaczka definiuje w sposób następujący:

Praktyki materialno-dyskursywne są szczególnymi iteracyjnymi aktami stanowienia – sprawczymi intra-akcjami – poprzez które materia jest różnicująco sprzęgana i artykułowana (w procesie wyłaniania się granic i znaczeń), rekonfigurując materialno-dyskursywne pole możliwości w iteracyjnej dynamice intra-aktywności, która konstytuuje sprawczość³⁹⁴.

Ewa Hyży natomiast dodaje, że:

W jej [Barad – BM] ujęciu dyskursywne praktyki nie są aktami mowy, językowymi reprezentacjami lub nawet językowymi preformacjami, które wyłącznie definiują to, co się liczy jako sensowne twierdzenie, co ma znaczenie. Materialne dyskursy produkują raczej niż opisują podmioty i przedmioty praktyk wiedzy³⁹⁵.

392 M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, op. cit., s. 131–165.

393 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 65–66.

394 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 350.

395 E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 70.

Proces materialnej produkcji znaczeniowej, intra-akcji, powoduje konstytuowanie się fenomenów o określonych granicach i właściwościach³⁹⁶. Opisana w *Anty-Edypie* produkcja pragnąca³⁹⁷, wytwarzająca maszynowe układy, oraz intra-akcyjna produkcja fenomenów, zawarta w koncepcji realizmu sprawczego, stanowi procesy samoprzekształcania się znaczącej materii. Wytwarzanie pojęć, ciał i podmiotowości jest produkcją znaczeń w procesie materializacji. Jak pisze Derra:

Rzeczywistość w powyższej perspektywie nie jest rozumiana jako podzielona na kawałki gotowa całość, ale jako zestaw procesów, którym staramy się nadać sens za pomocą określonych praktyk (także badawczych i naukowych) i za pomocą innych „podmiotów”, które działają. Jak pisze Barad: „Rzeczywistość nie składa się z rzeczy-samych-w-sobie ani z rzeczy-pozą-fenomenami, ale z „,rzeczy’-w-fenomenach”. Przy czym rzeczy muszą zostać zamknięte w cudzysłów, bo sam zapis błędnie sugeruje, że mogłyby istnieć poza fenomenami, czy przed nimi, podczas gdy mogą powstać tylko w ramach intra-akcji³⁹⁸.

W tym kontekście rozważania Barad, jednej z głównych przedstawicielek nurtu nowego materializmu, podobnie jak w przypadku Deleuze’a i Guattariego, ukazują, że aktywność znaczeniowa zawsze jest materialna.

Za pomocą pojęcia praktyk materialno-dyskursywnych autorka *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* wiąże myśl Foucaulta z rozważaniami Bohra. Duński fizyk twierdził, że „[...]pojęcia nie są ideacjami, ale rzeczywistymi fizycznymi układami [...]”³⁹⁹, a więc uznawał słowa, podobnie jak rzeczy, za materialne zjawiska, tym samym naukowiec łączył proces wytwarzania znaczeń z materią. Foucaultowskie rozumienie dyskursu ogranicza się do tego, co społeczne. Przyjmując jednak perspektywę posthumanistyczną, w której Barad sytuuje realizm sprawczy, ograniczenie ustanowione przez francuskiego myśliciela okazuje się zbędne, a nawet szkodliwe. W ujęciu feministycznej badaczki praktyki materialno-dyskursywne obejmują sobą wytwarzanie ludzkich i nie-ludzkich fenomenów w ich intra-aktywnym splątaniu rozumiane jako przejaw

396 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 212.

397 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12.

398 A. Derra, „Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią”, op. cit., s. 139.

399 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 346.

stającej się materii. Samoorganizowanie materii w procesie materializacji powoduje wyłanianie się zjawisk⁴⁰⁰. Poprzez pojęcie praktyk materialno-dyskursywnych Barad stara się wykazać splątanie dyskursu i materialności: praktyki dyskursywne są materialne, natomiast materia jest dyskursywna, czyli sprawcza. Jak twierdzi badaczka „[...] to, co materialne i dyskursywne jest ze sobą wzajemnie powiązane w dynamice intra-aktywności”⁴⁰¹. W tym kontekście słowa i rzeczy należy rozumieć jako wzajemnie przekształcające się układy, przejaw stającej się materii⁴⁰².

Barad splątując ze sobą pojęcia materii i dyskursu, odnosi się również do rozważań Judith Butler⁴⁰³, która sugeruje, aby materię potraktować jako namacalny dla nas efekt zachodzących procesów materializacji, w efekcie których powstają granice wyłaniających się ciał⁴⁰⁴. Zdaniem twórczyni realizmu sprawczego autorce *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* nie udaje się jednak ukazać sprawczości materii, ponieważ procesy materializacji dokonują się poprzez praktyki dyskursywne w rozumieniu Foucaulta⁴⁰⁵. Barad natomiast sugeruje, że fenomeny w postaci słów i rzeczy stanowią wytwory onto-semantycznych procesów znaczeniowych, konstytuujących je poprzez dokonujące się cięcia sprawcze, wyrażające stawanie się materii, czyli „[...]dynamicznymi topologicznymi rekonfiguracjami/splątaniem/relacjonalnościami/(re)artykulacjami świata”⁴⁰⁶.

Pojęcia pędu i położenia w fizyce mogą posłużyć za przykłady praktyk materialno-dyskursywnych, czyli splątania tego co znaczące i materialne⁴⁰⁷. Jak sugeruje Barad, Bohr twierdził, że pojęcia, podobnie jak podział na podmiot poznający (*knower*) i przedmiot poznawany, stanowią specyficzne układy fizyczne, konstytuujące się poprzez intra-akcyjne cięcia sprawcze. Poznający oraz to, co poznawane pozostając splątanymi, wytwarzają siebie nawzajem, a tym samym nie ma możliwości ich rozdzielenia. Podobnie pojęcia i pomiary stanowią procesy materializacji znaczących ciał. Jak pisze Barad:

400 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 183.

401 „[...] the material and the discursive are mutually implicated in the dynamics of intra-activity”. Ibid., s. 152.

402 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 344–348.

403 M. Adamiak, „Materia w procesie. Metafizyka splątania Karen Barad wobec aporii dyskursu o wykluczeniach”, op. cit., s. 168–172.

404 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 191–192.

405 Ibid., s. 150–151.

406 „[...] dynamic topological reconfigurations/entanglements/elationalities/(re)articulations of the world”. Ibid., s. 141.

407 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 339–340.

Pomiary, wliczając w nie praktyki takie jak przybliżanie lub badanie przy pomocy sondy, nie dzieją się po prostu (w abstrakcji), wymagają konkretnych przyrządów pomiarowych. Pomiary są sprawczymi praktykami, które nie tyle są odkrywczymi, co performatywnymi: pomagają konstytuować to, co jest mierzone i są jego konstytutywnymi częściami. Innymi słowy, pomiary są *intra-akcjami* (nie: interakcjami): sprawczość obserwacji jest nieodłączna od tego, co jest obserwowane. Pomiary stwarzają świat: materia i znaczenie nie poprzedzają pomiarowych intra-akcji, są raczej przez nie współ-konstytuowane.

Jeśli pomiarowe intra-akcje są konstytutywne dla tego, co jest mierzone, to sposób badania także ma znaczenie⁴⁰⁸.

W tym kontekście pęd i położenie nie opisują interakcji zachodzących pomiędzy obiektami, lecz stanowią specyficzne fizyczne układy znaczących części ruchomych i nieruchomych, będących w procesie (re)konfiguracji. Wyznaczenie osoby, stojącego w miejscu na chodniku, *względem* wybranego, poruszającego się samochodu, konstytuuje układ fizyczny umożliwiający pomiar pędu. Równocześnie usytuowanie człowieka *względem* samochodu, pozwala na pomiar położenia. Ruchomość materializuje się poprzez splątanie z konstytuującą się cielesną nieruchomością. Intra-akcyjna produkcja, poprzez cięcia sprawcze, wytwarza układy splątanych ze sobą znaczących ruchomych i nieruchomych cielesnych sposobów istnienia. Pęd i położenie są relacjami zachodzącymi w konkretnych układach fizycznych, równocześnie będącymi tymi układami. Podobnie położenie nie jest opisem interakcji zachodzących pomiędzy gotowymi obiektami, lecz relacją spoczynku elementów nieruchomych, *względem* ruchomych, składających się na dany układ fizyczny. Jak pisze Hyży:

Przyjęcie abstrakcyjnych pojęć „pozycja” i „pęd” ma sens tylko wówczas, kiedy do badań używa się twardego oprzyrządowania; nie są one cechami niezależnie istniejących badanych obiektów (Barad 2007; Nelson 1997, s. 161–194, 296). I to nie „zaburzenia” możliwości jednoznacznego odczytu powodowane pomiarem (albo pozycja albo pęd, nigdy oba wymiary równocześnie), jak zawyrokował uczeń i współpracownik Bohra, Werner Heisenberg i który na tej podstawie sformułował „zasadę nieoznaczoności”, a właśnie współdziałanie tych elementów. Pomiar „pozycji” i „pędu” przy użyciu przyrządu nie może być przypisany do

408 K. Barad, „Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość”, op. cit., s. 64.

jakiegokolwiek istniejącego niezależnie, abstrakcyjnego obiektu, ale jest cechą fenomenu – immanentnej nierozdzielności obserwowanego obiektu i sprawców [*agents*] obserwacji⁴⁰⁹.

Pojęcia pędu i położenia wytwarzają się w procesie materializacji danego układu rozumianego jako fenomen, np. tocząca się kula względem sztywno umieszczonej linijki na torze. Urządzenie (*apparatus*)⁴¹⁰ konstryuuje się poprzez unieruchomienie wybranych elementów względem ruchomych elementów. Unie-ruchamianie i u-ruchamianie stanowią splątane ze sobą praktyki, wyrażające intra-akcyjne cięcia sprawcze.

Konceptualizacje i praktyki ciała można również uznać za przejaw praktyk materialno-dyskursywnych, rozumianych jako intra-akcyjna produkcja. Sposoby rozumienia, czyli wyłaniania się znaczeń, dokonują się w wyniku wzajemnych przekształceń, materialnych (re)konfiguracji splątanych ze sobą cielesności. W tym kontekście proces konceptualizacji nie polega na wytwarzaniu reprezentacji, lecz stanowi rodzaj materializacji znaczeniowej, dokonującej się poprzez współdziałanie splątanych ze sobą fenomenów. Współprzekształcające się cielesne sposoby istnienia wyrażają zachodzące procesy biosemiozy, konstryuujące je jako fenomeny o określonych, zdefiniowanych granicach, podlegających nieustannym, dynamicznym zmianom. Fenomeny nie są pasywnymi obiektami, na których odkształcają się znaczenia, lecz wyłaniającymi się znaczeniami.

Posthumanistyczna performatywność

Rozważania Foucaulta, dotyczące stosunków władzy oraz praktyk dyskursywnych, a także przemyslenia Deleuze'a i Guattariego na temat produkcji pragnącej, stanowią przykłady performatywnych teorii krytycznych, w ujęciu których słowa, rzeczy, podmioty wyłaniają się w procesie samoorganizacji materii. Barad podkreśla, że wyłanianie się fenomenów dokonuje się jako splątanie tego, co ludzkie i nie ludzkie. Ewa Hyży bardzo trafnie prezentuje powyższe zagadnienie w swoim tekście pt. *Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad*, gdzie pisze:

W zachodniej filozofii zdolność sprawstwa tradycyjnie służy odróżnieniu człowieka od reszty natury. Termin „sprawstwo” [*agency*] występuje w różnych kontekstach osobowości – racjonalności, intencji, woli, autonomii – czyli ogranicza się wyłącznie do człowieka. I z tą właśnie ideą, że osobowość jest koniecznym warunkiem sprawstwa, Barad (i nowe

409 E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 67.

410 Ibid., s. 69.

materialistki) nie zgadza się. Stara się doprowadzić do szerszego rozumienia sprawstwa, do uznania sprawczej funkcji materii. Sprawstwo nie jest tu bowiem sprowadzone do ludzkiej intencyjności czy subiektywności. Jej zdaniem rozdział pomiędzy sprawcą i sprawstwem, dokonującym i dokonany musi być zlikwidowany już na ontologicznym poziomie⁴¹¹.

Praktyki materialno-dyskursywne stanowią splątanie ludzkich i nie-ludzkich procesów materializacji, konstytuujących fenomeny w postaci pojęć, rzeczy i podmiotowości⁴¹².

Realizm sprawczy, jako kontynuacja rozważań zapoczątkowanych między innymi przez Foucaulta, Deleuza i Guattariego, a także Butler, stanowi rodzaj krytycznej teorii performatywnej. Oznacza to, iż zawiera on w sobie założenie, że zjawiska takie jak słowa, rzeczy, podmioty pojmowane jako fenomeny wyłaniają się w procesie materializacji stającej się materii. Intra-akcyjna produkcja pragnąca, dokonująca się w postaci cięć sprawczych, powodujących rozdzielanie i zawężenia, a także rozszerzanie granic, umożliwia konstytuowanie się cielesnych sposobów istnienia, rozumianych jako splątanie tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Materializacja w takim ujęciu stanowi proces wytwarzania i przekształcania dynamicznie zmieniających się granic oraz właściwości fenomenów. Zachodzące w ten sposób różnicowanie wyraża stawanie się materii, a tym samym wyłanianie się fenomenów, takich jak czas i przestrzeń⁴¹³. W obydwóch przypadkach nie mamy do czynienia z czymś danym i gotowym, ani też czymś zewnętrznym wobec materii, która je konstytuuje. Przestrzeń nie stanowi rodzaju pojemnika, w którym zachodzą materialne przekształcenia, lecz sama jest wytwarzana przez materię⁴¹⁴. Jak pisze Barad:

Sama materialność jest czynnikiem materializacji. Dynamika znaczenia materializacji jest nieliniowa: swoista natura materialnych konfiguracji urządzeń cielesnej produkcji, które same są fenomenami w procesie materializowania się, ma znaczenie dla materializacji konkretnych fenomenów, których są częścią, co z kolei ma znaczenie dla trwającej materializacji świata w jego intra-aktywnym stawaniu się, to zaś robi różnicę w kolejnych wzorcach znaczenia, i tak dalej; oznacza to, że materia jest sfałdowana w sobie, w swej trwającej, ciągłej materializacji⁴¹⁵.

411 Ibid., s. 68.

412 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 344–348.

413 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 376–377.

414 Ibid., s. 224–225.

W tym kontekście materię należy rozumieć nie jako *usytuowaną w świecie*, lecz *stanowiącą świat* będący w nieustannym procesie stawania się. Fenomeny w postaci czasu i przestrzeni wyłaniają się w procesie materializacji konstytuującej się czasoprzestrzeni, która tak jak i one jest fenomenem⁴¹⁶. W wyniku dokonującej się intra-aktywnej produkcji, czyli materializacji, powstaje wiele rodzajów czasowości i przestrzenności. Wszystkie one pozostają ze sobą powiązane stanowiąc równocześnie procesy znaczące w wytwarzaniu innych fenomenów. W tym kontekście pojęcia przeszłości, terażniejszości i przyszłości należy rozumieć jako splecione praktyki materialno-dyskursywne, artykułujące się w wytwarzanych ciałach, nie zaś oddzielone od siebie jednostki czasu. Przeszłość nie jest czymś, co wydarza się raz i pozostaje niezmiennie, lecz podlega nieustannym reartykulacjom w nieprzerwanym procesie stawania się materii. Przeszłość jako rekonfiguracje materii w postaci przeistaczających się fenomenów, ulega przekształceniom, pozostając splecioną z rekonfiguracjami przyszłości, których styk określamy mianem terażniejszości⁴¹⁷.

Peformatywność stanowiąca proces intra-aktywnej produkcji, wyłania z siebie znaczące cielesne sposoby istnienia w postaci fenomenów pojęć i rzeczy⁴¹⁸. Tego rodzaju aktywność, zaprzeczająca metafizyce esencji, czyli istnienia obiektów o stałych i niezmiennych właściwościach, uwidacznia się poprzez zachodzące materializacje, a więc procesy znaczeniowe w postaci (re)konfiguracji stającej się materii. Stanowisko realizmu sprawczego należy rozumieć jako teorię-praktykę performatywną mającą na celu wyzwolenie się z władzy reprezentacji. Przekonanie o świecie składającym się z gotowych przedmiotów wiąże się z założeniem, że między tym, *co* obserwowane i tym, *kto* obserwuje istnieje naturalny dystans. Model wiedzy polegający na odzwierciedlaniu rzeczy oraz zachodzących pomiędzy nimi interakcji jest zjawiskiem wytwarzania reprezentacji. Założenie w postaci przeświadczenia o pierwotności obiektów i zachodzących pomiędzy nimi relacji wiąże się z równoczesnym twierdzeniem o braku dostępu do poznawanych przedmiotów. Możemy dojść do wniosku, iż jedyną formą wiedzy jest ta, która polega na wytwarzaniu reprezentacji, do których ludzki podmiot ma bezpośredni dostęp w przeciwieństwie do otaczającego go

415 „Materiality itself is a factor in materialization. The dynamics of mattering are nonlinear: the specific nature of the material configurations of the apparatuses of bodily production, which are themselves phenomena in the process of materializing, matters to the materialization of the specific phenomena of which they are a part, which matters to the ongoing materialization of the world in its intra-active becoming, which makes a difference in subsequent patterns of mattering, and so on; that is, matter is enfolded into itself in its ongoing materialization”. Ibid., s. 180.

416 Ibid., s. 315–317.

417 R. Dolphijn i I. van der Tuin, *New Materialism: Interviews & Cartographies...*, op. cit., s. 66–67.

418 Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny” *we współczesnej humanistyce...*, op. cit., s. 57–58.

świata. Obiektywność wynikająca z takiego modelu poznania, wywodzącego się z rozważań Kartezjusza, oznacza wytwarzanie spójnych opisów rzeczywistości, stanowiących różne warianty reprezentacji. Jak twierdzi Barad reprezentacjonizm nie jest, czymś koniecznym, lecz stanowi jeden z możliwych sposobów wytwarzania wiedzy:

Innymi słowy, niesymetryczna wiara w dostęp do reprezentacji, nie zaś rzeczy, to przygodny historyczny fakt, a nie logiczna konieczność; to tylko kartezjański nawyk umysłowy. Aby móc dostrzec alternatywę, potrzebna jest doza zdrowego sceptycyzmu wobec kartezjańskiego wątpienia.

W istocie możliwe jest opracowanie spójnego stanowiska filozoficznego zaprzeczającego, jakoby istniały z jednej strony reprezentacje, z drugiej zaś ontologicznie odrębne byty, oczekujące na reprezentację. Ujęcie performatywne, przenoszące akcent z reprezentacji językowych na praktyki dyskursywne, stanowi jedną z takich alternatyw. W szczególności poszukiwanie alternatywy dla społecznego konstruktywizmu pozwoliło wykształcić podejście performatywne w badaniach feministycznych i teorii *queer*, jak również w badaniach nad nauką⁴¹⁹.

W tym kontekście ważnymi punktami odniesienia dla Barad są rozważania Foucaulta dotyczące stosunków władzy, rozumianych jako różne sposoby upodmiotowiania, a także analizy Butler skupiające się na pojęciu materializacji, które również stanowiące próby wyzwolenia się z reprezentacjonizmu⁴²⁰. Wiedza pojmowane performatywnie, jako alternatywa dla władzy reprezentacji, polega na nieustającym współwytwarzaniu się splątanych ze sobą rzeczy, podmiotowości i słowa, stanowiących wyraz stającej się materii. Rozważania Barad, Foucaulta i Butler łączy przekonanie o tym, że świat stanowi skupisko nierozdzielnych procesów, zachodzących w postaci współprzekształcających się układów o określonych, lecz zmiennych, granicach i właściwościach. Jednak jak twierdzi autorka *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* stanowiska proponowane przez filozofa i filozofkę kryją w sobie poważne ograniczenia, które w domyśle przekracza realizm sprawczy. Barad podkreśla, że co prawda obydwie teorie skupiają się na cielesności, lecz pomimo tego w sposób niedostateczny

419 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 330.

420 Ibid., s. 332–334, 348–349.

wykazują sprawczość samej materii⁴²¹. Zarówno w przypadku rozważań Foucaulta, jak i Butler, dochodzi do rozdzielenia pomiędzy znaczeniem i materią: zmiany dokonują się na ciałach, lecz nie wynikają z ich aktywności. Problem stanowi również to, że obszar obydwóch teorii krytycznych zawęża się do sfery ludzkich aktywności, pomijając zupełnie nie-ludzką sprawczość. Barad proponuje pojęcie *posthumanistycznej performatywności*, które ma za zadanie łączyć w sobie znaczenie i materialność poprzez ich zawarcie w procesie intra-akcyjnej produkcji, a tym samym wyzwoleni się z władzy reprezentacji⁴²². Badaczka pragnie równocześnie za sprawą nowego terminu wytworzyć pole badawcze, które umożliwi splątanie ze sobą ludzkich i nie-ludzkich aktywności. Propozycja Barad ma również na celu przekraczanie binarnych opozycji, takich jak natura i kultura, czy ciało i umysł. Działania performatywne rozumiane jako intra-akcje, których ludzka aktywność stanowi jeden z przykładów, lecz nie jedyny, wytwarzają cielesne sposoby istnienia, fenomeny w postaci rzeczy i pojęć, które wyrażają proces stawania się materii.

Podwójne działanie ciał

Realizm sprawczy, jako jedno ze stanowisk w obrębie nowego materializmu, stanowi próbę przemyślenia sprawczości materii poprzez powiązanie ze sobą rozważań i odkryć z zakresu fizyki kwantowej z feministycznymi teoriami krytycznymi, a tym samym przekroczenia hylemorfizmu Arystotelesa oraz atomizmu Demokryta. Barad, podobnie jak Spinoza, przyjmuje, że cielesne sposoby istnienia, rozumiane przez nią jako splątane ze sobą fenomeny, dokonują względem siebie wzajemnych przekształceń. Jednym z głównych punktów odniesienia twórczyni realizmu sprawczego, wywodzącym się z fizyki kwantowej, jest zagadnienie *dualizmu korpuskularno-falowego*, które możemy sprowadzić do twierdzenia o następującej treści: obiekty kwantowe w zależności od kontekstu przejawiają właściwości cząsteczki lub fali⁴²³. Ewa Hyży dodaje, że: „[d]woista falowo-korpuskularna natura (paradoks cząstka-fala) jest powszechną właściwością materii”⁴²⁴. Kierując się założeniem Barad należałoby przemyśleć ontologiczne konsekwencje wynikające z tego twierdzenia i uznać specyficzne właściwości światła stanowiące przejaw zdolności materii do (re)konfiguracji.

421 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 145–146.

422 E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 70–71.

423 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 29.

424 E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 67.

Dualizm korpuskularno-falowy ma zasadnicze znaczenie dla realizmu sprawczego, ponieważ za jego sprawą Barad pokazuje, że każdy cielesny sposób istnienia stanowi zarazem fenomenem, jak i intra-akcję, a więc działa w dwojaki sposób. Tym samym dualizm korpuskularno-falowy, jako zjawisko o charakterze etyko-onto-epistemicznym, zgodnie z założeniami realizmu sprawczego, umożliwia wyzwolenie się z *prawa wyłączonego środka*, które w tym przypadku miałyby postać następującego twierdzenia: jeżeli coś jest fenomenem, to nie jest intra-akcją i odwrotnie. Za przykład niech posłuży następująca sytuacja. Jako osoba stanowiąc jedną z wielu intra-akcji, a więc sił dokonujących cię sprawczych, w wyniku których konstytuuje się fenomen tego tekstu. Proces wytwarzania książki składa się ze splątanej ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości w postaci urządzeń takich jak język, laptop, krzesło, czy biurko, które umożliwiają pisanie, a także osób, z którymi dokonywane są konsultacje pojęć itp. Równocześnie powstający tekst stanowi jedną z intra-akcji dokonujących procesu upodmiotowania, a więc wytwarzania fenomenu w postaci autora. Reasumując, książka w czasie jej konstytuowania, czyli wyłaniania się fenomenu, wytwarza nas, to jest dokonuje cię sprawczych jako intra-akcja. Podobnie krzesło kształtuje postawę ludzkiego ciała, natomiast laptop współwytwarza wzrokowe postrzeganie itp. Wszystkie te splątane aktywności wyrażają sobą zjawisko posthumanistycznej performatywności, czyli współdziałania ludzkich i nie-ludzkich cielesnych sposobów istnienia rozumianych równocześnie jako intra-akcje i fenomeny.

Afektywność ciał, o której pisze Spinoza⁴²⁵, polegająca na zdolności do pobudzania i bycia pobudzonym, podobnie jak koncepcja dualizmu korpuskularno-falowego, stanowi metodę przewyciężenia prawa wyłączonego środka. Każdy cielesny sposób istnienia w tym samym czasie pobudza i jest pobudzany, a działania te pozostają ze sobą splątane. Bycie pobudzonym oznacza wytwarzanie fenomenów, zaś pobudzanie to proces intra-akcyjnej produkcji, czyli dokonujących się cię sprawczych. W kontekście spinozjańskich rozważań o tym, do czego ciało jest zdolne, przewyciężenie prawa wyłączonego środka ma kolosalne znaczenie. W konsekwencji uznawania prawa wyłączonego środka ciało, które jest pobudzane, nie może pobudzać ciała, przez które jest pobudzane. Sytuacja taka prowadzi do potrzeby uznania istnienia zewnętrznej siły, która stymuluje i kształtuje materię, co powoduje sprowadzenie jej roli do biernego tworzywa. Innymi słowy prawo wyłączonego środka wprowadza stanowisko hylemorfizmu.

425 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130.

Dualizm korpuskularno-falowy, jako alternatywa dla myślenia w kategoriach prawa wyłączzonego środka, przejawia się u Spinozy na poziomie krytyki dualizmu psychofizycznego Kartezjusza⁴²⁶. Niderlandzki uczyony stwierdza, że myślenie w kategoriach aktywności umysłu i bierności ciała, czy też kierowania ciałem przez umysł (lub na odwrót), jest myśleniem błędnym. Dualizm psychofizyczny, stanowiący przejaw działania prawa wyłączzonego środka, zostaje zastąpiony przez Spinozę filozoficznym odpowiednikiem dualizmu korpuskularno-falowego: paralelizmem ciała i umysłu⁴²⁷. Innymi słowy niderlandzki filozof zakłada, że dusza (umysł) i ciało są dwoma sposobami przejawiania się jednej substancji, którą możemy rozumieć jako stającą się materię. W *Etyce* możemy przeczytać następujące stwierdzenie: „[...] substancja myśląca i substancja rozciągła są jedną i tą samą substancją, rozważaną z punktu widzenia raz tego, raz tamtego atrybutu. Tak samo również *modus* rozciągłości i jego idea są jedną i tą samą rzeczą, lecz w dwojaki sposób wyrażaną”⁴²⁸. O ile twierdzenie z zakresu fizyki kwantowej brzmi — obiekty kwantowe w zależności od kontekstu przejawiają się jako cząsteczki lub fale, o tyle filozoficzne twierdzenie Spinozy można opisać następująco — materialne obiekty, w zależności od kontekstu, przejawia się jako umysł lub ciało, a aspekty te nie wykluczają się wzajemnie.

Świadomość ciała jako odzwierciedlanie i wytwarzanie

Świadomość ciała oraz uważność w ruchu są terminami obecnymi w różnych praktykach ciała. Znaczenie tych pojęć pozostaje jednak silnie powiązane z kontekstem, w którym je sytuujemy. Świadomości ciała i uważności w ruchu wywiedzione ze stanowiska dualizmu psychofizycznego stanowi odmienną koncepcję od tej ugruntowanej w ontologicznym rozwinięciu dualizmu korpuskularno-falowego przedstawionej przez Barad. W przypadku dualizmu psychofizycznego, ściśle powiązanego z hylemorfizmem, świadomość ciała będzie aktywnością *odkrywania*, czy jak napisałaby Barad, *odzwierciedlania*, a więc wytwarzania reprezentacji⁴²⁹. Czym jest zatem to, co odkrywa (odzwierciedla) i to, co odkrywane (odzwierciedlane)? Już samo to pytanie wywodzi się z perspektywy dualizmu psychofizycznego, którego istota polega na rozdzielaniu, dokonywaniu pęknięcia w świecie, powodującego oddzielenie od siebie obserwującego podmiotu i obserwowanego przedmiotu. Kartezjusz poprzez separację *res extensa i res*

426 Ibid., s. 132–136.

427 G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 163–170.

428 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 67–68.

429 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 86–88.

cogitans, czyniąc je tym samym dwiema niezależnymi substancjami, umacnia stanowisko reprezentacjonizmu i wywodzącego się z niego modelu wiedzy naukowej⁴³⁰ w tym kontekście ciało, jako rzecz rozciągła (przedmiot) podlega procesowi *odzwierciedlania*, dokonywanego przez umysł, czyli rzecz myślącą (podmiot), czego efektem jest ich zapośredniczenie poprzez wiedzę w postaci gotowej reprezentacji. W takim ujęciu świadomość ciała stanowi aktywność umysłu, który obrazuje sobie oddzielone od siebie ciało. Zachodzący w ten sposób proces wyraża perspektywę hylemorficzną: rzecz myśląca, będąca zewnętrzną i niematerialną siłą, odzwierciedla pozbawioną sprawczości rzecz rozciągłą (materię) wytwarzając w sobie jej reprezentację.

Co wydarzy się jednak, kiedy o świadomości ciała pomyślimy nie jako o odzwierciedlaniu (obserwowaniu) materii przez zewnętrzną wobec niej instancję niewiadomego pochodzenia, lecz uznamy za jej własną aktywność? Akt postrzegania nie musi oznaczać pochwylenia przedmiotu przez podmiot w procesie obrazowania, lecz może stanowić przejaw afektywności cielesnych sposobów istnienia, które to wzajemnie się przekształcają. W tym kontekście świadomość ciała rozumiemy jako przejaw intra-aktywnej produkcji pragnącej w postaci dokonujących się cięć sprawczych, konstytuujących fenomeny o określonych granicach, które podlegają nieustannym, dynamicznym przekształceniom. W perspektywie posthumanistycznej performatywności splecione ludzkie i nie-ludzkie aktywności wyrażają się względem siebie równocześnie jako intra-akcje, czyli procesy przekształceń, a więc to, co molekularne, jak i fenomeny stanowiące jednostkowe byty, czyli to, co molowe. Uważność w ruchu tym samym oznacza dokonujące się przepływy afektów, zachodzące pomiędzy powiązаныmi ze sobą cielesnymi sposobami istnienia. Jak napisałby Spinoza, każde ciało stanowi układ zależności stosunków ruchu i spoczynku względem siebie samego oraz innych ciał, z którymi pozostaje w relacji, powodując wzajemne pobudzenie⁴³¹: świadomość ciała jest efektem uważności w ruchu.

Reasumując, koncepcję świadomości ciała można rozumieć na dwa sposoby: jako odzwierciedlanie lub współwytwarzanie. W pierwszym przypadku wywodzącym się z dualizmu psychofizycznego, ugruntowanym w stanowisku hylemorfizmu, zachodzi proces obrazowania materii przez zewnętrzną wobec niej instancję. Będzie to zestaw praktyk ciała polegających na odzwierciedlaniu — na przykład postawy danej osoby, jej pracy mięśniowej, której może ona nie być świadoma w trakcie codziennego funkcjonowania — wykonanym

430 R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, op. cit., s. 38–39.

431 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 260–262.

poprzez wyostrzenie postrzegania za pomocą poszczególnych zmysłów itp. Natomiast świadomość ciała rozumiana z perspektyw realizmu sprawczego stanowi wytwarzanie fenomenów w toku intra-akcyjnej produkcji materialnych znaczeń. Sposoby doznawania, czy też modalności odczuwania⁴³², wyłaniają się z przestrzeni procesów pojmowanych jako dokonujące się cięcia sprawcze w postaci chociażby: kontaktu z podłożem powiązanych z komunikatami wypowiedzianymi przez osobą prowadzącą daną praktykę, oddechu połączonego z ruchem kończyn, docierających dźwięków i obrazów wizualnych. Wszystkie te aktywności współwytwarzają określone typy odczuwania.

W kontekście rozważań Spinozy wyobrażenia różnych fizycznych stanów i jakości, a także obszarów ciała, w postaci narządów wewnętrznych, układu mięśniowego, nerwowego oraz ich usytuowania względem siebie, wyrażają aktywność samego ciała. Za sprawą tego procesu dokonują się materialne przekształcenia zachodzące w postaci dynamicznie i nieustannie zmieniającego się pola świadomości stanowiącego rodzaj fenomenu. Tym samym wizualizowanie, czy też wyobrażanie nie polega na obrazowaniu ciała przez odseparowany od niego umysł, ponieważ nie istnieją, żadne gotowe przestrzenie, odczucia, stany, ani jakości, których reprezentację można by wytworzyć. Zarówno świadomość, jak i praktyki ciała, mające za zadanie jej rozszerzanie, stanowią fenomeny wyłaniające się w toku stawania się materii, jaki i intra-akcje dokonujące cięcia sprawcze powodujące konstytuowanie się fenomenów.

Barry Allen, badacz zajmujący się wschodnimi sztukami walki, w książce *Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts* porusza zagadnienie świadomości ciała jako procesu wytwarzania nawyków poprzez powtarzanie określonych sekwencji⁴³³. Proces wytwarzania nawyków, czy też określonych kompetencji, wiąże się z przechodzeniem ze sfery nieświadomego do świadomego i odwrotnie — od świadomego, do nieświadomego. Świadomość ciała, czy też cielesną świadomość w ujęciu autora *Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts* możemy zinterpretować jako ten jej wariant, który wynika z rozważań Barad. Przykładowo badacz wschodnich sztuk walki w toku swoich analiz ukazuje proces wytwarzania nawyku ruchowego rozumianego jako nowy fenomen powstający w wyniku określonych intra-akcyjnych cięć sprawczych. W tym kontekście ruch stanowi współdziałanie cielesnych sposobów istnienia, poprzez określone praktyki

432 K. Barad, „Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość”, op. cit., s. 64.

433 B. Allen, *Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts...*, op. cit., s. 154.

materialno-dyskursywne, powodując ich wzajemne przemieszczanie, przyczyniające się do konstytuowania się cielesnej świadomości wyrażającej aktywność samoorganizacji materii.

Wytwarzanie nawyków, o którym pisze Allen, rozumiane jako proces produkcji opierający się na dynamice przechodzenia od świadomości, do nieświadomości, a więc intra-akcyjnej produkcji pragnącej fenomenów, składa się z czterech poziomów (rodzajów) kompetencji. Jak pisze badacz: „[I]udzie trenujący sztuki walki lubią mówić o czterech poziomach kompetencji: nieświadomej niekompetencji (będącej codzienną normą), świadomej niekompetencji (szkoleniu początkowym), świadomej kompetencji (nabywaniu umiejętności) i w końcu, nieświadomej kompetencji”⁴³⁴. Wytwarzanie nawyków, czy też kompetencji, wiąże się z powtarzaniem określonych sekwencji przemieszczania, czyli zachodzenia określonych stosunków ruchu i spoczynku pomiędzy pozostającymi w relacjach cielesnymi sposobami istnienia. Każdy taki układ jest czymś, co należy dopiero wytworzyć, czy też sporządzić jako CbO⁴³⁵. W takim ujęciu cielesna świadomość stanowi powstającą przestrzeń w postaci fenomenu, będąc równocześnie jedną z intra-akcji koniecznych dla wytworzenia nawyku. Układ warunków koniecznych dla wytworzenia danej kompetencji składa się z określonych praktyk materialno-dyskursywnych. Powtórzenia tych samych procesów w postaci sekwencji i serii powodują dokonywanie się przekształceń trudnych do uchwycenia⁴³⁶. Trwałość danej serii, czyli zachowanie układu warunków koniecznych, umożliwia proces powtórzenia. Oznacza to, że powtórzenie danej sekwencji przemieszczeń będzie różnić się od wykonania, następującego po nim, a także od tego, które go poprzedza. Tym samym efektem procesu produkcji w postaci powtarzania jest wytworzenie się określonej kompetencji-nawyku. Powtarzanie, jako proces produkcji ma określony cel, wytworzenie określonej kompetencji-nawyku. Próba stworzenia czegoś nowego, poprzez proces powtarzania nie jest zazwyczaj czymś zamierzonym, czy też intencjonalnym, ponieważ powstanie nowego nie było celem; to, co nowe stanowi już samo w sobie wytwarzanie celu jako czegoś wtórnego względem procesu produkcji. Pojęcie układu warunków koniecznych dla zaistnienia danej kompetencji umożliwia wzmaganie wyczulenia na sploty ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości.

434 „People who train in the martial arts like the idea of four levels of competence: unconscious incompetence (the everyday norm), conscious incompetence (beginning training), conscious competence (acquiring skill), and, finally, unconscious competence”. Ibid.

435 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 179–199.

436 Powtórzenie, w przeciwieństwie do identyczności, zawiera w sobie różnicowanie, dokonujące się w postaci przekształceń serii.

Metodologia dyfrakcyjna

W ramach rozwoju stanowiska realizmu sprawczego Barad rozważa dwa sposoby myślenia-działania wywodzące się z dziedziny optyki. *Odzwierciedlanie* stanowi proces polegający na wytwarzaniu odbicia określonego obiektu. Metaforyka wywodząca się z tego zjawiska wiąże się ściśle z reprezentacjonizmem. Zjawisko to stanowi podstawę, czy też punkt wyjścia dla reprezentacjonizmu: pomiędzy obiektem i jego odbiciem istnieje zawsze nieprzekraczalna granica, która powstaje na skutek koniecznego dla odzwierciedlenia dystansu. Jak pisze Barad optyczne zjawisko odzwierciedlania jest podstawą dla metodologii refleksyjności, będącej podstawą dla modelu nauki usytuowanego w reprezentacjonizmie:

Zwierciadła odzwierciedlają. Odzwierciedlać coś oznacza zapewnić dokładny obraz lub reprezentację, która wiernie kopiuje to, co jest odzwierciedlane. Dlatego zwierciadła są często stosowaną metaforą reprezentacjonizmu i powiązanych z nim pytań dotyczących refleksyjności. Na przykład realista naukowy uważa, że wiedza naukowa dokładnie odzwierciedla rzeczywistość fizyczną, podczas gdy silny konstruktywista społeczny argumentowałby, że wiedza jest raczej odbiciem kultury niż natury⁴³⁷.

Z rozważań autorki *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* możemy wywnioskować, że metodologia refleksyjności stanowi fundament zarówno nauk ścisłych, jak i szeroko rozumianej humanistyki. W tym kontekście refleksyjność, pojmowana jako *zwrotność* pomiędzy odseparowywanymi obiektami poznania oraz instancjami poznającymi, odnosi się zarówno do procesów myślowych, teoretycznego namysłu, jaki i wytwarzania wiedzy jako reprezentacji fizycznej rzeczywistości. W obydwóch przypadkach warunkiem koniecznym jest wytworzenie określonego dystansu, umożliwiającego zarówno separację kartezjańskiego podmiotu, a także odzwierciedlanie przedmiotu jego analiz⁴³⁸. Powstającą w ten sposób reprezentację możemy rozumieć jako *wiedzę o*, czyli odbicie, niezależnie od tego, czy podejmujemy próbę odzwierciedlenia fizycznej rzeczywistości, czy też mamy do czynienia z filozoficznymi

437 „Mirrors reflect. To mirror something is to provide an accurate image or representation that faithfully copies that which is being mirrored. Hence mirrors are an often-used metaphor for representationalism and related questions of reflexivity. For example, a scientific realist believes that scientific knowledge accurately reflects physical reality, whereas a strong social constructivist would argue that knowledge is more accurately understood as a reflection of culture, rather than nature”. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 86.

438 Wydaje się, że angielskie słowo *reflecting*, które oznacza zarówno proces „odzwierciedlania”, jak i „refleksję”, dużo lepiej oddaje wieloznaczność, którą posługuje się Barad.

spekulacjami w postaci namysłu nad określonym zagadnieniem. Barad proponuje alternatywę dla izolacji i odosobnienia wynikających z metodologii refleksyjności, posługując się innym zjawiskiem optycznym, a mianowicie dyfrakcją⁴³⁹. Jak pisze Barad:

Odsuwając się od reprezentacjonistycznej pułapki optyki geometrycznej, skupiam się w zamian na optyce fizycznej, zajmując się raczej dyfrakcją niż odbijaniem światła. Dyfrakcyjne odczytanie perspektyw feministycznych, queerowych i filozofii i nauki pociąga za sobą jednocześnie myślenie o tym, co „społeczne” i o tym, co „naukowe” we wzajemnie naświetlający je sposób. [...] Podobnie jak obraz dyfrakcyjny, ujawniający nieokreśloną naturę granic – ukazujący cienie w „jasnych” obszarach i jasne plamki w „ciemnych” obszarach – relacja tego, co społeczne i tego, co naukowe staje się relacją „wewnętrznej zewnętrżności”. Nie jest to statyczna relacyjność, ale działanie – ustanawianie granic – zawsze zakładające konstytutywne wykluczenia, a zatem i konieczność postawienia kwestii odpowiedzialności⁴⁴⁰.

Dyfrakcja, czyli fizyczne zjawisko uginania się fal, ściśle powiązane z eksperymentami fizycznymi dotyczącymi zagadnienia dualizmu korpuskularno-falowego⁴⁴¹, stanowi dla Barad zarówno przykład interesującego fenomenu, jak i źródło metaforyki dla nowego sposobu myślenia, określanego przez nią *metodologią dyfrakcyjną*⁴⁴². Pomysł posłużenia się zjawiskiem dyfrakcji jako modelem wytwarzania wiedzy badaczka zapożycza od Haraway⁴⁴³. Myślenie dyfrakcyjne, w przeciwieństwie do odzwierciedlania, umożliwia uchwycenie wytwarzania się różnicy i jej efektów, wyrażających sobą współdziałanie splecionych ludzkich i nie-ludzkich czynników znaczących, jak i ich wytwarzanie się za sprawą określonych praktyk materialno-dyskursywnych⁴⁴⁴. Barad podkreśla, że największym

439 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 87–90; M. Adamiak, „Materia w procesie. Metafizyka splecionia Karen Barad wobec aporii dyskursu o wykluczeniach”, op. cit., s. 174.

440 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 325–326.

441 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 74–84; E. Hyży, „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”, op. cit., s. 66–67.

442 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 88.

443 Ibid., s. 71–72, 90, 416.

444 Ibid., s. 381; Zob. także: D. Haraway, *Obietnice potworów. Regeneracyjna polityka dla niestosownych/niezawłaszczonych innych*, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 593.

mankamentem metodologii refleksyjności, utożsamianej przez nią z reprezentacjonizmem, jest jej uwikłanie w ograniczoność i skończoność:

Reprezentacja w toku historii ujawniła swoje mankamenty: niezdolna do przekazania nawet najbledszego cienia tego, co Nieskończone, pogodziła się z własną niekompetencją w sprawach transcendencji, przeklinając naszą skończoność. Jeśli jednak posłuchamy uważnie, usłyszymy szemrzący szept nieskończoności immanentnej każdemu najmniejszemu szczegółowi. Nieskończoność to ciągła materialna rekonfiguracja nicości. Skończoność zaś nie jest jej spłaszczoną i zniekształconą projekcją na ścianie jaskini, lecz nieskończonym bogactwem. Koncepcja skończoności jako braku sama jest wybrakowana⁴⁴⁵.

Proponowana przez Barad metodologia dyfrakcyjna kieruje uwagę w stronę procesu różnicowania dokonującego się za sprawą określonych praktyk materialno-dyskursywnych⁴⁴⁶. Przykładem realizacji tej metody może być praktyka czytania. Czytanie lektur wywodzące się z metodologii refleksyjnej polega na dokładnym zrozumieniu (odzwierciedleniu) zagadnienia w postaci tekstu. Znaczenia w postaci pojęć i uprzednio sporządzonych pomiędzy nimi relacji zostaną zrozumiane, to jest skopiowane i objęte przez nas w posiadanie w postaci wiedzy o, a więc reprezentacji. Natomiast lektura metodą dyfrakcyjną polega na sporządzeniu układu składającego się z ludzkich i nie-ludzkich czynników powodujących dokonywanie się procesu różnicowania. Splątane ze sobą intra-akcje powodują cięcia sprawcze, wytwarzając tym samym fenomeny w postaci pojęć, rzeczy i przedmiotów. W tym kontekście ontologiczne rozwinięcia epistemicznych rozważań z zakresu mechaniki kwantowej, stworzone przez Barad poprzez użycie feministycznych teorii krytycznych, a tym samym równoczesne próby przeformułowania zagadnień wywodzących się z feministycznych teorii krytycznych, poprzez zastosowanie przez badaczkę praktyk materialno-dyskursywnych wywodzących się z fizyki kwantowej, możemy uznać za przykład działania metodologii dyfrakcyjnej. Za sprawą metodologii dyfrakcyjnej wiedza przestaje być reprezentacją, czyli wiedzą o, powstającą dzięki odzwierciedlaniu, a staje się współprzekształcaniem splątanych ze sobą ludzkich i nie-ludzkich czynników w postaci procesów różnicowania, wyrażających aktywność samorganizującej się materii. Wiedza w perspektywie metodologii dyfrakcyjnej polega na wytwarzaniu znaczących różnic. W kontekście metody proponowanej przez Barad ontologia,

445 K. Barad, „Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość”, op. cit., s. 70.

446 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 92–93.

epistemologia oraz etyka, które za sprawą metodologii refleksyjnej do tej pory były oddzielnymi od siebie dyscyplinami, zostają na nowo ze sobą splątane i niemożliwym staje się ich separacja. Derra podsumowuje różnice zachodzące pomiędzy dyfrakcją i odzwierciedlaniem następującymi słowami:

Dlaczego w przedstawianiu podstaw swoistej epistemo-onto-logii, lepiej posługiwać się optyczną metaforą dyfrakcji, a nie odzwierciedlaniem? Raz jeszcze Barad uzasadnienie wywodzi zarówno z badań feministycznych, zwłaszcza z rozważań Haraway, jak i z analiz optycznego zjawiska fizycznego ugięcia fali. „Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych” Kopalińskiego podaje, że słowo „dyfrakcja” pochodzi od łacińskiego słowa *diffRACTUS*, wywodzącego się od *diffRINGERE*, które oznacza „rozpadać się na kawałki”. Częstka *dif/dis* oznacza „pozbawienie, wyłączenie, przeciwieństwo”, a *FRINGERE* od *FRANGERE*, łamać, kruszyć. Etymologia wskazuje tutaj na wielość, różnorodność, zmienność, co wedle Barad na wyjściu zakłóca samo pojęcie dycho-tomii (*dícha*: na dwie części, *tomia*: przecięcie), dwudzielności, dualizmu. Używane dotąd w filozofii, w epistemologii, zarówno kategorie refleksji, jak i odbicia z zasady dzieliły uniwersum dychotomicznie: aby było odbicie, potrzebne jest owo coś, co jest odbijane, coś bardziej poznawczo pierwotnego. Odwołując się do zjawiska dyfrakcji, zwracamy uwagę raczej na wzorce różnic, przyjmując, że różnice stanowią ważną perspektywę epistemologiczną⁴⁴⁷.

W takiej perspektywie prezentowania rozprawa doktorska stanowi próbę realizacji metody dyfrakcyjnej, a więc transdyscyplinarnego działania dyscyplin poprzez siebie nawzajem. Posługując się metodą dyfrakcyjną staram się kierować pytaniem stawianym przez Barad: „[...] jak odpowiedzialnie badać splątania i wytwarzane przez nie różnice”⁴⁴⁸. Filozoficzne rozważania przedstawione w rozprawie pisane są poprzez praktyki materialno-dyskursywne wywodzące się z tańca, performance, czy sztuk walki (na przykład patyki cielesnej świadomości i uwazoności w ruchu), co powoduje wytwarzanie się specyficznych rodzajów pojęć, wywodzących się z ruchu współdziałających cielesnych sposobów istnienia. Podobnie praktyki ciała, podejmowane przez autora rozprawy w trakcie jej pisania, przekształcały się w wyniku ich przepracowywania poprzez praktyki materialno-dyskursywne wywodzące się z instytucji akademii, a więc specyficznych sposobów dokonywania cięć

447 A. Derra, „Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią”, op. cit., s. 138.

448 „[...] how to responsibly explore entanglements and the differences they make”. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 74.

sprawczych w intra-akcyjnej produkcji pojęć. Przenikanie się aktywności, wywodzących się z odmiennych, lecz splątanych ze sobą dziedzin, umożliwiło wytwarzaniem się znaczących różnic, materializujących się między innymi w postaci rozprawy doktorskiej.

Rozdział 5.

Wspólnotowość ciał

Punktem wyjścia dla myślenia o ciałach w kategoriach ich relacji i zależności, czyli o wspólnotowym charakterze cielesności, jest pojęcie *usytuowania*, polegającego na osadzeniu czegoś w czymś (*embedded*). Jak pisze Haraway: „[n]ikt nie żyje wszędzie; każdy żyje gdzieś. Nic nie jest powiązane ze wszystkim; wszystko jest powiązane z czymś”⁴⁴⁹. Negatywność twierdzenia „wszystko jest powiązane ze wszystkim innym” polega na tym, że uniemożliwia ono ustalenie konkretnych rodzajów powiązań, zachodzących pomiędzy poszczególnymi cielesnymi sposobami istnienia, czyniąc je tym samym nieuchwytnymi. Mankament tego twierdzenia kryje się również w braku możliwości jego zaprzeczenia (może tak właśnie jest), jak i potwierdzenia (może wcale tak nie jest). Deleuze i Guattari uznaliby tego typu założenie za błędne, stanowiące źle postawiony problem. W tym kontekście nieprawidłowo sformułowane twierdzenie można uznać za rodzaj pętli, czy też błędnego koła uniemożliwiającego wyprowadzenie jednoznacznej odpowiedzi. Haraway proponuje alternatywę dla błędnego założenia w postaci formuły „wszystko jest z czymś powiązane”, a więc każdy cielesny sposób istnienia pozostaje usytuowany w konkretnym miejscu, pozostając w określonych, lecz dynamicznie się przekształcających, relacjach z innymi. Zmodyfikowana wersja twierdzenia przedstawionego przez badaczkę wprowadza znaczącą różnicę, polegającą na możliwości ustalenia rodzajów zależności zachodzących pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia, stanowiącymi redefiniujący się układ⁴⁵⁰.

449 „Nobody lives everywhere; everybody lives somewhere. Nothing is connected to everything; everything is connected to something”. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 31.

450 Również ontologia Spinozy zreinterpretowana przez Deleuze’a, jak i kontynuacja tych rozważań zaproponowana przez Massumiego, kryje w sobie założenie, które proponuje Haraway. W tym kontekście twierdzenie dostosowane do pojęć stosowanych przez filozofów brzmi: „każde ciało pobudza jakieś ciała, każde ciało jest pobudzane przez jakieś ciała”, co wskazuje na możliwość uchwycenia rodzajów afektów, czyli przekształceń zachodzącym w danym materialno-znaczeniowym układzie. Zob. G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 197–210; Zob. B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation...*, op. cit., s. 23–45.

Możemy uznać, że twierdzenie „wszystko jest z czymś powiązane” wywodzi się z koncepcji *wiedzy usytuowanych* stworzonej przez Haraway⁴⁵¹. Badaczka, a wraz z nią Barad, poddaje krytyce stanowisko reprezentacjonizmu, wiążące się z kartezjańskim modelem wiedzy, ufundowanym na oddzieleniu od siebie poznającego ludzkiego podmiotu od poznawanego materialnego świata. Ludzka i odcieleśniona rzecz myśląca wytwarza wiedzę, a więc reprezentację materialnego świata, przybierającą postać rzeczy rozciągłej. Wiedza powstająca w procesie odzwierciedlania stanowi rodzaj odbicia, odmiennego od samego poznającego podmiotu, jak i poznawanego przedmiotu. Obiektywność tak rozumianej wiedzy wywodzi się z jej ugruntowania w metafizyce esencji. Świat składa się z pierwotnych obiektów o określonych i niezmiennych właściwościach oraz zachodzących pomiędzy nimi interakcji, które można obserwować, a następnie sklasyfikować. Obiektywność w tym kontekście oznacza zgodność opisu (reprezentacji) z przedstawianym obiektem.

Uniwersalizm jako stanowisko metafizyczne charakteryzujące się założeniem mówiącym, że świat składa się z różnych rodzajów obiektów, których mnogość przybiera postać powtarzających się serii. W obrębie danej serii obiekty są ze sobą niemal identyczne, a zachodzące pomiędzy nimi różnice można uznać za marginalne. Przekonanie to gwarantuje obiektywność wiedzy, czyli założenia, że reprezentacja pozostaje zgodna w przypadku całej serii obiektów danego rodzaju. Wiedza utożsamiana z reprezentacją cechuje się ahistorycznością, ponieważ jej prawdziwość, czyli zgodność z opisywanymi przedmiotami, pozostaje niezależna od miejsca i czasu⁴⁵². W tym kontekście każdą z odzwierciedlanych rzeczy uznaje się za esencjalną, a więc taką, która wykazuje niezmiennie, pierwotne właściwości. Natomiast niezmienność obserwującego podmiotu wynika z tego, że stanowi on kartezjańskie *res cogitans* w postaci ludzkiego umysłu, a tym samym niepodzielną, jednolitą całość, niepodlegającą przekształceniom i pozostającą poza materialnym światem⁴⁵³. Zabieg autora *Medytacji* sugeruje możliwość obserwacji świata z perspektywy, którą Haraway określa mianem boskiej, czyli znajdując się poza jego granicami. Jak sugeruje badaczka *boski trick* polega na patrzeniu znikąd dzięki rozdzieleniu umysłu (podmiotu) od tego, co materialne (przedmiotu), stwarzając tym samym złudne poczucie istnienia absolutnej, homogenicznej, jednolitej wiedzy powstałej w procesie wszechwidzenia. Haraway podkreśla, że: „[o]czywiście, takie założenie nieograniczonej widzialności jest iluzją, boskim trickiem,

451 D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy...*, op. cit., <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/haraway1988.pdf> [dostęp: 25.06.2021].

452 Ibid., s. 7–9 [dostęp: 25.06.2021].

453 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom 1...*, op. cit., s. 89.

[*God-trick*]. [...] Boski trick zasadza się na samo-utożsamieniu [self-identical], a myśmy dali się nabrać i uznaliśmy to za kreatywność, wiedzę, a nawet wszechwiedzę⁴⁵⁴. Próba odcieleśnienia ludzkiego podmiotu oznacza równocześnie próbę oddzielenia go od świata, a tym samym powoduje utratę zrozumienia, czy też uchwytności materialności procesów semiotycznych wyrażających stawanie się materii. Aktywność poznawcza, zachodząca jako współdziałanie cielesnych sposobów istnienia, wyraża nieustającą zmienność aktywnej materii. W takim ujęciu złudność boskiej perspektywy polega na fałszywym poczuciu możliwości pobudzania, a więc przekształcania świata pozostając od niego niezależnym. Zatem *boski trick* stanowi rodzaj iluzji możliwości ingerencji, która nie powoduje przeistaczania się tego, kto tej ingerencji dokonuje. Tym samym zakłada się, że działający podmiot nie ulega zmianom dokonywanym ze strony przedmiotów swojej aktywności. W tym kontekście aktywność poznawczą w postaci obserwacji można uznawać za taką, która nie wpływa na obiekty, ponieważ wykazują one stałe niezmiennie właściwości lub uznać, iż za sprawą tej aktywności przedmioty poznania podlegają przekształceniom. Jednak w przypadku boskiej perspektywy sam podmiot pozostaje niezmienny względem i ze strony poznawanych rzeczy, które tym samym uznaje się za pozbawione sprawczości.

Zakładana obiektywność wiedzy wywodząca się ze złudności *boskiego tricku*, a tym samym z reprezentacjonizmu, zawiera w sobie przekonanie o braku wpływu procesu odzwierciedlania na odzwierciedlane obiekty oraz podmiot wykonujący tę aktywność, jak i odbicie, a więc wiedzę powstającą w wyniku tego działania. Tego rodzaju założenie pozostaje uwikłanym w brak wyczulenia na dynamikę stosunków władzy i związanym z tym zagadnieniem nadużyć. Przykładem wytworu tego rodzaju pseudo wiedzy może być *drapetomania*, rzekoma jednostka chorobowa występująca u czarnoskórych niewolników w USA w XIX wieku. Jej twórcą jest Samuel Adolphus Cartwright, amerykański lekarz, który uznał, że masowe ucieczki niewolników z plantacji swoich właścicieli są symptomami zaburzeń psychicznych⁴⁵⁵. Nie brano pod uwagę, że osoby czarnoskóre pragną wolności i swobód obywatelskich na równi z białymi obywatelami tego kraju. Nie przyjmowano do wiadomości, że opisywany obiekt może wykazywać określone działania (aktywności, motywacje). Innym przykładem jest szkodliwość przemocowych przekonań dotyczących homoseksualizmu – orientacji seksualnej, która do lat siedemdziesiątych XX wieku była

454 D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy...*, op. cit., s. 11, 17 <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 25.06.2021].

455 <http://stareaneksy.pwn.pl/psychologia/sloownik.php?szukaj=drapetomania> [dostęp: 25.06.2021].

klasyfikowany w DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) jako rodzaj zaburzenia psychofizycznego⁴⁵⁶. Przypadek brytyjskiego matematyka Alana Turinga, jednego z fundatorów współczesnych badań nad sztuczną inteligencją, stanowi tragiczny tego dowód. Naukowiec, zgodnie z obowiązującym w latach pięćdziesiątych XX wieku brytyjskim prawem, jako osoba o orientacji homoseksualnej został uznany za chorego i zmuszony do podjęcia terapii hormonalnej. Przymusowe leczenie doprowadziło Turinga do załamania nerwowego, w konsekwencji którego popełnił on samobójstwo.

Haraway jako alternatywę dla reprezentacjonizmu wskazuje na *wiedze usytuowane*, czyli materialne układy składające się ze współdziałających ludzkich i nie-ludzkich cielesnych sposobów istnienia, pozostają ze sobą w określonych powiązaniach oraz zależnościach. Jak pisze badaczka:

Chciałabym doktryny o ucieleśnionej obiektywności, w którą wpisywałyby się paradoksalne i krytyczne feministyczne projekty naukowe: obiektywność feministyczna oznacza bowiem po prostu *wiedzę usytuowaną*. [...] Feministyczne ucieleśnienie, feministyczne nadzieje na częściową perspektywę, obiektywność i wiedzę usytuowaną wprawiają w ruch konwersacje i kody wewnątrz owego obiecującego węzła, łączącego pola możliwych ciał i możliwych znaczeń⁴⁵⁷.

Naukowczynie odrzucając perspektywę zdyskredytowanego wszechwidzenia, kieruje naszą uwagę na wielość splecionych ze sobą perspektyw częściowych, co Braidotti komentuje następującymi słowami:

Nadrzędność widzenia została zakwestionowana przez teorie feministyczne, które zawierały ważne uwagi o skopofili, czyli wzrokocentrycznym podejściu do myśli, wiedzy i nauki. [...] W bardziej społeczno-polityczny sposób Haraway (1991) atakuje pierwszeństwo, które nasza kultura daje logocentrycznemu, bezcielesnemu punktowi widzenia – jego najlepszym przykładem jest satelita/oko na niebie. Przeciwstawia mu ucieleśnioną, a zatem

456 American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual: Mental Disorders*, American Psychiatric Association, Washington, DC: 1952, 1. wyd., s. 38–39; American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, American Psychiatric Association, Washington, DC 1968, 2. wyd., s. 44.

457 D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy...*, op. cit., s. 10, 28 <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 25.06.2021].

odpowiedzialną redefinicję aktu widzenia jako formy połączenia z obiektem widzenia, który definiuje w terminach „namiętnego oderwania” [passionate detachment]⁴⁵⁸.

Myślenie poprzez wiedze usytuowane przypomina *patchwork*, metodę szycia polegającą na zszywaniu ze sobą różnych kawałków materiału, aby w ten sposób utworzyć rodzaj całości⁴⁵⁹. Splątane ze sobą cielesne sposoby istnienia tworzą układy, asamblaże, wzajemnie przenikające się elementy wywodzące się z różnych serii, przekształcające się w produkcji materialnych znaczeń. Wiedza wynikająca z perspektyw częściowych i ograniczonych, w przeciwieństwie do boskiego wszechwidzenia, nie jest odbiciem, reprezentacją obiektu, lecz dokonującymi się procesem semiozy w wyniku współdziałania ze sobą zróżnicowanych, splecionych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. W takim ujęciu postrzeganie podmiotowo-przedmiotowe stanowi rodzaj układu, fenomenu w postaci powiązanych ze sobą intra-akcji wytwarzających usytuowane względem siebie cielesne sposoby istnienia, dokonujące wzajemnych przekształceń. Obserwacja tym samym stanowi materialny proces współprzekształcania splątanych ze sobą stron, a nie odzwierciedlanie, to jest tworzenia obrazu, gotowych obiektów o stałych i niezmiennych właściwościach. Splątane cielesne sposoby istnienia przekształcają się za sprawą ludzkich i nie-ludzkich afektów. Każdy taki układ stanowi rodzaj wiedzy usytuowanej, wytwarzanej w procesie materializacji znaczeń. Cielesne sposoby istnienia pozostają otwarte na nowe powiązania, w wyniku których zachodzi proces semiozy, wyrażający stawanie się materii.

Kolektywne wytwarzanie znaczeń wyraża feministyczne *myślenie z (thinking-with)*⁴⁶⁰, kryjące w sobie założenie o afektywnej naturze cielesności. Współtworzenie znaczeń powoduje wyłanianie się mnogości materialnych historii, wspólnych opowieści ludzkich i nie-ludzkich cielesnych sposobów istnienia (*storytelling*)⁴⁶¹. Tym sposobem wiedze usytuowane układają się w rodzaj patchworku, mozaikowej obiektywności, składającej się z różnych fragmentów, które jedynie pozornie mogą wydawać się czymś niespójnym. Możemy uznać, iż *boska perspektywa*, jako złudna wszechwiedza, stanowi wyraz metodologii refleksji; natomiast współdziałające perspektywy częściowe, jako wielość ograniczonych,

458 R. Braidotti, *Postludzkie, arcyłudzkie Ku nowej ontologii procesualnej*, tłum. J. Maliński, „Machina Myśli”, 2018, s. 9, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Postludzkie-arcyłudzkie.pdf [dostęp: 25.06.2021].

459 <https://sjp.pwn.pl/sjp/patchwork;2570898.html> [dostęp: 25.06.2021].

460 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 34.

461 Ibid., s. 39.

lecz wzajemnie się uzupełniających spojrzeń, wyrażają metodologię dyfrakcji, rozwijaną przez Barad⁴⁶². W takim ujęciu Haraway stwierdza:

Chciałabym pokazać, w jaki sposób nacisk na poszczególnosc i zakotwiczenia w ciele zmysłu wzroku i każdego spojrzenia (choć niekoniecznie musi to być ciało organiczne, dopuszczalne jest też technologiczne zapośredniczenie) i niepoddawanie się pokusie mitologizacji widzenia jako prostej drogi ku odcieleśnieniu i nowym narodzinom – może nam pomóc w skonstruowaniu użytecznej, choć nie niewinnej, doktryny obiektywności. Chcę nowego feministycznego ujmowania ciała z metaforycznym podkreśleniem roli wzroku. Musimy się nauczyć, jak odzyskać ten zmysł i znaleźć własną drogę w gąszczu wizualnych sztuczek, we władzy nowoczesnej nauki oraz technologii, które radykalnie ukształtowały debaty o obiektywności. Musimy nauczyć się, jak w naszych ciałach – wyposażonych w charakterystyczne dla naczelných stereoskopowe widzenie w kolorze – jak włączyć to, co obiektywne, do naszych teoretycznych i politycznych radarów. Chodzi o to, by określić, gdzie jesteśmy, a gdzie nie – z punktu widzenia mentalnej i fizycznej przestrzeni, której wymiary nie bardzo potrafimy nazwać⁴⁶³.

W kontekście wiedzy usytuowanych myślenie, jako przejaw produkcji pragnącej opisywanej przez Deleuze'a i Guattariego⁴⁶⁴, stanowi proces wytwarzania splecionych ze sobą praktyk materialno-dyskursywnych. Perspektywa proponowana przez Haraway umożliwia zgodnie z założeniami Spinozy ukazanie umysłu i ciała jako dwóch przejawów jednej substancji, uczestniczących w procesie semiozy, zachodzącym w określonym ekosystemie. Zatem myślenie stanowi jeden z przejawów stawania się materii, w wyniku którego wyłaniają się fenomeny, środowiska w innych środowiskach, których granice podlegają nieustannym negocjacom. Myślące podmioty, jako plątaniny tego, co ludzkie i nie-ludzkie, są przepływami afektów, a więc pobudzeń zachodzących pomiędzy nimi samymi. W odniesieniu do rozważań Haraway proces myślenia, jako perspektywa częściowa i ograniczona, wyraża współdziałanie cielesnych sposobów istnienia, zachodzące jako proces semiozy, a więc stawanie się materii. Przyjmując perspektywę wiedzy usytuowanych należy uznać, iż myślenie

462 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 71–72, 90, 416.

463 D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy...*, op. cit., s. 11, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 25.06.2021].

464 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12.

nie jest aktywnością odizolowanej jednostki, samotną kontemplacją, lecz działaniem kolektywnym: *myśleniem z*.

Sympojeza i autopojeza

Przykładem relacji wspólnotowych zachodzących pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia, konstytuującym różne rodzaje układów, czy też złoża, jest symbioza. Lynn Margulis, biologka i twórczyni tezy o symbiogenetycznym pochodzeniu życia uważa, że to kooperacja, a nie rywalizacja stanowi podstawowy mechanizm ewolucyjny⁴⁶⁵. Powstanie złożonych organizmów na naszej planecie to efekt symbiotycznych relacji zachodzących pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia. Jak twierdzi naukowczyni:

Ivan E. Wallin (1883-1963) napisał piękną książkę, w której sugerował, że nowe gatunki powstają na drodze symbiozy. Ewolucyjne pojęcie **symbiogenezy** oznacza powstawanie nowych tkanek, narządów i organizmów — a nawet gatunków — poprzez ustanowienie długotrwałych lub stałych związków symbiotycznych. Wallin nigdy nie użył terminu „symbiogeneza”, ale w pełni rozumiał sens tego pojęcia. W szczególności, podkreślał symbiozę zwierząt z bakteriami, proces, który nazywał „ustanowieniem związków mikrosymbiotycznych”, albo „symbiontycyzmem”. To bardzo ważne, bo choć Darwin dał swemu wielkiemu dziełu tytuł *O powstawaniu gatunków...*, o pochodzeniu nowych gatunków nie ma w nim właściwie mowy⁴⁶⁶.

Margulis podkreśla, że wytworzenie się komórki eukariotycznej, czyli takiej, w skład której wchodzi jądro, było poprzedzone szeregiem przekształceń związanych z współdziałaniem prostszych, bezjądrowych form życia – prokariontów takich jak bakterie⁴⁶⁷. Poprzez złożone, splecione ze sobą relacje symbiozy, dokonujące się w postaci współprzekształceń, dochodzi do wytwarzania bardziej rozwiniętych, nowych rodzajów organizacji: eukarionty, tkanki, organy, a także gatunki. Symbiogeneza, podobnie jak koncepcja dualizmu korpuskularno-falowego, wyraża dwojaką naturę powiązań, zachodzących pomiędzy zróżnicowanymi cielesnymi sposobami istnienia w ich ludzkim i nie-ludzkim wymiarze. W tym kontekście Margulis stwierdza, że „[...] jesteśmy i pozostaniemy symbiotycznymi istotami na symbiotycznej

465 L. Margulis, *Symbiotyczna planeta...*, op. cit., s. 14–23.

466 Ibid., s. 14.

467 Ibid., s. 53–74.

planecie”⁴⁶⁸. Symbiotyczne relacje z perspektywy realizmu sprawczego Barad możemy uznać za splątania różnego rodzaju cielesnych sposobów istnienia, które to poprzez pobudzanie, działają względem siebie jako fenomeny i intra-akcje.

Proces nawarstwiania i zwielokrotniania tych splątań Margulis określa mianem *seryjnej endosymbiozy*⁴⁶⁹. Bakterie wyspecjalizowane w określonych czynnościach, na przykład w przemieszczaniu się w cieczach lub wytwarzaniu energii w procesie fotosyntezy, były wchłaniane, lecz niestrawione, przez inne, większe od nich, osobniki. W wyniku długotrwałego zachodzenia tego procesu, czyli szeregu cielesnych przekształceń, powiązane ze sobą indywidualne jednostki stały się nowym organizmem – bardziej złożonym i przystosowanym do życia w danym środowisku. Posługując się realizmem sprawczym Barad przeistoczenia zachodzące w ramach seryjnej endosymbiozy możemy zinterpretować w następujący sposób. Wchłonięta bakteria wytwarza się jako fenomen, staje się organellą (organem) wchodzącym w skład nowego cielesnego sposobu istnienia, eukarionta. Jednocześnie ta sama przekształcona bakteria jest intra-akcją: nie traci ona swoich wszystkich osobniczych cech i wytwarza fenomen nowo powstającego organizmu, poprzez współkonstyтуowanie nowego systemu metabolicznego w postaci eukarionta⁴⁷⁰.

Wiążąc ze sobą pojęcia symbiogeny i gatunków stowarzyszonych Haraway wprowadza podział na systemy autopojetyczne oraz sympojetyczne. Jak pisze badaczka:

W 1998 r. Kanadyjski absolwent studiów środowiskowych o nazwisku M. Beth Dempster zasugerował termin *sympojeza* na określenie „kolektywnie produkujących się systemów, które nie mają samodzielnie określonych granic przestrzennych lub czasowych. Informacje i kontrola są rozdzielone między ich części składowe. Systemy te ewoluują i mają potencjał do zaskakujących zmian”. Natomiast systemy autopojetyczne są „samowytwarzającymi się” autonomicznymi jednostkami, mającymi „określone przez siebie granice przestrzenne lub czasowe, które na ogół są centralnie kontrolowane, homeostatyczne i przewidywalne”.

468 Ibid., s. 74.

469 Ibid., s. 55.

470 Odnosząc się do filozoficznych rozważań Spinozy, możemy stwierdzić, że symbiogenetyczny organizm jako cielesny sposób istnienia, *conatus*, stanowi układ składający się z wielu elementów, będących również cielesnymi sposobami istnienia. Trwanie tak rozumianego *conatusu* jest efektem zachowania określonych stosunków ruchu i spoczynku, zachodzących pomiędzy jego poszczególnymi składowymi elementami. W tym kontekście o symbiogenetycznych relacjach należy myśleć poprzez pryzmat zależności i splątań, a więc uwzględniając wspólnotowy charakter tego, co cielesne. Każdy tego rodzaju materialny układ możemy uznać za rodzaj ekosystemu, czyli złożonych zależności wytwarzających się w postaci powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, zawierający w sobie kolejne układy, podobnie jak w przypadku spinozańskiej substancji i wielości jej *modi*, a więc środowisk w środowiskach. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 78–83.

Symbioza stanowi kłopot dla autopojezy, a symbiogeneza jest jeszcze większym kłopotem dla samaorganizujących się jednostek. Im bardziej wszechobecna zdaje się być symbiogeneza w dynamicznych procesach organizacyjnych żywych istot, tym bardziej zapętlone, splecione, sięgające na zewnątrz, zwinięte i sympojetyczne jest ziemskie światowienie⁴⁷¹.

System autopojetyczny stanowi samoodtwarzający się, zamknięty układ, niezależny i odizolowany od swojego środowiska. Natomiast system sympojetyczny jest otwartą i zależną od swojego środowiska całością, a więc układem pozostającym w ścisłych relacjach ze swoim otoczeniem. Każdy tego rodzaju dynamiczny, symbiotyczny asamblaż, ujmując go w perspektywie wiedzy usytuowanych Haraway, możemy uznać za uwikłany w proces biosemiozy, czyli wytwarzania się znaczeń w wyniku stawania się materii, ze względu na jego splątanie z innymi tego rodzaju systemami. Myślenie poprzez sympojezę wprowadza nas w obszar rozważań dotyczących zagadnień wspólnoty i współwytwarzania. W systemy sympojetyczne wpisana jest idea cielesnej otwartości na innych, umożliwiającą ich kolektywne przekształcanie się. Czasowe i przestrzenne granice tego rodzaju układów są wytwarzane w procesie dynamicznych zmian, wynikających z pobudzeń, zachodzących pomiędzy zaangażowanymi w nie cielesne sposoby istnienia.

Przemyślenia Haraway dotyczące sympojezy stanowią element wpisany w szerszy kontekst rozważań tej badaczki, dotyczących zagadnienia wytwarzania nowych modeli wspólnotowości, łączących w sobie to, co ludzkie i nie-ludzkie. Biolożka posługuje się wieloznacznym skrótem *SF*, który zawiera w sobie kilka możliwych rozwinięć: spekulatywne konfabulacje (*speculative fabulation*), sznurkowe figury (*string figures*), feminizm spekulatywny (*speculative feminism*), fakty naukowe (*science fact*) i fikcja naukowa (*science-fiction*)⁴⁷². Elementem splątującym rozważania badaczki, zawierające się w skrócie SF, jest myślenie o wspólnocie. Jak tłumaczy Haraway w swojej książce *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*:

471 "In 1998, a Canadian environmental studies graduate student named M. Beth Dempster suggested the term *sympoiesis* for "collectivelyproducing systems that do not have self-defined spatial or temporal boundaries. Information and control are distributed among components. The systems are evolutionary and have the potential for surprising change." By contrast, autopoietic systems are "self-producing" autonomous units "with self defined spatial or temporal boundaries that tend to be centrally controlled, homeostatic, and predictable." Symbiosis makes trouble for autopoiesis, and symbiogenesis is an even bigger troublemaker for self-organizing individual units. The more ubiquitous symbiogenesis seems to be in living beings' dynamic organizing processes, the more looped, braided, outreaching, involuted, and sympoietic is terran worlding". D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 33, 58.

472 Ibid., s. 2–3.

Fakt naukowy i spekulatywna konfabulacja potrzebują siebie nawzajem, a oba potrzebują spekulatywnego feminizmu. Myślę o SF i sznurkowych figurach w potrójnym sensie figurowania. Po pierwsze, wyciągając pojedyncze nici ze splątanych i gęstych wydarzeń i praktyk, staram się podążać za wątkami, śledząc je i odkrywając ich splątane wzory, kluczowe dla trzymania się kłopotów w prawdziwych i konkretnych miejscach i czasach. W tym sensie SF jest metodą śledzenia, podążania za nicią w ciemności, w niebezpiecznej prawdziwej opowieści przygodowej, w której wiedza o tym, kto żyje, a kto umiera, i jak, umożliwi kultywowanie wielogatunkowej sprawiedliwości. Po drugie, sznurkowa figura nie jest śledzeniem, lecz rzeczywistą rzeczą, wzorem i zbiorem, który żąda odpowiedzi, rzeczą, która nie jest sobą, lecz tym, z czym należy podążać. Po trzecie, sznurkowe figurowanie polega na przekazywaniu i przyjmowaniu, tworzeniu i usuwaniu, zbieraniu wątków i ich porzucaniu. SF jest praktyką i procesami; jest stawaniem-się-ze sobą nawzajem w zaskakujących zmianach; jest to figura ciągłego trwania w Chthulucenie⁴⁷³.

W kontekście rozważań Haraway konfabulacje to wymyślone/zmyślone historie, nie chodzi jednak o przekłamywanie, lecz raczej o wytwarzanie wizji możliwych wspólnot, mających szansę urzeczywistnić się w przyszłości. Myślenie o możliwych przyszłościach nie musi oznaczać wytwarzania utopijnych wizji, których nie da się wdrożyć i realizować. Spoglądanie w przyszłość z określonego miejsca umożliwia nam zrozumienie, a więc uchwycenie problemów, z którymi borykamy się współcześnie. Zagadnienia wytworzone w procesie futurologicznych konfabulacji uzmysławiają konkretnie, terażniejsze braki, powodujące powstawanie określonych i usytuowanych trudności, wymagające opracowania rozwiązań. Z rozważań Haraway możemy wywnioskować, że jednym z takich zagadnień jest temat wspólnotowości, a ściślej ujmując odczuwanie jej braku we współczesnym świecie. Narastające poczucie nieznośnego wyobcowania, izolacji wzmacnia potrzebę snucia wizji przyszłości, zawierających propozycje nowych praktyk wytwarzania tego, co wspólne. Z tego powodu biolożka ceni rozważania futurologiczne, ponieważ stanowią one rodzaj praktyki śledzenia terażniejszych problemów oraz projektowania ich rozwiązań w postaci nowych

473 „Science fact and speculative fabulation need each other, and both need speculative feminism. I think of sf and string figures in a triple sense of figuring. First, promiscuously plucking out fibers in clotted and dense events and practices, i try to follow the threads where they lead in order to track them and find their tangles and patterns crucial for staying with the trouble in real and particular places and times. In that sense, sf is a method of tracing, of following a thread in the dark, in a dangerous true tale of adventure, where who lives and who dies and how might become clearer for the cultivating of multispecies justice. Second, the string figure is not the tracking, but rather the actual thing, the pattern and assembly that solicits response, the thing that is not oneself but with which one must go on. Third, string figuring is passing on and receiving, making and unmaking, picking up threads and dropping them. sf is practice and process; it is becoming-with each other in surprising relays; it is a figure for ongoingness in the Chthulucene”. Ibid., s. 3.

alternatywnych światów, powstających w już istniejących i zamieszkiwanych przestrzeniach. W tym kontekście sympojeza wyraża myślenie o współwytwarzaniu się cielesnych sposobów istnienia w ich ludzkim i nie-ludzkim wymiarze, stanowiących różne rodzaje wspólnot, czyli środowisk w środowiskach rozumianych jako mnogość współdzielonych alternatywnych światów. Sympojetyczne stworzenia jako otwarte układy, symbiotyczne asamblaże, Haraway określa mianem *holobiontów*, które badaczka opisuje w sposób następujący:

Te sympojetyczne istoty można również nazwać *holobiontami*, czyli, w myśl etymologii, „całymi” czy „bezpiecznymi i zdrowymi” istotami.

To zdecydowanie nie to samo, co Jedno i Indywidualium. Przeciwnie, w wielopokoleniowych, wieloprzestrzennych splotach holobionty trzymają się razem warunkowo i dynamicznie, włączając inne holobionty w złożone wzory. Stworzenia nie poprzedzają swoich powiązań; wytwarzają siebie nawzajem poprzez semiotyczno materialne inwolucje, z istot, które powstały w wyniku wcześniejszych takich splatań. [...]

Podobnie jak Margulis, używam słowa *holobiont* na określenie symbiotycznych asamblaży, o dowolnej skali przestrzennej lub czasowej, które bardziej przypominają węzły różnych intra-aktywnych relacji w dynamicznych układach złożonych, niż byty biologiczne złożone z wcześniej istniejących ograniczonych jednostek (genów, komórek, organizmów itp.) w interakcjach, które można postrzegać wyłącznie jako oparte na konkurencji lub współpracy. Podobnie jak ona, nie używam terminu „holobiont” na określenie układu złożonego z żywiciela i symbiontów, ponieważ wszyscy gracze są symbiontami dla siebie nawzajem, w różnego rodzaju relacjach i przy różniącym się stopniu otwartości na przywiązania i zgromadzenia z innymi holobiontami⁴⁷⁴.

Cechą wspólną wszystkich *holobiontów* jest otwartość na zmiany i gotowość do wchodzenia w nowe zależności i relacje z innymi cielesnymi sposobami istnienia. W tym kontekście sympojeza wyraża sobą myślenie o cielesności w kategoriach powiązań, powodujących

474 "Another word for these sympoietic entities is *holobionts*, or, etymologically, "entire beings" or "safe and sound beings." That is decidedly not the same thing as One and Individual. Rather, in polytemporal, polyspatial knottings, holobionts hold together contingently and dynamically, engaging other holobionts in complex patternings. Critters do not precede their relatings; they make each other through semiotic material involution, out of the beings of previous such entanglements. [...] Like Margulis, i use *holobiont* to mean symbiotic assemblages, at whatever scale of space or time, which are more like knots of diverse intra-active relatings in dynamic complex systems, than like the entities of a biology made up of preexisting bounded units (genes, cells, organisms, etc.) in interactions that can only be conceived as competitive or cooperative. Like hers, my use of holobiont does not designate host + symbionts because all of the players are symbionts to each other, in diverse kinds of relationalities and with varying degrees of openness to attachments and assemblages with other holobionts". Ibid., s. 60.

stawanie się ze sobą nawzajem. Haraway parafrazując tytuł gry komputerowej pt. *Never alone*, której fabuła skupia się na animistycznych wierzeniach Inuitów, grupy rdzennych ludów obszarów arktycznych i subarktycznych: Grenlandii, Kanady, Alaski i Syberii, posługujących się językiem nazywanym inupiaq, stwierdza, że: „[s]ympojeza to proste słowo; oznacza «robienie-z». Nic nie wytwarza się samo; nic nie jest tak naprawdę autopojetyczne ani samoorganizujące się. Mówiąc słowami Inuickiej komputerowej «gry światowej», ziemskie stworzenia *nigdy nie są same*»⁴⁷⁵.

Proces wielkiego wymierania gatunków na zdewastowanej planecie Ziemia możemy uznać za przejaw wcześniej wspomnianej plastyczności Malabou⁴⁷⁶. W przypadku tego zjawisk należy pamiętać o zawartej w jego wnętrzu dychotomii, o której poucza nas filozofka. Plastyczność wiąże w sobie procesy zniszczenia i wytwarzania, warunkujące możliwość powstania nowych rodzajów materialności. Efekty tych przekształceń mogą być w równym stopniu piękne i fascynujące, co potworne i przerażające. Zmiana rozumiana jako coś, co nieodwracalne, dotyczące każdego aspektu istnienia, zaprzecza podstawowym założeniom metafizyki esencji, czyli przekonaniu o istnieniu pierwotnych obiektów o niezmiennych i stałych właściwościach. Wiążąc ze sobą rozważania Malabou oraz Deleuze’a i Guattariego⁴⁷⁷ możemy wyciągnąć wniosek, iż zjawisko plastyczności w jego pełnym spektrum dokonuje się zarówno pomiędzy seriami stworów (*critters*)⁴⁷⁸ należących do jednej serii, jak i pomiędzy tymi seriami. Przyjmując taką perspektywę należałoby zapytać o to, jakie rodzaje zmian mogą zachodzić pomiędzy splątanymi systemami sympojetycznymi? Plastyczność obejmuje swoim działaniem sploty różnych cielesnych sposobów istnienia, stanowiące powiązane ze sobą układy symbiotyczne. Zatem zachodzące w nich przekształcenia stanowią zmiany pozytywne, a więc takie, które umożliwiają trwanie danego systemu sympojetycznego lub negatywne, powodujące jego unicestwienie, co z kolei oznacza wytworzenie się nowego układu związanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Relacyjność powiązanych ze sobą systemów z konieczności oznacza również ich nieustanne współprzekształcanie, a tym samym współzależność, którą interesuje się Haraway. Unicestwienie danego systemu sympojetycznego może doprowadzić do upadku powiązanych z nim układów, co prowadzi do

475 "Sympoiesis is a simple word; it means "making-with." Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. In the words of the Inupiat computer "world game," earthlings are *never alone*". Ibid., s. 58, 86–89.

476 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit.

477 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

478 Haraway posługuje się pojęciem „stworów” (*critters*) na określenie Ziemskich, ale też wywodzących się z ziemi, ludzkich i nie-ludzkich cielesnych sposobów istnienia, tym samym splątanych ze sobą wspólną genezą. Zob. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit.

wytworzenia nowych relacji i zależności, a także wytworzenia nowych układów. Nie oznacza to jednak, że każdy rodzaj zmiany musi być tak drastyczny, a zarazem przełomowy. Przekształcenia mogą być oczywiście bardziej stabilne i trwałe, stanowiąc przejaw plastyczności pozytywnej, powodując dalsze trwanie aktualnie istniejących systemów sympojetycznych pozostających w określonych relacjach. Powracając do zagadnienia wielkiego wymierania na planecie Ziemia, należałoby zastanowić się, czym jest wydarzenie w postaci wyginięcia danego gatunku w określonym środowisku? Innymi słowy, co stanowi istotę unicestwienia systemu sympojetycznego znajdującego się w innym systemie, z którym pozostaje on związany? Haraway silnie podkreśla powiązanie zachodzące pomiędzy pojęciami sympojezy i symbiogenezy. Każdy układ znajduje się w innym, większym od siebie układzie, podobnie jak w nim samym zawierają się układy mniejsze od niego samego, umożliwiające jego istnienie. Tym samym dochodzi pomiędzy nimi do pobudzeń, to jest nieustannego wytwarzania się, powodującego ich trwanie lub unicestwienie. Przyjmując taką perspektywę Haraway pisze o *sposobach wspólnego życia i umierania na planecie Ziemia*⁴⁷⁹. Śmierć, stanowiąca przejaw plastyczności negatywnej, niezależnie, od tego, czy dochodzi do unicestwienia jednostki lub gatunku, jest procesem obumierania cielesnej części w innym, a więc wyraża sobą zależność systemów sympojetycznych. W takim ujęciu pojęcie bioróżnorodności należy rozumieć jako dynamiczne przekształcenia, zachodzące pomiędzy gatunkami, obejmujące sobą również ich masowe wymieranie, powodujące nie tylko zmniejszanie liczebności gatunków, lecz także ich migracje oraz pojawianie się nowych gatunków.

Systemy sympojetyczne możemy rozumieć jako różne rodzaje cielesnych sposobów istnienia. Zachodzące pomiędzy nimi relacje umożliwiają wzajemne materialne przekształcenia, dokonujące się w postaci procesu bio-semiozy⁴⁸⁰. W tym kontekście Haraway sugeruje ponowne przemyślenie, czym jest pokrewieństwo i w jaki sposób zachodzi spokrewnianie (*making kin*)⁴⁸¹. Symbiotyczne układy są zawsze osadzone w konkretnym miejscu i czasie, a także splątanie z innymi, otwartymi na nowe zależności, cielesnymi sposobami istnienia. Myślenie z systemami sympojetycznymi i holobiontami może doprowadzić nas do wniosku, że każda wspólnota, będąc przejawem stającej się materii,

479 Ibid., s. 58, 68.

480 Tym samym wiedze usytuowane proponowane przez Haraway wiążą się z wytwarzaniem określonych cielesnych przeistoczeń, a więc materializacją znaczeń. Zob. D. Haraway, *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy...*, op. cit., http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article_id=118 [dostęp: 25.06.2021].

481 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 99–103.

składa się z wielu zapośredniczeń i relacji. Procesualny wymiar tak rozumianej wspólnotowości polega natomiast na zachodzeniu nieustających i nieodwracalnych zmian pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia, składającymi się na tego rodzaju układ. Przekształcenia te dokonują się za sprawą i w postaci przyptywów afektów, to jest pobudzeń wyrażających stawania się materii, zgodnie z definicją plastyczności Malabou.

Pojęcie sympojetyczności umożliwia również myślenie o zależnościach występujących pomiędzy rodzajami i gatunkami. Wspólnotowość, wywodząca się z rozważań Haraway, charakteryzuje heterogeniczność, a więc otwartość na zewnętrzną i wewnętrzną różnorodność, wielość. W takim ujęciu pojęcie sympojetyczności kryje w sobie krytyczno-teoretyczny potencjał wyzwolenia się z ograniczeń związanych z pojmowaniem więzi jedynie w kategoriach przynależności gatunkowej. Wyczulenie na biologiczne zależności, zachodzące pomiędzy różnymi rodzajami cielesnych sposobów istnienia, umożliwia ponowne przemyślenie koncepcji więzów krwi. Filozoficzne rozważania autorów *Tysiąca plateau* stanowią użyteczne narzędzia przy próbie redefinicji pojęcia pokrewieństwa podejmowanej przez Haraway. Z rozważań Deleuze'a i Guattariego⁴⁸² możemy wywnioskować, że postrzeganie poprzez serie powtarzalnych bytów, często powoduje brak wyczulenia na to, co dzieje się pomiędzy tymi seriami. Procesy stawania się, rozumiane jako linie ujścia, stanowią sposoby wytwarzania relacji *pomiędzy i z innymi*, umożliwiając tym samym wykroczenie poza myślenie o genealogii, rozumianej jako nieprzerwany ciąg powtórzeń (drzewo genealogiczne). W tym kontekście francuscy filozofowie proponują, abyśmy porzucili pojęcie korzeni (genealogii) i zwrócili swoją uwagę ku koncepcji *klącza*, co spowoduje rozszerzenie naszego myślenia o wytwarzanie się tego, co nowe⁴⁸³. Symbiotyczność, czyli wyłanianie się holobiontów, hybrydowych stworzeń, stworów (*critters*), przedzierających się pomiędzy seriami, to przeciwstawianie się klasyfikacji jednolitych bytów (homogeniczności), na rzecz myślenia o wielości (heterogeniczności), czyli wykraczaniu poza to, co jest nam już znane. Sympojetyczne relacje wyrażają sobą otwartość i gotowość na wchodzenie w relacje stawania się z innymi. Współzależności występujące pomiędzy organizmami, nie ograniczają się tylko do genetycznego pokrewieństwa. Spektrum możliwych i niemożliwych — jeszcze — powiązań, zachodzących w wyniku procesów stawania się w postaci sybiogenicznych, zależności stanowi domenę ciągłego eksperymentowania. Z tej perspektywy sympojetyczność umożliwia dostrzeżenie tego, że granice pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie są czymś

482 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 283–289.

483 Ibid., s. 3–30.

nieustannie wytwarzanym, podlegającym negocjacjom. Symbiotyczność pozwala spojrzeć na wspólnoty jako rodzaj biologicznych asamblaży, układów składających się z różnych organizmów, czyli systemów złożonych zależności, wykraczających znacznie poza klasycznie rozumianą kategorię pokrewieństwa.

Więzi

Rozważania Haraway, przedstawione przez nią w książce *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*⁴⁸⁴, można odczytać między innymi jako projektowanie nowych form wspólnotowości. Myślenie feministycznej badaczki jest osadzone w eksperymentach hipisowskiej kontrkultury lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy to model rodziny atomowej został poddany silnej, społecznej krytyce. To właśnie w tym okresie walczone o uznanie innych form wytwarzania wspólnoty, niż ta, która jest zakorzeniona w wąsko rozumianym modelu rodziny⁴⁸⁵. Okres kontrkultury hipisowskiej stanowi czas wytworzenia się przestrzeni dla społecznych i ekonomicznych prób związanych z nowymi sposobami wytwarzania wspólnotowości. Pomimo tego, że z perspektywy czasu wiele z tych projektów uważa się w najlepszym razie za naiwne, a w najgorszym za przejawy degeneracji i upadku, to próby te pozostawiły otwartym pytanie o to, jak współcześnie możemy wytwarzać wspólnotowość.

Początek XXI wieku wiąże się z rozwojem wiedzy na temat postępujących zmian klimatycznych oraz wynikających z nich konsekwencji. Biolog Eugene F. Stoermer oraz badacz atmosfery Paul J. Crutzen uznali działalność człowieka na Ziemi za czynnik dominujący w kształtowaniu procesów planetarnych. Z tego powodu naukowcy zaproponowali, aby współczesną epokę geologiczną nazwać antropocenem⁴⁸⁶. W świetle rozważań dotyczących dominującego wpływu ludzkości na życie planety, pytanie o sposoby wytwarzania wspólnoty, w dobie trudnych do przewidzenia globalnych zmian klimatycznych, nabiera nowego, nie-ludzkiego znaczenia. Michał Herer w swojej książce *Pochwała przyjaźni*⁴⁸⁷ wskazuje na przyjaźń jako ten model wytwarzania relacji, który może stać się

484 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit.

485 A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

486 P.J. Crutzen i E.F. Stoermer, *The „Anthropocene”*, „Global Change Newsletter”, 2000, nr 41, s. 17–18; Zob. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...*, op. cit., sekc. ; Zob. także: E. Bińczyk, *The most unique discussion of the 21st century? The debate on the Anthropocene pictured in seven points*, „The Anthropocene Review”, 2019, t.6, nr 1–2, s. 3–18.

487 M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Wydawnictwo Naukowe PWN : Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Warszawa 2017.

wskazówką do tego, jak możemy dzisiaj tworzyć wspólnoty, wywodzące się z otwartości i gotowość do podejmowania kontaktów z innymi. Filozof wykazuje, że współcześnie przyjaźń stała się marginalnym sposobem wytwarzania relacji, na rzecz rodziny atomowej z jej twardym podziałem na określone role⁴⁸⁸. Jak twierdzi Herer:

Zasadnicze pytanie nie brzmi już: co się stało z dawną wspólnotą? Stoimy raczej wobec problemu bardziej podstawowego, a zarazem szerszego, który można by streścić w formule: *jak żyć wspólnie?* [...]

Najtrudniejszym wyzwaniem, przed którym staje już nie tylko nowoczesny Zachód, ale być może cała globalna cywilizacja — od rozwarstwienia ekonomicznego do widma katastrofy ekologicznej — z pewnością nie sprostamy, jeśli nie odpowiemy sobie na to podstawowe pytanie albo jeśli przynajmniej nie postawimy go z całą mocą: jak żyć razem?⁴⁸⁹.

Przyjaźni w rozumieniu Herera jako sposób wytwarzania wspólnoty warto uzupełnić o perspektywę filozoficzną Bednarek przedstawioną w książce *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*⁴⁹⁰. Przyjaźń w takim ujęciu obejmuje sobą ogół relacji zachodzących pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie, pojmowanych jako przejawy życia w postaci *zoe*.

Pokrewieństwo biologiczne, czyli więzy krwi, jak sugeruje Haraway, od wieków były nadmiernie fetyszizowane, blokując tym samym możliwości wytwarzania relacji wykraczających poza genetyczną tożsamość⁴⁹¹. W takim ujęciu za interesującą możemy uznać japońską praktykę wspólnych kąpieli, odbywających się zarówno w prywatnych domach, jak i w publicznych łaźniach czy też w gorących źródłach, które zawsze przebiegają w atmosferze nagości, a ich celem jest budowanie wspólnych więzi bliskości. Jak pisze antropolog Scott Clark w książce *Japan, a View from the Bath* rytuał ten stanowi jeden z elementów zjawiska określanego przez mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni mianem *skinship* (*sukinshippu*)⁴⁹². Japoński termin zawiera w sobie grę znaczeń wywodzącą się od angielskiego słowa *skin* oznaczającego „skórę” oraz końcówki *-ship*, skojarzonej w tym kontekście z *friendship*, czyli

488 Ibid., s. 11–38.

489 Ibid., s. 12, 21.

490 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 111–135.

491 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 99–103.

492 S. Clark, *Japan, a View from the Bath*, University of Hawaii Press, Honolulu 1994, s. 72–75; Zob. także: A. Reszelska, *Skóra do skóry czyli ciałokrewieństwo*, „Przekrój”, 2019, nr 3566, <https://przekroj.pl/spoleczenstwo/skora-do-skory-czyli-cialokrewienstwo-aleksandra-reszelska> [dostęp: 25.06.2021].

„przyjaźnią”; słowo *skinship* utożsamia się również z *kinship*, czyli „pokrewieństwem”. W książce pt. *The Japanese Family: Touch, Intimacy and Feeling* Diana Adis Tahhan objaśnia, iż pierwotne znaczenie tego terminu, czyli praktyki „intymność poprzez dotyk”, odnosi się do cielesnej bliskości matki i dziecka stanowiącej fundament ich relacji⁴⁹³. Jednak z tekstu badaczki możemy wywnioskować, że japońskie słowo ma zdecydowanie szersze zastosowanie i nie ogranicza się jedynie do relacji macierzyńskich. Aleksandra Reszelska chcąc oddać pełne znaczenie japońskiego terminu *skinship* tłumaczy go na język polski jako „ciałokrewieństwo” obejmujące sobą wiele rodzajów zachowań i praktyk mających na celu wytwarzanie poczucia bliskości poprzez dotyk: „przytulanie się, spanie razem czy wspólne kąpiele”⁴⁹⁴. Zdaniem autorki budowanie intymnych relacji w oparciu o cielesny kontakt stanowi ważny element wytwarzania społecznych więzi w Japonii „[...] poprzez rytuały w publicznych łaźniach sento czy gorących źródeł onsen”. W takim ujęciu *skinship* oznacza „uczucia powinowactwa między dwójką albo większą liczbą osób, które wykraczają poza ciało i dotyk, chociaż to w nich mają swój początek”. *Ciałokrewieństwo* jako praktyki wytwarzania bliskich więzi poprzez dotyk skóry do skóry (*skin-to-skin*)⁴⁹⁵, wywodzące się z relacji matki i dziecka, wykraczają w sposób znaczący poza sztywne ramy rodziny atomowej. Tym samym *skinship* możemy uznać za interesujący punkt odniesienia dla prób wytwarzania relacji pokrewieństwa, definiowanych inaczej, niż genetyczne powinowactwo, a więc takich, które wykraczają poza więzi bliskości ugruntowane w biologicznym podobieństwie. Dzięki temu instytucja rodziny przeistacza się z zamkniętej struktury, w której każdy element ma sztywno nadaną mu rolę w przestrzeń otwartą na relacje, zachodzące pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi innymi.

Praktyka *ciałokrewieństwa*, jako alternatywny sposób rozumienia pokrewieństwa, wytwarzany poprzez współprzebywanie w cielesnej bliskości z innymi, realizowanej za sprawą kontaktu na poziomie wszystkich zmysłów, wpisuje się w rozumienie pokrewieństwa, które proponuje nam Haraway⁴⁹⁶. Biolożka skupia się na relacjach bliskości wynikających z funkcjonowania razem, dbając o to, co wspólne⁴⁹⁷. W książce *When Species Meet* Haraway rozważa znaczenie dotyku w relacjach zachodzących pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi

493 D.A. Tahhan, *The Japanese Family: Touch, Intimacy and Feeling*, Routledge, London ; New York 2014, s. 11–12, 27–30.

494 Zob. A. Reszelska, *Skóra do skóry czyli ciałokrewieństwo...*, op. cit., <https://przekroj.pl/spoleczenstwo/skora-do-skory-czyli-cialokrewienstwo-aleksandra-reszelska> [dostęp: 26.11.2019].

495 S. Clark, *Japan, a View from the Bath...*, op. cit., s. 73; Zob. także: A. Reszelska, *Skóra do skóry czyli ciałokrewieństwo...*, op. cit., <https://przekroj.pl/spoleczenstwo/skora-do-skory-czyli-cialokrewienstwo-aleksandra-reszelska> [dostęp: 25.06.2021].

496 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 99–103.

zwierzętami⁴⁹⁸. Naukowczyni, znana jako miłośniczka psów, formułuje następujące pytanie: „[k]ogo i czego dotykam, kiedy dotykam mojego psa?”⁴⁹⁹. Swoim pytaniem Haraway pragnie skłonić nas do przemyślenia tego z kim oraz w jaki sposób nawiązujemy fizyczny kontakt, a tym samym co może z tego wynikać. Badaczka podkreśla, iż wytwarzanie bliskich relacji wiąże się ze szczególnym rodzajem troski i odpowiedzialności, ponieważ nigdy nie wiem jakie wynikną z tego konsekwencje. Dotykanie w rozumieniu Haraway wyraża sobą „wytwarzania się świata”. Nieodłącznym warunkiem tego procesu jest właśnie bliskość możliwa dzięki nawiązywaniu cielesnych kontaktów stanowiących różne warianty stawania się z.

Barad nawiązując do pytania sformułowanego przez Haraway w tekście *On Touching—the Inhuman That Therefore I Am* rozwija zagadnienie dotyku pojawiającego się w relacjach pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie⁵⁰⁰. Badaczka sytuując swoje rozważania w obszarze fizyki kwantowej stara się ukazać aktywność materii poprzez szeroko rozumiane relacje bliskości. Jak pisze Barad:

Razem z Haraway możemy zapytać: kogo i czego dotykamy, gdy dotykamy elektronów? Albo decentralizując i dekonstruując „nas” w samym akcie dotykania (dotykanie jako intra-akcja), możemy zadać następujące pytanie: gdy elektrony spotykają się „w połowie drogi”, gdy rozpoczynają wzajemne intra-akcje, gdy dotykają się nawzajem, kogo lub czego dotykają? Oprócz wszystkich różnych iteratywnie rekonfigurujących sposobów, w jakie elektrony, a nawet wszystkie materialne „byty”, są spletanymi relacjami stawania się, faktem jest, że materialność „sama” jest już zawsze dotknięta przez i dotykająca nieskończonych konfiguracji możliwych innych, różnych istot i czasów. *W istotnym sensie, w zapierającym dech w piersiach intymnym sensie, dotykanie, odczuwanie jest tym, w jaki sposób działa materia, a raczej tym, czym jest materia: materia jest kondensacją zdolności reagowania [response-ability]. Dotykanie jest kwestią reakcji. Każdy z „nas” składa się ze zdolności reagowania. Każdy z „nas” jest tak samo odpowiedzialny za innych, jak inni*⁵⁰¹.

497 Również Luce Irigaray w artykule pt. *Niewykluczone, że pielęgnowanie dotyku wciąż może nas ocalić* podkreśla znaczenie dotyku w praktyce wytwarzania zaangażowanej wspólnoty. Tekst badaczki skłania ku wnioskowi, iż pielęgnacja bliskości, ugruntowanej w bezpośrednim cielesnym kontakcie umożliwiającym podtrzymywanie więzi z innymi, oddala widmo planetarnej katastrofy. Zob. L. Irigaray, *Niewykluczone, że pielęgnowanie dotyku wciąż może nas ocalić*, tłum. K. Szopa, „Kwartalnik filozoficzny”, 2016, t.44, nr 2, s. 157–171.

498 D. Haraway, *When Species Meet...*, op. cit., s. 35–36.

499 „Whom and what do i touch when i touch my dog?”. Ibid., s. 35.

500 K. Barad, *On Touching—the Inhuman That Therefore I Am*, red. S. Roosth i A. Schrader, „Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies”, 2012, t.23, nr 3, s. 206–223.

Powiązanie materii i dotyku prowadzi Barad do sformułowania kolejnych pytań dotyczących bliskości. Badaczka zapytuje nas o to z kim i w jakich warunkach nawiązujemy relacje z innymi. Innymi słowy Barad rozważa możliwości włączania (inkluzywność) jak i wyłączenia ze wspólnoty (ekskluzywność)⁵⁰². Nawiązując do zagadnienia pokrewieństwa w rozumieniu Haraway warto zastanowić się nad tym, czy z każdym ludzkim i nie-ludzkim innym, przynajmniej potencjalnie, jesteśmy w stanie wytworzyć tego rodzaju relacje? A także jaki moment wyznacza początek pokrewieństwa wytwarzanego poprzez bliskość i współprzebywanie? Haraway i Barad są zgodne, co do tego, iż dotyk stanowi zmysł, który umożliwia wytwarzanie zaangażowanej wspólnoty ugruntowanej w bezpośrednim, cielesnym kontakcie tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Również Deleuze i Guattari interesowali się niebezpieczeństwami i konsekwencjami zablokowania przepływów produkcji pragnącej, a więc nawiązywania relacji w procesie stawania się, w obrębie tego, co rozumiemy jako rodzina atomowa⁵⁰³. Zdaniem tych filozofów edypalizacja, czyli wyłanianie się określonego jednostkowego istnienia w postaci ja z relacji rodzinnych, rozumianych właśnie jako więzy krwi, pozbawia nas możliwości stawania się z innymi⁵⁰⁴. Freudowska edypalna triada (mama-ja-tata), stanowiąca fundament psychoanalizy, jest zamkniętą strukturą, mającą za zadanie utrzymać w swoim obszarze całą produkcję pragnącą, ograniczając ją do jedyne go słusznego sposobu upodmiotowienia⁵⁰⁵. Każdy inny schemat wyłaniania się podmiotowości, czyli wchodzenia w inne, niż rodzinne relacje, ojciec psychoanalizy zawsze traktuje jako rodzaj wypaczenia, przejaw neurozy. Edypalizacja, stanowiąc proces wytwarzania się rodziny atomowej, ma równocześnie skutecznie blokować wszelkie sposoby stawania się. Tym samym celem edypalnego trójkąta jest niedopuszczanie do wytwarzania się innych rodzajów wspólnotowości, opartych

501 "Together with Haraway, we might ask: Whom and what do we touch when we touch electrons? Or, rather, in decentering and deconstructing the "us" in the very act of touching (touching as intra-action), we might put the question this way: When electrons meet each other "halfway," when they intra-act with one another, when they touch one another, whom or what do they touch? In addition to all the various iteratively reconfiguring ways that electrons, indeed all material "entities," are entangled relations of becoming, there is also the fact that materiality "itself" is always already touched by and touching infinite configurations of possible others, other beings and times. *In an important sense, in a breathtakingly intimate sense, touching, sensing, is what matter does, or rather, what matter is: matter is condensations of response-ability. Touching is a matter of response. Each of "us" is constituted in response-ability. Each of "us" is constituted as responsible for the other; as the other.*" Ibid., s. 215–216.

502 Ibid., s. 216.

503 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12.

504 Ibid., s. 29.

505 Ibid., s. 51–52.

o symbiotyczne relacje ludzkich i nie-ludzkich cielesnych sposobów istnienia. Innymi słowy Edyp w swojej homogeniczności ma zaprzeczać istnieniu heterogenicznych holobiontów.

Haraway, podobnie jak Deleuze i Guattari, zachęca do szukania własnych sposobów wytwarzania więzi z innymi, nie tylko ludzkimi, stworami (*cretters*). Jak stwierdza badaczka w książce *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, „[m]oim celem jest zdefiniowanie «krewnych» jako czegoś innego/czegoś więcej niż istot związanych ze sobą pochodzeniem lub genealogią. Delikatnie zorientowany ruch w stronę udziwnienia [*defamiliarizing*] może przez chwilę wydawać się pomyłką, ale potem (przy odrobinie szczęścia) okazuje się prawidłowym od samego początku. Spokrewnianie to tworzenie osób, niekoniecznie jako jednostek lub ludzi”⁵⁰⁶. Natomiast Bednarek dodaje, że: „Przez «krewnych» (*kin*) [Haraway – BM] rozumie nie innych ludzi, połączonych z nami więzami krwi czy też materiałem genetycznym, ale istoty innych gatunków, od których zależy, bezpośrednio lub pośrednio, nasze życie na Ziemi”⁵⁰⁷. Wytwarzanie wspólnoty w rozumieniu Haraway odbywa się za sprawą cielesnych praktyk współprzebywania, stanowiących rodzaj eksperymentowania z poszukiwaniem sposobów życia i umierania razem, wiążących się z ryzykiem porażki. Pokrewieństwo w tym kontekście nie ogranicza się do więzi w znaczeniu biologicznie zdefiniowanych relacji, zachodzących wśród przedstawicieli danego gatunku. Biolożka postuluje rozszerzane pokrewieństwa o relacje wywodzące się z długotrwałego współdziałania i przebywanie razem, stanowiące różne warianty procesu stawania się, aby tym sposobem wykroczyć poza podziały gatunkowe. Badaczka, odnosząc się do zagadnienia symbiotycznych relacji, umożliwiających ponowne przemyślenie więzi wytwarzających się pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi stworami, pyta nas o możliwe modele współprzebywania, a więc współdziałania w trakcie trwania kolejnego wielkiego wymierania na planecie Ziemia?

Drogą do otworzenia się na nowe sposoby wytwarzania wspólnot, wyłaniających się jako splątania tego, co ludzkie i nie-ludzkie, jest przeddefiniowanie pojęcia rodziny. Jak zostało wspomniane wcześniej proces ten zgodnie z założeniami Haraway należy zacząć od rozszerzenia zakresu znaczeniowego pojęcia pokrewieństwa o nowe rodzaje powiązań, wykraczające poza model rodziny atomowej, stanowiącej zamkniętą strukturę, a więc izolującą od kontaktów z innymi. Tym sposobem rodzina zaczyna stawać się rodzajem

506 "My purpose is to make "kin" mean something other/more than entities tied by ancestry or genealogy. The gently defamiliarizing move might seem for a while to be just a mistake, but then (with luck) appear as correct all along. Kin making is making persons, not necessarily as individuals or as humans". D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 102–103.

507 J. Bednarek, „Nie nasze dzieci”. *Naturalizm, reprodukcyjny futurizm i potworne macierzyństwo...*, op. cit., s. 111.

systemu sympojetyczno-symbiogenetycznego, holobiontem, a więc takim rodzajem wspólnoty, który pozostaje otwarty na zmiany. Aby tak się stało w obszar potencjalności działania rodziny należy włączyć inne ludzkie oraz nie-ludzkie cielesne sposoby istnienia, wykraczające poza podobieństwo genetyczne, a także gatunkowe, czyli wytworzyć warunki i możliwości do zachodzenia procesu różnicowania w niej samej. Pokrewieństwo zatem nie ma się ograniczać do więzów krwi, serii zawierającej w sobie byty jednego rodzaju, lecz ma oznaczać również powiązania wynikające ze współdziałania, współdzielenia i współprzebywania, dokonujące się poprzez wytwarzanie relacji już nie tylko w obrębie danej serii, lecz również pomiędzy seriami różnych bytów. Rozszerzenie pojęcia rodziny nie powoduje jej unicestwienia, demontażu, lecz stanowi przejaw plastyczności kreatywnej Malabou, a więc takiej zmiany, która nie powoduje destrukcji danego tworu, a jedynie umożliwia dalsze pozostawanie w istnieniu, trwaniu, umożliwiając równocześnie jego rozwój. Niemniej jednak modyfikacja pojęcia rodziny nie powinna powodować zablokowania podejmowania prób wytwarzania innych form, tego, co wspólne, stając się tym samym jedynym możliwym rodzajem wspólnoty, choć być może dominującym, czy też najbardziej powszechnym rozwiązaniem.

Rodzina atomowa, jako homogeniczny i zamknięty kolektyw, wywodzący się z nadmiernej fetyszyzacji więzów biologicznych, stanowi niezwykle opresyjny i szkodliwy w swym działaniu układ zależności. Dzieje się tak ponieważ rozwój relacji, a więc przekształceń zachodzących w obrębie cielesnych sposobów istnienia, wchodzących w jej skład, jest mocno skodyfikowany i ograniczony. Przyczynia się do tego również fakt niewielkiej możliwości wkroczenia w obszar rodziny atomowej, a więc stania się jej częścią. W drugiej połowie XX wieku David Cooper, brytyjski psychiatra, przedstawiciel ruchu antypsychiatrycznego, starał się, podobnie jak Haraway, poddać redefinicji pojęciu rodziny⁵⁰⁸. Badacz ten uznawał, że role ojca, matki, syna, córki nie są czymś, co musi wynikać koniecznie z urodzenia pośród danej grupy ludzi i takim już pozostać do samej śmierci. Zdaniem Coopera powyższe role pozostają czymś umownym i podlegającym negocjacji na każdym etapie naszego życia. Jako cielesne sposoby istnienia podlegamy nieustannym przekształceniom, które to wpływają na wytwarzane relacje z innymi. I tak, przykładowo, bycie ojcem, matką, córką lub synem, jako pełnienie określonych ról w życiu innych osób, stanowi efekt wzajemnego upodmiotowienia się usytuowanych względem siebie,

508 D. Cooper, *Death of the Family*, Random House Trade Paperbacks, New York 2000.

zmieniających się cielesnych sposobów istnienia. Jednak podobnie jak w przypadku Haraway Cooper podkreśla, iż pełnienie każdej z wymienionych ról nie musi wynikać jedynie z biologicznego pokrewieństwa, lecz także z długotrwałego współprzebywania i współdziałania razem. W tym kontekście rola matki, córki stanowi określony sposób stawania się, czyli pozostawania w relacji z innymi. Kontynuując powiązanie propozycji Coopera z rozważaniami Haraway, należałoby powiedzieć, że role wpisane w model rodziny atomowej są jednymi z wielu możliwych modeli upodmiotowienia, a więc przekształceń zachodzących w danym układzie powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, a nie jedynie esencjalną właściwością danego bytu. W perspektywie rozważań feministycznej badaczki rodzinę należy rozumieć poprzez pryzmat relacji zależności pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie, generujących nowe sposoby stawania się, a więc również życia i umierania razem. Propozycja Coopera pomimo tego, że znacząco redefiniuje pojęcie rodziny, wciąż ogranicza się jedynie do jej ludzkiego aspektu. Wspólnotowość w rozumieniu Haraway powinna wykraczać poza antropocentryczne, a także biologiczno-genetyczne uwarunkowania, czyli stanowić różne warianty systemów sympojetycznych, gdzie pokrewieństwo, jako rodzaj więzów, pozostaje czymś, co podlega nieustannej negocjacji i różnicowaniu. Haraway pisze:

Myślę, że rozciąganie i rekompozycja kategorii krewnych jest dozwolona z racji faktu, że wszyscy Ziemianie są spokrewnieni w najgłębszym tego słowa znaczeniu, a teraz nadszedł czas, aby zająć się układami (a nie poszczególnymi gatunkami). Krewni to słowo łączące. Wszystkie stwory dzielą wspólne „ciało” – poprzecznie, semiotycznie i genealogicznie. Przodkowie okazują się bardzo interesującymi nieznanymi; krewni są nieznanymi (poza tym, co uważaliśmy za rodzinę lub geny), niesamowici, nawiedzający, aktywni. [...]
Więc twórzmy relacje, a nie dzieci! Ważne, w jaki sposób relacje generują krewnych⁵⁰⁹.

Postulat dobrowolnej rezygnacji, czy też znacznego ograniczenia ludzkiej reprodukcji, zarówno w znaczeniu biologicznym, jaki i w kontekście odtwarzania określonych wzorców

509 "I think that the stretch and recomposition of kin are allowed by the fact that all earthlings are kin in the deepest sense, and it is past time to practice better care of kinds-as-assemblages (not species one at a time). Kin is an assembling sort of word. All critters share a common "flesh," laterally, semiotically, and genealogically. Ancestors turn out to be very interesting strangers; kin are unfamiliar (outside what we thought was family or gens), uncanny, haunting, active. [...] So, make kin, not babies! It matters how kin generate kin". D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 103.

wychowania, czy też upodmiotowienia⁵¹⁰, wyostawiony przez Haraway, może wzbudzać mieszane uczucia, budząc skojarzenia z dyskursem eugenicznym⁵¹¹. Wydaje się jednak, że postawa badaczki nie jest nacechowana „anty-ludzkiem” nastawieniem, lecz wyraża sobą troskę o wytworzenie warunków umożliwiających przetrwanie jak największej ilości gatunków żyjących na Ziemi. W takim ujęciu retoryka Haraway wykracza poza zakres ludzkich interesów. Postulat reprodukcyjnej rezygnacji nie ma na celu potępienia ludzkości, ale też nie polega on na uznaniu przetrwania naszego gatunku za priorytet. Możemy zatem uznać manifest feministycznej biolożki za ruch na rzecz stworzenia warunków dla przetrwania życia na Ziemi, nie tylko w postaci ludzkości (*bios*), lecz jako ogół współistniejących stworów (*zoe*). Jednak zabieg ten obarczony jest koniecznością poniesienia określonych poświęceń ze strony ludzkości, chociażby rezygnacji z określonych stylów życia, polegających na nieustannym konsumowaniu, możliwym dzięki podporządkowaniu i eksploatacji innych gatunków. Przyjmując taką perspektywę Haraway proponuje praktykę wytwarzania więzi, polegającą właśnie na zacieśnianiu relacji międzygatunkowego pokrewieństwa w miejsce biologicznej reprodukcji, zaprezentowaną przez nią w postaci futurystycznego opowiadania science fiction, stanowiącego część jej książki *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*⁵¹². Jak pisze Bednarek:

Ograniczenie naszej liczebności można rozumieć właśnie jako wycofanie się, stworzenie na Ziemi miejsca dla innych istot. Zaczepnięta z klasycznej feministycznej utopii Marge Piercy idea, by każde rodzące się dziecko miało trzy „matki” dowolnej płci rozmontowuje rodzinę nuklearną, zapewniając każdemu dziecku odpowiednią ilość opieki, z kolei wchodzenie przez dzieci w symbiozę z zagrożonymi gatunkami zwierząt (za sprawą modyfikacji genetycznych, które pozwalają im postrzegać świat tak, jak robi to ich symbiont) nadają dosłowne, fizyczne znaczenie rozszerzeniu kategorii „krewnych” na nie-ludzi. Dzięki niemu troska pozostaje kluczową odpowiedzią na wyzwania antropocenu – mamy się jednak troszczyć nie tylko o własne dzieci, nawet nie o wszystkie „ludzkie dzieci”, ale o wszystkich naszych krewnych, co może oznaczać niezwykle rozbudowaną sieć powiązanych organizmów⁵¹³.

510 J. Bednarek, „Nie nasze dzieci”. *Naturalizm, reprodukcyjny futurizm i potworne macierzyństwo...*, op. cit., s. 115–116.

511 Ibid., s. 111.

512 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 134–168.

513 J. Bednarek, „Nie nasze dzieci”. *Naturalizm, reprodukcyjny futurizm i potworne macierzyństwo...*, op. cit., s. 112.

Symbiotyczność stanowi jeden ze sposobów na wytwarzanie wspólnoty rozumianej jako układ określonych, lecz poddawanych nieustannym negocjacjom, współzależności opierających się na otwartości na różnicę, inność⁵¹⁴. W myśl teorii symbiogenezy wytwarzanie więzi, spokrewnianie się (*making kin*), czyli wytwarzanie nowych rodzajów wspólnotowości dokonuje się właśnie jako aktywność międzygatunkową, której fundamentem jest splątanie we wspólnym działaniu i przebywaniu, czego przykładem może być koncepcja gatunków stowarzyszonych⁵¹⁵. Stowarzyszanie się w rozumieniu Haraway polega na współprzebywaniu, powodującym zachodzenie procesu stawania się z innymi, stanowiącymi określony układ powiązanych cielesnych sposobów istnienia. Gatunki stowarzyszone możemy uznać za zróżnicowane systemy sympojetyczne, dokonujące się poprzez splątywanie się tego, co ludzkie i nie-ludzkie, umożliwiając tym samym myślenia o więzach krwi w sposób wykraczający poza relacje pokrewieństwa gatunkowego. System sympojetyczny, rozumiany poprzez kategorię plastyczności Malabou, podlega nieustannym i nieodwracalnym zmianom, które mogą wzmacniać jego rozwój lub doprowadzić do jego unicestwienia. Otwartość na innych, wiążąca się z ryzykiem destrukcji stron wchodzących w kontakt, stanowi warunek konieczny rozwoju powiązanych ze sobą gatunków na planecie Ziemi. Przykładem realizacji pokrewieństwa w rozumieniu Haraway, czy też stowarzyszania się, zachodzącego w efekcie współprzebywania, a tym samym współdziałania, jest relacja między psami i ludźmi⁵¹⁶. Pomiędzy tymi dwoma splątanymi gatunkami doszło do długotrwałego, wzajemnego przenikania zachodzącego poprzez proces stawania się. W wyniku tego rodzaju aktywności wytwarzane są hybrydy, stanowiące mieszaninę tego, co ludzkie i nie-ludzkie. W tym kontekście spokrewnianie dokonuje się poprzez podejmowanie wspólnych działań i aktywności, powodujących wykraczanie poza gatunkowy determinizm. Dla Haraway symbiotyczne relacje zachodzące pomiędzy psami i ludźmi stanowią ważny przykład wskazujący na możliwość rozszerzania pokrewieństwa poza jeden gatunek. Badaczka podkreśla, że pokrewieństwo wiąże się ze współodpowiedzialnością. Gatunki stowarzyszone stanowią zbiór historii pisanych z perspektywy powiązań tego, co ludzkie i nie-ludzkie, ujawniając trud, ryzyko, okrucieństwo, nierówność, a także piękno kryjące się w tych relacjach. Tym samym historie opowiedane przez Haraway razem z psami, czy też zwierzętami laboratoryjnym, uzmysławiają nam jak tworzyć silne więzi wykraczające poza

514 L. Margulis, *Symbiotyczna planeta...*, op. cit.

515 D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit.

516 Ibid.

gatunkowe podziały, stanowiące próby wzajemnego zrozumienia, umożliwiającego wytwarzanie relacji mniej opresyjnych, ugruntowanych na poczuciu równości oraz wzajemnym szacunku. Genetyczne podobieństwo nie jest czynnikiem koniecznym dla zaistnienia procesu spokrewniania, lecz jest nim współdziałanie poprzez różnego rodzaju biosemiotyczne gry, dokonujące się pomiędzy gatunkami i rodzajami, które to wyrażają materialną produkcję znaczeń. Pomimo genetycznego dystansu pomiędzy człowiekiem i psem, współdziałanie obu gatunków jako stowarzyszonych, czyni je krewnymi w nie mniejszym stopniu, niż ludzi i małpy. W podobny sposób możemy myśleć o relacjach ludzi z końmi, czy szczurami, a więc jako o gatunkach związanych więzami pokrewieństwa, powodującymi ich wzajemnie współprzekształcanie się.

Połączenie tezy o symbiogenezie autorstwa Margulis z hipotezą Gai Jamesa Lovelocka⁵¹⁷ oraz koncepcją sympojezy rozwijaną przez Haraway, umożliwia przemyślenie nowego modelu rodziny, wywodzącego się z relacji pokrewieństwa, wykraczającego poza podobieństwo genetyczne, również na poziom ponad-planetarym. Lovelock zakładał, że Ziemia jest rodzajem skomplikowanego organizmu w postaci systemu autopojetycznego. Jednak kierując się tokiem rozważań autorki *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Błękitną Planetę możemy uznać za rodzaj systemu sympojetycznego, który nie funkcjonuje w izolacji, lecz pozostaje w zależnościach z innymi ciałami niebieskimi, takimi jak chociażby Słońce, czy Księżyc, mającymi na nią wpływ.

Przyjmując zbliżoną perspektywę poznańska astronomka-filozofka Honorata Korpikiewicz pisze o kosmoekologii dyscyplinie wiedzy zajmującej się między innymi badaniami nad wpływem procesów kosmicznych oraz ciał niebieskich na funkcjonowanie Ziemi oraz żyjących na niej organizmów⁵¹⁸. Zjawiska kosmiczne, chociażby ruch planet i naturalnych satelitów, powodujący zaćmienia lub wybuchy zachodzące na powierzchni Słońca, mają bezpośredni wpływ na funkcjonowanie Ziemi oraz toczącego się na niej życie. Wiążąc ze sobą rozważania Lovelocka i Margulis Korpikiewicz formułuje hipotezę Gai-Uranosa opisującej system wzajemnych zależności naszej planety i jej kosmicznego otoczenia⁵¹⁹. Odnosząc się do perspektywy Haraway należałoby przyjąć, iż w pewnym sensie relacje symbiotyczne zachodzą również w przestrzeni kosmicznej, pomiędzy różnymi

517 J. Lovelock, *Czym jest Gaja?*, [w:] *Ekologia: przewodnik Krytyki Politycznej*, red. U. Beck, tłum. B. Dudziewicz i K. Templewicz, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2009, s. 118–151.

518 H. Korpikiewicz, *Kosmoekologia: obraz zjawisk*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006.

519 H. Korpikiewicz, *Kosmoekologia z elementami etyki holistycznej: hipoteza Gai-Uranosa*, Wydawnictwo PRODRUK, Poznań 2002.

rodzajami ciał niebieskich. Przykładowo przekształcenia planetarne Ziemi, obejmujące sobą a tym samym oddziałujące na ogół żywych istnień, które ją zamieszkują, pozostają ściśle powiązane z aktywnością Słońca i zachodzącymi w nim procesami. Korpikiewicz współdziałanie obydwóch ciał niebieskich opisuje w sposób następujący:

Wpływ Słońca na Ziemię jako planetę oraz biosferę był i jest niewątpliwie najważniejszym ze wszystkich wpływów kosmicznych. Słońce nie tylko daje Ziemi światło i ciepło, ale chroni nas przed zabójczym dla żywych organizmów promieniowaniem kosmicznym, wpływa na klimat, pogodę, odbiór fal radiowych, wzrost roślin, epidemie czy trzęsienia ziemi — żeby wymienić tylko niektóre z oddziaływań⁵²⁰

Zgodnie z hipotezą Gai w uproszczeniu Błękitną Planetę należy pojmować jako złożony, zamknięty samoregulujący się system, działający na zasadzie wewnętrznych współzależności. Wydaje się jednak, że przekształcenia dokonujące się na Ziemi pozostają w ścisłej relacji ze zjawiskami kosmicznymi oraz działaniem innych ciał niebieskich, co skłania do uznania kuli ziemskiej raczej za system sympojetyczny, niż autopojetyczny. Błękitna Planeta, podobnie jak każdy inny cielesny sposób istnienia, trwa jako środowisko w środowisku, a więc układ określonych, dynamicznie zmieniających się zależności, przejawiających się w postaci chociażby żyjących na niej organizmów, jej powłok (litosfera, hydrosfera itp.) itd., które to wzajemnie się kształtują. W takim ujęciu Ziemia stanowi rodzaj symbiogenetycznego systemu, składającego się ze splątanej wielości cielesnych sposobów istnienia, hybrydowych tworów tego, co ludzkie nie-ludzkie.

Redefinicja pojęcia rodziny zachodzi poprzez rozszerzenie znaczenia tego czym jest pokrewieństwo, za sprawą włączenia w jego obszar nie tylko tych, z którymi łączy nas genetyczna więź, ale również biologicznie innych. Dzięki temu, pokrewieństwo przestaje oznaczać bycie podobnym, a staje się praktyką wytwarzania bliskości, troską o innych, wyrażaną w różnych stopniach intensywności zachodzenia relacji. Innymi słowy złożoność sieci symbiotycznych zależności, stanowiąca określony układ cielesnych sposobów istnienia, stanowi o stopniu pokrewieństwa. Tym samym genetycznie podobieństwo nie jest warunkiem koniecznym dokonywania się procesu spokrewniania, lecz wszelkie aktywności współdziałania i współprzebywania. Pokrewieństwo ujawnia się jako niemożliwe do rozdzielenia splątanie tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Jak pisze Bednarek:

520 H. Korpikiewicz, *Kosmiczne rytmy życia. Wstęp do kosmoekologii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1996, s. 8.

Nasze dzieci i nasza rodzina nie muszą być ludźmi; troska/opieka oznacza już nie podtrzymywanie ludzkiego *status quo*, przekazywanie następnemu pokoleniu cennego depozytu człowieczeństwa, ale dbałość o relacje między różnymi organizmami i gatunkami – ważnymi i nieważnymi dla naszego życia i nieustanny kontakt z innością, tą w nas i tą poza nami. To praktykowanie dbałości o różne formy życia, kruche i narażone na zniknięcie – zwykle, w dobie szóstego wymierania szczególnie – bez zakładania, że ich wartość zależy od tego, czy istnieją dla nas. Oznacza to rezygnację z reprodukcji – nie chcę przesądzać, czy w sensie dosłownym, czy tylko w sensie odtwarzania tego samego, dostrzegania w naszych dzieciach przedłużenia nas samych – jako jednostek lub jako przedstawicieli/ek „ludzkości”⁵²¹.

Haraway proponuje wytwarzanie wspólnotowości nie tylko poprzez współuczestnictwo wynikające z symbiotycznych relacji, czy też sympojetyczności, lecz także za sprawą gry w *kocią kołyskę* (*cat's cradles*)⁵²². Zabawa ta polega na współwytwarzaniu różnych figur za pomocą sznurka. Uczestnicy i uczestniczki nakładają na swoje dłonie sznurek i przekładają go między sobą na zmianę tak, aby powstawały z niego coraz to nowe sznurkowe figury (*string figures*). Dla Haraway *kocia kołyska* stanowi pojęcie wyrażające relacje zależności pomiędzy tym co ludzkie i nie-ludzkie. Jest to gra będąca konkretnym sposobem myślenia, wynikającym z założenia, że każdy cielesny sposób istnienia pozostaje w relacjach zależności z innymi. Kolejne ruchy, pobudzenia, czyli przepływy afektów, powodują rekonfiguracje, a więc powstawanie nowych sytuacji w postaci sznurkowych figur, przekształcając tym samym wszystkich zaangażowanych w grę. Zabawa w *kocią kołyskę* ukazuje złożoność relacji międzygatunkowych zachodzących na naszej planecie. Każda z tych zależności stanowi inny rodzaj stawania się określonego ekosystemu. Sznurkowe figury i proces ich powstawania w wyniku międzygatunkowej aktywności, stanowią przejaw biosemiotycznego wytwarzania znaczeń w obrębie samoorganizującej się materii⁵²³. W tym kontekście sznurkowe figury, wytwarzane przez dłonie i inne kończyny, nie są jedynie metaforą, lecz sposobem myślenia, ukazującym złożony charakter ludzkich i nie-ludzkich zależności oraz wynikających z nich nieodwracalnych konsekwencji.

521 J. Bednarek, „*Nie nasze dzieci*”. *Naturalizm, reprodukcyjny futuryzm i potworne macierzyństwo...*, op. cit., s. 115-116.

522 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 9–29.

523 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 120.

Chtulucen i humus

Myślenie za pomocą pojęcia antropocenu, skupiające naszą uwagę na ludzkiej działalności, powodującej katastrofalne przekształcenia planety Ziemia, stwarza poczucie przygnębienia i skrajnej bezsilności. Świadomość negatywnych skutków aktywności człowieka dla niemal wszystkich pozostałych form życia (*zoe*) zamieszkujących ziemski glob skłania ku postawom nihilistycznym.⁵²⁴ Wydaje się, że nie jesteśmy już w stanie niczego zrobić, niczego dokonać, a każdy wariant naszej przyszłości wiąże się z nieuniknioną zagładą⁵²⁵. Również przemyślenia dotyczące pojęcia *kapitalocenu* ukazujące negatywne skutki długotrwałego funkcjonowania systemu kapitalistycznego dla życia na naszej planecie mogą skłaniać ku niechęci wobec rodzaju ludzkiego. Rozważania realizowane w ramach obydwóch pojęć łączy tendencja do kreowania pesymistycznych wizji przyszłości, łącznie z taką, w której życie na Ziemi zostanie całkowicie unicestwione. Niestety namysł krytyczny nad nadmierną eksploatacją paliw kopalnianych oraz wskazanie wynikających z tego konsekwencji, a także zaniepokojenie powiązaną z nią logiką maksymalizacji zysków i utowarowienia niemal każdego aspektu życia, bardzo często nie wiąże się z podaniem możliwości alternatywnych, pozostając tym samym propozycją negatywną. Możemy uznać, że rozważania toczone się w obrębie studiów środowiskowych (*environmental studies*), dotyczące znaczenia oraz wpływu zużycia paliw kopalnianych na Ziemijskie życie, powiązane z analizami mechanizmów społecznych i finansowych, spajają ze sobą pojęcia antropocenu i kapitalocenu. W tym kontekście obydwa terminy dotyczą negatywnego, a więc destruktywnego wpływu działań ludzkości na nią samą oraz nie-ludzki innych, wynikającego między innymi z koncepcji izolacji człowieka od otaczającego go środowiska. Jednocześnie wytworzenie i odłączenie człowieka od reszty świata, stanowiące jedno z kluczowych dokonań epoki Oświecenia, które to samo w sobie poddawane jest krytyce⁵²⁶, paradoksalnie umożliwia wytworzenie pojęcia antropocenu oraz toczących się na jego polu analiz, związanych z wpływem ludzkości na środowisko naturalne. Należy jednak pamiętać, iż zwrócenie uwagi badaczy i badaczek na dominujący udział ludzkości w globalnej dewastacji ekosystemów i powiązanego z tym zjawiskiem szóstego masowego wymierania gatunków, pamiętając o ogromnym znaczeniu tego dyskursu, w dużej mierze pozostaje

524 E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...*, op. cit.

525 E. Bińczyk, *The most unique discussion of the 21st century? The debate on the Anthropocene pictured in seven points...*, op. cit.

526 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 62–66.

postawą antropocentryczną. Stawką działań mających na celu zapobieganie dalszym zmianom zmierzającym ku planetarnej zagładzie jest przede wszystkim dalsze trwanie człowieka. Innowacja związana z dyskursem antropocenu polega jednak na tym, że przetrwanie ludzkości pozostaje możliwym tylko wtedy, kiedy przetrwają też inne gatunki. Zarówno pojęcie antropocenu, jak i kapitalocenu ma swoje korzenie w oświeceniowym modelu myślenia, wywodzącym się między innymi z religii chrześcijańskiej, polegającym na uznawaniu człowieka za wartość nadrzędną względem innych Ziemijskich istot. Tego rodzaju myślenie wyraża się w postaci narracji o ludzkiej odpowiedzialności za los i przyszłość zagrożonej zagładą Ziemi, gdy w istocie zagrożona pozostaje sama ludzkość. Zmiany środowiskowo-klimatyczne Błękitnej Planety najpewniej nie doprowadzą do jej unicestwienia, ani też toczącego się na niej życia, choć i te zostaną poddane drastycznym przekształceniom. Natomiast istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że w wyniku tych planetarnych przekształceń nastąpi koniec trwania współczesnych cywilizacji, których cechą charakterystyczną są style życia polegające na nadmiernej konsumpcji oraz przywiązanie do kategorii nieskończonego wzrostu i rozwoju. Najczarniejszy ze scenariuszy zakłada, że zmiany klimatyczno-środowiskowe Ziemi, wzmagane za sprawą ludzkiej aktywności, doprowadzą do wymarcia gatunku *homo sapiens*, a więc samego człowieka. Haraway podkreśla jednak, że kwestia planetarnych przekształceń wiąże się z potrzebą wspólnego wypracowania nowych modeli życia i umierania razem na planecie Ziemia (a więc sieci złożonych relacji, zachodzących pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia w ich ludzkim i nie-ludzkim wymiarze, które wspólnie określamy jako *zoe*). W związku z tym, jak podkreśla badaczka, potrzebujemy bardziej afirmatywnych sposobów „opowiadania historii” (*storytelling*)⁵²⁷, niż tych związanych z antropocenem oraz kapitalocenem. Życie i śmieć, jako spłot tego, co ludzkie i nie-ludzkie, stanowią usytuowane opowiadania o tym, z kim, a także w jaki sposób trwamy jako przejawy stającej się materii.

Historie o nadchodzącej zagładzie ludzkości w postaci antropocenu, czy kapitalocenu odbierają wolę działania, wprowadzając w stan marazmu i braku nadziei na przyszłość⁵²⁸. Haraway proponuje inny sposób opowiadania, który nie skupia się na końcu człowieka i wielkiej planetarnej zagładzie, lecz taki, w którym przemówi sama ziemia, przestrzeń pokrewieństwa wszystkich stworów stanowiących życie Ziemi. Przyjmując taką perspektywę

527 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 30–57.

528 E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...*, op. cit., sekc. .

badaczka powołuje się na kult bóstw chtonicznych⁵²⁹ (gr. *chthónios*, podziemny)⁵³⁰, witalnej materii przejawiającej się poprzez nieustające cykle narodzin i śmierci, a więc cyrkulacji *zoe*, przeciwstawianej temu, co niebiańskie. Żyzność rodzącej gleby, stanowiącej matkę wszelkiego życia, staje się punktem wyjścia dla pokrewieństwa wykraczającego poza genetyczne więzi, a wprowadzającego poczucie bliskości, troski i odpowiedzialności na poziom planetarny. Bóstwa chtoniczne jako ziemskie siły wyrażają sobą stającą się materię, manifestującą się w postaci stworów zamieszkujących wszelkie zakamarki i czeluście Błękitnej Planety. Ziemskość Gai, matki Ziemi, dokonuje się w postaci splątania śmierci i narodzin, ujawniających dynamizm *zoe*. Chtoniczne bóstwa rozumiane jako rodząca planeta, są w tym samym stopniu zdolne do unicestwiania swego potomstwa, co do płodzenia przejawów życia. Uwzględniając rozważaniach Malabou dotyczące pojęcia plastyczności⁵³¹, należy pamiętać, że zagłada z konieczności łączy się z aktem wytwarzania nowego innego. W takim ujęciu chtoniczność stanowi to, co plastyczne, a więc zawierające w sobie pełną potencjalność zmiany w jej nieodwracalności, zachodzącej w procesach tworzenia i destrukcji. Z tego względu ziemskie stwory trwają w akcie nieustającego stawania się razem.

Haraway przeciwstawia się negatywności narracji antropocenu i kapitalocenu, skupiających uwagę na interesach ludzkości, witalnością tego, co chtoniczne, nazywane przez nią *chthulucenem*⁵³². Pojęcie zaproponowane przez badaczkę ma wyrażać sobą afirmację *zoe*, w jego twórczym i destrukcyjnym aspekcie, przejawiającym się w różnych sposobach życia i umierania, dokonujących się na planecie Ziemi. Trwanie każdego cielesnego sposobu istnienia jest możliwe dzięki relacją z innymi. Ziemskie stwory, powiązane ze sobą szeregiem zależności i relacji, pozostają względem siebie afektywnymi, to jest takimi, które dokonują wzajemnych pobudzeń, a tym samym przekształceń. Sposoby życia i umierania

529 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 173–174.

530 <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kulty-chtoniczne:3928914.html> [dostęp: 25.06.2021].

531 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit.

532 Pojęcie „chthulucenu” (*chthulucene*) zaproponowane przez Haraway może nasuwać skojarzenia z „Cthulhu”, fikcyjną postacią przedwiecznego, przerażającego bóstwa, stworzonego przez amerykańskiego pisarza gatunku weird fiction Howarda Phillipsa Lovecrafta. Mająca napawać grozą istota charakteryzuje się głową, z której wyrastają macki, nasuwając tym samym skojarzenia z ośmiornicą. Biolożka stanowczo odżegnuje się od uniwersum stworzonego przez Lovecrafta, wskazując na chtoniczny rodowód swojego pojęcia, a więc wywodzący się z zupełnie innego porządku. Dowodzi tego świadoma decyzja o odmiennym sposobie zapisu pojęcia Haraway oraz nazwy fikcyjnego bóstwa amerykańskiego pisarza. Być może chcąc podkreślić intencje badaczki, angielskie „chthulucene” należałoby tłumaczyć na język polski jako „chtołocen”, aby tym sposobem wzmocnić konotację tego słowa z „chtonicznością”, a nie fikcyjną postacią zaproponowaną przez Lovecrafta. Zabieg ten może budzić jednak sprzeciw ze względu na znaczące odbieganie od oryginalnego zapisu terminu Haraway. Zob. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 31, 169, 173–174.

razem stanowią przejaw gry w kocią kołyskę, opisywaną przez Haraway⁵³³, w której każdy gracz ma znaczenie. Chtulucen stanowi zatem ogół materializacji wyłaniających się i przemijających cielesnych sposobów istnienia, pozostających względem siebie w określonych sieciach powiązań. Jak podkreśla autorka *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* wszystkie ziemskie stwory łączy pokrewieństwo, zachodzące poprzez fakt ich wyłaniania się z gleby, *humusu*⁵³⁴, którym stają się ponownie w momencie śmierci. Przyjmując taką perspektywę Haraway proponuje myślenie o „humusie” jako figurze alternatywnej wobec „homo”, stanowiącego podstawę dla hiperindywidualizmu i separacji rodzaju ludzkiego od reszty świata, czyli tych elementów, które pozostają wpisane w logikę antropocenu i kapitalocenu. Badaczka przypomina o Z/ziemskiej przynależności człowieka, pochodzącego z humusu, a więc stanowiącego jedno z „dzieci kompostu” (*children of compost*)⁵³⁵. Jak podkreśla Haraway, kompost to gorąca, wrząca biomasa, czyli witalna, pełna energii, „drżąca materia” (*vibrant matter*), o której pisze Bennett⁵³⁶, określana też mianem *zoe*, w którym życie i śmierć są ze sobą splątane. W tym właśnie kontekście biołożka stwierdza z nieskrywaną ekscytacją, że „kompostowanie jest takie gorące!”⁵³⁷. *Zoe* rozumiane jako humus, czyli kompost oznacza mieszanie przenikających się cielesnych sposobów istnienia, powiązanych ze sobą poprzez wspólne sposoby życia i umierania razem, czyniące je Z/ziemską wspólnotą. Nieco humorystycznie Haraway proponuje, aby zrezygnować z „humanistyki”, czyli ludzkiego myślenia o człowieku jako indywiduum, na rzecz „humunistyki” (*humusities*), wytwarzania znaczeń razem w procesie biosemiotycznej współnarracji: „[w]yobraźcie sobie konferencję nie na temat Przyszłości Nauk Humanistycznych na Kapitałistycznym Uniwersytecie Restrukturyzacyjnym, ale na temat Potęgi Humunistyki dla Zamieszkujących Wielogatunkowe Błoto!”⁵³⁸. Planeta Ziemia, Gaja, stanowi sieć powiązań wielu złożonych cielesnych sposobów istnienia, czyli sympojetycznych systemów, warunkujących siebie nawzajem w nieustającym procesie współprzekształcania się tego, co ziemskie.

533 Ibid., s. 9–29.

534 Ibid., s. 169–170.

535 Ibid., s. 134–168.

536 J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit., s. 117.

537 „Composting is so hot!”. Angielskie słowo „hot” ma tu dwojakie znaczenie: „gorące”, jak i „seksowne”, „pociągające”. Zob. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 32.

538 „Imagine a conference not on the Future of the Humanities in the Capitalist Restructuring University, but instead on the Power of the Humusities for a Habitable Multispecies Muddle!”. Ibid.

Haraway zwraca uwagę na to, iż bóstwa chtoniczne posługują się „mackowatym myśleniem” (*tentacular thinking*)⁵³⁹, polegającym na wytwarzaniu materialnych znaczeń poprzez współodczuwanie. Badaczka podkreśla, że słowo „macka”, oznaczające rodzaj organu-receptora czuciowego, wywodzi się od łacińskich słów *tentaculum* (macka, czułek) oraz *tentare*, które możemy przetłumaczyć na język polski jako „czuć”, „odczuwać”, a także „próbować”, „wypróbować”⁵⁴⁰. Myślenie mackowate zachodzi zatem poprzez bezpośredni kontakt fizyczny, powodujący biosemiotyczne wytwarzanie znaczeń w postaci cielesnych sposobów istnienia i ich wzajemnego przekształcania, stanowiącego wyraz stawania się materii⁵⁴¹. Tym samym słowo mackowatość oznacza rozległe sieci zależności, zachodzące pomiędzy Z/ziemskimi stworami, rodzącymi się z humusu, kompostu, przestrzeni istnienia, łączącej w sobie splecione procesy narodzin i śmierci, nazywanej *zoe*. Chtoniczność rozumiana jako cielesność, czy też szerzej materialność, łączy się z odczuwaniem, umożliwiającym wytwarzanie bliskości, a więc pokrewieństwa poprzez biosemiotyczne wytwarzanie znaczeń. Współodczuwanie powoduje konstytuowanie się granic własnych oraz innych cielesnych sposobów istnienia, czyli powstawanie różnego rodzaju fenomenów, stanowiących efekt intraakcyjnej produkcji materii, o której pisze Barad⁵⁴².

Rozdział 6.

Otwartość ciał

Otwartość ciał rozumianych jako systemy sympojetyczne oznacza ich zdolność do wzajemnego przenikania się. W procesie tym dochodzi do spletywania się tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Za przykład aktywności wytwarzającej takie właśnie zależności mogą posłużyć procesy metaboliczne, gdzie pochłanianie organizmów mniejszych przez większe powoduje powstawanie bardziej złożonych form biologicznej organizacji. W podobny sposób możemy pomyśleć o seksualności, nie sprowadzając jej jedynie do mechanizmów gatunkowej reprodukcyjnych, a skupiając się na jej znaczeniu w wytwarzaniu zależności i relacji

539 Ibid., s. 30–57.

540 Ibid., s. 31.

541 Posthumanistyczne myślenie Haraway koresponduje ze spinozjańskimi rozważaniami na temat teorii cielesnych pobudzeń, a więc przepływów afektów, dokonujących się za sprawą współodczuwania, możliwego tylko dzięki pozostawaniu w relacjach z innymi i wobec nich. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130.

542 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 207.

pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi cielesnymi sposobami istnienia. Również rozważania dotyczące relacji zachodzących pomiędzy takimi dyscyplinami jak genetyka i epigenetyka pozwalają na uchwycenie cielesnego przenikania się na poziomie jednostkowych ciał. Natomiast próby opracowania nowej koncepcji immunologii w obrębie nauki ukazują sposoby współdziałania różnych rodzajów stworów w granicach danego ciała. W powyższym ujęciu cielesne sposoby istnienia stanowią otwarte wielościowe całości. Każdy z nich konstytuuje się jako rodzaj wspólnotowości, obejmującej sobą ludzkie i nie-ludzkie rodzaje sprawczości. Proces ten uwidacznia się w działaniu składających się na dany cielesny sposób istnienia witalnych elementów, które to są ze sobą powiązane.

Zjadać i być zjadany: jedność w pożeraniu

Bóstwa chtoniczne, na które powołuje się Haraway, łączą w sobie cielesne sposoby istnienia poprzez wspólnotę życia i umierania razem, wyrażającą się również poprzez zjadanie i bycie zjadany. Deleuze bardzo trafnie ujmuje to zagadnienie w *Logice sensu*: „[j]edzenie i bycie jedzonym — oto wzór funkcjonowania ciał, sposób ich mieszania się na głębokościach, ich działania i doznawania, forma współistnienia jednego ciała w drugim”⁵⁴³. Samoorganizacja materii dokonuje się w procesach metabolicznych, czyli przekształceniach splełanych cielesnych sposobów istnienia w nieustającym cyklu współtrawienia. Pojęcie gatunków stowarzyszonych⁵⁴⁴ zawiera w sobie potencjał plastyczności⁵⁴⁵ w jej kreatywnym i destrukcyjnym wymiarze, a więc obejmuje sobą również aktywność pożerania. Mackowate myślenie⁵⁴⁶, sposób działania chtonicznych bóstw, ukazują podwójne znaczenie cielesności, które tylko pozornie może wydawać się czymś sprzecznym: nieuchronne powiązanie tworzenia i niszczenia, życia i umierania razem. Jak pisze Haraway: „[...] gatunki stowarzyszone, razem przy jednym stole, jedząc i będąc zjadany, towarzysze stołu, kompost”⁵⁴⁷. Człowiek pojmowany jako jedno z wielu dzieci kompostu⁵⁴⁸, przestaje być *homo*, a staje się (z) *humusem*, czyli przejawem witalnego *zoe*, gdzie żyć i umierać razem znaczy przenikać się wzajemnie z innymi cielesnymi sposobami istnienia. Przejawem tego

543 G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 45.

544 D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit.

545 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit.

546 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 30–57.

547 „[...] companion species, at table together, eating and being eaten, messmates, compost”. Ibid., s. 170.

548 Ibid., s. 134–168.

procesu jest pozostawanie nierozłącznym elementem, ogniwem, łańcucha pokarmowego, a więc zjadania i bycia zjadanym.

Fizjologia to zarazem czynności życiowe i procesy zachodzące w organizmach, jak i nauka o tych procesach⁵⁴⁹. W takim ujęciu metabolizm należy rozumieć jako „ogół procesów biochemicznych i energetycznych zachodzących w komórkach żywych organizmów”, inaczej określanych mianem *przemiany materii*⁵⁵⁰. Jednak ogół tych aktywności nie ogranicza się jedynie do procesów zachodzących w obrębie danego organizmu lub pomiędzy organizmami. Jak sugeruje Monika Bakke, procesy metaboliczne łączą w sobie to, co geologiczne i biologiczne, a więc obejmują splecione ze sobą nieorganiczne i organiczne cielesne sposoby istnienia⁵⁵¹. Współdziałanie cielesnych sposobów istnienia, wywodzących się z dwóch różnych porządków, wzajemnie przekształcających się i przenikających, wyraża proces stawania się materii, czyli jej samoorganizację⁵⁵². Badaczka skupiając się na nieorganicznym aspekcie metabolizowania pisze:

Ta nieorganiczna aktywność obejmuje sobą procesy samoorganizacji, jak również dynamiczne siły, takie jak zamrażanie/rozmarzanie i zagęszczanie/rozcieńczenie, które umożliwiają rosnącą dywersyfikację minerałów i powstawania życia oraz wprowadzają cały szereg nowych metabolicznych możliwości. Czas geologiczny ma jednak znaczenie nie tylko wtedy, gdy rozważane są kluczowe pytania naukowe, dotyczące planetarnej przeszłości, takie jak chemiczne początki życia, ale także w odniesieniu do przyszłości planety. Ta ostatnia jest ściśle związana z wyzwaniami technologicznymi wynikającymi z dzisiejszego kryzysu środowiskowego. Jako siły przekształcające, tworzące nierównowagę i nowe nisze ewolucyjne, sieci metaboliczne znajdują się w centrum zainteresowania takich dziedzinach, jak biologia syntetyczna, nanonauka, nauka o klimacie, geoinżynieria i wiele innych⁵⁵³.

549 D. McLaughlin, J. Stamford, i D. White, *Fizjologia człowieka*, tłum. J. Gromadzka-Ostrowska, E. Fürstenberg, i D. Rosołowska-Huszcz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 1–2.

550 <https://sjp.pwn.pl/sjp/metabolizm;2482454.html>, <https://sjp.pwn.pl/sjp/przemiana-materii;2510613.html> [dostęp: 25.06.2021].

551 M. Bakke, *Art and Metabolic Force in Deep Time Environments*, „Environmental Philosophy”, 2017, t.14, s. 41-59; M. Bakke, *Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot...*, op. cit.

552 M. Bakke, *Geologizing the Present. Making Kin with Mineral Species and Inhuman Forces*, [w:] *The Forces Behind the Forms : Geology, Matter, Process in Contemporary Art*, red. B. Ermacora, Snoeck Verlagsgesellschaft Mbh, Cologne 2016, s. 59–65.

553 „This inorganic activity includes self-assembly processes as well as dynamic forces such as freezing/thawing and concentration/dilution, which enable the growing diversification of minerals and the emergence of life, and introduce a whole range of new metabolic possibilities. Geological time however is relevant not only when key scientific questions are considered concerning the planetary past, such as the chemical origins of life, but also in respect to the planet’s future. The latter is closely tied to technological challenges arising vis-à-vis today’s environmental crisis. As transformative forces creating disequilibrium and new evolutionary

Metabolizowanie, rozumiane poprzez pryzmat plastyczności Malabou, stanowi ogół sprzężonych przekształceń, mających na celu utrzymywanie w trwaniu dany *conatus*⁵⁵⁴, jak w przypadku procesu trawienia⁵⁵⁵ lub umożliwiających wytworzenie nowego cielesnego sposobu istnienia. W tym kontekście fizjologię możemy uznać za rodzaj wiedzy usytuowanej, wyrażającej sobą historię zjadania i bycia zjadanym. Sprzężone procesy biochemiczne i geologiczne wytwarzają wspólnoty cielesnych sposobów istnienia, stanowiące hybrydy powstałe z tego, co ludzkie i nie ludzkie, w postaci komórek, tkanek, organów itp., które następnie konstytuują złożone jednostkowe organizmy zwierząt i roślin, a także nieorganiczne minerały. Zjadać znaczy wchłaniać i przyswajając, jaki i być wchłanianym oraz przyswajaniem. Pozostawanie w obiegu procesów metabolicznych wyraża relacyjność zachodzącą pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia. Wspólnotowość tego, co cielesne, chtoniczne, objawia się tym samym poprzez zjadanie, rozumiane jako wzajemnie utrzymywanie się w trwaniu splątanych *conatusów*.

Haraway odwołując się do rozważań Margulis rozwija znaczenie jej pojęcia symbiogenezy. Termin ten w rozumieniu autorki *Symbiotycznej planety* możemy zdefiniować jako proces pożerania w wyniku, którego pochłaniany organizm nie zostaje strawiony, lecz włączony w obręb większej od niego biologicznej struktury⁵⁵⁶. Haraway proponuje interpretację, w której symbiogenzę odczytujemy jako opowieść o wytwarzaniu się złożonych sposobów cielesnej organizacji, hybryd zwanych holobiontami⁵⁵⁷. Ich specyficzna właściwość polega na tym, że są one tworamii heterogenicznymi, to znaczy splotami tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Holobionty, jako systemy sympojetyczne, stwory (*critters*), które nigdy nie żyją w pojedynkę, pozostają związane z innymi cielesnymi sposobami istnienia, stanowiącymi ich otoczenie w postaci ekosystemów. Jednym z przejawów tych zależności jest właśnie wzajemne pożeranie, czyli stawanie się humusem, a więc złożone relacje w postaci przenikających się sposobów życia i umierania razem⁵⁵⁸. Każdy *conatus* stanowi kolektyw, składający się ze splątanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, znajdujących się

niches, metabolic networks are at the center of attention in fields such as synthetic biology, nanoscience, climate science, geoengineering, and many others”. M. Bakke, *Art and Metabolic Force in Deep Time Environments...*, op. cit., s. 42.

554 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138; G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 105–107.

555 <https://sjp.pwn.pl/sjp/trawic;2530500.html> [dostęp: 25.06.2021].

556 L. Margulis, *Symbiotyczna planeta...*, op. cit., s. 14.

557 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 60.

558 Ibid., s. 58.

względem siebie w określonych zależnościach, a więc stosunkach ruchu i spoczynku⁵⁵⁹. Ogół tych procesów w postaci stosunków umożliwiających trwanie danego istnienia, wyraża różne rodzaje fizjologii dokonujące się właśnie w postaci zjadania, czyli przemian materii. Współdziałające komórki, tkanki i organy są rodzajami cielesnych wspólnot, będących układami, organizmami dokonującymi się poprzez konkretne rodzaje relacji, usytuowań i zagnieżdżeń. Z perspektywy realizmu sprawczego każdy cielesny sposób istnienia, składający się na dany organizm, w postaci na przykład komórki, tkanki, organu, stanowi rodzaj intra-akcji, wytwarzającej właśnie organizm jako fenomen, zaś zwrotnie ten sam organizm, rozumiany już jako intra-akcja, konstytuuje fenomeny poszczególnych cielesnych sposobów istnienia, wchodzących w jego skład⁵⁶⁰. W takim ujęciu metabolizm stanowi skodyfikowane, określone i powiązane ze sobą układy afektów, wytwarzające poszczególne rodzaje cielesnych sposobów istnienia. Być zjadanym i zjadać innych oznacza pozostawać częścią cielesnej wspólnoty, w której poszczególne *conatusy* wzajemnie się przenikają. Zjadanie innych organizmów, roślinnych, zwierzęcych, czy też minerałów, stanowi przejaw niustających procesów metabolicznych, zachodzących w danym ekosystemie. Za sprawą tej aktywności, wyrażającej sobą samoorganizację materii, poszczególne, lecz splątane ze sobą cielesne sposoby istnienia pozostają w trwaniu lub giną⁵⁶¹. Wszystkie *conatusy* cechuje umiejętność wchodzenia we właściwe dla siebie stosunki z innymi ludzkimi i nie-ludzkimi cielesnymi sposobami istnienia⁵⁶². Kierując się tokiem rozważań Haraway⁵⁶³ o zagadnieniu metabolizmu nie należy jednak myśleć w kategoriach indywidualistycznych, poprzez działanie systemów autopojetycznych, które potrzebują innych jedyne jako rodzaj zasobu do procesu samoodtworzenia. Holobionty to systemy sympojetyczne, a ich metaboliczna potencjalność pozostaje ściśle związana z działaniem z innymi. Zwiększanie zakresu możliwości ich ekspresji jest tym większe, im więcej nawiązanych powiązań, a więc współzależności z innymi. W takim ujęciu, odnosząc się do słów Bakke⁵⁶⁴, możemy uznać holobionty za *środowiska w środowiskach* (*environments within environments*), co oznacza,

559 Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 75–83.

560 Innymi słowy, zgodnie z wykładnią realizmu sprawczego Barad, cechą łączącą wszystkie cielesne sposoby istnienia jest ich dualno-korpuskularno-falowa natura. Zob. A. Kleinman, *Karen Barad. Intra-actions...*, op. cit.

561 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139, 260–262.

562 Jest to posthumanistyczne i nowomaterialistyczne rozwinięcie myśli Spinozy. Niderlandzki filozof uważał, iż każdy *conatus* dąży do takich form relacji, które umożliwiają zwiększanie poziomu jego mocy, a więc, zakresu ekspresji istoty danego bytu. Zob. *Ibid.*, s. 138–139.

563 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 60.

564 M. Bakke, *The predicament of zoopleasures: Human-nonhuman libidinal relations*, [w:] *Animal Encounters*, red. T. Tyler i M. Rossini, Brill, Leiden ; Boston 2009, s. 239–240.

że wzmacnianie każdego z nich zachodzi tylko wtedy, kiedy cały ekosystem, którego stanowią część, podlega wzmacnianiu⁵⁶⁵.

Zjadanie jako rodzaj zmiany, nieodwracalnego przekształcenia, wyraża sobą plastyczność w jej destruktywnym, jak i kreatywnym wymiarze⁵⁶⁶. Pożeranie, stanowiące proces unicestwienia pochłanianego cielesnego sposobu istnienia, powoduje równoczesne przeistoczenie organizmu dokonującego tego aktu. Sprzężone ze sobą zjawiska absorpcji i dekonstrukcji wyrażają sobą aktywność samoorganizacji materii. W tym kontekście poddawany unicestwieniu *conatus* jest intra-akcją, która wytwarza (przekształca) fenomen w postaci pochłaniającego go organizmu⁵⁶⁷. Tym samym proces pożerania powoduje destrukcję, jak i kreację cielesnych sposobów istnienia. Zjawisko śmierci, dotyczące dekompozycji jednostki, stanowi jeden z przejawów nieustannie przekształcającego się *zoe*, czyli trwania w życiu i umieraniu z innymi. Zjadany cielesny sposób istnienia jako intra-akcją przeistacza, a tym samym wytwarza organizm, który go pochłania, umożliwiającą jego trwanie w istnieniu. Również przyswajany w fizjologicznych procesach przemiany materii *conatus* stanowi rodzaj fenomenu, wytwarzany przez trawiący go organizm. Trawienie jest praktyką komponowania i dekomponowania splecionych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, stawaniem się dziećmi kompostu⁵⁶⁸ w nieustającej praktyce życia i umierania razem. Odnosząc się do rozważań Deleuze'a i Guattariego możemy uznać procesy metaboliczne za następujące po sobie serie deterytorializacji i reterytorializacji. Jak twierdzą filozofowie w *Tysiąc plateau*, w rozdziale o znaczącym tytule w kontekście rozważań Bakke o powiązaniu tego, co geologiczne i biologiczne w procesach metabolicznych⁵⁶⁹, *10000 p.n.e. – Geologia moralności (za kogo ona się ma, ta ziemia?)*: „[k]ażda warstwa tak działa: pochwyć w swe szczypcie maksimum intensywności, jak najwięcej intensywnych cząstek, by tu umieścić swoje formy i substancje, ustanowić gradienty i określone progi rezonansu

565 Przedstawiona koncepcja filozoficzna holobiontów rozumianych jako środowiska w środowiskach jest powiązana z teorią afektów Spinozy. Autor *Etyki* uznawał subiektywność kategorii dobra i zła; zdaniem tego filozofa dobrym jest to, co wzmacnia dany *conatus*, natomiast złym to, co go osłabia. Spinoza zakładał również stopniowalność dobrych i złych działań. Jako, że każdy *conatus* wprowadza i podlega pobudzeniom, tak też powodowane w ten sposób przepływy afektów mają wpływ na powiązane z nim ciała. Tym samym, jak twierdził Spinoza, dane oddziaływanie jest większym dobrem im więcej powiązanych ze sobą istnień wzmacnia. Analogiczne działania, które obejmują sobą większą liczbę powiązanych *conatusów*, powodując zmniejszenie ich mocy, stanowią większe zło. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130, 222–224.

566 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit.

567 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 128.

568 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 134.

569 M. Bakke, *Art and Metabolic Force in Deep Time Environments...*, op. cit.

(deterytorializacja okazuje się zawsze określona w warstwie w związku z komplementarną reterytorializacją)⁵⁷⁰. Wiążąc powyższe przemyślenia z pojęciem gatunków stowarzyszonych Haraway⁵⁷¹ możemy uznać procesy metaboliczne za aktywność współwytwarzania się cielesnych sposobów istnienia, rozumianych jako terytoria łączące w sobie to, co geologiczne i biologiczne. Pożeranie nie wyraża sobą jedynie autopojetyczności, a więc potrzeby pochłaniania innych, służących do samoodtwarzania siebie jako organizmu. Procesów metabolicznych nie należy rozpatrywać w kategoriach jednostkowych zamkniętych cykliów przekształceń, opierającego się o nieustające odtwarzanie odizolowanych systemów, lecz jako układy afektów. Samoorganizacja materii, zachodząca w postaci trawienia, to określone relacje i zależności, dokonujące się poprzez wzajemne pobudzenia powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. W tym kontekście metabolizowanie stanowi wyraz procesu semiozy, wytwarzania się materialnych znaczeń, czyli stawania się materii.

Człowiek, rozumiany jako figura będąca produktem kultury Zachodu, pozostaje kimś wyłączonym ze wspólnoty tego, co cielesne i zarazem Z/ziemskie. Natomiast myślenie o człowieku-ludziach poprzez kategorię humusu, zaproponowaną przez Haraway⁵⁷², przypomina o tym, że gatunkowo stanowimy jedno z dzieci kompostu, żyjące i umierające wraz z innymi przejawami chtonicznej wspólnoty. Jak twierdzi badaczka, „spoglądający z niebios” homo, stanowi opozycję dla tego, co chtoniczne⁵⁷³, pozostając wykluczonym ze wspólnoty pokarmowej. Za sprawą gestu biblijnego Boga człowiek została wyodrębniony i oddzielony od reszty kreacji stwórcy, którą od tej pory ludzkość miała władać, rozporządzając nią wedle swych potrzeb⁵⁷⁴. Z boskiego nadania homo został ustanowiony pierwszym ogniwem łańcucha pokarmowego, co czyni go tym, który pożera, lecz nigdy nie jest zjadany przez przedstawicieli innych gatunków⁵⁷⁵.

Figura człowieka hierarchicznie wyróżnionego, stanowi przeciwieństwo humusu, będąc manifestacją pragnienia oddzielane od *zoe*. Oświeceniowy humanizm, czyniący z człowieka główne źródło zainteresowań, wiąże się z uznaniem ludzkiego istnienia za unikatowe i naznaczone błogosławieństwem; homo pozostaje wybrańcem, predestynowanym

570 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 64.

571 D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit.

572 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 2.

573 Ibid.

574 A. Jankowski, L. Stachowiak, i K. Romaniuk, red., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. Zespół Biblistów Polskich, Pallottinum, Poznań ; Warszawa 1971, s. 22–24.

575 Gest Boga, czyniący człowieka jego uprzywilejowanym wybrańcem, uzyskuje swój pełen antropocentryczny wydzźwięk u „ojca filozofii nowożytnej”, Kartezjusza, jednego z twórców oświeceniowego humanizmu. Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, op. cit., s. 65, 68.

do władania tym, co ziemskie w imieniu wszechmocnego Boga stwórcy. Błogosławieństwo okazuje się jednak również przekleństwem, wydaleniem z chtonicznej wspólnoty życia i umierania razem, przejawiającym się ludzkim obłędem, wynikającym z poczucia izolacji w świecie⁵⁷⁶. Kierując się rozważaniami Haraway możemy uznać, iż ludzki obłęd, szaleństwo polega właśnie na tym: na złudzeniu poczucia odmienności i unikatowości względem tego, co chtoniczne, Z/ziemskie, myśleniu o sobie jako znajdującym się poza światem, czyli stającą się materią⁵⁷⁷.

Wspólnota „zjadanych i zjadających” wyraża sobą stawanie się świata (*worlding*): materializującą się materię⁵⁷⁸. Myślenie o tym, co ludzkie poprzez kategorię humus oznacza przypomnienie, a następnie akceptację jej chtonicznego pochodzenia, a więc nierozzerwalnej więzi mackowatych powiązań z nie-ludzkimi cielesnymi sposobami istnienia. Jednym z przejawów tych relacji jest przyjęcie do wiadomości bycia częścią wspólnoty zjadanych i zjadających. Akceptacja możliwości tego, iż zostanie się pożartym, a więc stanowienia jednego z procesów w sieci metabolicznych zależności, nie oznacza przyzwolenia na dobrowolne unicestwienie. Pozostawanie częścią wspólnoty zjadających i zjadanych wzmacnia poczucie pozostawania w relacjach z innymi, nie-ludzkimi. Figura człowieka, czyli boskiego wybrańca, wyraża sobą odrzucenie bycia pożerany, a tym samym separację od reszty tego, co Z/ziemskie. Co więcej, pożarcie przedstawiciela, przedstawicielki rodzaju ludzkiego, przez inne nie-ludzkie cielesne sposoby istnienia, traktuje się w tym kontekście jako zbrodnię, grzech, obalenie unikatowości człowieka względem pozostałych kreacji twórcy, nadanej przecież człowiekowi przez samego Boga. Między innymi z tego powodu homo dokonuje masowych mordów na innych gatunkach, działań często stanowiących rodzaj odwetu, aby w ten sposób potwierdzić przywilej nadany mu przez stwórcę, by potwierdzić fakt bycia wybranym⁵⁷⁹. Z tej perspektywy antropocentryzm wyraża sobą arogancję, pychę

576 Przyjmując naracje posthumanistyczne i nowomaterialistyczne możemy stwierdzić, iż odcieśniony homo Kartezjusza, rzecz myśląca, został wydarty z *zoe*. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom I...*, op. cit., s. 33.

577 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 134–168.

578 Ibid., s. 170.

579 W takim ujęciu warto zastanowić się nad polowaniami na takie drapieżniki jak wilki, czy rekiny. W obrębie kultury masowej oraz w wierzeniach ludowych zwierzęta te przedstawia się jako poważne zagrożenie dla ludzkiej populacji. Dobrym, a zarazem przykrym przykładem negatywnych, podszytych międzygatunkowym lękiem, relacji pomiędzy ludźmi i rekinami jest powieść Petera Benchleya pt. *Szczęki*, a także jej ekranizacja zrealizowana przez Stevena Spielberga. Obydwa dzieła przyczyniły się do zwiększenia liczby polowań na te zwierzęta. Zob. P. Benchley, *Szczęki*, tłum. T. Kaźmierczak, Replika, Poznań 2019; S. Spielberg, *Szczęki*, Universal Pictures 1975; Zob. także: C. Neff, *The Jaws Effect: How movie narratives are used to influence policy responses to shark bites in Western Australia*, „Australian Journal of Political Science”, 2015, t.50, nr 1, s. 114–127.

i krótkowzroczność, przejawiające się w postaci ludzkiego poczucia prawa do niepohamowanej eksploatacji wszystkiego co Z/ziemskie. W tym kontekście człowiek traktuje *zoe* jako rodzaju magazynu zasobów, materiału, umożliwiającego mu rozwój ku boskiej doskonałości, zgodnie z założeniami oświeceniowego humanizmu. Próby wydzielenia homo z chtonicznej wspólnoty możemy powiązać z wydarzającymi się w XXI wieku globalnym kryzysem klimatycznym i masowym wymieraniem gatunków, a więc gwałtownym zmniejszaniem się bioróżnorodności naszej planety, których pełnej skali skutków jeszcze nie znamy. Ludzie, stanowiąc część wielkiej wspólnoty dzieci kompostu, żyjących i umierających razem na Ziemi, pożerają i są pożerani. Organizm ludzki składa się z wielu elementów w postaci powielających się i obumierających komórek oraz mikroorganizmów, umożliwiających mu trwanie⁵⁸⁰. Część tego procesu stanowi również metabolizowanie martwych tkanek w postaci chociażby łuszczonego się naskórka przez sporofity, takie jak roztocza. Ludzkie organizmy, podobnie jak wiele innych, pożerają także pasożyty, wpływające na stan ich zdrowia lub powodujące ich śmierć, na przykład żywiące się krwią kleszcze, komary i pchły.

Seksualność: sploty ludzkich i nie-ludzkich cielesności

W seksualności, podobnie jak w zjadaniu, uwidacznia się otwartość ciał, a więc ich zdolność do wzajemnego przenikania się. W takim ujęciu możemy rozpatrywać rozważania Bakke na temat *zooseksualności* (*zoosexuality*), a więc erotycznych relacji ludzkich i nie-ludzkich zwierząt⁵⁸¹. Antropocentryczne pojmowanie międzygatunkowej seksualności polega na sprowadzeniu zwierząt do roli przedmiotów-ofiar pozbawionych sprawczości, służących zaspokojeniu ludzkiej żądzy; jednocześnie tego typu relacje uznawane są za przejaw kulturowego tabu⁵⁸². Bakke podkreśla, iż w przypadku *zooseksualności* (*zoosexuality*) związki ludzkich i nie-ludzkich zwierząt stanowią rodzaj partnerstwa, gdzie aktywność erotyczna zostaje wyzwolona z przemocowego, a także reprodukcyjnego wymiaru⁵⁸³. Badaczka odwołując się do rozważań filozofa Alphonso Lingisa podkreśla również, że

580 Z rozważań Spinozy wynika, iż również ten filozof był świadom tego faktu. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 261.

581 M. Bakke, „The predicament of zoopleasures: Human-nonhuman libidinal relations”, op. cit., s. 224.

582 Zob. Ibid., s. 221–222.

583 Ibid., s. 225; Zob. H. Miletski, *Understanding Bestiality and Zoophilia*, East-West Publishing, LLC, Bethesda 2002, s. 7, 175.

międzygatunkowa seksualność umożliwia uzmysłowienie sobie naszej własnej zwierzęcości⁵⁸⁴.

Wiążąc rozważania Bakke z propozycjami Haraway dotyczącymi cielesnych powiązań, przedstawionymi w *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, możemy stwierdzić, iż intymne zbliżenie nie ogranicza się do autopojetycznego myślenia o gatunkowej reprodukcji organizmów, nieustających powtórzeń zachodzących w granicach danej serii bytów. Zooseksualność rozumiana poprzez kategorię sympojezy wyraża sobą wytwarzanie relacji i zapośredniczeń pomiędzy różnymi rodzajami cielesnych sposobów istnienia oraz ich wzajemne przenikanie, zachodzące poprzez procesy stawania się. W takim ujęciu Bakke sugeruje diametralną zmianę w myśleniu o seksualności: „[...] od seksualności rozumianej w kategoriach instynktu i biologicznego przymusu orgazmicznego wyzwolenia do seksualności jako obfitości otwartej na odmienność”⁵⁸⁵. Zmianę w myśleniu postulowaną przez filozofkę możemy uznać za sposób na wyzwolenie seksualności z antropocentrycznych i antropomorficznych konotacji, czyli ograniczania jej realizacji oraz zachodzenia jedynie w przestrzeni tego, co ludzkie. W tym kontekście seksualność stanowi przejaw produkcji pragnącej⁵⁸⁶, samoorganizującej się materii, wyłaniającej z siebie wszelkie formy podmiotowości, nie ograniczającej się jedynie do prostych mechanizmów gatunkowej reprodukcji. Aktywność materii stanowi proces nieustannego przeistaczania, a więc dokonywania się zmian, powodujących równoczesne wytwarzanie się tego, co nowe jak i unicestwiania tego, co znane i zastane. Przykładowym efektem tej aktywności są przeistaczające się relacje oraz więzi w obrębie gatunku, a także pomiędzy nimi.

Seksualność, podobnie jak zjadanie, w kontekście rozważań Bakke możemy uznać za przestrzeń eksploracji, eksperymentowania w obrębie różnych trybów stawania się, a tym samym otwartości na cielesną odmienność i dziwność⁵⁸⁷. Seksualność należy również rozpatrywać jako jeden z aspektów chthonicznej wspólnoty, czyli życia i umierania razem. Erotyczne pragnienie nie ogranicza się do czynności nastawionych na podtrzymywanie i reprodukcję jednostkowego istnienia. Cieleśne sposoby istnienia, rozumiane jako *conatusy* trwające dzięki metabolicznemu przyswajaniu pokarmu, czyli pożeraniu innych, mogą mylnie

584 M. Bakke, „The predicament of zoopleasures: Human-nonhuman libidinal relations”, op. cit., s. 223; Zob. A. Lingis, *Dangerous Emotions*, University of California Press, Berkeley; Los Angeles; London 2000, s. 38.

585 „[...] from sexuality understood in terms of instinct and biological compulsion for orgasmic release to sexuality as plenitude open to otherness”. M. Bakke, „The predicament of zoopleasures: Human-nonhuman libidinal relations”, op. cit., s. 223.

586 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12.

587 M. Bakke, „The predicament of zoopleasures: Human-nonhuman libidinal relations”, op. cit., s. 236.

zostać zrozumiane jako systemy autopojetyczne. Jednak procesy związane z pożeraniem i seksualnością wyrażają sobą sympojetyczność, zależność od innych, cechującą dzieci kompostu, pozostające w nierozzerwalnych relacjach. Cieleśność, nieustająco przekształcająca się w wyniku materializowania się materii, zachodzi poprzez wzajemne wchłanianie i przenikanie się tego, co ludzkie i nie-ludzkie. W takim ujęciu seksualność pozostaje tożsama z chtoniczością, czyli wytwarzaniem się nowych rodzajów relacji, powiązań w obrębie gatunku i pomiędzy nimi.

Genetyka i epigenetyka: ekspresja cielesnych sposobów istnienia

Genetyka wywodzi się z modelu genealogicznego, który Deleuze wraz z Guattarim określają mianem drzewa i jego korzeni⁵⁸⁸, czyli myślenia poprzez serie oraz zachodzące w nich powtórzenia, umożliwiające odtwarzanie się danej struktury. W tym kontekście sekwencja DNA stanowi rodzaj zbioru zakodowanych informacji, które następnie podlegają transkrypcji, powodującej syntezę białek w każdej z komórek danego organizmu⁵⁸⁹. Kod genetyczny natomiast możemy uznać za rodzaj esencji, względnie stałych i niezmiennych właściwości danego bytu, źródło pochodzenia lub wzorzec, z którego wywodzą cielesne sposoby istnienia, składające się na daną serię. Jednak jak możemy wywnioskować z książki Gabriela Schenker *Organic texture*⁵⁹⁰, esencjalistyczne założenia genetyki podważa, a przynajmniej skłania do ich ponownego przemyślenia, epigenetyka. Ta stosunkowo nowa dziedzina nauki, wskazuje na to, że mechanizmy przekształceń DNA są procesami zmiennymi i zależnymi od czynników środowiskowych, a więc występujących poza samym organizmem. Bednarek, analizując czym może być wolność w kontekście mechanizmów ewolucyjnych, pisze:

Rozwój epigenetyki, który dokonał się w ciągu ostatnich dwudziestu lat, stanowi ściśle biologiczny argument za tym ujęciem — zgodnie z ustaleniami tej dziedziny kod genetyczny nie jest przekładany na strukturę białek mechanicznie i jednokierunkowo — ekspresja genu zakłada jakiś udział nacisku środowiska; ekspresja poszczególnych sekwencji DNA bywa różna, mimo że same sekwencje są identyczne. Jak ujmuje to Wendy Wheeler, DNA jest

588 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 3–30.

589 G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit., s. 49–52.

590 G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit.

kodek semiotycznym, nie mechanicznym — może oznaczać różne rzeczy w zależności od kontekstu. Postrzeganie tkanek i organizmów jako nośników dla DNA to wyraz dogmatyzmu⁵⁹¹.

Wiążąc powyższe rozważania z propozycjami przedstawionym przez Haraway w książce *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*⁵⁹², możemy uznać, iż genetyka stanowi rodzaj myślenia o systemach autopojetycznych. Badania prowadzone w obrębie tej dziedziny, polegają na obserwacji tego w jaki sposób dany organizm, rozumiany jako zamknięta, niezależna całość, odtwarza sam siebie, poprzez procesy translacji i transkrypcji określonych sekwencji DNA, a tym samym syntezę białek. Analogicznie analizy z zakresu epigenetyki stanowią rodzaj myślenia poprzez systemy sympojetyczne. Innymi słowy naukowczynie i naukowcy wywodzący się z tej dziedziny, zajmują się tym w jaki sposób czynniki zewnętrzne, to jest środowiskowe, wpływają na przekształcenia danego organizmu. Przyjmując perspektywę epigenetyczną zakładamy, że każdy organizm pozostaje powiązany ze swoim otoczeniem szeregiem zależności, co oznacza, iż wszelkie jego przekształcenia mają charakter relacyjny, czyli wiążą się z pobudzeniami, zachodzącymi z innymi cielesnymi sposobami istnienia⁵⁹³. Zatem czynniki zewnętrzne, składające się na stan ekosystemu, w którym żyjemy, a więc którego również jesteśmy częścią, mają znaczący wpływ na zachodzące w nas przeistoczenia. W takim ujęciu rozważania dotyczące zjadania, a więc poświęcone procesom metabolicznym, stanowią istotny element pola badawczego epigenetyki. Naukowczynie oraz naukowcy tej dziedziny poświęcają wiele uwagi obserwacjom wpływu rodzaju diety oraz stylu życia na procesy translacji i transkrypcji DNA⁵⁹⁴.

Z rozważań Schenkera wynika, że epigenetyka, jako nowa dyscyplina naukowa, wzmacniająca wyczulenie na relacje zachodzące pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia, wywodzącymi się z różnych serii, umożliwia śledzenie i analizy nowych rodzajów stawiania

591 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 133–134.

592 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 56–98.

593 G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit., s. 105–110.

594 Warto dodać, iż obszary badawcze genetyki i epigenetyki przenikają się wzajemnie, pozostając tym samym sprzężonymi rozważaniami dotyczącymi spinozjańsko-deleuze'iańskiego zagadnienia ekspresji istoty danego bytu. Proces ekspresji istoty danego bytu nigdy nie dokonuje się samoistnie, w oddzieleniu i izolacji od otoczenia, lecz zachodzi poprzez afektywnego współdziałania powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139; G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 105–107; J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 134.

się⁵⁹⁵. Tym samym systemy sympojetyczne należy rozpatrywać jako rodzaj otwartych i relacyjnych całości, współdziałających ze sobą wzajemnie; procesy te zachodzą w postaci różnych trybów stawania się. Współzależności zachodzące pomiędzy systemami sympojetycznymi ukazują, iż zagadnienia cielesności i wspólnotowości są silnie powiązane. Badania kodu DNA rozumianego jako względnie stałej i niezmiennej sekwencji, odpowiadającej za dokonywanie się serii powtórzeń w postaci dziedzicznych cech, składających się na powstające, powielane organizmy, wyrażają sobą esencjalistyczny typ myślenia. Naukowe poszukiwania mające za zadanie ustalenie dokładnej sekwencji wszystkich komplementarnych par zasad tworzących ludzki genom, określane wspólną nazwą Projektu Poznania Ludzkiego Genomu⁵⁹⁶, należałoby zatem uznać za element wpisany w zagadnienie sporu o naturę ludzką. Istotę tego sporu można sprowadzić do prób ustalenia tego, co czyni człowieka tworem unikatowym i wyróżniającym się spośród innych przejawów życia. Jak pisze Bakke:

Po odkryciu sekwencji genomu ludzkiego rozpowszechniło się mniemanie, że u zarania XXI wieku genomika udzieli ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek. Jednakże próby ostatecznego zdefiniowania wyjątkowości człowieka, a zatem również „ludzkiej natury”, w oparciu o Projekt Poznania Ludzkiego Genomu miały wręcz przeciwny skutek. Dowiedzieliśmy się bowiem, że na poziomie molekularnym między ludźmi i nie-ludźmi zachodzi więcej podobieństw niż różnic⁵⁹⁷.

Rozważania dotyczące natury ludzkiej wyrażają sobą esencjalistyczny typ myślenia, ponieważ kryje się w nich założenie mówiące, że człowiek stanowi rodzaj bytu cechujący się stałymi i niezmiennymi właściwościami. W tym kontekście badania nad ludzkim genomem miałyby zdefiniować naturę ludzką, a więc unaocznic istotę ludzkiego bytu. Francis Fukuyama twierdzi, że: „[...] natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”⁵⁹⁸. Jednak genetyka nie musi z konieczności być dziedziną uwikłaną w metafizykę esencji. Jeżeli

595 G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit., s. 163.

596 <https://www.genome.gov/11511417/what-is-the-human-genome-project/> [dostęp: 25.06.2021].

597 M. Bakke, *Estetyka w działaniu wśród nie-ludzkich ciał w erze biotechnologii*, [w:] *Estetyka na żywo. Pragmatyzm wobec sztuki, etyki i polityki*, red. W. Małecki i L. Koczanowicz, Aureus, Kraków 2015, s. 91–92.

598 F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Kosekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 174.

posłużymy się kategorią plastyczności Malabou⁵⁹⁹, uznając całkowitą nieodwracalność przekształceń oraz brak elementów niezmiennych, genetyka stanie się nauką o przeistoczeniach, zachodzących na poziomie molekularnym w obrębie danego organizmu. Epigenetyka natomiast umożliwia nam wyjście poza genealogię, skupiając się na relacjach zachodzących pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia. Zmiany dokonujące się na poziomie fenotypu oraz genotypu stanowią ściśle powiązane przejawy plastyczności w jej kreatywnym i destrukcyjnym wymiarze. W ujęciu realizmu sprawczego Barad przekształcenia w sekwencjach DNA możemy zinterpretować jako intra-akcyjną produkcję, wytwarzającą aktywnie przeistaczający się fenomen w postaci organizmu⁶⁰⁰. Z perspektywy takiego rozumowania wspomniany organizm — żyjący w określonym ekosystemie, którego pozostaje nierozzerwalną częścią — jest intra-akcją kształtującą dynamicznie konstytuujący się fenomen sekwencji DNA.⁶⁰¹

Cielesne sposoby istnienia, pojmowane jako powiązane ze sobą systemy sympojetyczne, przekształcają się wzajemnie. Na poziomie molekularnym zmiany te zachodzą jako deterytorializacje w postaci różnych wariantów procesów stawania się; efektem tych przekształceń jest powstawanie nowych jakości. W przypadku poziomu molowego mamy do czynienia z interakcjami pomiędzy zdefiniowanymi i sklasyfikowanymi bytami, formami, tożsamościami⁶⁰². Przekształcające się stosunki ruchu i spoczynku wyrażają dynamikę plastyczności w jej kreatywnym i destrukcyjnym wymiarze. Obydwa rodzaje zmiany stanowią przeistoczenia nieodwracalne, podtrzymujące i wzmacniające dany *conatus* lub powodujące przerwanie jego trwania. W tym kontekście przekształcenia sekwencji genowych DNA możemy interpretować jako relacyjne metamorfozy, dokonujące się w określonym obszarze powiązań zależnych od siebie cielesnych sposobów istnienia. Zmiany tego rodzaju stanowią przejaw procesu stawania się. Schenkere przestrzega jednak, że epigenetyka może być w tym samym stopniu dziedziną nauki stwarzającą warunki dla

599 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 10–15.

600 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 153.

601 Badania z zakresu epigenetyki, dotyczące wpływu czynników środowiskowych na procesy związane z przekształceniami DNA, równocześnie możemy interpretować jako jeden z przejawów spinozjańsko-deleuze'iańskich rozważań nad zagadnieniem ekspresji istoty danego bytu. Jak zauważył autor *Etyki* działania każdego *conatusu* wyrażają jego dążenie do pozostawania w swym istnieniu. Przekształcający się w wyniku różnych procesów kod DNA, stanowiący rodzaj cielesnego sposobu istnienia, podobnie jak złożony organizm, w którego wchodzi skład, stanowi właśnie taki *conatus*. Aktywnie dokonujące się modyfikacje w sekwencjach genów, czyli ujmując to słowami Spinozy, zachodzące zmiany stosunków ruchu i spoczynku w postaci ciągów afektów, wyrażają mechanizmy dążności *conatusu* do pozostawania w istnieniu. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139, 260–262.

602 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 333–334.

włączania się w różne procesy stawania się, co narzędziem biopolitycznej manipulacji. Jak twierdzi badacz:

Epigenetyka może być, i często rzeczywiście jest, pozbawiana swojego emancypacyjnego potencjału i przekształcana w zachowawczą doktrynę. Jej podstawowe przesłanie brzmi: odżywiaj się dobrze, nie pal, żyj zdrowo, by twoje dzieci miały „prawo” do zdrowego epigenetycznego wzorca. Podobne roszczenia zgłaszane są przez rządy i przedsiębiorstwa dążące do zwiększenia produktywności: odżywiaj się zdrowo, jeźdź bezpiecznie, nie pal (chyba, że któreś z tych zachowań jest bardziej lukratywne niż zdrowi i gotowi do pracy obywatele). Ideologiczna krytyka epigenetyki może pomóc w pozbawieniu jej wymiaru normatywnego i biopolitycznego oraz wyposażeń jej w potencjał oporu, tworzenia, eksperymentowania i zwiększania możliwości⁶⁰³.

Przyjmując rozważania Schenkera genetykę i epigenetykę rozpoznajemy jako splątane ze sobą dziedziny naukowe, których analizy badawcze skupiają się na możliwościach zachodzenia ekspresji określonych cielesnych sposobów istnienia w danym środowisku, a także ich wpływu na swoje otoczenie⁶⁰⁴.

***Homo microbis*: nowy sposób rozumienia immunologii**

Klasycznie rozumianą immunologię możemy zdefiniować jako dziedzinę wiedzy badającą reakcje obronne układu odpornościowego danego organizmu na zagrażające jego

603 „Epigenetics can, and often is, turned away from its emancipatory potential and turned into a form of docile doctrine. The underlying message is eat good, don't smoke, live healthy so that your children have their 'right' for a healthy epigenetic template. Similar claims are made by governments and businesses in search of increased productivity: eat healthy, drive safe, don't smoke (unless any of those behaviors are even more lucrative than healthy citizens ready to work). An ideological critique of the field of epigenetics can help tilting it away from its normative and biopolitical discourse, and towards its potential for resistance, creation, experimentation, and expansion of potential” G. Schenker, *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Life Sciences, and Catherine Malabou...*, op. cit., s. 163.

604 W szerszym znaczeniu praca Schenkera skłania do wniosku, iż filozoficzne dokonania Spinozy-Deleuze'a stanowią jedno z ważniejszych źródeł inspiracji dla posthumanistycznej i nowomaterialistycznej koncepcji samoorganizującej się materii oraz witalnego *zoe*. Szczególne ważne dla tego zagadnienia są rozważania obydwóch filozofów dotyczące wolności rozumianej jako ekspresja istoty danego bytu. Koncepcja Spinozy i Deleuze'a nie jest w pełni wyzwolona od esencjalistycznych założeń, lecz wspomaga ich przekroczenie. W ujęciu tych myślicieli genetyka i epigenetyka stanowiąby powiązane obszary badań tego, w jaki sposób ekspresja istoty danego bytu zachodzi w określonym środowisku. Równocześnie celem tych analiz byłoby sprawdzenie wpływu aktywności *conatusu* na jego otoczenie. Praca Schenkera umożliwi lepsze zrozumienie filozoficznego znaczenia Deleuze'a dla posthumanistycznych i nowomaterialistycznych rozważań. Staje się to szczególnie uchwytne w analizach Schenkera dotyczących filozoficznych powiązań pomiędzy Deleuzem i Malabou na polu zagadnienia zmiany. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139; G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 172–175; J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 134–135.

homeostazie czynniki w postaci między innymi różnego rodzaju drobnoustrojów. W tym kontekście Janusz Guzowski stwierdza:

Immunologia jako gałąź biologii boryka się z dwoma fundamentalnymi zagadnieniami. Po pierwsze: jakie cechy powodują, że pewna grupa organizmów jest unikalna i różni się od innych podobnych grup organizmów? Po drugie: jak zbudowane są i jak działają mechanizmy broniące organizmy przed ich agresorami?⁶⁰⁵.

Alfred I. Tauber podkreśla, że z perspektywy klasycznie pojmowanej immunologii, działanie układu odpornościowego polega na rozróżnianiu na to, co „swoje” i „obce”⁶⁰⁶. Podział ten możemy uznać za przejaw esencjalizmu, ponieważ kategorie swoje/obce wyrażają sobą przeświadczenie o istnieniu pierwotnych, niezmiennych obiektów i ich niezmiennych właściwości. Drobnoustroje oraz niektóre komórki danego organizmu, które zostaną uznane za obce, są przez niego unicestwiane, a następnie usuwane poza ustrój. Powstaje jednak pytanie o sposób i kryteria kategoryzacji, dokonywanej przez układ odpornościowy, czyli odróżnianie swojego od obcego? Relacyjność zachodzącą pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia, takimi jak komórki, tkanki, organy, a także mikroorganizmy, stanowi splot powiązanych, dynamicznie przekształcających się procesów. Tym samym złożony organizm, rodzaj wielości, wytwarzanej między innymi przez składające się na niego elementy, również podlega nieustannym przeistoczeniom, które umożliwiają jego trwanie. W tym kontekście binarna opozycja swoje/obce jako sposób różnicowania dokonywany przez układ odpornościowy, wydaje się być błędnym opisem jego aktywności.

Myślenie o immunologii w kategoriach esencjalizmu, oznacza postrzeganie organizmu jako systemu autopojetycznego. Układ odpornościowy w takim ujęciu stanowi „barierę” oddzielającą organizm od jego otoczenia, a także rodzaj „straży” chroniącej przed „najeźdźcami”. W takiej perspektywie komórki układu immunologicznego mają za zadanie chronić organizm przed inwazjami wirusów, bakterii oraz innych drobnoustrojów, czy też usuwać komórki, które przestały funkcjonować prawidłowo — przykładowo komórki rakowe — lub obumarły. Autopojetyczna immunologia stanowi rodzaj myślenia poprzez homogeniczność: czystość, jednolitość i nieskazitelność bytów, odseparowanych od siebie za

605 J. Guzowski, *Alfred I. Tauber: Przekraczając*, red. A. Karczmarczyk et al., „AVANT. Pismo awangardy filozoficzno-naukowej”, 2012, t.III, nr 1, s. 310.

606 A.I. Tauber, *Od immunologicznego „ja” do działania moralnego*, red. A. Karczmarczyk et al., tłum. J.S. Podgórski, „AVANT. Pismo awangardy filozoficzno-naukowej”, 2012, t.III, nr 1, s. 314–319.

sprawą różnicowania, wytyczającego podział na „swoje” i „obce”. Sugerując się rozważaniami Elaine L. Graham, przedstawionym przez nią w książce pt. *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*⁶⁰⁷, możemy dojść do wniosku, że tego rodzaju „ontologiczna higiena” wywodzi się ze sporo o naturę ludzką. Jednak, jak przekonuje nas badaczka, nie jesteśmy skazani na esencjalizm i wynikające z niego hierarchiczne, sztywne kategoryzacje bytów. Graham stwierdza, że:

Kultura zachodnia może konfrontować się dziś z technologicznie zapośredniczonym „kryzysem” ludzkiej wyjątkowości, sytuację tę można jednak trafniej opisać jako rozmycie granic, naruszenie „ontologicznej higieny”, która przez ostatnie trzysta lat kazała tej kulturze wytyczać linie podziałów między ludźmi, przyrodą i maszynami. Ostateczne wyjaśnienie natury ludzkiej można osiągnąć nie za sprawą opisu istoty (esencji), ale poprzez zrekonstruowanie granic. Dowody powtarzającego się stosowania tej konwencji przy konstruowaniu dyskursów o tym, co to znaczy być człowiekiem, można dostrzec, śledząc *genealogię* stworzeń z pogranicza⁶⁰⁸.

Podążając tokiem rozumowania badaczki wydaje się, iż w kontekście immunologii, należałoby pisać o przenikających się obszarach relacji i zależności tego, co ludzkie i nie-ludzkie, wyłaniających z siebie fenomeny w postaci hybrydowych cielesnych sposobów istnienia, „stworzeń z pogranicza”. Tego rodzaju myślenie, zakorzenione w sympojetyczności, uwidacznia wzajemne mieszanie się i współprzekształcanie. Sympojetyczna immunologia, ugruntowana w heterogeniczności, obejmuje sobą rozważania dotyczące wielości, w obrębie której granice, wyznaczające, to, co ludzkie i nie-ludzkie pozostają rozmyte, a więc wieloznaczne. Organizmy wyłaniające się z takiej perspektywy stanowią sieć złożonych powiązań, współzależności umożliwiających ich trwanie⁶⁰⁹. W tym kontekście jako przykład

607 E.L. Graham, *Representations of the Post/human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 2002.

608 „Western culture may be confronting a technologically mediated ‘crisis’ of human uniqueness, but a more satisfactory way of framing the situation might be in terms of the blurring of boundaries, a dissolution of the ‘ontological hygiene’ by which for the past three hundred years Western culture has drawn the fault-lines that separate humans, nature and machines. Definitive accounts of human nature may be better arrived at not through a description of essence, but via the delineation of boundaries. Evidence for this recurrent convention in constructing discourses about what it means to be human may be discerned by tracing a *genealogy* of boundary-creatures”. Ibid., s. 11; Zob. także: M. Bakke, „Estetyka w działaniu pośród nie-ludzkich ciał w erze biotechnologii”, op. cit., s. 92.

609 Mówiąc słowami Spinozy pozostawanie w istnieniu danego organizmu, czyli *conatusu*, stanowi efekt utrzymywania harmonijnych, dynamicznych przekształceń, zachodzących pomiędzy spletanymi cielesnymi sposobami istnienia, wchodzącymi w jego skład. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139.

sympojetycznego współdziałania możemy wskazać mikrobiom, czyli symbiotycznie powiązane drobnoustroje w postaci bakterii, protistów i grzybów. Jak pisze Bakke:

W roku 2008 zainicjowano Projekt Badania Mikrobiomu Ludzkiego, który czasopismo naukowe „Nature” anonsowało jako „logiczne koncepcyjne i doświadczalne przedłużenie Projektu Genomu Ludzkiego”. Celem Projektu Badania Mikrobiomu Ludzkiego jest określenie, jaki wpływ ma ludzki mikrobiom na nasze zdrowie i choroby, innymi słowy — jak mikroby współżyją z nami jako organizmami gospodarzy⁶¹⁰.

Aktywność tych mikroorganizmów, kolonizujących ludzki organizm, umożliwia procesy metaboliczne takie, jak chociażby wchłanianie strawionych składników pokarmowych zachodzące w jelitach, łączące nas z otaczającym środowiskiem. Emeran Anton Mayer zwraca uwagę, że badania poświęcone temu w jaki sposób ludzkie komórki i nie-ludzkie drobnoustroje współpracują ze sobą, skłaniają do zadawania nowych filozoficznych pytań. Jak pisze badacz:

Wszystko, czego dowiedzieliśmy się o mikroflorze jelitowej, kwestionuje tradycyjne przekonania naukowe; dlatego właśnie między innymi stała się ona przedmiotem tak dużego zainteresowania i kontrowersji, zarówno w świecie nauki, jak i mediów. Jest to również powód, dla którego niektórzy stawiają głębsze, bardziej filozoficzne pytania dotyczące wpływu mikrobiomu: czy nasze ludzkie ciała są jedynie rodzajem środowiska dla żyjących w nich mikrobów? Czy drobnoustroje manipulują naszymi mózgami, zmuszając nas do szukania pokarmów, które są dla *nich* najlepsze? Czy fakt, że jako ludzie jesteśmy zdominowani przez nie-ludzkie komórki powinien zmieniać naszą koncepcję ludzkiej jaźni?⁶¹¹.

Pytania zasygnalizowane przez Mayera możemy uznać za przejaw nieantropocentrycznego myślenia, nakierowanego na pogłębianie znaczenia ludzkich i nie-

610 M. Bakke, „Estetyka w działaniu pośród nie-ludzkich ciał w erze biotechnologii”, op. cit., s. 92.

611 „Everything that we’ve learned about the gut microbiota challenges traditional scientific beliefs, which is one reason why it has become the topic of so much interest and controversy, both in the world of science and the media. It is also the reason why some people are posing deeper, more philosophical questions about the impact of the microbiome: Are our human bodies just a vehicle for the microbes living in it? Do the microbes manipulate our brains to make us seek out foods that are best for them? Should the fact that we humans are outnumbered by nonhuman cells change our concept of the human self?”. E.A. Mayer, *The Mind-Gut Connection: How the Hidden Conversation Within Our Bodies Impacts Our Mood, Our Choices, and Our Overall Health*, Harper Wave, New York, NY 2016, wersja Kindle, sekc. 302/4797.

ludzkich zależności. Jak podkreśla badacz, szczególnie ważna wydaje się kwestia potrzeby ponownego zastanawiania się nad koncepcją ludzkiej jaźni, zwłaszcza w kontekście tego, że:

Ponad 100 bilionów mikrobów żyje w mrocznym i prawie beztlenowym świecie ludzkiego jelita — mniej więcej tyle samo, ile ludzkich komórek znajduje się w ludzkim ciele, jeśli uwzględnimy w tym porównaniu krwinki czerwone. Oznacza to, że tylko 10 procent komórek w lub na człowieku jest w rzeczywistości ludzka. (Jeśli uwzględnimy w wyliczeniu czerwone krwinki, liczba ta może być bliska 50 procent)⁶¹².

Mikrobiom, a więc kolonie drobnoustrojów, zasiedla między innymi skórę, jamę ustną, górne drogi oddechowe, układ rozrodczy, a także układ pokarmowy. Nie-ludzkie mikroorganizmy wytwarzają i umożliwiają trwanie ludzkich cielesnych sposobów istnienia. W takim ujęciu człowiek stanowi rodzaj holobiontu⁶¹³, czyli współdziałających ze sobą środowisk w środowiskach. Symbiotyczne myślenie poprzez holobionty i heterogeniczności, wyczula nas na wzajemnie zapośredniczające się cykle Z/ziemskiego życia i umierania razem⁶¹⁴. Trwanie ludzkiego organizmu zachodzi dzięki aktywności mikrobiomu, stanowiącej składową jego procesów metabolicznych: trawienia, oddychania, wydalania itp. Splątani poprzez życie i śmierć razem, pozostajemy we wzajemnych relacjach stawania się. Każdy nasz ruch, decyzja, pozostają ściśle powiązana z aktywnością mikrobów. Posługując się rozważaniami Barad⁶¹⁵ możemy uznać, iż drobnoustroje, składające się na ludzki organizm oraz on sam, stanowią względem siebie nierozdzielne intra-akcje i fenomeny. Wynika z tego również, że holobionty nie są rodzajem niezmiennych tożsamości, lecz dynamicznymi układami przekształceń oraz zależności⁶¹⁶. Podążając dalej tym tokiem rozważań, cielesne sposoby istnienia utożsamiamy z przenikającymi się wzajemnie, a więc również zależnymi od siebie nawzajem, systemami sympojetycznymi; w takim ujęciu każdy system sympojetyczny stanowi nieustająco przekształcającą się otwartą całość, którą należy rozważać poprzez

612 „More than 100 trillion microbes live in the dark and nearly oxygen-free world of the human gut—about the same number of all the human cells in the body, if you include the human red blood cells in this comparison. This means that only 10 percent of the cells in or on a human being are actually human. (If you include the body’s red blood cells, this number may be closer to 50 percent)”. Ibid., sekc. 287/4797.

613 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 60.

614 Ibid., s. 69.

615 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 128.

616 W takim ujęciu pojęcie *holobiontu* Haraway i *conatusu* w rozumieniu Spinozy są ze sobą bardzo zbliżone znaczeniowo. Zob. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 60; B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139.

składające się nań powiązane ze sobą stosunki ruchu i spoczynku⁶¹⁷. Przekształcenia współzależnych ze sobą ludzkich komórek oraz nie-ludzkich mikroobów, zgodnie z rozważaniami Malabou na temat pojęcia plastyczności⁶¹⁸, jako pobudzenie, a więc afekty, zachodzą w postaci zmian w obrębie układu. Efektem tych aktywności jest trwanie danego organizmu lub jego unicestwienie, dające początek nowej formie organizacji.

Odnosząc się do badań dotyczących mikrobiomu, ukazujących złożone zależności zachodzące pomiędzy „obcymi” drobnoustrojami oraz komórkami składającymi się na ludzki organizm i uznawanymi za „swoje”, Stefan Helmreich⁶¹⁹ skłania nas do ponownego zastanowienia się nad tym, czym jest człowiek. Badacz proponuje rodzaj przejścia w postaci porzucenia figury *homo sapiens* na rzecz *homo microbis*⁶²⁰. Propozycję Helmreich możemy zinterpretować jako rezygnację z homogenicznego myślenia, usytuowanego w ontologicznej higienie dbania o czystość, aby tym sposobem umożliwić rozwój myślenia heterogenicznego, zakorzenionego we współczesnych badaniach mikrobioty. *Homo microbis* jest jednym z dzieci kompostu Haraway, holobiontem, złożoną wielością, skupiskiem, humusem, w którym to, co ludzkie i nie-ludzkie przenika się wzajemnie, gdzie nie ma „obcych” i „swoich”. Być może zatem warto wykonać krok dalej, proponując figurę bardziej radykalną: *humus microbis*, stanowiącą rodzaj pojęciowej hybrydy, wyrażającej pragnienie afirmacji transgatunkowych relacji?

Bakke poddając krytycznemu namysłowi rozważania Richarda Shustermana dotyczące samoświadomości estetycznej skłania nas do ponownego przemyślenia tego, w jaki sposób warto podejmować zagadnienie ciała w filozofii⁶²¹. Filozofka podkreśla, że badania mające na celu lepsze zrozumienie cielesności należy wyzwolić z szowinizmu gatunkowego, wpisanego również w somaestetykę. Krok ten jest koniecznym dla zainicjowania myślenia poprzez holobionty, *humus microbis*, czyli zapośredniczenia współdziałających środowisk w środowiskach. Jak pisze Bakke:

A zatem samoświadomość somatyczna staje się świadomością transgatunkowych relacji, które niosą etyczne konsekwencje i zobowiązania. Zaczynamy jasno uzmysławiać sobie, że nasze własne ciała to właściwie środowisko, w którym ludzkie komórki stanowią mniejszość.

617 Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 260–262.

618 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 10–15.

619 S. Helmreich, *Homo microbis: The Human Microbiome, Figural, Literal, Political...*, op. cit.

620 Ibid., s. 52–53.

621 M. Bakke, „Estetyka w działaniu pośród nie-ludzkich ciał w erze biotechnologii”, op. cit.; Zob. także: R. Shusterman, *Świadomość ciała...*, op. cit., s. 40–76.

Chociaż konstatacja taka zazwyczaj nie ma zasadniczego, czy też bezpośredniego, wpływu na to, jak o sobie myślimy i nie stanowi zagrożenia dla naszego poczucia tożsamości, świadomość tego faktu zdecydowanie zmienia nasze postrzeganie ciała, które przestaje być w naszych oczach szczelnie zamkniętym naczyniem, przekształcając się w międzygatunkowe środowisko⁶²².

Działania określane mianem ludzkich decyzji, intencji, stanowią efekt gier sił w postaci nieustających negocjacji z innymi, nie-ludzkimi⁶²³. Mikroby, komórki, tkanki i organy, symbiotyczne skupiska, powstałe w wyniku długotrwałych przekształceń ewolucyjnych, wytwarzają fenomen ludzkiej cielesności. Jak podkreśla Lynn Margulis⁶²⁴, wszystkie te cielesne sposoby istnienia powstały w wyniku symbiogenezy dokonującej się w wyniku nawiązania długotrwałych relacji, inicjujących procesy stawania się razem. Nie oznacza to jednak, iż w wyniku tych przekształceń powiązane ze sobą holobionty zatraciły całkowicie swoją indywidualność. Aktywność złożonych form organizacji, takich jak chociażby ludzkie ciało, stanowi efekt kolektywnego współdziałania zaangażowanych w jego trwanie cielesnych sposobów istnienia.

Rozdział 7.

Mikropolityczność ciał

Mikropolitykę w rozumieniu Foucaulta możemy zdefiniować jako współdziałanie cielesnych sposobów istnienia w postaci określonych, lecz dynamicznie się przekształcających stosunków władzy⁶²⁵. Braidotti podkreśla, że rozważania dotyczące „mikrofizyki władzy w społeczeństwach postindustrialnych”, sporządzone przez filozofa, umożliwiają tworzenie „kartografii teraźniejszości”, czyli „analizy umiejscowionych formacji władzy”, „pozwalającą na wytworzenie odpowiednich strategii oporu”⁶²⁶. Zgodnie z rozważaniami francuskiego myśliciela procesy te zachodzą na dwa sposoby:

622 M. Bakke, „Estetyka w działaniu pośród nie-ludzkich ciał w erze biotechnologii”, op. cit., s. 92.

623 W interpretacji posthumanistycznej i nowomaterialistycznej spinozjańskie rozważania dotyczące „dążności każdej rzeczy do pozostawania w swoim istnieniu”, czyli zagadnienia ekspresji istoty danego bytu, ukazują że cielesność wyraża się poprzez relacje, zależności pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139.

624 L. Margulis, *Symbiotyczna planeta...*, op. cit., s. 14.

625 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 226.

626 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 10, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

dyscyplinowanie lub reżym⁶²⁷. W każdym z przypadków upodmiotowienie dokonuje się za sprawą działania określonych praktyk dyskursywnych. Jak podkreśla Barad⁶²⁸, rozważania Foucaulta, dotyczące reżymu i dyscyplinowania, obejmują sobą analizy poświęcone jedynie ludzkiej cielesności. W obydwóch przypadkach pod pojęciem stosunków władzy kryją się relacje międzyludzkie, dokonujące się w obrębie danej instytucji lub pomiędzy nimi. Pomimo tego, że francuski filozof w *Słowach i rzeczach* ogłosił kres człowieka⁶²⁹, rozumianego jako rodzaj projektu zainicjowanego w epoce Oświecenia, nie udało mu się wyjść poza ludzki wymiar procesu upodmiotowienia. Posthumanistyczno-nowomaterialistyczne rozwinięcia tego zagadnienia stanowią między innymi próbę redefinicji pojęcia upodmiotowienia, rozumianego jako proces materializacji cielesnych sposobów istnienia, stanowiących sploty tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Braidotti określa te strategie myślenia-działania mianem „materio-realizmu”⁶³⁰.

Foucault poddaje analizom działania podejmowane względem siebie oraz innych, powodujące dokonywanie się określonych modeli upodmiotowienia. Przykładowo dyscyplinowanie oznacza proces wytwarzania się ludzkiego indywiduum, zachodzący w ramach funkcjonowania określonej instytucji. Żołnierz powstaje jako twór akademii wojskowej, więzień wyłania się z systemu penitencjarnego, podobnie jak osoba chora psychicznie, szaleniec, „rodzi się” w murach kliniki psychiatrycznej. Za podobne rodzaje instytucji możemy uznać rodzinę, małżeństwo, przyjaźń. Każda z nich stanowi określony układ praktyk, powodujących cielesne przekształcenia. W tym kontekście stosunki władzy możemy zinterpretować jako dynamiczne przeistoczenia splątanych, współdziałających ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Procesy te zachodzą na styku tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Odnosząc się do zagadnienia mikropolityki możemy zastanowić się nad powiązaniem różnych rodzajów praktyk i wyłaniającymi się z nich modelami wspólnot. Rozważania Foucaulta poświęcone dyscyplinowaniu oraz reżymowi ukazują dwa sposoby upodmiotowienia, a więc wytwarzania ludzkiego indywiduum. Można wywnioskować, że dla francuskiego myśliciela wspólnota stanowi zbiór jednostek, powiązanych ze sobą różnymi

627 M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, op. cit., s. 131–165; M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit., s. 362–368.

628 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 65–66.

629 M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, op. cit., s. 343–347.

630 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 7, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

rodzajami zależności. Odnosząc się do analiz przeprowadzonych przez Foucaulta, możemy uznać, iż ciało dla tego filozofa stanowi zamkniętą, odizolowaną i szczelną całość. Materialne indywiduum powstaje w wyniku przekształceń dokonywanych na nim przez instytucję lub za sprawą niego samego. W przypadku technik siebie jednostka z własnej inicjatywy poddaje się różnego rodzaju zabiegom, takim jak praktyka kontemplacji, pisanie dzienników, diety, ćwiczenia fizyczne, konstytuujących określony styl, czy też model ludzkiego życia⁶³¹. Analizy Foucaulta wskazywałyby na to, że ciało pozbawione sprawczości nieustannie podlega podporządkowywaniu. W przypadku dyscyplinowania indywiduum „zniewolone” przez instytucję traci możliwość wpływu na proces upodmiotowienia. Proponowany przez francuskiego myśliciela reżym, czyli techniki siebie, miał posłużyć jako przykład drogi wyzwolenia ku wolności jednostki poprzez autostylizację. Jednak w tym przypadku powstaje wrażenie separacji indywiduum względem własnej cielesności. Możemy zatem wnioskować, że rozważania Foucaulta dotyczące relacji władzy i ciała pozostają uwikłane w dualizm psychofizyczny, wbrew usilnym staraniom filozofa, aby porzucić to stanowisko. Pomimo tego analizy autora *Historii seksualności* stanowią ważny punkt odniesienia dla posthumanistycznych i nowomaterialistycznych rozważań dotyczących stawiania się materii, a tym samym cielesnej sprawczości. W kontekście tych współczesnych analiz badawczych Braidotti podkreśla, że:

Rdzeń etyczny podmiotu to nie jej/jego moralna intencjonalność, lecz pojmowane w kategoriach władzy (represyjnej *potestas* i pozytywnej *potentia*) skutki, które jego/jej działania wywierają na otoczenie – bo najpewniej je wywierają. [...] Skoro zaś ta neowitalistyczna perspektywa zrównuje dobro etyczne z radykalną relacyjnością dążącą do afirmatywnego wzmocnienia pozycji podmiotu, to etycznym ideałem będzie zwiększenie zdolności do wchodzenia w różne rodzaje relacji z mnogością innych. Świadomość opozycyjna i polityczna podmiotowość lub sprawczość, które ta świadomość ucieleśnia, to procesy bądź asamblaże aktualizujące owo etyczne pragnienie⁶³².

Tego rodzaju rozwinięciem myśli Foucaulta jest przekształcenie pojęcia praktyk dyskursywnych, czyli sposobów, metod i technik inicjujących proces upodmiotowienia, na

631 M. Foucault, *Historia seksualności...*, op. cit., s. 310–328.

632 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 12, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

praktyki materialno-dyskursywne, zaproponowane przez Barad⁶³³. Twórczyni stanowiska realizmu sprawczego tym sposobem pragnie ukazać sprawczość materii. Badaczka twierdzi, iż procesy znaczeniowe nie dokonują się zwyczajnie na ciałach, lecz są dokonywane przez układy splątanych ze sobą fenomenów, cielesnych sposobów istnienia, znajdujących się w dynamicznie przekształcalnych się relacjach, czyli stosunkach władzy. Pojęcie praktyk materialno-dyskursywnych stanowi typ myślenia poprzez powiązania tego, co ludzkie i nie-ludzkie w procesie materializacji znaczeń. Wytwarzające się w procesie upodmiotowienia cielesne sposoby istnienia wyłaniają się jako hybrydowe stwory, holobionty, środowiska działające w środowiskach.

Mikropolityka (molekularność) i makropolityka (molowość)

Mikropolityka przenika się z nierozdzieloną od niej makropolityką. O ile sfera mikro- odnosi się do relacji i stosunków zachodzących pomiędzy jednostkowymi cielesnościami, o tyle sfera makro- zawiera w sobie działania instytucji, czyli określonych układów praktyk, aktywizujących konkretne sposoby upodmiotowienia. Podział makro/mikro- odpowiada pojęciom molowego/molekularnego, zaproponowanych przez Deleuze'a i Guattariego⁶³⁴. Pierwsza ze skal obejmuje sobą to, co jednostkowe, mieszczące się w kategoryzacjach na określone tożsamości oraz formy. Druga płaszczyzna stanowi sferę procesów stawania się, zachodzących w postaci deterytorializacji i reterytorializacji, poprzedzających, a także powodujących wytwarzanie się zdefiniowanych cielesnych sposobów istnienia.

W perspektywie realizmu sprawczego makro- i mikropolityka wyrażają sobą współdziałanie cielesnych sposobów istnienia, sprawczych względem siebie jako intra-akcje/fenomeny; zachodząca aktywność ujawnia działanie samoorganizującej się materii. W tym kontekście Braidotti stwierdza, iż: „[...] polityczna podmiotowość lub sprawczość składa się z wielu mikro-politycznych praktyk codziennego aktywizmu lub interwencji w i na zamieszkanym przez nas świecie, dokonywanych na rzecz nas samych i przyszłych pokoleń”⁶³⁵. Tym samym makropolityka stanowi sferę fenomenów, jednostkowych bytów, natomiast mikropolityka ukazuje procesy, czyli konstytuujące je intra-

633 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 146–153.

634 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 333–334.

635 R. Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 13, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

akcje. Innymi słowy cielesne sposoby istnienia funkcjonują jako fenomeny w przestrzeni makropolitycznych aktywności, podejmowanych wobec nich przez różnego rodzaju instytucje, które je upodmiotowiają, aby w tym samym momencie ujawniać swoją sprawczość na poziomie mikropolitycznym jako intra-akcje. Foucault podkreśla, że stosunki władzy cechuje asymetryczność⁶³⁶ zachodząca w postaci dynamicznie zmieniających się zależności. Tym samym zakres sprawczości cielesnych sposobów istnienia, wchodzących w skład danego układu relacji, jest zmienna i podlega nieustannym negocjacjom. W takim ujęciu makro- i mikropolityka wyrażają aktywność produkcji pragnącej, opisywanej przez Deleuze'a i Guattariego⁶³⁷, czyli materializację znaczeń w postaci zróżnicowanych cielesnych sposobów istnienia.

Makropolityka stanowi rodzaj myślenia podmiotocentrycznego czyli takiego, które to —posługując się stwierdzeniem Bednarek — pozostaje usytuowanym w obrębie „ujęć teoretycznych zakładających konieczność podmiotu jako momentu konstytutywnego dla każdej możliwej ontologii”⁶³⁸. Makropolityczne rozważania, wymagające kategorii podmiotu jako ich fundamentu, bardzo często w domyśle łączą się z utożsamianiem tego pojęcia z rozumną ludzką istotą⁶³⁹; tym samym pozostają one uwikłane w antropocentryzm. W takim ujęciu makropolityka, stanowiąca sferę tego co molowe, a więc jednostkowych bytów czy określonych form tożsamości, pozostaje ugruntowana w metafizyce esencji, obejmując sobą, to co ludzkie. Odnosząc się do analiz Malabou⁶⁴⁰, dotyczących plastyczności, procesy przekształceń podmiotów, pojmowane poprzez metafizykę esencji, zachodzą jedynie jako zmiany pozorne. Dzieje się tak dlatego, że przeistoczeniom podlegają jedynie pewne powierzchniowe aspekty podmiotów, natomiast ich właściwości pozostają całkowicie niewrażliwe na zamianę. Jak podkreśla Malabou, na gruncie metafizycznych rozważań, powstałych w obrębie kultury Zachodniej, mamy do czynienia w większości przypadków z dualistycznym rozszczepieniem formy i esencji⁶⁴¹. Przekształcenia dotyczą jedynie formy, czyli tego, co powierzchniowe, związane z kształtem. Esencja natomiast, będąca układem niezmiennych właściwości, stanowi nienaruszalną część danej cielesności. Sytuacja taka ma miejsce w przypadku rozważań z zakresu makropolityki, dla których fundamentem, punktem

636 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 226–227.

637 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 5–12.

638 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 112.

639 Taka sytuacja ma miejsce w przypadku rozważań Kartezjusza oraz wywodzących się z nich systemów filozoficznych. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom 1...*, op. cit., s. 33, 82; Zob. także: J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 112.

640 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 61–65.

641 Ibid., s. 17, 38.

wyjścia jest podmiot. Z analiz Malabou możemy wywnioskować, że cielesne sposoby istnienia podlegają nieustającym zmianom, zachodzącym w postaci procesów materialnego formowania, obejmujących sobą każdy ich aspekt. Dokonujące się w ten sposób metamorfozy są czymś nieodwracalnym. W tym kontekście mikropolityka obejmuje sobą rozważania dotyczące procesów stawania się, a więc różnych wariantów upodmiotowienia, o których pisze Foucault⁶⁴². Zarówno dyscyplinowanie i reżym opisywane przez francuskiego myśliciela odnoszą się do perspektywy przedpodmiotowej, podobnie jak procesy stawania się u Deleuze'a i Guattariego⁶⁴³.

Analizy autora *Historii seksualności* skłaniają nas do uznania, iż nie istnieje żaden rodzaj esencji, czyli część bytu, która nie podlega zmianie. Natomiast wytwarzają się różne rodzaje stosunków władzy, dokonujące się w postaci określonych ciągów cielesnych przekształceń, zachodzących w obrębie danej instytucji, która również podlega kształtowaniu. Wykraczając już poza rozważania Foucaulta, a wkraczając na pole propozycji Barad⁶⁴⁴, szpitale, akademie wojskowe i policyjne, a także instytucje religijne oraz edukacyjne itp. możemy zatem uznać za układy splątanych ludzkich i nie-ludzkich intra-akcji, urządzeń konstytuujących cielesne sposoby istnienia w procesie upodmiotowienia. Oczywiście należy uwzględnić przy tym zwrotność tych relacji. Konstytuowane cielesne sposoby istnienia stanowią zarówno fenomeny, jak i intra-akcje wytwarzające kształtujące je instytucje. W tym kontekście należy również pamiętać o tym, że stosunki władzy cechuje asymetryczność⁶⁴⁵, a więc zakres sprawczości poszczególnych cielesnych sposobów istnienia, znajdujących się w danym układzie, jest dynamiczny i zmienny, podlegając nieustannym negocjacjom. Ogół procesów upodmiotowienia, uwzględniając ich ludzki i nie-ludzki wymiar, możemy uznać za obszar rozważań z zakresu mikropolityki⁶⁴⁶. Procesy te stanowią przejaw wydarzającej się

642 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 224–225.

643 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

644 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 26.

645 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki...*, op. cit., s. 226–227.

646 Uwzględniając w tej posthumanistyczno-nowomaterialistycznej wykładni filozoficznej znaczenie przemyśleń Spinozy dotyczących zagadnień ekspresji istoty danego bytu oraz afektów, należałoby przyjąć, iż rozważania te są nakierowane na analizy tego, w jaki sposób różnego rodzaju układy powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, stanowiące określone stosunki władzy, wzajemnie się wzmacniają lub osłabiają. Przyjmując taką perspektywę i mając na uwadze przedpodmiotowy charakter procesów upodmiotowienia Braidotti pisze o polityce afirmatywnej lub etykach afirmatywnych. Zgodnie z założeniami Spinozy, co wynika z rozważań filozofki, powinniśmy wytwarzać takie przepływy afektów, które powodują wzmacnianie jak największej ilości powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. W takim ujęciu za niezwykle istotne należy uznać rozważania Spinozy, w których filozof opisuje *conatus* w postaci układu określonych stosunków ruchu i spoczynku. Łącząc powyższe propozycje autora *Etyki* z analizami Foucaulta, dotyczącymi mikro- i makropolityki, cielesność możemy rozumieć jako dynamicznie przekształcające się stosunki władzy. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130, 138–139, 260–262; R.

semiozy, czyli wytwarzanie się znaczeń w postaci cielesnych sposobów istnienia i zachodzących pomiędzy nimi relacji, wyrażających samoorganizację stającej się materii lub witalną sprawczość *zoe*.

Braidotti, *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna...*, op. cit., s. 13–14, http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Braidotti_Podmiotowo%C5%9B%C4%87-relacyjna.pdf [dostęp: 25.06.2021].

CZEŚĆ III.

PRAKTYKI CIAŁA

Opisywane w tej części rozprawy praktyki ciała wywodzą się z obszaru działań artystyczno-kulturalnych. Przyjmując perspektywę posthumanizmu i nowego materializmu ogół tych aktywności należy rozpatrywać jako zróżnicowane strategie badawcze, wytwarzające specyficzne rodzaje wiedzy, w których zachodzi splątanie ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości⁶⁴⁷. Posługując się teoretycznym namysłem przedstawicielek i przedstawicieli przynależących do obydwóch nurtów i uwzględniając powyższe stanowisko filozoficzne analizie zostaną poddane wystawa performatywna, działalność dwóch poznańskich organizacji pozarządowych, skupiających się na zagadnieniu cielesności, a także technika tańca kontakt improwizacji.

Wystawa *Asamblaż* odnosi się do działalności filozoficznej oraz aktywistycznej Guattariego, a także rozwijanego przez niego pojęcia asamblażu, rozumianego jako układ współdziałających cielesnych sposobów istnienia. Wprowadzając posthumanistyczne i nowomaterialistyczne rozważania Bennett⁶⁴⁸ na temat koncepcji asamblażu w analizach poświęconych wystawie oraz towarzyszącym jej praktykom ciała został uwzględniony wątek powiązań ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości.

Fundacja Sens Ruchu zajmuje się szeroko rozumianą edukacją somatyczną, realizowaną między innymi poprzez praktyki mające na celu wzmaganie cielesnej świadomości oraz uważności⁶⁴⁹. Wydarzenia przeprowadzane w ramach prac fundacji bardzo często łączą ze sobą rozważania teoretyczne z praktykami ciała. Fundacja Sens Ruchu w swojej działalności wykorzystuje metodę czytania wspólnotowego polegającego na wspólnym odczytaniu tekstu na głos. Istotnym elementem tej praktyki jest to, iż każda z osób uczestniczących może w dowolnym momencie przerwać czytanie w celu sformułowania pytania na forum grupy lub wyrażenia swojej uwagi.

647 W takim ujęciu sztuka podobnie jak humanistyka i nauki szczegółowe stanowi dziedzinę wiedzy posługującą się określonymi metodami i strategiami badawczymi wytwarzania wiedzy. Zob. M. Bakke, *Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot...*, op. cit., s. 169; Zob. także: E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce..., op. cit., s. 51.

648 J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit.

649 <http://som.org.pl/pl/> [dostęp: 25.06.2021].

Przedstawicielki Fundacji Kinestrefa, Krystyna „Lama” Szydłowska i Zofia Tomczyk, korzystają z metod i narzędzi z zakresu tańca, performance oraz choreografii⁶⁵⁰. Poprzez podejmowane przez siebie praktyki ciała, artystki badają zakresy możliwych cielesnych przekształceń oraz to w jaki sposób zachodzą one w ruchu. Posługując się różnymi technikami improwizacji, tancerki umożliwiają osobom uczestniczącym w realizowanych przez nie wydarzeniach doświadczanie własnej cielesności w kontakcie z innymi.

Taniec kontakt improwizacja polega na współdzieleniu ciężaru przez tancerzy poprzez określony, lecz dynamicznie zmieniający się punkt kontaktu, co skutkuje wytwarzaniem się spontanicznego, improwizowanego ruchu w przestrzeni⁶⁵¹. Kontakt improwizacja jako praktyka ciała stanowi interesujące pole eksploracji przenikania się ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości. Technika ta wznaga w sposób szczególny cielesne odczuwanie siebie oraz innych poprzez wyczulenie na doznawane w jej trakcie bodźców. Tym samym kontakt improwizacja stanowi specyficzny rodzaj ruchu-myślenia ukierunkowującego uwagę na współzależności i relacje zachodzące pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia. Lepsze zrozumienie tego zagadnienia umożliwia koncepcja tańca uważności (*dance of attention*) opisywanego przez Erin Manning i Briana Massumiego⁶⁵². Opisywany przez filozofkę i filozofa sposób postrzegania ma stanowić alternatywę dla perspektywy podmiot-przedmiot, w której uwzględnia się jedynie ludzkie przejawy sprawczości, uznając równocześnie ich nadrzędność wobec tego, co nie-ludzkie. W tańcu uważności cielesne sposoby istnienia współdziałają ze sobą jako płataniny etyko-onto-epistemicznych zależności, w których żaden z nich nie ma z góry uprzywilejowanej pozycji, a relacje między nimi podlegają nieustannym przekształceniom.

Odwołując się do rozważań Barad, ogół wymienionych działań artystyczno-kulturalnych możemy uznać za przypadki różnych rodzajów praktyk materialno-dyskursywnych⁶⁵³, czyli za określone układy splecionych ludzkich i nie-ludzkich intra-akcji, wytwarzających fenomeny. Procesy te zachodzą jako dokonujące się różnicowanie, a więc wariacje stawania się opisywane przez Deleuze’a i Guattariego⁶⁵⁴. Każda tego rodzaju materializacja wyraża sobą plastyczność w rozumieniu Malabou⁶⁵⁵, a więc zmiany

650 <https://pl-pl.facebook.com/kinestrefa/about/> [dostęp: 12.10.2020].

651 <https://contactquarterly.com/contact-improvisation/about/> [dostęp: 25.06.2021].

652 E. Manning i B. Massumi, „Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity”, op. cit., s. 73–96.

653 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 349–351.

654 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 281–375.

655 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 62–65.

powodujące wyłanianie się nowego. Cieleśne sposoby istnienia stanowią dynamicznie przekształcające się terytoria. W tym kontekście za ciekawy przykład możemy uznać rozważania autorów *Tysiąca plateau*, dotyczące procesów deterytorializacji i reterytorializacji wytwarzających się organów, takich jak na przykład dłonie, czy stopy, zachodzących poprzez współdziałanie określonych środowisk. Deleuze i Guattari piszą o tym w sposób następujący:

Nie tylko dłoń jest zdetytorializowaną przednią łapą, ale też swobodna dłoń jest zdetytorializowana w stosunku do chwytnej i lokomotorycznej dłoni małej. Rozważyć synergiczne deterytorializacje innych organów (na przykład stopy). Rozważyć również pozostające we współzależności deterytorializacje środowisk: step, środowisko powiązane, zdetytorializowane bardziej niż las, wywiera na ciała i na technikę presję doboru, selekcyjny nacisk deterytorializacji (to nie w lesie, lecz na stepie dłoń może pojawić się jako swobodna forma, ogień zaś jako materia poddająca się technologicznemu formowaniu). Wreszcie rozważyć komplementarne reterytorializacje (stopa jako reterytorializacja kompensacyjna względem dłoni, realizująca się na stepie). Stworzyć mapy w tym znaczeniu, organiczne, ekologiczne i technologiczne, które będzie można rozłożyć na płaszczyźnie spójności⁶⁵⁶.

Przyjmując perspektywę posthumanizmu i nowego materializmu praktyki ciała możemy rozumieć również jako układy składające się z powiązanych ze sobą przepływów afektów, czyli różnego rodzaju pobudzeń, wyrażających sobą samoorganizację materii⁶⁵⁷. W wyniku tych procesów współdziałające cielesne sposoby istnienia przekształcają się wzajemnie. Inicjowanie określonych preistoczeń stanowi przestrzeń eksperymentalną, która wyłania z siebie efekty/materializacje przewidywalne jedynie do pewnego stopnia. Tym samym sporządzenie danej praktyki ciała wiąże się z potrzebą przepracowania i przemyśleniem tego, jakie przepływy splątanych ludzkich i nie-ludzkich afektów chcemy uaktywnić w perspektywie przewidywanych skutków. Nieprzewidywalność tych działań jest również pożądana, ponieważ wyzwala nieznaną, czy też niedostrzegalną zależności i relacje współdziałających cielesnych sposobów istnienia.

656 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 72–73.

657 Ważnym źródłem inspiracji dla tej koncepcji są zarówno przemyślenia Spinozy, jak i Deleuze'a oraz Guattariego. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130; Zob. także: G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit.

Rozdział 8.

„A” jak asamblaże — performance i performatywność

Posthumanistyczna performatywność rozważana przez Barad⁶⁵⁸ stanowi przestrzeń splecionych ludzkich i nie-ludzkich intra-akcji, czyli procesów wytwarzających zróżnicowane, współdziałające ze sobą cielesne sposoby istnienia. Tym samym performatywność możemy rozumieć jako sferę aktywności eksperymentalnych, związanych z badaniem różnych przejawów sprawczości, zakorzenionych w praktykach artystycznych, lecz wykraczających poza nie⁶⁵⁹. Barry Allen sugeruje, że słowo „sztuka” należy rozumieć poprzez starogreckie *technē* lub łacińskie *ars* oznaczające wiedzę lub metodę osiągania zamierzonych skutków poprzez określone działania⁶⁶⁰. Odnosząc się do propozycji Allena praktyki artystyczne, stanowiące przejaw aktywności performatywnej, możemy zatem uznać za metody wytwarzania cielesnych sposobów istnienia, stanowiące określone układy relacji i zależności⁶⁶¹. W takim ujęciu performance stanowi przestrzeń, w której zachodzą wszelkie aktywności performatywne, stanowiące sploty ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości w postaci przepływów afektów, powodujących wyłanianie się zróżnicowanych cielesnych sposobów istnienia. Praktyki ciała, wywodzące się z różnych dyscyplin, między innymi szeroko rozumianej działalności artystycznej, należałoby zatem rozumieć jako sztukę (*technē/ars*) sporządzania określonych przestrzeni performatywnych. Performatywny eksperyment polega na sporządzaniu performance, czyli układu (*agencement*)⁶⁶², poprzez wyznaczenie założeń koniecznych dla jego zaistnienia w postaci przepływów określonych afektów, konstytuujących zależne od siebie i powiązane cielesne sposoby istnienia. Przykładem

658 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 354–355.

659 Zob. E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce..., op. cit., s. 59–60; Zob. także: J. Wachowski, *Performans*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 5–9.

660 B. Allen, *Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts...*, op. cit., s. 6.

661 Realizacja tych powiązań zgodnie z założeniami Spinozy zachodzi na wiele, a być może nieskończenie wiele sposobów. Z rozważań niderlandzkiego filozofa możemy wywnioskować, że cielesność, a tym samym w szerszym znaczeniu również materialność, wyraża się poprzez afektywność, czyli pobudliwość. Aktywność cielesnych sposobów istnienia przejawia się za sprawą ich przekształceń dokonywanych względem siebie samych oraz innych. Procesy te stanowią ogół przeistoczeń stającej się materii, czy też zgodnie z myślą Spinozy pobudzeń substancji. Pojęcie afektu autora *Etyki* możemy zatem rozumieć podobnie jak intra-akcje Barad powodujące powstawanie fenomenów. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 62, 129–130; Zob. K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 340–341.

662 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 4–5; M. Herer, *Tysiąc plateau – książka osobliwa*, [w:] *Tysiąc plateau*, Gilles Deleuze i Félix Guattari, tłum. nieznanym, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. XI–XII.

przestrzeni performatywnej jest *SenseLab*⁶⁶³, „[...] laboratorium, które bada przecięcia między praktyką artystyczną i filozofią poprzez matrycę czującego ciała w ruchu”⁶⁶⁴, utworzone przez filozofkę Erin Manning oraz współdziałającego z nią filozofa Briana Massumiego. *SensLab* stanowi specyficzny rodzaj układu, na który składa się kilka założeń, czyli intra-akcji powodujących wytwarzanie się współdziałających cielesnych sposobów istnienia⁶⁶⁵. Pierwszym z nich jest doprowadzenie do współdziałania przedstawicieli różnych środowisk wywodzących się z instytucji akademickich i artystycznych, a więc sprawienie, aby te dwa rodzaje przepływów afektów wyznaczyły swój punkt przecięcia. Innymi słowy chodzi o powiązanie praktyk materialno-dyskursywnych wywodzących się z różnych obszarów, zwyczajowo traktowanych jako odmienne, inicjując tym samym dokonywanie się nowych rodzajów pobudzeń. Jak pisze Massumi:

Do świata sztuki można by, kierując się akademickimi rygorami, wprowadzić tendencję lub skłonność do ścisłego wyrażania się. Sztuka z kolei ma do zaoferowania skłonność do inwestowania w obiekt, system lub interakcję, których intensywność zdecydowanie przekracza język, przynajmniej w jego zwykłej funkcji opisowej czy referencyjnej. Chcieliśmy połączyć te dwie tendencje: ścisłe wyrażanie pojęć oraz pogłębianie percepcji i doświadczeń⁶⁶⁶.

Składowym elementem *SensLab*, rozumianym jako określony układ, jest założenie, aby każdy kto staje się jego częścią dołączał z jednym ze swoich niedokończonych, niedostatecznie przemyślanych i przepracowanych projektów, pomysłów. Filozoficzna niepewność związana z niedostatecznie opracowanym pojęciem w procesie teoretycznych spekulacji⁶⁶⁷, czy też zapoczątkowane próby związane z wstępnie opracowywaną praktyką ciała, wyzwalały nieznane dotąd sploty procesów myślenia-ruchu, a więc nowe warianty stawania się w postaci zachodzących materializacji. W tym kontekście performatywność oznacza Deleuze’iańsko-

663 <http://senselab.ca/wp2/> [dostęp: 25.06.2021].

664 „[...] a laboratory that explores the intersections between art practice and philosophy through the matrix of the sensing body in movement”. B. Massumi, *Politics of Affect...*, op. cit., s. XIII.

665 Ibid., s. 73–78.

666 „From the academic side, what could be brought into the art world is a tendency or propensity towards rigorous verbal expression. On the art side is a complementary propensity to invest in an object or system or interaction an intensity that rigorously exceeds language, at least standard denotative or referential uses of language. We wanted to bring together those two tendencies: bringing concepts to rigorous verbal expression, and intensifying perception and experience”. Ibid., s. 73.

667 G. Deleuze i F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 22–42.

Guatariańskie „sporządzanie Ciała bez Organów”⁶⁶⁸ (performance), które następnie należy „uruchomić”, czyli zainicjować jego działanie. Jak podkreślają francuscy myśliciele obydwie te procesy dokonują się za sprawą eksperymentowania, które może zakończyć się w tym samym stopniu porażką, co sukcesem.

Powiązanie powyższych rozważań autorów *Tysiąc plateau* oraz twórczyni realizmu sprawczego skłania mnie do posługiwania się pojęciem układu performatywnego (*performative set*)⁶⁶⁹ oznaczającego konieczne materialne warunki, ustalenia i procesualne czynniki, stanowiące kompozycje umożliwiające wyzwalamie przepływów afektów, konstytuujących określone, powiązane ze sobą cielesne sposoby istnienia. W takim znaczeniu zarówno Barad jak i Deleuze oraz Guattari posługują się pojęciem urządzeń (*apparatuses*). Twórczyni realizmu sprawczego pisze, iż „[...] urządzenia są materialnymi warunkami możliwości i niemożności materializacji; to one wyznaczają, co ma znaczenie, a co zostaje wykluczone z materializacji. [...] Stąd urządzenia są praktykami wyznaczania granic”⁶⁷⁰. Badaczka dodaje, że urządzenia:

[...] nie są statycznymi układami w świecie, ale raczej „dynamicznymi (re)konfiguracjami świata, konkretnymi sprawczymi praktykami/intra-akcjami/działaniami poprzez które wytwarzane są poszczególne wykluczające granice” [podkreślenie autorki]. Urządzenia nie mają istotowej „zewnętrznej” granicy. Ta nieoznaczoność „zewnętrznej” granicy reprezentuje niemożność zamknięcia – nieustanną intra-aktywność iteracyjnej rekonfiguracji urządzenia cielesnej produkcji. Urządzenia są otwartymi praktykami⁶⁷¹.

Natomiast autorzy *Tysiąca plateau* stwierdzają, dopełniając tym samym myśl Barad, że: „[z]awsze wchodzi w grę jakieś aparaty, narzędzia, urządzenia, zawsze dokonuje się jakichś wybiegów i ograniczeń mających wydobyć pełnię Natury. Należy znieść organy, zamknąć je w jakiś sposób, aby ich wyzwolone elementy mogły wejść w nowe stosunki, z których wynikają stawania-się-zwierzęciem, a po stronie układu maszynowego – krążenie afektów”⁶⁷².

668 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 179–182.

669 A. Hofmann, *LSD... moje trudne dziecko*, tłum. K. Lewandowski, Wydawnictwo Cień Kształtu, Warszawa 2016, s. 80–81.

670 „[...] apparatuses are the material conditions of possibility and impossibility of mattering; they enact what matters and what is excluded from mattering. [...] Hence apparatuses are boundary-making practices”. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 148.

671 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 342.

672 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 314.

Procesy materializacji, dokonujące się za sprawą i w przestrzeni urzędów, stanowią ogół cielesnych przekształceń zachodzących jako przepływy afektów. Każdy układ performatywny możemy uznać za jedną z wielu odpowiedzi na pytanie Spinozy o to, „do czego ciało jest zdolne”⁶⁷³. Innymi słowy, czy też posługując się słowami Deleuze’a i Guattariego, każde urządzenie wyraża sobą jeden z wielu wariantów stawania się, zachodzącego w postaci powiązanych ze sobą przepływów afektów, powodujących wyłanianie się zróżnicowanych oraz pozostających w relacjach cielesnych sposobów istnienia. Jak piszą francuscy filozofowie:

Nie wiemy nic o ciele, o ile nie wiemy, do czego jest ono zdolne, to znaczy jakie są jego afekty, w jaki sposób mogą one komponować się z innymi afektami, z afektami innego ciała, czy to niszcząc je lub zostając przez nie zniszczonym, czy to by wymienić z nim działania i namiętności, czy wreszcie, by ułożyć z nim ciało jeszcze potężniejsze⁶⁷⁴.

Uruchomienie układu performatywnego dokonuje się w procesie kolektywnego wypowiedzenia⁶⁷⁵, czyli współdziałania wielości w postaci splątanych ludzkich i nie-ludzkich sprawczości. Tym samym, podkreślają Deleuze i Guattari⁶⁷⁶, jest to aktywność tego, co przedpodmiotowe, a więc poprzedzające jednostkowe intencjonalne decyzje. Performatywne eksperymentowanie stanowi aktywność improwizacyjną, mającą na celu testowanie „do czego ciało jest zdolne”, poprzez wdrażanie różnych sposobów stawania się. Układ performatywny powstaje poprzez podejmowanie następujących po sobie prób w postaci powiązanych ze sobą serii, stanowiących powtórzenia określonych praktyk materialno-dyskursywnych. W tym kontekście performatywność wyraża zdolność cielesnych sposobów istnienia do współ-przekształcania, czyli pobudzania siebie nawzajem na nieskończenie wiele sposobów, stanowiących splątania ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości. Sporządzanie układu performatywnego, *Ciała bez Organów*, powoduje jego wyłanianie się jako fenomenu, który w momencie uruchomienia ujawnia się również jako intra-akcja współ-wytwarzająca kolejny, inny układ.

Posłużmy się przykładem tancerza i podejmowanych przez niego praktyk ciała stanowiących określony układ performatywny, składający się z następujących ustaleń

673 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 132; G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 29–30.

674 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 311.

675 G. Deleuze i F. Guattari, *Kafka: ku literaturze mniejszej...*, op. cit., s. 295–305.

676 Ibid., s. 303–305.

(*arrangements*): wyczulenie uważności na sekwencje dźwięków w postaci muzyki wybrzmiewającej ze słuchawek, unieruchomienie stóp przywierających do podłogi. Należy pamiętać, że ustaleń składających się na dany układ performatywny nie powinno się rozumieć jedynie jako efektu ludzkiego, intencjonalnego działania, czy też decyzyjności. Słuchawki, głośniki, instrumenty muzyczne wytwarzają różne przepływy afektów w postaci chociażby odmiennego emitowania fal dźwiękowych w danej przestrzeni. Podobnie podłoga, takie jak podłoga w sali prób, aktywizuje (pobudza) tancerza inaczej, niż trawnik lub piaszczysta plaża, wytwarzające go w postaci odmiennych rodzajów ruchu. Powstawanie, a następnie uruchamianie danego układu performatywnego zachodzi w procesie kolektywnego wypowiedzenia, stanowiącego splot ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości. Uznanie słuchawek, a nie głośników, za jeden z czynników istotnych układu performatywnego dokonuje się za sprawą splątanych aktywności słuchawek, tancerza, a także pozostałych warunków koniecznych wchodzących w jego skład. Ogół tych działań należy uznać za intra-akcje uruchamiające określone przepływy afektów, konstytuujące się w powiązane ze sobą cielesne sposoby istnienia. Układ performatywny stanowi dynamiczną strukturę, która przekształca się w procesie następujących po sobie prób i powtórzeń. W wyniku tej aktywności dochodzi do modyfikowania, a nawet wyłaniania się nowych warunków koniecznych powodujących określone przepływy afektów. Przykładowo w wyniku podejmowanych prób następuje włączenie kolejnego ustalenia w postaci zamkniętych oczu. Wyłanianie nowego warunku koniecznego inicjuje proces jego powiązania z emitowaniem dźwięku ze słuchawek w kontakcie stóp z drewnianą podłogą, powodując wytwarzanie się innego rodzaju ruchu tancerza. Natomiast unieruchomienie stóp w kontakcie z podłogą wyzwala przepływ afektów w postaci ruchu ramion i dłoni tancerza, co może spowodować powstanie innego układu performatywnego. Zmieniające się przepływy afektów, zachodzące poprzez przeistaczanie się warunków koniecznych, wchodzących w skład poszczególnych układów performatywnych, wyrażają sobą spinozjańskie myślenie o cielesnych sposobach istnienia jako stosunkach ruchu i spoczynku⁶⁷⁷. Równocześnie możemy uznać, iż procesy zachodzące w obrębie danego układu performatywnego dokonują się jako intra-akcje i fenomeny powodując wzajemne przekształcenia zgodnie z założeniami Barad⁶⁷⁸. Tym samym tancerz wytwarza dany układ performatywny w tym samym stopniu, co jest przez niego wytwarzanym. Za specyficzny

677 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 260–262.

678 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 343–344.

rodzaj ustalenia — wynikający z sytuacji scenicznej, czy też ją wytwarzający — należy uznać widownię, która może wprowadzać różne przepływy afektów w zależności od jej powiązania z pozostałymi warunkami koniecznymi. Przykładowo usytuowanie widza poza działaniami scenicznymi lub w ich obrębie zainicjuje inne rodzaje przekształceń zachodzących w danym układzie performatywnym, którego jest on częścią. Równocześnie sam podział na scenę i widownię bądź rezygnacja z niego stanowi jedno z możliwych ustaleń wyzwających odmienne przepływy afektów.

Performance, rozumiany jako splot powiązanych ze sobą przepływów afektów, stanowi rodzaj dokonującej się czasoprzestrzeni, wyłaniającej z siebie powiązane cielesne sposoby istnienia. W tym kontekście Bojana Kunst zwraca uwagę na znaczenie czasowości w konstytuowaniu się performance⁶⁷⁹. Układ performatywny, stanowiący rodzaj dynamicznej struktury, wymaga właściwego momentu (*timing*) dla swojego uruchomienia. Same przepływy afektów nie wystarczą, jeżeli nie zostaną one ze sobą powiązane w adekwatny sposób, uwzględniający czasowość i przestrzenność. Poszczególne procesy wymagają odpowiedniej kolejności, współdziałania lub właściwego momentu, w którym nastąpi ich zainicjowanie. Jeżeli dana aktywność nastąpi zbyt wcześnie lub za późno struktura danego performance najpewniej rozpadnie się, co może spowodować jego modyfikację lub wytworzenie się nowego układu performatywnego. Tym samym wycucie czasu (*timing*) stanowi jeden z procesualnych czynników układów performatywnych. Performance rozumiany jako eksperyment może zaistnieć dzięki wyznaczeniu warunków koniecznych dla zainicjowania powiązanych ze sobą przepływów afektów. Do tego rodzaju czynników znaczących zaliczają się również ustalenia, czy też ustawienia, czasowo-przestrzenne, polegające na współgraniu dokonujących się procesów poprzez ich zablokowanie, spowalnianie, przyśpieszanie lub wyzwianie względem siebie. Barad zwraca uwagę, że w ujęciu realizmu sprawczego „[p]rzestrzeń i czas są fenomenalne, to znaczy, że są intra-aktywnie produkowane w toku wytwarzania fenomenu; ani przestrzeń, ani czas nie istnieją jako czynniki dane poza fenomenem”⁶⁸⁰. Badaczka podkreśla również, iż wyłanianie czasu i przestrzeni dokonuje się za sprawą praktyk *czasoprzestrzennejmaterializacji* (*practices of*

679 B. Kunst, *The Troubles with Temporality: Micropolitics of Performance*, [w:] *Points of convergence: alternative views on performance*, red. M. Dziewańska i A. Lepecki, Museum of Modern Art, Warsaw 2017, s. 85–98.

680 „Space and time are phenomenal, that is, they are intra-actively produced in the making of phenomena; neither space nor time exist as determinate givens outside of phenomena”. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 315.

spacetime mattering)⁶⁸¹ stanowiących przejaw stającej się materii. Tym samym czasoprzestrzeń możemy rozpatrywać jako powiązane ze sobą przepływy afektów, powstające w wyniku zachodzenia określonych cięć sprawczych.

Performance obejmuje sobą zarówno to, co makro-, jak i mikropolityczne. Przestrzeń performatywna wytwarza powiązane ze sobą cielesne sposoby istnienia, a także przekształca relacje zachodzące pomiędzy nimi i instytucjami, w których funkcjonują. Tym samym performatywność wiąże się ściśle z pojęciem stosunków władzy, stanowiących dynamikę przekształceń, czyli procesy wzajemnego przeistaczania się cielesnych sposobów istnienia, zachodzących w danym układzie performatywnym. Oznacza to, że performatywność w ujęciu mikropolitycznym wyraża aktywność wytwarzania cielesnych sposobów istnienia, natomiast w perspektywie makropolitycznej jest to kształtowanie relacji między nimi. Obydwie perspektywy dopełniają się jako dwa ujęcia procesów materializacji, czyli stawania się materii. Możemy zatem uznać, że performatywność manifestuje wzajemne, równoczesne intra-akcyjne i fenomenalne przenikanie się cielesnych sposobów istnienia.

Performance jako wydarzenie

Jak sugeruje Bojana Kunst performance nie jest komentarzem do zaistniałych zdarzeń, lecz stanowi rodzaj wydarzenia⁶⁸². W prezentowanej perspektywie posthumanizmu i nowego materializmu pojęcie wydarzenia (*event*) wywodzi się z rozważań Spinozy dotyczących afektów i cielesności⁶⁸³, kontynuowanych przez Deleuze'a i Guattariego⁶⁸⁴, a rozwijanych przez Massumiego i Manning⁶⁸⁵. Wydarzenie w takim ujęciu stanowi przestrzeń, w której splątane przepływy afektów wytwarzają zależne od siebie cielesne sposoby istnienia, których aktywność polega na nieustannym, wzajemnym współprzekształcaniu. Performance jako rodzaj wydarzenia, zawiera w sobie performatywny potencjał do wytwarzania kolejnych wydarzeń. Dzieje się tak ponieważ cielesność jest tym samym, co afektywność, czyli zdolność pobudzania. A zatem każdy przejaw stającej się materii w swojej potencjalności jest performatywny, a więc może zainicjować performance lub stanowić jego warunek konieczny. Przykładowo spotkanie dwóch osób na ulicy może być przypadkową sytuacją w tym samym stopniu, co warunkiem koniecznym dla zainicjowania określonego przepływu afektów, na

681 Ibid.

682 B. Kunst, „The Troubles with Temporality: Micropolitics of Performance”, op. cit., s. 90.

683 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 129–130.

684 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 503.

685 B. Massumi, *Politics of Affect...*, op. cit., s. IX–X, 47–49.

przykład ulicznej manifestacji, strajku lub wystawy w galerii artystycznej. Za czynnik znaczący dla ukonstytuowania się danego wydarzenia należy zatem uznać każdą ludzką lub nie-ludzką aktywność, przynajmniej w jej potencjalności. Massumi podkreśla, że istota wydarzenia, czy też wydarzania, kryje się w afektywności. Jak pisze filozof: „[...] zdolność do pobudzania i zdolność do bycia pobudzonym są dwiema stronami tego samego wydarzenia. Jedna ze stron jest zwrócona ku temu, co moglibyśmy chcieć uznać za przedmiot, druga ku temu, co można by uznać za podmiot. Są one dwiema stronami tej samej monety. Zachodzi oddziaływanie i dzieje się to pomiędzy”⁶⁸⁶. Przyjmując perspektywę realizmu sprawczego przykładową sytuację spotkania dwóch osób, niesionych przez nie transparentów, na których znajdują się określone treści, przebywających w określonej przestrzeni, na przykład miasta, możemy uznać za rodzaj fenomenu. Jednocześnie ta sama sytuacja, jednak rozpatrywana już jako intra-akcja, stanowi jeden z warunków koniecznych dla zainicjowania wydarzenia manifestacji. Każde wydarzanie dokonuje się w postaci przepływu określonych afektów, a więc pobudzeń zachodzących jako materializacje zróżnicowanych znaczeń. W tym kontekście posthumanistyczna performatywność oznacza cielesną potencjalność wytwarzania wydarzeń, zawierającą w sobie sploty ludzkich i nie-ludzkich sprawczości. Odwracając to twierdzenie możemy uznać, iż wydarzenia stanowią przestrzenie eksperymentowania, zachodzącego za sprawą działania określonych praktyk materialno-dyskursywnych⁶⁸⁷.

Temporalność performance wiąże się ściśle z pojęciem plastyczności Malabou, a ściślej twierdzeniem filozofki, iż zmiana jest tym, co nieodwracalne⁶⁸⁸. Procesy przekształceń dokonują się jako negocjacje splątanych ludzkich i nie-ludzkich sprawczości, uwidaczniających się poprzez przeistaczanie się zależnych od siebie cielesnych sposobów istnienia. Zmiana zawiera w sobie relację powtórzenia i różnicy. Przykładowo seria powtórzeń w postaci sekwencji odtwarzanego ruchu nie dąży do identyczności, na przykład idealnego odzwierciedlenia dynamicznej figury w tańcu. Kolejne powtórzenia w serii wytwarzają różnicę, a więc to, co nowe, w tym przypadku może to być inna dynamika, inny rodzaj ruchu itp. Tym samym powtórzenie zawiera w sobie różnicę, czy też powtórzenie zawiera w sobie potencjał zmiany. Jako, że zmiana jest tym, co nieodwracalne, powtarzanie

686 „[...] ability to affect and the ability to be affected are two facets of the same event. One face is turned towards what you might be tempted to isolate as an object, the other towards what you might isolate as a subject. Here, they are two sides of the same coin. There is an affectation, and it is happening in-between”. Ibid., s. 48.

687 Tym samym wydarzanie się wyraża sobą spektrum cielesnej potencjalności, materializacji, których nieskończony zakres tak bardzo interesuje Spinozę, pytającego „do czego ciało jest zdolne”. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 132–133.

688 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 62.

określonych czynności, procesów, powoduje nieustanne wytwarzanie się różnicy w powtórzeniu. Z tego powodu procesy konstytuujące dane wydarzenie, czyli wydarzenie się, należy uznać za dynamikę przekształceń, uwidaczniającą się w postaci określonych stosunków władzy. Performance zarazem jest wydarzeniem, jak i warunkiem koniecznym dla zaistnienia innego wydarzenia, a tym samym stanowi on element danego układu performatywnego. Dzieje się tak dlatego, że każdy układ performatywny znajduje się w przestrzeni pobudzeń innego układu performatywnego. Wielokrotne uruchomienie performance rozumianego jako wydarzenie, czyli zainicjowanie powtarzalnych procesów, nie spowoduje wytwarzania identycznych fenomenów, lecz doprowadzi do konstytuowania się różnicy w powtórzeniu ze względu na nieodwracalność wpisaną w zmianę. Granice fenomenów powstających w intra-akcyjnej produkcji podlegają nieustającym negocjacjom, a tym samym fenomeny powstające w wyniku powtórzeń nie mogą być względem siebie identyczne, a jedynie zbliżone w podobieństwie. Trwałość procesów konstytuujących dany performance, czyli zachowanie odpowiednich stosunków ruchu i spoczynku⁶⁸⁹ w danym układzie performatywnym, warunkuje jego trwanie lub rozpad. W tym kontekście kluczowe znaczenie mają przyspieszenia i spowolnienia, a więc zmieniające się intensywności zachodzących procesów. Należy pamiętać, że performance mogą być różnego rodzaju zjawiska, takie jak na przykład eksperymenty laboratoryjne, uliczne demonstracje lub działania artystyczne. Wszystkie te zdarzenia rozumiane jako performance są przepływami afektów, stanowiącymi sploty ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości, wyłaniającymi powiązane ze sobą cielesne sposoby istnienia.

Ruch-myślenie asamblaży

Na okres od lutego do kwietnia 2018 roku przypada realizacja wystawy *Asamblaże* w Muzeum Sztuki w Łodzi pod kuratorską opieką Joanny Sokołowskiej; elementem składowym wydarzenia były warsztaty łączące w sobie praktyki ruchowe z rozważaniami filozoficznymi dotyczącymi tytułowego terminu⁶⁹⁰. Projekt polegał na włączeniu do przestrzeni muzealnej dwóch wideoinstalacji poświęconych działalności filozoficznej i aktywistycznej Guattariego autorstwa Angeli Melitopoulos oraz Maurizio Lazzarato. Zadaniem projektu było objaśnienie pojęcia asamblażu poprzez jego praktyczne zastosowanie. Próba filozoficznego przemyślenia wystawy wraz z towarzyszącymi jej

689 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 260–262.

690 <https://msl.org.pl/asamblaze--angela-melitopoulos-i-maurizio-lazzarato/> [dostęp: 25.06.2021].

warsztatami umożliwi lepsze zrozumienie zagadnień performance i performatywności w znaczeniu nakreślonym we wcześniejszym rozdziale. Ponadto prezentowana analiza ma również na celu ukazanie powiązań zachodzących pomiędzy performance i performatywnością, a pojęciem asamblażu, ważnym dla nurtów posthumanizmu i nowego materializmu. Poniższe rozważania w swojej specyfice mają także pomóc w lepszym zrozumieniu nierozdzielności splotu praktyk i konceptualizacji ciała, a więc przenikanie się myśli i ruchu.

Bennett jest badaczką, która posługuje się pojęciem asamblażu w znaczeniu zbieżnym z tym, które zawierają w sobie wystawa oraz warsztaty przeprowadzone w łódzkim muzeum. W swojej książce pt. *Vibrant matter* myślicielka rozpatruje na czym polega sprawczość asamblażu⁶⁹¹. Bennett rozwija posthumanistyczno-nowomaterialistyczną koncepcję pojęcia asamblażu zaproponowanego przez Deleuze'a i Guattariego, łącząc ją z rozważaniami Spinozy na temat afektywności ciał. Propozycja badaczki wiąże się z wizją sprawczości wykraczającą poza aktywność ludzkiej jednostki. Przyjmując perspektywę witalnego materializmu Bennett pisze o heterogenicznych asamblażach (*heterogeneous assemblages*), cielesnych wielościach stanowiących połączenia ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości⁶⁹². Jak podkreśla myślicielka, sprawczość w takim ujęciu przestaje dotyczyć jedynie „zdolności zlokalizowanej w ludzkim ciele lub zbiorowości wytworzonej (tylko) przez ludzkie wysiłki”, a zaczyna obejmować sobą całe „heterogeniczne pole ontologiczne”, a więc wszelkie przejawy samoorganizacji materii⁶⁹³. Procesy te zachodzą w postaci powiązanych ze sobą przepływów afektów, czyli cielesnych pobudzeń.

Wystawa i warsztaty przeprowadzone w Łodzi, analizowane poprzez pryzmat rozważań posthumanistyczno-nowomaterialistycznych, stanowią rodzaj heterogenicznego asamblażu, którego celem jest objaśnienie pojęcia asamblażu poprzez zastosowanie określonych praktyk ciała i konceptualizacji. Jak możemy przeczytać na stronie muzeum w zakładce dotyczącej projektu:

Asamblaż to układ zjawisk określany przez płynność i współzależność tworzących go części. Asamblaż może służyć jako model złożonych procesów, które w tradycyjnych naukach są rozbijane na oddzielne przedmioty badań. Podobnie jak w tradycjach animistycznych,

691 J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit., s. 20–38.

692 Ibid., s. 23.

693 Ibid.

asamblaż nie rozróżnia świata fizycznego i duchowego, rzeczy możemy więc traktować jak istoty ożywione⁶⁹⁴.

Natomiast Bennett uzupełnia tę definicję następującymi słowami:

Asamblaże to powstające ad hoc grupy różnych elementów, żywotnych materiałów każdego rodzaju. Asamblaże są żyjącymi, pulsującymi konfederacjami, funkcjonującymi pomimo ciągłej obecności energii, która je rozsadza od wewnątrz. Mają one nieregularne topografie, ponieważ niektóre punkty, w których różne afekty i ciała krzyżują się ze sobą, zachodzi odmienna intensywność, co powoduje nierównomierną dystrybucję mocy na całej ich powierzchni. Asamblaże nie są zarządzane centralnie: niczyja materialność ani typ materiału nie ma wystarczających kompetencji, aby konsekwentnie określić trajektorię lub wpływ grupy. Efekty generowane przez asamblaże są raczej emergentnymi właściwościami, w takim sensie, iż mają one zdolność do spowodowania czegoś (nowe odmiany materializmu, zaciemnienia, huraganu, wojny z terrorem), co odróżnia się od witalnej siły poszczególnych materialności rozpatrywanych oddzielnie⁶⁹⁵.

Łącząc obydwie wypowiedzi możemy wywnioskować, iż istota asamblażu tkwi w tym, że części wywodzące się z różnych porządków i kontekstów, zostają z nich wyrwane i połączone ze sobą w sposób, który wykracza poza ich dotychczasowe pole znaczeniowe. Dzięki temu zabiegowi powstaje układ performatywny, którego produkcja, a więc wytwarzane przez niego efekty są trudne do przewidzenia. Praktyczne zastosowanie pojęcia asamblażu w kontekście wystawy MS w Łodzi polegało również na ustanowieniu publiczności jednym z elementów tego układu performatywnego. Pozostałymi warunkami koniecznymi, wchodzącymi w skład układu performatywnego, były towarzyszące wystawie warsztaty, seminaria i wykłady również poświęcone działalności filozoficznej, psychiatrycznej i aktywistycznej Guattariego.

694 <https://msl.org.pl/asamblaze--angela-melitopoulos-i-maurizio-lazzarato/> [dostęp: 25.06.2021].

695 „Assemblages are ad hoc groupings of diverse elements, of vibrant materials of all sorts. Assemblages are living, throbbing confederations that are able to function despite the persistent presence of energies that confound them from within. They have uneven topographies, because some of the points at which the various affects and bodies cross paths are more heavily trafficked than others, and so power is not distributed equally across its surface. Assemblages are not governed by any central head: no one materiality or type of material has sufficient competence to determine consistently the trajectory or impact of the group. The effects generated by an assemblage are, rather, emergent properties, emergent in that their ability to make something happen (a newly inflected materialism, a blackout, a hurricane, a war on terror) is distinct from the sum of the vital force of each materiality considered alone”. J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit., s. 23–24.

Poniższa część tekstu stanowi rodzaj filozoficznego eksperymentu mającego na celu przedstawienie wystawy *Asamblaze* w perspektywie powiązań zachodzących pomiędzy przestrzenią muzealną, wideoinstalacją i publicznością, a także warsztatami, które zostały zrealizowane w ramach wystawy⁶⁹⁶. Pojęcie asamblażu oznacza próbę połączenia ze sobą części wywodzących się z różnych porządków (kontekstów znaczeniowych) w nową konfigurację, kompozycję⁶⁹⁷. Innymi słowy istota asamblażu kryje się w tym, aby w wyniku połączenia elementów w nietypową dla nich konfigurację, wyzwolić specyficzny rodzaj materialnej produkcji. Tym samym każda forma asamblażu stanowi rodzaj układu performatywnego, wydarzenia, a więc splotu powiązanych ze sobą przepływów afektów. W tym kontekście przestrzeń muzealną możemy uznać za Ciało bez Organów, płaszczyznę konstytuowania się cielesnych sposobów istnienia za sprawą ludzkich i nie-ludzkich sprawczości: rzeczy, informacji, roślin, budynków wraz z ich systemami korytarzy i rozmieszczeniami pomieszczeń, oświetleniem, a także określonymi relacjami, zachodzącymi pomiędzy nimi. Autorzy *Tysiąc plateau* podkreślają, że Ciało bez Organów wyłania z siebie organy, czyli cielesne sposoby istnienia, które niezwłocznie zaczynają się organizować, wytwarzając pomiędzy sobą zależności⁶⁹⁸. Kierując się rozważaniami Deleuze'a i Guattariego można stwierdzić, iż organy „zdradzają” Ciało bez Organów, wytwarzając organizm, czyli strukturę, która stanowi jego zaprzeczenie⁶⁹⁹.

Spróbujmy określić warunki konieczne składające się na układ performatywny wystawy *Asamblaze*. Pierwszym z czynników są dwie wideoinstalacje zaprojektowane przez Melitopoulos i Lazzarato. Obydwie wideoinstalacje to również układy performatywne, w których skład wchodzi określone warunki konieczne: trzy kanały produkcji audiowizualnej, emitujące obrazy wyznaczone przez określony montaż (sceny, w których wypowiadają się różne osoby, na temat działalności Guattariego, stanowią równocześnie

696 <https://msl.org.pl/czytajac-guattariego-w-ruchu---warsztaty-bartosza-mroczkowskiego/> [dostęp: 25.06.2021].

697 Guattari i Deleuze używają francuskiego słowa *agencement*, które polskojęzyczni tłumacze tekstów filozofów przekładają jako „układ” lub „kompozycja”. Natomiast anglosascy tłumacze posługują się terminem *assemblage*. Francuskie słowo *assemblage* możemy przełożyć na język polski jako „montaż”, „składanie”, „złożenie” lub „zbiór” i oznacza ono formę artystyczną, rodzaj kolażu, wprowadzoną przez francuskiego malarza i rzeźbiarza Jeana Dubuffeta w latach pięćdziesiątych XX wieku. „Asamblaż” w tym kontekście to zbiór specyficznie ze sobą połączonych elementów. Wszystkie z wymienionych pojęć odnoszą się do zbliżonego zakresu znaczeniowego, lecz w każdym z nich kładzie się nacisk na nieco odmienne kwestie. Zob. F. Guattari, *The Three Ecologies*, tłum. I. Pindar i P. Sutton, The Athlone Press, London 2000, s. 21; Zob. F. Guattari, *Chaosmosis an ethico-aesthetic paradigm*, tłum. P. Bains i J. Pefanis, Indiana University Press, Bloomington 1995, s. 35; Zob. także: M. Herer, „Tysiąc plateau – książka osobliwa”, op. cit., s. XI–XII.

698 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 184.

699 Ibid., s. 190–191.

próbę objaśnienia pojęcia asamblażu; sposób odnoszenia się obrazów do siebie nawzajem; kadrowanie; zgranie dźwięków i wypowiedzanych słów itp.)⁷⁰⁰.



Ilustracja 1. *Asamblaze — Życie cząstek*. Angela Melitopoulos i Maurizio Lazzarato — wideoinstalacja trzykanałowa. Źródło: <https://mssl.org.pl/asamblaze—angela-melitopoulos-i-maurizio-lazzarato/>.

Wideoinstalacje wyłaniają się jako organy z przestrzeni muzealnej, stając się tym samym warunkiem koniecznym układu performatywnego wystawy *Asamblaze*. Odnosząc się po raz kolejny do rozważań autorów *Tysiąca plateau* wideoinstalacja Melitopoulos i Lazzarato w ujęciu molowym stanowią jednostkowe całości⁷⁰¹. W ujęciu realizmu sprawczego mamy do czynienia z fenomenami, których granice podlegają nieustannym przekształceniom, dokonywanym przez nie same oraz powiązanych z nimi cielesnymi sposobami istnienia, czyli wytwarzającymi je intra-akcjami. Na poziomie molekularnym wideoinstalacje stanowią intra-akcje wytwarzające fenomen w postaci wystawy *Asamblaze*. Obydwie perspektywy proponowane przez Deleuze'a i Guattariego należy rozumieć jako dwie dynamiczne perspektywy etyko-onto-epistemologiczne przenikające się wzajemnie, kompatybilne z rozważaniami Barad. Tego rodzaju sposób rozumowania umożliwia uchwycenie samoorganizacji materii, a więc jej stawania się w materializacji, nieustającej

700 https://mssl.org.pl/file.php?i=przegladarka-plikow/0503_MSLodz_AsamblazI-e_broszura_web.pdf [dostęp: 25.06.2021].

701 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 333–334.

plastycznej zmianie, stanowiąc równocześnie przejaw tego procesu. Innymi słowy warunki konieczne wchodzące w skład danego układu performatywnego należy rozpatrywać równocześnie jako intra-akcje i fenomeny, uwzględniając ich molowość oraz molekularność.

Kolejnym warunkiem koniecznym dla zaistnienia wystawy *Asamblaże* są obszary, czy też terytoria wyodrębnione z przestrzeni muzealnej w postaci chociażby sal, w których nastąpił montaż wideoinstalacji. Proces montażu stanowi szereg dokonujących się cięć sprawczych za sprawą splecionych ludzkich i nie-ludzkich sprawczości, takich jak np.: sposób rozstawiania ekranów w danym pomieszczeniu; ustawianie różnego rodzaju brył skłaniających odwiedzających i odwiedzające do siadania na nich; regulowanie oświetlenia, które wytworzy zacienienie, a tym samym uwidoczni lub usunie w cień wybrane elementy. Za równie ważną należy uznać aktywność organów administracyjnych i marketingowych, które generują przepływy informacji, łączące wydarzenie z innymi molowymi jednostkami, na przykład z odbiorczyniami i odbiorcami, krytykami sztuki, przedstawicielami władz miasta itp. Ogół zachodzących procesów ma na celu wytworzenie performance w postaci asamblażu montującego w sobie kolejne asamblaże. Tym sposobem dokonuje się proces samoobjaśnienia, czyli zrozumienia istoty pojęcia asamblażu poprzez stanie się jego warunkiem koniecznym. Innymi słowy wystawa *Asamblaże* umożliwia zrozumienie pojęcia asamblażu poprzez jego realizację w praktyce.

Za warunek konieczny wystawy należy również uznać warsztaty pt. *Czytając Guattariego w ruchu*⁷⁰², ponieważ stanowią one przejaw procesu samoobjaśnienia pojęcia asamblażu, a więc zachodzenie określonego sposobu materializacji materii. Proces ten zainicjowano poprzez powiązanie *czytania wspólnotowego* z praktykami ruchu, realizowanymi przez osoby uczestniczące w warsztatach. Ze względu na tematykę wystawy *Asamblaże* wykorzystano teksty autorstwa Guattariego. Metoda czytania wspólnotowego polega na wspólnym odczytaniu tekstu na głos. W trakcie tej czynności każda z osób uczestniczących może w dowolnym momencie przerwać czytanie w celu sformułowania pytania na forum grupy lub wyrażenia swojej uwagi. Metoda ta stanowi specyficzny układ performatywny inicjujący przepływy afektów. W tym kontekście proces czytania na głos nie polega na odczytaniu zapisanych znaczeń w tekście, lecz podobnie jak w przypadku pisania, umożliwia materializację znaczeń. W momencie, kiedy dźwięk wydobywający się z gardła formuje się w postaci mowy, a więc określonych znaczeń stanowiących sploty ludzkiej

702 <https://msl.org.pl/czytajac-guattariego-w-ruchu---warsztaty-bartosza-mroczkowskiego/> [dostęp: 25.06.2021].

i nie-ludzkiej sprawczości. Efektem tego procesu są wyłaniające się cielesne sposoby istnienia oraz pojęcia, które jak piszą Deleuze i Guattari powstają jako określone problemy filozoficzne⁷⁰³. W rozumieniu tych autorów problem to hipoteza filozoficzna, której nie należy rozwiązywać poprzez udzielenie na nią jednoznacznej odpowiedzi. Przyjmując taką perspektywę francuski duet twierdzi, iż zadaniem problemów filozoficznych stanowiących zróżnicowane sposoby myślenia jest wytwarzanie pojęć. Natomiast każde pojęcie to układ składający się z określonych zależności wyzwalających proces myślenia, czyli aktywność wytwarzania problemów filozoficznych. W tym kontekście aktywność czytania wspólnotowego wyraża sobą stawanie się materii przejawiającej się w postaci pojęć i cielesnych sposobów istnienia. Zgodnie z rozważaniami Barad proces materializacji — intra-akcyjnej produkcji — powoduje powstawanie różnych rodzajów fenomenów w postaci słów i rzeczy, których granice podlegają nieustającym negocjacjom, dokonującym się w wyniku współdziałania ludzkich i nie-ludzkich sprawczości.

Czytanie wspólnotowe przeprowadzone w ramach wystawy *Asamblaże* stanowi układ performatywny składający się z następujących warunków koniecznych: uczestnicy i uczestniczki warsztatów, tekst autorstwa Guattariego, czynność czytana na głos, zgłaszanie uwag oraz komentarzy, wyodrębniony obszar z przestrzeni muzealnej. Wspólne czytanie na głos, inicjowane przez grupę osób wyzwala inne przepływy afektów, niż na przykład aktywność samotnego czytania bez wypowiadania słów, przebywając w pustym pomieszczeniu. Obydwa te procesy powodują konstytuowanie się odmiennych fenomenów. Czytanie wspólnotowe dokonuje się w postaci określonych pobudzeń powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Dźwięki wydobywające się z gardła, artykułują słowa, wiążące się w różne kombinacje. Przepływy afektów dźwiękowych mogą zainicjować proces pisania, możliwy dzięki zachodzeniu zmieniających się stosunków ruchu i spoczynku⁷⁰⁴ poszczególnych elementów względem siebie, na przykład dłoni, długopisu i kartki. Za sprawą splątanej aktywności ludzkich i nie-ludzkich czynników konstytuują się litery i ich powiązania, wyrażające proces biosemiozy, czyli stawania się materii. W ujęciu realizmu sprawczego należałoby stwierdzić, iż intra-akcyjna produkcja fenomenów w postaci pojęć i cielesnych sposobów istnienia zachodzi poprzez następujące po sobie cięcia sprawcze.

Warsztaty *Czytając Guattariego w ruchu* zostały skonstruowane w taki sposób, aby mogły uzmysłowić osobom w nich uczestniczącym, że myślenie i ruch wyrażają sobą

703 G. Deleuze i F. Guattari, *Co to jest filozofia? ...*, op. cit., s. 22–42.

704 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 260–262.

aktywność materializującej się materii. Za sprawą tego procesu wyłaniają się pojęcia i ciała, przenikające się jako fenomeny. Tym samym pojęcia konstituujące się poprzez czytanie wspólnotowe, stały się warunkami koniecznymi układów performatywnych w postaci określonych praktyk ruchowych, przeprowadzonych w ramach warsztatów. Zainicjowana tym sposobem cielesna aktywność pobudzała zwrotnie proces wspólnego czytania. W kontekście praktyk ruchowych rozumianych jako określony układ performatywny możemy wskazać następujące warunki konieczne: głos, instrukcje, komunikaty wydawane przez osobę prowadzącą warsztaty; osoby uczestniczące; wyodrębniony obszar w przestrzeni muzealnej. Należy pamiętać, że gesty, słowa, dźwięki stanowią fenomeny, a więc znaczenia wyłaniające się z przepływów afektów zależnych od przestrzeni, w której zachodzą. Wyłaniające się komunikaty pobudzają cielesne sposoby istnienia w postaci osób uczestniczących w warsztatach, czego efektem są określone doznania i przemieszczanie się w przestrzeni. Dźwięki wyłaniające się z gardła i płuc, uderzenia dłoni i stóp w kontakcie z podłogą oraz ścianami (klaskanie możliwe tylko poprzez kontakt ściany z dłońmi lub stopami) stanowią sploty ludzkich i nie-ludzkich sprawczości. Przypływy afektów konstituujące się jako głos wprawiają w ruch cielesne sposoby istnienia. Bieg generuje przesuwanie się mas powietrza, a także powstawanie gazów (wydychany dwutlenek węgla) oraz cieczy (skraplająca się para na szybach, spływający po skórze pot). Ruch zachodzący jako bieg, skok umożliwia nie-ludzka sprawczość podłogi, grawitacji splecionej z ludzkimi nogami oraz innymi częściami ciała. Przemieszczanie osób uczestniczących w warsztatach powoduje załamywanie się promieni świetlnych, powodujące powstawanie oświetlonych i zacienionych miejsc. Ludzki ruch przechodzi przez kolejne stany zastygania, tężenia, zderzania się, przyśpieszania, spowalniania, dochodząc do momentu bezruchu. Kontakt z podłogą stanowi warunek ruchu krocącego. Każdy krok to skomplikowany układ, zestaw praktyk ciała, umożliwiający wytworzenie się właśnie takiego sposobu poruszania jak kroczenie. Tego rodzaju przemieszczanie uwarunkowane jest wytworzeniem się określonego rodzaju kończyn, powiązanych z grawitacją oraz podłożem, poziomą lub pionową posturą itd. Co więcej, dopiero odpowiednie zgranie tych czynników umożliwia kroczenie, stanowiące proces współprzekształcania powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia.

Warsztat *Czytając Guattariego w ruchu*, czyli układ performatywny składający się z określonych praktyk ciała oraz czytania wspólnotowego stanowi sprzężenie dwóch przenikających się sposobów wytwarzania, podobnie jak sama wystawa *Asamblaże*. W ujęciu

molowym, w obrębie warsztatów rozumianych jako określone terytorium, zachodziły określone przepływy afektów, czyli intra-akcji konstytuujących zróżnicowane, przenikające się cielesne sposoby istnienia oraz pojęcia. Równocześnie na poziomie molekularnym warsztaty stanowiły jeden z procesów zainicjowanych przez inny układ performatywny, czyli wystawę *Asamblaże*.

Rozdział 9.

Fundacja Sens Ruchu — aktywizm somatyczny

Fundacja Sens Ruchu, prowadzona przez Gaję Karolczak oraz Martę Romaszkan, skupia swoją działalność na oddolnych inicjatywach ukierunkowanych na zagadnienia cielesności i ruchu. Na stronie organizacji pozarządowej możemy przeczytać, iż „[c]elem Fundacji Sens Ruchu jest wspieranie i tworzenie przedsięwzięć dotyczących rozwoju refleksji i badań empirycznych nad różnymi ujęciami ciała i ruchu w praktykach performatywnych, edukacji poprzez ruch i w życiu codziennym oraz umożliwianie przepływu wiedzy pomiędzy tymi sferami”⁷⁰⁵. Ogół działań założycielek fundacji możemy określić mianem aktywizmu somatycznego, czyli wytwarzanie wiedzy dotyczącej tematu cielesności poprzez praktykowanie technik z zakresu świadomości ciała i uważności w ruchu. W ramach swojej aktywności fundatorki rozwijają różnego rodzaju tymczasowe grupy nieformalne, takie jak na przykład „Grupa Samoczytająca”, której działania skupiają się na łączeniu praktyk ruchowych i konceptualnych, obejmujących zagadnienia cielesności, tańca, choreografii oraz aktywności performatywnych⁷⁰⁶. Pomimo tego, że kolektyw funkcjonuje na terenie Poznania, w jego pracach biorą udział osoby pochodzące z różnych miast Polski, a także z zagranicy. Początkowo aktywność grupy ograniczała się do cotygodniowych spotkań, na których podejmowano lekturę wybranych tekstów metodą czytania wspólnotowego⁷⁰⁷. W miarę jak rozwijała się aktywność „Grupy Samoczytającej”, pojawiały się nowe pomysły na rozszerzenie jej działalności. Były to między innymi propozycje wspólnych praktyk

705 <http://som.org.pl/pl/> [dostęp: 25.06.2021].

706 <http://som.org.pl/grupa-samoczytajaca/> [dostęp: 25.06.2021].

707 Metoda *czytania wspólnotowego*, praktykowana przez „Grupę Samoczytającą”, polega na wspólnym odczytaniu tekstu na głos. W trakcie tej czynności każda z osób uczestniczących może w dowolnym momencie przerwać czytanie w celu sformułowania pytania na forum grupy lub wyrażenia swojej uwagi. Metoda została wykorzystana również jako jeden z elementów warsztatów *Czytając Guattariego w ruchu*, przeprowadzonych w Muzeum Sztuki w Łodzi. <https://msl.org.pl/czytajac-guattariego-w-ruchu---warsztaty-bartosa-mroczkowskiego/> [dostęp: 25.06.2021].

ruchowych, przeprowadzanych w początkowej fazie samodzielnie, a w późniejszym czasie we współpracy z zaproszonymi gośćmi i gościniami wywodzącymi się z różnych obszarów nauki, sztuki i filozofii. Każde ze spotkań obowiązkowo polegało również na wspólnej lekturze tekstów, obejmujących wcześniej zaproponowany zakres tematyczny. Przykładowo spotkania dotyczące zagadnień plastyczności mózgu oraz doznań fantomowych stanowiły połączenie wspólnych odczytów artykułów naukowych z eksperymentalnymi praktykami ciała, umożliwiającymi wytwarzanie odczuć w postaci dodatkowych lub sztucznych kończyn. Dzięki temu osoby uczestniczące w spotkaniach mogły lepiej zrozumieć powyższe zagadnienia równocześnie ucieleśniając je w sobie. Tego rodzaju praktyka, łącząca pracę z tekstem z fizycznym doświadczaniem, wzmaga także zdolność współodczuwania, w tym przypadku chociażby wobec osób, które przeszły chirurgiczny zabieg amputacji. W działaniach „Grupy Samoczytającej” kładzie się również nacisk na analizy współzależności ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości. Dotyczy to zarówno praktyk spekulatywno-konceptualnych, jak i ruchowych przeprowadzanych przez osoby działające w ramach aktywności kolektywu.

Sposób funkcjonowania „Grupy Samoczytającej” pozostaje zbliżony do działalności kolektywu „The Nanopolitics Group” pomimo tego, że obydwie grupy działały niezależnie. Kolektyw „The Nanopolitics Group” powstał w styczniu 2010 roku w Londynie. Celem jego przedstawicieli i przedstawicieli było przemyślenie powiązań zachodzących pomiędzy pojęciami ciała (materii) oraz polityczności. Aktywiści wywodzący się z „The Nanopolitics Group” organizowali różnego rodzaju praktyki teatralne, choreograficzne, a także performatywne, jak i spotkania dyskusyjno-czytelnicze. Szerszym kontekstem dla działalności grupy był kryzys społeczno-ekonomiczny mający miejsce na początku XXI wieku. Elementem łączącym działania „The Nanopolitics Group” oraz „Grupy Samoczytającej” jest spajanie wiedzy konceptualnej z cielesnymi eksperymentami. Z efektami kilkuletniej pracy „The Nanopolitics Group” możemy się zapoznać za sprawą książki pt. *Nanopolitics Handbook*⁷⁰⁸, darmowej publikacji dostępnej na stronie internetowej kolektywu. Jest to bardzo specyficzna publikacja składająca się z tekstów o zróżnicowanych sposobach narracji. Każdy rozdział książki zawiera propozycję cielesnej praktyki, rozszerzającej prezentowane zagadnienia. Analizy powiązań pojęć polityczności oraz cielesności, przeprowadzone przez „The Nanopolitics Group”, ukazują, iż ludzkich i nie-

708 <https://nanopolitics.noblogs.org/> [dostęp: 25.06.2021].

ludzkich form sprawczości nie da się rozdzielić, ponieważ są one ze sobą splątane. Dzieje się tak, ponieważ zależności zachodzące pomiędzy różnymi rodzajami cielesnych sposobów istnienia stanowią przejaw dynamicznie przeistaczających się stosunków władzy.

Przepływy: myślenie jest ruchem, ruch jest myśleniem

Za przykład łączenia praktyk ruchowych i konceptualnych w działalności Fundacji Sens Ruchu możemy uznać cykl spotkań funkcjonujący pod wspólną nazwą *Przepływy: myślenie jest ruchem, ruch jest myśleniem*, zrealizowanych przez tę organizację we współpracy z Inkubatorem Kultury Pireus w Poznaniu⁷⁰⁹. Zamysł spotkań polegał na powiązaniu działań czytelniczych z aktywnościami uzmysławiającymi poczucie cielesności w jej różnych wymiarach. Gościnnie w programie wzięły udział osoby reprezentujące dyscypliny takie jak: choreografia, taniec, historia, filozofia, muzyka, a także psychologia. W tej części rozprawy poddam analizie wybrane przykłady spotkań z cyklu *Przepływy: myślenie jest ruchem, ruch jest myśleniem*, wskazując równocześnie na ich posthumanistyczne i nowomaterialistyczne punkty odniesienia.

Za pierwszy przykład posłuży spotkanie z Ewą Domańską, historyczką, badaczką zajmującą się ontologią martwego ciała w kontekście ludzkich i nie-ludzkich oddziaływań. Osoby uczestniczące w spotkaniu wzięły udział we wspólnym odczycie fragmentów książki pt. *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*⁷¹⁰, prowadzonym przez autorkę tekstu. W książce badaczki możemy przeczytać, iż:

„[...] rozkładające się ciało i szczątki rozumiem tutaj w kategoriach „zbiorowej osoby”, holobionta, symbionta, (czy nekrobionta) złożonego z różnych wchodzących we wzajemne relacje form bytu organicznego i nieorganicznego. Swoim byciem i działaniem wprowadza w otoczenie (ekosystem, metazbiorowisko) zaburzenia (*disturbance*), które w istotny sposób wpływają na heterogeniczność przestrzeni i różnorodność gatunkową (co ujawnia się w rozważaniach na temat grobów masowych i cmentarzy)⁷¹¹.

Zgodnie z ideą cyklu lekturę książki powiązано z praktyką performatywną, której celem jest wytwarzanie doznawania cielesnego obumierania, inspirowaną propozycją rozgrzewki

709 <http://som.org.pl/przeptywy-myslenie-jest-ruchem-ruch-jest-mysleniem/> [dostęp: 25.06.2021].

710 E. Domańska, *Nekros...*, op. cit.

711 Ibid., s. 62.

opracowanej przez amerykańską choreografkę Meg Stuart⁷¹². Praktyka ta polega na wizualizacji siebie jako trupa, martwego ciała, na którym rozkwita mikroorganizmiczne życie. W takim ujęciu jednostkową śmierć możemy rozpatrywać poprzez pryzmat pojęcia plastyczności Malabou⁷¹³. Przyjmując perspektywę rozważań francuskiej filozofki *zoe* należy traktować jako powiązane procesy przekształceń, których dynamika ujawnia się w unicestwianiu i równoczesnym wyłanianiu jednostkowych przejawów życia. Wzajemne oddziaływania powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia wyrażają przenikanie się procesów narodzin i umierania. Proces wizualizacji umożliwia nam doznanie własnej cielesności jako splecionej ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości⁷¹⁴. Innymi słowy prezentowana praktyka performatywna, sprzężona ze wspólnym odczytem fragmentów książki Domańskiej, przekształca wyobrażenie cielesności z homogenicznej, jednolitej, zamkniętej bryły w heterogeniczne odczuwanie metabolicznego współdziałania mikrobów, komórek, tkanek i organów, powodujących przepływanie płynów ustrojowych, sprzęgnięte z procesami zachodzącymi w otaczającym środowisku.

Ogół wymienionych procesów wyraża sobą aktywność humusu, kompostu, opisywanego przez Haraway⁷¹⁵ jako przestrzeni samoorganizującego się życia, do którego przynależy również to, co ludzkie. W tym kontekście zjawisko śmierci, unicestwienia jednostkowych, cielesnych sposobów istnienia, wyraża sobą stawania się *zoe*/materii. Humus to wspólnotowość wydarzająca się w postaci wielości sposobów życia i umierania razem na jednej planecie⁷¹⁶. Obserwacja cielesnego obumierania ujawnia dwuznaczność tego procesu. Śmierć jako paradoksalny moment w cyklu trwania jednostkowego, cielesnego sposobu istnienia, stanowi jeden z przejawów aktywności *zoe*, przestrzeni nieustannego wytwarzania i przekształcania. Cielesne przeistoczenia zachodzące w postaci procesów obumierania, choć potworne i przerażające, być może napawające wstrętem, kiedy doświadczamy ich fizjologicznych przejawów, takich jak chociażby gnicie, rozkład, ujawniają nam w tym samym momencie bujność życia. Również dzięki wspomnianym procesom uświadamiamy sobie, iż ciało żyjącego człowieka jest środowiskiem powiązań tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Dla Haraway kompost to gorąca biomasa w stanie witalnego wrzenia, której dynamika

712 M. Stuart, *Meg Stuart - Are We Here Yet?*, red. J. Peeters, Presses Du Reel, Dijon 2011, s. 154.

713 C. Malabou, *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 55–61.

714 Wizualizowanie siebie w postaci martwego ciała, w obrębie którego zachodzi rozwój mikroorganizmicznego nie-ludzkiego życia, umożliwia doznanie zmieniających się sekwencji stosunków ruchu i spoczynku opisywanych przez Spinozę. Z rozważań autora *Etyki* możemy wywnioskować, że aktywność wyobrażania powoduje pobudzenia ciała. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 230–231, 261.

715 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 140–141.

716 Ibid., s. 58.

dokonywa się za sprawą przenikających się (de)kompozycji powiązanych cielesnych sposobów istnienia⁷¹⁷. Proces cielesnego obumierania wyraża sobą właśnie ten przejaw wspólnotowości, splotu ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości. Plastyczność Malabou rozumiana jako nieustanne, nieodwracalne formowanie się tego, co żywe, witalne, obejmuje sobą również ten paradoksalny sposób przekształcania się materii, poprzez obumieranie lub gwałtowną śmierć.

Szczegółowy przebieg wspomnianej praktyki performatywnej jest następujący: uczestnicy i uczestniczki znajdują dla siebie wygodne miejsce w przestrzeni. Następnie osoba prowadząca poprzez określone komunikaty głosowe wprowadza zgromadzonych w stan wzmożonej uważności na zachodzące bodźce. Poprzez sugestywne opisy doznań takich, jak poczucie odrętwienia, ciężkości i bezwładności, udaje się wytworzyć doznanie cielesnego obumierania. Uczestniczki i uczestnicy wyobrażają sobie proces rozkładu, powodujący gwałtowny rozwój mikroorganicznego życia. Obumieranie ludzkich komórek wzmacnia aktywność namnażających się grzybów. Mikrobiom, nie-ludzka część nas samych, dokonuje dekompozycji ludzkich tkanek. Poszczególne etapy praktyki, poprzez wprowadzanie w stan rozluźnienia i koncentracji, wizualizacje, trwają odpowiednio długo, zależnie od potrzeb osób biorących udział w sesji. Splątane ze sobą praktyka cielesnego obumierania z czytaniem wspólnotowym fragmentów książki Domańskiej umożliwiają lepsze zrozumienie, na czym polega aktywność *zoe*. W tym kontekście śmierć oraz narodziny wyrażają sobą proces współdziałania cielesnych sposobów istnienia w ich nieustannym przekształcaniu się. Jak pisze Domańska:

Nekros manifestuje życie nieodłączne od materii, życie jako rodzaj związku. To zarówno realny, materialny i dynamiczny byt, jak i proces stałego przekształcania się wskazujący nieograniczony potencjał zmian, a przede wszystkim przemian. Nekros jest wielopostaciowy. Jest bytem w sensie podstawy, podłoża i jako taki jest metapodmiotem, symbiotycznym holobiontem (czy nekrobiontem), rodzajem metawspólnoty (*metacommunity*)⁷¹⁸.

Kolejne spotkanie, w którym udział wzięła Joanna Bednarek, filozofka i pisarka, dotyczyło zagadnienia rodziny w kontekście ludzkich i nie-ludzkich relacji. Za punkt odniesienia posłużyła debiutancka powieść badaczki pt. *O pochodzeniu rodziny*⁷¹⁹, której

717 Ibid., s. 32.

718 E. Domańska, *Nekros...*, op. cit., s. 68.

719 J. Bednarek, *O pochodzeniu rodziny*, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2017.

fragmenty zostały odczytane przez autorkę oraz osoby uczestniczące w wydarzeniu. W praktyce wspólnego czytania wzięły udział również psy towarzyszące swoim ludziom, choć ich rola w spotkaniu była odmienna. Inspiracją dla przeprowadzenia wydarzenia, w którym dochodzi do współdziałania ludzkich i nie-ludzkich zwierząt, było pojęcie gatunków stowarzyszonych Haraway. Kluczowym dla tego pojęcia jest założenie, iż współpraca gatunków długotrwale ze sobą przebywających, powoduje ich wzajemne przekształcanie⁷²⁰. Czytanie wspólnotowe, wydarzające się w przestrzeni towarzyszenia ludzkich i nie-ludzkich zwierząt, możemy uznać za rodzaj procesu stawania się⁷²¹. Splot dwóch odmiennych, lecz splątanych ze sobą sprawczości stanowi określony tryb materializacji znaczącej materii. W tym kontekście psy i ludzie, rozumiani jako różniące się od siebie cielesne sposoby istnienia, wytwarzają wzajemnie wydarzenie, którego to stanowią warunki konieczne. Afekty obwąchiwania, lizania, ocierania wyrażają psie sposoby działania, nawiązywania relacji z innymi, w tym z ludźmi. System norm społecznych, odnoszący się również do zachowań właściwych i niewłaściwych w przestrzeni wydarzeń kulturalnych, nie obejmuje sobą tego, co nie-ludzkie. Psia obecność przekształca ludzkie sposoby działania, a tym samym zachodzi określony proces stawania się. W trakcie spotkania z Bednarek psy bardzo chętnie wchodziły w interakcje z otaczającymi je ludźmi. Liżąc dłonie, pozwalając się głaskać nie-ludzkie zwierzęta komponowały relacje pozostałych uczestników i uczestniczek. Kontakt skóry z sierścią powoduje rozluźnienie, a także zapośrednicza lub umożliwia nawiązanie kontaktu pomiędzy zgromadzonymi osobami. Ludzka obecność modyfikuje sposoby zachowania psich uczestników i uczestniczek. Procesy deterytorializacji, a następnie reterytorializacji stada dynamizują się poprzez włączanie lub wyłączenie przybywających oraz odchodzących. Smak, zapach, temperatura, napięcie stanowią przejawy wytwarzania się relacji. Nacisk szczęk, drapanie łapą, warczenie, dotyk dłoni warunkują usytuowanie w stadzie stowarzyszonych zwierząt. Splątane psy i ludzie wytwarzają wspólnotę, wykraczającą poza zakresy działań dozwolonych w obrębie ich własnych gatunków. Kontakt między nimi inicjuje proces mieszania, umożliwiając przemieszczanie się mikrobów oraz wirusów. Fizyczny kontakt wzmacnia wyzwalanie się hormonów regulujących poziom stresu, również w relacjach międzygatunków, a więc także między ludźmi i psami⁷²². W tym kontekście psy wchodzące w kontakt poprzez dotyk rozładują napięcie w stadzie, a tym

720 D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit.

721 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 289–294.

722 C. Jung i D. Portl, *Człowiek i pies – o głaskaniu, stresie i oksytocynie*, tłum. A. Haładyj, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 151–167.

samym stymulują nawiązywanie relacji pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi zwierzętami. Wszystkie powyższe oddziaływania kształtują przebieg procesu czytania wspólnotowego, które zwrótnie wpływa na dynamikę cielesnych interakcji. Lektura *O pochodzeniu rodziny* zapośredniczona poprzez przenikanie się psów i ludzi we wzajemnej obserwacji, wpływa na redefiniowanie pojęcia rodziny poza gatunkowe konotacje. Haraway sugeruje, aby więzi pokrewieństwa rozszerzyć poza relacje uwarunkowane genetycznie⁷²³. Z rozważań biolożki możemy wywnioskować, że stowarzyszenie się gatunków stanowi jedną z możliwości rozszerzania rodziny, rozumianej jako rodzaj wspólnoty, o innych nie-ludzkich. W takiej perspektywie psy stanowią krewnych ludzi; nie wynika to jednak z genetycznego podobieństwa, lecz z długotrwałego współprzebywania obydwóch gatunków, a więc wspólnego stawania się. Wkraczanie psów w obszar rodzinnej wspólnoty kryje w sobie jednak pewne niebezpieczeństwo, zarówno dla ludzkich, jak i nie-ludzkich zwierząt. Zdaniem Deleuze'a i Guattariego proces edypalizacji, czyli wytwarzania się jednostkowego istnienia, zachodzący w obrębie instytucji rodziny, pozbawia możliwości stawania się z innymi⁷²⁴. Dokonujące się w ten sposób przekształcenia polegają na sprowadzeniu upodmiotowienia do odgrywania ściśle określonych ról, takich jak ojciec, matka, syn, córka, co z kolei powoduje doznawanie cierpienia. Proces edypalizacji wydarzający się w obrębie rodziny ma uczynić nie-ludzkie zwierzęta „ludzkimi dziećmi”⁷²⁵. W tym przypadku upodmiotowienie psa, czyli jego „oswajanie”, polega na pozbawianiu go gatunkowych, unikatowych różnic, a więc jego inności. Tym samym proces edypalizacji, następując w momencie wkroczenia w przestrzeń wspólnoty rodzinnej, powoduje unifikację, a więc zawłaszczenie poprzez dostosowanie do pełnienia określonych ról. Ten rodzaj przekształceń dotyczy zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich zwierząt. Równocześnie psy wdzierające się w przestrzeń rodziny stanowią potencjalną linię ujścia⁷²⁶, poprzez zaburzanie procesu edypalizacji aktywnością symbiotycznego stawania się. Nie tylko psy, lecz także koty, szczury, myszy, konie jako gatunki stowarzyszone z ludźmi, a więc spokrewnione nie przez więzy krwi, lecz przez długotrwałe współprzebywanie, przekształcają nas, wymykając się, choć nigdy całkowicie, edypalnej strukturze. W powieści Bednarek: „[m]iejsce psa jest wszędzie: siedzi na fotelu przed telewizorem, pęta się pod nogami w kuchni, wyklada się na naszych łóżkach, łązi po

723 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 99–103.

724 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 29.

725 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 291.

726 Ibid., s. 16; F. Guattari, *Lines of Flight: For Another World of Possibilities*, tłum. A. Goffey, Bloomsbury Academic, London ; New York 2015, s. 202.

przedpokoju i łazience, wyjada z kątów różne obrzydliwości”⁷²⁷. Pies tym samym jest nomadą: proces edypalizacji nie może go pochłonąć, a jedynie częściowo dokonać się na nim. Nawet jeżeli ludzie starają się uczynić z nie-ludzkich zwierząt swoje „dzieci”, te wyslizgują się z prób ich uczłowieczenia, równocześnie przekształcając strukturę rodziny. Współprzebywanie psów i ich ludzi powoduje zmienianie się także innych przestrzeni relacji. Za przykład mogą posłużyć firmy, w których psy i ludzie przebywają razem w godzinach pracy⁷²⁸. W tym kontekście możemy uznać, że również psy wykonują rodzaj pracy, polegającej na korygowaniu emocjonalnych napięć zachodzących w zespole⁷²⁹, a tym samym wpływając na przekształcenia danej wspólnoty. Zredefiniowane relacje pokrewieństwa zaproponowane przez Haraway, wynikające ze stowarzyszenia się gatunków i wykraczające poza genetyczne podobieństwo, wyrażają sobą symbiotyczną współpracę⁷³⁰. Należy pamiętać, że wspólnotowość tych więzi kryje w sobie zarówno wielki potencjał dla zmian, powodujących wzmocnienie zaangażowanych gatunków, jaki i możliwość wielu nadużyć ze względu na asymetryczność nawiązywanych stosunków, zwłaszcza ze strony ludzi.

W stronę anatomii doświadczeniowej

W ramach działalności Fundacji Sens Ruchu organizowano również cykl spotkań pt. *W stronę anatomii doświadczeniowej* realizowany w poznańskim Starym Browarze⁷³¹. Przeprowadzone warsztaty miały na celu zapoznanie osób uczestniczących z ludzką anatomią poprzez zastosowanie określonych praktyk ciała oraz lekturę tekstów. Podobnie jak w przypadku pozostałych działań fundacji organizatorzy korzystali z metody czytania wspólnotowego w grupie. Cykl spotkań przeprowadzonych w Starym Browarze stanowił próbę przekroczenia myślenia o ludzkim ciele poprzez kategorie kartezyjskiego mechanicyzmu i redukcjonizmu⁷³². Działania przeprowadzane w ramach wydarzenia miały

727 J. Bednarek, *O pochodzeniu rodziny...*, op. cit., s. 6.

728 *Pies w biurze – wpływ zwierząt na miejsce pracy*, 27.01.2021, <https://budgetbee.io/blog/pies-w-biurze/> [dostęp: 25.06.2021].

729 Z perspektywy dyskursu feministycznego tego rodzaju prace nie-ludzkich zwierząt, podobnie jak prace domowe — wychowywanie dzieci, przyrządzanie posiłków, sprzątanie — stanowią obszar badań związanych z nadużyciami i dyskryminacją wynikającymi z ich nieodpłatności. W obydwóch przypadkach wykonywane działania nie wiążą się z gratyfikacją ekonomiczną, czyniąc je niezauważalnymi lub pozornie nieistotnymi.

730 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 58–67.

731 <http://som.org.pl/w-strone-anatomii-doswiadczeniowej/> [dostęp: 25.06.2021].

732 Autor *Medytacji* uważał biologiczne organizmy za złożone maszyny, składające się z współdziałających części. Zrozumienie sposobu działania poszczególnych elementów ludzkiego ciała, w postaci tkanek oraz organów tworzących poszczególne układy, zdaniem Kartezyusza, umożliwia zrozumienie jego działania jako całości. Tego rodzaju myślenie, wywodzące się z dualizmu psychofizycznego, stanowiska filozoficznego

umożliwić osobom w nich uczestniczącym wyzwolenie się z poczucia cielesnej obcości, związanej z kartezjańskim sposobem myślenia, poprzez świadome i uważne doświadczanie doznań. Za punkt wyjścia posłużyła książka profesor tańca Andrei Olsen pt. *Bodystories: A Guide to Experiential Anatomy*⁷³³. Tekst Olsen stanowi wprowadzenie w praktykę doświadczeniowego badania zagadnień anatomii poprzez intensyfikację cielesnego odczuwania siebie w kontakcie z innymi. Każdy z rozdziałów książki *Bodystories* stanowi połączenie tekstu poświęconego wybranemu tematowi z zakresu anatomii wraz z zestawem praktyk ruchowych umożliwiających wytworzenie konkretnych cielesnych doznań. W takim ujęciu anatomia doświadczeniowa stanowi próbę przejścia od redukcjonistycznego do holistycznego pojmowania cielesności poprzez łączenie aktywności konceptualnych i empirycznych rozumianych jako splecione ze sobą praktyk materialno-dyskursywnych⁷³⁴. Przyjmując perspektywę rozważań-praktyk ruchowych Olsen, anatomiczne wyodrębnianie poszczególnych układów organizacji cielesności (kości, mięśnie, krew, limfa itp.) nie należy rozumieć jako zbiorów elementów o określonych właściwościach, lecz przenikające się i splecione przepływy afektów. Innymi słowy autorka *Bodystories* opisuje dany sposób organizacji, zachodzący w konkretnym cielesnym sposobie istnienia, poprzez jego działanie. Za przykład może posłużyć układ kostny, który Olsen opisuje następująco: „[k]ości pełnią wiele funkcji w ciele: produkują elementy morfotyczne krwi; są magazynem wapnia i fosforu, składników potrzebnych krwi; chronią organy wewnętrzne; przenoszą ciężar ciała w ziemię; absorbują wstrząsy w trakcie ruchu; są miejscami przyczepu mięśni i tkanek łącznych, a także strukturą szkieletową umożliwiającą ruch ciała i utrzymywanie przez nie równowagi”⁷³⁵.

rozwijanego przez Kartezjusza, wprowadza poczucie obcości wobec doznawania cielesności własnej oraz innych. Kartezjusz uznając istnienie dwóch oddzielonych substancji — rzeczy rozciągłej i rzeczy myślącej — stara się uwidocznic występujące pomiędzy nimi różnice. Jedna z nich polega na tym, że umysł stanowi niepodzielną całość, natomiast ciało można dzielić na wiele części. Poczucie obcości doznawane wobec cielesności wywodzące się z toku rozumowania autora *Medytacji*, wynika z tego, iż francuski filozof utożsamia ludzkie istnienie z niematerialnym umysłem. Co więcej podzielność ciała wiąże się z tym, iż składa się on z wielu wyspecjalizowanych elementów, działających niezależnie, lecz jednocześnie umożliwiających sprawne funkcjonowanie całości, w której skład wchodzi, np. biologicznego organizmu. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom 1...*, op. cit., s. 33–35, 87–91.

733 A. Olsen i C. McHose, *Bodystories: A Guide to Experiential Anatomy*, University Press of New England, Hanover 2004.

734 Zgodnie z paralelizmem Spinozy, a więc pojmowaniem ciała i umysłu jako dwóch jakości, aspektów jednej substancji, myślenie oraz ruch wyrażają sobą stawanie się materii. Zob. G. Deleuze, *Spinoza...*, op. cit., s. 163–170.

735 „Bones have multiple functions in the body: to produce blood cells, to serve as storage sites for calcium and phosphorous necessary for the blood, to protect the organs, to transfer the weight of the body to the earth, to absorb the impact of locomotion, to provide attachment sites for muscles and connective tissues, and to offer a bony framework for moving and balancing the body.” A. Olsen i C. McHose, *Bodystories: A Guide to Experiential Anatomy...*, op. cit., s. 40.

Każdy cielesny sposób istnienia możemy postrzegać jako powiązania i zależności, wyłaniające się ze współdziałania z innymi, przejawiające się na wiele różnych sposobów. Tego rodzaju percypowanie staje się możliwe dzięki doświadczaniu cielesności jako nieustannie zachodzących zmian⁷³⁶.

Ugruntowanie anatomii doświadczeniowej w holistycznym pojmowaniu cielesności zwiększa podatność tej metody na przekroczenie myślenia o czystym ludzkim ciele, a więc takim, które pozostaje oddzielnym i niezależnym od tego, co nie-ludzkie. Anatomia doświadczeniowa łączy się z osobą Bonnie Bainbridge Cohen, badaczką ruchu i cielesności, która stworzyła metodę pracy z ciałem nazywaną *Body-Mind Centering*⁷³⁷. Istotą tej metody można sprowadzić do tego, iż są to praktyki nakierowane na ukazanie dynamiki przekształceń cielesności w procesie pogłębiania samoświadomości rozumianej jako jeden z przejawów tych przeistoczeń. W ujęciu *Body-Mind Centering* cielesne sposoby istnienia stanowią przestrzeń powiązanych ludzkich i nie-ludzkich sprawczości, powodujących wyłanianie się ich nieustannie negocjowanych granic, wytwarzanych za sprawą określonych cięć sprawczych. Praktyki stosowane w anatomii doświadczeniowej, wywodzące się z metody Bonnie Bainbridge Cohen, uzmysławiają hybrydowość naszej cielesności. Poprzez podejmowanie określonych ćwiczeń, realizowanych w ramach anatomii doświadczeniowej, zaczynamy stawać się zbiorowością współdziałających i wzajemnie się przenikających cielesnych sposobów istnienia, takich jak mikroby, wirusy, grzyby, komórki, konstytuujące tkanki i narządy, a także otaczających nas rzeczy.

Pojęcie anatomii doświadczeniowej kryje w sobie pewną dwuznaczność językową. Doświadczeniowość to zarazem zachęta do empirycznej eksploracji, jak i potrzeba formułowania ram cielesnych eksperymentów. Praktyki podejmowane w obrębie tej metody mają między innymi za zadanie nakierowanie naszej uważności na doznawanie cielesności

736 Praktyka ruchu-myślenia Olsen bardzo dobrze współgra z posthumanistyczno-nowomaterialistyczną wykładnią rozważań Spinozy. Paralelne postrzeganie autora *Etyki* stanowi splot myślenia i ruszania się, dokonujących się jako przeistoczenia powodujące wyabstrahowanie splecionych pojęć-doznań. Proces ten zachodzi poprzez aktywne ukierunkowywanie uważności, powodując wydarzanie się, czy też wyłanianie się odczuć. Tym samym paralelizm Spinozy umożliwia inne niż mechanicystyczne rozumienie cielesności, a mianowicie pojmowanie cielesnych sposobów istnienia w postaci nieustannie przekształcających się środowisk w środowiskach, pozostających w określonych relacjach. W tym kontekście wspomniany układ kostny, dynamicznie formująca się struktura, stanowi przejaw procesów organizacji zachodzących w danej cielesności, których przejawem jest również ukierunkowana uważność, czyli strumień świadomości konstytuujący się w postaci określonych doznań. Mamy tu do czynienia z procesem podobnym do tego, kiedy jednostkowy organizm wyłania się ze swojego otoczenia. Układ kostny możemy zatem uznać za przykład szczególnego rodzaju środowiska w środowisku o dynamicznie przekształcających się granicach. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit.

737 <https://www.bonniebainbridgecohen.com/> [dostęp: 25.06.2021].

w kontakcie z innymi. Jednocześnie każda z propozycji ćwiczeń stanowi rodzaj laboratoryjnego eksperymentu, a więc ma określone ramy oraz percepcyjne narzędzia, którymi się posługujemy. W tym kontekście anatomię doświadczeniową możemy uznać za specyficzną metodę wytwarzania układów performatywnych, uaktywniających określone sposoby organizowania się, zachodzące w obrębie zaangażowanych w ten proces cielesnych sposobów istnienia. Innymi słowy anatomia doświadczeniowa polega na wytwarzaniu konkretnych doznań w ciele, a tym samym inicjowaniu sposobów jego organizacji.

Myślenie z mikrobami

Komórki konstytuujące ludzki organizm pozostają ze sobą w nieustannym kontakcie za sprawą procesów metabolicznych. Część z nich wchodzi w bezpośrednie symbiotyczne relacje z nie-ludzkim mikrobiomem, a więc z bakteriami, grzybami i protistami, umożliwiającymi ich funkcjonowanie. Zaburzenie lub przerwanie tych zależności powoduje na poziomie ludzkiego organizmu problemy zdrowotne, a w skrajnych przypadkach nawet śmierć. Próba odizolowania ludzkich komórek od współdziałających z nimi mikrobów jest niemożliwa, ponieważ ich współpraca stanowi warunek konieczny dla trwania ludzkiego organizmu⁷³⁸. Wzajemne przenikanie się umożliwia istnienie tego, co cielesne. Półprzepuszczalność błony komórkowej umożliwia selektywny transport substancji pomiędzy komórką i jej otoczeniem. W tego rodzaju procesach metabolicznych biorą udział również mikroby. Symbiotyczne relacje stanowiące sploty ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości znajdują swoje odzwierciedlenie w myśleniu o immunologii⁷³⁹. Biolożka Alanna Collen zwraca uwagę, iż badania dotyczące mikrobiomu poddają w wątpliwość zasadność klasycznego rozróżnienia na „swoje” i „obce” stosowanego w immunologii⁷⁴⁰. Z rozważań naukowyczyńni możemy wywnioskować, iż jako cielesne sposoby istnienia stanowimy skupiska współdziałających organizmów, przeciwieństwo perspektywy ludzkiego indywiduum odseparowanego od swojego otoczenia. Możemy zatem stwierdzić, że immunologia jest nauką badającą symbiotyczne relacje i zależności, dokonujące się na styku działań zachodzących pomiędzy różnymi organizmami. W tym kontekście przestrzenie, w których dochodzi do tego rodzaju interakcji, należy uznać za, posługując się terminem anarchistycznego aktywisty pisarza Petera Lamborna Wilsona (tworzącego pod pseudonimem Hakim Bey), *tymczasowe strefy*

738 M.J. Blaser, *Missing Microbes: How the Overuse of Antibiotics Is Fueling Our Modern Plagues*, Henry Holt and Company, New York 2014, wersja Kindle, sekc. 211/4943.

739 Zob. S. Helmreich, *Homo microbis: The Human Microbiome, Figural, Literal, Political...*, op. cit.

740 A. Collen, *10% Human: How Your Body's Microbes Hold the Key to Health and Happiness*, HarperCollins Publishers, New York b.d., wersja Kindle, sekc. 1836/6039.

*autonomiczne*⁷⁴¹. Pojęcie Wilsona obejmuje sobą mniej lub bardziej trwałe sojusze, zachodzące w postaci współdziałania w przestrzeniach o nieuregulowanym statusie. Symbiotyczne relacje mikroobów i ludzkich komórek stanowią przykład tego rodzaju przestrzeni wzajemnej współpracy, charakteryzującej się dużą dynamiką zmian, a tym samym dokonujących się w niej przekształceń.

Przykładem praktyki z zakresu anatomii doświadczeniowej, mającej na celu wytworzenie cielesnego odczuwania siebie jako wspólnoty współdziałających mikroobów i ludzkich komórek jest następujące ćwiczenie proponowane przez Olsen⁷⁴². Przyjmujemy wygodną dla nas pozycję, a następnie zamykamy oczy. Zaczynamy proces wizualizacji polegający na wyobrażaniu sobie tego, w jaki sposób wdych powoduje transport tlenu do każdej komórki tworzącej naszą cielesność. Oddychanie zachodzi nie tylko poprzez powietrze zasysane przez usta, nos, które trafią do płuc, lecz także przez każdy z porów naszej skóry. W trakcie trwania ćwiczenia możemy sobie wyobrazić, iż skóra działa podobnie jak półprzepuszczalna błona komórki; stanowi ona przestrzeń kontaktu z otoczeniem, umożliwiając mieszanie się wprowadzanych oraz wydalanych substancji, a także transport mikroobów. Wdech stanowi efekt współdziałania wielu sprzężonych ze sobą cielesnych sposobów istnienia: organów wewnętrznych, komórek, mikroobów. Metaboliczne procesy obejmują sobą sposoby życia i umierania razem ludzkich komórek splecionych z mikroobami, umożliwiające nasze organiczne trwanie.

Ewolucyjne wytwarzanie się cielesnych sposobów istnienia

Cielesne sposoby istnienia wytwarzają się w procesie ewolucyjnych przekształceń. Każde tego rodzaju przeistoczenie wyraża sobą wielokrotnie powtarzające się schematy ruchowe, możliwe do zaistnienia za sprawą środowiska, w którym zachodzą. Cielesność wydarza się jako nieustające procesy różnicowania, wyrażające samoorganizację materii. Środowiska w postaci przestrzeni wodnych, lądowych oraz powietrznych, mieszają się i łączą w konfiguracje, stanowiące odmienne układy przepływów afektów, na przykład gęstości, tarcia, ślizgu, oporu itp. Morza wraz z terenami nadbrzeżnymi, pustynie, lasy, wyłaniają z siebie zróżnicowane cielesne sposoby istnienia, rozpatrywane jako serie określonych ewolucyjnych przekształceń.

741 B. Hakim, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, tłum. I. Bojadziejewa i J. Karłowski, Korporacja Ha!art, Kraków 2009, s. 30–31.

742 A. Olsen i C. McHose, *Bodystories: A Guide to Experiential Anatomy...*, op. cit., s. 19–22.

W takim ujęciu Olsen proponuje praktykę ruchową, polegającą na eksploracji możliwości ruchowych organizmów, żyjących w określonych środowiskach poprzez pryzmat zachodzących w nich relacji i interakcji⁷⁴³. Praktyka rozpoczyna się od przyjęcia wygodnej pozycji leżącej. Osoba prowadząca ukierunkowuje naszą uważność na wyobrażenia, wytwarzające cielesne odczuwanie typowe dla określonej przestrzeni. Zachodzące w danym środowisku procesy ewolucyjne powodują wyłanianie się określonych przystosowań w postaci odmiennych kształtów, kończyn oraz właściwości bytujących w nim organizmów. Cielesne sposoby istnienia stanowią serie określonych przeobrażeń, których kierunek podlega dynamicznym zmianom. Powiązane środowiska przenikają się wzajemnie warunkując tym samym procesy ewolucyjne. Nieustanny kontakt z wodą organizmów żyjących w morzu lub jeziorze czyni ich powierzchnię gładką i śliską. Ciekłe otoczenie nadaje opływowe kształty, umożliwiające poruszanie się długotrwale przebywającym w niej cielesnym sposobom istnienia. Środowisko wodne wytwarza ruch w postaci prześlizgiwania się, stanowiąc jego warunek konieczny. Przestrzeń mieszania się tego, co ciekłe i stałe konstytuuje sztywne kończyny, umożliwiające odpychanie się od twardego podłoża z jednoczesnym przesuwaniem się w cieczy. Miejsca podmokłe, takie jak bagna, czy trzęsawiska, wyłaniają z siebie cielesne sposoby istnienia, w których występują cechy organizmów wodnych oraz lądowych, stanowiące linię ujścia wytwarzającą się na styku obydwóch obszarów. Zarówno brak lub wytworzenie się kończyn, efekt stawania się w określonym środowisku⁷⁴⁴, możemy rozpatrywać jako odmienne możliwości ruchowe, ściśle związane z danym otoczeniem. Płetwy, skrzydła, kopyta stanowią przekształcenia przystosowawcze zachodzące w określonej przestrzeni. Poprzez pracę z wyobrażaniami procesów adaptacyjnych, zachodzących w określonych środowiskach, rozumianych jako odmienne układy afektów, powodujących wyłanianie się zróżnicowanych cielesnych sposobów istnienia, możemy doświadczyć podobnych przeistoczeń w mikroskali. Improwizacja ruchowa zainicjowana poprzez wyobrażenie poruszania się w wodzie, pozostając w pozycji leżącej na podłodze, powoduje aktywizację mięśni okolic brzucha w sposób zbliżony do tego, który ma miejsce u organizmów żyjących w wodnych habitatach, takich jak chociażby ryb. Równocześnie zmniejsza się zakres ruchu kończyn dolnych i górnych, bardziej aktywnych w środowisku lądowym. Pełzanie umożliwia przejście pomiędzy obszarami ciekłymi oraz stałymi, powodując, czy też wymuszając, specyficzne ustawienie szyi, a tym samym także głowy,

743 Ibid., s. 23–30.

744 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 288–289.

wpływając również na usytuowanie oczu. W przypadku organizmów poruszających się w pozycji poziomej oczy będą znajdowały się po bokach czaszki, oferując odmienny zakres i kąt widzenia w stosunku do organizmów poruszających się w pozycji pionowej. Improwizacja ruchowa z wyobrażeniem ogona, wyrastającego z kości ogonowej, powoduje doznanie przesunięcia środka ciężkości w miednicy poprzez nadanie przeciwwagi, wpływając na sposoby przemieszczania się. Przejście pomiędzy środowiskiem wodnym i lądowym uaktywnia proces pionizacji, w trakcie którego zmieniają się ustawienia kończyn oraz postawa.

Improwizacja ruchowa inicjowana poprzez wizualizację określonego środowiska, rozumianego jako układ afektów, umożliwia ucieleśnienie sposobów poruszania się specyficznych dla poszczególnych gatunków, na przykład pełzanie węża, chód jaszczurki, czy bujanie się małpy itp. Każdy typ przemieszczania w danej przestrzeni stanowi wyraz innego rodzaju stawania się (stawanie się morzem, stawanie się lądem), wynikającego z interakcji zachodzących w danym środowisku i wykraczającego poza relacje wewnątrzgatunkowe. Tym samym, jak piszą Deleuze i Guattari: „[s]chematy ewolucji nie powstawałyby więc już wyłącznie w oparciu o model drzewiastego zstępowania, podążającego od mniejszego do większego zróżnicowania, lecz również drogą kłęczą, działającego bezpośrednio w tym, co heterogeniczne, przeskakującego od jednej już zróżnicowanej linii do drugiej”⁷⁴⁵.

Praktyka zaproponowana przez Olsen umożliwia lepsze zrozumienie biosemiotycznej definicji życia, rozumianego jako wytwarzanie znaków, dzięki jej ucieleśnieniu⁷⁴⁶. Proces ten dokonuje się między innymi w postaci biologicznej ekspresji organizmów na drodze ewolucyjnych adaptacji mających miejsce w danym ekosystemie. Przyjmując taką perspektywę każde z przekształceń cielesnych sposobów istnienia, zachodzące w określonym środowisku, możemy rozważać jako przejaw plastyczności Malabou, czyli nieodwracalnych zmian, wyrażających samorganizowanie się materii⁷⁴⁷.

745 Ibid., s. 10–12.

746 P. Copley, *Cultural Implications of Biosemiotics*, Springer, Dordrecht 2016, s. 27–28, 40; J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 120.

747 C. Malabou, *Plastyczność u zmierzchu pisma*, tłum. P. Skalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 105–112.

Rozdział 10.

Fundacja Kinestrefa — wytwarzanie w ruchu

Działająca w Poznaniu Fundacja Kinestrefa została założona przez tancerki, choreografki i performerki Krystynę „Lamę” Szydłowską oraz Zofię Tomczyk. Jest to organizacja „inicjują działania ruchowo-taneczne, zorganizowana wokół improwizacji, kontakt improwizacji i szeroko pojmowanego tańca”⁷⁴⁸. Cykl zajęć ruchowych pt. *Ruch kreatywny*, prowadzony w oparciu o autorską metodę, opracowaną przez Szydłowską⁷⁴⁹, stanowi jedną z głównych inicjatyw realizowanych w ramach działań fundacji. Idea spotkań polega na podejmowaniu praktyk ciała, umożliwiających zwiększenie zakresu cielesnej świadomości, poprzez ukierunkowanie uważności osób w nich uczestniczących na wytwarzanie określonych cielesnych doznań. W zajęciach biorą udział osoby o zróżnicowanym poziomie doświadczenia ruchowego, które w swojej codziennej praktyce mogą, ale nie muszą zajmować się tańcem, choreografią i performance. Działania podejmowane w ramach cyklu *Ruch kreatywny* wprowadzają specyficzny sposób myślenia o/ w ruchu. Inicjowanie przemieszczania się w przestrzeni może zachodzić poprzez odwzorowywanie wcześniej przyjętych, określonych figur, póz i postaw ciała, a więc na odtwarzaniu podanych schematów ruchowych. Proponowana przez Szydłowską metoda ukierunkowuje na swobodne improwizacje ruchowe, których celem jest nauka cielesnej ekspresji⁷⁵⁰. W tym kontekście *Ruch kreatywny* możemy uznać za praktykę wytwarzania się cielesnych sposobów istnienia w ruchu, wyłaniających się ze splątanych ludzkich i nie-ludzkich rodzajów sprawczości.

Praktyki ciała proponowane przez Szydłowską umożliwiają lepsze zrozumienie tego, w jaki sposób przeistaczamy się w określonych środowiskach (*environments*) poprzez ucieleśnianie tych procesów. Najprostszym i być może najbardziej oczywistym przykładem wspomnianych zależności oraz wynikających z nich przekształceń, mogą być te, które zachodzą między nami, a rzeczami codziennego użytku. Interakcje ze środkiem transportu wpływają bezpośrednio na sposób postrzegania otoczenia. Osoby poruszające się (razem z samochodami, rowerami lub środkami transportu publicznego w odmienny sposób

748 <https://www.facebook.com/pg/kinestrefa/about/> [dostęp: 5.06.2020].

749 O. Juchacz, *Nic nie musisz, możesz wszystko. Rozmowa z Krystyną Lamą Szydłowską*, 26.12.2018, <http://blog.lulapink.pl/2018/12/26/rozmowa-z-krystyna-lama-szydlovska/> [dostęp: 25.06.2021].

750 <https://www.facebook.com/events/748990415198597/> [dostęp: 25.06.2021].

wytwarzają relacje w przestrzeni. Na ogół procesy przekształcania, zachodzące pomiędzy nami i rzeczami, pozostają niezauważalne, ponieważ stanowią one powtarzalne, zautomatyzowane nawyki. Sposoby poruszania się, a tym samym to z kim lub czym włączamy się w ruch oraz w jakiej przestrzeni, jako określone stosunki władzy, wyrażają sobą mikropolityczność. Kierowca wraz z samochodem stanowią układ powiązanych przepływów afektów, wyłaniających się ze środowiska, w którym się przemieszczają, powodując równocześnie proces jego organizacji, chociażby w postaci miejsc nadających się lub nienadających do parkowania. Ruch samochodu zachodzi poprzez nieustanne usytuowywanie się względem innych aut, pieszych, rowerzystów, jezdni i znaków. Ogół tych wzajemnych przekształceń możemy uznać za splątane ze sobą przejawy samoorganizacji materii, czy też zachodzących w niej materializacji, inicjujących wyłanianie się nowych środowisk, na przykład parkingów, parków, ścieżek rowerowych itp.

Przyjmując taką perspektywę praktyki ciała realizowane przez Szydłowską w ramach cyklu *Ruch kreatywny* możemy interpretować poprzez pryzmat transcielesności (*trans-corporeality*), pojęcia rozwijanego przez Stacy Alaimo w książce *Bodily Natures*. Badaczka stwierdza, iż:

Strefa kontaktu między cielesnością człowieka a więcej-niż-ludzka (*more-than-human*) naturą jest miejscem wyłaniania się potężnych możliwości etycznych i politycznych. Wyobrażanie sobie ludzkiej cielesności jako transcielesności, w której człowiek jest zawsze związany (*intermeshed*) z więcej-niż-ludzkim światem, podkreśla, w jakim stopniu substancja ludzka jest ostatecznie nieodłączna od „środowiska” (*environment*). [...] Transcielesność jako przestrzeń teoretyczna jest miejscem, w którym teorie ciała, teorie środowiska i badania naukowe spotykają się i łączą w produktywny sposób. Co więcej, rozpatrywanie razem ludzkiej cielesności i nie-ludzkiej natury wymaga bogatych, złożonych metod analizy, przemieszczających się przez splątane terytoria tego, co materialne i dyskursywne, naturalne i kulturowe, biologiczne i tekstowe⁷⁵¹.

751 "Potent ethical and political possibilities emerge from the literal contact zone between human corporeality and more-than-human nature. Imagining human corporeality as trans-corporeality, in which the human is always intermeshed with the more-than-human world, underlines the extent to which the substance of the human is ultimately inseparable from "the environment." [...] Trans-corporeality, as a theoretical site, is where corporeal theories, environmental theories, and science studies meet and mingle in productive ways. Furthermore, the movement across human corporeality and nonhuman nature necessitates rich, complex modes of analysis that travel through the entangled territories of material and discursive, natural and cultural, biological and textual". S. Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington 2010, s. 2–3.

Przykładem takiej praktyki ciała, rozważanej poprzez koncepcję transcielesności, a więc jak pisze Julia Fiedorczuk w *Cyborgu w ogrodzie*, „[...] ujmującą ciało jako wypadkową elementów środowiska”⁷⁵² jest stawanie się (z) miejskim parkiem. Praktyka rozpoczyna się od ukierunkowania naszej uważności na bodźce docierające z otoczenia. Skupiamy się na tym, w jaki sposób poruszamy się po trawie, na kontakt stóp z grząską glebą. Co dzieje się, kiedy przenoszę środek ciężkości z jednej na drugą stopę? Nie chodzi tu o szczegółowe analizy tego, co się wydarza, lecz zwrócenie uwagi na zachodzenie kontaktu, relacyjności z innymi cielesnościami. Każdy z wykonanych kroków polega na przechodzeniu pomiędzy zatrąceniem równowagi i balansowaniem. Stopy dotykane przez źdźbła trawy stają się wrażliwe na dotyk. Powietrze przepływające po skórze wyczuwa zmiany temperatury. Dzięki temu możemy wyczuwać skąd wieje wiatr, wpływający na kierunek naszego biegu, chodu, czołgania lub pełzania. Ogół tych procesów wzmacnia wrażliwość odczuwania obecności innych cielesnych sposobów istnienia, znajdujących się w przestrzeni współwytwarzanego ruchu. Kamienie absorbują uwagę w tym samym stopniu, co ludzie, z którymi mamy styczność w otaczającym nas parku. Dźwięki przejeżdżającego tramwaju wywołują napięcie oraz gęsią skórę. Przelatujący obok ptak pobudza do biegu, powodując równocześnie gwałtowne wyrzucenie powietrza z płuc, przeistaczające się w krzyk. Transcielesny park miejski, środowisko, którego podstawową właściwością jest nieustanna zmienność, przeistacza się za sprawą przenikających się, splątanych, cielesnych sposobów istnienia, wprowadzających wzajemne przekształcenia. Kołysanie drzew, szelest trawy przygniatanej do ziemi przez wiatr, rozgrzane promieniami słonecznymi kamienie, przelatujące ptaki, przechodzący ludzie i psy wytwarzają naszą posturę, dynamikę ruchu lub wymuszają spoczynek. Bieg w lekko przygarbionej pozycji przechodzi w skradanie, przeistaczające się w potrzebę czołgania przywierając równocześnie do chropowatego podłoża. Przenikające się cielesności inicjują wspólne turlanie, możliwie dzięki ich współdziałaniu z twardą glebą. Uczestniczki praktyki, nawiązując fizyczny kontakt, przekierowują względem siebie swój ciężar, powodując wytracenie dynamiki ruchu i rozluźnienie. W trakcie całego procesu słychać głos osoby prowadzącej, wypowiadającej kolejne komunikaty: „Poczuj każdy swój ruch, poczuj jak układają się twoje stopy na trawie, po której kroczysz”. Uwaga poszczególnych uczestników przechwytywana jest na różne sposoby przez inne cielesności, płacząc się wzajemnie. Pełzające ślimaki, sztywne parkowe ławki, unoszące się na wietrze kawałki papierów, ludzkie

752 J. Fiedorczuk, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015, s. 180.

dłonie wprawiają się we wzajemny ruch. Zmienność dynamiki cielesnych pobudzeń splata się z poczuciem obecności pozostałych osób z grupy, powodując utrzymanie jej spójności. Manning i Massumi określają tego typu proces mianem *tańca uważności* (*dance of attention*). Jak twierdzą:

Taniec uważności nie jest uwagą człowieka nakierowaną *na* środowisko, lecz uwagą *tego* środowiska nakierowaną na jego własny rozkwit, zachodzący na granicy, gdzie doświadczenie i wyobraźnia, bezpośredniość i weryfikacja, nakładają się na siebie. Robienie-odczuwanie siły współ-komponowania, które nie dąży jeszcze do rozróżnienia na ludzkie i nie-ludzkie, podmiot i przedmiot, a zamiast tego uwypukla bezpośredniość wzajemnego działania, powiązanego środowiska ich wyłaniającej się relacji. To współ-kompozycyjne zaangażowanie w powiązane środowisko wyłaniającej się relacji jest *środowiskowym trybem świadomości*. [...]

Kiedy włączasz się w taniec uważności, twoje postrzeganie zbiega się z twoją ruchową aktywnością, a twoja aktywność *jest* twoim myśleniem. Wchodzisz w tryb środowiskowej świadomości, w którym postrzeganie polega na myśleniu, a myśl jest bezpośrednio relacyjna. To aktywnie relacyjne myślenie jest także wyrazem pola, ale w innym trybie niż opowiadanie historii, poetyckie lub nie; nie ma tu natychmiastowej potrzeby języka, a spełnienia zachodzi na poziomie ruchów ciała: to integralnie ucieleśniona ekspresja⁷⁵³.

Taniec uważności jako działanie w przestrzeni określonego środowiska, stanowiące zarazem przejaw dynamiki jego przekształceń, rezonuje z paralelizmem Spinozy. Myślenie-ruch wyrażają sobą proces materializacji materii, zachodzący w niej samej. Praktyka środowiskowego trybu świadomości umożliwia doświadczenie cielesnej relacyjności i wzajemnego przenikania się, a więc transcieleśności splatających się ze sobą ciał, współ-komponujących się jako dane środowisko. W tym kontekście pojęcie decyzyjności zmienia

753 „A dance of attention is attentiveness not of the human to the environment, but attentiveness of the environment to its own flowering, at the very limit where experience and imagination, immediacy and crosschecking, overlap. The making-felt of a co-compositional force that does not yet seek to distinguish between human and nonhuman, subject and object, emphasizing instead an immediacy of mutual action, an associated milieu of their emergent relation. This co-compositional engagement with the associated milieu of emergent relation is an *environmental mode of awareness*. [...] Entering the dance of attention, your perceiving converged with your moving activity, and your activity was your thinking. You entered a mode of environmental awareness in which to perceive is to enact thought, and thought is directly relational. This actively relational thinking is also an expression of the field, but in a different mode than story-telling, poetic or not, with no immediate need for language, satisfying itself at a level with the body's movements: integrally embodied expression”. E. Manning i B. Massumi, „Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity”, op. cit., s. 77–78, 83.

swoje znaczenie. Działania podmiotu nie są aktywnością dokonującą się względem jego otoczenia, od którego pozostaje on odseparowany. Decyzyjność wyłaniająca się z tańca uważności stanowi efekt współdziałania splątanych ludzkich i nie-ludzkich sprawczości, zależności składających się na dane środowisko.

W przestrzeni parku słycać kolejny komunikat osoby przeprowadzającej praktykę: „Poczuj, że jesteś wilkiem. Co to znaczy dla ciebie?”. Słowo „wilk”, przepływ powiązanych afektów, przenika przez uczestników praktyki. Przeistaczanie się z realną watahą wilków⁷⁵⁴, czy też z literacką wilczą sforą⁷⁵⁵, jak i (z) wilczymi wyobrażeniami w przestrzeni zielonego parku, stanowią różne tryby stawania się. Jednak każdy z nich umożliwia nam doświadczenie własnej transcielesności za sprawą splątujących się w nim ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości, powodujących proces metamorfozy. Poszczególne warianty stawania się stanowią odmienne, lecz powiązane przepływy afektów, czy też układy performatywne, przekształcające nas w odmienne stosunki ruchu i spoczynku. W każdym z nich zachodzą różne rodzaje pobudzeń. Może to być potrzeba przeciągania się lub gwałtownego przejścia z chodu w bieg, zainicjowana przez inny cielesny sposób istnienia, z którym nawiązujemy relację. Intensyfikacja watahy w ludzkiej grupie wytwarza ją jako określony sposób przemieszczania się. Wyczulenie na współprzekształcanie zachodzące pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia, stanowionymi określone środowisko, wzmaga proces stawania się. Kontakt z trawiastym podłożem, powoduje moje przemieszczanie się po nim, poprzez turlanie. W trakcie tego ruchu napotykam inną osobę. Nasza uwaga zostaje przechwycona przez ławkę, inicjującą wspinaczkę po niej samej, zakończoną ponownym kontaktem z trawiastym podłożem poprzez spadanie.

Innym przykładem praktyki ciała, w której doświadczamy poczucia transcielesności jest wspólne przemieszczanie się w bliskim kontakcie w wyznaczonej przestrzeni, względem wskazanych przez osobę prowadzącą punktów. Uczestnicy i uczestniczki zadania grupują się w taki sposób, aby pozostawać w fizycznym kontakcie. Następnie każde z nich skupia swoją uwagę na odczuwaniu najbliższego otoczenia: podłoża, skóry innych osób itp. Tym sposobem powstaje układ performatywny składający się z uczestniczek i uczestników, przypominający swoim działaniem przemieszczającą się ławicę ryb, stado ptaków, czy też rój pszczół. Dokonujący się w ten sposób improwizowany ruch, zachodzący przede wszystkim dzięki temu, że poszczególne osoby przesuwają swój ciężar względem siebie, powoduje

754 S. Ellis i P. Junor, *Żyjący z wilkami...*, op. cit.

755 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 31–45.

przemieszczanie się w przestrzeni względem wyznaczonego punktu. Podczas trwania tej praktyki bardzo łatwo zatracić poczucie jednostkowej decyzyjności. Cieleśny kontakt z innymi wytwarza poczucie kolektywnej decyzyjności, zachodzącej jako ruch grupy. Wzajemne współ-pobudzanie, czy też współ-kompozycyjne zaangażowanie, stanowi proces negocjacji powiązanych ze sobą cieleśnych sposobów istnienia. W praktyce znaczenie mają zarówno ludzkie, jak i nie-ludzkie rodzaje sprawczości. Przemieszczająca się grupa włącza w obszar swojego działania rzeczy, inne zwierzęta oraz rośliny. Na przykład piłka znajdująca się pomiędzy osobami stanowiącymi grupę, poprzez kontakt z powierzchnią skóry, współtworzy jej ruch wpływając na jego jakość, a tym samym stanowi jej aktywny składnik. Pies, który kroczy ze swoimi ludźmi, pozostając w bliskim fizycznym kontakcie z nimi, współkomponuje improwizowany ruch przemieszczającego się stada.

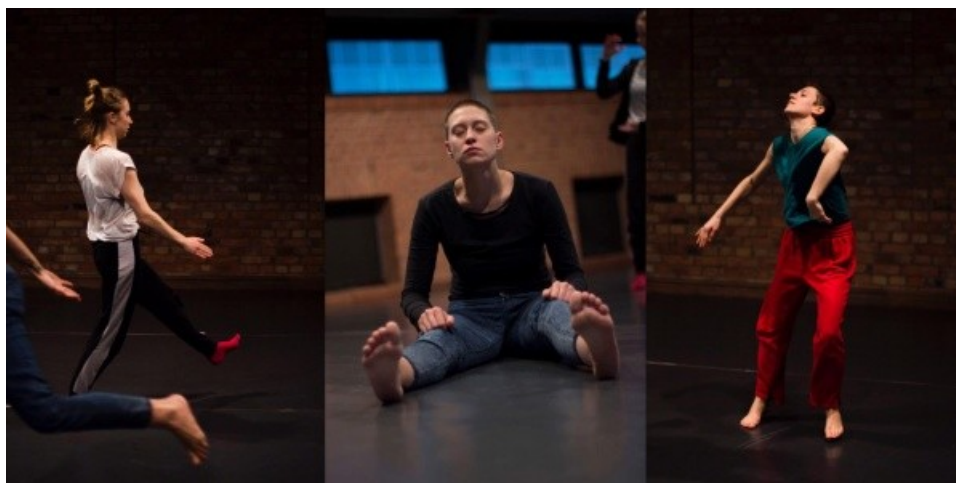
W powyższym kontekście praktyki ciała stanowią zróżnicowane tryby stawania się, a więc określone splątania przepływów afektów. Tym samym każda z nich stanowi układ performatywny, sferę aktywności eksperymentalnych, czyli, jak piszą Deleuze i Guattari, sporządzania Ciała bez Organów⁷⁵⁶. Zachodzące w tym procesie wielokrotnie przeprowadzane powtórzenia, umożliwiają wyłonienie się elementów stałych dla danego układu. Prowadzi to do wytwarzania nawyków: powtarzalnych (odtwarzalnych) modeli relacji cieleśnych sposobów istnienia, wyzwalających ich określone współdziałanie. Poprzez ćwiczenie się w różnych praktykach ciała możemy uchwycić, a tym samym zrozumieć, proces konstytuowania się nawyków w codziennych, nieeksperymentalnych warunkach. Tym samym tego rodzaju aktywność kryje w sobie potencjał mikropolityczny, czyli przekształcania i ustanawiania określonych stosunków władzy. Nawyki, jako zunifikowane schematy ruchowe, mogą w tym samym stopniu stanowić formę opresji, co mechanizmy wyzwalań, zachodzące w określonych instytucjach. W tym kontekście Deleuze i Guattari posługują się pojęciem *mikrofasyzmu*⁷⁵⁷. Francuscy myśliciele podkreślają, że faszyzm powinien być rozumiany znacznie szerzej, niż system polityczny przyjmujący postać państwa totalitarnego. Stosunki władzy stanowią różne rodzaje cieleśnych relacji i zależności. Mikrofaszystowska aktywność polega na znoszeniu wszelkiej różnicy, poprzez mechanizmy mające na celu podporządkowanie, a tym samym pozbawienie sprawczości. Tego rodzaju interakcje stanowią procesy konstytuujące instytucje, czyli układy określonych cieleśnych sposobów istnienia, w których każdy jest w różnym stopniu ofiarą, jak i sprawcą. Mikrofaszystowska opresyjność

756 Ibid., s. 179–181.

757 Ibid., s. 256–259.

zachodzi w postaci przepływów afektów, konstytuujących się w postaci powtarzalnych schematów ruchowych. Nawyki stanowią moment wytworzenia się określonej relacyjności pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia, składającymi się na dany materialny układ, warunkującymi wzajemną sprawczość. Powstające powiązania mogą zarówno zniewalać, a tym samym osłabiać powiązane cielesności, jak i wzmacniać zakres ich działania, czyli prowadzić do wzajemnego wzmacniania się. Wybrane praktyki ciała jako narzędzia mogą pomagać w wytwarzaniu nawyków, które intensyfikują sprawczość w danym układzie cielesnych sposobów istnienia, a także niwelować zależności szkodliwe. Konstytuowanie nawyków wyraża sobą mikropolityczną aktywność kształtowania stosunków władzy z ich wnętrza, stanowiącą przejaw stawania się materii.

***Higiena tożsamości* — nawyki i rytuały codzienności jako praktyki ciała**



Ilustracja 2. *Otwarta Praktyka Poranna* prowadzone przez Szydłowską jako element badań artystycznych do performance *Higiena Tożsamości* – od lewej: Tomczyk, Szydłowska i Michalak. Fot. Ada Szydłowska. Źródło:

<http://www.artstationsfoundation5050.com/taniec/wydarzenie/otwarta-praktyka-poranna/3284>.

W maju 2018 roku odbyła się premiera performance autorstwa Krystyny „Lamy” Szydłowskiej pt. *Higiena tożsamości*, realizowanego w ramach działalności Art Stations Foundation w poznańskim Starym Browarze⁷⁵⁸. Wydarzenie poprzedzały badania artystyczne, których jednym z elementów były warsztaty pt. *Otwarta Praktyka Poranna* zrealizowane we

⁷⁵⁸ <http://www.artstationsfoundation5050.com/taniec/wydarzenie/higiena-tosamoci/3373> [Dostęp: 25.06.2021].

współpracy z performerkami i tancerkami Zofią Tomczyk oraz Dorotą Michalak⁷⁵⁹. Performance, a także towarzyszące mu zajęcia stanowiły powiązane ze sobą praktyki ciała, mające na celu wytwarzanie określonych nawyków. W ramach prac produkcyjnych każda z artystek zaprojektowała własny układ performatywny, stanowiący rodzaj rytuału, powtarzanego codziennie w określonym czasie. Performance oraz warsztaty, wytwarzane w toku badań artystycznych, możemy uznać za wzajemnie przenikające się asamblaże, podobnie jak w przypadku opisywanej wcześniej wystawy zatytułowanej *Asamblaże* zrealizowanej w Muzeum Sztuki w Łodzi. W swojej analizie skupię się przede wszystkim na warsztatach, rozpatrywanych jako praktyki ciała, konstytuujące się w określone nawyki, czyli powtarzalne sekwencje współdziałania splątanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Mamy tu do czynienia z wzajemnie zapośredniczonymi układami performatywnym, stworzonymi przez poszczególne artystki, stanowiące elementy innych układów performatywnych. Podstawowym warunkiem koniecznym układu performatywnego w postaci warsztatów jest grupa badawcza składająca się z trzech osób: Szydłowskiej, Tomczyk i Michalak. Za kolejny element należy uznać wyznaczoną przestrzeń, znajdującą się na terenie Starego Browaru, a mianowicie Studio Słodownia +3, wraz z jej specyfiką (rodzaj podłogi, oświetlenia, nagłośnienie itp.), podłączoną do przepływów administracyjno-finansowo-architektonicznych, generowanych przez ludzkie i nie-ludzkie formy sprawczości, wyłaniające z siebie powiązane cielesne sposoby istnienia (budynki, rośliny, osoby itd.), stanowiących przejaw stającej się materii. W ramach prowadzonych warsztatów tancerki zapisywały efekty codziennych praktyk w przygotowanych do tego zadania notesach. Schemat służący do zapisu obserwacji, zachodzących w trakcie trwania następujących po sobie dni praktyk, zaprojektowała Szydłowska. Tym sposobem performerki mogły uchwycić wyróżnione zjawiska, konstytuujące się w poszczególnych powtórzeniach stworzonych przez nie rytuałów codziennych nawyków. Zarówno schemat zapisu, zaproponowany przez Szydłowską, jak i poszczególne nawyki, zaprojektowane przez artystki, możemy rozpatrywać jako przenikające się układy performatywne. Dokonujące się zapośredniczenia powodują, iż każdy z nich stanowi warunek koniecznych dla powiązanego z nim układu performatywnego. Wynika z tego również, iż poszczególne nawyki, rozumiane jako splątane przepływy afektów, modyfikują się wzajemnie, wpływając pośrednio na przebieg samego spektaklu. Również uczestnicy i uczestniczki warsztatów były zachęcane do opracowania własnych projektów

759 <http://www.artstationsfoundation5050.com/taniec/wydarzenie/otwarta-praktyka-poranna/3284>
[Dostęp: 21.06.2021].

nawyków z wykorzystaniem schematu ich obserwacji stworzonego przez Szydłowską. Osoby biorące udział w cyklu spotkań stanowiły zróżnicowaną grupę. Znajdowały się w niej zarówno osoby zajmujące się tańcem profesjonalnie lub okazjonalnie, a także innymi rodzajami aktywności fizycznej, jak i takie, które na co dzień preferują siedzący tryb życia. Performerki testowały stworzone przez siebie praktyki ciała na przestrzeni miesiąca, zawsze w tym samym miejscu w wyznaczonych porach dnia, samodzielnie lub z uczestnikami warsztatów. Działania te miały na celu ustalenie warunków koniecznych poszczególnych układów performatywnych w postaci wytworzonych nawyków oraz prześledzenie ich wpływów na grupę odbiorców.

Praktyka ciała, czyli określony układ performatywny w postaci nawyku, zaproponowana przez Tomczyk skupiała się na pracy z wyobrażeniami. Artystka rozpoczynała spotkanie z uczestnikami i uczestniczkami warsztatów przekazaniem im stosownych instrukcji głosowych. Następnie osoby biorące udział w ćwiczeniu zamykały oczy i kierowały swoją uwagę na oddech, równocześnie pozostając w bezruchu. W tym samym czasie tancerka wypowiadała kolejne instrukcje, mające na celu zwrócenie uwagi uczestników i uczestniczek na wytwarzające się w nich doznania oraz ich intensywności, na przykład głębokość oddechu i zmiany samopoczucia z tym związane, odczuwanie przestrzeni, narastanie napięcia i pojawienie się rozluźnienia. Kolejny etap polegał na tym, iż performerka zaczynała za pomocą głosu tworzyć sugestywne opisy, aby tym sposobem wytwarzać wraz z uczestnikami i uczestniczkami określone wizualizacje, powodujące swobodny przepływ skojarzeń, konstytuujący się w postaci wyobrażeniowych obiektów. Przez cały czas trwania praktyki uczestniczki i uczestnicy byli zobligowani do tego, aby ich oczy pozostawały zamknięte. W końcowym etapie ćwiczenia grupa omawiała poszczególne przypadki odczuwanych doznań, wytwarzanych wyobrażeń oraz wynikających z nich skojarzeń.

W praktyce ciała zaproponowanej przez Szydłowską dużą rolę odgrywała praca z rzeczami: smartfonami i słuchawkami, za pomocą których odtwarzano wskazane przez prowadzącą utwory muzyczne. Osoby zaopatrzone w powyższe urządzenia zamykały oczy równocześnie odtwarzając wcześniej ustalony utwór muzyczny. Tak sporządzony układ performatywny, powoduje przepływy afektów konstytuujące się jak improwizowany ruch-taniec uczestników w przestrzeni Studio Słodownia +3. Jednym z ciekawszych efektów tej praktyki, obserwowalnych w miarę jej powtarzania w grupie, jest wzmagająca się uważność

osób biorących w niej udział względem otoczenia. Uczestnicy i uczestniczki, pomimo zamkniętych oczu i słuchawek w uszach, nie potykali się o siebie nawzajem, ani otaczające ich rzeczy, lecz świadomi otoczenia w momentach ruchu kolizyjnego płynnie i zwinnie wymijali się. Każdy rodzaj środowiska, jako układ specyficznych elementów o różnych właściwościach, generuje odpowiednie dla siebie rodzaje ruchu. Może wydawać się, iż brak potknięć oraz zderzeń zachodzących pomiędzy osobami znajdującymi się w grupie wynika z wcześniejszego zapoznania się z przestrzenią, w której odbywały się praktyki. Jednak tego rodzaju założenie podważają próby tancerek, a także uczestników i uczestniczek praktyki, testujących ją samodzielnie w innych, nieznanym sobie przestrzeniach, osiągających podobne, pozytywne rezultaty. Tym samym możemy uznać, iż efektywne poruszanie się w danym środowisku nie wynika jedynie z dobrej znajomości jego przestrzeni. Praktyki ciała skupiające się na poszerzaniu i wzmaganiu uważności w ruchu, wpływają znacząco na jakość, a także sposób przemieszczania się. Wyczuleniu zmysłów względem otoczenia, redukuje stres oraz napięcia, wywoływane strachem przed potencjalnym, czy też wyobrażonym zderzeniem lub upadkiem oraz związanym z nim bólem. Zamknięcie oczu w powyższej praktyce ciała umożliwia doświadczanie ruchu jako splątanych przejawów ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości, wyłaniających z siebie zróżnicowane cielesne sposoby istnienia. Wydarzający się taniec w przestrzeni Studio Słodownia +3 stanowi efekt współdziałania z nim między innymi osób, utworów muzycznych, a także słuchawek, smartfonów itp. Środowiska takie jak plaża, las, sala prób, pędzący wagon kolejowy, a więc układy składające się z określonych elementów wchodzących w różnego rodzaju relacje, wytwarzają odmienne rodzaje ruchu.



Ilustracja 3. *Otwarta Praktyka Poranna* – praktyka ze słuchawkami. Fot. Krystyna „Lama” Szydłowska.

Współdziałanie z utworem muzycznym było również ważnym elementem praktyki ciała przeprowadzanej przez Dorotę Michalak, jednak w tym przypadku artystka posłużyła się głośnikiem. Następnie performerka wybierała wspólnie z grupą utwór, który miał zostać odtworzony. Zadanie osób biorących udział w praktyce polegało na odsłuchaniu utworu, pozostając równocześnie przez cały czas jego trwania w bezruchu z zamkniętymi oczyma. Układ performatywny stworzony przez Michalak uwzględniał również bliskie położenie głośnika względem uczestników. Umożliwiło to wytworzenie splotu przepływu afektów w postaci kompozycji dźwiękowej połączonej z drganiami przepływającymi przez podłogę i osoby biorące udział w praktyce. Tak sporządzony układ performatywny wytwarza specyficzne rodzaje doznań, stanowiące specyficzną klasę fenomenów w rozumieniu realizmu sprawczego. Brak możliwości poruszania się uczestników nie oznacza, że nie zachodzi w nich żaden ruch. Pozostawanie w spoczynku powoduje wyczulenie na mimowolne przesunięcia, zachodzące pomiędzy różnymi cielesnymi sposobami istnienia, na przykład przywieranie i odklejanie się klatki piersiowej od podłogi w trakcie oddychania. Podłogę wprawioną w drgania przez głośnik powoduje skurcze i rozkurcze tkanki mięśniowej, a także gęsią skórę. Tym samym uważność osoby będącej elementem tego rodzaju układu performatywnego, stanowiącej określony przepływ afektów, zostaje ukierunkowana na samą

siebie. Drgające podłoże splecione z rozbrzmiewającą kompozycją muzyczną, pozostawanie w bezruchu, wytwarza skupienie umożliwiające konstytuowanie się doznań zachodzących w nas samych rozumianych jako specyficzne cielesne sposoby istnienia. Skórcze i rozkurcze mięśni, zwiększająca się wrażliwość skóry, zmiany głębokości oddechu stymulują mimowolny proces wizualizacji wyobrażanych obiektów, przenikającymi się z fizycznymi bodźcami.

Pomiędzy poszczególnymi praktykami ciała następowała krótka przerwa, w trakcie której uczestniczki i uczestnicy mogli podzielić się we wspólnym gronie swoimi doświadczeniami, a następnie porównać je. W tym kontekście warsztaty miały na celu doprecyzowanie warunków koniecznych każdego z nawyków, czyli określonego układu performatywnego, wyzwalającego powtarzalne przepływy afektów. Każdy element wchodzący w skład danego układu performatywnego stanowi rodzaj intra-akcji, dokonującej określonych cięć sprawczych. Zachodzące w ten sposób wykluczenie umożliwia zaistnienie przepływów afektów konstytuujących fenomeny: emocje, rozluźnienie i skurcze, drgania, wyobrażenia, zmiany napięcia oddechu, splecione ze sobą wyłaniają się razem jako cielesna osoba.

Cechą wspólną powyższych metod cielesnego współdziałania jest ich wpływ na to, w jaki sposób odczuwamy-rozumiemy samą cielesność; proces ten wyraża sobą samoorganizację materii. Przekształcanie nawyków, a także wytwarzanie ich nowych wariantów, zaburza nasze funkcjonowanie, ujawniając konstytuujące się relacje oraz zależności splecionych ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości. Dokonujące się zmiany zachodzą w postaci przemian sposobów doświadczania-percypowania. Powtarzane praktyki ciała związane z wizualizowaniem określonych obiektów lub wrażeń, wytwarzają różnego rodzaju cielesne doznania, na przykład poczucie sztywności, wydłużania lub płynności, przeistaczające się w wiotczenie. Przepływ splecionych afektów drgań przenikających podłogę i rozbrzmiewających kompozycji dźwięków w nawyku Michalak, przechodzi w proces wizualizacji, dokonujący się u uczestniczek i uczestników, konstytuujący wyobrażone objekty. Przeformułowanie lub porzucenie warunku koniecznego, pozostawania w bezruchu na podłodze w trakcie trwania utworu muzycznego z zamkniętymi oczyma, może zaburzyć, a tym samym wytworzyć odmienny przepływ afektów, czyli wyłonić nowy układ performatywny. Przykładowo przyjęcie założenia, iż w trakcie rozbrzmiewania utworu muzycznego możemy poruszać się w dowolny sposób, pozostając na podłodze, wytworzy

przeływ afektów w postaci improwizacji tanecznej. Zachodząca zmienność kompozycji cięć sprawczych (pozostań w bezruchu/ruszaj się, leż na podłodze, wysłuchaj utworu, zwróć uwagę na drgania) powoduje różnicowanie. Przenikające nas wibracje, generowane przez fale dźwiękowe, emitowane przez głośnik, mogą stanowić rodzaj „masażu”, powodującego głębokie rozluźnienie przechodzące w wizualizację płynności cieczy. Komunikat „pozostań w bezruchu w trakcie trwania utworu muzycznego” może zainicjować mimowolną wizualizację poruszających się obiektów i postaci, w tym samych uczestników i uczestniczek, podczas gdy reguła „poruszaj się w dowolny sposób” spowoduje wyłanianie innych doznań. Z rozważań Spinozy dotyczących zagadnienia afektów możemy wnioskować, że pomiędzy wyobrażonym, a realnym obiektem tego samego rodzaju nie istnieje różnica jakościowa, lecz różnica w stopniu intensywności wzbudzanych afektów, konstytuujących się w postaci cielesnego doznawania⁷⁶⁰. Wizualizacja określonego ruchu, rzeczy, osoby, wyzwala ciąg reakcji fizjologicznych (skurcze mięśniowe, przyspieszenie lub spowolnienie tętna, pocenie, aktywność gałek ocznych, wzmaganie się czucia powierzchniowego oraz głębokiego skóry), zachodzących również w przypadku ich realnego wydarzania się.

Praktykami ciała związanymi z wyobrażeniami posługują się przedstawiciele różnych dyscyplin artystycznych, a także sportowcy. Umożliwiają one między innymi wzbudzanie ruchów o różnym zakresie, począwszy od subtelnych, cielesnych pobudzeń, wynikających z ich wizualizacji, poprzez wariant skrócony (markowanie), aż do pełnego zakresu wykonania. Pomędzy poszczególnymi wariantami nie zachodzi różnica jakościowa, lecz zmiany w intensywności. Zarówno doznanie ruchu wytwarzane w procesie wyobrażania, jak i jego realne zachodzenie w przestrzeni są tym, co wydarza się, a więc może być doświadczane. Barry Allen opisuje zastosowanie technik wizualizacji, rozumianych jako praktyka ciała, w treningu azjatyckich sztuk walki⁷⁶¹. Techniki obrony i ataku stanowią określone sekwencje ruchów splecionych z wyobrażeniami interakcji z agresywnym przeciwnikiem. Tego rodzaju trening może polegać zarówno na walce z wyimaginowanym przeciwnikiem, jak i z partnerem. Obydwie metody łączy intencjonalne wyobrażanie sobie sytuacji przemocy, w której bierzemy udział, gdzie ruchy wykonywane przez osoby znajdujące się w konflikcie stanowią różne rodzaje ataku i obrony. W procesie semiozy, a więc materializacji materii, wyłaniają się określone znaczenia w postaci kopnięć, uderzeń, duszeń, dźwigni itp., stanowiących określone rodzaje relacji oraz zależności, zachodzących

760 B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 230–234.

761 B. Allen, *Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts...*, op. cit., s. 95, 143–144.

pomiędzy powiązаныmi cielesnymi sposobami istnienia. Wizualizacje całych scenariuszy możliwej do zaistnienia przemocy (napad, grożenie bronią, próba wyłudzenia lub zastraszenia), wyzwalają przepływy afektów, składających się na tego rodzaju realne zdarzenia: przyśpieszenie tętna, napięcie związane z gotowością podjęcia działania, spłycenie oddechu, drżenie itp. Obserwacja praktyki azjatyckich sztuki walki powoduje w nas estetyczne doznanie piękna, wynikającego z określonej dynamiki ruchów, podobnie jak w przypadku tańca. Allen podkreśla, iż powinniśmy jednak pamiętać o celowości oraz kontekście tych ruchów, a mianowicie wiążącej się z nimi przemocą i okrucieństwem⁷⁶². Azjatyckie sztuki walki stanowią systemy praktyk ciała umożliwiające ucieleśnienie zrozumienia aspektów agresji oraz gniewu, wypartych w toku kulturowej socjalizacji. Poprzez wizualizacje przemocy stajemy się świadomi jej obecności w różnych życiowych sytuacjach, co przyczynia się do efektywniejszego rozwiązywania oraz zapobiegania konfliktom. W tym kontekście gniew stanowi przepływ powiązanych ze sobą afektów, takich jak gwałtowne pobudzenie, fizycznie odczuwany ścisk w całym ciele, poczucie dezorientacji, odrętwienie, mdłości, ztrata kontroli nad sobą, który to gniew przyswajamy sobie poprzez jego celowe wytworzenie. Tym samym trening azjatyckich sztuk walki nie ma celu zwiększania efektywności posługiwania się przemocą. Wizualizacje, rozumiane jako praktyki ciała, stosowane w azjatyckich sztukach walki, performance, tańcu, różną się od siebie ze względu na odmienną specyfikę wymienionych dyscyplin⁷⁶³. Należy pamiętać także o tym, iż wyobrażanie danego ruchu nie zastępuje jego wykonania. Przykładowo nie nauczymy się kierować samochodem jedynie poprzez wizualizację jazdy pojazdem. Jakościowe podobieństwo obydwóch rodzajów praktyk ciała sytuuje je jako wzajemnie się uzupełniające i wyrażające różne zakresy ruchu.

W perspektywie powyższych rozważań praktyka wizualizacji, stanowiąca przestrzeń cielesnego eksperymentowania, umożliwia wytwarzanie określonych doznań, czyli powtarzalnych przepływów afektów, jak ma to miejsce w przypadku azjatyckich sztuk walki, performance, czy tańca. Tego rodzaju praktyka uwrażliwia nas na relacje, zależności wyłaniające się ze splotów ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości. Przykładowo fale dźwiękowe emitowane przez głośnik, konstituujące się w kompozycję muzyczną, inicjują cielesne przekształcenia w postaci tańca: synergii skurczów-rozkurczów mięśniowych, wiotczenia, tężenia, powodującego przemieszanie w danej przestrzeni. Pobudzenia dokonywane przez

762 Ibid., s. 159–160, 189.

763 Ibid., s. 141–142.

inne cielesne sposoby istnienia względem nas samych mogą być mniej lub bardziej uchwytnie jako określone stosunki spoczynku i ruchu. Obecność psa, którego nie znam może spowodować we mnie potrzebę nawiązania kontaktu, poprzez zbliżenie do niego dłoni, jak i wzbudzić we mnie doznanie strachu, stanowiącego określony splot powiązanych przepływów afektów: przyspieszenie pulsu, napięcie, wzmożenie potliwości, zaciśnięcie szczęk. Tego rodzaju współdziałanie, wywołujące cielesne przekształcenia, inicjuje w równym stopniu praktyka wizualizacji, co kontakt z realnym obiektem, choć zachodzi tu różnica na poziomie intensywności wytwarzanych doznań. Oddziaływania cielesnych sposobów istnienia różnicuje także ich bezpośredniość lub pośredniość. Na przykład uwagę psa, z którym spaceruję, absorbuje pobliskie drzewo powodując w nim potrzebę ocierania się o nie. Zwierzę gwałtownie przechodzi w bieg, kierując się w stronę rośliny, zabierając również mnie ze sobą. Pocieranie się psa, zmienia intensywność impulsów elektrycznych, przepływających przez roślinę. Mój kontakt z drzewem został zainicjowany przez nie samo, lecz pośrednio, poprzez przemieszczającego się psa.

W ramach warsztatów *Otwarta Praktyka Poranna* przewidziano możliwość zaprojektowania własnych rytuałów-nawyków przez uczestników cyklu, zgodnie ze schematem opracowanym przez Szydłowską. Praktyki zaproponowane przez osoby biorące udział w wydarzeniu uznaję za jeden z warunków koniecznych układu performatywnego jakim są warsztaty przeprowadzone w Starym Browarze. Poniższa część tekstu stanowi opis takiego właśnie nawyku mojego autorstwa, nazwanego roboczo „Swobodnym spacerem”. Praktyka rozpoczyna się od ćwiczenia uważnego chodu w dowolnie wybranej przestrzeni. W trakcie realizacji zadania kierujemy naszą uwagę na sposób w jaki ustawiają się stopy w kontakcie z podłożem, a także przebieg procesu przenoszenia ciężaru z jednej nogi na drugą. Kolejny etap obejmuje sobą skupienie uwagi w trakcie chodu na środku ciężkości, umownie nazywanym „centrum”, znajdującym się kilka centymetrów poniżej punktu, w którym znajduje się pępek. Następnie staramy się zsynchronizować odczuwanie „centrum” z doznaniem wytwarzającym się w kontakcie stóp z podłożem. Kolejna część praktyki obejmuje spacerowanie po otwartej przestrzeni, na przykład okolicach miejsca naszego zamieszkania, bez wcześniej przyjętej lokalizacji docelowej. Podobnie jak wcześniej skupiamy się na chodzie, nie decydując o tym, gdzie zmierzamy. Kluczowym elementem tego etapu praktyki są momenty interpretowane przez nas jako „rozwidlenia dróg”. Przykładowo w trakcie przemieszczania się po chodniku moją uwagę przyciągają pochylone kępy trawy,

powodujące uznanie tej przestrzeni za ścieżkę, w którą mimowolnie skręcam. Następnie idąc po trawniku napotykam porzucane kamienie, wymuszające obranie jednego z kilku kierunków. Przestrzeń miejska najczęściej przechwytuje naszą uwagę w taki sposób, iż za rozwidlenia uznajemy przecinające się jezdnie, chodniki itp. Rezygnacja z docelowej lokalizacji, do której chcemy dotrzeć, ma ułatwić chwilową rezygnację z myślenia analitycznego, aby tym sposobem ukierunkować uważność na cielesne doznania oraz wytwarzające je środowisko, rozumiane jako powiązane ze sobą cielesne sposoby istnienia w skład których wchodzimy my sami. Całościowy przebieg praktyki trwa około sześćdziesięciu minut.

Jednym z ciekawszych obserwowalnych efektów „Swobodnego spaceru” jest współdziałanie cielesnych sposobów istnienia, stanowiących określone środowisko, którego dynamiczne przekształcenia ujawniają się w postaci kolektywnej decyzji. W tym kontekście powyższa praktyka umożliwi lepsze zrozumienie pojęcia *tańca uważności* proponowanego przez Manning i Massumiego poprzez jego ucieleśnienie⁷⁶⁴. Swobodne przemieszanie się zachodzi dzięki współdziałaniu powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Napotykanie drzewa, znaki drogowe, schody, ale też różnice temperatur, współwytwarzają nasz ruch oraz zmiany kierunku, stanowiąc jednocześnie jego przestrzenny warunek konieczny. Jak podkreślają Manning i Massumi otaczające nas cielesne sposoby istnienia konstytuują naszą uwagę, nieustannie przechwytyjąc ją od siebie nawzajem. Proces ten możemy określić mianem kolektywnej decyzyjności, która wyraża sobą działania negocjacyjne, wynikające z przenikania się ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości. Zmieniający się kierunek chodu w powyższej praktyce, zwyczajowo uznawany za przejaw aktywności jednostki, stanowi efekt środowiskowych przekształceń przenikających się cielesnych sposobów istnienia, a tym samym uwidacznia naszą transcielesność⁷⁶⁵. Praktyka „Swobodnego spaceru” zawiera w sobie warianty różnego rodzaju modyfikacji, które to zwiększają doświadczalność powyższego doznania. Przykładowo możemy przemieszczać się w otwartej przestrzeni jako grupa osób, co w jeszcze bardziej odczuwalny sposób wpływa na dokonywanie się decyzyjności. Kolejny etap polega na włączaniu się w zróżnicowane środowiska, których stajemy się częścią. Kroczenie lasem, przechodzenie po pagórkach pośród zarośli pomiędzy drzewami, wytwarza inne rodzaje decyzyjności, niż w przypadku piaszczystej plaży pokrytej wydmami lub stromych górskich wzniesień. Przechadzanie się

764 E. Manning i B. Massumi, „Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity”, op. cit., s. 77–78, 83.

765 S. Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self...*, op. cit., s. 2–3.

w przestrzeni miejskiej, wiejskiej, zachodzi w nieco inny sposób, ponieważ każda z nich stanowi odmienne środowisko, czyli powiązane ze sobą cielesne sposoby istnienia o dynamicznie zmieniającymi się relacjach. Równie ważnym czynnikiem jest znajomość danego terenu lub jej brak, co również znacząco wpływa na wydarzenie się zachodzącego w nim momentu decyzyjnego. Na przebieg praktyki mają wpływ także zmiany tempa przemieszczania się. Przechodzenie od powolnego chodu do biegu, kształtuje postrzeganie przestrzenne, a tym samym wpływa na sposób wytwarzania momentu decyzyjnego ze względu na zmiany dynamiki przekształceń zachodzących w danym środowisku. W tym kontekście interesujące efekty mogą pojawić się w trakcie spaceru z nie-ludzkimi zwierzętami. Wspólne przemieszczanie się z kotem lub psem wprowadza odmienne przepływy afektów, niż z innymi ludźmi. Różne długości kończyn przechadzających się zwierząt w kontakcie z podłożem wytwarzają inne serie kroków, a tym samym wzajemnie warunkujące się prędkości. Koty, psy postrzegają otoczenie w nie-ludzki sposób, co znacząco wpływa na wspólne spacerowanie. W tym przypadku swobodne lub zapośredniczone poruszanie się, chociażby za sprawą smyczy, zmienia sposób w jaki decydujemy o zmianie kierunku oraz wspólnym przemieszczaniu, a także jego dynamice. Równie ciekawe przekształcenia w przebiegu praktyki zachodzą dzięki zwiększaniu ilości ludzkich i nie-ludzkich zwierząt w grupie, a także wyznaczania lidera, na przykład spacer grupy prowadzonej przez psa, kota lub człowieka. Za odmienny wariant „Swobodnego spaceru” należy uznać sytuację przemieszczania się (z) pojazdami, samochodami, rowerami, skuterami, itp. które współkształtują przemieszczanie zachodzące w danym środowisku, stanowiąc równocześnie jego znaczące elementy. Różnorodność wariantów opisanej praktyki, zakorzenionej w posthumanistycznej performatywności Barad⁷⁶⁶, umożliwiających włączanie w jej obszar odmiennych cielesnych sposobów istnienia, ma na celu wyczulanie osób biorących w niej udział na inne, niż tylko ludzkie przejawy sprawczości.

Cykla Spotkań Improwizowanych

Praktyki ciała Zofii Tomczyk oraz Krystyny „Lamy” Szydłowskiej, realizowane w ramach działalności Fundacji Kinestrefa, obejmują sobą również cykliczne spotkania pt. *Cykla Spotkań Improwizowanych*⁷⁶⁷. Jak podkreślają tancerki celem wydarzenia jest wspólne eksperymentowanie z improwizacjami ruchowymi i muzycznym. Osoby biorące udział

⁷⁶⁶ K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 354–355.

w spotkaniach cechuje zróżnicowany zakres kompetencji związanych z możliwościami cielesnej ekspresji. Wydarzenie odbywało się do tej pory w kilku poznańskich instytucjach kultury, między innymi Centrum Kultury Zamek, Centrum Amarant (Dom Tramwajarza) oraz Studiu Słodownia +3 mieszczącym się w Starym Browarze. Podobnie jak w przypadku pozostałych opisywanych aktywności Tomczyk oraz Szydłowskiej, *Cyklę Spotkań Improwizowanych* możemy rozpatrywać jako układ performatywny, składający się z określonych warunków koniecznych. Pierwszy z elementów to oczywiście przestrzeń, w której odbywa się wydarzenie wraz z jej specyfiką. Przykładowo sale dostępne w Domu Tramwajarza mają inne podłogi, niż ta, która występuje w Studio Słodownia +3, specjalnie przystosowanej do działań tanecznych. Obydwa pomieszczenia zostały wyposażone w inne urządzenia techniczne, służące do ich oświetlania, a tym samym wytwarzania różnych warunków scenicznych. Znaczenie ma również wielkość sal, wpływająca chociażby na ich akustykę. Wszystkie z wymienionych czynników mają bezpośredni wpływ na możliwe współdziałanie splątanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, a co za tym idzie zmienności dynamiki zachodzącego ruchu. W przestrzeni dokonuje się jej samoorganizacja. Salę wypełniają muzycy niosący instrumenty oraz elektroniczne urządzenia, umożliwiające wytwarzanie złożonych sekwencji dźwiękowych. Splątane urządzenia wytwarzające fale dźwiękowe i świetlne, synchronizują się z dłońmi osób wchodzących z nimi w kontakt. Zapewnienie odpowiedniej dla ludzkich płuc cyrkulacji powietrza wpływa na możliwość wydarzania się tańca w przestrzeni, w której ma miejsce improwizacja. Pojawia się osoba odpowiedzialna za wprowadzenie uczestników i uczestniczek w reguły spotkania oraz synchronizację z muzykami oraz otaczającą przestrzeń.

Za przykład wprowadzenia, powodującego wzmożenie uważności u osób biorących udział w wydarzeniu, może posłużyć następująca sekwencja komunikatów. Uczestniczki i uczestnicy są instruowani na temat ogólnych reguł obowiązujących w przestrzeni wydarzenia⁷⁶⁸. Dotyczy to między innymi kwestii sposobów włączania się w kontakt ruchowy, a co za tym idzie wyrażania lub nie wyrażania nań zgody. Równie ważnym

767 <http://www.artstationsfoundation5050.com/taniec/wydarzenie/cykla-spotka-improwizowanych/3232> [dostęp: 21.06.2021].

768 J. Hassmann, *Doing what I need & want? – Thoughts about Jamming and Workshopping*, 15.05.2017, <https://joerghassmann.wordpress.com/2017/05/15/doing-what-i-need-want-thoughts-about-jamming-and-workshopping/> [dostęp: 21.06.2021]. J. Hassmann, *Sexual energy in Contact Improvisation*, 18.05.2015, <https://joerghassmann.wordpress.com/2015/05/18/sexual-energy-in-contact-improvisation/> [dostęp: 21.06.2021]. K. Rea, *The Newcomer Experience in Contact Dance Improvisation*, 2.01.2018, <https://contactimprovconsentculture.com/2018/01/02/the-newcomer-experience-in-contact-dance-improvisation/> [dostęp: 21.06.2021].

elementem jest rezygnacja z oceniającej postawy wobec własnych działań improwizacyjnych, jak i tych, które podejmują pozostałe osoby, pomijając oczywiście sytuacje, gdzie dana aktywność może zagrażać czyjemuś bezpieczeństwu. Uczestniczki i uczestnicy kładą się na podłodze w wygodnej dla siebie pozycji, zamykając równocześnie oczy. Każde z nich kieruje uwagę na oddech, obserwując jego aktualne właściwości. Proces ten powoduje rozluźnienie, wpływające na zdolność odczuwania własnego samopoczucia oraz otaczającej przestrzeni. Następnie uważnie przyglądamy się doznaniom konstytuujących się w nas samych. Zwracamy uwagę na napięcia, bóle, zmiany temperatury itp., przeprowadzając obserwację począwszy od czubka głowy po koniuszki palców stóp. W wyniku tego rodzaju czynności możemy zauważyć, że napięcie w odcinku lędźwiowym naszych pleców powoduje spięcie odcinka szyjnego, skutkujące bólem głowy. Skierowanie uważności na powierzchnie styku skóry z podłożem wytwarza doznania w postaci punktów kontaktu stanowiących efekt współdziałania krzywizn pleców oraz podłogi. Pogłębianie się oddechu spowoduje ogólne rozluźnienie, skutkujące przekształcaniem się płaszczyzn styku, znajdujących się pomiędzy nami i podłożem. Miejsca takie jak wygięcia kręgosłupa, doły podkolanowe, zawieszony nad podłożem w trakcie leżenia na plecach, ulegają rozszerzaniu, powodującemu doznawanie wydłużania się zachodzącego w całym ciele. Natomiast przestrzenie znajdujące się w bezpośrednim kontakcie z podłogą rozplaszczają się. Tego rodzaju praktyka ciała, polegająca na obserwacji, wzmagającej uważność podejmującej ją osobie, umożliwia doświadczenie dynamiki zmienności granic konstytuujących się pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia oraz ich wzajemne oddziaływanie.



Ilustracja 4. Cykla *Spotkań Improwizowanych*. Studio Słodownia +3. Fot. Maciej Zakrzewski, FotoTeatr.

Procedura wprowadzenia ma za zadanie wywołania stanu komfortu u osób uczestniczących w wydarzeniu. Wyostrożona uważność, ukierunkowana na wszelkie wytwarzane doznania, umożliwia inicjację swobodnych improwizacji ruchowych. Przekierowanie uwagi na odczuwanie cielesności umożliwia zmianę sposobu percypowania. Zwyczajowe postrzeganie nas samych oraz otoczenia polega na rozdzieleniu instancji poznającej od tego, co poznawane. Tego rodzaju percepcja umacnia przekonanie o nieprzekraczalnej granicy pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Wiąże się z nią również postrzeganie poprzez pryzmat binarnej opozycji aktywnego umysłu, który nieustająco monitoruje działania ciała⁷⁶⁹. O ile jednak umiejętność rozważenia potencjalnych zagrożeń wynikających z określonych działań należy uznać za wartościową postawę, o tyle patologiczne analizowanie każdego naszego ruchu, również poprzez wszelkie normy kulturowe oraz moralne, możemy zakwalifikować jako aktywność paraliżującą działanie. W tym kontekście procedura wprowadzenia ma umożliwić przekierowanie uważności na

⁷⁶⁹ Punktem przełomowym w historii filozofii, ugruntowującym taki sposób postrzegania, a także wytwarzania relacji pomiędzy rzeczami, jest rozwój stanowiska dualizmu psychofizycznego Kartezjusza. Ścisłe rozdzielne ciała i umysłu, proponowane przez autora *Medytacji o pierwszej filozofii*, skutkuje afirmacją procesów myślowych względem odczuwania za pomocą zmysłów, uznawanego przez niego za złudne. Jednym z efektów kartezjańskiej postawy jest nieufność wobec wszelkich przejawów cielesności, która zdaniem myśliciela stanowi rodzaj zawodnego mechanizmu. Z tego powodu każde działanie powinien poprzedzać namysł intelektualny. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom 1...*, op. cit., s. 32–35.

doznawanie, a tym samym doświadczanie cielesności, z nadmiernego intelektualnego analizowania, w tym oceniania działań podejmowanych w trakcie praktyki improwizacyjnej. W takim ujęciu procedura wprowadzenia umożliwia przejście z percypowania podmiotowo-przedmiotowego do *tańca uważności*, czyli stanu w którym „myślimy ruchem”, czy też „postrzeganie zbiega się z ruchową aktywnością”⁷⁷⁰. W „środowiskowym trybie świadomości”⁷⁷¹ doświadczamy decyzyjności jako efektu współdziałania splątanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Aktywność umysłu, a więc myślenie, nie jest tożsama z działaniem jednostki, lecz stanowi wyraz wzajemnego oddziaływania zachodzącego w określonym środowisku⁷⁷². Tym samym wiedza powstaje jako określone dynamicznie zmieniające się cielesne relacje i zależności, składające się na dane środowisko i dokonujące się w nim. W tym kontekście proces improwizacji ruchowej stanowi praktykę wytwarzania wiedzy poprzez spontaniczne eksperymentowanie w wyznaczonej przestrzeni. Procedurę wprowadzenia możemy uznać za aktywność wytwarzającą wspólną płaszczyznę doświadczania, pozwalającą na synchronizowanie się osób biorących udział w wydarzeniu.

Kolejnym etapem wydarzenia jest otwarta aktywność improwizacyjna, w której osoby w niej uczestniczące, posługując się różnymi rodzajami praktyk ciała, konstytuują zróżnicowane przepływy afektów, wyrażające się w postaci spontanicznego ruchu. Fale dźwiękowe składające się na określone kompozycje muzyczne, wytwarzane przez artystów, instrumenty oraz elektroniczną aparaturę, wprowadzają w drgania osoby znajdujące się w sali, powodując ich bieg lub gwałtowny skok. Oświetlenie może wyzwać reakcję zamykania oczu, skutkującą skierowaniem uwagi na konstytuujące się doznanie ciepła na powierzchni skóry. Fale świetlne, emitowane przez aparaturę zamontowaną na sali, stają się w kontakcie z gałkami ocznymi spektrum barw i światłocieni, inicjujących przyspieszenia lub zwolnienia ruchu w przestrzeni. Wycie rozchodzące się po ścianach, podłodze oraz przenikające powietrze wypełniające salę, wzbudza intensywną potrzebę odpowiedzenia na nie uderzeniem stóp o podłogę lub dudnieniem wydobywającym się z gardła, wymuszającym spięcie mięśni międzyżebrowych. Przemieszczanie się po podłodze, oddawanie ciężaru, zakończone delikatnym upadkiem, wpływa na przebieg muzycznych improwizacji. Dotyk w okolicy łydki sprawia potrzebę wygięcia się w łuk linii pleców osoby, z którą jesteśmy w fizycznym kontakcie. Śliskie, a zarazem gładkie podłoże wyzwała potrzebę leżenia na nim, połączonego

770 E. Manning i B. Massumi, „Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity”, op. cit., s. 83.

771 Ibid., s. 78.

772 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 125–126.

z przeciąganiem się, przechodzącym w ziewanie, inicjujące rozluźnienie osoby przebywającej w przeciwległym rogu sali. Zimna ściana schładza przywierające do niej dłonie, kierując uwagę połączonej z nią osoby na wytwarzające się doznanie sztywności. Codzienne praktyki ciała podejmowane przez uczestniczki i uczestników wydarzenia również wpływają na możliwości jego przebiegu. Zmiany krzywizn kręgosłupa, zapoczątkowane przez kontakt z powierzchnią krzesła, na którym siedzę podczas prac biurowych, wyrażają się w improwizacjach ruchowych podejmowanych z innymi osobami na sali. Doznanie bólu kolana, wytworzone w wyniku nadmiernej jazdy rowerem, poprzez styczność stóp z pedałami, przeistacza się w potrzebę przebywania w pozycji siedzącej lub przelania ciężaru własnej cielesności w miejsca styku z podłogą. Obecność nie-ludzkich zwierząt, takich jak psy, lub roślin, wzmagają obustronne zaciekawienie i skupienie. Wytwarzające się w toku wydarzenia relacje oraz zależności, nawiązywane pomiędzy cielesnymi sposobami istnienia, które to wzajemnie przenikają się, a tym samym przekształcają, uzmysławiają środowiskowy, bardziej niż jednostkowy, wymiar aktywności umysłu, czyli oddziaływań zachodzących w danej przestrzeni. Aktywność improwizacyjna wyraża się w postaci różnych sposobów stawania się, polegających na nieustających negocjacjach splątanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. *Cyklę Spotkań Improwizowanych* możemy uznać za praktykę ciała umożliwiającą zrozumienie/ucieleśnienie, czym w swojej istocie jest opisywany przez Manning i Massumiego *taniec uważności*, czyli środowiskowy tryb świadomości, stanowiący bezpośrednie doświadczanie materializacji materii.

Rozdział 11.

Taniec kontakt improwizacja — punkt kontaktu z innymi

Taniec kontakt improwizacja powstał w latach siedemdziesiątych XX wieku. Za jedne z najważniejszych postaci, które przysłużyły się powstaniu tej techniki tanecznej uznaje się tancerza Steve'a Paxtona oraz tancerkę Nancy Stark Smith⁷⁷³. Duet artystów pragnął stworzyć metodę ruchu, która umożliwi przemieszczanie się w dowolnej płaszczyźnie i kierunku w niemal nieskrępowany sposób. W wyniku wielu prób zostały opracowane podstawowe zasady kontakt improwizacji pozwalające na osiągnięcie powyższego celu. Cynthia J. Novack, opisując barwnymi słowami kontakt improwizację, pisze, iż taniec ten

⁷⁷³ H. Gronda, *Dance with the Body You Have: Body Awareness Practices and/as Deconstruction*, PhD thesis, Monash University, Australia 2005, s. 28–30.

[...] opiera się głównie na współpracy dwóch osób podtrzymujących nawzajem swój ciężar w trakcie ruchu. Inaczej niż w przypadku zapaśników, którzy używają siły do zapanowania nad partnerem, improwizujący w kontakcie wykorzystują pęd, aby poruszać się wraz z ciężarem partnera, nawiązując w tym do japońskiej sztuki walki aikido. Częściej stosują unik, niż stawiają opór; rzadko manipulują rękoma, raczej używają ich aby wspierać i podtrzymywać. W kontakt improwizacji tancerze równie często upadają, jak utrzymują, tak więc partnerzy razem wykonują przewroty i rolowania, zawieszania i przechylenia. Chociaż najlepsi improwizujący w kontakcie dysponują umiejętnościami gimnastycznymi, to ich ruch, w odróżnieniu od układów gimnastycznych, jest improwizowany. Widz oswaja się z tymi rodzajami ruchu, które wciąż powracają – rolowaniem na podłodze, owijaniem się wokół ciała partnera, przyjmowaniem jego ciężaru na biodro – ale równocześnie sekwencja i kształt frazy ruchu pozostaje nieprzewidywalna dla tancerzy i widowni⁷⁷⁴.

Twórcy kontakt improwizacji pragnęli również przemyśleć zagadnienie wpływu przestrzeni na powstający w niej ruch oraz wyłaniające się z niego rodzaje relacji zachodzące pomiędzy powiązаныmi, współdziałającymi ciałami. Punktem wyjścia dla eksperymentów tancerzy stały się trzy zasady dynamiki Newtona⁷⁷⁵. Podstawowe pytanie brzmiało: w jaki sposób ruch jest generowany w kontakcie dwóch ciał? Co należy zrobić, aby ruch mógł się rozwijać poprzez wzajemne oddziaływanie dwóch lub większej ilości mas? Paxton pragnął, aby taneczny ruch nie wynikał ze sztywno ustalonych form ekspresji, zaprojektowanych figur i postaw ludzkich ciał, „drobiazgowo układanych choreografii wywodzących się z tradycji, obejmującej obszar od baletu do Graham (i jeszcze dalej)”⁷⁷⁶. Współtwórca kontaktu improwizacji pisze, iż:

System ów zasadza się na zmyśle dotyku i równowagi. To właśnie poprzez wzajemny dotyk partnerów przekazywana jest informacja o ruchu każdego z nich. Poprzez dotyk mają także kontakt z podłogą, kładąc tym samym nacisk na poczucie siły ciężenia. Koncentrują się na wewnętrznym poczuciu własnego ciała. Równowaga jest tu rozumiana inaczej niż w tradycyjnym tańcu — nie jako rozciąganie wzdłuż osi ciała, lecz jako relacja ciała do jego

774 C.J. Novack, *Kontakt improwizacja. Esej fotograficzny i sumaryczna analiza ruchu*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 164.

775 S. Paxton, *Upadek po Newtonie*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 151.

776 S. Paxton, *Grand Union*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 118–119.

części, która stanowi przydatny punkt podparcia, gdyż w pracy tego typu, ciało może być oparte na głowie tak często, jak na stopach; względem partnera, jak i podłogi⁷⁷⁷.

„Taniec tradycyjny”, o którym Paxton wspomina w swoim tekście, możemy rozumieć jako choreograficzną strukturę, składającą się ze sztywno zdefiniowanych reguł, inicjujących powtarzalny, schematyczny ruch. W swojej książce pt. *Męskie fantazje* Klaus Theweleit opisuje w jaki sposób w szesnastowiecznej dworskiej Europie dokonuje się „geometryzacja ciała” poprzez „formy taneczne, w których wiele grup jednocześnie tworzy symetryczne figury”⁷⁷⁸. Tego rodzaju taniec, rozwijany do czasów nam współczesnych, stanowi strukturę składającą się ze sformalizowanych zestawów powiązanych serii figur, póż, ich powtórzeń oraz sposobów inicjowania ruchu pomiędzy nimi, wyznaczonych jako określone role dla tancerzy i tancerek. Jak podkreśla Paxton:

Tworząc taniec w latach sześćdziesiątych posługiwano się wieloma formami społecznymi. W balecie podtrzymywano istnienie tradycyjnej dworskiej hierarchii. Taniec modern (Graham, Limón, Lang i inni) wykorzystywali te same formy społeczne, chociaż monarchów zastąpiono magikami. Tancerze postmodernistyczni (Cunningham, Marsicano, Waring) podtrzymywali alchemiczne dyktatury, przemieniali zwykłą materię w złoto, lecz kontynuowali klasyczny, bądź neoklasyczny model organizacji zespołu w ramach systemu gwiazdorskiego⁷⁷⁹.

Mamy tu do czynienia z gestami, postawami, dla których przewidziane są skodyfikowane, a więc wcześniej ustalone, formy odpowiedzi w postaci odpowiadających im symetrycznych postaw i gestów. Posługując się terminologią Deleuze’a i Guattariego taniec w takim rozumieniu stanowi rodzaj organizmu, czyli gotowej, zamkniętej struktury, opierającej się o ściśle zdefiniowane reguły działania⁷⁸⁰. Pozostając przy rozważaniach francuskich filozofów, kontakt improwizacja, jako jedna z technik w obrębie improwizacji tanecznej, nawiązuje sobą do Ciała bez Organów, jego powierzchni, na której dochodzi do procesów organizacji, którym kontakt improwizacja nieustająco stara się wymknąć, aby móc wyzwalać eksperymentalny potencjał cielesności w ruchu. W tym kontekście Paxton pisze

777 S. Paxton, *Kontakt improwizacja*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 157.

778 K. Theweleit, *Męskie fantazje*, tłum. M. Falkowski i M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 318–326.

779 S. Paxton, „Grand Union”, op. cit., s. 115–116.

780 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 36, 190–191.

o potencjalnych zagrożeniach wynikających z nadmiernej formalizacji cielesnych relacji, również w tańcu, które symbolicznie utożsamia z „linią montażową”, przestrzenią powtarzanych, skodyfikowanych ruchów. Tancerz stwierdza, iż:

[...] cywilizacja Zachodu padła ofiarą linii montażowej. Lękamy się fizycznych poszukiwań. W tańcu – jednym z laboratoriów badań ludzkiego ciała i wszystkiego, co ze sobą niesie przez życie – stłumienie możliwości funkcjonuje jako główna zasada, odzwierciedlająca formy społeczne.

Cechą tancerza nawykłego do improwizacji jest szybkość reagowania. Owa szybkość przekracza nawykowy ruch/myślenie i wynika z akceptacji zbliżających się sił. Pozwala ciału odpowiedzieć na rzeczywistość, którą odczuwa, pokłada ufność w działaniu intuicyjnym. Zaufanie to ogranicza forma komunikacji⁷⁸¹.

Nie oznacza to, że w improwizacji tanecznej, w tym w kontakt improwizacji, panuje totalny chaos, dowolność wszystkiego. Również w tych technikach istnieją określone reguły, pewne początkowe założenia. Pełnią one jednak inną funkcję, niż w „tańcu tradycyjnym”, gdzie reguły stanowią przedłużenie, a także umocnienie określonych relacji społecznych oraz nadmiernie sformalizowanych form cielesnej komunikacji. W kontakt improwizacji podstawowe założenia stanowią układ performatywny mający za zadanie wyzwolenie splątanych przepływów afektów, konstytuujących się w trudne do przewidzenia w swoim przebiegu, przynajmniej do pewnego stopnia, improwizacje taneczne.

781 S. Paxton, „Grand Union”, op. cit., s. 118–119.



Ilustracja 5. Kontakt improwizacja trio. Fot. Wikipedia. Źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Contact_Improvisation_Trio_Dojo_Florence.jpg.

Za pierwszą publiczną prezentacją kontakt improwizacji uznaje się „studium wysokiej energii” Paxtona pt. *Magnesium*⁷⁸² zrealizowane z tancerzami z grupy The Grand Union⁷⁸³ w roku 1972 w Oberlin College. W trakcie trwania performance biorący w nim udział tancerze i tancerki poruszali się po rozłożonych na podłodze matach gimnastycznych, wchodząc co jakiś czas w bezpośredni fizyczny kontakt, pozostając w zmieniającym się pędzie. Jak pisze Paxton: „[b]adałem w nim [*Magnesium*] odruchy wywołane przez dotyk w pędzie, podczas upadania, rolowania, zderzania się”⁷⁸⁴. Performerzy w kontrolowany sposób wpadali na siebie nawzajem wytwarzając tym samym improwizowany ruch taneczny. Każdy z momentów wejścia w kontakt, zapośredniczany zarówno pomiędzy tancerzami, jak i podłogą⁷⁸⁵, inicjował trudne do przewidzenia przemieszczanie się w dowolnym kierunku, a także płaszczyźnie, zwiększając lub zmniejszając prędkość ich pędu.

782 S. Paxton, „Upadek po Newtonie”, op. cit., s. 151–152.

783 S. Paxton, „Grand Union”, op. cit.; S. Banes, *Grand Union. Taniec jako przedstawienie życia codziennego*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. J. Majewska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 121–140.

784 S. Paxton, „Upadek po Newtonie”, op. cit., s. 152.

785 S. Paxton, „Grand Union”, op. cit., s. 151.

Jednym z dwóch najważniejszych zagadnień w kontakt improwizacji jest *punkt kontaktu*, czyli dynamiczna przestrzeń stykania się dwóch ciał, poprzez które tancerze współdzielą ciężar, nadając sobie wzajemnie pęd, stanowiący rodzaj improwizowanego ruchu⁷⁸⁶. Punkt kontaktu zmienia się, lecz proces ten zachodzi w sposób ciągły. Przykładowo dłoń tancerza spoczywa na ramieniu jego partnera, powodując taki rodzaj przemieszczenia w przestrzeni, który sprawia, iż punktem kontaktu staje się czoło pierwszego z nich, oparte o biodro drugiej osoby. Tym samym nieustanna zmienność punktu kontaktu i jej dynamika wyrażają sobą improwizacyjne negocjacje zachodzące pomiędzy tańczącymi. Dowolny fragment powierzchni skóry nóg, dłoni, ramion głowy czy tułowia w różnych kombinacjach może stanowić miejsce styku pary tancerzy.

Drugim kluczowym zagadnieniem w kontakt improwizacji, ściśle powiązaniem z punktem kontaktu, jest *sila ciężenia* działająca pomiędzy tanecznymi partnerami oraz podłożem⁷⁸⁷. Punktem wyjścia dla lepszego zrozumienia powyższej kwestii są praktyki ciała mające na celu świadome odczuwanie własnego środka ciężkości oraz jego przesunięcia podczas pozostawania we względnym bezruchu lub w trakcie przemieszczania się. Kiedy przechylę tułów do przodu, spowoduję przesunięcie środka ciężkości względem podłoża. Kontynuacja tego działania skutkuje utratą równowagi, wymuszając określoną organizację ciała w ruchu, na przykład mimowolnym przesunięciem jednej ze stóp przed siebie w celu utrzymania równowagi lub kontrolowanym spadaniem ku podłodze, zakończonym rolowaniem poprzez przewrót przez bark. Tego rodzaju przesunięcia środka ciężkości zachodzą nieustannie podczas chodu lub biegu, czyli balansowania pomiędzy stanem równowagi i jego brakiem. W praktyce kontakt improwizacji tancerze posługując się siłą ciężkości, oddziałują na siebie nawzajem, wprawiając się w ruch za sprawą dynamicznie zmieniającego się punktu kontaktu. Cynthia J. Novack stwierdza trafnie, iż dla doświadczonych praktyków kontakt improwizacji „wyczuwanie ciężaru stało się właściwie drugą naturą”⁷⁸⁸.

Wieloletnie doświadczenie w praktyce kontakt improwizacji umożliwiło Nancy Stark Smith opracowanie i rozwijanie złożonej struktury taneczno-improwizacyjnej o nazwie *Underscore*⁷⁸⁹. Zapoczątkowane przez tancerkę w latach dziewięćdziesiątych XX wieku

786 C.J. Novack, „Kontakt improwizacja. Esej fotograficzny i sumaryczna analiza ruchu”, op. cit., s. 166–169.

787 Ibid., s. 176–177.

788 Ibid., s. 172.

789 N. Stark Smith i D. Koteen, *Caught Falling: The Confluence of Contact Improvisation, Nancy Stark Smith, and Other Moving Ideas*, Contact Editions, Northampton 2008, s. 90.

poszukiwania zaowocowały stworzeniem opisu poszczególnych faz procesów zachodzących w kontakt improwizacji oraz sposobów ich inicjowania w grupie. W *Underscore* możemy wyróżnić kilkadziesiąt etapów obrazujących zmieniającą się dynamikę relacji pomiędzy osobami biorącymi udział w wydarzeniu. Każdy z etapów improwizacji wyraża sobą przekształcenia uważności, inicjowanej przez konstytuujące się doznania, odczuwane przez uczestniczki i uczestników⁷⁹⁰. W pierwszej fazie praktyki, nazywanej „przybyciem” (*arriving*), Stark Smith ukazuje sposoby ukierunkowywania uwagi na nas samych, otaczającą nas przestrzeń oraz znajdujące się w niej osoby⁷⁹¹. W kolejnych etapach, rozwijamy wrażliwość na wytwarzanie bodźców wprowadzających w ruch, a także uczymy się metod wchodzenia w kontakt z innymi uczestnikami oraz wyczuwania momentu, w którym taniec dobiega końca⁷⁹².

Kontakt improwizacja stanowi przejaw zwrotu w myśleniu o tańcu i sposobach jego praktykowania, podobny do tego, który Barad zaproponowała w filozofii-fizyce⁷⁹³. Możemy uznać, iż w obydwóch przypadkach, zgodnie z propozycją twórczyni realizmu sprawczego, chodzi o skierowanie uwagi na procesy konstytuujące rzeczy oraz słowa, to jest intra-akcje wytwarzające fenomeny w praktykach materialno-dyskursywnych, zamiast na obiekty o stałych właściwościach i zachodzące między nimi interakcje. Co więcej, twórczynie i twórców kontakt improwizacji z autorką *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* łączy zainteresowanie fizyką, a ściślej mechaniką. Cieleśne eksperymenty z trzema zasadami dynamiki Newtona umożliwiły sformułowanie podstawowych zasad kontakt improwizacji, dotyczących zagadnień punktu kontaktu, wchodzących w relacje ciał oraz ich ruchu wynikającego z współdzielenia wzajemnego ciężaru. Rozszerzenie tych poszukiwań o perspektywę realizmu sprawczego, splątania fizyki kwantowej i feministycznych teorii krytycznych, możemy uznać za ich kolejny etap. Jest to o tyle istotne, iż, jak twierdzi Barad, fizyka kwantowa nie stanowi jedynie uzupełnianie dla fizyki klasycznej, lecz zastępuje ją, odnosząc się zarówno do zjawisk,

790 <https://nancystarksmith.com/underscore/>, <https://www.contactimprov.com/underscore.html?fbclid=IwAR1sSBUWZQYcmwLnirb-H4E9ukvrFzhe1iDKIFdXb2Vyr1eMsSF8bnqaUI> [dostęp: 25.06.2021].

791 N. Stark Smith, *Docierając/jak umieścić umysł tam, gdzie jest ciało*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 187–188; N. Stark Smith i D. Koteen, *Caught Falling: The Confluence of Contact Improvisation, Nancy Stark Smith, and Other Moving Ideas...*, op. cit., s. 91.

792 Zob. H. Gronda, *Dance with the Body You Have: Body Awareness Practices and/as Deconstruction...*, op. cit., s. 45–47.

793 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 337.

a tym samym oddziaływań, mikro- i makroskopowych⁷⁹⁴. Zasadność włączenia realizmu sprawczego w obszar praktyk kontakt improwizacji wzmacnia również fakt obecności rozważań z zakresu teorii queer, ściśle powiązanych z ruchem feministycznym, dotyczących zagadnień cieleśnie ugruntowanych różnic i odmienności, w grupach osób zajmujących się tą techniką tańca, które pozostają perspektywą bliską również Barad⁷⁹⁵.

W perspektywie powiązania realizmu sprawczego i kontakt improwizacji interesuje nas w jaki sposób cieleśne sposoby istnienia, fenomeny o określonych, lecz dynamicznie przekształcających się granicach, wyłaniają się z przestrzeni intra-akcji, praktyki ruchowej tańca, w której zachodzi ich wzajemne przekształcanie się. Usytuowanie stanowiska fizyczno-filozoficznego Barad w mechanice kwantowej oraz krytycznych teoriach feministycznych, a także poststrukturalizmie, umożliwia nam rozważanie cieleśności jako wielości zjawisk, wyrażających się na wiele sposobów, w postaci splotów procesów, relacji i współzależności, a tym samym również współdziałania, które dopełniają się wzajemnie, ale nigdy nie wykluczają. Za punkt odniesienia dla tego rodzaju myślenia może posłużyć wieloznaczne pojęcie odpowiedzialności (*responsibility*), które Barad współdzieli z Haraway (*responsibility*)⁷⁹⁶. Twórczyni realizmu sprawczego kieruje naszą uwagę na potrzebę rozważenia następujących kwestii:

To, jakie przesunięcia następują, ma znaczenie z przyczyn epistemologicznych i ontologicznych: inne materialno-dyskursywne urządzenie cieleśnej produkcji materializuje inną konfigurację świata, a nie tylko inny opis stałej i niezależnej rzeczywistości. Jesteśmy odpowiedzialni za świat, którego częścią pozostajemy, nie dlatego, że świat ten miałby być arbitralną, wybieraną przez nas konstrukcją, ale dlatego, że rzeczywistość osadza się w wyniku nagromadzenia określonych praktyk, w kształtowaniu których odgrywamy rolę i przez które jesteśmy kształtowani. [...]

Potrzebujemy zrozumienia materialno-dyskursywnych praktyk, za pomocą których połączenia te są formowane i przekształcane, nie w przestrzeni i czasie, ale w samym konfigurowaniu i rekonfigurowaniu czaso-przestrzenio-materii [*spacetime*]. [...]

Nauczenie się intra-akcyjnego odpowiedzialnego działania [*intra-act responsibly*] jako część świata, oznacza zrozumienie, że „my” nie jesteśmy jedynymi aktywnymi istotami — chociaż

794 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 279, 324–325.

795 A. Olaya i W. Skrzypczak, *Queer Contact Improvisation (QCI): Alliance and Disruption Reflections from the QCI Symposium and Festival Hamburg 2018*, red. N. Stark Smith i L. Nelson, „Contact Quarterly”, 2019, t.44, nr 2, s. 50–53.

796 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 114.

nigdy nie jest to usprawiedliwieniem dla przerzucania naszej odpowiedzialności na innych.
[...]

Odpowiedzialność nie jest tylko nasza. A jednak nasza odpowiedzialność jest większa, niż byłaby, gdyby była tylko nasza. Odpowiedzialność pociąga za sobą ciągle odpowiadanie na uwikłanie siebie i innych, tu i tam, wtedy i teraz⁷⁹⁷.

Zarówno dla Haraway, jak i Barad umiejętność, zdolność (*ability*) do odpowiadania, czy też reagowania *na* coś, wiąże się ściśle z odpowiedzialnością *za* to, względem czego działamy, a dokładniej, z czym współdziałamy. Tego rodzaju myślenie jest obecne również w kontakt improwizacji. Jednak opisywana przez badaczki odpowiedzialność nie sprowadza się do właściwości przynależnej ludzkiemu podmiotowi, wpływającemu na odseparowany od niego, a jednocześnie otaczający go, świat⁷⁹⁸. Barad wraz z Haraway za sprawą swojego pojęcia wyczułają na sprawczość powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, w jej ludzkich oraz nie-ludzkich przejawach, a więc na ich zdolności do współprzekształcania się, która może mieć zarówno wymiar pozytywny, jak i negatywny. W takim ujęciu perspektywa posthumanistycznej performatywności⁷⁹⁹, postulowana przez twórczynię realizmu sprawczego, umożliwia uchwycenie w kontakt improwizacji już nie tylko interakcji zachodzących pomiędzy tańczącymi oraz sposobów ich inicjowania, lecz uwrażliwia nas również na myślenie-ruch poprzez splątane ze sobą przejawy ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości w ich różnicy. Przykładowo zagadnienie punktu kontaktu nie ogranicza się do powierzchni styku pomiędzy tańczącymi w postaci dowolnego fragmentu skóry nóg, dłoni, ramion, głowy czy tułowia, lecz obejmuje sobą również oddziaływanie podłoża oraz ścian. Podobnie zachodzenie zjawiska grawitacji konstytuuje improwizowany ruch tancerzy, jednocześnie stanowiąc warunek konieczny jego zaistnienia. Praktyka kontakt improwizacji,

797 „Which shifts occur matter for epistemological as well as ontological reasons: a different material-discursive apparatus of bodily production materializes a different configuration of the world, not merely a different description of a fixed and independent reality. We are responsible for the world of which we are a part, not because it is an arbitrary construction of our choosing but because reality is sedimented out of particular practices that we have a role in shaping and through which we are shaped. [...] What we need is an understanding of the material-discursive practices by which these connections are formed and reformed, not in space and time but in the very configuring and reconfiguring of spacetime-matter. [...] Learning how to intra-act responsibly as part of the world means understanding that «we» are not the only active beings—though this is never justification for deflecting our responsibility onto others. [...] Responsibility is not ours alone. And yet our responsibility is greater than it would be if it were ours alone. Responsibility entails an ongoing responsiveness to the entanglements of self and other, here and there, now and then”. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 390–391, 394.

798 Ibid., s. 172.

799 Ibid., s. 66.

kiedy jesteśmy zanurzeni w wodzie, powoduje wytwarzanie się innych oddziaływań, niż w sytuacji, kiedy znajdujemy się w pustej przestrzeni sali prób. Zawieszenie w cieczy wzmacnia wyczuwanie na fizyczny kontakt z drugą osobą, ponieważ odczuwamy współdzielony ciężar ze zmniejszoną intensywnością, aż do momentu, w którym zostaje on zerwany. Ze względu na opór stawiany przez wodę, w której się znajdujemy, dynamika ruchu tańczących zmniejsza się, powodując, wytwarzanie powolnego improwizowanego ruchu. Z tego samego powodu odczuwana siła ciężenia maleje, sprawiając, iż podnoszenie staje się bardziej swobodne, umożliwiając na przykład umieszczenie partnera na swoim barku. Na dynamikę przekształceń punktu kontaktu, fenomenu o określonych, lecz nieustająco zmieniających się właściwościach, wyrażającą się poprzez bieżące modyfikacje jego usytuowania, a tym samym wytwarzanie go, wpływają także inne nie-ludzkie formy sprawczości. Zarówno zacienianie, jak i oświetlanie, rozchodzenie się fal dźwiękowych, komponujące się w utwory muzyczne, a także przestrzeń, w której wszystkie te zjawiska zachodzą, współtworzą improwizowany ruch tancerzy. Transcielesność tych ludzkich i nie-ludzkich oddziaływań, zgodnie z myślą Alaimo⁸⁰⁰, polega na ich nieustającym przenikaniu się. Jeszcze innym przykładem tego rodzaju zależności może być sytuacja, w której jedna z osób w wyniku improwizacji ruchowej, przemieszcza się na bark partnera, opierając się na napiętych mięśniach brzucha. Tym sposobem powstaje zapośredniczenie, czy też przenikanie się cielesnych sposobów istnienia, polegające na tym, iż oddzielony od podłoża tancerz pozostaje z nim w relacji, pomimo braku bezpośredniego fizycznego kontaktu, poprzez swojego partnera.

Taniec w kontakt improwizacji nie sprowadza się do intencjonalności ludzkich podmiotów, lecz stanowi efekt negocjacji zachodzących pomiędzy pozostającymi w relacjach cielesnymi sposobami istnienia, wyrażającymi się poprzez różne formy sprawczości. Za punkt odniesienia dla tego rodzaju myślenia możemy uznać opisywaną przez Haraway chthoniczność, wiążącą ze sobą to, co ludzkie i nie-ludzkie⁸⁰¹. Trzymając się tej wykładni Kate Rigby w swoim tekście pt. *Contact Improvisation: Dance with the Earth Body You Have* przypomina, iż sam Paxton w początkach nowej techniki tańca podkreślał, że jest to „stan zaufania wobec ciała i Ziemi”⁸⁰². Zdaniem badaczki kontakt improwizacja wzmacnia w nas poczucie Z/ziemskości, a więc podobnie jak u Haraway przynależności do istnień zrodzonych

800 S. Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self...*, op. cit., s. 2.

801 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 173–174.

802 K. Rigby, *Contact Improvisation: Dance with the Earth Body You Have*, [w:] *Manifesto for Living in The Anthropocene*, red. K. Gibson, D. Bird Rose, i R. Fincher, punctum books, Brooklyn, New York 2015, s. 43–48.

z ziemi, gleby, jak i tych, które wchodzą w skład planetarnej wspólnoty⁸⁰³. Jak twierdzi Rigby, „[...] «tańczyć z» Ziemią oznacza żyć ziemskim życiem bardziej intensywnie, etycznie i potencjalnie także bardziej radośnie, rozpoznając ograniczenia, ale także rozszerzając swoje możliwości w relacjach z tymi, z którymi jesteś partnerem w tańcu [...]»⁸⁰⁴. Kierując się rozważaniami badaczki możemy uznać, iż taneczna improwizacja w kontakt improwizacji obejmuje sobą relacje zarówno ludzkie, jak i nie-ludzkie w pełnym spektrum ich wzajemnego przenikania się.

Przenikanie się cielesnych terytoriów

Cielesne przenikanie, obecne w kontakt improwizacji, wznaga deterytorializację i reterytorializację wyrażającą sobą proces stawanie się w postaci tańca⁸⁰⁵. Splątane ze sobą cielesne sposoby istnienia stanowią wzajemnie przekształcające się deleuze'iańsko-guattariańskie terytoria⁸⁰⁶ w swojej pracy poświęconej rozważaniom Leibniza na tle epoki baroku Deleuze rozwija pojęcie fałdy, przeciwieństwa całości pojmowanej w kategoriach tego, co zamknięte, oddzielone i niezmiennie. Fałda jest formą otwartą, nakładającą się na samą siebie, wytwarzającą tym sposobem różnicę pozostającą jednością⁸⁰⁷. Cielesne deterytorializacje i reterytorializacje zachodzące w praktyce kontakt improwizacji stanowią przykład fałdowania⁸⁰⁸. Nachodzące na siebie przepływy afektów, składające się na wydarzający się taniec, zawierają pewną niedookreśloność, umożliwiającą improwizację ruchową. Czas trwania poszczególnych pobudzeń oraz moment ich aktywizacji względem siebie nawzajem jako stosunki ruchu i spoczynku⁸⁰⁹ konstituują się w postaci nieustających cielesnych współprzekształceń, generujących materialną zmianę. Bieg tancerza po śliskiej podłodze sali prób stanowi inną sekwencję nakładających się ludzkich i nie-ludzkich przepływów afektów, niż podobne zdarzenie mające miejsce na piaszczystej plaży. Zachodzące w ten sposób wzajemne przenikanie cielesnych terytoriów dokonuje się poprzez fałdowanie, czyli wzajemne nakładanie się, którego przejawem jest proces różnicowania.

803 Ibid., s. 45.

804 „[...] to «dance with» the earth body you have is to live your earthly life more intensely, ethically and potentially also more joyously, recognizing constraints but also extending your capacities in and through your relations with those whom you partner in the dance [...]”. Ibid., s. 46.

805 G. Deleuze i F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit., s. 11.

806 A. Perr, red., *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, s. 280–282.

807 G. Deleuze, *Falda: Leibniz a barok*, tłum. M. Janik i S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 81–90.

808 A. Perr, *The Deleuze dictionary...*, op. cit., s. 69–72, 107–108.

809 Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 260–261.

Zmiany kierunku ruchu tancerzy, momenty zawieszenia i spoczynku stanowią efekt kolektywnego współdziałania, wyrażającego splątanie ludzkich i nie-ludzkich przejawów sprawczości. Jak zostało wspomniane wcześniej, w kontakt improwizacji zagadnienie partnerowania może obejmować sobą zarówno tancerzy, jak i przestrzeń, w której zachodzi ich ruch oraz wypełniające ją rzeczy, postrzegane poprzez pryzmat możliwych do nawiązania cielesnych relacji. Improwizowany ruch wyraża sobą dynamikę przekształceń środowiska, z którego się wyłania.

Zgodnie z rozważaniami Bednarek możemy uznać, iż taniec wykracza poza sferę ludzkiej aktywności i stanowi również przejaw działania nie-ludzkich zwierząt, wyrażając biosemiotyczny proces wytwarzania materialnych znaczeń⁸¹⁰. W takim ujęciu filozofka pisze o tańcu pszczoł, którego rola nie sprowadza się do przekazania pewnej informacji, lecz jest procesem „kolektywnego podjęcia decyzji”⁸¹¹. Taneczna aktywność splątanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia, przejawiająca się w ludzkich i nie-ludzkich formach sprawczości, polega na nieustającej negocjacji, odpowiadaniu *za* los innych, jak i odpowiadaniu *na* wydarzającą sytuację. Efektem tego procesu jest wzajemne zwiększanie lub zmniejszanie zakresu możliwego działania, przejawiającego się w postaci improwizowanego ruchu, czyli dokonującej się materializacji znaczeń. Tym samym fałda, stanowiąca określony sposób pojmowania podmiotowości, nie tylko ludzkiej, jako otwartej, a więc pozostającej w relacjach, ukazuje procesy stawania się poprzez nieustające współprzekształcanie powiązanych ze sobą cielesnych sposobów istnienia. Bednarek dodaje, iż „[w]olność to maksymalny zakres sprawczości odpowiadający temu, czym jesteśmy – ale nie można określić, czym jesteśmy, z góry, za pomocą neutralnego opisu. Możemy tego dokonać tylko przemieszczając istniejące już granice, eksperymentując”⁸¹². Słowa filozofki doskonale odnoszą się do praktyki kontakt improwizacji, rozumianej w tym kontekście jako przejaw biosemiotycznego wytwarzania znaczeń, czyli cielesnej materializacji dokonującej się poprzez improwizowany, taneczny ruch.

Cielesna terytorialność obejmuje sobą to, co powierzchniowe — skóra, tekstura — i odnoszące się do dynamicznie przekształcających się granic w procesach deterytorializacji i reterytorializacji, inicjowanych na punktach styku, kontaktu. Nachodzące na siebie terytoria

810 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 128–130.

811 Zagadnienie tańca wchodzi w interesujący rezonans z rozważaniami Spinozy oraz Deleuze’a i Guattariego na temat wolności rozumianej jako ekspresja istoty danego bytu, kiedy rozszerzymy je o posthumanistyczne i nowomaterialistyczne myślenie. Jest to widoczne również w książce Bednarek. Zob. Ibid., s. 130, 134.

812 Ibid., s. 134.

na skutek fałdowania pobudzają się wzajemnie. Deterytorializacja zawiera w sobie relacyjność cielesnych sposobów istnienia, które poprzez wzajemne przekształcenia reterytorializują się jako splątana ze sobą otwarta materialna jedność różnicy. Tancerze współdzielący ciężar wraz z podłogą sali prób stanowią nachodzące na siebie terytoria, powstające w wyniku procesu fałdowania i pozostające względem siebie w ruchu lub spoczynku. Promieniowanie świetlne emitowane przez reflektory zawieszane na suficie, padają na skórę osób znajdujących się w studio, powodują ich deterytorializację, przechodzącą w proces reterytorializacji dokonującej się w postaci doznania ciepła, jednocześnie wytwarzając wraz z gałkami ocznymi doświadczenie nowych terytoriów i ich wzajemnego przenikania, obszarów zacienionych i oświetlonych. Podobnie fale dźwiękowe przenikające tańczących powodują ich deterytorializację, a następnie reterytorializację w postaci doznania drgania. Cielesne sposoby istnienia jako terytoria, czy też fenomeny opisywane przez Barad, trwają jako nieustająca zmienność — rozszerzanie, zawężanie, gęstnienie, rozpadanie — wymagająca jednak pewnego stopnia trwałości.

Neurotypowość i neuroróżnorodność

Taniec kontakt improwizacja możemy uznać za praktykę stanowiącą specyficzny rodzaj stawania się. Proces ten obejmuje sobą zarówno sposoby wytwarzania cielesnych relacji, jak i wynikające z nich przeistoczenia. W takiej perspektywie postrzegania nie należy sprowadzać do pochwytowania przedmiotu, a tym samym wyłaniania go z przestrzeni przez obserwujący podmiot, lecz uznać, iż aktywność ta polega na współdziałaniu splątanych ze sobą rzeczy, składających się na dane środowisko, czy też ekosystem. W tekście *Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity* Manning i Massumi ukazują, jak wiele na temat obserwacji, rozumianej jako przejaw sprawczości cielesnych sposobów istnienia, polegającej na nawiązywaniu relacji, możemy dowiedzieć się od osób autystycznych⁸¹³. Z rozważań badaczy możemy wywnioskować, iż ludzkie, nawykowe postrzeganie stanowi aktywność sprowadzania rzeczy do kategorii użyteczności, czyli możliwości zaspokojenia potrzeb za pomocą obiektów⁸¹⁴. Dokonujące się w ten sposób uprzedmiotowienie polega na różnicowaniu wytwarzającym obiekt i jego otoczenie. Rzecz, która nie pozwala sprowadzić się do tego, co użyteczne, staje się niezauważalną lub wręcz nieistniejącą. Literackim przykładem obiektu wymykającego się kategorii użyteczności jest schizofreniczny stół opisany przez Henriego Michaux, przywoływany przez Deleuze'a i Guattariego w *Anty-Edypie*:

Od chwili, gdy [stół — przyp. red.] został zauważony, nie przestawał zaprzętać umysłu. Nie przestawał jak gdyby dalej zajmować się swoimi sprawami... Uderzające było to, że nie będąc czymś prostym [w swojej konstrukcji — przyp. red.], nie był też czymś naprawdę skomplikowanym, nie stał za nim jakiś początkowo złożony zamysł albo skomplikowany plan. Prędzej można powiedzieć, że w miarę jego wykonywania nie był upraszczany... Był to stół złożony z poprawek, podobny do pewnych rysunków wykonanych przez schizofreników, które określa się jako przepełnione. I jeśli uznać, że został skończony, to z tego względu, że nie było już sposobu, aby coś do niego dodać. Stół, który stawał się coraz bardziej stertą kawałków, a coraz mniej stołem... Nie nadawał się do żadnego użytku, nie nadawał się do niczego, czego można byłoby oczekiwać od stołu. Ciężki, zwalisty, ledwo nadawał się do przenoszenia. Nie było wiadomo, jak się za niego zabrać (ani mentalnie, ani manualnie). Błat, jego użytkowa część, stopniowo zmniejszał się, znikał, i miał już tak niewiele wspólnego

813 E. Manning i B. Massumi, „Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity”, op. cit.

814 Ibid., s. 80.

z masywną konstrukcją, że nie sposób było traktować całość jako stołu, raczej jak osobliwy mebel, nieznanie narzędzie, niemające żadnego zastosowania. Stół zdehumanizowany, niezapewniający żadnej wygody, nie był ani mieszczański, ani ludowy, nie był też stołem wiejskim, kuchennym czy służącym do pracy. Nie poddawał się niczemu, bronił się sam, odmawiał współpracy i porozumienia. Było w nim coś przygnębiającego i osłupiającego. Można było pomyśleć, że to zatrzymany silnik⁸¹⁵.

Manning i Massumi posługują się pojęciem *neurotypowości* (*neurotypical*) na określenie ludzkiego sposobu postrzegania rzeczy poprzez pryzmat ich użyteczności oraz uznawania ludzi za nadrzędne lub jedyne formy podmiotowości⁸¹⁶. Pojęcie schizofrenika, czy też schizofreniczności, rozwijane przez Deleuze'a i Guattariego stanowi sposób wytwarzania cielesnych relacji pomiędzy obiektami i osobami, który wykracza poza perspektywę antropocentryczną⁸¹⁷. Model myślenia francuskich filozofów wyzwala z uprzywilejowanej pozycji człowieka, umożliwiając odmienne postrzeganie współzależności ludzi i nie-ludzi. Zgodnie z rozważaniami Manning oraz Massumiego możemy uznać, iż schizofreniczny sposób doświadczania otoczenia/środowiska, a także swojego usytuowania w nim samym, pozbawiony poznawczej dyskryminacji oraz uprzedzeń wobec innych, cechuje również osoby autystyczne⁸¹⁸. Tego rodzaju postrzeganie, nazywane przez badaczy *tańcem uważności*, polega na jednakowym obserwacyjnym uwzględnianiu ludzkich i nie-ludzkich obiektów, a więc brania pod uwagę ich sprawczości. Jak podkreślają autor i autorka tekstu *Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity* neurotypowy sposób doświadczania stanowi tylko jeden z wielu trybów istnienia (*modes of existence*)⁸¹⁹. Badacz i badaczka postulują za rzecznikami ruchu na rzecz praw autyzmu posługiwanie się pojęciem neuroróżnorodności (*neurodiversity*), oznaczającego mnogość trybów istnienia, wyrażających sobą różne sposoby wytwarzania cielesnych relacji między tym, co ludzkie i nie-ludzkie, wykraczających poza kategorię użyteczności⁸²⁰. Jak podkreślają Manning i Massumi sposób funkcjonowania autystyków dla osób neurotypowych może wydawać się dziwnym, niezrozumiałym, a nawet

815 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 10.

816 E. Manning i B. Massumi, „Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity”, op. cit., s. 73, 79.

817 G. Deleuze i F. Guattari, *Anty-Edyp...*, op. cit., s. 10.

818 E. Manning i B. Massumi, „Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity”, op. cit., s. 74–75.

819 Ibid., s. 81–82.

820 Posthumanistyczno-nowomaterialistyczny sposób myślenia zaproponowany przez Manning i Massumiego wiąże się z rozważaniami Spinozy na temat powiązań zachodzących pomiędzy *conatusami*, które to afektywnie się przekształcają, również poprzez aktywność poznawczą. Zob. B. Spinoza, *Etyka...*, op. cit., s. 138–139.

pozbawionym sensu. Schizofreniczne postrzeganie umożliwia odbieranie otoczenia jako wielości równoważnych pobudzeń. Autystyczny tryb istnienia wyróżnia przechwytywanie uważności przez nie-ludzkie innych (rośliny, zwierzęta, rzeczy) w sposób równie absorbujący i uprzywilejowany jak obecność innego człowieka. Tego rodzaju postrzeganie stanowi efekt dokonujących się cięć sprawczych, zachodzących za sprawą intra-akcji składających się na dane środowisko. Analiza poznawczego funkcjonowania osób autystycznych, przedstawiona przez Manning i Massumiego, ukazuje, iż neurotypowe działanie, ukierunkowanie na ludzkie upodmiotowianie, uniewrażliwia nas na odczuwanie nie-ludzkich form sprawczości. Łącząc rozważania Barad z myśleniem badaczy możemy uznać, iż perspektywa podmiot-przedmiot, czyli określony rodzaj wytwarzania współzależności pomiędzy powiązаныmi cielesnymi sposobami istnienia, czy też fenomenami, stanowi jedną z wielu metod konstytuowania się cięć sprawczych⁸²¹. W takim ujęciu neuroróżnorodność, mnogość trybów istnienia, różniących się sposobami nawiązywania relacji w danym środowisku, stanowi przestrzeń otwartości dla cielesnych eksperymentów. Przykładem praktyki wyrażającej sobą tego rodzaju eksploracje jest właśnie kontakt improwizacja, umożliwiająca przekształcanie naszego nawykowego, neurotypowego sposobu postrzegania w *taniec uważności*. Podmiotowo-przedmiotowe współdziałanie, w którym ludzka aktywność zakrywa wszystkie pozostałe formy sprawczości, sprowadza się w dużej mierze do powtarzalnych, skodyfikowanych rodzajów interakcji, zdefiniowanych już przed zejściem realnego spotkania. W *tańcu uważności*, a więc otwartości na wydarzenie, inicjowanym za sprawą dynamicznie zmieniającego się punktu kontaktu, powiązane ze sobą cielesne sposoby istnienia przekształcają się wzajemnie, współtworząc i nieustająco redefiniując swoje granice. Proces ten możemy uznać za rodzaj zabawy, aktywności improwizacyjnej, uwzględniającej sobą znaczenie ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości, stanowiących przejaw biosemiozy⁸²². Kontakt improwizacja jest rodzajem semio-zabawy, tanecznej aktywności, wykraczającej poza kategorię użyteczności, o której możemy stwierdzić, iż, posługując się słowami Bednarek,

Reakcja na bodziec zawsze otwiera pewną przestrzeń wolności, improwizacji — jest ona tym większa, im bardziej złożony jest organizm. Zabawa, dramatyzująca funkcjonalne gesty, do których się odwołuje, stanowi zaawansowany przejaw tej nadmierności. Co więcej, to właśnie

821 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 208, 342.

822 J. Bednarek, *Życie, które mówi...*, op. cit., s. 130–132.

improvizacja czy też modulacja — „wartość dodatkowa życia” — jest ontologicznie pierwotna, stanowi siłę napędową ewolucji⁸²³.

Kontakt improvizacja, a także inne formy improvizacyjne, umożliwiają przekroczenie funkcjonalnego i teleologicznego pojmowania cielesności. Powierzchnia skóry tańczących, ich kończyny, nie pełnią jedynie roli narzędzi o wysoce wyspecjalizowanych funkcjach (chwytywanie przedmiotów, operowanie narzędziami itp.), lecz stanowią jedno z wielu różnych rodzajów narządów poznawczych⁸²⁴. W tym kontekście taniec możemy rozumieć jako rodzaj aktywności politycznej, biosemiotycznego procesu różnicowania, a więc wyłaniania się cielesnych sposobów istnienia, improvizacyjną zabawę, mającą na celu wytwarzanie znaczeń w postaci praktyk ruchowych, wyrażających sobą stawanie się materii⁸²⁵.

823 Ibid., s. 133.

824 Ibid., s. 124.

825 Ibid., s. 128.

ZAKOŃCZENIE

Czy posthumanizm i nowy materializm, dwie perspektywy badawcze skupione na materialności, a tym samym cielesności w jej różnych przejawach, rzeczywiście mają nam do zaproponowania coś unikatowego w stosunku do innych nurtów funkcjonujących w obrębie filozofii? Co odróżnia te dwa nurty od dotychczasowych propozycji obecnych w filozofii?

Punktem wyjścia dla obydwóch stanowisk jest analiza możliwości przekroczenia granic oświeceniowego projektu zwanego człowiekiem, a także próby ich realizacji⁸²⁶. Proces ten wiąże się z rozważaniami dotyczącymi antropocentryzmu oraz wynikających z niego problemów, aby za ich sprawą przejść do tworzenia filozoficznych alternatyw, wykraczających poza już istniejące materialistyczne propozycje⁸²⁷. Możliwość tego rodzaju nowych sposobów myślenia wiąże się z onto-epistemo-etycznym uznaniem ludzkich i nie-ludzkich form sprawczości za równie ważne choć różne, także w zakresach swoich oddziaływań. W takim ujęciu rozważania z zakresu posthumanizmu i nowego materializmu stanowią krytyczne spojrzenie na humanistyczną tradycję, której korzenie w Europie sięgają czasów starożytnych⁸²⁸. Za sprawą propozycji nowych filozoficznych pojęć, a więc określonych sposobów myślenia, przedstawicielki i przedstawiciele obydwóch nurtów wskazują na silną potrzebę skupienia się na teraźniejszości oraz wiążących się z nią problemach. Do tego rodzaju zagadnień możemy zaliczyć kryzys klimatyczny oraz wynikające z niego zmiany, czy też rozwój biotechnologii wymuszający potrzebę wypracowania nowej definicji życia, wykraczającej poza binarne opozycje ożywione/nieożywione, organicznie/nieorganicznie. Projekt etyki nomadycznej Braidotti stanowi jedną z takich propozycji⁸²⁹.

Wypracowywanie nowej definicji życia (*zoe*) wymaga ponownego przemyślenia pojęcia materii, a tym samym cielesności, rozpatrywanych jako określone procesualne układy powiązane różnego rodzaju zależnościami i praktykami. Tym sposobem, jak podkreśla Bednarek, „[...] możliwe staje się zachowanie stanowiska materialistycznego bez

826 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 62–129.

827 J. Bednarek, „Różnica epistemologiczna i cięcie sprawcze: materializm marksistowski a nowy materializm”, op. cit., s. 100–101.

828 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 62–129.

829 R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe...*, op. cit., s. 8–16, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 25.06.2021].

fetyszyzowania materii – bez przekształcania jej w «rzecz»⁸³⁰. Przykładem takiego stanowiska jest witalny materializm Bennett, w którym badaczka ukazuje aktywność materii poprzez jej zdolność do samoorganizacji⁸³¹. W podobnym celu realizm sprawczy Barad przekierowuje naszą uwagę ku intra-akcjom i wytwarzanym przez nie fenomenom w miejsce obiektów o stałych, niezmiennych właściwościach oraz zachodzących między nimi interakcjach⁸³².

Jedną z ważniejszych strategii badawczych rozwijanych w posthumanizmie i nowym materializmie są próby posługiwania się klasycznymi pojęciami filozoficznymi w nowy sposób. Działania te polegają między innymi na reinterpretowaniu, czy też rozszerzaniu pola znaczeniowego ugruntowanych już koncepcji filozoficznych, poprzez włączanie ich w obszar rozważań dotyczących współczesnych zagadnień. Celem tego zabiegu jest stymulowanie do wytwarzania odmiennych sposobów myślenia w postaci materialno-dyskursywnych praktyk, wykraczających poza nawykowe i ugruntowane postawy. Za przykład mogą tutaj posłużyć rozważania Massumiego oraz Malabou poświęcone reinterpretacji teorii afektów oraz cielesności Spinozy, poprzez usytuowanie przemysłów niderlandzkiego filozofa w obszarze badań neuronaukowych⁸³³.

W przypadku obydwóch nurtów mamy do czynienia z postulowanym przez Haraway przejściem od *myślenia o*, do *myślenia z*⁸³⁴. Fundamentalne założenie pierwszej metody polega na rozdzieleniu instancji poznającej od tego, co poznawane. Myślenie o wyraża sobą aktywność refleksyjną podmiotu względem przedmiotu, możliwą dzięki ich wzajemnej izolacji. W wyniku tego rodzaju działania powstaje odbicie: wiedza na temat danego obiektu powstająca bez jego udziału. Metodologia dyfrakcyjna Barad stanowi w tym samym stopniu przykład *myślenia z* jak i jego efekt⁸³⁵. Wytwarzanie wiedzy za pomocą metody badaczki polega na przenikaniu się splątanych ze sobą praktyk materialno-dyskursywnych, powodujących wyłanianie wzajemnie przeistaczających się fenomenów, których granice podlegają nieustannym negocjacjom. Dyfrakcyjne myślenie z – wyczulające na cielesne

830 J. Bednarek, „Różnica epistemologiczna i cięcie sprawcze: materializm marksistowski a nowy materializm”, op. cit., s. 104.

831 J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit., s. 10.

832 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 170.

833 B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation...*, op. cit., s. 23–45; C. Malabou, *Ontologia przypadku: esej o plastyczności destrukcyjnej...*, op. cit., s. 38–41.

834 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 30–57.

835 K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning...*, op. cit., s. 88–94.

powiązania, relacje oraz procesualność – stanowi rodzaj alternatywy dla krytycznej refleksji, ufundowanej na dystansie do tego, co poznawane. Barad podkreśla, iż wiedza rozumiana jako reprezentacja, czyli opisywanie innych z naszej własnej ludzkiej perspektywy, zakłada bierność poznawanych obiektów. Tym samym twórczyni realizmu sprawczego postuluje, abyśmy zaczęli uznawać myślenie za aktywność polegającą na współdziałaniu zamiast sprowadzać je do krytycznego nastawienia. We własnej działalności badawczej efekt ten Barad stara się osiągnąć poprzez wiązanie ze sobą praktyk materialno-dyskursywnych wywodzących się z mechaniki kwantowej oraz feministycznych teorii krytycznych.

Wspomniana już Haraway sugeruje również potrzebę projektowania różnych wariantów przyszłości, ukazujących nasze kolektywne pragnienia oraz ludzkich i nie-ludzkich innych, z którymi chcemy je dzielić⁸³⁶. Naukowniczyni podkreśla, iż powinniśmy zastanawiać się nad tym, jakie rodzaje sojuszków zawieramy z innymi oraz do czego mogą one doprowadzić. Pojęcia służące do opowiadania wspólnych historii (*storytelling*), wytwarzają różniące się od siebie „sposoby życia i umierania razem”. Rozważania autorki *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* oraz posthumanistyczno-nowomaterialistyczne reinterpretacje myśli Spinozy wiąże potrzeba formułowania pytań dotyczących znaczenia współwytwarzanych relacji: jakie formy współzależności osłabiają lub wzmacniają, kogo i dlaczego w takim ujęciu należy odczytywać hasło Haraway „ziemskie stworzenia nigdy nie są same”⁸³⁷. Historie wypowiedane z holobiontami, hybrydowymi i zróżnicowanymi cielesnymi sposobami istnienia, wytwarzają inne rodzaje terażniejszości i przyszłości, niż ludzkie dyskusje o antropocenie⁸³⁸. Myślenie z innymi holobiontami naprowadza mnie na kooperację, współdziałanie, w którym akceptuję to, co zachodzi jako wspólnie dokonujące się działanie. Dyskusje o antropocenie w ludzkim gronie napawają mnie lękiem i strachem, związanym z niepewnością „życia na uszkodzonej planecie” (*living on a damaged planet*), a tym samym „przepełniają marazmem”, o którym pisze Bińczyk⁸³⁹. Czuję jak przepełnia mnie poczucie winy wynikające z tego, że jestem człowiekiem. Które z tych historii wzmacniają, a które osłabiają, kto i co jest wzmacniane, kosztem czego? Nowomaterialistyczne i posthumanistyczne sposoby myślenia nakierowują na angażowanie

836 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 9–29.

837 Ibid., s. 58.

838 J. Bennett, *Życie w antropocenie*, [w:] *Ekologia*, red. A. Jach, P. Juskowiak, i A. Kowalczyk, tłum. J. Bednarek, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2014, s. 189–199.

839 D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene...*, op. cit., s. 67; E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu...*, op. cit., sekc. 246/5620.

w proces wspólnego „stawania-się-ziemią”, w którym ludzkie i nie-ludzkie przejawy sprawczości przenikają się wzajemnie na poziomie planetarnym⁸⁴⁰.

Nowy materializm i posthumanizm nie są chwilową badawczą modą, która pojawiła się nagle i znikąd, lecz stanowią usytuowane i ugruntowane nurty, osadzone w określonych tradycjach⁸⁴¹. Anna Lowenhaupt Tsing, sytuująca się w obydwóch nurtach, pisze o grzybach poprzez pryzmat ich krnąbrności, czyli nieposłuszeństwa wobec ludzkich prób podporządkowania tych gatunków⁸⁴². Krnąbrność wiążąca się z nowym materializmem i posthumanizmem polega na tym, iż propozycje wytwarzane przez badaczki i badaczy z nimi związanymi wymykają się tradycyjnym binarnym podziałom stosowanym w obrębie filozofii, takim jak chociażby natura/kultura, czy ciało/umysł. Dzieje się tak za sprawą dwóch splecionych strategii stosowanych w tych nurtach, prowadzących do podobnych rezultatów. Pierwsza z nich polega na proponowaniu nowych pojęć, budzących poczucie dziwności z powodu braku możliwości odniesienia ich do znanych nam już kontekstów i przestrzeni rozważań. Druga ze strategii, wcześniej już wspomniana, polega natomiast na posłużeniu się klasycznymi pojęciami w sposób odmienny od zakładanego przez ich twórców, aby w ten sposób osiągnąć nowe rezultaty. W obydwóch przypadkach chodzi oto, aby pokazać, że myślenie stanowi nieustający proces twórczy, nastawiony na ciągłe negocjowanie znaczeń wytwarzanych razem, a także współwytwarzanie cielesnych sposobów istnienia. To właśnie dzięki takiemu działaniu nowe staje się możliwym, wykraczającym poza to, co już znane. Przejawem tego procesu w obrębie obydwóch nurtów są wszelkie próby myślenia nakierowane na wyzwolenie sprawczości tego, co cielesne, a więc ukazania, iż „materia zaczyna mieć znaczenie”⁸⁴³.

Również transdyscyplinarność wpisana w posthumanizm i nowy materializm stanowi o krnąbrności tych nurtów. Przekraczanie, redefiniowanie oraz negocjowanie dyscyplinarnych granic możemy uznać za rodzaj subwersywnej praktyki, wyrażającej potrzebę wytwarzania nowych onto-epistemo-etycznych perspektyw. Realizm sprawczy ufundowany na splecieniu mechaniki kwantowej, filozofii oraz feministycznego aktywizmu stanowi rodzaj hybrydowego tworu, którego wadą i zaletą jest to, że wykracza on poza utarte sposoby

840 R. Braidotti, *Po człowieku...*, op. cit., s. 172–185.

841 Ibid., s. 62–129; E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce..., op. cit., s. 61.

842 A. Lowenhaupt Tsing, *Krąbrne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka i M. Rogowska-Stangret, tłum. M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 71–87.

843 K. Barad, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, op. cit., s. 323.

myślenia (metodologie) wpisane w twardo zdefiniowane dziedziny. Rozważania Barad wyrażają jej potrzebę wiązania ze sobą praktyk materialno-dyskursywnych, wywodzących się z różnych obszarów poznawczych, w taki sposób, aby mogły się one wzajemnie przekształcać. Podobnie Haraway wytwarza i jest wytwarzana przez pojęcie gatunków stowarzyszonych dzięki temu, że w swojej działalności badawczej wykracza poza dyscyplinarne podziały⁸⁴⁴. Metodologia dyfrakcyjna proponowana przez Barad polega między innymi na zakwestionowaniu stałości granic dyscyplinarnych i międzydyscyplinarnych. Dyfrakcyjne myślenie rozumiane jako współprzekształcanie zakłada nieustającą negocjację granic cielesnych sposobów istnienia. Proces transdyscyplinarnego przekształcania oznacza rozmywanie i redefiniowanie dziedzin, a nawet wytwarzanie pomiędzy nimi nowych powiązań, wytwarzających ich hybrydowe formy, „bękarty”, które stają się czymś bardziej witalnym, żywym, niż dyscypliny, z których się wywodzą.

W dziejach filozofii ceniono sobie raczej zadawanie pytań, niż dawanie na nie odpowiedzi. Wbrew tej tradycji chciałbym zaproponować odpowiedź na pytanie: po co nam posthumanizm i nowy materializm? Mianowicie po to, aby ponownie pobudzić nas do eksperymentowania, skłonić do zaryzykowania otwarcia się na to co inne, czasem niebezpieczne w tym samym stopniu co fascynujące. Wierzę, że każda oraz każdy z nas jako badacz, badaczka doznał przynajmniej raz w swoim życiu poczucia zdziwienia otaczającym światem, stanowiąc jego część. Poczucie zadziwienia, szalone i pociągające, budzące elektryzujący wstrząs, pobudzający do życia w jego najwyższej intensywności, właśnie to proponuje nam posthumanizm i nowy materializm, innymi słowy – otwartość na witalność stającej się materii.

844 D. Haraway, „Manifest gatunków stowarzyszonych”, op. cit.

BIBLIOGRAFIA

- Adamiak M., *Materia w procesie. Metafizyka splątania Karen Barad wobec aporii dyskursu o wykluczeniach*”, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemeńska i M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 163–181.
- Agamben G., *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. P. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Alaimo S., *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington 2010.
- Allen B., *Striking Beauty: A Philosophical Look at the Asian Martial Arts*, Columbia University Press, New York 2015.
- American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual: Mental Disorders*, American Psychiatric Association, Washington, DC: 1952, 1. wyd.
- , *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, American Psychiatric Association, Washington, DC 1968, 2. wyd.
- Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 6*, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 6.
- Bakke M., *The predicament of zoopleasures: Human-nonhuman libidinal relations*, [w:] *Animal Encounters*, red. T. Tyler i M. Rossini, Brill, Leiden ; Boston 2009, s. 221–242.
- , *Bio-transfiguracje: sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010.
- , *Estetyka w działaniu pośród nie-ludzkich ciał w erze biotechnologii*, [w:] *Estetyka na żywo. Pragmatyzm wobec sztuki, etyki i polityki*, red. W. Małecki i L. Koczanowicz, Aureus, Kraków 2015, s. 89–108.
- , *Geologizing the Present. Making Kin with Mineral Species and Inhuman Forces*, [w:] *The Forces Behind the Forms : Geology, Matter, Process in Contemporary Art*, red. B. Ermacora, Snoeck Verlagsgesellschaft Mbh, Cologne 2016, s. 59–65.
- , *Art and Metabolic Force in Deep Time Environments*, „Environmental Philosophy”, 2017, t.14, s. 41–59.
- , *Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot*, „Teksty drugie”, 2020, nr 1, s. 165–185.

- Banes S., *Grand Union. Taniec jako przedstawienie życia codziennego*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. J. Majewska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 121–140.
- Barad K., *Reconceiving Scientific Literacy as Agential Literacy*, [w:] *Doing Science + Culture*, red. R. Reid i S. Traweek, Routledge, New York; London 2000, s. 221–258.
- , *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press Books, Durham 2007.
- , *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 323–360.
- , *On Touching—the Inhuman That Therefore I Am*, red. S. Roosth i A. Schrader, „Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies”, 2012, t.23, nr 3, s. 206–223.
- , *Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka i M. Rogowska-Stangret, tłum. M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 63–70.
- Bednarek J., *Życie, które mówi: nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Fundacja na rzecz Myślenia im. Barbary Skargi : Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- , *O pochodzeniu rodziny*, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2017.
- , *Różnica epistemologiczna i cięcie sprawcze: materializm marksistowski a nowy materializm*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka i M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 89–108.
- , „Nie nasze dzieci”. *Naturalizm, reprodukcyjny futurizm i potworne macierzyństwo*, „Etyka”, 2018, nr 57, s. 101–119.
- Benchley P., *Szczęki*, tłum. T. Kaźmierczak, Replika, Poznań 2019.
- Bennett J., *Vibrant Matter: a Political Ecology of Things*, Duke University Press Books, Durham 2010.
- Bennett J., *Życie w antropocenie*, [w:] *Ekologie*, red. A. Jach, P. Juskowiak, i A. Kowalczyk, tłum. J. Bednarek, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2014, s. 189–199.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, wersja Kindle.
- , *The most unique discussion of the 21st century? The debate on the Anthropocene pictured in seven points*, „The Anthropocene Review”, 2019, t.6, nr 1–2, s. 3–18.
- Blaser M.J., *Missing Microbes: How the Overuse of Antibiotics Is Fueling Our Modern Plagues*, Henry Holt and Company, New York 2014, wersja Kindle.
- Braidotti R., *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity, Cambridge, UK ; Malden, MA 2002.
- , *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity, Cambridge, UK ; Malden, MA 2006.
- , *Podmioty nomadyczne: ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- , *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek i A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- , *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni*, tłum. M. Markiewicz, „Machina Myśli”, 2018.
- , *Posthumanistyczna podmiotowość relacyjna i polityka afirmatywna*, tłum. J. Stępień, „Machina Myśli”, 2018.
- , *Ku posthumanistyce*, tłum. M. Markiewicz, „Machina Myśli”, 2018.
- , *Postludzkie, arcyludzkie Ku nowej ontologii procesualnej*, tłum. J. Maliński, „Machina Myśli”, 2018.
- , *Polityka życia jako bios–zoe*, tłum. I. Holewiński, „Machina Myśli”, 2019.
- Butler O.E., *Lilith's Brood*, Grand Central Publishing, New York 2000.
- Carboncopies Foundation, *Mind Uploading. Realizing the Goal of Substrate-Independent Minds*, b.d., www.minduploading.org.
- Clark S., *Japan, a View from the Bath*, University of Hawaii Press, Honolulu 1994.
- Cobley P., *Cultural Implications of Biosemiotics*, Springer, Dordrecht 2016.
- Collen A., *10% Human : How Your Body's Microbes Hold the Key to Health and Happiness*, HarperCollins Publishers, New York b.d., wersja Kindle.
- Cooper D., *Death of the Family*, Random House Trade Paperbacks, New York 2000.
- Crutzen P.J., i Stoermer E.F., *The „Anthropocene”*, „Global Change Newsletter”, 2000, nr 41, s. 17–18.

- Davis H., *Life & Death in the Anthropocene: a Short History of Plastic*, [w:] *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. H. Davis i E. Turpin, Open Humanites Press, London 2015, s. 347–358.
- Deleuze G., *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- , *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- , *Spinoza: filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- , *Fałda: Leibniz a barok*, tłum. M. Janik i S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Deleuze G., i Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- , *Tysiąc plateau*, tłum. nieznany, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- , *Kafka: ku literaturze mniejszej*, tłum. A.Z. Jaksander i K.M. Jaksander, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2016.
- , *Anty-Edyp*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Derra A., *Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka i M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 129–149.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- , *Medytacje o pierwszej filozofii. Tom 1*, tłum. M. Ajdukiewicz i K. Ajdukiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Dolphijn R., i Tuin I. van der, *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanites Press, Ann Arbor 2012.
- Domańska E., „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce., „Teksty drugie”, 2007, nr 5, s. 48–61.
- , *Nekros: wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Dosse F., *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, tłum. D. Glassman, Columbia University Press, New York; Chichester 2010.

- Ellis S., i Junor P., *Żyjący z wilkami*, tłum. D. Kozińska, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2011.
- Fiedorczyk J., *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- , *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- , *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, i K. Matuszewski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- , *Hermeneutyka podmiotu: [wykłady w Collège de France 1981-1982]*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- , *Kim pan jest, profesorze Foucault?: debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. K.M. Jaksander, Wydawnictwo Libron, Kraków 2013.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Kosekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Gajewska A., *Teorie wywrotowe*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.
- Graham E.L., *Representations of the Post/human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 2002.
- Gronda H., *Dance with the Body You Have: Body Awareness Practices and/as Deconstruction*, PhD thesis, Monash University, Australia 2005.
- Grosz E., *Przeobrażanie ciała*, tłum. M. Michalski, „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego”, 2009.
- Guattari F., *Chaosmosis an ethico-aesthetic paradigm*, tłum. P. Bains i J. Pefanis, Indiana University Press, Bloomington 1995.
- , *The Three Ecologies*, tłum. I. Pindar i P. Sutton, The Athlone Press, London 2000.
- , *Lines of Flight: For Another World of Possibilities*, tłum. A. Goffey, Bloomsbury Academic, London ; New York 2015.
- Guzowski J., *Alfred I. Tauber: Przekraczając*, red. A. Karczmarczyk, J.R. Matyja, J.S. Podgórski, i W. Wachowski, „AVANT. Pismo awangardy filozoficzno-naukowej”, 2012, t.III, nr 1, s. 310–313.

- Hakim B., *Tymczasowa Strefa Autonomiczna i inne eseje*, tłum. I. Bojadżijewa i J. Karłowski, Korporacja Ha!art, Kraków 2009.
- Haraway D., *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007.
- , *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy*, tłum. A. Czarnacka, „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego”, 2009.
- , *Manifest gatunków stowarzyszonych*, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 241–260.
- , *Obietnice potworów. Regeneracyjna polityka dla niestosownych/niezawłaszczonych innych*, [w:] *Teorie wywrotowe*, red. A. Gajewska, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 575–596.
- , *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press Books, Durham 2016.
- Hassmann J., *Sexual energy in Contact Improvisation*, 18.05.2015, <https://joerghassmann.wordpress.com/2015/05/18/sexual-energy-in-contact-improvisation/>.
- , *Doing what I need & want? – Thoughts about Jamming and Workshopping*, 15.05.2017, <https://joerghassmann.wordpress.com/2017/05/15/doing-what-i-need-want-thoughts-about-jamming-and-workshopping/>.
- Helmreich S., *Homo microbis: The Human Microbiome, Figural, Literal, Political*, red. T. Stevermer, „Thresholds”, 2014, nr 42, s. 52–59.
- Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Herer M., *Tysiąc plateau – książka osobliwa*, [w:] *Tysiąc plateau*, Gilles Deleuze i Félix Guattari, tłum. nieznanym, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. V–XV.
- , *Pochwała przyjaźni*, Wydawnictwo Naukowe PWN: Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Warszawa 2017.
- Hofmann A., *LSD... moje trudne dziecko*, tłum. K. Lewandowski, Wydawnictwo Cień Kształtu, Warszawa 2016.
- Hyży E., *Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad*, [w:] *Feministyczne konteksty Multidyscyplinarnie*, red. E. Hyży, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 57–79.
- Ilnicki R., *Bóg cyborgów: technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2011.

- Irigaray L., *Niewykluczone, że pielęgnowanie dotyku wciąż może nas ocalić*, tłum. K. Szopa, „Kwartalnik filozoficzny”, 2016, t.44, nr 2, s. 157–171.
- Jankowski A., Stachowiak L., i Romaniuk K., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. Zespół Biblistów Polskich, Pallottinum, Poznań ; Warszawa 1971.
- Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
- Juchacz O., *Nic nie musisz, możesz wszystko. Rozmowa z Krystyną Lamą Szydłowską*, 26.12.2018, <http://blog.lulapink.pl/2018/12/26/rozmowa-z-krystyna-lama-szydlovska/>.
- Jung C., i Portl D., *Człowiek i pies – o głaskaniu, stresie i oksytocynie*, tłum. A. Haładyj, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Kerényi K., *Dionizos: archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Kleinman A., *Karen Barad. Intra-actions*, „Mousse Magazine”, 2012, nr 34, s. 76–81.
- Korpikiewicz H., *Kosmiczne rytmy życia. Wstęp do kosmoekologii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1996.
- , *Kosmoekologia z elementami etyki holistycznej: hipoteza Gai-Uranosa*, Wydawnictwo PRODRUK, Poznań 2002.
- , *Kosmoekologia: obraz zjawisk*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2006.
- Kozak P., *Wychować Boga. Estetyka antropologiczna Alexandra Gottlieba Baumgartena na tle myśli niemieckiej połowy XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Kunst B., *The Troubles with Temporality: Micropolitics of Performance*, [w:] *Points of convergence: alternative views on performance*, red. M. Dziewańska i A. Lepecki, Museum of Modern Art, Warsaw 2017, s. 85–98.
- Libera Z., *Oświecenie*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1974.
- Lingis A., *Dangerous Emotions*, University of California Press, Berkeley; Los Angeles; London 2000.
- Lovelock J., *Czym jest Gaja?*, [w:] *Ekologia: przewodnik Krytyki Politycznej*, red. U. Beck, tłum. B. Dudziewicz i K. Templewicz, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2009, s. 118–151.

- Lowenhaupt Tsing A., *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- , *Krąbne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka i M. Rogowska-Stangret, tłum. M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018, s. 71–87.
- Malabou C., *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej*, tłum. P. Skalski, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2017.
- , *Plastyczność u zmięczeniu pisma*, tłum. P. Skalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Manning E., i Massumi B., *Coming Alive in a World of Texture For Neurodiversity*, [w:] *Dance, Politics & Co-Immunity: Current Perspectives on Politics and Communities in the Arts Vol. 1*, red. G. Siegmund i S. Hölscher, Diaphanes, Zürich-Berlin 2013, s. 73–96.
- Margulis L., *Symbiotyczna planeta*, tłum. M. Ryszkiewicz, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2000.
- Massumi B., *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press Books, Durham 2002.
- , *Politics of Affect*, Polity, Cambridge, UK ; Malden, MA 2015.
- Mayer E.A., *The Mind-Gut Connection: How the Hidden Conversation Within Our Bodies Impacts Our Mood, Our Choices, and Our Overall Health*, Harper Wave, New York, NY 2016, wersja Kindle.
- McLaughlin D., Stamford J., i White D., *Fizjologia człowieka*, tłum. J. Gromadzka-Ostrowska, E. Fürstenberg, i D. Rosołowska-Huszcz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Miletski H., *Understanding Bestiality and Zoophilia*, East-West Publishing, LLC, Bethesda 2002.
- Morgan E., *Pochodzenie kobiety*, Wydawnictwo Anadiomene, Warszawa 2007.
- Moryń M., *Wola mocy i myśl. Spotkanie z Filozofią Fryderyka Nietzschego*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997.
- Mroczkowski B., *Zoe. Wieczny obieg życia. Inspiracje w filozofii i popkulturze*, [w:] *Antyk i współczesność. Recepcja filozofii starożytnej w myśli współczesnej. Od czasów*

- Nietzschego do początków XX wieku*, red. C. Mielczarski, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2015, s. 241–262.
- , *Schizofreniczna materia. O produkcji ciała, pojęć i podmiotowości*, „Praktyka teoretyczna”, 2017, t.25, nr 3, s. 342–353.
- Neff C., *The Jaws Effect: How movie narratives are used to influence policy responses to shark bites in Western Australia*, „Australian Journal of Political Science”, 2015, t.50, nr 1, s. 114–127.
- Neimanis A., *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury Academic, London ; New York 2017.
- Nietzsche F., *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, red. C. Middleto, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1996.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii czyli Hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Novack C.J., *Kontakt improwizacja. Esej fotograficzny i sumaryczna analiza ruchu*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 163–185.
- Olaya A., i Skrzypczak W., *Queer Contact Improvisation (QCI): Alliance and Disruption Reflections from the QCI. Symposium and Festival Hamburg 2018*, red. N. Stark Smith i L. Nelson, „Contact Quarterly”, 2019, t.44, nr 2, s. 50–53.
- Olsen A., i McHose C., *Bodystories: A Guide to Experiential Anatomy*, University Press of New England, Hanover 2004.
- Oshii M., *Ghost in the Shell*, Tokio, Production I.G 1995.
- Paxton S., *Upadek po Newtonie*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 151–154.
- , *Grand Union*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 113–119.

- , *Kontakt improwizacja*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 157–161.
- Perr A., *The Deleuze dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.
- Pfister W., *Transcendencja*, Warszawa, Monolith Films 2014.
- Platon, *Dialogi*, Tower Press, Gdańsk 2000.
- Rea K., *The Newcomer Experience in Contact Dance Improvisation*, 2.01.2018, <https://contactimprovconsentculture.com/2018/01/02/the-newcomer-experience-in-contact-dance-improvisation/>.
- Reszelska A., *Skóra do skóry czyli ciałokrewieństwo*, „Przekrój”, 2019, nr 3566.
- Rigby K., *Contact Improvisation: Dance with the Earth Body You Have*, [w:] *Manifesto for Living in The Anthropocene*, red. K. Gibson, D. Bird Rose, i R. Fincher, punctum books, Brooklyn, New York 2015, s. 43–48.
- Rowlands M., *Filozof i wilk: czego może nas nauczyć dzikość o miłości, śmierci i szczęściu*, tłum. D. Cieśla-Szymańska, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2011.
- Rudnicki C., *Dyscyplina a reżym. O maszynach, które zniewalają/wyzwalają ciało*, „Prktyka Teoretyczna”, 2014, t.1, nr 11, s. 175–193.
- Schenker G., *Organic Texture. A Dialogue between Deleuze and Guattari, the Lifie Sciences, and Catherine Malabou*, Atropos Press, New York 2014.
- Shusterman R., *Świadomość ciała: dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki i S. Stankiewicz, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2010.
- Skalski P., *Plastyczność istnienia*, [w:] *Ontologia przypadłości: esej o plastyczności destrukcyjnej*, Catherine Malabou, tłum. P. Skalski, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2017.
- Spielberg S., *Szczęki*, Universal Pictures 1975.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Stark Smith N., *Docierając/jak umieścić umysł tam, gdzie jest ciało*, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek i K. Słoboda, tłum. W. Szczawińska, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź 2013, s. 187–188.

- Stark Smith N., i Koteen D., *Caught Falling: The Confluence of Contact Improvisation, Nancy Stark Smith, and Other Moving Ideas*, Contact Editions, Northampton 2008.
- Stuart M., *Meg Stuart - Are We Here Yet?*, red. J. Peeters, Presses Du Reel, Dijon 2011.
- Tahhan D.A., *The Japanese Family: Touch, Intimacy and Feeling*, Routledge, London ; New York 2014.
- Tauber A.I., *Od immunologicznego „ja” do działania moralnego*, red. A. Karczmarczyk, J.R. Matyja, J.S. Podgórski, i W. Wachowski, tłum. J.S. Podgórski, „AVANT. Pismo awangardy filozoficzno-naukowej”, 2012, t.III, nr 1, s. 314–319.
- Theweleit K., *Męskie fantazje*, tłum. M. Falkowski i M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- von Uexküll J.J., i Kriszat G., *Pasaże ku światom zwierząt i ludzi. Książka z obrazkami niewidzialnych światów*, tłum. K. Bobrowicz, Warszawa 2016.
- Wachowski J., *Performans*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- Walton B., *The Wolfman*, Bristol, Aqua Vita Films 2007.
- Wesoły M., *Dusza żywienna (wegetatywna) zwierząt w koncepcji Arystotelesa*, [w:] *Człowiek w świecie zwierząt - zwierzęta w świecie człowieka*, red. K. Ilski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2012, s. 87–106.
- Zamecki S., *Powstanie koncepcji atomistyczno-molekularnych*, Wydawnictwo Instytutu Historii Nauki PAN, Warszawa 2002.

SPIS ILUSTRACJI

1. *Asamblaże — Życie cząstek*. Angela Melitopoulos i Maurizio Lazzarato. Źródło: <https://msl.org.pl/asamblaze—angela-melitopoulos-i-maurizio-lazzarato/>, s. 186.
2. *Otwarta Praktyka Poranna*. Fot. Ada Szydłowska. Źródło: <http://www.artstationsfoundation5050.com/taniec/wydarzenie/otwarta-praktyka-poranna/3284>, s. 210.
3. *Otwarta Praktyka Poranna*. Fot. Krystyna „Lama” Szydłowska, s. 214.
4. *Cykla Spotkań Improwizowanych*. Fot. Maciej Zakrzewski, FotoTeatr, s. 223.
5. *Kontakt improwizacja trio*. Fot. Wikipedia. Źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Contact_Improvisation_Trio_Doyo_Florence.jpg, s. 229.