

**RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ PANA MICHAŁA BOMASTYKA PT.
KU INKLUZYWN0ŚCI, CZYLI (PO)MYŚLEĆ INNOŚĆ NA NOWO.
WYBRANE PRAKTYKI DYSKURSYWNEGO KONSTRUOWANIA WYKLUCZENIA
W FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ**

Tezy pracy i jej dynamika

Przedstawiona mi do recenzji rozprawa doktorska pana Michała Bomastyka zatytułowana *Ku inkluzywności, czyli (po)myśleć inność na nowo. Wybrane praktyki dyskursywnego konstruowania wykluczenia w filozofii współczesnej* została napisana pod kierownictwem naukowym prof. dr hab. Aleksandry Derry na Wydziale Filozofii i Nauk Społecznych UMK w Toruniu. Praca składa się z sześciu rozdziałów podzielonych na dwie części. W pierwszej części autor wprowadza czytelnika w najważniejsze dla pracy pojęcia i kategorie inspirujące się głównie filozofią Jeana-Paula Sartre'a i Simone de Beauvoir. Michał Bomastyk, bez zbędnych wprowadzeń, informuje czytelnika, że filozofia egzystencjalna posiada wszystkie niezbędne narzędzia do tego, aby przemyśleć rzeczywistość społeczną w kategoriach różnicy i Inności oraz zaprojektować go z perspektywy otwartości. W kolejnych rozdziałach obserwujemy materializacje i egzemplifikacje tez wyprowadzonych z *Bytu i nicości* oraz *Drugiej płci*. Mamy tu zatem rozdziały na temat Inności, jako „kobiecości”, inności na przykładzie homoseksualności, wreszcie „zdeontologizowanej obcości” na przykładzie uchodźstwa. Wymienione rozdziały zasilają część pierwszą. W kolejnym kroku autor wychodzi poza świat człowieka i bada ontologiczny status innego/Innego na przykładzie zwierząt pozaludzkich, odwiedzając „Królestwo Chthulucenu”, które umożliwia mu pomyśleć inność „na nowo”, tj. w nowym towarzystwie i za pomocą postantropologicznych pojęć. Michał Bomastyk, stale nieukontentowany wynikami swoich analiz, proponuje nam jeszcze rozdział na temat nowego modelu unisexu: płeć jest jedna, ale ujawnia się w wielu artykulacjach. Praca stara się rozszerzać zakres inkluzywności z rozdziału na rozdział, stale ekspandując, wykraczając poza dotychczasowe ustalenia, dokonując transcendencji w stronę jeszcze bardziej odległego innego, by w końcu spotkać się z innym bardzo bliskim.

Już z tego pobieżnego wyliczenia wynika, że po analitycznym i pojęciowym opracowaniu pojęcia „inności” oraz ontologicznym przemyśleniu bytu, w który, istnienie

wyprzedza esencję, Michał Bomastyk przystępuje do przetestowania aparatu pojęciowego w obrębie materialnych praktyk społecznych – feminizmu, orientalizmu, animal studies. W ostatnim kroku, po konfrontacji tego aparatu z materialnymi praktykami, wraca niejako do filozofii i przystępuje ponownie do teoretycznego przepracowania pojęcia „inności”, zmierzając do zbudowania nowej teorii, wykraczając poza swój filozoficzny punkt wyjścia, tj. fenomenologię Sartre’a oraz de Beauvoir i kierując się w stronę symbiogenezy i sympojetyczności, w ujęciu w ujęciu Donny Haraway oraz Rosi Braidotti.

W rezultacie – powiedziałbym na początek – że to bardzo ambitna i intrygująca praca doktorska; praca, która z jednej strony, oscyluje pomiędzy wieloma figurami Inności – homoseksualisty, kobiety, migranta, a wreszcie przedstawicieli innych gatunków zwierząt; z drugiej zaś strony, poszukuje nowego inkluzywnego pojęcia Inności, które byłoby na tyle pojemne i ekstensywne, a przy tym wyposażone w niezbędną treść normatywną, że pozwoliłoby ująć w bardziej afirmatywnym kolektywie te mnogie wcześniej wyliczone figury. Powiedziałbym także, że myślenie Michała Bomastyka podlega w tej pracy ciekawej ewolucji – od filozofii różnicy i powtórzenia ku filozofii różnorodności, tj. płaskiej ontologii filozofii jednoznaczności, i od negatywnego pojęcia inności do pozytywnego i afirmatywnego pojęcia wielości. Powiem też od razu, że praca jest napisana niezwykle starannie, spełniając najbardziej wymagające standardy i oczekiwania językowe. Autor dostarczył niekwestionowalnych dowodów, że w pełni panuje nad językiem oraz zdolny jest operować najbardziej trudnymi pojęciami, nie tracąc na ścisłości i precyzji.

Od fenomenologii inności do ekologii różnorodności

Pierwsze pytanie jakie należy postawić autorowi brzmi, dlaczego w ogóle posługuje się, na pierwszy rzut oka, nieco oddaloną w czasie fenomenologią Jeana-Paula Sartre’a oraz feminizmem drugiej fali Simone de Beauvoir. To nieoczywisty punkt wyjścia, szczególnie ze względu na przypomnianą przed chwilą ewolucją autora. Czy nie byłoby prościej i łatwiej, a nade wszystko oszczędniej od razu przystąpić do działania przy użyciu kategorii wypożyczonych od Donny Haraway oraz Rosi Braidotti? Jak uzasadnić punkt wyjścia autora, który swoją decyzją sprawia wrażenie osoby utrudniającej sobie pracę?

No cóż, powiedziałbym, że tą decyzję można oceniać tylko z punktu widzenia efektów jakie uzyskuje autor posługując się pojęciami odnalezionymi w ontologii fenomenologicznej. Chciałbym też wyraźnie podkreślić, że w tym zakresie Michał Bomastyk odnosi największe sukcesy. Tu wykazuje swój warsztat filozoficzny oraz dostarcza dowodów na umiejętność posługiwania się pojęciami oraz umiejętność ich przetapiania, wykuwania, wreszcie

konsekwentnego używania. Należy też podkreślić, że Michał Bomastyk napisał pracę ściśle filozoficzną na temat inności, a nie pracę socjologiczną lub kulturoznawczą. Przygotowanie języka pozwalającego mu mówić o inności, to zasadnicza część tej niezwykle dobrze opracowanej wypowiedzi. Michał Bomastyk nie tyle „przepisuje” Sartre’a lub Beauvoir, tym bardziej nie mamy tutaj niepotrzebnych streszczeń ich poglądów; przeciwnie, mamy bardzo systematyczną pracę wyprowadzenia kluczowych kategorii oraz konsekwentną próbę nadania im znaczeń, które pozwolą autorowi zrozumieć różnicę między zwykłą innością, Innością immersyjną oraz obcością. Tu kluczowe i rozstrzygające dla porządku pracy.

Michał Bomastyk jest świadomy, że kategoria inności u Sartre’a jest opisywana w perspektywie „bycia innym”, jak i „bycia-dla-innego”. Autor podkreśla, że Inny – w interpretacji Sartre’a – często staje się „abstrakcją, figurą wyłącznie teoretyczną”. To rozpoznanie nie jest dla mnie pewne, zważywszy na bardzo złożony charakter pisarstwa Sartre’a, które – jak wiadomo – nie ogranicza się tylko do tekstów ściśle filozoficznych takich jak *Byt i nicość* czy *Krytyka dialektycznego rozumu*, ale odwołuje się często do tekstów prozatorskich i teatralnych. W szczególności, z tego punktu widzenia, można by zaryzykować twierdzenie, że kolejne tomy *Dróg wolności*, ale także słynne eseje filozoficzne na temat Flauberta lub Jeana Genet, byłyby ucieleśnieniami i konkretyzacjami abstrakcyjnych poglądów Sartre’a. W szczególności studium *Święty Genet, aktor i męczennik* mogłoby być interesującym portretem inności dla Michała Bomastyka. Tym bardziej, że stało się ono zarzewiem sporu pomiędzy Sartre’em i Genetem na temat homoseksualności jako „aktu wyboru”, problemu węzłowego w opowieści autora pracy doktorskiej. Sartre bronił pojęcia homoseksualności jako „wyboru” właśnie, a Genet stał na stanowisku, zgodnie z którym homoseksualizm jest immanentną częścią osoby, a nie efektem jakiejś decyzji.

Michał Bomastyk słusznie pisze, w tym kontekście, w rozdziale zatytułowanym *Homoseksualność: wybór czy faktyczność?*, że Sartre nie był homofobem, albowiem „nie wierzył, że osoby homoseksualne jako takie istnieją”. Sartre zatem deontologizował homoseksualność i obdarzał zaufaniem wydarzenie, wybór, który jest aktem upodmiotowienia. Z drugiej strony – jak zauważa autor pracy podążając za myślą de Beauvoir – „homoseksualność sama w sobie może być tak samo ograniczająca jak heteroseksualność: ideałem powinna być zdolność do kochania kobiety lub mężczyzny; albo istoty ludzkiej, bez odczuwania strachu, powściągliwości czy obowiązku”. Czym innym jest kwestia „bycia”, a czym innym jest „reakcja na bycie”, które nas wyprzedza, ale nie przesądza o naszym statusie społecznym oraz strategii ujawniania swojej inności.

Niezależnie od tych sporów o moment „wyboru”, istotne jest to, że dla Michała Bomastyka, inność nigdy nie jest zawieszona w próżni, nigdy nie jest tylko pojęciem czy abstrakcją. Stąd poszukuje on inności ucieleśnionej i znajduje taką u Simone de Beauvoir; jest to Inność immersyjna, pisana z dużej litery, w której „byt zostaje wrzucony i zanurzony w wirze immanencji” bez prawa do transcendencji. Inny Sartre’a zawsze transcenduje, Inny de Beauvoir jest natomiast zanurzony w immanencji, co demonstruje znaczące różnice między jednym a drugim stanowiskiem. Ta gra immanencji i transcendencji jest kluczowa. Byt, który nie jest tylko „bytem w sobie”, byt uświadomiony, tj. „byt dla siebie” musi być bytem zdolnym do transcendencji, nawet jeśli ta transcendencja odbywa się tylko w immanencji. Przytoczona definicja, nie tyle człowieka, ile podmiotu, który oddaje się nieustannej transcendencji, będzie towarzyszyć autorowi pracy do samego końca; ona też będzie programować (często z ukrycia) jego myślenie. Dopiero w ostatnim akcie, Michał Bomastyk przemyśli raz jeszcze kategorię podmiotu, który nie będzie już zbudowany z transcendencji i prawa do transcendencji, ale będzie osadzony w radykalnej immanencji i będzie szukał interakcji i komunikacji, zespolenia, tj. stowarzyszał się z innymi bytami, już nie tyle podmiotami, ile biontami, bardziej przypominającymi ośmiornice niż wzniosły, wyprostowany, obdarzony głową z mózgiem podmiot kartezjański.

Kwestia transcendencji jest ważna, albowiem wydaje mi się, że wraz z ewolucją filozofii rządzących tekstem, zmienia się także znaczenie strategicznego pojęcia inkluzywności. W początkowych fragmentach pracy Michał Bomastyk jeszcze bardzo zachowawczo definiuje inkluzywność jako „tworzenie otwartych przestrzeni, w których wszystkie podmioty będą mogły bez przeszkód i skrępowania konstruować własną podmiotowość”; pisząc dalej, że „inkluzywność jest niczym innym jak włączaniem: tych podmiotów, które dotychczas włączone nie były i usytuowane były na peryferiach, marginesach – na zewnątrz”. Kluczowe w tym zdaniu jest oczywiście pytanie: „włączane do czego” i „wyłączane z czego”, z jakiej wspólnoty, jakiego kolektywu?

Autor konstatuje, że jego pragnieniem jest „poszerzyć kategorię inności o podmioty pozaludzkie i również im nadać ontologiczny status innego”. No tak, ale po zwrocie antyhumanistycznym inkluzywność już nie może oznaczać „włączania innych” do wspólnoty lub zapraszania innych do stawania się podmiotem mieszczańskim. Po zwrocie, stajemy się raczej „bakteriami”, a nie „ludźmi”, uruchamiamy procesy stawania się mniejszościowego, jakby zapewne powiedział Gilles Deleuze, a nie większościowego. Inkluzywność, po zwrocie, staje się w zasadzie kolektywną ekskluzywnością – nikt już nikogo nie interpeluje do stawania się człowiekiem, mieszczaninem, członkiem patriarchalnej rodziny, białym męskim

obywatelem miasta wyposażonym w głowę do stałego monitorowania stanów świata i prawa wyborcze, ale gęsto unerwionym afektywnym uwspólnotowionym holobiontem, który myśli bardziej „czującymi mackami”, a mniej odosobnioną i odizolowaną od ciała głową.

Wydaje się, że inkluzywność Sartre’a, a nawet Beauvoir, jest jeszcze inkluzywnością ludzką, inkluzywnością poszerzającą „ludzkość” tak dalece jak to tylko się da; inkluzywność Donny Haraway oraz Rosi Braidotti jest już post-ludzka lub poza-ludzka, by nie rzec nie-ludzka. Inkluzywność nie jest „włączaniem”, ale w zasadzie oddawaniem się nieskończonej immanencji świata bez pretensji do jakiejkolwiek transcendencji. U Sartre’a, a nawet Beauvoir, słyszeliśmy jeszcze pomruki heglowskiej walki o uznanie i „polityka uznania” była nadal kluczową polityką. U Haraway i Braidotti nie słyszymy heglowskich motywów walki o uznanie, a nawet dialektyki pana i niewolnika, jest to raczej otwarta próba wyjścia poza myślenie w kategoriach gry o sumie zerowej oraz dominacji. Jest to materialna, w jakimś sensie animistyczna i nigdy nie indywidualistyczna inkluzywność, która nie dotyczy już jednostek, podmiotów lub nawet organizmów, bo to wszystko bowiem są produkty pojęciowe dawnego świata, ale kolektywów, ciągle rozszerzających się sieci interakcji. Tak też, koniec końców, sam rozumiem postulat Haraway – *make kin, not babies*.

Definicje (Ontologia)

Ważnym postulatem Michała Bomastyka jest sugestia, że „Inność immersyjna oraz Inny konstytuują się jako wynik przecięcia się różnych kategorii wpływających na konstrukcję podmiotu. Chodzi o takie kategorie jak płeć, ciało, orientacja psychoseksualna, status społeczno-ekonomiczny, etc.” To ważny postulat. Nie ma inności w ogóle, ale jest zawsze jakaś inność związana z płcią, klasą, rasą, czy orientacją seksualną, a nawet statusem gatunkowym – jak będzie to w przypadku gatunków nieludzkich. W rezultacie, „Inność immersyjna” została opisana na przykładzie kobiety i geja; a obcość poprzez użycie figury uchodźcy, wreszcie inność gatunkowa na przykładzie statusu zwierząt.

Kolejne pytanie, które zatem należy zadać autorowi pracy, brzmi: jaką konkretnie ontologię on proponuje (konstruuje) dla zrozumienia relacji między „Tym samym” a Innym? Ontologia fenomenologiczna ze swoją konstytutywną różnicą między „bytem w sobie” i „bytem dla siebie” nie wydaje się, na pierwszy rzut oka, stworzona dla „równości”? Wydaje się także, że bardziej adekwatnym wyborem byłaby np. ontologia jednoznaczności Gillesa Deleuze’a. Jej kwintesencją jest bowiem twierdzenie, że każdy byt ma to samo znaczenie, lecz nie ten sam sposób przejawiania się. Ontologia jednoznaczności zaprasza zatem do rezygnacji z hierarchicznej drabiny istnienia i uprzywilejowania egzystencji człowieka.

Deleuze oznajmia: „Istniało zawsze tylko jedno twierdzenie ontologiczne: Byt jest jednoznaczny”. Ciekawe, że Michał Bomastyk – inspirując się Sartrem – wychodzi od podobnej przesłanki, co poststrukturalista Deleuze, pisząc, że „każdy byt „jest”, tym samym posiada status ontologiczny, istniejąc w określony sposób. Wydaje się jednak, że ów „sposób bycia” bytu wpływa na kształtowanie się statusu ontologicznego”. To kluczowa konstatacja. Jawienie się, artykulacja bytu wpływa wtórnie na sam byt. „Byt jest”, ale „jak jest” określa jego status. Byt nie jest tylko swoją wirtualnością lub potencjalnością, ale nade wszystko swoją faktycznością. Michał Bomastyk konkluduje – „status ontologiczny stanowi faktyczność bytu, ponieważ z racji tego, że byt „jest”, przysługuje mu ów status. Nie determinuje jednak tego, w jaki sposób byt ma egzystować. Nie jest zatem jego esencją, a faktycznością właśnie”. Michał Bomastyk słusznie też dodaje, przeciwko wszelkim nihilistom, że „nie można nie posiadać statusu ontologicznego oraz nie można go utracić, ponieważ wówczas byt cofałby się w nie-byt”. W fenomenologii byt musi wpierw „być”, ażeby potem mógł realizować swój projekt „bycia jakimś”. Status ontologiczny bytu Michał Bomastyk definiuje na trzy sposoby: byt może istnieć jako inny, Inny – pisany wielką literą, to jest Inny immersyjny lub obcy. Kluczowa dla bytu jest jednak każdorazowo jego faktyczność.

Jeśli zatem dobrze rozumiem, nie istnieje na świecie byt, który miałby zagwarantowany swój status ontologiczny. Taka gwarancja może się odbyć tylko na drodze hegemonii, która to, co partykularne (faktyczne) dla jakiego bytu, zakłada jako uniwersalne (wirtualne). Hegemonia czyni okazjonalną cechę bytu cechą ściśle ontologiczną, a nie tylko ontyczną; wynosi „coś” na poziom ontologiczny, pewną przygodną cechę pewnego bytu, jaką jest np. myślenie, wynosi na poziom cechy koniecznej samego istnienia. W rezultacie wszystko, co nie posiada tej cechy jest bytem ułomnym, albo zdegradowanym, albo w taki czy inny sposób – innym. Chcę przez to powiedzieć, że ontologia fenomenologiczna, która widzi różnicę między bytem a pozorem, bytem a artykulacją bytu, egzystencją i esencją, w polu faktyczności może mówić tylko o arbitralnych uzurpacjach ontologicznych. Uzurpacją białego mężczyzny jest twierdzenie, że jego partykularne własności (abstrahując na razie od tego, czy je rzeczywiście posiada) są własnościami koniecznymi człowieka, a nie tylko przygodnymi.

Myślenie Michała Bomastyka podąża jednak w innym kierunku – nie tyle demistyfikacji pewnych uzurpacji lub mistyfikacji zmierzającej do ujawnienia tego, że pozór jawi się jako rzeczywistość, ale gry ontologizacji i deontologizacji. Praca zatytułowana *Ku inkluzywności, czyli (po)myśleć inność na nowo* odbywa się nie tyle na scenie pozorów, ale na

scenie ściśle ontologicznej. Myślenie Michała Bonastyka idzie znacznie dalej niż „teatr władzy” naszkicowany przed chwilą, tj. podąża nie tyle w kierunku gry pozorów, ile w kierunku procesów deontologizacji i ontologizacji, choć to ostatnie pojęcie nie jest przez autora przywołane. Michał Bonastyk pisze – „„Bycie Innym” oraz „bycie obcym” jest konsekwencją zajścia procesu, który określam mianem „deontologizacji ontologicznego statusu innego”. W wyniku deontologizacji status ten ulega transformacji, przeobrażeniu ku Inności immersyjnej i/lub obcości”. Autor wymienia i opisuje kilka takich procedur deontologizowania: odbieranie odpowiedzialności, dehumanizacja, mityzacja, homofobia, orientalizacja i urasowanie, sekurytyzacja, grodzenie przestrzeni, nacjonalizacja. Ważne w jego rozumowaniu jest to, że w wyniku deontologizacji, ktoś traci swój status ontologiczny, tj. przywilej transcendowania oraz zdolność do zabierania odpowiedzialnego głosu, co *de facto* oznacza utratę odpowiedzialności. Michał Bonastyk dodaje – „Strukturą, przez pryzmat której omawiam zagadnienia dotyczące konstruowania inności, Inności immersyjnej i obcości, jest model patriarchalny, tzn. konstruowany i stabilizowany w oparciu o męskie wartości i cele”. Konstytucja samego modelu patriarchalnego nie została jednak naszkicowana lub zrekonstruowana.

Otóż moim zdaniem, ontologia fenomenologiczna pozwala w zasadzie na cztery procedury ontologiczne. Jakież? Po pierwsze, ontologizacja, polegająca na przypisaniu istnienia pozorowi, co skutkuje uprzedmiotowieniem. Po drugie, deontologizacja polegająca na uznaniu istnienia bytu za pozór, co prawdopodobnie skończyłoby się rodzajem paraontologii. Po trzecie, mitologizacja, polegająca na atrybucji oznak pewnego bytu w kategoriach uniwersalności i nadrzędności, a nawet konieczności dla wszelkiego istnienia. To skutkuje ontoteologią. Wreszcie, po czwarte, deprecjacja, polegająca na odmowie uznania artykulacji określonych bytów jako wartościowych, godnych uznania. W moim odczuciu Michał Bonastyk głównie mówi o tej ostatniej procedurze, choć nazywa ją deontologizacją. Dopiero jednak po ewentualnej dekonstrukcji różnicy pomiędzy bytem a pozorem, tj. dekonstrukcji tzw. filozofii obecności, odebranie „znaczenia” pozoru staje się równoznaczne z procesem deontologizacji (kasacją istnienia).

Wydaje mi się, że pracy dobrze zrobiłoby przemyślenie samych ontologicznych źródeł władzy, mistyfikacji władzy, także patriarchalnej, która jest zawsze „maszyną do produkcji bytów koniecznych” lub „maszyną demarkacyjną” dokonującą cięcia między tym, co konieczne i tym, co tylko przygodne. Każda hegemoniczna władza odmawia uznania absolutnej przygodności, jako uniwersalnej własności bytu. Oto i cała sztuczka ontologiczna, tj. władzotwórcza mistyfikacja. Nic zatem dziwnego w fakcie, że władza patriarchalna

zajmuje się głównie produkcją jednostek, które – jak słusznie zauważa Michał Bonastyk – zawsze funkcjonują w dwóch przestrzeniach – prywatnej i publicznej, tj. są konsekwencją założonego modelu patriarchalnego. Nie ma jednak władzy absolutnej, władza zawsze zakłada opór, co wielokrotnie powtarzał Michel Foucault. Stąd – analizowany przez autora pracy – „paradoks fenomenologii”, polegający na tym, że inny, jest zawsze mediatorem pomiędzy „bytem-w-sobie” a „bytem-dla-siebie”. Inność jest niezbędna dla ukonstytuowania się jakiegokolwiek tożsamości; pomiędzy mną a moim ciałem mieści się spojrzenie Innego. Na tym będzie polegać konstytucja tzw. Wielkiego Innego, który – z perspektywy teorii społecznej – jest bytem „koniecznym” do zaistnienia jakiegokolwiek podmiotu, w tym podmiotu męskiego.

Słuszna jest zatem decyzja Michała Bomastyka by pokazać, że status ontyczny dowolnego istnienia jest związany z rasą, płcią, klasą społeczną, seksualnością oraz etnicznością, a kategorie te mają wpływ na proces stawania się odpowiedzialnym, tj. zdolnym do wolnego reagowania. Wraz z procesem deontologizacji, odpowiedzialność jest albo ograniczana, albo odbierana; a odpowiedzialność – raz jeszcze – to nie podtrzymywanie tożsamości w czasie i przestrzeni, to nie obarczanie kogoś poczuciem winy za przeszłe czy obecne czyny, ale odpowiedzialność jest zdolnością do udzielenia odpowiedzi. Michał Bomastyk, cytując Donnę Haraway, która pisze, że „nieodpowiedzialny to ktoś, kogo nie da się wezwać do odpowiadania”. Dla autora pracy oznacza to, że „odebranie odpowiedzialności, uczynienie bytu niezdolnego do udzielenia odpowiedzi, rozpoczyna proces deontologizacji ku Inności immersyjnej”.

Przypomnijmy raz jeszcze, że – dla autora – Inny immersyjny to Inny uwikłany w stagnację i immanencję, uprzedmiotowiony i wykluczony, doświadczający opresji, niezdolny do sprawczości, tworzenia własnej opowieści. To wszystko prawda, ale autorowi umyka jedna kluczowa rzecz. Jaka? Otóż paradoksalnie za sprawą deontologizacji, tj. odebrania „człowieczeństwa”, władza przypisuje podporządkowanym, kimkolwiek oni są, status bytów niezmiennych, zesencjalizowanych, skazanych na swoją „nikczemną naturę”, która nie podlega zmianie i nie jest zdolna do jakiegokolwiek transformacji, czy jakby powiedział autor transcendencji. Sami „uzurpatorzy” są zdeesencjalizowani, podlegają transcendentalizacji, a podporządkowani są niemi, są jak kamienie, jak nieruchome głazy, które skazane zostają na bezwładność i bezruch. Muszą czekać na siłę zewnętrzną, która ich poruszy lub zatrzyma. Inaczej pozostają w stanie inercji. Tak właśnie myśli władza posługując się kategoriami ontoteologicznymi. Czyż nie z tych właśnie powodów – jak zauważa de Beauvoir – mężczyźni stworzyli „królestwo kobiecości”, „dziedzinę życia i immanencji po to, aby

uwięzić w niej kobietę”, pojmowaną jako „maszyna do reprodukcji”, a nie myślenia i publicznego działania?

Procesja Innych i problematyczny materializm

Michał Bonastyk wielokrotnie powtarza, jeszcze przed zwrotem postantropologicznym, że jeśli „transcendencja cofa się w immanencję, następuje degradacja egzystencji do bytu „w sobie” (*en soi*), wolności do pozoru: ten upadek jest moralnym występkiem”. Występkiem zatem – z punktu widzenia fenomenologii – pożądającej transcendencji, jest impas, stagnacja, powiedziałbym – pozostawanie na poziomie imperatywu czystego przetrwania (lub nawet samego trwania), a nie tworzenia nowych koalicji, sojuszy, rozszerzania kręgów działania wspólnotowego. Ten stan wymuszania impasu ontologicznego, Michał Bonastyk opisuje na wiele sposobów. Głównie przez „dehumanizację”, którą rozumie jako mechanizm „pozbawiania ludzi sprawczości, autonomiczności oraz podmiotowości”. Michał Bonastyk dodaje także, że „mechanizm dehumanizacji zakłada fragmentaryzację ludzkiej podmiotowości. Człowiek przestaje być definiowany jako całość, przez co jego podmiotowość staje się zdekonstruowana i analizowana przez pryzmat fragmentów, elementów, takich jak na przykład rasa, płeć, przynależność etniczna, orientacja psychoseksualna, etc., co w konsekwencji prowadzi do rozpadu struktury bytu”. To prawda, ten demontaż człowieka do jego „przygodnych składowych” może być kluczowy, ale nie mniej kluczowa jest operacja separacji, wywłaszczenia i oczerniania, demonizacji, na co wskazuje znakomicie w licznych pracach Silvia Federici demonstrując przyczyny historycznej walki z wiedźmami i procesy czarownic u progu narodzin kapitalizmu, procesów które nie były przypadkowo skorelowane z narodzinami nowego porządku ekonomicznego, nowego podziału pracy.

Tu rodzi się moja główna wątpliwość dotycząca pracy Michała Bonastyka, który wielokrotnie podkreśla, że „osoby przyjmujące nie(hetero)normatywne strategie tożsamościowe tracą egzystencjalne narzędzia, umożliwiające im bycie-dla-innego oraz transcendowanie i stawanie się bytem-dla-siebie”. Transcendowanie siebie jest w tej ontologii naczelną wartością, a zanurzenie się i utonięcie w immanencji jest spostrzegane jako zło. Taka aksjologia jest oczywiście usprawiedliwiona analitycznym „przechyleniem” pracy, która jak się rzekło jest pracą ściśle filozoficzną, a nie socjologiczną. Wydaje się jednak, że to „przechylenie analityczne” dające dobre rezultaty formalne i warsztatowe, ma swoją cenę – zapomina o kontekście społeczno-ekonomicznym, materialnym, w którym rozgrywa się walka o prawo do transcendowania. To ponownie Federici przypomina, że jeśli w

społeczeństwie kapitalistycznym tożsamość seksualna stała się nośnikiem określonych form pracy, to płeć nie powinna być traktowana jako rzeczywistość „czysto kulturowa”, lecz jako materializacja stosunków klasowych. Dopiero takie uklasowane pojęcie płci, pozwala przemysleć naturalizację kobiety oraz upolitycznienie seksu i płci. To dopiero kontekst biopolityczny pozwala zrozumieć materialne, a nie tylko formalne, stawki procedur deontologizowania, tak skrupulatnie w wymieniane przez Michała Bonastyka.

Kluczową kwestia jest wreszcie seria inności, jaką buduje autor pracy. Czy ta procesja innych – od kobiet i homoseksualistów po uchodźców i zwierzęta – jest serią usprawiedliwioną i skonstruowaną w sposób umotywowany? Michał Bonastyk nie tworzy serii jednorodnej, homogenicznej, sygnalizuje uskoki, progi, różnice między innością z małej i dużej litery, obcością a innością, zwierzęcością zakneblowaną przez przemysł spożywczy a zwierzęcością jako spojrzeniem Innego zwierzęcia. Czy to jednak wystarcza? Tym bardziej, że przeczuwamy najdalszą intencję etyczną pracy, tj. zbudowanie wspólnoty poza podziałem na ludzkie i nie-ludzkie, a nie tylko męskie i kobiece lub narodowe i obce? Przeczuwamy, że najdalszą intencją etyczną Michała Bonastyka jest nie tyle zniesienie wszystkich granic, ile ich głębokie przeformatowanie. Czy jednak Michał Bonastyk buduje jakąś teorię granicy? Thomas Nail w swej *Theory of the Border* mówi o kilku sposobach grodzenia – płocie, murze, komórce, punkcie kontrolnym (checkpoint); Deleuze zwiastuje natomiast transformację społeczeństw w kierunku kontroli, a nie zamknięcia. Czy pod takimi prognozami podpisałby się autor pracy?

Michał Bonastyk pisze swoją pracę stale z perspektywy społeczeństwa dyscyplinarnego, tj. z perspektywy więzienia, szkoły, szpitala, czy obozu. Miejsca odosobnienia dla uchodźców postrzega on z perspektywy ontologicznej. W tym znaczeniu ośrodek zamknięcia jest – dla Michała Bonastyka – przestrzenią zbliżoną do „królestwa kobiecości”, ponieważ zachodzi w nim proces deontologizacji” a „w wyniku usytuowania w obozach i ośrodkach, osobom uchodźczym odbierana jest odpowiedzialność i uruchomiony zostaje mechanizm dehumanizacji”. Michał Bonastyk dodaje wreszcie, że „uchodźca staje się (od)grodzony granicą i (u)sytuowany „na zewnątrz”, jego ontologiczny status *innego* ulega deontologizacji ku *obcości*, ponieważ nie zostaje włączony do przestrzeni „wewnątrz”. Taka diagnoza jest oczywiście uzasadniona nie tylko filozoficznie, ale i politycznie. Czy jednak jest satysfakcjonująca intelektualnie?

Wydaje się, że pewną słabością pracy Michała Bonastyka jest to, że mechanizmy władzy spostrzega on tylko w kategoriach negatywnych i urzeczawiających, deontologizujących, wykluczających. Od czasów Foucaulta i Agambena teorie polityczne

widzą relację między wykluczeniem a inkluzją, prawem i wyjątkiem w sposób bardziej złożony. Foucault, w szczególności w *Woli wiedzy*, mówi wprost o produktywności władzy i buduje pętlę polityczną, w której totalizacja struktur władzy (techniki wykluczania) oraz techniki indywiduacji podążają za sobą w splocie i trudnym do rozwiązania powiązaniu. Wydaje się, że w myśli feministycznej ten fakt uświadamia sobie także Judith Butler mówiąca o politycznej filozofii dyskomfortu. Nie inaczej Deleuze, który powtarzał do znudzenia, że suwerenność panuje jedynie nad tym, co jest zdolna uwewnętrznić. Być może jednak najdalej tą „imanentyzacją” władzy posunął Giorgio Agamben w projekcie *homo sacer*, twierdząc, że pierwotną relacją polityczną jest wyrzucenie [*bando*] – stan wyjątkowy jako strefa nierozróżnialności między tym, co zewnętrzne, i tym, co wewnętrzne, wyłączeniem i włączeniem, a nie proste wykluczenie; a podstawowym produktem suwerennej władzy jest wytworzenie „nagiego życia” jako progu artykułującego opozycję natura - kultura, *dzoe* - *bios*. Pisząc to wszystko, chcę jedynie uprzytomnić autorowi, że Agamben komplikuje relacje między „wnętrzem” a „zewnątrzem”, tak jak komplikuje nasze rozumienie „obozu”.

Być może w tym kierunku podążają jednak niektóre analizy Michała Bonastyka, który wychodząc poza paradygmat władzy dyscyplinującej, pisze np., że „Cudzoziemcy jako obcy, jako nie-ludzie (*infrahumans*) tkwią w egzystencjalnym zawieszeniu, gdzieś pomiędzy (*between-worlds*), na granicy”. Być może zatem uchodźcy dysponują jakąś „trzecią strategią” poza uznaniem i internalizacją wartości europejskich jako własnych, co w rezultacie anuluje ich obcość, oraz regresem do stanu tradycyjnego, przed ujarzmieniem, przed kolonizacją, jako swojego stanu źródłowego, oryginalnego, który przecież jest takim samym mitem jak mit uniwersalizmu europejskich wartości.

Od ontologii do aksjologii (Królestwo Chthulucenu)

Na koniec jeszcze jedna uwaga dotycząca punktu dojścia, tj. stworzenia kultury w pełni inkluzywnej. Michel Foucault w przedmowie do *Historii szaleństwa* pisał, że nie ma kultury bez zakazu i wykluczenia, a człowieka nie określa wolność, ale granica. Czego jednak chce autor pracy zatytułowanej *Ku inkluzywności*, czy pragnie on kultury, która będzie w pełni inkluzywna, tj. zawiesi „stłumienie” i pozwoli każdemu członkowi kolektywu na wybór dowolnej ścieżki transcendowania swojego istnienia? Czy zwierzęta na przykład mogą być definiowane jako inne lub też Inne immersyjne, które nie ograniczamy do czystego zasobu opanowanego przez rozum instrumentalny? Michał Bonastyk w ostatnich fragmentach pracy gęsto cytuje *Dialektykę oświecenia* Adorno i Horkheimera, którzy piszą przecież o oświeceniu, które stało się mitem, ale też oświeceniu, które nosi w sobie załączki totalitarne.

Czy wiemy zatem, jak upodmiotowić naturę i pozwolić jej przemówić we własnym języku? Michał Bonastyk pragnie pokazać, że człowiek jest bytem, który pozostaje w symetrycznej i sympojetycznej relacji ze zwierzęciem. Tu jednak czekają na niego same pułapki. Natura została już bowiem dawno temu skolonizowana, a w rezultacie skolonizowane zostało także ciało człowieka. To „druga natura”, a nie natura jest obecnie z nami konfrontowana. Człowiek podporządkował sobie naturę. Człowiek znaturalizował kobietę i sfeminizował naturę. Autor w rezultacie konkluduje – „Jeśli więc przyjmujemy, że zachodzi feminizacja materialnej natury i pod pewnymi względami skorelowanie kobiecości z tym, co dzikie i zwierzęce, to możemy stwierdzić, że również to, co zwierzęce zostało usytuowane w podobnej przestrzeni co „królestwo kobiecości””. Co oznacza ten ruch czynienia i fundowania „osobnych królestw”, imperiów, podporządkowanych panującemu rozumowi?

No cóż, Michał Bonastyk pisze, że „Odbierając podmiotowi pozaludzkiemu podmiotowość, człowiek oświecony pozbawił go ontologicznego statusu innego, wrzucając w immanentną przestrzeń, gdzie następuje dekonstrukcja, deontologizacja ontologicznego statusu i konstytuuje się „zwierzę jako Inny”. Przestrzeń ta może zostać nazwana „królestwem zwierząt”, czy też „królestwem podmiotów pozaludzkich””. Problem nie jest jednak nomenklatura, ale praktyka, tj. pytanie: jak z tej pułapki się wydostać? Jak ponownie zontologizować świat przyrody, który został pozbawiony swego statusu aksjologicznego i został sprowadzony do czystego zasobu, materiału kolejnych ekstrakcji niezbędnych dla ludzkiego przemysłu – minerałów, pierwiastków i zasobów energii?

No cóż, potrzebna jest zasadnicza zmiana paradygmatyczna? Na czym ona ma polegać? Do czego nas namawia Michał Bonastyk? Tu tracę pewność. Z jednej strony, autor chce nas przekonać, przy odwołaniu do bogatego materiału z nauk o poznaniu, że zwierzęta posiadają wiele ludzkich cech, które przez lata im odbieraliśmy, w tym do formułowania postaw propozycyjalnych, odczuwania, budowania solidarności, odwzajemniania, budowania kodów komunikacyjnych. Nawet język przestaje być przywilejem człowieka. Z drugiej strony Michał Bonastyk demonstrowa współzależność różnych gatunków organicznych – egzystencje ludzka i pozaludzka wzajemnie się przenikają. Dla autora pracy zwierzę, z jednej strony jest uprzedmiotowione, z drugiej natomiast może uprzedmiotawiać człowieka. Podmiot pozaludzki posiada umiejętność zawstydzającego spojrzenia i reagowania. Autor zatem traktuje zwierzę jako innego stojącego obok człowieka i żyjącego z człowiekiem w egzystencjalnej symbiozie, która nie ma charakteru asymetrycznego.

Michał Bonastyk pisze, że „człowiek, za pośrednictwem swej twarzy, może spojrzeć na drugiego człowieka i zwierzę w sposób oceniający moralnie, tak również zwierzę jest w

stanie, wykorzystując własną twarz, spojrzeć przeszywającym spojrzeniem na drugie zwierzę oraz także na drugiego człowieka”. Wraca zatem ontologia twarzy jako warunku bycia osobą etyczną. Być może istnieją mocne racje za takim rozwiązaniem, pamiętajmy jednak, że jest to powrót języka „jednostek”, języka fenomenologii, języka godnego „etyki twarzy” Lévinasa. Nie jest to język Spinozy, nie jest to język etyki ekologicznej. Odpowiedź Spinozy skierowana do etyki pokroju Emmanuel Lévinasa zmierzającej do absulutyzowania Innego, byłaby taka, że nasze istnienie nie odbywa się kosztem innych, ale stanowi część złożonej sieci świata: dla Spinozy nie ma hobbesowskiego „ja”, jako wyabstrahowanego z rzeczywistości bytu osobnego i przeciwnego jej – ontologia Spinozy jest jedną z w pełni immanentnych wobec świata – „jestem” tylko siecią moich relacji ze światem, całkowicie w nim „osadzonych”. Wydaje się, że w takim kierunku podążają ostatnie refleksje prowadzące nas do „królestwa Chthulucenu” jako odpowiedzi na patriarchalne „królestwo kobiecości” i „królestwo zwierzęcości”. Michał Bonastyk pisze, że „„Królestwo Chthulucenu” to model odmienny od patriarchalnego. Proponuje myślenie kolektywne, włączające, w którym to, ludzie i nie-ludzie posiadają ontologiczny status innego i żyją razem, nawzajem tworząc siebie we wzajemnej odpowiedzialności”.

Nie wdając się w polemikę z tym projektem powiem tylko, że zbudowanie takiego królestwa nie jest bezkosztowne, wymaga bowiem wycofania i anulowania wielu kluczowych pojęć, w tym pojęcia „jednostki”, a nawet „osoby”. Nie jestem także pewny czym mogłaby być transcendencja w tym świecie. Michał Bonastyk deklaruje otwarcie (cytując Haraway) „„w królestwie Chthulucenu” nie ma wielu zindywidualizowanych historii – każda z nich tworzy wspólną całość. Każde życie (*zoe*) buduje więź, w myśl zasady mówiącej, że „[...] myśl myśli myśl i węzeł wiąże węzeł” (*thought thinks thought and tie ties tie*)”. Ontologia „bytów” zostaje zastąpiona ontologią „holobiontów”, obejmującą wszystkie organizmy żywe. Haraway i Braidotti – a za nimi Michał Bonastyk – wierzą w dynamiczną, samoorganizującą się strukturę życia *zoe*, która jest twórczą witalnością. To wiara w *zoe*, a nie bios. W *zoe* transcendencja nie jest już kogoś, transcendencja staje się ponadjednostkową siłą, przypominająca nieco *élan vital* Bergsona.

Autor pisze – „To transwersalna siła biegnąca w poprzek wcześniej porozdzielanych gatunków, kategorii i domen, wiążąca je na nowo”. Tak tworzy się *zoe*-centryczny egalitaryzm, który jest sednem postantropocentrycznego zwrotu. Braidotti dodaje, że ten projekt jest „materialistyczną, świecką, zakorzenioną i pozbawioną sentymentów odpowiedzią na oportunistyczne transgatunkowe utowarowienie życia, które stanowi logikę zaawansowanego kapitalizmu”. Nie jestem pewny tej konstatacji. Chciałbym, aby tak było.

Wydaje mi się jednak, że na chwili obecnej, to kolejna ludzka, arcyłudzka fantazja na temat natury. Nie jestem pewny, z czego ma wynikać i co ma gwarantować to, co Michał Bonastyk nazywa „heterogenicznością ontologiczną”. Nie jestem pewny, jak w tej spontanicznej i wielorako ścierającej się sieci, ma funkcjonować zasada indywiduacji, o ile ona ma tam w ogóle funkcjonować. Jest raczej droga do biokomunizmu, który jest rodzajem monizmu, a nie pluralizmu.

Podobne wątpliwości towarzyszą mi podczas prób zrozumienia intencji kategorii *unisex* odzwierciedlającej tytułową inkluzywność. Michał Bonastyk (za Renatą Ziemińską) pisze, że „Model *unisex* wykracza poza binarną kategorię płci, jednocześnie ją redefiniując. Nie usuwa całkowicie tego, co płciowe, lecz dopuszcza różne strategie tożsamościowe, w tym również niebinarne i wykraczające poza klasyczną (patriarchalną) kategorię płci”. Michał Bonastyk dodaje także, że nie chodzi o to, aby „rozwiązaniem dla destabilizacji patriarchalnego modelu była rezygnacja z kategorii płci, lecz należałoby spojrzeć na nią w sposób włączający, a na to pozwala nam właśnie model *unisex* – dostępny dla wszystkich podmiotów, zarówno ludzkich jak i pozaludzkich”. Jaki wniosek wyprowadzić z tej ostatniej wypowiedzi?

Michał Bonastyk pragnie czegoś dwuznacznego; nie chce on bowiem dekonstrukcji kategorii płci i w tym sensie jej zniesienia, anulowania; nie chce także jej patriarchalnego podtrzymywania; chce jej przeformatowania – płć istnieje, ale każdy biont – niezależnie od posiadanej tożsamości płciowej (statusu społeczno-ekonomicznego czy orientacji psychoseksualnej) może sytuować siebie jako transcendencję i stawać się bytem-dla-siebie, będąc też bytem-dla-innego”. Nie jestem pewny, co to rzeczywiście znaczy? Czy znaczy to otwarcie na niekończący się pluralizm płci, czy też znaczy to, że płć jest jedna, a mnogie są jej artykulacje. Tak, po aksjologii, wraca ontologia.

Jestem całkowicie po stronie autora, gdy pisze, że „wszystkie podmioty wspólnie tworzą rzeczywistość i każda istota odpowiedzialnie uczestniczy w procesie „formowania ziemi”; jestem także po jego stronie, gdy pisze, że należy zastąpić „indywidualistyczną, trudną do zniesienia formę odpowiedzialności, etosem solidarności, afirmującym wzajemną zależność ludzi od siebie i ich zależność od dobrze działającej infrastruktury i sieci społecznych”. Nie mam jednak pewności, czy myślenie o świecie kategoriach biontów, rzeczywiście nam ułatwia dotarcie do nowej bardziej inkluzywnej sytuacji, czy też jest powrotem (w nowej wersji) świata spinozjańskiego, budowania podmiotu komunalnego, tworzenia wspólnego *conatusa* zbudowanego z licznych i intensywnych relacji.

Konkluzja

Trudno mi wyliczyć wszystkie cnoty autora pracy *Ku inkluzywności, czyli (po)myśleć inność na nowo*. Michał Bomastyk jest z pewnością znakomicie warsztatowo i pojęciowo przygotowanym filozofem, niezwykle uwrażliwionym etycznie, odpowiedzialnym za słowo i projekty polityczne. Michał Bomastyk porusza się ze swobodą między wieloma językami, stale posługując się „językiem własnym” produkując przy tym, niezwykle lawinę myśli, rodzaj luksusu intelektualnego. Hojność Michał Bomastyk w produkcji myśli jest hojnością dionizyjską. Recenzowana praca doktorska jest oryginalną próbą rozwiązania, zaprezentowanego w niej zagadnienia Inności. Autor znakomicie rekonstruuje myśl fenomenologiczną, ontologiczną, polityczną, ekologiczną, feministyczną, interesująco zderza ze sobą wątki z zakresu filozofii kultury, filozofii podmiotu, filozofii politycznej. Autor podjął w pracy problem, który ma istotne znaczenie z punktu widzenia poznawczego i praktycznego. Panu Michałowi Bomastykowi udało się rzetelnie zrekonstruować myśl Jeana-Paula Sartre’a i Simone de Beauvoir oraz Donny Haraway i Rosi Braidotti ze wszystkimi ich paradoksami i ograniczeniami. Praca jest napisana przy odwołaniu do mnogich przykładów, co wymaga osobnego docenienia i z pewnością zasługuje na publikację. Stwierdzam, że praca pana Michała Bomastyka zatytułowana *Ku inkluzywności, czyli (po)myśleć inność na nowo. Wybrane praktyki dyskursywnego konstruowania wykluczenia w filozofii współczesnej* spełnia wszystkie wymagania stawiane rozprawom doktorskim i niniejszym wnoszę o dopuszczenie jej do publicznej obrony.

