

 <http://orcid.org/0000-0002-1518-2834>

Grzegorz Czemieli

Katedra Anglistyki i Amerykanistyki
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

„NAZYWANIE TERAŹNIEJSZOŚCI”. WSPÓŁCZESNY NOMOS A SPRAWA KOLONIALNA WEDŁUG ACHILLEGO MBEMBEGO

Achille Mbembe, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przeł. Urszula Kropiwiiec (*Polityka Wrogości*) oraz Katarzyna Bojarska (*Nekropolityka*), Wydawnictwo Karakter, Kraków 2018, ss. 256.

Pierwsza jak na razie książka Achillego Mbembego w języku polskim przynosi syntezę jego wieloletnich badań w obszarze historii kolonializmu i imperializmu. Urodzony w Kamerunie w 1957 roku – a dokładnie w jego francuskiej części, która uzyskała niepodległość jako pierwsza w 1960 roku – Mbembe ma życiorys, który naznaczyły wyraźnie dekolonizacja i trudna historia kształtowania własnej państwowości przez dzisiejszą Republikę Kamerunu w okresie, gdy wiele państw afrykańskich albo właśnie uzyskało niepodległość, albo o nią usilnie zabiegało, często w dramatycznych i nacechowanych przemocą okolicznościach. Kariera naukowa Mbembego jest równie znamienita w tym względzie: po otrzymaniu doktoratu na Sorbonie pracował we Francji, Stanach Zjednoczonych

i Senegal, publikując po francusku i angielsku. Obecnie oprócz licznych gościnnych występów na całym świecie pracuje na Uniwersytecie Witwatersrandzkim w Johannesburgu w Republice Południowej Afryki. Te suche informacje biograficzne nie byłyby wcale interesujące, gdyby nie fakt, że trajektoria jego kariery stanowi wyraźny kontrast do rozwiniętej w *Polityce wrogości* teorii „etyki przechodnia”, w której z kolei tkwi sedno tego przenikliwego dzieła, gdzie oprócz wnikliwych analiz zarysowany jest konkretny projekt etyczny. Ścieżka życiowa Mbembego prowadzi od zmarginalizowanego i zależnego państwa kolonialnego do niepodległości, zarówno politycznej, jak i intelektualnej, i wiedzie dalej ku szerszej rzeczywistości przekraczającej ramy państw narodowych.

Z jednej bowiem strony Achille Mbembe ucieleśnia ideał prawdziwego kosmopolity, poruszającego się z równą swobodą po uniwersytetach Ameryki, Europy i Azji, a z drugiej pozostaje wierny swoim korzeniom i kwestiom, które określiły go, jeszcze zanim postawił pierwsze kroki jako pisarz i intelektualista. Sęk w tym jednak, że obie te kategorie – kosmopolityzm i lokalność – poddaje on gruntownej krytyce i przeformułuje w oryginalny sposób, i ostatecznie nie traktuje ich jako wygodnego oparcia, ale jako koordynaty podróży czy też „przejścia” (fr. *passage*), które wysuwa się tu na pierwszy plan jako sensotwórcza kategoria dzisiejszych czasów. Mbembe wskazuje, że swoboda ruchu nie jest bynajmniej uniwersalnym prawem, lecz jedynie przywilejem, którym cieszą się wybrańcy o przeważnie potężniejszym kapitale ekonomicznym i kulturowym. Z drugiej strony, afirmacja pochodzenia i zakorzenienia jawi mu się jako strategia niewystarczająca i zwyczajnie nieprzystająca do warunków społeczno-ekonomicznych drugiej dekady XXI wieku. „Stać-się-człowiekiem-w-świecie – pisze – „nie jest ani kwestią urodzenia, ani pochodzenia czy rasy. To sprawa drogi, ruchu i przemiany” (s. 197)¹. Mbembe mu udaje się świetnie pochwycić fundamentalny paradoks współczesności, polegający na tym, że wolność wiąże się, ni mniej, ni więcej, z odcięciem się od przymusu wynikającego z pochodzenia, tj. ze świadomym wyrzeczeniem się tego, co przyspila nas symbolicznie do pewne-

go geograficznego miejsca lub pewnej konkretnej pozycji społecznej. Arbitralność pochodzenia związana z faktem, że nikt nie decyduje o tym, gdzie się urodzi ani jaki będzie mieć kolor skóry, stanowi ciężar, którego nie sposób się pozbyć, ale który nie może zarazem być naszym jedynym punktem oparcia. Pochodzenie uznaje on raczej za punkt odniesienia w tym sensie, że jest miarą przebytej drogi, a nie ostatecznym fundamentem kształtującym tożsamość. Ta ostatnia jest bowiem w tym ujęciu metamorficzna i kształtuje się w toku przemian, u których źródła jest pokawałkowanie, rozbicie i zranienie, a których punktem dojścia nie jest zrealizowanie ideału „obywatela świata”, lecz raczej włączenie się do „nieodwracalnego strumienia czasu życia i istnienia”, tak aby „nauczyć się akceptować status przechodnia jako to, co w ostatecznym rozrachunku jest, być może, warunkiem naszego człowieczeństwa, fundamentem, na którym budujemy kulturę” (s. 195).

Stawką *Polityki wrogości* jest więc, z jednej strony, „nazywanie terażniejszości”, a z drugiej – wyciągnięcie z takiej analizy wniosków, które pozwalałyby na dowartościowanie „form uznania” i „relacji troski”, dających odpór globalnej machinie kapitalistycznej „fabrykującej istoty cierpiące” (s. 182). Oba zadania wydają się ze sobą sprzężone, ponieważ Mbembe podkreśla zależność między produkcją nowożytną podmiotowości a kategoriami polityczno-teologicznymi, które ukształtowały współczesny ład geopolityczny. Autor podkreśla przede wszystkim relacyjny charakter człowieczeństwa, które określa się w relacji do

¹ Por. koncepcja „stawania-się-ziemią” rozwinięta przez Rosi Braidotti w książce *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

innego². W swojej analizie historycznej uwypukla zarazem jednak, że świat Zachodu ma z tym fundamentalny problem wynikający z tego, że „nigdy naprawdę nie przemyślał własnej skończoności” (s. 100). Oznacza to, że w toku ekspansji kolonialnej i kontaktów międzykulturowych Europejczycy zakładali niezmiennie, że ich „własny horyzont działania” jest „nieunikniony i absolutny” (s. 100). W efekcie tego przedstawiciele Zachodu realizowali konsekwentnie „fantazję separacji”, czyli rozdzielali pieczołowicie ciała i przedmioty, segregując ontologicznie rzeczywistość na to, co własne i upodmiotowione z jednej strony, oraz to, co obce i przedmiotowe z drugiej. W wyniku takiej operacji zanika relacja uznania, co pozwalało uprzedmiotawiać niezachodnie ciała i społeczności, czyniąc z nich zasób naturalny i rezerwuariat siły roboczej. Ta logika doprowadziła do sytuacji, w której segregacja ludzi podług kryteriów „cywilizacji” i „dzikości” legitymizuje zniewolenie „kolonialnych innych” na takiej samej zasadzie, jak władą się zasobami naturalnymi³. W tym ujęciu podbój terytorialny, czyli „kult bezkresnej przestrzeni”, którą obejmuje się w posiadanie poprzez poszerzanie granic cywilizowanego świata, jawi się jako operacja metafizyczna eliminująca możliwość „dzielenia się światem”.

² „Biały mnie utkał” – pisze Frantz Fanon w: *idem, Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 360.

³ Por. analizy kategorii pastoralności przeprowadzone przez Julię Fiedorczyk w studium *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.

Ustanowienie zachodniego paradygmatu metafizycznego staje się w teorii Mbembego źródłowym gestem, którego konsekwencją są nie tylko niewolnictwo i rozpętany przez nie „popęd ludobójczy” (s. 120) czy eksportowanie działań wojennych poza własne granice, ale również destabilizacja ekosystemów, grabież surowców oraz zepchnięcie natury do roli pasywnego przedmiotu wymiany handlowej. Dwa kluczowe dziś problemy – kryzys klimatyczny i uchodźczy – miałyby więc to samo źródło, leżące we wspomnianej fantazji separacji, która uniemożliwiła wytworzenie relacji planetarnej opartej na współzależności i odpowiedzialności. Zachodnia liberalna demokracja nie potrafi znaleźć dziś systemowej odpowiedzi na wspomniane wyzwania, ponieważ żywi się wciąż iluzją autonomicznej, samosterownej podmiotowości opartej na głębokim przeświadczeniu o możliwości racjonalnej matematyzowalności świata – jego „absolutnym skalkulowaniu” (s. 184) – a nie na jego relacyjnym charakterze. Kulminacją tej tendencji jest według autora „fikcja człowieka neuro-ekonomicznego” (s. 191), który myśli i działa w sposób wyrachowany i strategiczny oraz nie potrzebuje „dać się wzruszyć innemu” (s. 182). Fabrykacja człowieka neuro-ekonomicznego ma jednak wysoką cenę, ponieważ odbywa się kosztem dewastacji środowiska oraz skazania rzesz ludzi na egzystencję bezwartościową, czyli taką, która nie ma wartości rynkowej. Ślepą plamką myślenia zachodniego – jak wskazuje Mbembe – było stworzenie iluzji, że efekty te są również „naturalne” i w związku z tym pozostają

niezwiązane z metafizyczną strukturą zachodniego myślenia o inności.

Kluczowym argumentem historycznym, jaki wysuwa Mbembe, jest to, że ukształtowana w dobie imperialistycznej nowożytności „cywilizacja obyczajów” jest ostatecznie ufundowana na krwi i przemocy (s. 34–35). Analizując równoległe procesy formowania nowoczesnej kultury europejskiej i ekspansji kolonialnej, autor podkreśla, że stanowią one dwie strony tej samej monety. „Demokracja” i „plantacja” spletają się w tej perspektywie i stają niemożliwe do oddzielenia. Rozwój handlu i produkcji przemysłowej na Zachodzie miałyby więc iść ramię w ramię z eksportem przemocy do kolonii. Ostatecznie, twierdzi Mbembe, „nowe rynki militarne, wojna i terror stały się po prostu sposobem produkcji” (s. 60). Dziś, gdy przepływ ludzi i towarów odbywa się na bezprecedensową, globalną skalę, zbieramy żniwa tej dynamiki, która rozsadza ramy państwa narodowego i instytucji ukształtowanych w jego łonie. Wyzwania cywilizacyjne doby antropocenu stają się w ten sposób bardziej zrozumiałe, ponieważ w przyjętej perspektywie wynikają wprost z imperialnych impulsów stanowiących mroczny rewers demokracji liberalnej. Diagnoza Mbembego może pozornie wydawać się redukcjonistyczna, sugeruje on bowiem, że kluczem do zrozumienia terażniejszości jest europejski kolonializm⁴. Byłby to rzeczywiście

zasadny zarzut, gdyby nie to, że interpretacja autora idzie znacznie dalej. Jak celnie podkreśla, problem tkwi w tym, jaki obraz świata jako całości wytworzyła kultura europejska w dobie wielkich odkryć geograficznych i jakie konsekwencje ma on dzisiaj.

Koordinaty opisujące świat widziany oczami kolonizatorów wywiedzione zostały na drodze segregacji i podziałów zakorzenionych w dualizmie natura–kultura i ciało–dusza. Powstała w wyniku takich kategoryzacji i klasyfikacji siatka pojęciowa ukształtowała fałszywy obraz całości podporządkowanej jednej, pozornie uniwersalistycznej perspektywie. Mbembe podkreśla, że bez przepracowania i przeformułowania tych fundamentalnych kategorii nie można odnieść się z powodzeniem do wciąż palących kwestii rasizmu, nierówności i przemieszczonej geograficznie przemocy. W efekcie globalizacji stworzony został pospieszny i zniekształcony obraz całości planety, oparty przede wszystkim na sieci wymiany handlowej i kontroli strategicznych obszarów umożliwiających panowanie nad tą siecią⁵. Ta konkretna siatka kartograficzna pod pozorem obiektywności wyklucza i marginalizuje wszystko to, czego nie da się z powodzeniem włączyć do nastawionej na zysk cyrkulacji towarów i ludzi. Stąd Mbembe wskazuje na konieczność restytucji pamięci „Tout-

⁴ Jak pisze Lena Magnone, kolonizacja i różnica rasowa mają charakter źródłowy (czy też sceny pierwotnej, by użyć określenia psychoanalitycznego) dla formacji współczesnego modelu inności. Por. L. Magnone, *Obecność myśli Jacques'a Lacana w dyskursie postko-*

lonialnym. Franz Fanon: przypadek „czarnego Lacana”, w: D. Trzeźniowski, K. Stępnik (red.), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 59.

⁵ P. Sloterdijk, *Spheres. Volume 2: Globes, Macrospherology*, transl. W. Hoban, Semiotext(e), South Pasadena 2014.

-Monde” (Świata-Całości). Rozumie przez to przede wszystkim uwzględnienie niewolnictwa i kolonialnej przemocy jako części historii świata należącej do całej ludzkości. Jest to nie tylko apel o oddanie sprawiedliwości tym, których dotknęły krzywdy historyczne, ale również sugestia, że bez przepracowania tych kwestii „nie będziemy też zdolni wyobrazić sobie, czym mógłby być świat naprawdę wspólny, człowieczeństwo naprawdę uniwersalne” (s. 117–118).

Ponowne scalenie świata w pewną całość jest zadaniem, które podejmowano w kulturze wielokrotnie, zwłaszcza w XX wieku, kiedy to sformułowano liczne koncepcje tego rodzaju, w tym dobrze znane idee „globalnej wioski” i „Gai”⁶. Mbembe wskazuje na potrzebę uwzględnienia w procesie składania takich obrazów całości tych aspektów, które do tej pory były marginalizowane, ale wskazują na dwa kluczowe wymiary człowieczeństwa: kolonializm, który doprowadził do atrofii form uznania w relacji do innego, oraz podbój terytorialny, który zepchnął naturę do roli pasywnego zasobu. Nasz stosunek do innego i do natury to kluczowe komponenty szerszej relacji planetarnej, której zawiązanie nie jest możliwe na gruncie tradycyjnej ontologii. W otwartym wykładzie poświęconym demokracji „poza człowiekiem”⁷ Mbembe mówi wprost, że potrzebujemy

dzisiaj nowej logiki, która pozwoli skomponować⁸ świat w taki sposób, by demokrację poszerzyć – przynajmniej w warstwie pojęciowej – o masy „ludzi na przemiał”, jak określił ich Zygmunt Bauman⁹, oraz o świat nieludzki, którego zagłada w epoce „szóstej katastrofy”, czyli wielkiego wymierania, zagraża przecież samemu człowiekowi, przypominając nam o ekologicznej współzależności świata ludzi i nieludzkich obywateli planety Ziemi. Siłą argumentacji Mbembego jest to, że tego rodzaju nowa planetarna synteza nie może zostać przeprowadzona przez przyjęcie „niedotykalnej” pozycji obiektywnego obserwatora niewykłanego w gęstą sieć współzależności społeczno-ekologicznych. By odzyskać wyobraźnię potrzebną do sformułowania skierowanych ku przyszłości projektów politycznych, konieczne jest uwzględnienie tego, co zostało wyrzucone za burtę: odpadów projektu nowoczesności, czyli bytów niemieszczących się w światopoglądzie europo- i antropocentrycznym. Konieczne jest według niego wypracowanie sposobów „zamieszkiwania we wszystkich więzkach świata” (s. 199), ponieważ tylko taki gest pozwoliłby na odpowiedzialne przemierzanie Ziemi i dzielenie się nią jako tym, co wspólne dla wszystkich istot żyjących. Uniwersalistyczną i scjentystyczną kartografię autor zastępuje „niestabilną, ruchomą kartografią”,

⁶ Wyczerpujące omówienie tych koncepcji w świetle ekologicznie zorientowanej humanistyki odnaleźć można w książce Ursuli K. Heise pt. *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford University Press, Oxford 2008.

⁷ A. Mbembe, *Rethinking Democracy Beyond the Human*, The European Graduate School,

Valetta, 16.10.2017, https://www.youtube.com/watch?v=A_k3YIupGok (dostęp: 12.07.2019).

⁸ Czasownika tego używam w sensie nadanym mu przez Brunona Latoura; por. *An Attempt at a „Compositionist Manifesto”*, „New Literary History” 2010, nr 41, s. 471–490.

⁹ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

wywiezioną z praktyki intelektualnej Frantza Fanona, który „działał w szczylinach po to, by dać wspólny wyraz rzeczom, które zazwyczaj rozdzielamy” (s. 197). Takie „wślizgiwanie się” w pozornie gładką i jednolitą powierzchnię świata ujętego całościowo jest strategią¹⁰, która dynamizuje tę całość, ujawniając istotność przepływów i przejść stanowiących podstawę „etyki przechodnia”.

W eseju *Nekropolityka* Mbembe rozwija ten wątek, sugerując, że odpowiedzialne zamieszkiwanie wymaga zredefiniowania koordynatów, za pomocą których człowiek rozpisuje relacje w porządku geograficznym. Okupacja kolonialna ujawnia w tym kontekście mechanizmy „zapisywania na ziemi nowego zestawu społecznych i przestrzennych relacji” (s. 230). Źródłowość kolonializmu dla takiego ujęcia zasadza się według Mbembego na tym, że nowożytna terytorializacja jest „równoznaczna z wytwarzaniem granic i hierarchii, stref i enklaw; zniesieniem obowiązujących dotąd relacji własnościowych; klasyfikacją ludzi podług różnych kategorii; wydobywaniem zasobów naturalnych i, wreszcie, wytwarzaniem ogromnego rezerwuaru wyobrażeń kulturowych” (s. 230). Innymi słowy, mamy do czynienia z rekonstrukcją pewnego historycznego trybu terytorializacji, który uczynił Ziemię „żywą materią suwerenności i przemocy” (s. 230). To pociągnęło za sobą instrumentalizację życia, zarówno ludzi, jak i nie ludzi, kształtującą ostatecznie to, co Mbembe nazywa „nekropolityką”,

czyli paradygmat, w ramach którego kryteria ekonomiczne decydują suwerennie o życiu i śmierci wszystkich istot ziemskich. Ten paradygmat – czy też prawdziwy nomos współczesności¹¹ – został utrwalony i uprawomocniony przez historię, geografę, kartografię i archeologię, w obrębie których tożsamość jednostki podporządkowana została pewnym konkretnym topografiami i odcięta od życiodajnego wymiaru planetarnego.

Aby zilustrować pracę „maszyny nekropolitycznej” jako współczesnego sposobu produkcji, który okalecza ciała i paraliżuje myśl, Mbembe wprowadza intrygujące pojęcie „świata zerowego”, w którym życie i materia funkcjonują niejako pośmiertnie i pozaczasowo. Rozwijając tę koncepcję, autor wskazuje, że świat zerowy „trudno przedstawić właśnie dlatego, że czas, z którego został utkany, nie daje się uchwycić za pomocą tradycyjnych kategorii teraźniejszości, przeszłości i przyszłości” (s. 173). To świat Ziemi straumatyzowanej, naznaczonej formami działalności ludzkiej, których temporalność jest jednak niedookreślona, ponieważ splata w sobie nierozpoznaną wciąż przeszłość i nieodgadnioną, niepewną przyszłość, wskazując na zagubienie poznawcze, które sprawia, że jesteśmy zdezorientowani w teraźniejszości. To też wątek, w którym Mbembe ujawnia wyjątkowo dobitnie swój talent literacki – pisze o „księżycowym krajobrazie” naznaczonym pęknięciami, uskokami i głębokimi bruzdami. Górują nad nim „ślepe maszyny, zardzewiałe (...)

¹⁰ Fanon pisze o niej, że jest to „życie poza siatką”; por. F. Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, przeł. L. Magnone, w: D. Trzeźniowski, K. Stępnik (red.), *Studia postkolonialne...*, s. 374.

¹¹ Por. też: C. Schmitt, *Nomos ziemi*, przeł. K. Wudarska, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2019.

ostańce-świadkowie beczynnej przeszłości, która nie może się już powtórzyć, ale wydaje się, że nie mniej trudno ją będzie zapomnieć” (s. 174). Postindustrialny krajobraz, na wpół opuszczony i pogrzebany pod „stosami żelaza i stali”, które mienia się odcieniami „laterytowej lub miedzianej czerwieni”, stanowi efekt przetoczenia się „zębatej maszyny”, która miażdżyła świat, „zostawiając za sobą ślady monstualnego wydalania” (s. 173). Taka przestrzeń jest niezamieszkiwalna, a Mbembe waha się, czy nie nazwać tego miejsca mauzoleum lub – idąc innym tropem książki – „anty-muzeum”, w którym oglądać możemy „teatr zjaw”, czyli procesję przemielonych istnień wydanych na pastwę „maszyny-o-wielkich-bebechach” (s. 174). Sugestywność tych intensywnych obrazów, świetnie oddana w polskim przekładzie, zmusza nas, by nasłuchiwać tych, którzy „powinni ponownie przemówić na tej, pozornie tylko opustoszałej, scenie, językiem, głosem i słowami, które wydawały się zdławione, nieme tak samo jak głos niewolnika” (s. 174). Usłyszenie tych głosów z przeszłości, sugeruje Mbembe, pozwalałoby zarazem uświadomić sobie cierpienie współczesnych i otworzyć się na relację troski opartej na uznaniu.

Działanie nekropolityki rozpoznajemy dziś w takich rejonach jak Syria czy Gaza, gdzie „[ż]ycie w późnonowoczesnej okupacji oznacza stałe doświadczenie «bycia w bólu»”, stwarzając „pewien rodzaj szaleństwa” (s. 250). Mechanizmy kolonialne uwalniają bowiem ogromne pokłady psychogennej energii, którą obsadzone są traumatyczne doświadczenia uprzedmiotowienia i wykluczenia. Choroba ta nie dotyczy tylko ofiar, ale

niepostrzeżenie rozlewa się wszędzie, prowadzi do czegoś, co Mbembe nazywa „kolonizacją umysłu” (s. 127)¹². Wykraczając poza dualizm ciało–dusza, autor podkreśla, że rozczłonkowanie i podzielenie ciał jest figurą, która opisuje też stan umysłu¹³. Logika nowożytnej terytorializacji jest bowiem w tym ujęciu mechanizmem inskrypcji¹⁴, który odpowiada za konstruowanie abstrakcyjnych granic i wnoszenie konkretnych murów; za traumy psychiczne i okaleczone ciała; za stworzenie rasistowskiego imago Murzyna i jego uwewnętrznienie w formie zarówno fobii, jak i obsesji, które uniemożliwiają wytworzenie zdrowego obrazu własnego ciała¹⁵. Ogół tych efektów Mbembe bez wahania nazywa „kolonialnym trądem”, który „rozprzestrzenia się wszędzie” niczym „ogromna rana ukryta pod całunem milczenia” (s. 146). Omawiana książka stanowi przyczynek do tego, by podnieść tę zasłonę milczenia i pokazać, że trauma skrywana pod nią jest częścią naszej wspólnej historii. Jeśli wciąż pragniemy mieć w przyszłości historię, jeśli pragniemy, by ludzkość przetrwała epokę wielkiego wymierania, potrzebna jest, jak wskazywał już Aimé Césaire, rewolucja iście

¹² F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, s. 169.

¹³ Podobnie pisze Catherine Malabou w: *eadem*, *Ontologia przypadłości. Esej o plastyczności destrukcyjnej*, przeł. P. Skalski, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017.

¹⁴ Więcej o piśmie jako inskrypcji i jego roli w filozofii Mbembego pisał Jeremy Weate; por. *idem*, *Achille Mbembe and the Postcolony: Going beyond the Text*, „Research in African Literatures” 2003, nr 4 (34), s. 40.

¹⁵ F. Fanon, *Czarna skóra, białe maski*, s. 360.

kopernikańska¹⁶, w ramach której świat zrekonstruujemy czy też skomponujemy od podstaw, uwzględniając w nowej syntezie Fanonowski „wyklęty lud ziemi” lub – jak pisze Césaire w *Powrocie do rodzinnego kraju* – tych „bez których ziemia nie byłaby ziemią”¹⁷.

Choć książka Mbembego może się wydawać nieco rozczłonkowana („meandryczna”, jak pisze Dorota Sosnowska¹⁸), podjęty przez niego „chropawy temat” współczesnego „nomosu Ziemi” odpowiada formie wyводу, ponieważ – jak autor zaznacza już na pierwszej stronie – „niezbyt nadawał się do odegrania na skrzypcach” (s. 9). Ta pozornie formalna kwestia wysuwa się ostatecznie na pierwszy plan, ponieważ zamysł teoretyczny dzieła zasadza się na krytyce hegemonii epistemicznej, która prowadzi do wypłaszczenia współczesnych problemów i redukcji ich wedle logiki terytorialnej (charakteryzującej XIX i XX wiek) lub algorytmicznej (XXI wiek) – dwóch osi, które Mbembe pragnie zrewidować, proponując reinterpretację zarówno państwowości, jak i technosfery. Jak wskazuje w wykładzie poświęconym rozumowi algorytmicznemu i nowej, „planetarnej” humanistyce¹⁹,

potrzebne nam są dziś sposoby patrzenia i mierzenia, które pozwalałyby ujmować świat inaczej niż dotychczas. Odchodząc od Heideggerowskich kategorii prawdy i wolności²⁰, Mbembe proponuje zastąpić je planetarnie pojmowanymi kategoriami życia i inteligencji. Nowe ujęcie życia przekraczałoby dotychczasową, ściśle strzeżoną granicę między światem człowieka a światem natury w kierunku ekologicznie pojmowanej równowagi. Z kolei nowe ujęcie inteligencji obejmowałoby szkicowanie nowej mapy świata, która inaczej niż wcześniej wiązałaby ze sobą węzłowe punkty odniesienia, odchodząc od antropocentryzmu i eurocentryzmu. Wytyczając nowe szlaki i proponując nową siatkę kategoryjalną, Mbembe wskazuje, że humanistyka stoi dziś przed ogromnym wyzwaniem nazywania teraźniejszości w taki sposób, by zapobiegać „tworzeniu światów śmierci” (s. 251) w imię tworzenia światów życia, czyli takich, które zorientowane będą na jego trwanie, a nie rozczłonkowanie przez separację. Omawiana książka nie dostarcza prostej recepty na to, jak to uczynić, niemniej jej forma i tezy wyznaczają kurs, na którym możliwa będzie taka nowa synteza. Daje tym samym ważny impuls intelektualny, uruchamiający pracę wyobraźni w sposób, który z nazywania teraźniejszości może uczynić przyczynek do wypracowania lepszej wizji przyszłości Ziemi i jej mieszkańców.

¹⁶ A. Césaire, *Poezje*, przeł. Z. Stolarek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 17.

¹⁷ *Ibidem*, s. 57.

¹⁸ D. Sosnowska, *Dwa ciała demokracji. Polityka wrogości Achille'a Mbembe*, „Widok. Teoria i Praktyki Kultury Wizualnej” 2018, nr 21, s. 1.

¹⁹ A. Mbembe, *Algorithmic Reason and Planetary Humanities*, Institute of the Humanities and Global Cultures, University of Virginia, 14.07.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=tv-Wi2iW6JY> (dostęp: 12.07.2019).

²⁰ M. Heidegger, *O istocie prawdy*, w: *idem, Zna-ki drogi*, przeł. J. Filek, Aletheia, Warszawa 1995.

Bibliografia

- Bauman Z., *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Césaire A., *Poezje*, przeł. Z. Stolarek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Fanon F., *Czarna skóra, białe maski*, przeł. L. Magnone, w: D. Trzeźniowski, K. Stępnik (red.), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 359–379.
- Fiedorczyk J., *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.
- Heidegger M., *O istocie prawdy*, w: *idem, Znaki drogi*, przeł. J. Filek, Aletheia, Warszawa 1995, s. 67–88.
- Heise U.K., *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Latour B., *An Attempt at a „Compositionist Manifesto”*, „New Literary History” 2010, nr 41, s. 471–490.
- Magnone L., *Obecność myśli Jacques’a Lacana w dyskursie postkolonialnym. Franz Fanon: przypadek „czarnej Laca-*
na”, w: D. Trzeźniowski, K. Stępnik (red.), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 51–63.
- Malabou C., *Ontologia przypadłości. Esej o plastyczności destrukcyjnej*, przeł. P. Skalski, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017.
- Mbembe A., *Rethinking Democracy Beyond the Human*, The European Graduate School, Valetta, 16.10.2017, https://www.youtube.com/watch?v=A_k3YIupGok (dostęp: 12.07.2019).
- Mbembe A., *Algorithmic Reason and Planetary Humanities*, Institute of the Humanities and Global Cultures, University of Virginia, 14.07.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=tv-Wi2iW6JY> (dostęp: 12.07.2019).
- Schmitt C., *Nomos ziemi*, przeł. K. Wudarska, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2019.
- Sloterdijk P., *Spheres. Volume 2: Globes, Macrospherology*, transl. W. Hoban, Semiotext(e), South Pasadena 2014.
- Sosnowska D., *Dwa ciała demokracji. Polityka wrogości Achille’a Mbembe*, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2018, nr 21.
- Weate J., *Achille Mbembe and the Postcolony: Going beyond the Text*, „Research in African Literatures” 2003, nr 4 (34), s. 27–41.