
Recenzje. *Sprawozdania*

Reviews. Reports

ALEKSANDRA GORAL

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0567-5571>

Recenzja: Achille Mbembe, *Polityka wrogości. Nekropolityka*,
tłum. U. Kropiwiec, K. Bojarska, Wydawnictwo Karakter,
Kraków 2018, ss. 256

Achille Mbembe, czarnoskóry filozof i historyk urodzony w Kamerunie w 1957 r., określany jako myśliciel postkolonialny, odżegnuje się do tej kategoryzacji. Szerzej, jego pracę można by uznać za przejaw witalistycznej filozofii na postmodernistycznym przecięciu postkolonializmu i posthumanizmu. Prefiks *post* nie ciąży mu jednak i nie jest dla niego ani dogmatem, ani zobowiązaniem samym w sobie.

W głównej części książki, która udzieliła tytułu dla całego wydawnictwa¹, Mbembe zaktualizował pojęcie „biopolityki” zaproponowane przez Michela Foucault, a rozwijane chociażby przez Roberta Esposito i Giorgia Agambena, by w skali planetarnej przyjrzeć się historii niewolnictwa i rasizmu. Przeanalizował to, w jaki sposób doprowadziły one do tego, że *nomosem* Ziemi stała się wojna [Mbembe 2018: 13]. Dokonał przeglądu całego kompleksu idei i praktyk: kolonializmu, niewolnictwa, humanizmu, antropocentryzmu, wreszcie kapitalizmu i łączącej je złożonej dynamiki. Opisał przemoc, hipokryzję i śmierć, które były wbudowywane w ciała i psychiki przez wieki opresji kolonizatorskiej, apartheidowej, rasistowskiej. Wspierał się przy tym teoriami postkolonialnymi i psychoanalitycznym aparatem wypracowanym przez Sigmunda Freuda i Jacquesa Lacana. Najważniejszym badaczem pozostał dla

¹ W skład książki wszedł także wcześniejszy esej *Nekropolityka* [Mbembe 2003: 11–40].

niego jednak Frantz Fanon, czarnoskóry, urodzony na Martynice francuski filozof i psychiatra, który badał relację między kolonializmem a zaburzeniami psychicznymi.

Wywód Mbembego charakteryzuje myślenie syntetyczne. Nie odniósł się on do przedmiotów swoich rozważań ani do ich historycznych uwarunkowań zerojedynkowo. *Polityka wrogości* to lektura spiralna – autor nie chciał pominąć niczego, zatoczył koła, za każdym razem dodając nowy element lub budując połączenie między elementami, które w książce zdążyły zaistnieć, ale nie w swoim bezpośrednim sąsiedztwie. Taka metoda z pewnością zostawia wiele miejsca na własną eksplorację. Mbembe zalecił wręcz: „[n]ajlepszym sposobem na dotarcie do tych szkieletów jest nie lękliwa mocna żywiołowa forma. Tak oto czytelnik otrzymuje tekst, po którym może swobodnie podróżować, bez kontroli czy wiz [...] wchodzić i wychodzić w każdej chwili, obojętnie którymi drzwiami” [Mbembe 2018: 9]. Nawet jeśli miejscami lektura może sprawiać problemy, nie tyle ze względu na opisywane mechanizmy i sytuacje – a te mogą budzić grozę, wstyd i odrażają – lecz na język i strukturę, to jest to książka żywa. Daje systemowy obraz i globalne poczucie ramy dyskursywnej wiążącej społeczną, polityczną, ekonomiczną i psychiczną współczesność.

ŚMIERĆ I DEMOKRACJA

Według Mbembego, wyjątkowość Zachodu opiera się w zasadzie przede wszystkim na chęci opanowania oraz narzucenia swojej woli i kierownictwa reszcie² świata – na uczynieniu się wyjątkiem i żądaniu uznania tego, a więc, jak konkluduje, ustawienia się w pozycji Boga [Mbembe 2018: 111]. Z tak rozumianym ubóstwieniem łączy się dwuwymiarowa pretensja – immanentna i transcendentna: emisyjna i wchłaniająca. Zachód w pochodzie zawłaszczania chce wchłaniać i wypełniać wszystkie wnętrza; doprowadzić do stanu, w którym będzie ze wszystkiego „emanować”. Wszystko, co się mu opiera, konstruuje jako totalną inność i używa jej w celu samokonstytucji. Z niepewności życia chce wykuć pewność i śmiertelny stupor. Robi to przy użyciu przemocy skierowanej wobec wroga, przeciwnika skonfabulowanego i fantazmatycznie wyprodukowanego po to, by jakoś utwierdzić swoje bycie, być może także swoje prawo do bycia, ratować usztywnioną tożsamość. Tu docieramy do jednego z głównych argumentów *Polityki wrogości* – historia zachodniego kapitalizmu i dobrobytu europejskiej burżuazji – „cywilizacji” – jest historią rasizmu, wyzysku, terroru i wojny. W długim trwaniu narzędzie, jakim jest kolonizacja (plantacje, galery, publiczność i lincz [Mbembe 2018: 33]), wytworzyło społeczeństwo wrogości, terroru i śmierci. Skutki polityki kolonizacyjnej, jej widmo, ona sama żyje wciąż w nie/ludzkim świecie. Współ z kapitalizmem [Mbembe 2018: 178–190] zmieniła życie w żywą śmierć. To, co z ciałami, robi także z planetą. Nie

² Reszcie także w sensie resztki, czegoś odepchniętego, niewartościowego albo zagrażającego domniemanej pełni, doskonałości tego, od czego resztką pochodzi, „odpadła”.

ma już nikogo i niczego, co mogłoby uciec, wymknąć się wstydomi i winie, uwe wnętrznionej, zwrotnej, destrukcyjnej nienawiści okaleczającej świadomość przez „odmóżdżanie” [Mbembe 2018: 145] i cierpienie [Mbembe 2018: 139, 143]. Mbembe dobitnie pokazał z nowej perspektywy (samo bowiem stwierdzenie nie jest nowe), że kapitalizm w dzisiejszej formie może zaistnieć wyłącznie, mając kolonializm i porządek planacji za swoją genezę. Posunęłabym się nawet do stwierdzenia, że zbliżył się do konstatacji, że kapitalizm jest mutacją kolonializmu. Dla Mbembego jedną z najbardziej charakterystycznych cech „dzisiaj” i „teraz” świata jest odchodzenie od demokracji (demokracji w kryzysie). Filozof wprost stwierdził, że demokracja liberalna jest niewolnicza, rasowa, kolonialna i imperialna [Mbembe 2018: 103]. Rozważa również możliwość, w której demokracja nigdy nie była pozbawiona kolonizacji i przemocy, zawsze była ustrojem społeczeństw równych sobie tylko dlatego, że arbitralnie podobni sobie rozdzielili prawa między siebie, nie zostawiając niczego innemu, odgradzając się od inności przestrzennie. Demokracja tym mocniejsza, im silniej projektująca inność na zewnątrz, silniej puryfikująca swoje szeregi; im bardziej stanowcza odmawiająca praw obcemu. W tym świetle demokracja byłaby czysto pleonastycznym ksenofobicznym tworem, w którym konieczne staje się wzmacnianie strachu i przemocowa autonomizacja względem wyobrazonego zagrożenia skażeniem innością. Taką diagnozę postawił Mbembe – „lęk przed unicestwieniem jawi się [więc] jako najgłębsza przyczyna projektów oddzielenia” [Mbembe 2018: 71]. Tak wygląda dzisiejszy wspólnotowy i polityczny pejzaż. Zmierzamy ku całkowitemu oddzieleniu. Zajmujemy z innymi podmiotami, które możemy jedynie osiąść, co najwyżej sąsiadujące miejsca, pragnąc odgrodzienia się nieprzeniknionym murem. Strach i wrogość płynąca z poczucia niepewności zostaje skanalizowana i otrzymuje swój obiekt w postaci Murzyna (tę stosowaną przez Mbembego figurę omówię poniżej). Praktyki obiektywizujące (czyniące obiekty z) ludzi, takie jak tworzenie typowych obrazów tubylców, były jedną z najważniejszych taktyk i instrumentów rasistowskiego podporządkowania i ucisku zapewniających ciągłość projektowi kolonialnemu. Mbembe pokazał komplementarność działań wielu instytucji. Przykładem mogą być muzea, które także brały udział w tym procesie – wzmacniały istniejące obrazy i wraz z maszyną imperialną i kolonialną koprodukowały fetysze [Mbembe 2018: 174 i kolejne]. Niezreformowane są świetnym podłożem dla obserwowalnego, tragicznego w skutkach, coraz radykalniejszego przesuwania granic akceptacji rasizmu.

CHORZY NA WOJNĘ

Skutkiem paradygmatyczności polityki wrogości jest globalne odchodzenie od demokracji. Pożywka (dla) tego procesu wypływa przede wszystkim z porządków wprowadzonych wraz z imperialno-kolonialną polityką. A więc też krystalizuje się bez większych skaz czy inkluzji w hegemoniczną siłę, w której Murzyn jest

przedmiotem [Mbembe 2018: 17, 185–186]. Dla Mbembego Murzyn, a dokładnie „Murzyn głęboki” jest pseudonimem bezużytecznego ciała życia ludzkiego. Użył on tego prymarnie pejoratywnego określenia, rozszerzając jego znaczenie poza ramy wyznaczone kolorem skóry. W tym miejscu nie próbował go jeszcze przejąć i pozytywnie przekształcić lub afirmować. Przyjął je i zaangażował do teoretycznego postępowania jego piętnujący charakter oraz dokonał na nim operacji przesunięcia, semantycznego dopasowania do aktualnych warunków. Nie tyle jednak odkleił go od koloru skóry – klasycznie rozumiany wymiar rasowy nadal jest tutaj czynnikiem bardzo istotnym – ile sprawił, że przekleństwo to zaczyna diagnozować wypatroszenie przez kapitał wnętrza każdego marginalizowanego człowieka, co sprowadza się do przytłaczającej większości żyć (na) Ziemi. Synonim Murzyna obejmuje je wszystkie. Analiza „Murzyna powierzchniowego” i „głębokiego” to jeden z licznych momentów, w których Mbembe wypowiedział się przeciwko technologicznie warunkowanej abstrakcji i wirtualności [Mbembe 2018: 186]. Niewolnikami i życiem bez wartości ludzie stają się pod jarzmem, a czasem pod dyktando techno-kapitalistycznych sił. Dzisiaj kondycja Murzyna [Mbembe 2018: 185] – maski Afryki [Mbembe 2018: 17] – udziela się coraz większej liczbie ludzi. Idąc śladami Mbembego, należałoby dodać, że nie tylko ludzi, ale życia w ogóle. „Zmurzynienie” dotyczy bowiem także świata nieożywionego, poddanego gwałtownej presji kapitalizmu. Dla Zachodu modularne, fantazmatyczne widmo Murzyna, „zdefiniowanego przez różnicę” [Mbembe 2018: 126–127], obsceniczny, wrogi, złośliwy przedmiot, to więcej niż przeszkoda – choć odmawia mu się często „prawdziwej” sprawczości i agencyjności oraz określa jako bierną materię – ujmowany jest jako atakujący zagrażający obiekt, o eksterminacji którego społeczeństwo wrogości nieustannie roi.

Dla Mbembego popęd wroga jest „odpowiednikiem niemal analnej potrzeby ontologii” [Mbembe 2018: 78]. W porządku kolonialnym, w którym wciąż tkwimy, żeby ocalić siebie, trzeba wziąć w posiadanie zawładnąć i (by dowieść swojej władzy) zabić. Dlatego w sporach różnego rodzaju, nie tylko tym politycznym, jedyną stawką jest dzisiaj życie/śmierć – umieranie. Każda walka to walka na zabój. Wojna nie jest wyjątkiem, stała się „sakramentem epoki” [Mbembe 2018: 10], a poszukiwanie wciąż nowego wroga, wciąż nowego zagrożenia we wrogu starym to mechanizm utrzymujący przy życiu upudrowane butwiejące zimne ciało Europy pochłonięte przez swoją nocną [Mbembe 2018: 29] część. Stan wojny jest powszechny i permanentny. Przecina ona wszystkie pola życia. Atakuje wszystkie tkanki społeczeństwa, więc chorzy na wojnę są wszyscy [Mbembe 2018: 17].

NEKROPOLITYKA

Globalizacja i biopolityka u Mbembego odnoszą się już tylko do śmierci – jeśli dotyczą życia jednostek, grup lub populacji, to tylko przez zarządzanie śmiercią. To właśnie to odwrócenie kluczowe dla myśli Mbembego. Negatywna strona biopolityki

wzięła górę. Jeśli kiedyś wyznacznikiem polityczno-ekonomicznego panowania była władza nad życiem – hegemon mógł je odebrać, skazać na śmierć, to jest skończyć czyjeś życie, które było wciąż przedmiotem rządzenia – to dzisiaj reglamentuje śmierć, skazuje się na życie w cierpieniu powolnego umierania. Śmierć skupia więcej uwagi i „troski”. Żyje się po to, by umrzeć. To właśnie nekropolityka – „porządek polityczny przekształca się w formę organizacji dla śmierci” [Mbembe 2018: 16]. Mbembe zaproponował, w odniesieniu między innymi do Michela Foucault i Georges’a Bataille, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, analizę wielowymiarowej relacji śmierci i „życia w śmierci” [Mbembe 2018: 223] jako kondycji niewolników, przemian suwerenności do przemocy, technik wojennych, kolonializmu i kapitalizmu. Jednocześnie obnażył charakter przemocy tylko dla przemocy i zniszczenia nieznaną jej przeciwwagi w tworzeniu. Liczy się maksymalizacja niszczycielskiego zasięgu, zapewnienie balansu między skutecznością a ekonomicznością, zabijanie „na pokolenie wprzód”, niszczenie całej infrastruktury podtrzymującej życie, wyjąławianie habitatu, czynienie go nieznośnym. Takie same funkcje pełni rasizm – wcielany jest on w celu „dystrybuowania śmierci” [Mbembe 2018: 216]. Dzisiaj do mikro- i makrorasizmu operujących na poziomie systemowym dołącza, w (nierówno) zglobalizowanym świecie, nanorasizm. Jest to narkotycznie uprzedzenie (do innego koloru skóry) dające odczuć się w codziennych gestach, zachowaniach, nawet odruchach tam właśnie, gdzie udajemy, że nic się nie wydarzyło, nie było żadnego „specjalnego” gestu, które są manifestacją, nośnikiem pogardy oraz sztyletami celowanymi nie tylko, by zranić drugą osobę, ale żeby ją (poniżeniem) wewnętrznie zabić [Mbembe 2018: 92]. Mbembe stwierdził: „Praktykujemy go nieświadomie, po czym dziwimy się, kiedy inny zwraca nam uwagę lub przywołuje do porządku. Zaspokaja naszą potrzebę rozrywki i jest lekiem na całą tę nudę i monotonię wokół nas. Udajemy, że jesteśmy przekonani, iż są to niewinne akty, pozbawione znaczenia, jakie bywa im nadawane”. I dalej: „Nanorasizm radosny i rozpasany, zupełnie idiotyczny, który z rozkoszą nurza się w ignorancji i żąda prawa do głupoty i przemocy, dla której jest pożywką – oto duch naszych czasów” [Mbembe 2018: 98].

Nekropolitykę autor zakończył analizą samobójczego ataku terrorystycznego i wypuklił jego dziwny, symptomatyczny status, zbliżający się do aktu oporu, wyzwolenia i „triumfu” zbawienia. A ponieważ nie sposób odmówić Mbembemu racji, w tym momencie odsłania się jedna z kluczowych i bardziej przerażających składowych i zarazem konsekwencji życia w nekropolitycznie rządzonym społeczeństwie wrogości, jak również nieprzepracowanej relacji kapitalizmu do kompleksu militarno-rynkowego i swoich kolonialnych i imperialnych korzeni. Fanon uważał przemoc za nieodłączną część zmagania dekolonizacyjnych, które mogłyby wygenerować nowy model suwerenności, i stąd uznawał jej konieczność [Mbembe 2018: 121]. Nie wydaje się jednak, żeby Fanon lub Mbembe widzieli w przemocy drogę do rozwiązania wszelkich problemów lub uniwersalną formę polityczną. Wręcz przeciwnie, obaj podkreślali spustoszenia i „zranienia”, które przemoc wyrządza samym zadającym przemoc. Nawet jeśli dla uciskanych przemoc stanowi wyjście

i formę walki o siebie, nie może być ona sposobem istnienia w świecie. Doświadczenie śmierci zabija również przetrwańców [Mbembe 2018: 245]. Po każdej stronie: kolonizowanych i kolonizujących, przemoc eliminuje każde uczucie mogące zakłócić katastrofalne oddzielenie, podać w wątpliwość podział na swoich i innych, którzy przestawali być ludźmi.

Co możemy zrobić, by wyrwać się z zakłętego kręgu pragnienia i przemocy; pragnienia wroga i przemocy oraz przemocy pragnienia? Co zrobić, aby apartheid nie został ustanowiony jako logika rządzenia nie/ludzkim światem? Mbembe podsunął zestaw koniecznych zabiegów, które pomogłyby oczyścić ciała i psychiki z jadu terroru kolonializmu i wojny.

„WŁĄCZYĆ SIĘ W NIEODWRACALNY STRUMIEŃ CZASU I ISTNIENIA”³

Odnović granice w taki sposób, by znowu można było je przekraczać bez niepewności tego, czy gest przekroczenia nie jest też wyrokiem śmierci. W akcie gościnności otworzyć się na relacje ujmowaną przez Mbembego najszerzej jako uznanie czyjś istnienia/istnienia czegoś. Uznać swoją kruchość, być czułym i dać wzruszać się innym [Mbembe 2018: 181]. Przerwać milczenie [Mbembe 2018: 140]. Odzyskać lub stworzyć nowy stosunek do czasu [Mbembe 2018: 141] rozbitego przez wrogość. Nauczyć się na nowo pamiętać [Mbembe 2018: 189–191]. Niektóre z postulatów wydają się prawdziwie radykalne. Mbembe swoją propozycję nazywa „etyką przechodnią”. Jej opis oraz wszystkie niuanse, które stoją za „wyborem” francuskiego *passant* [Mbembe 2018: 195–197], znajdziemy na ostatnich stronach *Polityki wrogości*. Widzi to jako niekończącą się pracę, także nad sobą, w której równy udział mają rozum, emocje, ciało i ciała, której celem jest zapobieżenie stężeniu i śmierci. Zadaniem przechodnia jest wykorzeniać się i chłonać odżywcze pierwiastki z miejsc, które przychodzi mu/jej wizytować. Współuczestniczyć w tym, co wspólne, czyli dzielić się światem nie między siebie, ale z innymi, mieć swój udział w każdej części czasoprzestrzennego wszechświata, „przechodzić” (się), przemieszczać fizycznie i fantastycznie i brać za to odpowiedzialność. Wysuwając taki projekt, Mbembe zdystansował się jednocześnie od „cygańskiego”, nomadycznego modelu czy ucieczki. Zaznaczył także, że podmiot, o którym pisał, nie jest tym samym, co kapitalistycznie wyprodukowany bezcielesny, elastyczny człowiek przepływów [Mbembe 2018: 186].

Mbembe nawoływał do ostrożnego odniesienia się do racjonalności minionej, rozpoznania jej inherentnych nieracjonalności i do przeprowadzenia poprawką dotyczącą jej uniwersalności. Zrehabilitowana racjonalność pozwalałaby na różnorakie modusy poznawania i działania w świecie. Uwolniłaby miejsce na inne sposoby przeżywania inności. Niemniej jednak w kontekście racjonalności o proveniencji

³ Mbembe [2018: 195].

oświeceniowej, tak jak kiedyś Fanon, Mbembe wyraził uzasadnione zwątpienie, a nawet niechęć do humanizmu. Humanizm jest nazwą Historii, w której udziału odmawia się osobom czarnoskórym i podporządkowanym innym⁴ inaczej niż w konkretnych momentach i wyłącznie w charakterze maski Murzyna. Mbembego od Fanona odróżnia jednak kierunek, który wybrał, odchodząc od tak rozumianego humanizmu. Z jednej strony pokazuje on wyraźnie, co humanizm oznacza i odnosi się obecnie do całego spektrum elementów i uwarunkowań środowiskowych, w których człowiek egzystuje, może lub nie egzystować. Z drugiej strony praktykuje pewnego rodzaju posthumanizm, w którym życie nie jest ograniczane formą ludzką – „ziemska kondycja nigdy nie była wyłącznym udziałem ludzi” [Mbembe 2018: 193]. Dopiero tutaj, w tak zarysowanym kontekście, Mbembe dokonał przejścia i odzyskania (*re-appropriation*) czy też subwersji figury Murzyna – odkrył przed nami, że jest ona prototypem i prekonfiguracją⁵ plastycznego przedmiotu-podmiotu posthumanistycznego; relacji nieludzkiego (ożywionego i nie, relacji samych) i ludzkiego. Dlatego znaczną uwagę poświęca nurtom afrofuturystycznym, które mogą podsuwać pewne sposoby postępowania [Mbembe 2018: 163–167].

„NIE WYSTARCY TRZYMAĆ KSIĄŻKI W RĘCE, BY UMIEĆ SIĘ NIĄ POSŁUGIWAĆ”⁶

Książka może zostawiać niedosyt u wykształconych filozofów. Będzie jednak dobrym źródłem dla wszystkich osób, które szukają opracowania związków między kolonializmem i kapitalizmem oraz rozszerzającą się sferą nekrosu. Namysł Mbembego jest narzędziem. Może stać się katalizatorem nie-zupełnie prywatnej (prywatne też jest polityczne, chociażby w kontekście nanorasizmów) refleksji nad naturą-kulturą internalizowanego obrazu innego i inności, a także odbicia, które znajdujemy w faktycznym innym. Do zmiany nie wystarczy zobaczyć i zrozumieć patologiczną sytuację, a nawet deklaratorywnie uznać inność (choć to z pewnością krok pierwszy). Należy podjąć się wymagającego zadania przekształcenia siebie, jednostki odgródzonej, ukształtowanej przez wojnę, sparaliżowanej samozachowaniem, by zacząć stawać-się w praktyce człowieczeństwa [Mbembe 2018: 162]. Co ważne, nie można robić tego w pojedynkę. Żeby pomyśleć inną przyszłość, tę bliższą i tę odleglejszą, należy dzielić pamięć, nawiązywać relacje, przywrócić polityczności wartość uznania Innego nie tylko w postaci jego cielesnej obecności, ale także w wymiarze symbolicznym, resygnifikacji [Mbembe 2018: 153]. Żeby uratować demokrację przed rasistowskim zwyrodnieniem i przewartościować kapitalistycznie zorientowany świat na krawędzi, trzeba wykonać bolesną i żmudną terapeutyczną pracę (ciałem,

⁴ Pojęcie stworzone przez Gayatri Chakravorty Spivak.

⁵ Patrz: K. Eshun, *More brilliant than the Sun. Adventures in Sonic Fiction*, Londyn 1998, za: [Mbembe 2018: 164].

⁶ Mbembe [2018: 9].

afektem, językiem) – wyzwolić się z matni cierpienia, okaleczania (się i wzajemnie) oraz pragnienia władania za pomocą zadawania śmierci, pragnienia władania w ogóle [Mbembe 2018: 187]. Dojrzałym owocem takiej pracy jest otwarcie.

Od czasu napisania *Polityki wrogości* wydanej oryginalnie w 2016 (*Politiques de l'inimitié*) Mbembe rozwinął swój projekt w *Nekropolityce* (2019) i *Brutali-sme* (2020). *Polityka wrogości* wydana w Polsce w 2018 roku wciąż pozostaje jedyną przetłumaczoną na język polski książką Mbembego.

BIBLIOGRAFIA

- Eshun, K. 1998. *More brilliant than the Sun. Adventures in Sonic Fiction*, Quartet Books, Londyn.
- Mbembe, A. 2018. *Polityka wrogości. Nekropolityka*, tłum. U. Kropiwiec, K. Bojarska, Wydawnictwo Karakter, Kraków.
- Mbembe, A. 2003. *Necropolitics*, tłum. L. Meintjes, „Public Culture”, vol. 15 (1), s. 11–40. DOI: <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>.