

Teresa Żółkowska

Uniwersytet Szczeciński

Posthumanizm. Niepełnosprawność

Artykuł prezentuje podstawowe założenia rozwijającej się od lat 80. XX w. interdyscyplinarnej perspektywy, przewartościowującej tradycję humanistyczną i podejmującej próby ujęcia jej w ramy doświadczenia współczesności. Współczesny posthumanizm nie stanowi jakiegoś jednego prądu naukowego, obecnie możemy mówić o wielu posthumanizmach, które ulegają różnicznym modyfikacjom. Najczęściej wyróżnia dwa główne nurty zajmujące się m.in. analizami niepełnosprawności. Pierwszy posthumanizm analityczny – związany jest z badaniami nad nauką i technologią, drugi posthumanizm krytyczny – wywodzący się z tradycji antyhumanistycznych filozofii podmiotowości.

Słowa kluczowe: posthumanizm, niepełnosprawność

Posthumanism. Disability

The following article presents core assumptions of developing since 80' interdisciplinary perspective, that re-evaluate humanistic tradition and takes an attempt to capture it into the modern experiences. Modern posthumanism, do not stem as a scientific trend, yet nowadays we may describe it as many posthumanisms, which undergone many modifications. Very often we differentiate two main steams that deal with disability analysis. The first one, is analytical posthumanism, connected with studies, science and technology. The second stream is a critical posthumanism, that stem from anyhumanistic traditions of philosophical subjectivity.

Keywords: posthumanism, disability

Posthumanizm – kilka uwag na marginesie

Jak zauważa Rosi Braidotti, „Nie wszyscy możemy powiedzieć z jakimkolwiek stopniem pewności, że zawsze byliśmy ludźmi, albo że jesteśmy tylko ludźmi. Niektórzy z nas nawet dzisiaj nie są uznawani za w pełni ludzkich, a co dopiero w przeszłości społecznej, politycznej i naukowej historii Zachodu” [Braidotti 2014: 45]. Przyczyn nie-ludzkiego traktowania wybranych przedstawicieli gatunku *homo sapiens* należy poszukiwać w założeniach humanizmu [Bednarek 2014]. Klasycznie rozumiany Człowiek to abstrakcyjny ideał usytuowany w centrum

świata jako miara wszechrzeczy, istota najwszechstronniej uzdolniona i wyposażona w cechy jakich nie posiadają inne byty, np. racjonalność, rozbudowana sfera emocjonalna i duchowa, zmysł moralny itp. W konsekwencji, jak zauważa Luce Irigaray, ten symboliczny Człowiek humanizmu to zdecydowanie męski egzemplarz gatunku, nie tyle człowiek co mężczyzna. Co więcej, jest on biały, pochodzenia europejskiego, przystojny i sprawny, heteroseksualny, reproduktor, aktywny obywatel, uznający władzę dominujących instytucji. Racjonalne zwierzę obdarzone językiem [Irigaray, 2010: 141 i n.].

Brak zgody na prezentowane ujęcie kategorii Człowieka uwidacznia się już w Oświeceniu. Ale intensyfikacja krytyki humanizmu, zdaniem Adama Sulikowskiego, pojawia się w XX w. W zależności od interpretacji, początki mają miejsce w latach 20. XX w., kiedy wyłania się zaawansowana refleksja nad związkami człowieka z maszyną, według innych – od w późnych latach 40. XX w. w związku ze słynnym listem Martina Heideggera [1977] o humanizmie, według jeszcze innych w latach 60., kiedy rozwinął się antyhumanistyczny poststrukturalizm [Sulikowski 2013: 85 i n.]. Wspomniany tekst Heideggera [1977: 78] bywa często określany jako moment „symbolicznej śmierci humanizmu”. W tych samych latach Michel Foucault ogłasza „śmierć człowieka” [1967, 2006], Jacques Derrida pisze o „Kresie człowieka” [1993, 2002], a Gilles Deleuze [1997] i Jean-Francois Lyotard [1997] akcentują: „Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka” [Bakke 2012; Bednarek 2014]. W tym miejscu należy podkreślić, że oczywiście filozofom nie chodzi o „zabicie” człowieka czy o wyjście poza rzeczywistość ludzką. Ogłaszany kres człowieka czy śmierć człowieka to jedynie koniec pewnego konstruktów. Pewnej koncepcji człowieka, ograniczającej i izolującej, a często antagonizującej go ze światem [Braidotti 2014].

Posthumanizm można genealogicznie wywieść z poststrukturalizmu, antyuniwersalizmu, studiów nauko- i technoznawczych, antykolonialnej fenomenologii Frantza Fanona [1985] i jego nauczyciela Aimé Césaire’a [1955] oraz feminizmu (a tu przede wszystkim w związku z otoczeniem związanym ze słynnym *Manifestem cyborga* Donny Haraway [1997]). Posthumanizm odnoszony jest więc przede wszystkim do myśli lat 80. XX w.

Według Barta Simona posthumanizm to interdyscyplinarna perspektywa, analizy przewartościowujące tradycję humanistyczną i podejmujące próby ujęcia jej w ramy doświadczenia współczesności [Simon 2003; por. też Kaszowska-Wander 2007]. Współczesny posthumanizm nie stanowi jakiegos jednego prądu naukowego, obecnie możemy mówić o wielu posthumanizmach, które ulegają rozlicznym modyfikacjom. Najczęściej wyróżnia dwa główne nurty. Pierwszy, posthumanizm analityczny, związany jest z badaniami nad nauką i technologią, drugi wywodzący się z tradycji antyhumanistycznych filozofii podmiotowości proponuje posthumanizm krytyczny (Bruno Latour, Donna Haraway, Rosi Braidotti).

Kontrowersyjny jest posthumanizm analityczny, zwany też transhumanizmem. Transhumanizm zakłada ważność człowieka, ale podkreśla też konieczność udoskonalania ludzi szczególnie pod wpływem osiągnięć nauki i techniki [WTA 2015]. Niebezpieczeństwo wynika z faktu, że w transhumanizmie znika podmiotowość, oraz tego, że fascynacja osiągnięciami technicznymi może przeszkodzić nam w dostrzeżeniu ogromnych sprzeczności społecznych, jak i etycznych, zrodzonych przez zaawansowane technologie [Bakke 2012].

Posthumanizm krytyczny natomiast wiąże się z krytyką rozlicznych mitów samego humanizmu. Jak pisze Łukasz Jonak, postuluje ściągnięcie człowieka – z jego tragediami i komediami – z piedestału urojonej wyższości [Jonak 2011].

1. Kierunki analiz w posthumanizmie

Podstawowe obszary zainteresowania posthumanizmu to:

- krytyka humanistycznego ograniczenia kategorii człowieka,
- zmiana koncepcji podmiotu (odejście od podmiotu jako świadomości na rzecz podmiotu relacyjnego),
- podważanie dominującej pozycji esencjalizmu,
- zmiana europocentrycznego usytuowania modelu cywilizacji,
- rola nowych technologii w zmianie podstawowej biologicznej i poznawczej formy funkcjonowania człowieka,
- analiza śmierci jako wartości i zniesienie dualizmu natura-kultura [Bakke 2012; Braidotti 2014].

W posthumanistycznej debacie na temat życia jako takiego szczególnie przydatne jest greckie rozróżnienie na *bios* i *zoe*, gdzie *zoe* oznacza życie wszystkich istot, całe bliżej niekreślone życie, natomiast *bios* oznacza życie w określonych cechach, życie które można odróżnić od innego życia, jak np. życie człowieka. Spory wokół *zoe* pochodzą już od Arystotelesa i uogólniając można powiedzieć, że dotyczą pytania o relacje pomiędzy tym co biologiczne, a tym co duchowe. *Zoe*, jak pisze Joanna Bednarek, jest siłą przekraczającą dychotomię tego, co organiczne i tego, co mechaniczne. Jest to życie maszynowe, życie utowarowione i produktywne [Bednarek 2014: 36]. *Zoe* w humanizmie była wyraźnie zapomniana lub też celowo pomijana. Dopiero posthumanizm pomógł usytuować *zoe* w refleksji naukowej [Mąkowska 2015].

Dyskusje toczące się na temat *zoe* są podstawą określenia statusu nie-ludzkiego w człowieku. Jak zauważa Bakke [2010: 38] z jednej strony padają argumenty wniesione na podstawie koncepcji życia – *zoe* traktowanego jako słabość, z drugiej – traktowanego jako siła. Giorgio Agamben łączy *zoe* z życiem ogołoconym z człowie-

czeństwa i nazywa *nagim życiem*. Odnosi się więc do życia zredukowanego, kruchej, bezbronnej. Jak sam podkreśla: „Nagie życie pozostaje objęte przez politykę pod postacią wyjątku, czyli jako coś, co zostaje włączone jedynie przez wyłączenie [Agamben 2008: 23]. Mowa więc tu o życiu wystawionym na śmierć bez możliwości odkupienia; jest to bowiem „Życie, które nie zasługuje na życie” [Agamben 2008: 186].

Jako przykład nagiego życia autor podaje rzymskiego *homo sacera*, ale może też nim być więzień obozu koncentracyjnego, emigrant bez praw czy osoba z niepełnosprawnością funkcjonująca na marginesie ludzkiego życia. Sprzeciw w związku ze sprowadzaniem *bios* do *zoe* zgłaszała też Hanna Arendt [2000], uznając, że jest to zagrożenie dla tradycyjnie ujmowanego humanizmu. Autorka uważała, że człowiek mógłby zechcieć i rzeczywiście chce rozwinąć się w ów gatunek zwierzęcy, od którego – od czasów Darwina – wyobraża sobie, że pochodzi” [Arendt 2000: 348]. Tym samym Arendt deklaruje swoją niechęć do uznania w ludziach ich biologicznej przynależności do świata nieludzkiego – *zoe* [Bakke 2010, 39].

Zupełnie inaczej na temat statusu życia jako takiego wypowiada się Braidotti [2014]. Autorka w pełni opowiada się za *zoe* w kontekście specyficznie rozumianego witalizmu i egalitaryzmu. Podkreśla, że samo rozumienie tego kim jesteśmy, jakimi jesteśmy formami życia i jakie formy zamieszkujemy, sprowadziło z powrotem *bios* do *zoe*, a pytanie o dobre życie *bios* stało się nieodłączną sprawą witalnych procesów naszego zwierzęcego życia *zoe* [Braidotti 2014: 37]. Propozycja Braidotti jest koncepcją materialistyczną wywodzącą się z tradycji spinozjańskiej w interpretacji Deluze’a [1997]. Zgodnie z takim podejściem (przyjętym nowym witalizmem) *zoe* oznacza witalność życia obecną w każdej żywej materii. *Zoe* więc wraca, a wraz z powrotem *zoe* powracają wreszcie rzeczywiste ciała, przez wieki odseparowane od rozumu [Bakke 2010; Braidotti 2014; Mąkowska 2015].

Efektom nowego ujęcia *zoe* jest postulowanie przez rzeczników posthumanizmu krytycznego zniesienia opozycji kultura/natura. Tradycyjne, antropocentryczne, europocentryczne oraz oparte na różnicy myślenie, spowodowało, że natura stała się i dalej stanowi konstrukt teoretyczny podporządkowany dominującej ideologii. Zdaniem natomiast Haraway opozycja natura/kultura jest wręcz aktem odziedziczonej przemocy [Haraway 1988; 1997]. Obecnie w związku z osiągnięciami nauki i technologii – szczególnie osiągnięciami 4 jeźdźców apokalipsy, jak nazywa ich Braidotti, tj. nanotechnologią, biotechnologią, technologią informacyjną, naukami kognitywnymi – możemy dokonać zmiany naszego myślenia o naturze po to, aby wreszcie zauważyć, że nie wszyscy są tacy jak my, nie wszyscy są organiczni czy technologiczni [Braidotti 2014: 137]. Granice między kategoriami natury i kultury uległy przemieszeniu, współcześnie nie ma już powrotu do humanistycznie rozumianej natury. W związku z powyższym Haraway [2009] proponuje, aby w miejsce opozycji natura/kultura wprowadzić kryterium naturokultura. Podob-

nie uważa Bruno Latour [2011]. Autor zwraca uwagę, że kultury zachodnie nigdy nie interesowały się naturą. Zastanawia się też, jak to się stało, że na Zachodzie tak długo i tak uparcie broniono tezy, iż po jednej stronie jest tylko jeden znaczący gatunek, jedna ważna forma życia, a wszystko inne po drugiej stronie [Latour 2011].

Założenia o istnieniu kontinuum natura/kultura jest podstawą paradygmatu naukowego dystansującego się od konstruktywizmu społecznego, który – jak dotąd – był przedmiotem powszechnego konsensusu [Braidotti 2014: 47]. Rozróżnienie na to co dane (natura) i co skonstruowane (kultura), pozwalało zdaniem Elizabeth Grosz [2005] na wnikliwsze przyjrzenie się sposobom analizy zjawisk społecznych oraz stało się początkiem krytyki sposobów tworzenia podstawowych tożsamości, struktur i praktyk. Jak podkreśla Braidotti, w polityce konstruktywizm społeczny wykorzystywany był i jest przy próbach denaturalizacji społecznych różnic przez ukazanie, że stanowią one dzieło człowieka i są historycznie przygodne [Braidotti 2014: 47]. Podobnie twierdzi Haraway, zwracając uwagę, że termin natura jest obciążony europocentryzmem i antropocentryzmem. W opinii autorki zadaniem społeczeństwa jest wykreowanie takiego związku z naturą, który nie będzie oparty tylko na byciu jej dysponentem. Aby zmienić myślenie ludzi o naturze, należy rozpocząć od zmiany naszego stosunku do nauki i technologii [Haraway 2004: 105; Haraway 2004: 316–317].

Zniesienie binarnej opozycji tego co dane i tego co skonstruowane oparte jest na filozofii monistycznej podkreślającej samoorganizującą się (czy też autopejetyczną) moc żywej materii. Monizm jako conceptualna rama odniesienia implikuje otwarte, międzyrelacyjne, wielopłciowe oraz transgatunkowe przepływy stawania się przez interakcje z różnorodnymi innymi [Braidotti 2014; Mączkowska 2015].

2. Co nam daje posthumanizm w analizach niepełnosprawności?

Posthumanizm, w mojej ocenie, jest ważną perspektywą badania niepełnosprawności, bowiem jest przydatny w analizach krytycznych, gdzie poddaje się w wątpliwość tradycyjne i normatywne rozumienie ludzkiej osoby, jej relacji, tradycyjnego ujmowania podmiotu. Wielką – w moim odczuciu – zasługą jest to, że posthumanizm proponuje odejście od antropocentrycznego, europocentrycznego paradygmatu zakładającego dialektykę ja i innego, a także binarną logikę tożsamości i inności. Postuluje odejście od uniwersalistycznej postawy opartej na pojęciu różnicy rozumianej pejoratywnie. Krytykuje humanistyczną podmiotowość utożsamianą ze świadomością, uniwersalną racjonalnością i autorefleksyjnymi zachowaniami etycznymi. Bowiem tak rozumiana podmiotowość powoduje, że

inność jest definiowana jako jej negatywny i nieracjonalny odpowiednik. Posthumanistyczny podmiot jest natomiast rozszerzony (pozagatunkowy), jest to podmiot zbiorowy, podmiot relacyjny taki, który funkcjonuje w kontinuum natura/kultura i jest zapośredniczony technologicznie. Jest to podmiot otwarty, wrażliwy na swoje otoczenie, którego jest częścią [Bakke 2010; Bednarek 2014; Braidotti 2014].

Status podmiotu w tradycji kulturowej Zachodu łączony był i jest z przynależnością gatunkową. W efekcie takiego podejścia doszło do wyłonienia się *szowinizmu gatunkowego (gatunkowizmu)*. Szowinizm gatunkowy to przeświadczenie o wyższości *homo sapiens* nad innymi gatunkami, skutkujący dyskryminacją lub uprzedzeniami na podstawie różnic fizycznych (seksizm, rasizm) oraz opresją zwierząt niehumanitarnych. Richard D. Rydel uważa, że jest to jedna z najbardziej zatrważających cech antropocentryzmu, bowiem „oznacza on nie tylko dyskryminację, ale też uprzedzenie oraz, co ważniejsze, wykorzystywanie oraz krzywdzenie, które wywodzą się z tego uprzedzenia” [Rydel 2000: 242]. W opinii Braidotti przyczyn takiego stanu rzeczy możemy się doszukiwać właśnie w podstawach humanizmu. Humanizm bowiem, jak przedkłada Braidotti, walcząc z biologią doprowadził do wytworzenia się szowinizmu gatunkowego niosącego okrutną niesprawiedliwość wobec innych gatunków, ale także tych, którzy nie spełniają kryteriów człowieczeństwa, tj. racjonalności. Przykładami mogą tu być: eksperymenty na żywych organizmach, eugenika, pozyskiwanie części ciała, niewolnicza praca, dewastacja siedlisk, separacja dzieci od rodziców, zmowa milczenia, stereotypizacja itd.) [Braidotti 2014: 64 i n., 163 i n.]. Podobnie do omawianej kwestii odnoszą się też: Kristeva [2007], Derrida [2004], Deluze, Guatarri [1972], Žižek [2014], Agamben [2008] czy Haraway [1988].

W analizach niepełnosprawności ważne jest, że krytyka posthumanizmu podważa pozycję jaką zajmuje Człowiek humanizmu. Jak zauważa bowiem Braidotti, Człowiek humanizmu określa kanon uznawalności – tożsamości, to mierznik, za pomocą którego wszyscy inni są oceniani, kontrolowani i przypisywani do danych pozycji społecznych. Człowiek humanizmu, pisze autorka, to normatywna konwencja – co nie czyni go czymś negatywnym, tylko czymś wysoce regulującym, a tym samym bardzo istotnym dla praktyki wykluczenia i dyskryminacji. Ludzka norma to zarazem normalność i normatywność. Przeobraża ona sposób bycia Człowiekiem w zgeneralizowany wzorzec, który nabiera transcendentnych cech, przekształcając się w to co ludzkie w ogóle [Braidotti 2014: 82–89]. Zdaniem Braidotti w polityce Człowiek jest ujmowany jako główna kategoria operacyjna, jako prototyp, którego rolą jest dzielenie istot ludzkich na bardziej i mniej wartościowe, lepiej i gorzej spełniające kryteria człowieczeństwa. Ten model uznaje się za odmienny od tych, którzy uznawani są za innych. A jeżeli jest się innym od [...] to tym samym jest gorszym niż [...], czy też mniej znaczącym niż [...]. Negatywny

i pejoratywny proces dialektyczny powoduje, że inni są usunięci na margines lub wykluczeni, a dodatkowo dochodzi do wytwarzania się półprawd czy cząstkowej wiedzy o nich [Braidotti 2014: 171].

Poglądy Braidotti na temat umiejscowienia innego wykazują dużą zbieżność z historycznym wykluczeniem osób z niepełnosprawnością. Od wieków bowiem osoby z niepełnosprawnością są przedmiotami binarnej polityki opartej na różnicy i to negatywnie pojętej. Od dawna walczą o swoją niezależność i prawa. Nawet jeśli osoby znajdujące się poza kategorią Człowieka osiągały drobne zwycięstwa, to i tak to zwycięstwo pozostało dwuznaczne: logika walki, którą toczą, umieszczała ich w pozycji petentów [Braidotti 2014: 172]. Kandydaci do miana Człowieka musieli zawsze udowodniać – poprzez walkę, aktywność intelektualną czy przyswajanie zdobyczy cywilizacji – że są ludźmi, podobnie jak ci, którzy odmawiają im praw [Bednarek 2014: 172]. Przejawia się to w ciągłej walce rodziców czy organizacji działających na rzecz osób z niepełnosprawnością. Walka o zakaz dyskryminowania politycznego, edukacyjnego, zawodowego prowadzona przez rodziców czy organizacje działające na rzecz omawianej grupy, mają charakter globalny i lokalny w postaci codziennych potyczek, negocjacji, dyskusji, zmuszających do ponownego przemyślenia tego jakimi jesteśmy ludźmi, jakich ludzi cenimy i jak to wpływa na nasze relacje z osobami z niepełnosprawnością. W tej walce z wykluczeniem ważne miejsce stanowi prawo, które zdaniem posthumanistów musi być zrewidowane ze względu na antropocentryczne założenia [Bakke 2012; Braidotti 2014; Krause 2004; Szkudlarek 2008].

3. Etyka relacyjna

Niepełnosprawność z perspektywy poshumanizmu może być rozpatrywana w kontekście etyki relacyjnej. Takie bowiem podejście skłania do ponownego przemyślenia relacji z innymi i zachęca do przyjęcia specyficzniej rozumianej etyki troski. Etyka relacyjna, za podstawę ludzkiej egzystencji i punkt wyjścia dla rozważań etycznych przyjmuje opartą na trosce relację między istotami ludzkimi. Nie jest sztywno ułożona w humanistycznych wartościach niezależności i autonomii. Wprost przeciwnie, znajduje się ona w wyraźnej opozycji do indywidualizmu [Braidotti 2014: 121]. Jak podkreśla bowiem Braidotti, fakt dostrzegania i uwzględniania innych, poczucie wzajemnych powiązań i zależności z innymi, nie-ludzkimi wymaga odrzucenia indywidualizmu [Braidotti 2014: 118]. Zdaniem teoretyków indywidualizm roznieca egotyzm i skupienie się na sobie, samostanowienie może przeobrazić się w arogancję i dominację, a nauka będzie zależna od orientacji dogmatycznych [Braidotti 2014; Krause 2004].

Podobnie pisze Szkudlarek [2008]. Autor uważa, że indywidualizm jest współcześnie raczej strategią władzy niż wolności, raczej sferą zarządzania niż emancypacji. Najsilniej ten jego aspekt uwidacznia się w logice wolnego rynku i w serii przekształceń, jakim w duchu tej logiki poddana została edukacja i cała sfera dziś tak zwanych „usług społecznych” [Szkudlarek 2008: 137]. Być może warto na nowo zdefiniować zgodnie z postulatami posthumanizmu co tak naprawdę powinniśmy rozumieć przez autonomię, wolność, niezależne życie, normalizację czy integrację. Doświadczenia wielu krajów realizujących od wielu lat postulaty integracji czy normalizacji wskazują na niekorzystne skutki indywidualizacji i autonomii, np. w wyniku umieszczania osób z niepełnosprawnością w samodzielnych mieszkaniach. Prowadzi to bowiem częściej do izolacji i ma dużo mniejsze korzyści rozwojowe niż wtedy, gdy osoby te korzystają z mieszkań grupowych i poddani są zbiorowej pomocy.

4. Stawanie się

Etyka relacyjna wiąże się z etyką stawania się, oznacza to „współzależność z wieloma innymi”, z uwzględnianiem zewnętrznych innych [Braidotti 2014: 176 i n.]. Zdaniem Daniela Goodleya i Katherine Runswick-Cole [2014] osoby z upośledzeniami fizycznymi, sensorycznymi lub poznawczymi są obiektem niezliczonej liczby praktyk kulturowych, zawodowych, politycznych i dyscyplinarnych, które kształtują ich samych oraz ich wzajemne relacje ze światem. Badania niepełnosprawności wymagają przyjęcia założenia, że niepełnosprawność pozostaje w sieci *współzależnych* połączeń z innymi ludźmi, technologiami, podmiotami innymi niż ludzkie, relacjami komunikacyjnymi w przestrzeni wypełnionej ludźmi i innymi podmiotami, nowymi technologiami [Goodley, Runswick 2014]. W przypadku osób z niepełnosprawnością i specyficznych relacji jakie posiadają ważne wydaje się badanie zarówno ilości, jak i jakości ich relacji. Warto też poddać analizie jakość usług, ofert i ile z nich to oferty z obszaru praktyk dyscyplinarnych, zarządzania ciałem i życiem niepełnosprawnych. Należałoby też przeanalizować relacje w kontekście władzy, autorytetu i oporu [Bednarek 2014; Braidotti 2014; Krause 2014].

W badaniach nad niepełnosprawnością trzeba też podjąć dyskusję kto ma moralne, polityczne prawo do analizy problemów człowieka? Teoretycy czy praktycy, czy rodzice? Jeżeli teoretycy to co z tymi, którzy ignorują sam fakt, że osoby z niepełnosprawnością nie mają przyzwolenia do zajmowania kategorii człowieka [Szkudlarek 2008]. Michał Kruszelnicki pyta: jak można dalej ufać humanistycy, skoro wiadomo, że rzekomo obiektywne teorie tworzone były tylko przez tych

i dla tych, którzy dysponowali „normatywną” racjonalnością, seksualnością, statusem społecznym oraz służyły wzmocnieniu struktur dominujących i opresyjnego porządku dla wszystkich „innych” [Kruszelnicki 2008: 16].

Niepełnosprawność wydaje się być tym fenomenem, który wskazuje na konieczność dyskusji z tezami humanizmu. Niepełnosprawność wymaga bowiem nienormatywnego sposobu życia. Pokazuje nieprzydatność humanistycznych idei [Braidotti 2014: 151]. Uważam, że niepełnosprawność wymaga nowych ontologii i nowych sposobów analizy dotyczących życia i umierania.

Poglądy posthumanistów wskazują na przesunięcie tego – jak rozumiemy – Człowieka, ale także na konieczność przemyślenia naszych relacji z naszymi środowiskami, mieszkańcami naszego otoczenia, ludzi i nie-ludzi w naszym świecie. W tym kontekście mogą też być prowadzone przemyślenia co do niepełnosprawności. W tym przypadku ważne mogą okazać się takie tezy, jak: odejście od binarności, dialektyki negatywnej różnicy, podkreślanie heteronomii i wieloaspektowych relacji, odejście od autonomii i samodoskonających praktyk dyscyplinarnych. Ale w posthumanistycznych rozważaniach o niepełnosprawności należałoby też zadać inne pytanie: Czy aby proponowana teoretyczna krytyka humanistycznych ideałów (indywidualizmu, niezależności, autonomii, prawa wyboru związanego z prawami człowieka) nie stanowi zagrożenia dla samych osób niepełnosprawnych? Ale to już temat na inny artykuł.

Bibliografia

- Agamben G. (2008), *Homo sacer*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Arendt H. (2000), *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Altheia, Warszawa.
- Bakke M. (2012), *Bio-transfiguracje*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Bednarek J. (2014), *Nowa kartografka współczesności* [w:] R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 11–45.
- Bednarek J. (2014), *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 4(14), s. 171–177.
- Braidotti R. (2014), *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Cesaire A. (1955), *Discours sur le colonialisme*, Presence Africaine, Paris.
- Derrida J. (1992), *Kres człowieka*, [w:] J. Derrida. *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Inter esse, Kraków.
- Derrida J. (2002), *The Animal that Therefore I Am*, tłum. D. Wills, „Critical Inquiry”, vol. 28(2), s. 369–418.
- Derrida J. (2002), *Kres człowieka*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Deluze G., Guattari F. (1972), *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Editions de Minuit, Paris.

- Deleuze G. (1997), *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Deleuze G., Guattari F. (2000), *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk.
- Fanon F. (1985), *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, PIW, Warszawa.
- Foucault M. (2006), *Słowa i rzeczy*. tłum. T. Komendant, Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk.
- Foucault M. (2011), *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goodley D., Runswick-Cole K. (2016), *Becoming dishuman: thinking about the human through dis/ability*, „Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education”, vol. 37(1), s. 1–15.
- Grosz E. (2005), *Time Travels. Feminism, Nature, Power*, Duke University Press, Durham, London.
- Haraway D. (1997), *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™*, New York–London, s. 192–197.
- Haraway D. (2004), *Nasze ciała, nasze życie*, tłum. J. Puzewicz-Barska, E. Tomaszewicz, Wydawnictwo Gdańskie, Gdańsk.
- Haraway D. (2004), *The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, The Haraway Reader, Routledge.
- Haraway D. (2009), *Wiedze usytuowane i przywilej częściowej/ograniczonej perspektywy*, tłum. A. Czarnacka, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, <http://www.ekologia-sztuka.pl/pdf/haraway1988.pdf> [dostęp: 07.07.2018].
- Heidegger M. (1977), *List o «humanizmie»*, tłum. J. Tischner [w:] red. K. Michalski, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, PIW, Warszawa.
- Irigaray L. (2010), *Ta płęć (jedną) płcią niebędący*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Jonak Ł. (2011), *Science fiction i ten drugi posthumanizm*, „Kultura Liberalna”, vol. 135(32), <https://kulturaliberalna.pl/2011/08/09/marody-jonak-bucholc-dukaj-postep-obcosc-i-wygasajace-czlowiezenstwo-fantastycznie/#2> [dostęp: 07.07.2018].
- Kaszowska-Wander K. (2007), *De (post) homine*, „Terminus”, z. 1(16), s. 6–7.
- Kowalczyk A. (2010), *Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów*, „Praktyka Teoretyczna”, vol. 1(1), s. 94–115.
- Krause A. (2004), *Człowiek niepełnosprawny wobec przeobrażeń społecznych*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Kristeva J. (2007), *Potęga obrzydzenia*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kruszelnicki M. (2008), *Po humanizmie. Miraże podmiotowości (Wprowadzenie do dyskusji)*, „Forum oświatowe. Numer specjalny”, s. 15–23, https://opub.dsw.edu.pl/bitstream/11479/84/1/Po_humanizmie_Miraze_podmiotowosci_Wprowadzenie_do_dyskusji%281%29.pdf [dostęp: 08.08.2018].
- Latour B. (2011), *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Latour B. (2013), *Nadzieja Pandory*, tłum. K. Abriszewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Lytard J-F. (1997), *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa.

- Mąkowska J. (2015), *Korpor(e)alna materialność i nomadyczna podmiotowość według Rosi Braidotti* [w:] Z. Łodyga, J. Włodarczyk, *Po humanizmie. Od technokrytyki do Animals Studium*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk, s. 138–155.
- Richard R.D. (2000), *Animal Revolution. Changing Attitudes Toward Speciesism*, Berg Publishers, Oxford.
- Simon B. (2003), *Introduction: Toward a Critique of Posthuman Futures*, „Cultural Critique”, no. 53, s. 1–9.
- Scott J. (2018), *Producing and Consuming the Posthuman Body in Superhero Narratives*, <https://nthmind.wordpress.com/posthumanism-and-superheroes-notes-from-phd-land/producing-and-consuming-the-posthuman-body-in-superhero-narratives/> [dostęp: 08.08.2018].
- Szkudlarek T. (2008), *Dyskursywna konstrukcja podmiotowości („Puste znaczące” a pedagogika kultury)*, „Forum Oświatowe”, no. 20, s. 125–139.
- World Transhumanist Association, <http://humanityplus.org/Philosophy/Transhumanist-declaration/> [dostęp: 22.01.2015].
- žiček S., Butler J., Laclau E. (2014), *Przygodność, hegemonia, uniwersalność*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.