

 <http://orcid.org/0000-0003-1878-7545>

Edyta B. Pietrzak¹

Politechnika Łódzka

Feministyczne nowe materializmy i ich polityczne znaczenie

Feminist New Materialisms and its Political Significance

Abstract: New materialism is a heterogeneous and dynamic philosophical current and theoretical movement reviving interest in materiality. It emerged within non-anthropocentric humanities, driven by a sense of exhaustion of traditional ways of thinking about the world. Although its origins can be found in Baruch Spinoza and Gilles Deleuze, the term itself emerged in the late 1990s in the texts of Rosi Braidotti and Manuel DeLanda, and its main representatives include Karen Barad, Elizabeth Grosz, Donna Haraway and Jane Bennett. New materialisms emerge from the dialogue between feminist theory and science and focus on the life and workings of matter and its production of meaning. They ask about the ontological foundations of social and political reality. They reject anthropocentrism and androcentrism, taking as their starting point the relationships of human and non-human, natural and technological, organic and synthetic, matter and language entities. Thus, they arouse as much interest as controversy. The paper addresses issues related to the political significance of new materialisms. The political contexts of embodied theories and philosophies and the new interpretative paths they set out for politics are presented.

Keywords: post-humanism, agency, relationality, a political, feminism

¹ **Edyta B. Pietrzak** – antropolożka i politolożka, profesorka w Instytucie Marketingu i Zrównoważonego Rozwoju na Wydziale Organizacji i Zarządzania Politechniki Łódzkiej. Zajmuje się teoriami społeczeństwa obywatelskiego, politycznością różnorodności i społeczno-politycznymi kontekstami zrównoważonego rozwoju. Aktualnie prowadzi badania nad postantropocentryzmem. E-mail: edyta.pietrzak@p.lodz.pl.

*Jestem. Współżywa, współczynna, współwinna.
Współzielona, współrzędna. Współlistnieję.
(Miłobędzka, 2010, s. 187)*

Za każdą perspektywą badawczą kryje się określona wizja świata i założenia ontologiczne i epistemologiczne. Główne przekonanie, na którym opiera się projekt humanistyki nieantropocentrycznej², to odrzucenie tezy, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Z owym przekonaniem wiąże się twierdzenie, że należy znaleźć alternatywny sposób patrzenia na świat, bardziej dostosowany do zmian, jakie współcześnie obserwujemy. Takim sposobem są z pewnością tytułowe feministyczne nowe materializmy. W artykule podjęte są kwestie związane z politycznym znaczeniem nowych materializmów. W związku z tym przedstawione są polityczne konteksty ucieleśnienia teorii i filozofii oraz nowe ścieżki interpretacyjne wytyczone przez nie dla polityki. Tym samym ciężar metodologiczny tego tekstu oparty jest na Gadamerowskiej hermeneutyce. Odpowiedź na stawiane przez historyczność wyzwania, sytuowanie się w rzeczywistości, ustosunkowywanie się do innych istnień oraz fenomenów to bowiem zadanie rozumienia. Dlatego też hermeneutyka jest myślą, która dokonuje się w określonym kontekście czasowym, kulturowym i politycznym oraz kładzie nacisk na historyczność rozumienia. Jej otwarcie na problematykę nie-ludzkiego doświadczania świata (Szaj, 2020, s. 48), nazywane hermeneutyką środowiskową (*environmental hermeneutics*) (Clingerman, 2014), wiąże się z rozszerzeniem koncepcji rozumienia w kierunku pozaludzkiego doświadczenia, pozaludzkich języków, niejęzykowych systemów komunikacji czy biologicznych procesów produkcji znaczeń, a także pozaludzkiej sprawczości. Praktyka taka polegałaby nie tylko na rozumieniu innych, ale także na rozumieniu wespół z innymi (Szaj, 2020, s. 53). Gadamerowskie ujęcie rozumienia zawiera w sobie również komponent etyczny, jest rozumieniem innego, dowartościowującym go i czyniącym podmiot rozumiejący „rzecznikiem” cudzych racji. Rozumienie nie-ludzkich innych pojęte po Gadamerowsku jako „mówienie w ich imieniu” (Szaj, 2020, s. 53) oznaczałoby zatem praktykę reprezentowania ich interesów czy też mówienia w ich imieniu, jak proponuje Bruno Latour w koncepcji „rzeczników” pozbawionych głosu aktorów. Dlatego też struktura tego artykułu odnosi się do zwrotu ku materialności oraz przykładów teorii nowych materializmów przedstawionych szczegółowo za pomocą dwóch kwestii mających istotne polityczne znaczenie. Są nimi metodologiczny paradygmat relacyjności oraz kwestia realizmu sprawczego podmiotów nie-ludzkich.

² Przedstawicielami tego nurtu nauki są Bruno Latour (2009, 2010), Karen Barad (2012), Donna Haraway (2003, 2008), Rosi Braidotti (2014, 2009), Ewa Doman ska (2006), Monika Bakke (2010) czy Grażyna Gajewska (2016, 2015, 2011, 2013).

Zwrot ku materialności

Metodologia humanistyki nieantropocentrycznej zakłada „powrót do rzeczy”, uczynienie z bytów nie-ludzkich przedmiotu naukowych eksploracji. Sam zwrot ku materii nie jest jednak nowością. To stary impuls, w którym *novum* jest przyswajanie modeli nauk biologicznych i przyrodniczych. Tym samym, starając się połączyć w całość biologię, fizykę i politykę, nowy materializm odwołuje się nawet do presokratyków (Grosz, 2018, s. 255). Przedmioty stają się tym samym pełnoprawnymi „uczestnikami” życia społecznego i współtworzą przestrzeń ludzkiej egzystencji³. Zakłada się, że rzeczywistość jest tworzona w procesie interakcji ludzi i nie-ludzi. Odchodzi się zatem od tradycyjnego rozumienia kultury jako rzeczywistości homogenicznej, ujmowania jej w opozycji do natury. Za Bruno Latourem zaznacza się, że podział ten jest „sztuczny”, podobnie jak podział na ludzki świat społeczny i materialny świat rzeczy. Oznacza to, że społeczeństwo nie jest konstruowane tylko społecznie, czyli przez ludzi, ale także przez podmioty nie-ludzkie.

Ważnym założeniem ontologicznym nowych materializmów jest również samo rozumienie podmiotu i kwestii podmiotowości oraz odrzucenie tradycyjnego podziału na podmiot i przedmiot mający szczególne znaczenie w kontekście zagadnienia relacyjności. Odnosi się ono także wprost do feministycznego rodowodu nowych materializmów. Feministka ekologiczna Karen J. Warren zauważa, że przekonania, wartości, postawy, założenia, a nawet język świata zachodniego kształtowały się pod wpływem patriarchalnej opresji oraz struktury pojęciowej mającej za zadanie utrwalenie i usprawiedliwienie relacji dominacji władzy i podporządkowania (Warren, 1996, s. 20). Cechy tego systemu pojęć to: myślenie w kategoriach hierarchii wartości, wyższy status i prestiż dla tego, co na górze niż na dole; dualizmy wartości, myślenie w kategoriach par dysjunktywnych przeciwstawień, a nie komplementarnych i inkluzywnych; np. umysł i ciało, rozum i emocje, męskie i kobiece; logika dominacji, struktura argumentacji oparta na relacji podporządkowania.

Tymczasem udział materialności w codziennym życiu i środowisku społecznym oznacza rzucenie wyzwania wcześniejszym epistemologiom, opartym na dualizmie umysłu i materii (Cole, 2018, s. 251). Zwrot ku materializmowi jest również reakcją na zmęczenie metodologiami konstruktywistycznymi oraz poczucie utraty ich związku z rzeczywistymi procesami społecznymi i strukturami ekonomicznymi reprodukcjami nierówności materialne. Spowodowany jest poczuciem „wyczerpania się” tradycyjnego sposobu myślenia o świecie (Błaszczuk, 2021, s. 117) oraz zdaje się być próbą odpowiedzi na dostrzegane

³ Latour postuluje, że sprawczość przysługuje nie tylko człowiekowi, lecz również bytom nie-ludzkim. Są więc one nie tyle „martwymi” przedmiotami, ile „aktywnymi podmiotami sprawczymi”, „aktywnymi aktorami” (Doman ska, 2008, s. 19).

„wyczerpanie się” dotychczasowych sposobów interpretowania przedmiotów. Nie chodzi już o to, czym dana rzecz jest dla człowieka i jak może być mu przydatna w realizowaniu jakiegoś celu, lecz raczej o to, że owa rzecz istotnie przyczynia się do jego samorozumienia, współtworząc ludzką tożsamość (Błaszczyk 2021, s. 117). Jak wspomniano, zmienia się tym samym definicja podmiotowości, gdyż podmiotem nie jest już, jak chce tradycyjna humanistyka, wyłącznie człowiek. Zwrot ku materialności pozwala więc modyfikować „klasyczną” siatkę pojęciową, służącą do opisywania rzeczywistości, sytuując „problem rzeczy w kontekście innym niż konstruktywizm, semiotyka czy teoria dyskursu” (Domańska, 2008, s. 12).

Nowe materializmy

Termin *nowy materializm* pojawia się w tekstach Rosi Braidotti i Manuela Delandya (2011) czy Quentina Meillassoux (2008, 2012) pod koniec lat 90. XX wieku. To niejednorodny i dynamiczny nurt filozoficzny oraz feministyczny sposób myślenia przywracający zainteresowanie materialnością, którego źródeł szukać możemy u Barucha Spinozy i Gilles’a Deleuze’a. Braidotti nazywa swoją teorię *materialno-realistycznym* lub *posthumanistycznym, witalistycznym feminizmem* i źródeł współczesnego kryzysu upatruje w zaborczym indywidualizmie oraz ukazywaniu kapitalistycznego rozwoju jako ewolucyjnego składnika ludzkiej działalności (2014).

Przez kilka dziesięcioleci skupialiśmy się na kulturowych oraz psycho-kulturowych wymiarach władzy i zaniedbywaliśmy struktury ekonomiczne, które powodują i reprodukują nierówności i ubóstwo. Zrozumienie, jak działa ten system, i stworzenie dla niego alternatyw to zaniedbywany w XX wieku aspekt. Także rządomyślność (*governmentality*), polityka klimatyczna oraz neoliberalna globalizacja są elementami materializacji, której systemowa logika i empiryczne konsekwencje domagają się ponownego zbadania (Cole, 2018, s. 251–253).

Nowy materializm, niezainteresowany reprezentacją, znaczeniem i dyscyplinarnością, zafascynowany jest afektem, siłą i ruchem, które przemieszczają się we wszystkich kierunkach. Nie poszukuje obiektywności rzeczy samych w sobie, ale obiektywności aktualizacji i realizacji, sposobu, w jaki materia wchodzi w realizm agentywny i jest w nim materializowana. Interesuje się prędkościami i spowolnieniami, tym, jak wydarzenie rozwija się zgodnie z tym, co pomiędzy, zgodnie z intra-akcją, i zgadza się z badaniem wielości trybów, które przemierzają naturę i kulturę jako nieustanny przepływ (Dolphijn, van der Tuin, 2012, s. 114).

Zwolenniczki i zwolennicy nowego materializmu podpisują się pod twierdzeniem, że materia jest wewnętrznie ożywiona, dynamiczna, relacyjna, zatem, że reprodukuje się bez polegania na zewnętrznej sprawczości, która wprawiała ją w ruch. Kwestionują tradycyjne nowożytne koncepcje, które utożsamiają

sprawczość z bogami lub ludźmi i przypisują im zdolności poznawcze i twórcze, związane z tradycją nowożytnej nauki od Kartezjusza i Newtona, przez dziewiętnastowiecznych materialistów, takich jak Marks i Freud. Podejmują za to namysł nad Deleuzjan skimi pojęciami witalnego materializmu, nad opisaną przez Bruno Latoura płaską ontologią, w której niezliczona mnogość bytów skutecznie oddziałuje jeden na drugi (Cole, 2018, s. 251).

Karen Barad skupia się na praktykach materialno-dyskursywnych i ujawnia splątanie materii i znaczenia, pokazując, jak jest ono materialnie wytwarzane. Elizabeth Grosz i Donna Haraway krytykują pokartezjańskie dematerializujące tendencje w filozofii i proponują w zamian tworzenie ucieleśnionej wiedzy. Jane Bennett (2010) pokazuje, że życie nie pochodzi z zewnątrz, lecz jest cechą materii. Graham Harman (2013) stworzył ontologię zwróconą ku przedmiotom (*object-oriented ontology*), nazywaną także płaską ontologią, i upomina się o istnienie każdej rzeczy (Harman, 2013), gdyż w jej myśl wszystkie byty istnieją w ten sam sposób, czyli mają równy status ontologiczny.

Nowy materializm osłabia zatem kategorię *anthropos* i unieważnia antropocentryczną wyjątkowość. Ontologia zwrócona ku przedmiotom pozwala więc na dostrzeżenie istnienia nie-ludzi, którzy do tej pory znajdowali się w cieniu człowieka (Marzec, 2021, s. 14). Jane Bennett przeciwstawia antropomorfizm antropocentryzmowi i wskazuje, że nie tylko ludzie posiadają sprawczość, lecz wszystko, co wokół nas żyje i działa. Aby oddalać myślenie antropocentryczne, potrzebne jest: antropomorfizacja nie-ludzi oraz odpodmiotowienie człowieka (Bennett, 2010, s. 120). Teorie materialistyczne osłabiają przekonanie o ludzkiej wyjątkowości i rozmywiają antropocentryczne pojęcie podmiotowości oparte na odebraniu tożsamości nie-ludzi i traktowaniu ich jako wiązki materii.

W tradycyjnej filozofii nie-ludzi postrzegano jako wieczny bezosobowy i znajdujący się poza historią strumień życia (Braidotti, 2014, s. 138). Donna Haraway posługuje się więc relacyjną kategorią holobiontu – międzygatunkowej zbiorowości tworzącej jedną, różnorodną i dynamicznie zmieniającą się całość. Uwypukla przy tym symbiotyczny charakter wszystkich żyjących istot. Symbioza jest tu możliwym wyborem, ale też jedynym sposobem przetrwania i określana jest mianem „intymności nieznanomych” (2016, s. 60), gdyż nie wybieramy naszych towarzyszy, którzy okazują się być także wirusami, pasożytami, smogiem czy plastikiem. Nigdy też nie jesteśmy sami. Wspólnie żyjemy i wspólnie umieramy. Ludzkie i nie-ludzkie sposoby egzystencji przenikają się wzajemnie. Nigdy zatem nie jesteśmy do końca sami, ponieważ współtworzą nas nie-ludzie, o których istnieniu najczęściej nie pamiętamy (Morton, 2007, s. 73). Bycie ludzkie oparte na solidarności, wspólnocie i przyjaźni możliwe jest bowiem tylko dzięki temu, co nie-ludzkie. Współcześni filozofowie zaczynają upominać się zatem o znikających nie-ludzi. Bruno Latour proces znikania nazywa modelem czarnej skrzynki, w której jak w czarnej dziurze giną aktorzy dnia codziennego (Latour 2009). Co więcej, dla Latoura, Timothy’ego Mortona i Grahama Harmana status

ontologiczny nie-ludzi jest podobny (Harman, 2013; Morton, 2007). Wszyscy oni uważają, że żaden byt nie posiada statusu uprzywilejowanego. W taki sam sposób istnieje człowiek jak rośliny, zwierzęta czy przedmioty.

Nowo materialistyczna relacyjność

Wiele współczesnych nurtów filozoficznych jak nowe materializmy czy teoria aktora-sieci skupia się na relacyjności. Perspektywę nowo materialistyczną z ontologią zwróconą ku przedmiotom łączy ontologiczna egalitarność oraz rehabilitacja spekulacji. Zachętę do myślenia spekulatywnego spotykamy u Donny Haraway – zdolność do opowiadania jest dla niej receptą na przetrwanie zagrożonego na Ziemi życia (2016, s. 10). Zamiast uprawiać krytyczną myśl, której celem jest jedynie człowiek, należy wzmocnić praktyki zaangażowania, doświadczania, przeżywania, zdziwienia czy fascynacji (Marzec, 2021, s. 40). Haraway uprawia filozofię bliskości, daleką od krytycznego dystansu, w zamian próbującą przylgnąć do tego, co trudne (*staying with the trouble*) (Haraway, 2016, s. 160). Krytyka łączona z filozofią i pozycja krytykującego niezaangażowanego obserwatora jest według niej iluzoryczna. Proponuje w zamian projekty podmiotowej hybrydyczności. Zaczyna od cyberfeminizmu (2003), następnie pisze o gatunkach stowarzyszonych kompanów (*cum panis*) opisując relację człowiek–pies. Na koniec proponuje wizje życia nieoparte na konkurencji, lecz na współpracy. Dla Haraway jesteśmy kolektywami mikroorganizmów, bakterii, które zdecydowały się wspólnie żyć. Wszystkie żyjące istoty nazywa dziećmi kompostu. Łączy etymologicznie pojęcie człowieka z humusem (łac. ziemia, gleba), uziemia więc *anthropos* (Marzec, 2021, s. 42).

W perspektywie materialistycznej jesteśmy strumieniem nieustannie zmieniającej się materii w zależności od tego, co spotka ona na swojej drodze. Karen Barad swój sposób uprawiania filozofii opiera na fizyce kwantowej i zapoczątkowanym przez Haraway (1992, s. 63–124) myśleniu dyfrakcyjnym. Polega ono na splątaniu między badaczką/badaczem, narzędziem a badaną rzeczywistością i połączeniu tego, co klasycznie rozdzielaliśmy w jedną etyczno-onto-epistemologiczną aktywność. Nie jesteśmy w stanie być obiektywni i oddzielić naszego poznania od własnego istnienia, doświadczeń, uczuć czy wyznawanych wartości. Paradygmat refleksyjny zakładał, że z pozycji dystansu jesteśmy w stanie wejść w relację z innymi bytami, a wszystko się zdarza, dzieje się pomiędzy jako interakcja. Barad natomiast uznaje relacje za pierwotne (2012, s. 332). Nie interesuje jej krytyka. Jej zdaniem jest przeceniana, nadmiernie podkreślana i nadmiernie wykorzystywana, ze szkodą dla feminizmu. Jak sygnalizuje Bruno Latour (2004), krytyka jest narzędziem, którego używa się być może z przyzwyczajenia, ale nie jest już narzędziem potrzebnym w sytuacjach, z którymi mamy

obecnie do czynienia. Czytanie i pisanie to praktyki etyczne. Krytyka zbyt często nie jest praktyką dekonstrukcyjną w poszukiwaniu konstytutywnych wykluczeń tych idei, bez których nie możemy się obejść, ale praktyką destrukcyjną, mającą na celu odrzucenie, odsunięcie na bok, odepchnięcie kogoś lub czegoś – innego badacza, innej feministki, dyscypliny lub podejścia. Jest to więc praktyka negatywności, która polega na odejmowaniu, dystansowaniu i inności (Dolphijn, van der Tuin, 2012, s. 50).

Barad (2007) opisała metodologię dyfrakcyjną jako metodę odczytywania spostrzeżeń poprzez siebie nawzajem, budowania nowych spostrzeżeń oraz uważnego odczytywania różnic, które mają znaczenie w drobnych szczegółach, wraz z uznaniem, że nieodłączną częścią tej analizy jest etyka, która nie opiera się na zewnętrznosci, ale na uwikłaniu. Odczyty dyfrakcyjne przynoszą pomysłowe prowokacje, to pełne szacunku, szczegółowe, etyczne zaangażowania (Dolphijn, van der Tuin, 2012, s. 49). Zgodnie z metodą dyfrakcyjną przekazywanie gotowej wiedzy nie jest celem samym w sobie, a budowanie sytuacji wykładowej to dynamiczne przedsięwzięcie zależne zarówno od prowadzących, jak i uczestników, które produkuje nową wiedzę za sprawą wspólnego wytwarzania przez uczestników tego spotkania nowej wiedzy (Marzec, 2021, s. 46).

Jako bazę dla swojego ontologicznego ujęcia Barad przyjmuje ustalenia fizyka-filozofa Nielsa Bohra znane jako „interpretacja kopenhaska”. Według Bohra podstawową jednostką badań epistemologii i nauki nie są niezależne obiekty (rzeczy), lecz *fenomeny* produkowane w toku praktyki poznawania, jako dynamiczna relacyjność. Konsekwentnie obiekty nie są pierwotne wobec procesów, którym podlegają, raczej pojawiają się poprzez nie i w ich toku. Wynik tych procesów nie prowadzi do zamkniętych indywidualnych bytów – choć określonych, jednak nigdy kompletnie zdeterminowanych. Rzeczywistość jest zatem wyłaniającą się materialnością, staje się, świat jest trwającym, otwartym procesem materializowania się, poprzez który materia sama dochodzi do znaczenia i realizuje różne formy swych sprawczych możliwości. Swoją koncepcję Barad określa mianem *etyko-onto-epistemologii*, likwidującej granice między tym, co ludzkie i nie-ludzkie, materialne i dyskursywne, uznając współkonstytutywność tych wszystkich sfer wobec rzeczywistości⁴.

⁴ Barad korzysta m.in. z teorii Donny Haraway, Judith Butler, Elizabeth Grosz, Luce Irigaray, Gilles’a Deleuze’a, Bruno Latoura, Michela Foucaulta. Wskazuje jednak na potrzebę zmian w postmodernistycznym i poststrukturalistycznym paradygmacie, który przyznawał zbyt dużą władzę językowi i semiotycznym interpretacjom kulturowym.

Sprawczy realizm

W zachodniej filozofii zdolność sprawstwa tradycyjnie służy odróżnieniu człowieka od reszty natury i występuje w różnych kontekstach osobowości – racjonalności, intencji, woli bądź autonomii. Ogranicza się więc wyłącznie do człowieka. Barad nie zgadza się z tym poglądem i stara się doprowadzić do uznania także sprawczej funkcji materii. Jej zdaniem rozdział pomiędzy sprawcą i sprawstwem, dokonującym i dokonany musi być zlikwidowany już na ontologicznym poziomie (Hyży, 2023). Zgodnie ze sprawczym realizmem sprawstwo nie przynależy już do ludzkiej orbity, lecz jest działaniem/byciem w intra-akcji, nie jest atrybutem, ale trwającym re-figurowaniem świata. Nie mamy szczególnej ontologicznej pozycji w świecie, jesteśmy jego częścią. Dla Barad termin „agent” lub „podmiot działający” są sprzeczne z ontologią relacyjną. Również koncepcja, że istnieją agenci, którzy przyznają agencję nie-ludziom, wciąga nas z powrotem na stare orbity. Sprawczość nie jest jednak czymś, co ktoś lub coś posiada. Nie chodzi o to, aby zaprzeczyć sprawczości w jej znaczeniu, lecz aby przekształcić to pojęcie w sposób odpowiedni dla ontologii relacyjnych. Agencja nie jest posiadana, nie jest własnością osób ani rzeczy. Agencja jest raczej działaniem, kwestią możliwości rekonfiguracji uwikłań. Sprawczość nie dotyczy więc wyboru w żadnym liberalnym humanistycznym sensie, dotyczy raczej możliwości i odpowiedzialności związanej z rekonfiguracją materialno-dyskursywnych aparatów produkcji cielesnej, w tym artykulacji granic i wykluczeń, które są naznaczone przez te praktyki (Dolphijn, van der Tuin, 2012, s. 55).

Tym samym nowy materializm wiąże się z przyjęciem ontologicznego monizmu, czyli z przyznaniem aktywności i szczególnego rodzaju sprawstwa materii, odrzuceniem dualizmu ciało–umysł, uznaniem, że wszystkie rzeczy organiczne i nieorganiczne są konstytuowane z tych samych elementów, a także z odrzuceniem antropocentryzmu za sprawą podważania uprzywilejowania pozycji człowieka w świecie. Ontologiczna baza nie składa się tu z oddzielnych rzeczy, ale jest raczej siecią relacji, w których i poprzez które wyłaniają się różnorodne obiekty. Materia jest sprawczą *substancją-w-jej-intra-akcyjnym-stawianiu się* (Barad, 2003, s. 817).

Dlatego też etyka Barad to *etyka bycia w świecie*, *etyka odpowiedzialności*⁵, umożliwienia odpowiedzi innego/innemu. Odpowiedzialność jest już zawsze integralna wobec intra-aktywnego stawania się świata. Jest to *odpowiedzialność z innymi*. Nie jest kalkulacją do przeprowadzenia, ale relacją integralną z trwającym intra-aktywnym stawaniem i nie-stawaniem się (Barad, 2007, s. 264). Należymy do świata, nie ma w nim podziału na wewnątrz i zewnątrz. Jesteśmy też obarczeni moralną odpowiedzialnością za swój rozwój polityczny i wszystko, co

⁵ Inne określenie Barad to *etyka materializowania (ethics of mattering)*, czyli etyka zaangażowana w przerwanie obojętności (*ethics committed to the rupture of indifference*) (Barad, 2012, s. 216).

uczyniliśmy bądź czego nie uczyniliśmy. Nie da się bowiem żyć tylko dziś. Przeszłość jest częścią rzeczywistości, tak jak przyszłość.

Dlatego też nowy materializm odmienny jest od materializmu marksistowskiego, zwraca się do materii jako do czynnika aktywnego i przyznaje jej szczególny rodzaj sprawstwa (*agency*). I to w relacji nie tylko do człowieka czy świata ożywionego, ale też do wszystkich aspektów bytu. Barad (2007) rozwija relacyjną ontologię *sprawczego realizmu* (*agential realism*), w której wykracza poza podziały dyscyplin naukowych i proponuje podejście oparte na ścisłej więzi między dyskursywnością i materialnością, będące wynikiem stałego dynamicznego procesu materializowania świata (*mattering*) (Barad, 2014, s. 174).

Konkluzje, czyli polityczność nowych materializmów

W działaniach politycznych sprawczość przypisana była ludziom wpływającym na rzeczywistość, rozwiązującym problemy, głosującym, debatującym lub podejmującym decyzje. Aktywności te zawsze były łączone z racjonalnością i refleksyjnością człowieka oraz jego dominującą pozycją nad materią. Tymczasem za sprawą feministycznych nowych materializmów ta wyjątkowość przypisywana ludzkiemu sprawcy zaczyna być postrzegana w szerszych kontekstach. Nowe materializmy podważają tym samym tradycyjne rozumienie funkcji polityczności jako wyłącznie ludzkiej zdolności transformowania i kształtowania świata.

Ze względu na pojęcie sprawczości materii w polityce wiąże się ona z odpowiedzialnością rozumianą jako troska o relacje ze światem i immanentnie związaną z procesami stawania się, które zachodzą poprzez odpowiedź innym. Takie pojęcie politycznej odpowiedzialności implikuje solidarność opartą już nie wyłącznie na bliskości i podobieństwie, ale na byciu-w-tym-razem. Polityczność to już nie sprawa wyboru i decyzji, ale powiązań, spotkań i włączania. Sprawstwo polityczne jest tu transformującą siłą osiągnięcia „przyjaznego świata, świata opartego na wartościach współrozwoju i wzajemności” (Barad, 2011, s. 450). A zatem nie tylko „ja” jestem politycznym aktorem, ale wszystko, z czym jestem w kontakcie, włączając w to pokarm, wodę, odpady czy ziemię, staje się aktorem politycznym (Pietrzak, 2017, s. 49).

Włączenie tego, co ludzkie, w kontekst nie-ludzki, w którym to, co ludzkie, nie jest już punktem kulminacyjnym, lecz jedną z ich licznych form życia i świadomości, jest osiągnięciem w porównaniu z tymi postaciami polityki, które opierają się na ludzkiej wyjątkowości i nie uważają przyrody za część polityki (Grosz, 2018, s. 256). Nowe materializmy wyznaczają zatem zadanie przemysłenia pojęć transformacji, polityki i emancypacyjnej sprawczości, a także zakwestionowania antropocentrycznej pychy zawartej w rozumieniu polityczności jako szczytu ludzkiej wyjątkowości i zdolności transformowania i kształtowania świata społecznego. Co interesujące, perspektywa ta wyłania się w momencie

poszukiwania społecznych alternatyw dla kryzysów ekonomicznego, społecznego czy ekologicznego (Meißner, 2018, s. 263).

Ponadto, co politycznie istotne, nowe materializmy należy umieścić w kontekście innych perspektyw, takich jak postkolonializm czy poststrukturalizm, podejmujące zarówno kwestie wykluczenia, jak i władzy. Krytyka postkolonialna dowodzi, że nie da się prześledzić genealogii nowożytnej racjonalności politycznej bez wytłumaczenia zbieżności z imperializmem. Kolonialne reżimy wprowadziły specyficzne reguły, które zobowiązują każdego, kto aspiruje do działania politycznego. Rozróżnienie tego, co ludzkie i nie-ludzkie, nie jest więc jedynym, które wchodzi w grę w tym krytycznym kwestionowaniu tego, co polityczne. Krytyka sprowadzona do tego rozróżnienia bądź na nim skupiona naraża się na ryzyko przywrócenia eurocentrycznych wyobrażeń człowieczeństwa i ludzkiej podmiotowości. Wspólną podstawą tych odmiennych perspektyw krytycznych jest ich wyczulenie na konstytutywną rolę innych, którzy nie mogą lub nie chcą stosować się do reguł hegemonii tego, co polityczne, niemniej jednak są siłami sprawczymi. Ponowne rozważenie politycznych sposobów stykania się z marginalizowanymi innymi jako współczesnych postaci bycia w świecie, tworzenia form życia, podmiotowości etycznej i uspołecznienia jest niewątpliwie wyzwaniem. Uznanie naszej fundamentalnej zależności jako żywych istot w sieciach ludzkich i więcej niż ludzkich światów dostarcza etycznych podstaw do pracy nad sposobami stykania się z „innymi”, która akceptuje fakt, że nasze własne pewniki w toku tej pracy utracą stabilność. W szczególności, przyznać należy, że pojęcia podmiotowości politycznej i politycznej sprawczości będą w tym kontekście nieustalone (Meißner, 2018, s. 264–266).

Literatura

- Bakke, M. (2010). *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Barad, K. (2012). „On Touching – The Inhuman That Therefore I Am”. *Differences: A Journal of Feminist Studies*, 23(3), s. 206–223.
- Barad, K. (2003). „Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28, s. 801–831.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham–London: Duke University Press.
- Barad, K. (2011). „Erasers and Erasures: Pinch’s Unfortunate ‘Uncertainty Principle’”. *Social Studies of Science*, 41(3), s. 443–454.
- Barad, K. (2012). „Posthumanistyczna performatywność. Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”. W: A. Gajewska (red.). *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Barad, K. (2014). „Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart”. *Parallax*, 20(3), s. 168–187.
- Bennett, J. (2014). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Błaszczak, M. (2021). „Spór o humanistykę nieantropocentryczną”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 3(119), s. 115–126.
- Braidotti, R. (2009). Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym. Tłum. A. Derra. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. Tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clingerman, F., Treanor, B., Drenthen, M., Utsler, D. (eds.) (2014). *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Cole, D. (2018). „Wielogłasy o nowych materializmach”. W: O. Cielemięcka, M. Rogowska-Stangret (red.). *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*. Lublin: E-naukowiec.
- Daston, L., Mitman, G. (2005). *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*. New York: Columbia University Press.
- DeLanda, M. (1996). „The Geology of Morals. A Neo-Materialist Interpretation”. *Future Non Stop*. <http://future-nonstop.org/c/818d3d85eca43d66ff0ebd1dfedda6e3> (dostęp: 30.12.2023).
- Dolphijn, R., Tuin van der, I. (2012). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. London: Open Humanities Press.
- Domańska, E. (2008). „Humanistyka nieantropocentryczna a studia nad rzeczami”. *Kultura Współczesna*, 3, s. 9–21.
- Fiedorczuk, J. (2015). „Wywiad z Lawrenceem Buellem”. W: też. *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Gajewska, G. (2011). „Człowiek/zwierzę/roslina/maszyna – perspektywa posthumanistyczna”. *Studia Europaea Gnesnensia*, 4, s. 225–245.
- Gajewska, G. (2013). „O przedmiotach nacechowanych erotycznie z perspektywy studiów nad rzeczami”. *Teksty Drugie*, 1–2, s. 45–59.
- Gajewska, G. (2015). „O władzy ludzi nad zwierzętami w kulturze zachodniej – perspektywa posthumanistyczna”. *Studia Europaea Gnesnensia*, 11, s. 213–234.
- Gajewska, G. (2016). *Erotyka sztucznych ciał z perspektywy studio w nad rzeczami*. Gniezno: Instytut Kultury Europejskiej UAM.
- Grosz, E. (2018). „Wielogłasy o nowych materializmach”. W: O. Cielemięcka, M. Rogowska-Stangret (red.). *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*. Lublin: E-naukowiec.
- Haraway, D. (2003). „Manifest cyborgów”. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 1, s. 49–87.
- Haraway, D. (2004). „The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. W: też. *The Haraway Reader*. New York–London: Routledge, s. 63–124.
- Haraway, D. (2008). „Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie”. *Krytyka Polityczna*, 15, s. 102–116.

- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Harman, G. (2013). *Traktat o przedmiotach*. Tłum. M. Rychter. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harman, G. (2018). *Speculative Realism: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Hyży, E. (2017). „Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad”. W: też (red.). *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 57–79.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*. Tłum. A. Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. A. Derra, K. Abriszewski. Kraków: Universitas.
- Marzec, A. (2021). *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Meillassoux, Q. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. New York: Bloomsbury Academic.
- Meißner, H. (2018). „Przyszłość i potencjał nowego materializmu. Nowe materializmy jako pytania naszych czasów”. W: O. Cielemiecka, M. Rogowska-Stangret (red.). *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*. Lublin: E-naukowiec.
- Miłobędzka, K. (2010). *zbierane, gubione 1960–2010*. Wrocław: Biuro Literackie.
- Morton, T. (2007). *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Pietrzak, E. (2017). „Współczesne teorie społeczeństwa obywatelskiego w świetle nowego materializmu”. *Eastern Review*, 6, s. 39–52.

Streszczenie

Nowe materializmy to niejednorodny i dynamiczny nurt filozoficzny oraz ruch teoretyczny przywracający zainteresowanie materialnością. Powstał w obrębie humanistyki nieantropocentrycznej, spowodowany poczuciem wyczerpania się tradycyjnego sposobu myślenia o świecie. Choć jego źródła szukać możemy u Barucha Spinozy i Gillesa Deleuze’a, to sam termin pojawił się pod koniec lat 90. XX wieku w tekstach Rosi Braidotti i Manuela DeLandy, a do jego głównych przedstawicielek zaliczyć możemy Karen Barad, Elizabeth Grosz, Donnę Haraway czy Jane Bennett. Nowe materializmy wyłaniają się z dialogu teorii feministycznych i nauk ścisłych i koncentrują się na życiu i działaniu materii oraz wytwarzaniu przez nią znaczenia. Pytają o ontologiczne podstawy rzeczywistości społecznej i politycznej. Odrzucają antropocentryzm i androcentryzm, za punkt wyjścia przyjmując relacje bytów ludzkich i nie-ludzkich, naturalnych i technologicznych, organicznych i syntetycznych, materii i języka. Tym samym budzą tyleż zainteresowania, co i kontrowersji. W artykule podjęte są kwestie związane z politycznym znaczeniem nowych materializmów. Przedstawione są polityczne konteksty ucieśnienia teorii i filozofii oraz nowe ścieżki interpretacyjne, wytyczone przez nie dla polityki.

Słowa kluczowe: posthumanizm, sprawczość, relacyjność, polityczność, feminizm