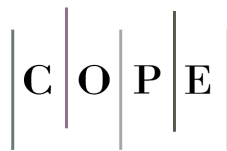


OSKAR SZWABOWSKI

Uniwersytet Pomorski w Słupsku

 0000-0002-7464-0081

e-mail: o.szwabowski@gmail.com



Member Since 2023
JM 17311

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.07>

HYBRIS nr 66 (2026)
e-ISSN: 1689-4286

Received: 2026-02-03; **Verified:** 2026-02-23; **Accepted:** 2026-02-23.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Pomeranian University in Słupsk

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

NIE-LUDZKIE WSPÓŁ-ŻYCIE

RECENZJA KSIĄŻKI MIŁOSZA MARKIEWICZA

PT. *WSPÓLNOTA PO CZŁOWIEKU.*

TOM 1. WSPÓŁ-ŻYCIE

Książka Miłosza Markiewicza wpisuje się w aktualne poszukiwania innych form współ-życia, istnienia po końcu Człowieka. Stawia problem istotny, można wręcz powiedzieć kluczowy. Niemniej, realizacja przedsięwzięcia jest dość problematyczna.

Jest to książka dość erudycyjna¹, można odnieść wrażenie, jakby autor maskował się, chował za innymi. Też przywołując wybrane fragmenty, koncepcje nie stosuje ich konsekwentnie. Markiewicz

¹ Dość, bo jednak miejscami autor pomija istotne publikacje, np. w odniesieniu do edukacji. Nie przywołuje żadnego tekstu, chociaż w pedagogice powstało trochę o posthumanistycznej edukacji. I to również w Polsce. Ale też w zakresie filozofii. Na przykład wiele pisze o tym, że nie możemy poznawczo wyjść poza kondycję ludzką. Rozważania te, ponieważ słuszne, są powtórzeniem tego, co dostrzegł już Bogusławski (2020).

odwołuje się niekiedy do koncepcji od siebie dalekich jak ontologia Deleuze’a a Harmana – i nie czyni nic, aby wyjaśnić, jak je łączy. Z drugiej strony, staje się ona dzięki temu wielogłosowa, miejscami trochę rozproszona, umykająca przed jednoznacznymi stwierdzeniami i prostymi odpowiedziami. Jest ona też kłaczowa – pozornie odchodzi od głównego wątku, rozwija kwestie chociażby aktywizmu społecznego, by następnie powrócić do problemu wspólnoty, ukazując jej właśnie rizomatyczny charakter – by nie powiedzieć, używając innego słownika, totalny. Bo problem wspólnoty to podstawowy problem – „każda wypowiedź z obszaru posthumanistycznego dyskursu jest wypowiedzią o wspólnocie i rozmaitych jej przejawach” (Markiewicz, 2025, s. 16). Markiewicz wskazuje, że wspólnota nie jest czymś wyodrębnionym w rzeczywistości, powiedzmy, że jednym z bytów wśród innych bytów, ale podstawą istnienia, samym życiem, a ponieważ poza życiem nie ma nic, to też nie ma nic, co nie dotyczyłoby wspólnoty, co by się nie działo w jej łonie. I tak, chociaż jest wiele ciekawych kwestii, nad którymi można byłoby się pochylić, jak chociażby kwestia neoliberalnej ekologii, Antropocenu, to ja skoncentruje się – może trochę wbrew intencji autora – na samej wspólnocie. Propozycja Markiewicza wydaje się interesująca, niemniej, o ile dobrze wszystko rozumiem (a zapewne nie), nie jest pozbawiona problemów.

Markiewicz myśli i pisze po Człowieku. Co to znaczy? Zaczniemy od oczywistości, że nie chodzi w posthumanizmie o wymazanie człowieka. Chodzi o odejście od pewnego sposobu ujmowania człowieka, myślenia o nim jako o czymś wyjątkowym, niepowtarzalnym i istniejącym w odseparowaniu od świata i innych. To Człowiek jako pewna idea, która konkretyzuje się w uprzywilejowanym, sprawnym, białym mężczyźnie. To Człowiek norma. To Człowiek, który hierarchizuje byty i tylko sobie przypisuje sprawczość. To Człowiek, który może spojrzeć znikąd, stanąć poza relacjami i nimi zarządzać. To też Człowiek-Bóg. I Człowiek odcielesniony. Ten Człowiek to humanistyczna przemoc wobec tego, co nie-ludzkie (zob. Stirner, 1995), kobiece, kocie, psie, dziecięce, bydłęce. Konkretnie zostaje albo dopasowany do normy Człowieka, albo uznany za byt nie-ludzki, a tym samym gorszy, nieważny.

Posthumanizm sprowadza człowieka na ziemię, kończy z religijnym wyalienowaniem i przemocą jednej normy.

Posthumanizm próbuje ująć człowieka jako byt konkretny, ucieleśniony, stający w jednym rzędzie z innymi bytami, uwikłany w świat, nieustannie współtworzony przez to, co inne. Posthumanizm zmierza ku pojedynczości rozumianej nie jako byt wyizolowany, lecz jako element dynamicznego splotu w procesie powszechnego stawania-się.

Uwzględnienie tego, co nie-ludzkie, stwarza problemy, jak pisać czy mówić, by nie była to mowa arcy-ludzka. Markiewicz pyta: „czy jesteśmy w stanie godnie mówić o tym co nie-ludzkie ludzkim językiem? Czy będziemy musieli stworzyć całkowicie nowy słownik by mówić o postantropocentryzmie?” (2025, s. 42). Z pomocą przychodzi metafora – mówienie niedosłowne, które umożliwia przemówienie tego, co pomiędzy słowami. Nie chodzi jednak o przekroczenie naszej kondycji na mówienie językiem kotów. Jest to złudzenie. Zresztą niebezpieczne etycznie, bo pozwalające się podszyć pod Innego, i na uzurpację jego głosu.

Może więc nie powinniśmy opierać postantropocentrycznej perspektywy na złudzeniu, że oto wyjdziemy poza ludzką perspektywę i spojrzymy na rzeczywistość z lotu ptaka [...] byłoby to krzywdzące i nieuczciwe właśnie wobec ptaka, kiedy próbowalibyśmy przekonać i jego, i siebie, że potrafimy spojrzeć na świat jego oczami (Markiewicz, 2025, s. 48–49).

Nie chodzi więc o próbę przejęcia, a tak naprawdę wymazania, cudzej perspektywy. Ruch idzie w inną stronę – nie poza siebie, ale w stronę siebie.

Chodzi o ujęcie siebie tu i teraz, w swoim konkretnym ucieleśnieniu, ze świadomością własnych uwikłań i ograniczeń perspektywy. Mamy tutaj powtórzenie tego, co stwierdził pięć lat temu Bogusławski: „nie do uniknięcia jest antropocentryzm poznawczy” (2020, s. 71). Przy czym nie chodzi o to, że jest to poznanie najlepsze, ale po prostu,

jedynie które jest nam dostępne. To przez nasze ułożenie, ucieleśnienie, w konkretnym tu i teraz w relacji z innymi, z nie-ludźmi, możemy wypowiadać się o tym, jak my w tych splotach istniejemy. To jest bliższe mi podejście, które rozwijam w ramach tak zwanej autoetnografii odzwierzęcej, w której to dokonujemy odpowiedzi na głos Innego (Szwabowski, 2023, 2025).

Słusznie autor podkreśla też, że poznanie ludzkie musi ulec przekształceniu. Nie wystarczy tylko odejście od uznania go za najlepsze, za model, ale też o reformę naszych praktyk. Mianowicie o odejście od spojrzenia na rzecz innych zmysłów.

W kulturze Europy Zachodniej przyzwyczailiśmy się do postrzegania świata za pomocą wzroku, podczas gdy pozostałe zmysły – słuch, smak, węch, dotyk – pozostawiliśmy na dalszym planie. Uwierzyliśmy w to, że świat da się przedstawić za pomocą obrazu, że jego właściwości są przede wszystkim pozostałym „-centryzmem” (Markiewicz, 2025, s. 67).

Dominacja wzroku jest efektem treningu metodologicznego i jest powiązana z dominacją pozytywistycznego poznania (zob. Weaver i Snaza, 2017). Spoglądanie uprzedmiotawia świat, bazuje na teorii odbicia, na tworzeniu reprezentacji. Poznanie jako spoglądanie jest odtworzaniem istniejącej zewnętrznie rzeczywistości. Żywi złudzenie, że badacz jest obok, poza, nieunikniony i oddaje świat takim, jakim jest – jakim się jawi. Oczywiście, jego oczy muszą przejść odpowiedni trening metodologiczny, ale mimo wszystko – spojrzenie jest zdystansowane i niezafałszowane. Posthumanistyczna wrażliwość, nauka i poznanie, muszą odrzucić dominację oka. W zamian postuluje się uruchomienie innych zmysłów – większe ucieleśnienie poznania. Ta zamiana zmysłów pozostaje w książce jednak deklaracją. Autor osuwa się w wytarte koleiny i wielokrotnie pisze o poznaniu w kontekście spoglądania i wzroku. Trochę szkoda, że w budowaniu ontologii posthumanistycznej nie wykorzystał ciała – możliwe, że dotyk byłby dla niego czymś, co pozwoliłoby mówić o zmianie jakościowej w relacjach.

Mógłby też stanowić podstawę tworzenia relacji etycznych (zob. Sieczkowski, 2025; w kontekście socjologicznym Konecki, 2005).

Tak jak tekst nawiedza w języku „spoglądanie”, tak też myślenie zdaje się nawiedzać upiór pozytywizmu. Nie przejawia się on w całej krasie, ale pracuje podziemnie. Pojawia się już w samym zamyśle książki. Markiewicz pisze: „Mnie natomiast interesuje tutaj zagadnienie wspólnoty ontoepistemologicznej” (2025, s. 17). „Posthumanistyczna wspólnota ma bowiem charakter ontoepistemologiczny – jest przede wszystkim rodzajem perspektywy poznawczej, a nie zasad” (2025, s. 262). Dokonuje on tutaj cięcia między bytem, poznaniem a etyką. Splata te pierwsze (choć też problemowo, o czym za chwilę), ale już nie etykę, uważając, że można ją wywieźć z ontologii. Wydaje się, że stanowi ona nakładkę. Dodatek. To, że nasze poznanie jest wolne od etyki, jest pozytywistycznym złudzeniem. Tak samo jak wolność od niej bytu czy istnienia. Warto wskazać, że u Barad (2024) mamy ontoepistemoetykę. Te trzy elementy są nierozdzielne od siebie. Poznanie jako wytwarzanie rzeczywistości tworzy też określone znaki na ciałach.

Kolejnym przejawem pozytywistycznego ducha jest to, że on odkrywa świat takim, jakim jest. Wprawdzie dostrzega to, jak się jest uwikłanym – to jednak mamy tutaj pewne coś na zewnątrz, co jedynie odkrywamy. Odnoszę wrażenie, że posthumanistyczna wspólnota jest u Markiewicza dana, a tym samym, niejako wbrew sobie, umiejscawia ją poza stawaniem-się, poza relacjami. Pisze między innymi tak:

sploty tworzące współ-życie są podstawą istnienia – poznanie wpływa na nie o tyle, o ile wpływa jednocześnie na nas samych, jako że istniejemy intra-aktywnie. Może zmienić charakter dotychczasowych relacji, w sensie naszego do nich stosunku, jednak na pewno nie zmienia ani nie niszczy samych relacji. Te bowiem mają wymiar ontoepistemologiczny (Markiewicz, 2025, s. 206–207).

Rozumiem, że podstawą jest życie jako *dzoé* i fakt, że jesteśmy w relacjach jako istniejące i nie możemy nie być w relacjach. Problemem jest to, że Markiewicz nie dostrzega produkcyjności poznania. Tego,

co jest u Barad, że w zależności od poznania, które jest materialne, od urządzenia, jakie skonstruujemy, bytów, jakie zaangażujemy, takie też byty będziemy mogli wyłonić. Poznanie narusza układ – bo aby zaistnieć, wytwarza pewną rzeczywistość. Tymczasem Markiewicz sprowadza wszystko do pracy nad naszymi zdolnościami poznawczymi, nad pracą nad naszą świadomością – „zmiany naszego stosunku”, nie zaś samych relacji – urywania niektórych i powoływania nowych.

To dane, to też niezmiennie relacje. Mam problem ze stwierdzeniem o niezmienności relacji – bo jednak relacje ulegają ukonkretyzowaniu się w wymiarze *bios*. To by zaś oznaczało, że jako *dzoé* relacje są nieokreślone i nie można wyjść poza stwierdzenie wzajemnych relacji. Nic jednak o naturze tych relacji nie można powiedzieć. Są one poznawalne jako istniejące, ale nie są one rozpoznawalne jako relacje między pojedynczościami. Markiewicz pisze na poziomie właśnie nie konkretnych istnień i konkretnych relacji, ale w bardzo ogólnych kategoriach. Często odwołuje się na przykład do „rzeczy” albo „nie-ludzi”, które są bardzo pojemne i można powiedzieć, że zbyt pojemne. To jakby mówić o kotach, zamiast o konkretnym kocie czy kotce. Sprawia to, że pojawia się pewna kategoria my, która ujednolica, to co pojedyncze – wymazuje. Przez to umykają nam konkretne istnienia, konkretne sploty, niepowtarzalne.

Markiewicz zaraz jednak zauważa, że takie ujęcie wspólnoty może zagrażać indywidualnej tożsamości. Ratunek odnajduje w pojęciu chaosmosu, chociaż tak naprawdę to czerpie z Guattariego jego koncepcje subiektywności. Wskazuje tutaj na to, że jest to pojedynczość tworzona przez nieustanne zmieniające się sploty.

Tworzą mnie Inni, a Ja tworzę Innych w takim sensie, że istniejemy wzajemnie w sobie. Przykładowo moja tożsamość (jak i każda Inna) zawsze jest obrazem stanowiącym wypadkową spojrzeń pochodzących z zewnątrz, od Innych, ale również z wewnątrz – mojego własnego dyscyplinującego spojrzenia, poniekąd powtarzających siatkę zewnętrznych spojrzeń. Podobnie rzecz ma się z odgrywaniem rozmaitych ról społecznych. Ludzcy Inni składają się więc na moje istnienie przede wszystkim w sposób dyskursywny czy też tożsamościowy, ale

nie-ludscy Inni również mają w moim istnieniu swój znaczący udział: cząsteczki powietrza, którym oddycham, promienie światła, które odżywiają moją skórę, bakterie, dzięki którym trawię pokarm, środowisko, w którym żyję, koty, z którymi mieszkam, ubrania, które noszę, narzędzia, które pozwalają mi wykonywać moją pracę, instytucje, których jestem członkiem. Nie mówiąc już nawet o dalszych ludzkich i nie-ludzkich uczestnikach i uczestniczkach relacji, w których się znajduję – ludziach i maszynach wytwarzających moje jedzenie, systemach produkcji oraz ich politycznych uwarunkowaniach itd. (Markiewicz, 2025, s. 208).

Pomijam tutaj bardzo mocne podkreślenie wzroku, obrazu – „tożsamość jako obraz”. To jest wynikiem chyba szybszego pisania niż myślenia. Problem jest tutaj znacznie istotniejszy – mianowicie to, że jeżeli już mówi o jakimś Ja, to przeskakuje na poziom *bios*. Nie jest w stanie na poziomie *dzoé* ukazać, że pojedynczość zostaje zachowana. Wydaje się, że jego stosunek do śmierci pokazuje to, jak bardzo nie dostrzega pojedynczego istnienia. To jest to, że splot jest jedynie pozytywny i wzrastający. Przyjrzyjmy się tym kwestiom.

Zacznijmy od tego, że Markiewicz proponuje nam bardzo pozytywną wizję życia, pozbawioną wszelkiej negatywności. Odwołując się do Deleuze’a i Guattariego nie dostrzega, że chaos ma jednak charakter destrukcyjny, że mówimy w przypadku chaosmosu o ciągłym oscylowaniu między kodowaniem i dekodowaniem, między reterytorializacją i deterytorializacją. Sploty się zaplątują, ale też zastygają i rozpadają się. I chociaż życie ma u nich twórczy charakter, jest nieustanną obfitością, to dla pojedynczości jest to nie tylko rozkwit, ale też anihilacja. Życie potrafi zamierać, faszyzować się. Nie wszystkie relacje mają takie same jakości, nie wszystkie mają taką samą jakość i nie wszystkie tak samo służą stawaniu-się. Tymczasem u Markiewicza nie ma tej oscylacji, tego stawania-się i rozpadania, ale też zastygania. Nie ma ubywania. Jest tylko przyrost. „Moje życie jest więc zawsze współ-życiem, skutek czego raczej mnie przybywa, niż ubywa” (Markiewicz, 2025, s. 209). Ze swojej perspektywy nie jest on w stanie dostrzec tego, że można być w takich splotach, w których będzie mnie ubywać,

w których stawanie-się będzie wiązało się z moim zanikaniem. I nie stawaniem się Innym, ale rozumianym jako zanikanie, kurczenie się i rozpadanie. Nie jest tego w stanie dostrzec, bo w swojej perspektywie współ-życia jednak pomija to, co pojedyncze, niepowtarzalne złożenia, na rzecz jednolitych połączeń, niezróżnicowanego życia, w którym też nie ma miejsca na śmierć. Te dwa elementy – niedostrzeganie tego, co pojedyncze, naprawdę konkretne, i niedostrzeganie śmierci – są ze sobą powiązane. I nawet stosując cięcie autora i mówiąc jedynie o ontoepistemologicznym wymiarze myślenia, ujmowania wspólnoty, to również tutaj mamy do czynienia z przerażającą nie-obecnością.

Markiewicz przyjmuje niekończący się, pozbawiony śmierci proces stawania się. Markiewicz spłaszcza relacje, jego horyzontalizm to płaska przestrzeń bez żadnych pofałdowań, tak płaska, że pozbawiona wszelkiej różnicy i jakości. Tym samym można się zgodzić z Bogusławskim, który stwierdza w kontekście takiej ontologii, że „spłaszczenie świata do pola kłębiących się relacji traci z oczu wyjątkowość bytów i ich światów” (2020, s. 66). Markiewicz rażąco podąża tym tropem. *Dzoé* jako wieczne życie może prowadzić do ujednolicenia, a przez to zignorowania konkretnych relacji, na rzecz stawania-się, które jest określonym ruchem, nieustanną przemianą materii w zamkniętym obiegu. Mamy tutaj do czynienia z wiecznym życiem. „Powstaliśmy z życia i jesteśmy przejściem do innego życia. Powstaliśmy z nieporównywalnie bardziej cudownych roślin i zwierząt i w nie się obrócimy” (Heinrich, 2014, s. 9). Ten sam obraz odnajdziemy u Domańskiej w *Nekros* (2017). I zostaje on powtórzony u Markiewicza. Wydaje się, że autor przyjmuje tę wizję życia jako zamkniętego ruchu i pełni, przez co nie może się skonfrontować z rozpadem relacji, a tym samym z faktem śmierci. Jest tylko życie ze stawaniem się i fakt pierwotnej relacyjności, sieci, w której tkwimy. Niemniej, jednostki ludzkie i nie-ludzkie, pojedyncze istnienia, wyłaniają się w *bios* i tam konkretyzują relacje – i też je tracą (zob. Szwabowski, 2023). Markiewicz zresztą sam to przyznaje, pisząc, że *dzoé* nie ma śmierci: „w *dzoé* nie istnieje śmierć jako taka [...]. Śmierć w *dzoé* to zaledwie przemiana, przejście od jednego stanu do drugiego, raczej część cyklu niż jego zamknięcie” (Markiewicz, 2025, s. 212). To proste rozwiązanie, wydaje się trochę prostackie

– w tym sensie, że oznaczałoby, że *dzoé* jest nie tylko pozbawione mąski, ale też twarzy. To po pierwsze. Po drugie, takie ujęcie nie jest w stanie wyrazić końca relacji. Przykładowo, kiedy ktoś umiera, to nie mogę już podejmować wielu praktyk, doświadczać wielu rzeczy, moje sploty ulegają niekiedy radykalnemu przekształceniu. Wrażliwa myśl posthumanistyczna musi zmierzyć się ze śmiercią na poważnie, musi uznać, że mamy do czynienia ze wspólnotą śmiertelnych (Roeske, 2025; zob. też Szwabowski, 2026), a nie jak w narracji Markiewicza – nieśmiertelnych, przez co te różne ja, ludzkie i nie-ludzkie ulegają rozmyciu. Nie wiem, czy jest coś dalszego od realnego doświadczenia śmierci Innego niż stwierdzenie, że „śmierć ludzkiej jednostki nie jest śmiercią Ja, ale [...] śmiercią zaledwie części Ja” (2025, s. 212). Widmowe bycie tego, kto odszedł, jest odmienne, to inne splątanie – jakościowo odmienne, związane z innymi praktykami, innym rodzajem troski, innym współ-byciem. Trudno powiedzieć, że Juliuszek – kot, z którym mieszkaliśmy – dalej żyje, podobnie jak Wilku czy Rudzio – dwa psy z którymi również zamieszkiwaliśmy. Ci nie-ludzie odeszli – ich Ja się rozpadło, ta pojedynczość się skończyła. Markiewicz dostrzega jednak jedynie pełnię, a nie ziejącą pustkę. Nie jest w stanie zróżnicować tego, co żywe i martwe, bo jego ontologia mu na to nie pozwala – wiec czyniąc wszystkie byty nieśmiertelnymi, uśmierca ich jednostkowość, ich ucieleśnienie tu i teraz. To jest problem posthumanizmu na który wskazywała między innymi Monika Rogowska-Stangret – tak ujęte życie, wprawdzie bez śmierci, afirmatywne, to jednak wymazujące wszelkie postaci, stojące się bezosobową, anonimową siłą (2021).

Na marginesie, interesujące jest, że autor pisząc o śmierci pisze jedynie o śmierci ludzkiej. Zupełnie nie dostrzega, czyni nie-obecnym, śmierci nie-ludzi. Czy powielił złudzenie humanizmu, że śmierć dotyczy tylko ludzi? Wszak pisze wprost „tylko ludzkie ciało umiera” (Markiewicz, 2025, s. 212). Myślę, że w tym ześlizgnięciu się narracyjnym ujawnia się nieprzemyślenie śmierci. Co dzieje się z ciałem kota, psa, muchy? Traktując śmierć jako dotyczącą tylko ludzi, można łatwo odrzucić ją i wykluczyć z życia, czynią ją tylko jednym z jego ruchów. Poza tym, jak można powiedzieć o ciele, że to tylko ciało, „tylko ciało umiera”, gdy chwilę wcześniej ukazuje się wagę ucieleśnienia?

Może wydawać się, że wspólnota posthumanistyczna Markiewicza zostaje znaleziona, a nie stworzona. Tak jak pisze, że ona już jest – niezależnie od naszych działań, od naszych rozpoznań. Z drugiej strony, przez jego pisanie niekiedy przechodzi duch projektowania, który niby odrzuca. To wspólnota, którą trzeba tworzyć, powołać. „Postantropocentrycznie rozumiany świat nie może opierać się na relacjach podległości, a na egalitarnych sposobach współ-życia” (Markiewicz, 2025, s. 227). Czy to zdanie rozumieć jedynie jako wskazówkę epistemologiczną? Czy może jednak jako aktywistyczne wezwanie, jako postulat, jako ustanowienie pewnej zasady, która ma organizować relacje we wspólnocie? Nawet jeżeli jest to kwestia epistemologii i pedagogiki spojrzenia człowieka, to oznacza ono, że człowiek ten, po wyedukowaniu się posthumanistycznym nie tylko będzie inaczej widział relacje, ale też inne relacje tworzył. Bo porzuci relacje podległości. Inaczej mówiąc, epistemologia prowadzi do działania, do etyki. Znowu nieunikniony splot ontoepistemoetyczny. Ponadto, wskazuje nam to stwierdzenie na to, że można żyć niewłaściwie i właściwie. Zgodnie z istniejącą wspólnotą i niezgodnie z nią. W takim przypadku zaś musimy naszą narrację uzupełnić o etykę. Markiewicz nadbudowuje tę etyczną refleksję posługując się metaforą domu.

Dlaczego Markiewicz wybiera kategorie domu do opisu relacji posthumanistycznej wspólnoty, a nie na przykład ulicę? Wydaje mi się, że jest to dość problematyczne – i to nie ze względu na antropocentryzm kategorii. Po pierwsze, w rozważaniach takich brakuje negatywności, która czyni myślenie trudniejszym. Mówiąc o domu jako przestrzeni totalnej, nie musimy przejmować się bezdomnością. Mamy figurę gościa i gospodarza, które splatają się w jedną – w gościcarza. Obie te figury są jednak w pozytywnej relacji do domu. Zamieszkują przestrzeń gościnną, przez co i łatwo wytwarzać gościnne relacje. Zwłaszcza, że nawiedzają nas też gospodarze-goście, a nie uzurpatorzy, dominanci, czy inne istoty o mrocznym, destrukcyjnym charakterze. To jednak w perspektywie Markiewicza jest niemożliwe, skoro wygnał mrok śmierci, to wszystko jest radosne i uśmiechnięte. Co jednak istotniejsze, nie zostaje uwzględniona sytuacja, gdy ktoś domu nie ma. Jej dom został zniszczony bombami, zabrany przez bank lub spłonął przez przypadek. Albo

urodziła się istota na ulicy. Można oczywiście argumentować, że wtedy ulica staje się domem. Że karton to dom, w którym przecież też możemy być gościnarzem. To wydaje się jednak unikiem. Uliczne-stawanie-się jest jakościowo inne od domowego-stawania-się. Z filozoficznego, odcielesnionego poznania można postulować brak jakościowych różnic, ale można pokusić się o zwrócenie uwagi na brudny, cielesny fakt, krótkości życia bezdomnego kota w porównaniu z kotem domowym. Też przeżywanie tego stawania się jest różne. Egzystencjalne doświadczenie braku domu niekiedy zostawia rany nie tylko na kocim ciele, ale też znaczy jego psychikę. Trauma ulicy pozostaje jeszcze długo po tym, jak odnajdzie dom, w którym stanie się gościnarzem. To pominięcie prowadzi do unieważnienia tego, co materialne. Markiewicz może pisać o gościnności, ignorując materialną infrastrukturę wspólnoty. Tymczasem, na przykład nasze miasta, muszą zostać konkretnie przebudowane, aby uwzględnić interesy istnień innych niż Człowiek. Samo nasze gościnne nastawienie niewiele tutaj zdziała, jeżeli nie wprowadzimy konkretnych planów przebudowy. Metafora domu czyni te zagadnienia nie-obecnymi.

Markiewicz stwierdza, że istnieje wiele różnych domów, ale zamiast zróżnicowania domów, naszego udomowienia, otrzymujemy abstrakcyjną kategorię „tu”. Sensowne rozważanie wspólnoty posthumanistycznej musi sięgnąć do konkretności – do obozów dla uchodźców, do farm drobiu, do hoteli robotniczych w Chinach, do luksusowych willi, do slumsów, do zamkniętych osiedli, domków jednorodzinnych i bloków z wielkiej płyty, do gniazd w koronie drzew i szczurzych nor w piwnicach. „To właśnie dzięki konkretnemu ‘tu’ następuje bowiem ‘przylegnięcie do życia’” (Markiewicz, 2025, s. 249). Dzięki zróżnicowaniu „tu” można zauważyć, że różnie do życia przylegamy, a tym samym współ-życie jest bardziej zróżnicowane i stwarza wiele problemów – też w relacji do domu, który nie dla każdego jest tym samym, nie w takim samym stopniu zamieszkiwanym, czy w ogólnie możliwym do wejścia.

W metaforze domu pobrzmiewa też schronienie. Przed czym chronić się we wspólnocie posthumanistycznej? To jednak mury, drzwi i okna, które zamykamy. Tworzy się domy, by się chronić, by się oddzielać.

Nie-ludzkie zwierzęta budują swoje schronienia, tak by stanowiły zapórę przed drapieżnikami. Czy dom, schronienie, nie zakłada, że istnieją drapieżnicy, którzy chcą unieważnić określone stawanie-się, rozerwać sploty? Ten element drapieżności, niebezpieczeństwa życia, jego destrukcyjnego wdzierania się jest również u Markiewicza nie-obecny.

W swoich rozważaniach Markiewicz jest bardzo ogólny. Posługuje się niemalże sloganami o równości, horyzontalności., które nie znaczą wiele, a mogą też znaczyć coś nie do końca akceptowanego. Jak już wspomniałem, autor zastrzega, że nie podejmuje refleksji etycznej, a tylko ontoepistemologiczną. W „pandemicznym postscriptum” odnosi się do tego, że ujednolicenie wszystkich bytów prowadzi do tego, że szczepionki można uznać za nieetyczne, że refleksja ta nie ma nic do powiedzenia w kwestiach praktycznych. Przywołuje tutaj argumenty Nowaka (2018). W odpowiedzi pisze:

Zarówno pandemia, jak i szczepienia wykazują raczej bliskość z myśleniem wspólnoty niż z prosto pojmowaną immunizacją. Ta ostatnia związana jest bowiem z kategorią nie-obecności, z którą łączy się sugestia, że to Inny czy obcy przynoszą chorobę, zawsze z zewnątrz, podczas gdy w rzeczywistości nie-obecne wirusy współ-żyją z nami od zawsze właśnie w ramach posthumanistycznej wspólnoty – poszukiwanie ‘na zewnątrz’ wszelkich winnych pandemii to próba negacji postantropocentrycznej neomaterialistycznej *communitas* (Markiewicz, 2025, s. 262).

Markiewicz stwierdza, że szczepienie to przecież wnoszenie wirusa do organizmu. Nie wiem jak tego typu refleksja odniosłaby się do bakterii i antybiotyków. Odkazania przestrzeni, które przecież zabijają bakterie.

Wydaje się, że to spłaszczenie i ujednolicenie relacji jest bardzo problematyczne. Zwłaszcza, gdy operujemy bardzo ogólną kategorią nie-ludzką. Czy możemy wywieść etykę z tego typu ontologii? Przecież rzeczy wymagają od nas innej troski niż zwierzęta poza-ludzkie. Inne praktyki są możliwe wobec ogórka, a inne wobec psa. Etyka wymaga zróżnicowania, rozgrywa się w przestrzeni *bios*.

Te uwagi prowadzą do kolejnej wątpliwości. Na ile koncepcja ta jest użyteczna. To znaczy, na ile pozwala nam myśleć etycznie i uwrażliwia nas na Innych. Pierwsza obawa jest taka, że w koncepcji tej mogę uzasadnić zjadanie innych zwierząt, w sumie też ludzkich, bo skoro nie ma śmierci, a tylko cyrkulacja materii, w wiecznym kręgu życia nazywanym stawaniem się, to jedynie zmieniam stan, ale nie przyczyniam się do końca istnienia danej jednostki. Odrzucenie śmierci, brak uwzględnienia końca relacji, prowadzi do nieciekawych konsekwencji. Rozbrzmiewają one najgłośniej w kwestii etycznej, ale też ontologicznie nie są przekonujące. Deleuze i Guattari jednak myślą w napięciu, ukazują wyłaniające się struktury, istnienie przyjmuje konkretne formy, jest w pewien sposób produkowane. Markiewicz, pisząc o Antropocenie, wspomina o produkowaniu świata przez kapitalizm – ta perspektywa jednak zanika, gdy zaczyna koncentrować się na samej wspólnotcie. Tak jakby kapitalizm nie przynależał do porządku ontologicznego i epistemologicznego. To bezosobowe życie, niezróżnicowane relacje, nie są w stanie pozwolić nam czytać świata w sposób produktywny.

Koncepcja Markiewicza czyni obecnym to, co wcześniej było nie-obecne. Podkreśla pierwotność relacji i niemożliwość uniknięcia bycia w świecie. Ten fakt, że jest się już we wspólnotcie, a nie do niej wchodzi, że jest się bytem wspólnym, stanowi niewątpliwie ważnym spostrzeżeniem. Chociaż nie odkrywczym. To, że relacje są pierwotne, to że jest się ze świata, to ABC posthumanizmu. Ponadto ten plus wiąże się jednak z minusem. Koncentrując się na *dzoé* pomija problem *bios*.

Pomijając problem śmierci i konkretnych relacji otrzymujemy wizję wspólnoty, która wszystko zbyt ujednolica. Rozpatrzę to z kilku poziomów. Po pierwsze, problemem jest nieproblematyzowana horyzontalność wszystkich bytów. O ile na poziomie ontologicznym nie budzi ono wątpliwości, to już na poziomie etycznym tak: czy horyzontalność wszystkich istnień oznacza, że tak samo mamy traktować psa, odkurzacz, bakterie, komputer i szczura? Nie dostrzega się, że istnienia mogą mieć różne interesy, niekiedy sprzeczne, i nie wszystkie mogą czy powinny być spełnione. Powstrzymuję się od jedzenia mięsa, ale czy w przypadku infekcji powinien powstrzymać się od brania antybiotyków?

Tak jak na poziomie ontoepistemologicznym w przypadku wspólnoty ignorowany jest element *bios*, tak też etyka, która na niej autor buduje jest abstrakcyjna, odcieleśniona i niekonkretna. Tymczasem mamy interesujące próby konkretnych ustanowień wspólnot więcej niż ludzkich (Meijer, 2021a, 2021b; Donaldson i Kymlicka, 2018). Tego typu rozważania są znacznie bardziej zakorzenione w konkretności, w ucieleśnieniu i uwzględniają różne splatania i różne mikrowspólnoty, które nachodzą na siebie i wchodzą w konflikty. Myślę, że sensowne rozważania o posthumanistycznej wspólnocie muszą operować na konkretnych ucieleśnieniach, dostrzegać wymiar *bios*, tego co się usztywnia, jak i fakt śmierci. Musi też wskazać na różnice jakościowe między splotami. Różnica w diecie mięsnej i roślinnej jest nie tylko różnica etyczną, ale też ontoepistemologiczną. Nie dostrzeżemy jej, przyjmując epistemologię i ontologię autora.

Na zakończenie podkreślę, że warto przeczytać książkę Markiewicza, bo zawsze lepiej czytać niż nie. Niestety, jest to projekt chybiony. Należy wziąć na poważne pod uwagę śmierć jako realne zjawisko, materialne zróżnicowanie naszych „tu” i naszych ciał, dostrzeżenie tego, co negatywne, destrukcyjne, okrutne. Również to, że nie mamy do czynienia z ustanowioną harmonią życia, lecz ze ścieraniem się sprzecznych interesów, które blokują stawanie-się jednych, unieważniają konkretne, ucieleśnione bycie innych. Bez tego mroku nie da się poważnie pomyśleć wspólnoty posthumanistycznej. Jest to wciąż zagadnienie, które wymaga pracy intelektualnej i organizacyjnej. Perspektywa Markiewicza jest mało pomocna w tym zadaniu. Gorzej – wydaje się prowadzić na manowce.

Bibliografia

- Barad, K. (2024). *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, Poznań: Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu.
- Bogusławski, M.M. (2020). *Wariacje (post)humanistyczne*, Łódź: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego.
- Domańska, E. (2017). *Nekros. Wstęp do ontologii martwego ciała*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Donaldson, S., Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, Warszawa: Oficyna 21.
- Heinrich, B. (2014). *Wieczne życie. O zwierzęcej formie śmierci*, tłum. M. Szczubiałka, Wołowiec.
- Konecki, K.T. (2005). The Problem of Symbolic Interaction and of Constructing Self, *Qualitative Sociology Review*, I (1) 68–89. <https://doi.org/10.18778/1733-8077.1.1.05>
- Markiewicz, M. (2025). *Wspólnota po człowieku. Tom 1. Współ-życie*, Kraków: Universitas.
- Meijer, E. (2021a). *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej*, Okoniny: Wydawnictwo Drzazgi.
- Meijer, E. (2021b). *Język zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- Nowak, A.W. (2018). Pasterze mikrozabójców – pandemia, szczepienia, biopolityka W: M. Iwański i J. Lubiak (red.), PANDEMIA, Nauka, Sztuka, Geopolityka, red., Szczecin, Poznań: Wydawnictwo Artystyczno-Naukowe Wydziału Malarstwa i Nowych Mediów Akademii Sztuki w Szczecinie.
- Roeske, M. (2025). *Wspólnota śmiertelnych*, Kraków: Pasaże.
- Rogowska-Stangret, M. (2021). *Być ze świata*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Sieczkowski, T. (2025). Metafizyka dotyku. Uwagi na marginesie Touch Richarda Kearneya. *Hybris*, 65(2), 82–99. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.05>
- Stirner, M. (1995). *Jedyny i jego własność*, Warszawa: PWN.
- Szwabowski, O. (2023). *Nie-ludzka wspólnota cierpienia. Nie-ludzkie relacje i kruchość*, Poznań: Rys.
- Szwabowski, O. (2025). Autoetnografia odzwierzęca albo jak pisać o zwierzętach poza-ludzkich, *Analiza i Egzystencja*, 71.

- Szwabowski, O. (2026). Kilka uwag pedagogiczno-filozoficznych o „Wspólnocie śmiertelnych”. Recenzja książki Małgorzaty Roeske „Wspólnota śmiertelnych. Tanatologie zwierząt towarzyszących w perspektywie etnografii wielogatunkowej”, Pasaże, Kraków. *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja*, 28(1(99), 139–147. <https://doi.org/10.34862/tce.2026.1.4>
- Weaver, J.A. i Snaza, N. (2017). Against methodocentrism in educational research. *Educational Philosophy and Theory*, 49(11), 1055–1065. <https://doi.org/10.1080/00131857.2016.1140015>