

„Nie nasze dzieci”. Naturalizm, reprodukcyjny futurizm i potworne macierzyństwo

Joanna Bednarek

Etyka troski rozwija teorię uogólnionej troski poprzez wyjście od naturalnych (biologicznych) praktyk opiekuńczych. Jednak ze względu na jej uwikłanie w naturalizm (stanowisko głoszące, że natura jest źródłem ładu ontologicznego, etycznego i politycznego) efektem często jest zarówno wąska definicja kobiecości, jak i wąskie rozumienie troski – może ona dotyczyć tylko ludzi. Przyjęcie opieki nad dzieckiem jako paradygmatu sprawia też, że etyka troski powiela reprodukcyjny futurizm (termin Lee Edelmana) – fantazmatyczne ujęcie polityczności jako jednolitej wspólnoty ucieleśnianej przez postać Dziecka. By pokazać, że etyka troski nie musi być naturalistyczna, konfrontuję ją z postulatem Donny Haraway, by ograniczyć reprodukcję w imię dbałości o inne niż ludzkie istoty, oraz z pojawiającym się w powieściach Octavii Butler motywem opieki nad dzieckiem, które nie jest ludzkie – „potworne macierzyństwo” – by zarysować nieantropocentryczną etykę troski.

1. Kobięce doświadczenie i praktyki opiekuńcze jako podstawa etyki

Nie sposób przecenić roli etyki troski w ukazywaniu ograniczeń „racjonalistycznej” etyki. Nie tyle dlatego, że uzupełnia ona rozum uczuciami, abstrakcyjne zasady konkretnymi relacjami, ale dlatego, że ukazuje ograniczony charakter tego, co niektóre tradycje filozoficzne (z etyką analityczną¹ na czele) uznają za racjonalność. Tym, co budziło sprzeciw Carol Gilligan, Sary Ruddick czy Nel Noddings w podejściu Lawrence’a Kohlberga był m.in. fakt, że postrzegał on etykę jako zestaw gotowych dylematów, których użytkownik nie ma prawa modyfikować; jego inicjatywa polega tylko na dostarczeniu rozwiązania i dowiedzenia w ten sposób swojej

1 H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1969; W. Gawalewicz, ed., *Wokół śmierci i umierania. Antologia bioetyki*, t. 1, Kraków, Universitas 2009; idem, ed., *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. 2, Kraków, Universitas 2010; idem, ed., *Sprawiedliwość w medycynie. Antologia bioetyki*, t. 4, Kraków, Universitas 2015; J. McMahan, *Etyka zabijania*, trans. J. Bednarek, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2012; P. Makowski, *Po metaetyce*, Kraków, Universitas 2012.

kompetencji². Ujęcie takie wiąże się zwykle z abstrahowaniem od relacji łączących istoty, których ma dotyczyć decyzja etyczna, a także od kontekstu społecznego, ponieważ z konieczności zakłada ono oddzielenie wymiaru faktycznego danego dylematu od jego wymiaru normatywnego. Wyklucza też osobliwy (*singulier*)³ charakter każdego problemu, to, że myślenie wymaga kreatywności, wynajdywania (w mniejszym lub większym stopniu) zasad na nowo, a nie tylko ich stosowania. Trzymanie się takiego wąskiego ujęcia racjonalności to ogromne zubożenie myślenia etycznego. Przedstawicielki etyki troski, podobnie jak wywodzący się z innej tradycji Deleuze i Guattari⁴, podkreślają zaś, że sposób sformułowania problemu jest kluczową częścią interwencji etycznej: to, jak określimy problem (w tym: co uznamy za jego wymiar faktyczny), decyduje o kształcie możliwych rozwiązań. Sprowadzanie myślenia etycznego do swego rodzaju zadania matematycznego z gotowymi danymi to tylko jeden ze sposobów konstruowania problemu – i może niekoniecznie najbardziej interesujący.

Określenie wymiaru faktycznego, wbrew pozorom, wymaga równie skomplikowanych interwencji, co określenie wymiaru „normatywnego”. Ponadto opowieści o faktach zawsze mają charakter normatywny; opowieści o wartościach z kolei zawsze opierają się na niejawnym rozstrzygnięciach dotyczących faktów. Jeśli zatem przyjmujemy, że nie sposób oddzielić faktyczności od obowiązywania⁵ i że sposób sformułowania problemu decyduje o naturze jego rozwiązania, jakie będzie to mieć konsekwencje dla tego, jak prezentuje się etyka troski? Innymi słowy, jak w obrębie etyki troski formułuje się problemy etyczne? Dwuznaczność tej perspektywy ze szczególną jasnością ukazuje twórczość Carol Gilligan. Przedstawiając w *Innym głosie* relacyjne, konkretne, kojarzone potocznie z kobiecością myślenie o problemach moralnych jako rodzaj prawomocnego rozumowania etycznego, Gilligan położyła fundamenty pod etykę troski. W późniejszych pracach wykorzystuje tę perspektywę do demaskacji represyjnego charakteru patriarchalnej kultury, przedstawiającej dysocjację i represyjność jako warunki konieczne dla wyłonienia się normalnego

2 S. Ruddick, *Maternal Thinking*, Boston, Beacon Press 1989, p. 94; N. Noddings, *Women and Evil*, Berkeley, University of California Press 1989, p. 215; C. Gilligan, *Innym głosem*, trans. B. Szelewa, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2015, p. 41. Ograniczam się do wybranych prac Gilligan, Ruddick i Noddings, ze świadomością, że moje konkluzje mogą dotyczyć tylko wybranych aspektów bogatego nurtu, jakim jest etyka troski. Interesuje mnie jednak głównie widoczne u wspomnianych myślicielek uwikłanie etyki troski w naturalizm i podtrzymywanie dychotomii faktyczne-normatywne – stąd zawężenie rozpatrywanego materiału.

3 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, [brak nazwiska tłumacza], Warszawa, Wydawnictwo Bęc Zmiana 2015, pp. 500–501.

4 G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, trans. P. Pieniążek, Gdańsk, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria 2000, p. 23.

5 Czyli tego, co faktyczne od tego, co normatywne; cf. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, trans. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005.

podmiotu, rozwoju moralnego i funkcjonowania kultury⁶. Jak przekonuje Gilligan, wcale nie są one konieczne – uznanie, że potrzebujemy represji i dysocjacji oznacza raczej przygodne „zrównanie patriarchalnej psychologii z cywilizacją”⁷. Rozwój podmiotu, relacji i kultury może więc kształtować się w inny sposób – nie utożsamiający przemocy z procesem cywilizacyjnym i nie przysparzający kobietom i mężczyznom cierpień. Istnieje swego rodzaju podziemny nurt naszej kultury, obecny w podejściu kobiet do miłości, myślenia i świata – wykluczany, zwalczany, lekceważony, ale uparcie obecny. Gilligan rekonstruuje go z fragmentów – wypowiedzi kobiet i dziewczynek (m.in jej własnych pacjentek), poezji i prozy. Wszystkie one są świadectwami przebijającej przez pęknięcia i luki patriarchalnej racjonalności innej logiki – opartej na relacyjności, bliskości, ciągłości i szczerości wobec siebie i innych.

Patriarchalna socjalizacja zmierza wprawdzie do jej wykorzenia, ale nigdy nie udaje się to do końca. Dziewczynki, które przechodzą inicjację w patriarchy w późniejszym wieku niż chłopcy (w ich przypadku jest to wiek 11–12 lat, w przypadku chłopców – 5–6 lat)⁸, pozostają często bardziej buntownicze, a ich na wół świadomy opór przed dysocjacją, oddzieleniem od autentycznego głosu psychiki, każącego cenić bliskość i relacje, może być punktem wyjścia dla świadomej feministycznej rewolty.

Skąd jednak bierze się ów głos? Czym jest? Opisując go, Gilligan często używa retoryki autentyczności: to „wewnętrzny”, „szczerzy głos”, „naturalny, a zarazem kulturowy”, wyraz „zdrowia” psychiki⁹. Czy jest więc, w przeciwieństwie do patriarchalnych konstruktów, pozostałością natury w nas? I czy kobiety są (z natury?) bardziej skłonne do zachowania go? Odpowiedź Gilligan pozostaje niejednoznaczna; można by się zgodzić z nieco złośliwą uwagą Susan Faludi, że twórczyni etyki troski chce „zjeść ciastko i mieć ciastko”¹⁰. Podkreśla, że jej tezy nie zakładają naturalnej troskliwości kobiet ani ich skłonności do posługiwania się konkretnymi kosztami abstrakcji. Jak stwierdza w odniesieniu do koncepcji „innego głosu”: „Powiązanie go z kobietami to empiryczna obserwacja”¹¹. Chodzi o wprowadzenie perspektywy i doświadczenia kobiet do psychologii i historii¹², bez rozstrzygania, jakie jest podłoże

6 C. Gilligan, *Chodźcie z nami!*, trans. S. Kowalski, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2013; *The Birth of Pleasure*, New York, Vintage Books 2002.

7 C. Gilligan, *Chodźcie z nami!*, op. cit., p. 85.

8 Dzieje się tak, ponieważ inicjacja do męskości jest bardziej kluczowa dla odtwarzania patriarchalnych relacji niż inicjacja do kobiecości. Dlatego, jak ujmuje to Gilligan, „w kwestiach genderu dziewczynkom zostawia się zwykle więcej swobody niż chłopcom, aż do okresu dojrzewania, kiedy osiągają zdolność rozrodczą”; C. Gilligan, *Chodźcie z nami!*, op. cit., pp. 33, 66.

9 C. Gilligan, *Innym głosem*, op. cit., p. 13, 21; C. Gilligan, *Chodźcie z nami!*, op. cit., pp. 13, 33.

10 S. Faludi, *Reakcja*, trans. A. Dzierżowska, Warszawa, Wydawnictwo Czarna Owca 2013, p. 538.

11 C. Gilligan, *Innym głosem*, op. cit., p. 40.

12 Ibidem, p. 15.

tej perspektywy. To kobiety najczęściej przemawiają autentycznym głosem troski i relacyjności, ale powiązanie między owym głosem a nimi ma charakter czystej faktyczności, pozbawionej podstawy (czy to biologicznej, czy to socjalizacyjnej) i z definicji nie mającej prowadzić do żadnych wniosków na temat biologicznego, społecznego czy ontologicznego wymiaru kobiecości i męskości. Mówi się nam, że zachodzi jakiś związek między naturą innego głosu a kobiecością, nie wiemy jednak – zastrzega się, że nie możemy wiedzieć – na czym on polega. Sprawia to, że pojęcie innego głosu pozostaje słabe – jednocześnie zakorzenione w zdrowym rozsądku z jego banałami zastępującymi myśl i stale narażone na osunięcie się w patriarchalne stereotypy.

Jak przyznaje Faludi, Gilligan stała się jedną z twarzy *backlashu* czy też reakcji wbrew własnym intencjom, na mocy powszechnego w latach 80. XX w. zapotrzebowania na neokonserwatywne narracje uzasadniające naturalność patriarchy – często przystrojone w pozornie pozytywne pochwały „kobiecej odmienności”¹³. Niezależnie jednak od swoich protestów¹⁴ przyczyniła się w dużym stopniu do pojawienia się tych interpretacji, właśnie za sprawą tego programowego niedookreślenia statusu innego głosu. Co więcej – by kontynuować analizę autorki *Reakcji* – czyniąc inny głos podstawą antypatriarchalnego, antyautorytarnego oporu, przywołuje powiązane za sprawą romantyzmu kategorie autentyczności i natury jako źródeł umożliwiających przeciwstawienie się alienującemu społeczeństwu czy kulturze. Szukając u dorastających dziewczynek przejawów dostępu do własnych uczuć, ciała i umysłu, nieprzekreślonego jeszcze przez dysocjację czy postulując odnowę naszego sposobu myślenia o miłości tak, by nie traktować jej jako przeciwieństwa autonomii, Gilligan roztacza wizję oporu jako czerpania z zasobu, który już tu jest – wystarczy znaleźć do niego drogę. Natura to domena miłości, radości i dobra, które niszczy patriarchalna socjalizacja; emancypacja polega na powrocie do tego pozaracjonalnego żywiołu, na odkryciu w sobie tego źródłowego dobra. Takie ujęcie natury jest w istocie tylko lustrzanym odbiciem ujęcia proponowanego przez prawicowo-neoliberalną socjobiologię, zgodnie z którym natura to dziedzina walki o byt i hierarchii. Oba redukują naturę do źródła uzasadnienia swoich postulatów politycznych i nie mówią nam wiele na temat biologicznej strony naszego istnienia.

Żeby uniknąć reakcyjnych interpretacji, można precyzyjniej oddzielić etykę troski jako system normatywny od kobiecości jako kategorii faktycznej – to rozwiązanie przyjęła Sara Ruddick w *Maternal Thinking*. Etyka ta byłaby czymś, co mogą praktykować obie płcie. Ruddick rekonstruuje „myślenie matczyne”, podkreślając,

13 S. Faludi, *Reakcja*, op. cit., pp. 539–540.

14 C. Gilligan, *Innym głosem*, op. cit., p. 17; C. Gilligan, *Chodźcie z nami!*, op. cit., p. 21.

że choć to kobiety zwykle wykonują czynności opiekuńcze, nie wynika to z ich szczególnych cech – matkowanie, choć często bywa zakorzenione w emocjach, jest raczej pracą wymagającą określonego zestawu umiejętności, zaawansowanych kompetencji, które może w sobie rozwijać „matka” dowolnej płci. Obejmują one myślenie raczej w kategoriach konkretnych innych i ich wyjątkowości niż abstrakcyjnych zasad, rozpoznawanie i przewidywanie potrzeb rozwijającej się istoty, rozwiązywanie konfliktów w sytuacji braku równości między stronami. „Miłość (...) nie dostarcza odpowiedzi. Matki muszą *myśleć*”¹⁵. Matkowanie to skomplikowana praktyka rządząca się swoistą racjonalnością; każdy i każda może opanować jej reguły¹⁶. Można ją także rozszerzyć poza pierwotny kontekst opieki nad dziećmi tak, by stała się naszą przewodniczką przy formułowaniu i rozwiązywaniu ogólnych problemów etycznych i społecznych; Ruddick czyni je podstawą argumentów na rzecz antymilitaryzmu. Przywiązuje też dużą wagę do denaturalizacji kategorii „matki”. Jak stwierdza, matką zostaje się, podjąwszy zobowiązanie opieki; nie ma żadnej naturalnej ciągłości między pracą ciąży i porodu (choć Ruddick nie odmawia im znaczenia) a pracą opiekuńczą. W tym sensie każda matka jest matką adopcyjną¹⁷.

Pozwala to autorce *Maternal Thinking* uniknąć pułapki, w którą wpada Gilligan, nie precyzując relacji między kobiecością a etyką troski: niebezpieczeństwa mimowolnego powrotu do konserwatywnie rozumianej kobiecości. W jej myśli pojawia się jednak innego rodzaju ślepa plamka: jaka jest relacja między opieką pojmowaną jako cenna umiejętność, dostarczająca wartości, którymi powinna się kierować cała kultura (co można utożsamić z wymiarem normatywnym), a opieką jako pracą, którą na mocy norm genderowych obarcza się kobiety (wymiar faktycznym)? Ruddick, jak próbowałam pokazać, unika tej trudności, zakładając, że żadnej relacji nie ma – i to właśnie wydaje mi się problematyczne. Umiejętności opiekuńcze mają być źródłem wartości i podstawą etyki w ogóle. Postulat ten, w swoim posłuszeństwie wobec podziału na to, co faktyczne i na to, co normatywne, sprawia jednak wrażenie zawieszonoego w próżni i z tego powodu mało skutecznego.

2. Niebezpieczeństwo naturalizmu i reprodukcyjny futurizm

Choć pewne nurty filozoficzne zakładają, że podział na fakty i wartości, wypowiedzi opisowe i normatywne, faktyczność i obowiązywanie, jest warunkiem etyki jako

15 S. Ruddick, *Maternal Thinking*, op. cit., p. 23.

16 Ruddick na pozór zbliża się tym samym do perspektywy feminizmu materialistycznego i marksistowskiego, ukazujących zakorzenienie norm genderowych i koncepcji płci w wykonywanej przez kobiety pracy.

17 S. Ruddick, *Maternal Thinking*, op. cit., pp. 40, 211.

takiej¹⁸, zarówno marksizm, jak i poststrukturalizm – tradycje, które mają największy wpływ na moje stanowisko – kwestionują go, pokazując, że opowieści o faktach zawsze mają wymiar normatywny, a postulaty etyczne opierają się na niejawnych założeniach dotyczących faktów. To, co uważamy za faktyczność, jest zwykle efektem naturalizacji wyborów i posunięć politycznych. Słowami Andrzeja W. Nowaka: „hegemonia zasadza się na prostym fakcie, że prawa ustanowione (*nomos*), przygodne i historyczne zjawiska, są przedstawiane i następnie traktowane jako fakt”¹⁹. Dlatego etykę ograniczoną do czystej postulatowości można łatwo zdyskredytować, przeciwstawiając ją stanowisku „realistycznemu”. Znacznie skuteczniejsze są natomiast te interwencje, które zakorzeniają postulaty etyczne i polityczne w nowych opowieściach o faktach, które ukazują, że kategorie i tezy, które uznawaliśmy za oczywiste, są podatne na przekształcenia. Nie ma sensu postulować weganizmu, nie ukazując historycznego charakteru masowej hodowli zwierząt na mięso²⁰. Tak samo potępienie dyskryminacji kobiet będzie pustym gestem bez krytyki pozornie oczywistych kategorii płci, rodziny czy pragnienia. Ruddick jednak, odcinając się programowo od faktów i ograniczając do wymiaru normatywnego, oferuje tylko taki pusty gest. Dodatkowo przekształcenie kobiecej pracy opiekuńczej w uniwersalny wzorzec postępowania etycznego zaciera jej przymusowy charakter: ukrywa mechanizmy konstruujące „opiekę” jako przynależną kobietom i ściśle powiązaną z kobiecością. Feministki marksistowskie pokazują, że kobiety faktycznie wykazują się większymi kompetencjami opiekuńczymi – dlatego, że świat oczekuje od nich wykształcenia tych kompetencji i od dzieciństwa wdraża je do opiekowania się innymi²¹. Przedstawianie opieki jako niezależnego od płci zobowiązania etycznego zaciemnia więc stosunki władzy działające w naszym społeczeństwie, skrywając hierarchię nadającą pracy opiekuńczej charakter zajęcia źle opłacanego i pozbawionego prestiżu – przedstawiając jako chlubne, będące efektem wyboru jednostki powołanie coś, co często jest dla kobiet koniecznością i wiąże się z podtrzymywaniem ich niskiego statusu społecznego²².

Jak można uniknąć tych trudności? Jakie nowe opowieści o faktach ma do zaoferowania etyka troski? Niestety, wydaje się, że jedyną alternatywą pozostaje ryzykowne zbliżenie się do reakcyjnych wizji „kobiecej odmienności”. Nel Noddings,

18 Cf. J. Habermas, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna (Teoria działania komunikacyjnego, t. 1)*, trans. A. M. Kaniowski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1999.

19 A. W. Nowak, *Socjohistoryczna ekonomia polityczna wegetarianizmu*, [in:] J. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa*, Poznań, Wydawnictwo A+ 2016, p. 374.

20 J. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa*, op. cit., pp. 251–276.

21 M. Dalla Costa, S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press 1975; S. Federici, *Caliban and the Witch*, New York, Autonomedia 2004.

22 M. A. Maciejewska, *Cena opieki, cena prestiżu*, <http://lewica.pl/blog/maciejewska/29371/> [27.01.2018].

która w wydanej w 1989 r. pracy *Women and Evil* przywołuje jako podstawę swojej teorii niesproblematyzowaną kategorię „kobiecego doświadczenia”, w wydanej w 2010 r. książce *The Maternal Factor* próbuje zakorzenić etykę troski w narracji socjobiologicznej. Sam zamiar nie zasługuje na potępienie z góry – ale sposób jego realizacji budzi obawy. Noddings chce uzasadnić etykę troski jako jedno z dwóch – obok rozumu – źródeł moralności poprzez odwołanie do „naturalnej troski”, „naturalnych relacji opiekuńczych”²³ czy wręcz „instynktu macierzyńskiego”, który dzielimy z wieloma zwierzętami²⁴. Instynkt macierzyński jest według Noddings „naturalną normą”²⁵, z której można w prawomocny sposób wyprowadzać postulaty etyczne. Troska etyczna nie jest przy tym czymś wyższym od troski naturalnej, co więcej, jest wobec niej wtórna; upowszechnienie się etyki troski ma przybrać postać odtworzenia naturalnych relacji opiekuńczych²⁶. Skoro opieka jest naturalną normą, nie powinno nas dziwić, że kobiety, które nie chcą lub nie potrafią się opiekować, zostają napiętnowane jako biologiczne anomalie i zarazem potępione pod względem moralnym²⁷.

Wszystkie argumenty krytyczne przytoczone przez Faludi w odniesieniu do socjobiologii, traktowanej w latach 80. jako narzędzie teoretycznej odnowy konserwatyizmu, stosują się do *The Maternal Factor* (pracy powstałej dwadzieścia parę lat później!). Największą słabością pracy Noddings jest jednak nie tyle ta rzucająca się w oczy bliskość wobec seksistowskich, antykobiecych teorii, co właśnie jej aspekt empiryczny, czyli zrekonstruowana w niej wersja narracji o ewolucji i ludzkiej biologii. Autorka akceptuje na przykład, jakby to było oczywiste, tezę o monogamiczności hominidów – która dziś jest mocno kwestionowana²⁸. Posługuje się też kategorią instynktu, mimo że badania nad zwierzętami ukazują, że kategoria ta upraszcza złożone zachowania, dające się lepiej opisać jako myślenie, rozwiązywanie problemów czy negocjowanie relacji – tym bardziej więc niebezpiecznie jest stosować ją w odniesieniu do ludzi²⁹.

Historie o ewolucji są więc w książce Noddings tym, czym były w latach 80., złotym wieku *backlashu* – uzasadnieniem patriarchalnego płciowego podziału pracy i wizji ról płciowych. Dziwi to, zwłaszcza że powołuje się ona na pracę Sarah Blaffer

23 N. Noddings, *The Maternal Factor*, Berkeley, University of California Press 2010, pp. 7, 29.

24 Ibidem, p. 10.

25 Ibidem, pp. 34–35.

26 Ibidem, p. 29.

27 Ibidem, pp. 6, 11.

28 S. B. Hrdy, *Kobieta, której nigdy nie było*, trans. M. Ryszkiewicz, Warszawa, Wydawnictwo CiS 2005, pp. 208–222; Ch. Knight, *Blood Relations*, New Haven – London, Yale University Press 1991; E. Morgan, *Pochodzenie kobiety*, trans. M. Danicka-Kosut, Warszawa, Anadiomene 2007, pp. 152, 170–172, 180–182.

29 V. Despret, *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?*, trans. B. Buchanan, Minneapolis, University of Minnesota Press 2016, pp. 40, 118, 121–122.

Hrdy *Mothers and Others*, która pozostaje jej głównym punktem odniesienia w budowaniu argumentu o „instynkcie macierzyńskim”. Tymczasem Hrdy wprowadzie wywodzi ludzką empatyczność i zdolności komunikacyjne z interakcji między matką i dzieckiem, jednocześnie jednak robi wiele, by zdekonstruować, na gruncie samej socjobiologii, pojęcie instynktu macierzyńskiego. Choć, jak zauważają Donna Haraway i Vinciane Despret, akceptuje podstawowe socjobiologiczne założenia, takie jak postrzeganie organizmów jako nastawionych na maksymalizację sukcesu reprodukcyjnego i kalkulujących w związku z tym swoje wydatki energetyczne oraz inwestycje³⁰, poszerza ten paradygmat, artykułując w nim wizję ludzkiej (i nie tylko) biologii jako złożonej, plastycznej i uzależnionej od wielorakich kontekstów. Przedstawia m.in. macierzyństwo jako relację, która, choć ważną rolę odgrywają w niej mechanizmy hormonalne, wcale nie ma charakteru automatycznego czy niekwestionowalnego. To, czy więź między matką i dzieckiem ma szansę się rozwinąć, zależy w dużej mierze od warunków, w jakich żyje matka, i wsparcia, na jakie może liczyć. U gatunków, których młode wymagają długiej i intensywnej opieki, często wykształca się allorodzicielstwo – młodymi opiekują się liczni dorośli, nie tylko matka czy ewentualnie ojciec³¹. Samice zwierząt, choć wielokrotnie dostarczają przykładów troskliwej opieki, potrafią też, jeśli cierpią głód i/albo brakuje im wsparcia ze strony bliskich, porzucić swoje dzieci – albo zabić je i zjeść. Jak podkreśla Hrdy, nie możemy nazwać jednego z tych zachowań naturalnym, a drugiego nienaturalnym; oba są wyrazami konsekwentnej strategii reprodukcyjnej. Ludzkie dzieci, podobnie jak dzieci wielu innych gatunków, są niezwykle „opiekochłonne”, dlatego podjęcie decyzji o ich posiadaniu zależy od tego, czy kobieta ma odpowiednie wsparcie (to, jak je definiujemy, zależy oczywiście od uwarunkowań społecznych i kulturowych). Dlatego, jak stwierdza Hrdy, zarówno opóźnianie decyzji o macierzyństwie – typowe dla społeczeństw zachodnich, w których obowiązują wysokie standardy opieki – jak i rezygnacja z posiadania dzieci są jak najbardziej naturalne³².

Alians feminizmu z konserwatyzmem, widoczny u Noddings, ale przejawiający się także w wielu feministycznych argumentach opartych na „rewindykacji macierzyństwa” – kazał Christine Delphy zbyt pospiesznie opowiedzieć się po stronie konstruktywizmu społecznego³³. Tymczasem przywoływanie biologii w ramach argumentacji etycznej czy politycznej nie musi prowadzić do takich konsekwencji.

30 D. Haraway, *Primate Visions*, New York – London, Routledge 1989, pp. 349–367; V. Despret, *What Would Animals Say...*, op. cit., pp. 110–113.

31 S. B. Hrdy, *Mothers and Others*, Cambridge, Massachusetts – London, England, The Belknap Press of Harvard University Press 2009, pp. 175–209.

32 S. B. Hrdy, *Mother Nature*, London, Vintage Books 2000, pp. 92, 111–112.

33 Ch. Delphy, *Wyzwolenie kobiet czy prawa korporacyjne matek?*, [in:] *Francuski feminizm materialistyczny*, trans., ed. M. Solarzka, M. Borowicz, Poznań, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM 2007, pp. 95–126.

Naturalizm – traktowanie natury jako wzorca dla ludzkiej kultury, etyki i polityki – to orientacja swoiście filozoficzna, która (jak pokazuje przykład Noddings) może świetnie się obywać bez wiedzy na temat przyrody, do której się odwołuje³⁴. Naturalisci chcieliby zredukować przyrodę do dogodnego źródła „naturalnych norm”; tymczasem poważne potraktowanie tego, co ma nam do zaoferowania biologia czy antropologia, musi zaowocować bardziej skomplikowanym obrazem natury, nie dającym gotowych rozwiązań etycznych; każe też spojrzeć inaczej na relację natury i kultury, które być może nie są w ogóle dwiema odrębnymi domenami.

Etyka troski wydaje się jednak nieuchronnie uwikłana w naturalizm – nawet w przypadku tych jej wersji, które usiłują się od niego odcinać, i tych też, które mają w zamierzeniu ich proponentek mieć charakter uniwersalny i unikać partykularyzmu charakteryzującego relację matki i jej dzieci. Zarówno Ruddick, jak i Noddings chcą za pomocą swoich teorii przekroczyć wykluczający charakter więzi opiekuńczych, a także wykluczyć możliwość kooptacji tych więzi przez nacjonalizm i rozszerzyć je na całą ludzkość³⁵. Noddings za źródło etyki uznaje opiekę matki nad dzieckiem biologicznym. Dla Ruddick „ludzkie dziecko” to wzorzec i punkt docelowy pracy opie-

34 Moje rozumienie terminu „naturalizm” nie pokrywa się ze stosowanym powszechnie, bardzo szerokim i wywodzącym się z klasyfikacji stosowanych obecnie głównie przez nurt analityczny (zob. J. Ritchie, *Understanding Naturalism*, London – New York, Routledge 2014; P. Strawson, *Scepticism and Naturalism. Some Varieties*, London, Methuen 2005). Klasyfikacje te oddzielają od siebie naturalizm ontologiczny i etyczny. Ten pierwszy może obejmować wczesną filozofię przyrody (stoicy), nowożytne teorie głoszące, że nie ma nic poza naturą (nie ma przyczyn nadnaturalnych), pojawiające się w obrębie renesansowego humanizmu (Montaigne), nowożytnego materializmu (Hobbes, Holbach; ibidem, pp. 2–3) czy też dziewiętnastowiecznych prób zintegrowania filozofii z odkryciami Darwina (D. Willard, *Knowledge and Naturalism*, [in:] *Naturalism: A Critical Analysis*, ed. W. Craig, J. P. Moreland, London – New York, Routledge 2000, p. 45). Z kolei naturalizm etyczny (reprezentowany tak przez starożytnych cyników, jak dziewiętnastowiecznych i współczesnych utylitarystów) przyjmuje, że źródłem norm etycznych jest natura ludzka (H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, op. cit., p. 19). We współczesnej etyce analitycznej „etyka naturalistyczna” funkcjonuje dzięki recepcji filozofii George’a E. Moore’a i oznacza stanowisko metaetyczne (dotyczące statusu sądów i właściwości etycznych) głoszące, że twierdzenia etyczne można potwierdzać, a problemy etyczne rozwiązywać w drodze rozumowania indukcyjnego, tak samo, jak potwierdzamy zdania należące do nauk empirycznych (P. Makowski, *Po metaetyce*, op. cit., rozdz. II, pp. 36–38). Uważam, że aby móc używać tego terminu w obrębie tradycji „kontynentalnej”, trzeba określić, jakie pojmowanie natury leży u jego podstaw, czyli uhistorycznić to pojęcie – natura starożytnych filozofów różni się od natury Tomasza z Akwinu czy Locke’a. Dla współczesnych poglądów i teorii reprezentujących naturalizm istotne jest to ujęcie natury, które wykształciło się we wczesnej nowożytności. Najistotniejsze dla niego jest funkcjonowanie natury jako źródła metafizycznego ładu – w miejscu zwolnionym przez Boga, który usuwa się na dalszy plan (choć nie znika). Natura zatem, po pierwsze, istnieje (co wcale nie jest tak oczywiste); po drugie, jest porządkiem, nie chaosem; po trzecie, pozostaje wzorcem dla ludzkiej etyki i polityki. Wiedza na temat świata przyrodniczego jest więc w jego obrębie ściśle związana z funkcją uprawomocniającą rozwiązania etyczne i polityczne, co można dostrzec w najpełniejszej postaci w filozofiach Hobbesa, Locke’a czy Rousseau. Wydaje się też, że z czasem ulegała ona coraz większemu podporządkowaniu tej funkcji, co możemy dostrzec w analizach Noddings z *The Maternal Factor*. Tak rozumiany naturalizm przeniknął z filozofii do myślenia potocznego, reprezentuje go też większość popularnych prac z dziedziny socjologii i psychologii ewolucyjnej.

35 S. Ruddick, *Maternal Thinking*, op. cit., p. 57; N. Noddings, *The Maternal Factor*, op. cit., pp. 90, 186.

kuńczej³⁶. A przecież „ludzkie dziecko” i macierzyńska więź to kategorie, które także pozostają podatne na włączenie w kontekst konserwatywny, w którym reprodukcja odtwarza wspólnotę jako czystą, jednolitą i zamkniętą – słowem, stanowią podstawowe składniki tego, co Lee Edelman określa mianem reprodukcyjnego futuryzmu. Jest to dla niego sposób symbolicznej organizacji wspólnoty politycznej orientujący ją ku przyszłości, rozumianej jako odtwarzanie określonej wersji człowieczeństwa – heteronormatywnego, monogamicznego i mieszczańskiego – uosabianej przez postać DZIECKA³⁷, wymuszającą zgodę na definiowane warunki polityki. Jego działanie świetnie ilustruje omawiana przez Edelmana powieść P. D. James *Ludzkie dzieci* [*Children of Men*] i film o tym samym tytule³⁸; źródłem apokaliptycznego niepokoju w tej futurystycznej fabule jest ludzkość, która z tajemniczych powodów, przestała się rozmnażać, a jedynym źródłem nadziei pozostaje mające się urodzić dziecko.

Nie sposób być „przeciwko dzieciom”, czyli przeciwko przyszłości jako takiej: nawet argumenty na rzecz dopuszczalności aborcji i ograniczenia dietyności zawierają zastrzeżenie, że walczy się w ten sposób o lepsze życie dla tych dzieci, które się urodzą³⁹. Szantaż reprodukcyjnego futuryzmu okazuje się zaskakująco skuteczny. „Co w tej sytuacji mogłoby oznaczać **nie** walczyć o dzieci?”⁴⁰ – zastanawia się Edelman. Choć jego propozycja pozostaje zbyt mocno zakorzeniona w pojęciach lacanowskich, by nie zaowocować jednowymiarowym, stabilnym i konserwatywnym obrazem, zgodnym z którym mamy wybór tylko między konformizmem a transgresją, pytanie o możliwą alternatywę dla reprodukcyjnego futuryzmu, jeśli wyodrębnić je z tego metafizycznego kontekstu, pozostaje zasadne. Czy można być „przeciwko dzieciom”? I czy może to oznaczać coś innego niż opowiedzenie się po stronie mistyki transgresji – strategię dostępną, jak pokazał José Esteban Muñoz, głównie dla białych, bogatych gejów?⁴¹

3. Ku nienaturalistycznej i nieantropocentrycznej etyce troski

W kontekście współczesnej refleksji dotyczącej antropocenu przedstawiona w 2004 r. teoria Edelmana zyskuje niezwykłą aktualność, a reprodukcyjny fu-

36 S. Ruddick, *Maternal Thinking*, op. cit., pp. XV–XVI.

37 Pisownia ma zaznaczyć różnicę między konkretnymi dziećmi – Edelman podkreśla, że nie jest przeciwko nim (L. Edelman, *Przyszłość to dziecinne mrzonki*, trans. T. Sikora, [in:] *Teorie wywrotowe*, ed. A. Gajewska, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 2012, p. 686) – a tym politycznym fantazmatem.

38 P. D. James, *Ludzkie dzieci*, trans. M. Gębicka-Frać, Warszawa, Wydawnictwo MAG 2006; *Ludzkie dzieci*, reż. A. Cuarón, United International Pictures 2006.

39 L. Edelman, *Przyszłość...*, op. cit., p. 677.

40 Ibidem.

41 J. E. Muñoz, *Uwodząc Utopię*, trans. M. A. Pelczar, [in:] *Teorie wywrotowe*, op. cit.

turyzm ukazuje jeszcze jeden aspekt. Jawi się jako perspektywa, zgodnie z którą przetrwanie ludzkości w obecnym kształcie (oraz świata, w którym ludzkość jest najważniejszym, wręcz jedynym liczącym się podmiotem) jest niekwestionowanym i naczelnym dobrem. Reprodukcyjny futuroizm jest nie tylko potencjalnie rasistowski i heteronormatywny, ale i antropocentryczny: narzuca przetrwanie ludzkości jako nasz główny polityczny cel, przyjmując za oczywiste, że przetrwanie to powinno być ważniejsze od przetrwania innych istot, a nawet dokonywać się ich kosztem. Na ile ostrzeżenie Edelmana pozwala nam sformułować alternatywną wizję roli ludzi w obliczu antropocenu?

W swojej najnowszej książce Donna Haraway, zajmując się właśnie kwestią szans na przetrwanie choćby niektórych zwierząt i roślin (i ludzi przy okazji) w kontekście zmian klimatycznych, postuluje m.in. dobrowolne zmniejszenie liczebności ludzkiej populacji. Jak pisze, „dzieci powinny być rzadkie, otoczone opieką i bezcenne; krewni powinni być powszechni, nieoczekiwani, stali i bezcenni”⁴². Przez „krewnych” (*kin*) rozumie nie innych ludzi, połączonych z nami więzami krwi czy też materiałem genetycznym, ale istoty innych gatunków, od których zależy, bezpośrednio lub pośrednio, nasze życie na Ziemi. Dla Edelmana propozycja Haraway byłaby pewnie kolejnym przejawem reprodukcyjnego futuroizmu, u innych odbiorczyń budzi oburzenie. Dla Sophie Lewis, przyznającej się do zachwyty wcześniejszymi pracami filozofki, zwłaszcza *Manifestem cyborgów*, najnowsza książka jest wyrazem „anty-ludzkiego” zwrotu w myśli Haraway. Nie da się, jak twierdzi, postulować zmniejszenia liczebności ludzi bez osuwania się w dyskurs eugenicznej kontroli populacji⁴³. Nie sposób też wyobrazić sobie żadnego dobrowolnego, nieoznaczającego ograniczenia praw reprodukcyjnych sposobu realizacji tego celu.

Zgadzam się z Lewis, że wspomniany postulat jest rzeczywiście ryzykowny i że nadanie ostatniemu rozdziałowi *Staying with the Trouble* postaci (szkicowej) fabuły w stylu *science fiction* stanowi w pewnym sensie ucieczkę Haraway od licznych problemów, które może zrodzić jej wizja⁴⁴ (zarówno klasyczny wywód teoretyczny, jak i rozbudowana, np. do postaci powieści, fabuła pozwoliłaby ukazać potencjalne trudności i być może przedstawić rozwiązania). Nie zrównywałabym jednak samego pomysłu zmniejszenia liczby dzieci z eugeniką. Lewis wydaje się przypisywać wcześniejszym pracom Haraway stanowisko, że ludzie są w niekwestionalny sposób

42 D. Haraway, *Staying with the Trouble*, Durham, Duke University Press 2016, p. 208. Cf. P. MacCormack, *After Life*, [in:] *The Animal Catalyst*, ed. P. MacCormack, London, Bloomsbury 2014.

43 S. Lewis, *Cthulhu plays no role for me*, <https://www.viewpointmag.com/2017/05/08/cthulhu-plays-no-role-for-me/> [28.01.2018].

44 Z drugiej strony, abstrahując od tego konkretnego zagadnienia, można by uznać ten rozdział za przykład działania cennego a rzadkiego we współczesnej teorii oraz fantastyce literackiej i filmowej impulsu utopijnego (dziękuję za tę uwagę Recenzentce/Recenzentowi).

więcej warci niż inne istoty i mają prawo zajmować tyle miejsca na Ziemi, ile zechcą. A przecież jej postulat pozostaje, jak sądzę, zgodny z wcześniejszym programem, który, choć oznaczał przedkładanie w wielu sytuacjach interesu gatunkowego ludzi nad ten innych zwierząt, wiązał się też z koniecznością spłaty długu u nich zaciągniętego⁴⁵. Ograniczenie naszej liczebności można rozumieć właśnie jako wycofanie się, stworzenie na Ziemi miejsca dla innych istot. Zaczepnięta z klasycznej feministycznej utopii Marge Piercy⁴⁶ idea, by każde rodzące się dziecko miało trzy „matki” dowolnej płci rozmontowuje rodzinę nuklearną, zapewniając każdemu dziecku odpowiednią ilość opieki, z kolei wchodzenie przez dzieci w symbiozę z zagrożonymi gatunkami zwierząt (za sprawą modyfikacji genetycznych, które pozwalają im postrzegać świat tak, jak robi to ich symbiont) nadają dosłowne, fizyczne znaczenie rozszerzeniu kategorii „krewnych” na nie-ludzi⁴⁷. Dzięki niemu troska pozostaje kluczową odpowiedzią na wyzwania antropocenu – mamy się jednak troszczyć nie tylko o własne dzieci, nawet nie o wszystkie „ludzkie dzieci”, ale o wszystkich naszych krewnych, co może oznaczać niezwykle rozbudowaną sieć powiązanych organizmów.

Chociaż propozycja ta sprawia wrażenie raczej zestawu pobożnych życzeń niż dającego się zastosować projektu, stanowi dobre antidotum na zagrażające myśleniu o zmianach klimatycznych widmo reprodukcyjnego futuryzmu. Jak zauważają teoretyczki zajmujące się zagadnieniem antropocenu, wiele głównonurtowych narracji na jego temat nie tylko spycha na dalszy plan lub wręcz zaprzecza powiązaniu między antropoceniem a zmianami klimatu, ale i wydaje się zdradzać pewną dumę z tego, że nasza aktywność jest widoczna w skali geologicznej. Jeśli zaś zauważa się niebezpieczeństwo związane z tymi przemianami, często stanowi ono pretekst do „zwierania szyków”: twierdzenia, że różnice, nierówności i konflikty między grupami ludzi nie powinny odtąd mieć znaczenia, ponieważ czas przejść do myślenia w skali „gatunku”⁴⁸. Dlatego teoria feministyczna ma tak wiele do zaoferowania refleksji o antropocenie⁴⁹.

Dotyczyłoby to w szczególności ekofeminizmu i feministycznego nowego materializmu. Jednocześnie trzeba podkreślić, że badaczki feministyczne ujmuje naturę

45 D. Haraway, *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, trans. A. Ostolski, Krytyka Polityczna 15 (2008).

46 M. Piercy, *Woman on the Edge of Time*, London, Women's Press 1980.

47 D. Haraway, *Staying...*, op. cit., pp. 139–141. Choć określenie „kin” można także przekładać jako „stworzenia pozostające z nami w relacji”, wolę mówić o „krewnych”, ponieważ istotą propozycji Haraway jest moim zdaniem właśnie stworzenie alternatywy dla ujęcia rodziny jako istniejącej dzięki związkowi genetycznym (dziękuję za tę uwagę Recenzentce/Recenzentowi).

48 C. Colebrook, *We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual*, [in:] *Anthropocene Feminism*, ed. R. Grusin, Minneapolis, Minnesota University Press 2017; S. Alaimo, *Your Shell on Acid: Material Immersion, Anthropocene Dissolves*, [in:] ibidem; M. Hird, A. Zahara, *The Arctic Wastes*, [in:] ibidem.

49 M. Rogowska-Stangret, *Feminizmem w antropocen*, <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/12/07/feminizmem-w-antropocen/> [28.01.2018]; cf. A. Keating, K. C. Merenda, *Decentring the Human?*, *Praktyka Teoretyczna* 4/10 (2013).

przez pryzmat naturalizmu, co obejmuje nie tylko etykę troski, ale i część ekofeminizmu, a nawet niektóre prace z zakresu nowego materializmu, mimowolnie umacniają tę pozornie uniwersalistyczną, a tak naprawdę wykluczającą perspektywę, jaką jest antropocentryzm – we własnej humanistycznej, podkreślającej ludzką solidarność w obliczu niebezpieczeństw wersji. Przekonanie, że natura (ucieleśniana przez kobiety) jest dobra i stanowi wzór etyczny dla ludzkości, która, za sprawą patriarchy i Kartezjusza, pobiła, odcinając się od reszty żywych istot, to tylko rewers triumfującego, imperialistycznego, patriarchalnego antropocentryzmu. Jak ukazuje w dwóch częściach *Essays on Extinction* Claire Colebrook, wiele wersji posthumanizmu i nowego witalizmu odtwarza starą, naturalistyczną logikę⁵⁰. Postrzegając człowieka po prostu jako jeden z żywych bytów, część naturowokulturowych powiązań, węzeł w ich sieci, niekoniecznie kwestionujemy w ten sposób centralne położenie człowieka. Życie czy natura pojawiają się tu po raz kolejny w swojej funkcji „dla nas”, jako źródło moralnej lekcji⁵¹. Optymistyczny ton niektórych neowitalistycznych teorii⁵² potwierdza tę tezę: życie, choć bardziej hybrydyczne niż w klasycznym naturalizmie, pozostaje w nich tym, z czym powinniśmy odzyskać łączność, by stać się tym, kim już w istocie jesteśmy i położyć kres naszej rodzącej rozpacz i niosącej zniszczenie izolacji.

Prawdziwe, konsekwentne myślenie „życia samego”, bez odniesienia do roli, jaką może odgrywać ono dla nas, zmusza nas jednak do zadania, za Colebrook, następującego pytania: czym jest życie, że wydało z siebie człowieka jako istotę separującą się od niego i zakłócającą równowagę na świecie? „Czym jest życie, które zrodziło człowieka kartezjańskiego?”⁵³. Jeśli rzeczywiście jesteśmy częścią sieci powiązań składających się na życie, dotyczy to również tych mniej atrakcyjnych aspektów – zdolności do separowania się od reszty życia, zakłócania równowagi ekologicznej, bezinteresownej destrukcyjności. „Kartezjański” antropocentryzm oparty na oddzieleniu człowieka od reszty bytu nie byłby jedynie błędem poznawczym i etycznym, ale pełnoprawną ekspresją życia. Ono samo zaś jawiłoby się jako nie tylko wytwarzające (zawsze lokalną i nietrwałą) równowagę, ale i niestabilne, chaotyczne, destrukcyjne⁵⁴. Zerwanie

50 Modyfikuję nieco argumentację Colebrook, wprowadzając kategorię naturalizmu, której ona sama nie stosuje. Bez wprowadzenia tej kategorii jej teoria mogłaby zbliżyć się niebezpiecznie do konserwatywnych i antropocentrycznych ataków na witalizm podejmowanych przez Alaina Badiou czy Slavoję Žižka.

51 C. Colebrook, *Death of the Posthuman (Essays on Extinction vol. 1)*, Ann Arbor, Open Humanities Press 2014, pp. 51, 135; C. Colebrook, *Sex After Life (Essays on Extinction vol. 2)*, Ann Arbor, Open Humanities Press 2014, pp. 10–11, 13–17; cf. L. Huffer, *Foucault's Fossils: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy*, [in:] *Anthropocene Feminism*, op. cit.

52 Cf. J. Bennett, *Vibrant Matter*, Durham, Duke University Press 2010; R. Braidotti, *Po człowieku*, trans. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2013, po części nawet: E. Grosz, *Darwin i gatunek ludzki*, trans. M. Rogowska-Stangret, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 4 (32) (2011), pp. 49–63.

53 C. Colebrook, *Sex After Life*, op. cit., p. 61.

54 C. Colebrook, *We Have Always Been...*, op. cit., p. 13.

z antropocentryzmem musi oznaczać także uznanie tego wymiaru „życia samego” – zrozumienie, że życie nie daje oparcia ani poczucia bezpieczeństwa podobnego do tego, jakie może dawać Bóg, prawo moralne czy Natura.

Może się wydawać, że oznacza to powrót do cynicznego stanowiska, zgodnie z którym, skoro człowiek jest częścią przyrody, należy tylko biernie akceptować wszystkie złe skutki jego działalności. Punktem docelowym Colebrook nie jest jednak taki antropocentryczny fatalizm, ale raczej wizja życia jako z istoty nienaturalnego, działającego w nieludzkiej skali⁵⁵. Wizję tę znamy z filozofii Deleuze’a i Guattariego; choć czerpie z niej wiele teoretyczek posthumanistycznych, nie zawsze kładą odpowiedni nacisk na ten jej aspekt⁵⁶. Colebrook uzupełnia ją o problem istotny dla realizmu spekulatywnego: możliwość zaistnienia myśli pozbawionej związku z substratem, jakim jest ludzki podmiot, i ujmującej rzeczywistość jako taką, a nie tylko rzeczywistość „dla nas”⁵⁷. „Jak myśl może myśleć to, co może rzeczywiście być, gdy nie ma myśli?”⁵⁸ Innymi słowy, czy i jak da się pomyśleć świat bez nas? I czy w obliczu tego pytania pytanie o troskę ma w ogóle sens?

Problem swojej własnej nieobecności, którym zajmuje się wyłącznie czysta myśl, wydaje się daleki kwestii troski. Niemniej umieszczenie go, jak czyni to Colebrook, w kontekście potencjalnego końca ludzkości ukazuje jego praktyczny wymiar – a także jego genealogię wykraczającą poza filozofię. *Science fiction* od dawna spekuluje na temat końca ludzkości i nienaturalistycznie pojmowanej reprodukcji. Przeformułowanie kategorii macierzyństwa i troski zgodne z nienaturalistycznym ujęciem życia oraz poważne traktowanie perspektywy świata bez nas, końca ludzkości – w ogóle lub w znanym kształcie – jest głównym tematem trylogii *Xenogenesis* Octavii Butler⁵⁹. Akcja cyklu – powstałego w latach 80., ale wciąż nienależącego do ścisłego kanonu SF⁶⁰ – toczy się po zagładzie nuklearnej. Skazana na wyginięcie ludzkość otrzymuje jednak drugą szansę – na Ziemię trafiają Oankali, kosmici, rasa specjalizująca się w manipulacjach genetycznych, nieustannie przekształcająca się pod względem biologicznym

55 C. Colebrook, *Who Comes after the Post-human?*, [in:] *Deleuze and the Non/Human*, ed. H. Stark, J. Roffe, London, Palgrave Macmillan 2015; A. Woodward, *Nonhuman Life*, [in:] *ibidem*.

56 Zob. R. Braidotti, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, trans. J. Bednarek, [in:] *Teorie wyrotowe*, op. cit.; P. Goulimari, *A Minoritarian Feminism? Things to Do with Deleuze and Guattari*, *Hypatia* 14 (2) (2009); M. Gatens, *Feminism as „Password”: Re-Thinking the „Possible” with Spinoza and Deleuze*, *Hypatia* 15 (2) (2000).

57 C. Colebrook, *Death...*, op. cit., pp. 30–31.

58 Q. Meillassoux, *Po skończoności*, trans. P. Herbich, Warszawa, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2015, p. 173.

59 O. Butler, *Dawn*, New York, Warner Books 1987; *Adulthood Rites*, New York, Warner Books 1988; *Imago*, New York, Warner Books 1989.

60 Co nie dziwi, skoro, choć od lat 70. hegemonia białych mężczyzn w SF jest nieustannie podważana, wciąż nie należy do przeszłości; Butler, jako pierwsza Afroamerykanka tworząca w tym gatunku, nadal bywa spychana na margines.

(a zarazem technicznym i kulturowym – choć te podziały nie mają w odniesieniu do nich zastosowania). Ludzkość zyskuje możliwość przetrwania tylko dzięki nim – ale za pewną cenę. Oankali chcą nawiązać z ludźmi sojusz wiążący się z modyfikacjami genetycznymi, uprawianiem seksu i posiadaniem wspólnych dzieci – hybryd, które nie będą już ludźmi. Alternatywą – dla tych, którzy się nie zgodzą – jest bezpłodność i powolne wyginiecie. Obcy sądzą bowiem, że „czysta biologicznie” ludzkość, w przeciwieństwie do nich agresywna i hierarchiczna, przysporzy sobie tylko cierpień i znowu będzie usiłowała popełnić zbiorowe samobójstwo. Jednak pomoc, której nie towarzyszy autentyczna wolność wyboru (pojęcie pozbawione sensu dla Oankalich, którzy przed kontaktem z ludźmi nie znali języka symbolicznego ani podziału na organizm i podmiot-ducha) nie daje się odróżnić od zniewolenia... Bohaterka, Lilith Iyapo, wybrana przez nich na ambasadorkę i pośredniczkę, decyduje się ostatecznie na narzucone warunki, wchodząc w rolę matki nowego gatunku – nie mitochondrialnej Ewy, dającej początek ludzkości zgodnie z nakazami Boga lub Ewolucji (to mniej więcej to samo, jeśli chodzi o wydźwięk polityczny – w obu przypadkach chodzi o instancję gwarantującą ład ontologiczny i etyczny), ale Lilith – matki demonów, inicjatorki ewolucji kierującej się prawem ciągłego poszukiwania inności, wywłaszczania i stawiania-się-innym, „poza granicami czystości i jednolitości”⁶¹.

Butler przedstawia w swojej trylogii ludzkość w dość ponurych barwach, jako patriarchalną, zawsze skłoną walczyć i coraz bardziej owładniętą ideą gatunkowej czystości; skłania to do myślenia, że jej wyginiecie nie będzie być może wielką stratą. Zarazem jednak nie pozwala nam zapomnieć o tym, że wybór Lilith nie jest łatwy i nie da się go zredukować do radosnej zgody na hybrydyzację, która bywa tylko przyjemnym dodatkiem, niezagrażającym naszemu bezpieczeństwu ontologicznemu. Jest jasne, że przetrwanie oznacza koniec człowieczeństwa i nieustanną konfrontację z obcością, ucieleśnianą przede wszystkim przez własne dzieci. Dziecko pozostaje figurą przyszłości – ale przyszłość ta nie jest już ludzka.

Butler dokonuje praktycznego demontażu reprodukcyjnego futuryzmu, nie popadając, jak Edelman, w patos transgresji, ale unikając też – jako że ukazuje hybrydyzację w warunkach ucisku, pod presją konieczności – łatwego optymizmu widocznego w niektórych narracjach neowitalistycznych. Wydobywa tym samym ten aspekt, który pozostaje w neowitalizmie najbardziej produktywny: zdolność stawienia czoła życiu nieludzkiemu i chaotycznemu, nieustannie wywłaszczającemu nas z naszej istoty. Nasze dzieci i nasza rodzina nie muszą być ludźmi; troska/opieka

61 G. J. Hampton, *Changing Bodies in the Fiction of Octavia Butler*, Lanham, Lexington Books 2010, p. 73. Cf. D. Haraway, *Primate Visions*, op. cit., pp. 378–380; J. L. Mann, *Pessimistic futurism: Survival and reproduction in Octavia Butler's Dawn*, *Feminist Theory* (2017), DOI: 10.1177/1464700117742874; A. Plisner, *Arboreal dialogics: an ecocritical exploration of Octavia Butler's Dawn*, *African Identities* 7:2 (2009).

oznacza już nie podtrzymywanie ludzkiego *status quo*, przekazywanie następnemu pokoleniu cennego depozytu człowieczeństwa, ale dbałość o relacje między różnymi organizmami i gatunkami – ważnymi i nieważnymi dla naszego życia i nieustanny kontakt z innością, tą w nas i tą poza nami. To praktykowanie dbałości o różne formy życia, kruche i narażone na zniknięcie – zwykle, w dobie szóstego wymierania szczególnie⁶² – bez zakładania, że ich wartość zależy od tego, czy istnieją dla nas. Oznacza to rezygnację z reprodukcji – nie chcę przesądzać, czy w sensie dosłownym, czy tylko w sensie odtwarzania tego samego, dostrzegania w naszych dzieciach przedłużenia nas samych – jako jednostek lub jako przedstawicieli/ek „ludzkości”.

Etyka troski, czyniąca kobiecie doświadczenie i praktyki opiekuńcze podstawą etyki, pozostaje nurtem pozwalającym mierzyć się ze współczesnymi wyzwaniem etycznymi i politycznymi. Jej stosowanie w obszarze problematyki związanej z antropoceniem może jednak oznaczać zgodę na powielanie reprodukcyjnego futurizmu i antropocentryzmu, ponieważ jest zakorzeniona w naturalistycznym pojmowaniu tego doświadczenia i praktyk. Dlatego należy nadać reprodukcji i opiece, które pozostają centralne dla tej propozycji etycznej, charakter nienaturalistyczny. Umożliwiają to teorie takie jak feministyczny nowy materializm, ujmujący naturę jako dziedzinę produktywnego chaosu. Z kolei fantastyka, zgłębiająca tematykę posthumanistyczną na długo przed tym, jak pojawiła się ona w obrębie teorii, pozwala nam rozumieć reprodukcję i pokrewieństwo jako więzi łączące nas nie tylko z tymi, którzy są do nas podobni, ale także z tymi, od których się różnimy, ale którzy są niezbędni dla naszego przetrwania.

Bibliografia

- S. Alaimo, *Your Shell on Acid: Material Immersion, Anthropocene Dissolves*, [in:] *Anthropocene Feminism*, ed. R. Grusin, Minneapolis, Minnesota University Press 2017.
- J. Bennett, *Vibrant Matter*, Durham, Duke University Press 2010.
- R. Braidotti, *Po człowieku*, trans. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2013.
- O. Butler, *Dawn*, New York, Warner Books 1987.
- O. Butler, *Adulthood Rites*, New York, Warner Books 1988.
- O. Butler, *Imago*, New York, Warner Books 1989.
- C. Colebrook, *Death of the Posthuman (Essays on Extinction vol. 1)*, Ann Arbor, Open Humanities Press 2014.
- C. Colebrook, *Sex After Life (Essays on Extinction vol. 2)*, Ann Arbor, Open Humanities Press 2014.

62 E. Kolbert, *Szóste wymieranie*, trans. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Warszawa, W.A.B. 2016.

- C. Colebrook, *We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual*, [in:] *Anthropocene Feminism*, ed. R. Grusin, Minneapolis, Minnesota University Press 2017.
- C. Colebrook, *Who Comes after the Post-human?*, [in:] *Deleuze and the Non/Human*, ed. H. Stark, J. Roffe, London, Palgrave Macmillan 2015.
- M. Dalla Costa, S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press 1975.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, trans. P. Pieniżek, Gdańsk, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria 2000.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, [brak nazwiska tłumacza], Warszawa, Wydawnictwo Bęc Zmiana 2015.
- Ch. Delphy, *Wyzwolenie kobiet czy prawa korporacyjne matek?*, [in:] *Francuski feminizm materialistyczny*, trans., ed. M. Solarska, M. Borowicz, Poznań, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM 2007.
- V. Despret, *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?*, trans. B. Buchanan, Minneapolis, University of Minnesota Press 2016.
- L. Edelman, *Przyszłość to dziecinne mrzonki*, trans. T. Sikora, [in:] *Teorie wywrotowe*, ed. A. Gajewska, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 2012.
- S. Faludi, *Reakcja*, trans. A. Dzierzgowska, Warszawa, Wydawnictwo Czarna Owca 2013.
- S. Federici, *Caliban and the Witch*, New York, Autonomedia 2004.
- W. Gawalewicz, ed., *Wokół śmierci i umierania. Antologia bioetyki*, t. 1, Kraków, Universitas 2009.
- W. Gawalewicz, ed., *Początki ludzkiego życia. Antologia bioetyki*, t. 2, Kraków, Universitas 2010.
- W. Gawalewicz, ed., *Sprawiedliwość w medycynie. Antologia bioetyki*, t. 4, Kraków, Universitas 2015.
- C. Gilligan, *Chodźcie z nami!*, trans. S. Kowalski, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2013.
- C. Gilligan, *Innym głosem*, trans. B. Szelewa, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2015.
- C. Gilligan, *The Birth of Pleasure*, New York, Vintage Books 2002.
- E. Grosz, *Darwin i gatunek ludzki*, trans. M. Rogowska-Stangret, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 4 (32) (2011).
- G. J. Hampton, *Changing Bodies in the Fiction of Octavia Butler*, Lanham, Lexington Books 2010.
- D. Haraway, *Primate Visions*, New York – London, Routledge 1989.

- D. Haraway, *Staying with the Trouble*, Durham, Duke University Press 2016.
- D. Haraway, *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, trans. A. Ostolski, *Krytyka Polityczna* 15 (2008).
- M. Hird, A. Zahara, *The Arctic Wastes*, [in:] *Anthropocene Feminism*, ed. R. Grusin, Minneapolis, Minnesota University Press 2017.
- S. B. Hrdy, *Kobieta, której nigdy nie było*, trans. M. Ryszkiewicz, Warszawa, Wydawnictwo CiS 2005.
- S. B. Hrdy, *Mother Nature*, London, Vintage Books 2000.
- S. B. Hrdy, *Mothers and Others*, Cambridge, Massachusetts – London, England, The Belknap Press of Harvard University Press 2009.
- L. Huffer, *Foucault's Fossils: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy*, [in:] *Anthropocene Feminism*, ed. R. Grusin, Minneapolis, Minnesota University Press 2017.
- P. D. James, *Ludzkie dzieci*, trans. M. Gębicka-Frać, Warszawa, Wydawnictwo MAG 2006.
- A. Keating, K. C. Merenda, *Decentring the Human?*, *Praktyka Teoretyczna* 4/10 (2013).
- Ch. Knight, *Blood Relations*, New Haven – London, Yale University Press 1991.
- E. Kolbert, *Szóste wymieranie*, trans. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Warszawa, W.A.B. 2016.
- S. Lewis, *Cthulhu plays no role for me*, <https://www.viewpointmag.com/2017/05/08/cthulhu-plays-no-role-for-me/> [28.01.2018].
- Ludzkie dzieci*, reż. A. Cuarón, United International Pictures 2006.
- P. MacCormack, *After Life*, [in:] *The Animal Catalyst*, ed. P. MacCormack, London, Bloomsbury 2014.
- M. A. Maciejewska, *Cena opieki, cena prestiżu*, <http://lewica.pl/blog/maciejewska/29371/> [27.01.2018].
- P. Makowski, *Po metaetyce*, Kraków, Universitas 2012.
- J. L. Mann, *Pessimistic futurism: Survival and reproduction in Octavia Butler's Dawn*, *Feminist Theory* (2017), DOI: 10.1177/1464700117742874.
- H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1969.
- J. McMahan, *Etyka zabijania*, trans. J. Bednarek, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- Q. Meillassoux, *Po skończoności*, trans. P. Herbich, Warszawa, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2015.
- E. Morgan, *Pochodzenie kobiety*, trans. M. Danicka-Kosut, Warszawa, Anadiomene 2007.

- J. E. Muñoz, *Uwodząc Utopię*, trans. M. A. Pelczar, [in:] *Teorie wywrotowe*, ed. A. Gajewska, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 2012.
- N. Noddings, *The Maternal Factor*, Berkeley, University of California Press 2010.
- N. Noddings, *Women and Evil*, Berkeley, University of California Press 1989.
- A. W. Nowak, *Socjohistoryczna ekonomia polityczna wegetarianizmu*, [in:] J. Urbański, *Społeczeństwo bez mięsa*, Poznań, Wydawnictwo A+ 2016.
- M. Piercy, *Woman on the Edge of Time*, London, Women's Press 1980.
- A. Plisner, *Arboreal dialogics: an ecocritical exploration of Octavia Butler's Dawn*, *African Identities* 7:2 (2009).
- J. Ritchie, *Understanding Naturalism*, London – New York, Routledge 2014.
- P. Strawson, *Scepticism and Naturalism. Some Varieties*, London, Methuen 2005.
- M. Rogowska-Stangret, *Feminizmem w antropocen*, <http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/12/07/feminizmem-w-antropocen/> [28.01.2018].
- S. Ruddick, *Maternal Thinking*, Boston, Beacon Press 1989.
- D. Willard, *Knowledge and Naturalism*, [in:] *Naturalism: A Critical Analysis*, ed. W. Craig, J. P. Moreland, London – New York, Routledge 2000.
- A. Woodward, *Nonhuman Life*, [in:] *Deleuze and the Non/Human*, ed. H. Stark, J. Roffe, London, Palgrave Macmillan 2015.

Abstract

“Not Our Children”: Naturalism, Reproductive Futurism, and the Monstrous Motherhood

Ethics of care develops a theory of generalized care on the basis of natural (biological) caring practices. But because of its reliance on naturalism (the position that nature is the source of ontological, ethical, and political order), it often presents a narrow vision both of femininity and of care, which applies only to humans. What is more, the adoption of the care for a child as a paradigm causes the ethics of care to become an example of reproductive futurism (a Lee Edelman's term) – a phantasmatic take on the political understood as a uniform whole represented by the figure of the Child. In order to show that the ethics of care does not have to be naturalist, I try to confront this ethics with Donna Haraway's appeal to limit reproduction as part of solidarity with non-human beings, as well as with the motive of the care of a child that is not human – “monstrous motherhood” – present in Octavia Butler's novels; thus, I sketch the contours of a non-anthropocentric ethics of care.