

SKOŃCZMY NAPAWAĆ SIĘ BRUTALNYM KRAJOBRAZEM. ŻYJEMY W NIM

ACHILLE MBEMBE, *BRUTALIZM*

Rudolf Dettlaff
Uniwersytet Wrocławski

/// Wstęp

Achille Mbembe, kameruński filozof, historyk i jeden z najważniejszych współczesnych myślicieli postkolonialnych, kontynuator myśli Frantza Fanona, w swojej najnowszej książce *Brutalizm* (2024) podejmuje tematykę istotną dla zrozumienia mechanizmów współczesnej władzy oraz brutalizacji życia społecznego. Mbembe, znany w Polsce dzięki wydanej kilka lat temu publikacji *Polityka wrogości*, kontynuuje swoją refleksję nad globalną dynamiką nierówności, konfliktów i procesów wykluczenia, które przybierają coraz bardziej drastyczne formy. Pojęcie brutalizmu autor zapożycza z architektury, aby nakreślić metaforyczny obraz współczesnej rzeczywistości. Nie skupia się przy tym na estetyce brutalizmu, ale rozciąga tę koncepcję na analizę form opresji, zniszczenia i instrumentalizacji ciała ludzkiego oraz natury. Słowem, przekształca je w myśl polityczną, sytuującą się – jak pisze – na styku „niematerialnego, cielesności i materiałów” (Mbembe 2024: 8)¹. Termin ten pomaga mu opisać „epokę, ogarniętą patosem wyburzania i wytwarzania na skalę planetarną olbrzymich zasobów mroku, ale również wszelkiego rodzaju odpadów, pozostałości i śladów gigantycznej demiurgii” (s. 8). Brutalizm jest produktem kapitalistycznych stosunków

¹ W wypadku kolejnych odniesień do recenzowanej pozycji w nawiasie pozostawiam jedynie numer strony.

społecznych; wojną z ludźmi, którym jedyne, co zostało, to sprzedaż własnej pracy; przede wszystkim zaś jest sposobem zarządzania populacją.

„Brutalizm” – jako pojęcie – jest kontynuacją tego, co kameruński filozof nazwał „nekropolityką”, która odpowiada na pytanie „Kto może żyć?”. Brutalizm jest dyskursem nekropolityki. W jej zrozumieniu widać mocne inspiracje pracami Michela Foucaulta z zakresu biopolityki – zarządzania życiem na skalę populacji. Mbembe pokazuje drugą stronę zarządzania życiem, a więc zarządzenie śmiercią i unicestwianiem. Brutalizm jako dyskurs władzy opiera się na materialno-dyskursywnych splotach, które autor analizuje w poszczególnych rozdziałach. W niniejszym tekście przedstawię dwa terminy, które wydają mi się ważne w myśli kameruńskiego filozofa. Pierwsze z nich to „obóz” jako struktura rzeczywistości społecznej. Tutaj najlepiej widać kontynuację myśli Mbembego, a także splot pojęć opisywanych w książce: granice-ciała, cyrkulacje czy wspólnota zniewolonych. Drugim istotnym pojęciem jest „animizm”, który autor redefiniuje, umieszczając go w kontekście nowych technologii. Wątek ten uwypuklam, ponieważ zdaje się on otwierać ciekawą dyskusję na temat nie tylko nowych technologii, ale także tego, co w posthumanistyce określa się mianem „sprawczości więcej-niż-ludzkiej” czy „sprawczości przedmiotów”.

/// Obóz

Podobnie jak Foucault w swoich pracach Mbembe w *Brutalizmie* bada relacje władzy ustanawiane za pomocą różnego rodzaju technologii: cyfrowych, rasowych, tożsamościowych, więziennych. Przede wszystkim interesuje go izonomiczny charakter Ziemi jako specyficznej materii, którą zamieszkujemy wspólnie, a która została przekształcona zgodnie z ideą obozu, dzielącą świat na tych, którzy mogą swobodnie korzystać z przywileju mobilności, i tych, którzy takiego przywileju nie mają. Mbembe nie powołuje się bezpośrednio na Giorgia Agambena (2008), mimo to koncepcje tych autorów mocno z sobą rezonują. Być może ciekawa byłaby dokładna analiza porównawcza tych dwóch koncepcji obozu. Gdy bowiem Agamben pisze o „nagim życiu”, opisuje ten sam proces co Mbembe, gdy pisze o nekropolityce. Choć używają innych pojęć i opisują inne doświadczenie (Agamben – Auschwitz, państwa narodowe i warunki nowoczesności; Mbembe – kolonie, rasizm i kapitalizm), obaj odpowiadają na pytanie „Kto może żyć?”. Różnicą jest jedynie podejście do podmiotowości. U Agambena wydaje się, że nagie życie jest bezpodmiotową formą egzystencji, która – wykluczona politycznie – zostaje oddana w pełni władzy suwerena. Mbembe zaś daje

więcej nadziei, kreśląc pewne formy wspólnotowości i sprawczości w zniewoleniu („wspólnota zniewolonych”). W tym sensie Kameruńczykowi bliżej do Foucaulta, gdy ten stwierdza:

Nie ma władzy tam, gdzie determinacja przenika całość: niewolnik skrepowany kajdanami nie uczestniczy w stosunku władzy (wolno tu mówić jedynie o stosunku fizycznego przymusu). W konsekwencji należy odrzucić jednoznaczną opozycję władzy i wolności, które wykluczałyby się wzajemnie – wchodzi w grę raczej ich skomplikowane oddziaływanie. W jego ramach wolność może jawić się jako warunek sprawowania władzy (i to warunek pierwotny, ponieważ wolność musi być obecna tam, gdzie ma się pojawić władza), jak również jej stały fundament (ponieważ bez dostępnej poddanym szansy odmowy władza sprowadziłaby się do fizycznej determinacji). (Foucault 1998: 187–188)

Idea obozu była ważną częścią wcześniejszej *Polityki wrogości*, w której Mbembe pisze:

Obóz, trzeba to powiedzieć, stał się strukturalnym elementem globalnej kondycji. Mało tego, nikogo już nie oburza. Co więcej, zamykanie w obozach nie tylko stanowi naszą teraźniejszość. Jest naszą przyszłością, naszym sposobem na „utrzymanie w bezpiecznej odległości wszystkiego, co nam przeszkadza, na powstrzymanie lub odrzucenie tego, co zbędne – ludzi, materii organicznej lub odpadów przemysłowych”, krótko mówiąc, jest jedną z form zarządzania światem. (Mbembe 2018: 95)

Jeżeli liberalne demokracje uważa się za wolne od przemocy czy też takie, w których przemoc jest „ucywilizowana”, to tylko dlatego, że kraje bogatej Północy zorganizowały świat według zasad obozu, odsyłając „zbędne” na drugą stronę. Jacques Derrida napisał, że metafizyczne, binarne opozycje są przemocowymi hierarchiami. Ci po niewłaściwej stronie mogą być brutalizowani ze względu na swoje różnice (St. Pierre 2011: 617). Mbembe w *Brutalizmie* organizuje nam² wycieczkę objazdową po najmroczniejszych elementach współczesnego świata, zaprasza nas do odwiedzenia „niewłaściwej strony binarnej opozycji”.

² Piszę „nam” w kontekście odczytywania jego myśli przez Europejczyków.

Podstaw technologii, jaką jest obóz, Mbembe upatruje w wielkich polowaniach. Powołując się na filozofkę Elbę Dorlin i filozofa Grégoire’a Chamayou, Mbembe porównuje współczesne formy przemocy wobec osób zmarginalizowanych do dawnych polowań na zwierzęta i ludzi, podkreślając ich systematyczność i brutalność. Wskazuje, że zaawansowane technologie, takie jak drony, biometryka czy cyfryzacja danych, przekształcają granice w narzędzia kontroli mobilnej. Jak pisze: „[a]tak w tych polowaniach kieruje się zatem na ożywione, ruchliwe ciała dysponujące siłą pociągową, intensywnością, zdolnością ucieczki i przemieszczania się, przy czym nie są one uważane za takie ciała jak nasze, ale jako napiętnowane są przedmiotem ostracyzmu” (s. 64–65). Celem przetrzymywania ludzi w obozach jest produkcja osób, które można deportować, które można pozbawić praw i godności. Używając języka Agambena (2008), można by powiedzieć, że celem jest produkcja nagich żyć. Umocnienia to przywilej bogatych krajów Północy do swobodnego przemieszczania się po całej planecie. Uciekający przed wojną, głodem, pogarszającymi się warunkami życia, niesprzyjającym klimatem, którzy nie spełniają warunków dyktowanych przez kraje Północy, trafiają do obozów, będących materialno-symboliczną przestrogą przed mobilnością biednych.

Filozof zwraca także uwagę na podstawowy mechanizm brutalizmu, którym jest spalanie surowców służących do produkcji w rozumieniu dosłownym (węgiel, ropa naftowa, gaz łupkowy), jak i metaforycznym (wyżywiająca praca, współczesne niewolnictwo), wskazując tym samym, że brutalizm jest mechanizmem drapieżnej natury kapitalizmu. Brutalizm spala, by produkować. Produkuje nie tylko tanie towary w nowoczesnych obozach pracy, ale też poczucie bezpieczeństwa wytwarzanego dzięki technologiom, które według Mbembego zyskały wymiar religijny. Chodzi zarówno o takie technologie jak mury, kamery czy broń, jak i te obliczeniowe i *big data*, które dają nam niepotrzebujące teorii poczucie pewności, w wypadku którego liczba zastępuje narrację. Pierre Lévy, cytowany przez Mbembego, pisze w tym kontekście, że „zwolennicy *big data* utrzymują epistemologiczną iluzję, że mogą obejść się bez teorii i że wiedza może wyłonić się z prostej, statystycznej analizy danych” (s. 75). Kameruńczyk twierdzi, że to fałszywe założenie, ponieważ za każdą taką bazą danych stoi jawne bądź ukryte założenie, które nie przyznaje się do siebie. Dzięki takim technologiom mamy poczucie pewności i bezpieczeństwa, mimo że Ziemia wokół się rozpada.

/// Nowy animizm

Mbembe wskazuje, że splot nowych technologii, religii i towarów otworzył drogę do powrotu animizmu. Twierdzi, że współczesne technologie – w tym cyfrowe, neurologiczne i biotechnologiczne – nadają „życie” obiektom przez interakcję z ludzkim ciałem. Nowoczesny animizm według filozofa jest napędzany przez kult obiektów jako tego, co podwaja ludzką egzystencję. Smartfony, algorytmy czy systemy sztucznej inteligencji nie tylko wspierają, ale wręcz przekształcają sposób, w jaki ludzie doświadczają świata i siebie samych. Technologie te mogą być wykorzystywane do monitorowania, zarządzania i kontrolowania jednostek oraz grup społecznych. Ta forma animizmu jest związana z neoliberalizmem. Animizm działa jako wektor „neowitalizmu”, wspierając logikę produkcji, konsumpcji i wyzysku. Ogromne zasoby wiedzy, które się dziś wytwarza, także w szeroko rozumianych naukach humanistycznych, sprowadza się do użyteczności, wiedzy, którą da się wykorzystać w przemyśle. Prawdą w tym systemie jest to, co dobrze się monetyzuje.

W rozdziale dotyczącym animizmu wybrzmiewa krytyka posthumanistyki³, która może stać się dostarczycielką pojęć do przekształcania kapitalizmu. Rozdział ten jest bardzo ważną wskazówką dla twórców posthumanistycznych, uwrażliwiając ich na zawłaszczenie teorii przez kapitalizm. Za przykład niech posłuży nam następujący fragment:

Jeśli natomiast chodzi o opinię publiczną, to ucieleśnia się ona w dużej mierze w cyfrowej rzeczywistości, tyle że dzieje się to w nowy sposób, bez ciała i cielesności. Relacja ze światem, z innymi ludźmi, z przedmiotami jest teraz uwarunkowana technologiami krzemowymi. Takie są wymogi nowego stulecia. Jedną z właściwości technologii cyfrowych jest, jeśli nie wyeliminowanie wszelkiej idei substancji, to przynajmniej pozbawienie jej substancjalności w celu skuteczniejszego przekazania jej jedynej rzeczy, która naprawdę się liczy: prędkości. (s. 76)

Mbembe wskazuje, że pozbywanie się substancjalności, czyli *de facto* antyesencjalizmu, będącego jednym z założeń posthumanistyki, może się

³ Posthumanistykę rozumiem tu bardzo szeroko. Mam na myśli zarówno teorię aktora-sieci, jak i *object oriented ontology*, nowy materializm, realizm spekulatywny, a nawet studia nad nauką i technologią oraz wszystkie nurty pokrewne. Choć piszę wyłącznie o posthumanistyce, zaprezentowana tutaj refleksja może dotyczyć także neurobiologów, psychologów, nauk o komunikacji i każdej innej nauki, którą sprowadza się do dostarczycielki pojęć umacniających kapitalizm.

przyczynić do splotu umacniającego neoliberalne *status quo* z jej główną wartością – prędkością. Badacze z nurtu posthumanistyki powinni zabezpieczać swoje teorie przed sprowadzeniem ich do kolejnej wersji mitu dominującego w Dolinie Krzemowej o postępie technicznym jako postępie w ogóle. Tak rozumiana idea postępu nie sprawia, że jako społeczeństwa stajemy się bardziej racjonalni czy mądrzejsi. Ignorancja i zabobony są poważnym problemem. Oświeceniowy projekt walki z ignorancją za pomocą racjonalności zmienił się dziś w umacnianie ignorancji za pomocą racjonalności. Wielkie zbiory danych (*big data*) nie są wiedzą, choć tak twierdzą ich zwolennicy, którzy swoje założenia (czasem nieświadome) ukrywają pod „obiektywnością liczb”.

Aby (post)humanistyka nie zmieniła się w proste przeliczenia, musimy w wymiar ontologiczny wpleść narrację. Jak pisze Mbembe: „ponieważ cyfry wzięły górę nad słowem, liczba stała się ostatecznym gwarantem rzeczywistości zamiast jej wyznacznikiem” (s. 74). Teza ta przypomina tę o kryzysie narracji, o której pisze Byung-Chul Han (2024). Obaj filozofowie wskazują na ten sam problem zaniku narracji czy też oderwania narracji od rzeczywistości, która tworzy autopojetyczny system produkcji symboli, nie mający z rzeczywistością nic wspólnego. Rzeczywistość w coraz większym stopniu zostaje sprowadzona do liczb. Jest to wymóg użyteczności, którą dyktuje przemysł. Dalej Mbembe pisze: „[b]yć może nowością jest jedynie przyspieszona produkcja symboli bez rzeczywistości, symboli, które są samowystarczalne i mają tendencję do zajmowania całej przestrzeni rzeczywistości” (s. 76). Animizm odkrywa w tym miejscu swoją moc emancypacyjną, w której to splecenie narracji z ontologicznym wymiarem przedmiotu jest sposobem na upodmiotowienie, które nie jest ukryte pod warstwą liczb. Ta moc jest wyłącznie potencjalnością, która jednak nie wybrzmiewa głośno.

/// Wnioski

Mbembe uważa, że to, co proponowały (i wciąż proponują) w sensie emancypacji myśl poststrukturalistyczna/modernistyczna/humanistyczna etc., było od zawsze zakorzenione w Afryce. Jeżeli jest nadzieja w zachowaniu tych idei, dziś przejętych przez neoliberalizm (historię tego przejęcia można prześledzić w Boltanski, Chiapello 2022), to znajduje się ona w Afryce. Myśl afrykańska jest przedstawiona przez filozofa jako odpowiedź na „brutalizm”. Niestety, co wydaje mi się sporym mankamentem, nie dostajemy od Mbembego przykładów tej tradycyjnej myśli afrykańskiej, w której upatruje on źródła przyszłej etyki planetarnej. Nie do końca jest też jasne,

o którą myśl afrykańską może chodzić. Czy afrykański uniwersalizm ma zastąpić europejski uniwersalizm (Wallerstein 2007)? Tego z książki Kameruńczyka się nie dowiemy.

Mbembe gdzieś wymienia cechy tradycyjnej myśli afrykańskiej, takie jak nadanie przedmiotom charakteru istoty żywej (ma to swoje konsekwencje etyczne, związane z współbyciem z przedmiotami) czy ontologia nastawiona na proces i stawanie się:

W dawnych afrykańskich systemach myślowych ludzkie ciało było postrzegane jako kondensacja relacji energetycznych, jako ich wiązka, ale również jako punkt, w którym się one zbiegają i łączą. (s. 136)

Fragment ten nie jest okraszony ani przypisem, ani konkretnym przykładem. Pozostaje nam, jako czytelnikom, wiara, że tak właśnie jest. Nie mamy jednak możliwości wglądu, co to oznacza i skąd pochodzi ten pogląd. Romantyczna wizja Afryki, która w odczuciu autora miałaby nas „uczyć żyć na wyjałowionej i spowitej brutalizmem ziemi” czy która stanowi „moc w rezerwie” i „laboratorium brutalizmu”, to świetne hasła, których Mbembe nie uzupełnia ontologiczno-etycznymi wskazówkami. Być może figura „Chrystusa narodów”, który cierpi, by zbawić, jest mocno zakorzeniona w polityce wykluczonych, ale nie wydaje się ona figurą, na której należy prowadzić emancypacyjne polityki. Jest ona raczej quasi-religijnym światelkiem nadziei w mrocznym świecie. W dodatku światelkiem na tyle nikłym, że pozostawiającym nas w mroku. Po *Brutalizmie* chciałoby się nauczyć żyć od Afryki, ale dalej nie wiadomo, co to znaczy.

Książka mimo swojej – *nomen omen* – brutalności uwrażliwia czytelnika na sploty, w których funkcjonują współczesne technologie. Polska wersja publikacji stawia także pytanie (a może nawet wyzwanie badawcze) o to, jakie jest nasze usytuowanie w brutalistycznym systemie? Czy i w jaki sposób brutalizm dosięga Polski? A może – co najistotniejsze – jaką rolę odgrywamy w globalnej strukturze zorganizowanej podług idei obozu?

Bibliografia:

/// Agamben G. 2008. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka.

/// Boltanski L., Chiapello E. 2022. *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa.

/// Byung-Chul H. 2024. *Kryżys narracji i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Federici S. 2022. *Poza granicami skóry. Przemysłowanie, przekształcenie i odżywianie ciała we współczesnym kapitalizmie*, tłum. J. Bednarek, Książka i Prasa.

/// Foucault M. 1998. *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą Nogą”, nr 9, s. 174–192.

/// Mbembe A. 2018. *Polityka wrogości*, tłum. U. Kropowicz, Wydawnictwo Karakter.

/// Mbembe A. 2024. *Brutalizm*, tłum. O. Hademann, Wydawnictwo Karakter.

/// St. Pierre E. 2011. *Post qualitative research: The critique and the coming after*, [w:] *The SAGE Handbook of Qualitative Research 4*, red. N. Denzin, Y. Lincoln, SAGE Publications, s. 611–627.

/// Wallerstein I. 2007. *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. A. Ostolski, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// **Rudolf Dettlaff** – kulturoznawca i medioznawca; doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk o Kulturze i Religii Uniwersytetu Wrocławskiego, absolwent Uniwersytetu SWPS i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Wrocławskim. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół sportu, ciała, technologii i teorii posthumanistycznych.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4458-9972>

E-mail: rudolf.dettlaff@uwr.edu.pl