

365 Annales Universitatis
Paedagogicae Cracoviensis

ISSN 2353-4583

Studia Poetica

11 • 2023

365 Annales Universitatis
Paedagogicae Cracoviensis

ISSN 2353-4583
e-ISSN 2449-7401



Studia Poetica

Języki antropocenu

Pod redakcją
Patryka Szaja

11 • 2023

Rada Naukowa

Alicja Baluch, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Andrzej Baranow, Litewski Uniwersytet Nauk Edukacyjnych (Lietuvos edukologijos universitetas), Litwa

Tadeusz Budrewicz, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Borys Bunczuk, Czerniowiecki Uniwersytet Narodowy im. Jurija Fedkowycza (Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича), Ukraina

Anna Czabanowska-Wróbel, Uniwersytet Jagielloński, Polska

Krzysztof Kłosiński, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska

Adam Kulawik, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Krystyna Latawiec, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Małgorzata Mikołajczak, Uniwersytet Zielonogórski, Polska

Danuta Opacka-Walasek, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska

Igor Pilshchikov, Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles, Stany Zjednoczone

Bożena Shallcross, University of Chicago, Stany Zjednoczone

Jerzy Smulski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska

Agata Stankowska-Kozera, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska

Dorota Walczak-Delanois, Wolny Uniwersytet Brukselski (Université Libre de Bruxelles), Belgia

Zespół redakcyjny

Redaktor naczelna

Magdalena Roszczyńska, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

Zastępca Redaktor naczelnej

Katarzyna Wądołny-Tatar, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

Sekretarze redakcji

Jakub Knap, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

Patryk Szaj, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

Członkowie redakcji

Maciej Eder, Instytut Języka Polskiego PAN; Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

Janusz Waligóra, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

Redakcja tematyczna i naukowa tomu

Patryk Szaj

Wsparcie techniczne redakcji wersji internetowej

Paweł Regiec

Adres redakcji

Redakcja rocznika „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica”,
Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie,
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków, pok. 551

e-mail: studiapoetica@up.krakow.pl

<https://studiapoetica.up.krakow.pl/>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2023

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.10

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego

tel. / faks: 12-662-63-83, tel.: 12-662-67-56

<http://www.wydawnictwoup.pl>

e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.1

WSTĘPNE ROZPOZNANIA

Patryk Szaj

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej

ORCID 0000-0002-6315-3317

O językach antropocenu – uwagi wstępne

Jeden antropocen czy miliard antropocenów?

Nie ma jednego antropocenu. Teza ta trąci banałem, ale wbrew pozorom daleko jej do oczywistości. Jej pierwsze robocze uściślenie mogłoby pochodzić od Lynn Keller. Autorka *Recomposing Ecopoetics* oddzieliła antropocen geologiczny, który być może trwał już od dawna, od funkcjonalnej kategorii „samoświadomego antropocenu” datowanego od 2000 r.¹ i oznaczającego rosnącą społeczną świadomość, że działania ludzkości prowadzą do daleko posuniętych zmian w funkcjonowaniu systemu Ziemi². Analogiczne spojrzenie proponuje Franciszek Chwałczyk. Rozróżnia on antropocen-fenomen i antropocen-koncept, podkreślając, że drugi z nich rodzi liczne wątpliwości owocuujące niespotykaną – i, dodajmy, coraz mniej operatywną – inwencją terminologiczną³. Niezadowolenie to wydaje się wynikać z faktu, że antropocen-fenomen, jak z kolei zauważa Ian Angus, rozszczepia się na relatywnie niekontrowersyjny antropocen biofizyczny, którego przedmiotem jest naukowy konsensus w sprawie planetarnego kryzysu ekologiczno-klimatycznego, oraz antropocen społeczno-ekonomiczny⁴. To w obrębie tego drugiego toczą się debaty nad źródłami owego kryzysu, nierówną dystrybucją czerpanych zeń korzyści i ponoszonych za jego sprawą kosztów, fortunnością proponowanych remediów itd. Tu wreszcie można przywołać sprzeciw jednego ze współautorów niniejszego tomu Jasona W. Moore’a wobec „antropocenu popularnego”,

¹ Czyli publikacji P. Crutzena i E. Stoermera, *The Anthropocene*, „IGBP Global Change Newsletter” 2000, nr 41, s. 17–18.

² L. Keller, *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*, University of Virginia Press, Charlottesville–London 2017.

³ F. Chwałczyk, *Around the Anthropocene in Eighty Names*, „Sustainability” 2020, nr 12, <https://doi.org/10.3390/su12114458> [dostęp: 2023/05/16].

⁴ I. Angus, *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*, Monthly Review Press, New York 2016 (zwłaszcza s. 109–110).

czyli tego, jak dyskurs publiczny wchłania rozpoznania geologii, naturalizując, uniwersalizując i hegemonizując jedną ideologiczną opowieść⁵.

Wydaje się znamienne, że choć nadal nie nastąpiło oficjalne uznanie antropocenu za nową epokę geologiczną⁶, nauki humanistyczno-społeczne bardzo chętnie przyjęły go za pewnik. Antropocen zaczął w nich funkcjonować w szerokim – i nie zawsze właściwym⁷ – rozumieniu problemu „superpotwornego” związanego z kaskadowymi kryzysami ekologiczno-klimatyczno-polityczno-ekonomicznymi. Jego nieintuicyjny charakter skutkuje trudnym do opanowania dysonansem afektywno-poznawczym, ale jednocześnie pobudza bogatą refleksję teoretyczną. Diagnoza antropocenu „uwiarygodniła” też postulaty „ekologizowania humanistyki”⁸, badania splotów tego, co ludzkie i nie-ludzkie, uwzględniania sprawczości aktorów pozaludzkich⁹ itp. formułowane od dawna przez myśl posthumanistyczną.

Błędem byłoby jednak redukcja nauk humanistyczno-społecznych do roli dostarczycielek dyskursów, które w niekontrolowany sposób narastają na „przezroczystej” materialności. Choć – jak zauważa w niniejszym tomie Agnieszka Kluba – w sytuacji bezprecedensowego wyzwania klimatycznego „dyskursywizowanie antropocenu” bywa przeciwnie skuteczne, wprowadza ono coś więcej niż niepotrzebne zamieszanie. Od Michela Foucaulta wiemy, że porządek dyskursu nie ogranicza się do nazywania zewnętrznej względem niego rzeczywistości, ale wchodzi z nią w znacznie bardziej dynamiczną relację, w której to, co „dyskursywne”, i to, co „materialne”, tworzą nierozwiązywalny splot¹⁰. Karen Barad przypomina w tym kontekście, że „Dyskurs nie jest tym, co powiedziane; jest tym, co umożliwia mówienie, a zarazem nakłada więzy na to, co może zostać powiedziane. Praktyki dyskursywne określają, co liczy się jako znacząca wypowiedź”¹¹.

Dyskursywny status samej geologii dobrze ilustruje książka Kathryn Yusoff pod wiele mówiącym tytułem *A Billion Black Anthropocenes or None*. Yusoff podkreśla, że rasizm jest nieodłączną częścią antropocenu geologicznego (a nie społeczno-ekonomicznego czy popularnego). Nazywa ona geologię i humanizm „bliźniaczymi dyskursami”, których celem od początku była ekstrakcja tego, co uznane za nie-ludzkie. A ponieważ rozróżnienie ludzkie–nie-ludzkie historycznie dokonywało się podług

⁵ J.W. Moore, *Anthropocenes & the Capitalocene Alternative*, „Azimuth” 2017, nr 9, s. 71–79.

⁶ 21 maja 2019 r. Grupa Robocza ds. Antropocenu rekomendowała pozytywną decyzję w tej sprawie. Zob. <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> [dostęp: 2023/04/21].

⁷ Podkreśla to np. Clive Hamilton, który przypomina, że termin antropocen nie oznacza zwykłej eskalacji kryzysu ekologiczno-klimatycznego, ale „zerwanie w funkcjonowaniu systemu Ziemi pojętego jako całość” (C. Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of the Humans in the Anthropocene*, Allen&Unwin, Crows Nest 2017 [jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów pochodzą od autora artykułu]).

⁸ Zob. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 185–189.

⁹ Zob. np. B. Latour, *Agency at the time of the Anthropocene*, „New Literary History” 2014, nr 1, s. 1–18.

¹⁰ Zob. M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002.

¹¹ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham 2007, s. 146.

koloru skóry, „gdy antropocen za sprawą uniwersalistycznych geologicznych dóbr wspólnych proklamuje język życia gatunku – *antroposa* – zgrabnie wymazuje historie rasizmu, których inkubatorem była struktura regulacyjna stosunków geologicznych”.

Nie jest więc tak – kontynuuje Yusoff – że z jednej strony istnieje geologia, a z drugiej opowieści o geologii. Istnieje raczej oś władzy i działania, które spotykają się w [...] obiektach geologicznych i ich narracjach na temat ludzkiej historii. Początki antropocenu krążą tam i z powrotem pomiędzy materialnością i narracją, w głęboko polityczny sposób powołując do istnienia świat teraźniejszości¹².

Moglibyśmy powiedzieć, że języki antropocenu nie tylko opisują rzeczywistość geologiczną, ale same odciskają ślad w geologii planety – w tym sensie, że wychodząc z pewnej materialności, jednocześnie tę materialność kształtują. To, co materialne, i to, co dyskursywne, wzajemnie się tu konstytuują, tak że żaden z tych członów nie jest ontologicznie pierwotny, a ich relacja okazuje się znacznie bardziej skomplikowana, niż wynikałoby z banalności inicjalnej tezy.

Tłumacząc języki antropocenu

Ze względu na ów splot materii i dyskursu tytuł niniejszego tomu – *Języki antropocenu* – ma do pewnego stopnia charakter pretekstowy i nie całkiem odpowiada ściślejszym ujęciom ekolingwistycznym¹³. Niemniej jednak wydaje się on niezobowiązująco wskazywać na różne oblicza antropocenu jako zjawiska jakościowo nowego i nieredukowalnego do dotychczasowych schematów poznawczych.

Jednym z podstawowych języków antropocenu pozostaje więc geologia, zgłaszająca uzasadnione roszczenia do uniwersalności¹⁴, ale – jak pokazała Yusoff – niewolna od skrytych założeń i chętnie uciekająca się do (nie zawsze niewinnych) konwencji narracyjnych. Należą do nich choćby linearna narracja przyczynowo-skutkowa, prometeizm, osadzanie antroposa w roli głównego bohatera historii planetarnej czy apokaliptyczność. Tę ostatnią trzeba rozumieć nie tylko jako opowieść o końcu świata, jaki znamy, ale także – etymologicznie – jako chęć odsłonięcia prawdy o tym świecie¹⁵. Warto również wskazać na specyficzną retorykę „wielkich sił natury”, „*terra incognita*”,

¹² K. Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2019, s. 14, 34.

¹³ Zob. np. M. Steciąg, *Ekolingwistyka w dobie antropocenu: w stronę integracji i konsiliencji*, „Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique” 2021, nr 77, s. 59–71.

¹⁴ Na przykład pod postacią poszukiwania markera stratygraficznego, czyli punktu w planetarnym zapisie kopalnym, który jednoznacznie wskazywałby na przejście od epoki holocenu do antropocenu, co w obrębie geologii bywa określane metaforycznie jako „złoty gwóźdź”. Zob. S.L. Lewis, M.A. Maslin, *Defining the Anthropocene*, „Nature” 2015, nr 519, s. 171–180.

¹⁵ Zapewne dlatego rodzi ona potrzebę „kontrapokalipsy”, rozumianej jako sprzeciw wobec bezproduktywnego katastrofizmu, ale też jako rezygnacja z budowania uniwersalnego obrazu „człowieka”. Propozycje te formułowane są głównie z perspektywy feministycznej. Zob. J. Zylinska, *The End of Man: A Feminist Counterapocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2018. Por. też M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.

„zarządców Ziemi”, „zerwania planetarnego”, „bezpiecznej przestrzeni operacyjnej dla ludzkości” czy „wielkiego przyspieszenia” obecną w najistotniejszych pracach geologicznych poświęconych antropocenowi¹⁶. Zdradza ona nie tylko upodobanie geologów i geolożek do języka figuratywnego, ale – znów – niepokojące założenia stojące za ich argumentacją. Jak zauważa w niniejszym tomie Monika Rogowska-Stangret, określenie *terra incognita* wywodzi się wprost ze słownika kolonialnego; podobnie metafora ludzi jako zarządców Ziemi wciąż wydaje się niewolna od nowoczesnej wiary w zapanowanie nad sprawczością aktorów pozaludzkich¹⁷.

Język geologii naznacza więc pewne wewnętrzne pęknięcie. Z jednej strony podkreśla się w nim, że „system Ziemi obejmuje ludzi, nasze społeczeństwa i nasze działania; ludzie nie są zatem zewnętrzną siłą zaburzającą skądinąd naturalny system, ale raczej integralną i współoddziałującą częścią samego systemu Ziemi”¹⁸. Z drugiej, jak zauważa Nils Bubandt, geologii zdarza się uciekać do „boskiej sztuczki”, czyli powoływania się na pewne „zewnętrzne”, przedustawne, iluzoryczne siły, których interwencja pomogłaby rozwiązać nasze problemy¹⁹. Wszystko to w żadnym wypadku nie oznacza, że powinniśmy odrzucić rozpoznania nauk geologicznych. Wysyp języków antropocenu w drugim znaczeniu, czyli towarzyszących mu dyskursów, wskazuje raczej, że celem jest uświadomienie sobie założeń i implikacji opowieści o antropocenie – nie po to, by w całości podać je w wątpliwość, ale by spróbować opowiedzieć je inaczej, celniej, sprawiedliwiej.

W sensie węższym dyskurs antropocenu można zdefiniować za Eileen Crist jako „opowiadanie się za tym terminem i rozwijanie przychylniej mu argumentacji w pismach naukowych, środowiskowych i popularnonaukowych oraz w innych mediach. [...] Co istotne, dyskurs ten daleko wykracza poza podstawową (i prawdopodobnie niekontrowersyjną) przesłankę, zgodnie z którą przyszli geolodzy nie będą mieli trudności z dostrzeżeniem śladu stratygraficznego ludzkości”²⁰. Ponieważ zarówno w polu akademii, jak i w polu społeczno-politycznym uzyskał on status hegemoniczny, towarzyszy mu szereg krytycznych wystąpień, które określiłbym jako dyskursy antropocenu w sensie szerszym. Należałyby do nich na równi „podstawowe dyskursy antropocenu” wyróżnione przez Ewę Bińczyk (naturalistyczny, postnaturalistyczny,

¹⁶ Zob. P. Crutzen, W. Steffen, J.R. McNeill, *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, „Ambio” 2007, nr 8, s. 614–621; J. Rockström i in., *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, „Ecology and Society” 2009, nr 2, <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/> [dostęp: 2023/05/16]; W. Steffen i in., *The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, „Anthropocene Review” 2015, nr 1, s. 81–98.

¹⁷ Zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

¹⁸ P. Crutzen, W. Steffen, J.R. McNeill, *The Anthropocene...*, dz. cyt., s. 615.

¹⁹ N. Bubandt, *Haunted Geologies: Spirits, Stones, and the Necropolitics of the Anthropocene*, [w:] *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, red. A.L. Tsing, H. Swanson, E. Gal, N. Bubandt, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017, s. G149. Bubandt zapożycza określenie „boska sztuczka” od Donny J. Haraway (zob. D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016, s. 40–42).

²⁰ E. Crist, *O ubóstwie naszego nazewnictwa*, przeł. P. Szaj, [w:] *Antropocen czy kapitałocen? Historia, natura i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 28.

ekomarksistowski, ekokatastroficzny, ekomodernistyczny, geoinżynieryjny, krytyczny wobec geoinżynierii²¹), jak i wszelkie ścierające się, walczące o symboliczną dominację, konkurencyjne opowieści o przyczynach, następstwach i drogach wyjścia z kryzysu planetarnego. Wszystkie one składają się na coś, co Christophe Bonneuil określa jako „zwrot geologiczny” w naukach humanistyczno-społecznych, wyróżniając w jego obrębie kilka głównych narracji, które mają różnorodne konsekwencje dla naszego myślenia o antropocenie²². Choć ujęcie takie rodzi ryzyko uniwersalizowania geologii, to jednocześnie nie pozwala zapomnieć, że stawką każdego z tych dyskursów jest ostatecznie materialność globalnego kryzysu ekologiczno-klimatycznego, której wszyscy – w niejednakowym stopniu – podlegamy. To ona staje się czymś, co Timothy Morton określa mianem „hiperobiektu” – obiektu rozciągniętego w czasie i przestrzeni, istniejącego w różnych skalach naraz, oddziałującego na duże odległości, wymykającego się ludzkim porządkom intelektualnym i afektywnym, a jednocześnie „większego” od nas, zamykającego nas w sobie, pochwytyującego nas we swej „lepkości”²³, tak że boskie sztuczki na nic już się nie zdają.

Kolejnym ważnym językiem antropocenu, który w jakimś stopniu oddalałby wskazane w poprzednim akapicie ryzyko, byłby język literatury i sztuki. Jak dowodzą pomieszczone w niniejszym tomie interpretacje, sztuka nigdy nie jest prostą ilustracją teorii czy doświadczenia. Kwestię tę żywo dyskutuje się w odniesieniu do poezji. Adrienne Rich stwierdza na przykład, że wiersz „przypomina nam o czymś, czego zabroniono nam widzieć. O zapomnianej przyszłości”²⁴, której możliwość skrywa się w trybach głównonurtowej maszyny ekonomiczno-politycznej. Podobnie widzi to Dawid Kujawa: „Wiersz jest artykulacją sił społecznych wyłaniających się w danym miejscu i czasie historycznym [...]”²⁵. Literatura pomaga więc postawić właściwe pytania, zanim zrobi to dyskurs naukowy.

Ważne wydaje się nie tylko to, że literatura mówi „o” antropocenie, ale przede wszystkim to, „jak” o nim mówi. Po pierwsze, jak zauważa Katarzyna Trzeciak, „im bardziej sam antropocen jawi się jako łatwo strawne, coraz bardziej oswojone pojęcie, eksploatowane masowo i tak też kapitalizowane”, tym bardziej potrzeba nam literatury i praktyk krytycznoliterackich odśladających mechanizmy wytwarzania owej „łatwości”²⁶. W związku z tym, po drugie, krytycznego namysłu wymagałyby charakterystyczne tropy antropocenu: od krytkowanej przez Timothy’ego Mortona

²¹ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, dz. cyt., s. 281–282.

²² C. Bonneuil, *The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene*, [w:] *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, red. C. Hamilton, C. Bonneuil, F. Gemenne, Routledge, New York 2015, s. 15–31.

²³ Zob. T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2013; T. Morton, *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 284–295.

²⁴ A. Rich, *Poetry and Commitment: an Essay*, W.W. Norton & Company, New York–London 2007, s. 36, cyt. za: M. Koronkiewicz, *Does This Poem Work (for You)? Irony, Possibility, and Work in Adrienne Rich’s and Franco Berardi’s Critical Thought*, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 1, s. 71–84.

²⁵ D. Kujawa, *Pocałunki ludu. Poezja i krytyka po roku 2000*, Korporacja Ha!art, Kraków 2021, s. 12.

²⁶ K. Trzeciak, *Krytyczne odmiany materialności. Polska krytyka literacka od postrukturalizmu do nowych materializmów*, „Forum Poetyki” 2022, nr 28–29, s. 180.

ekomimesis²⁷, przez ryzykowną prozopopeję towarzyszącą próbom „oddania głosu” aktorom pozaludzkim²⁸, po katachretyczny język „planetarności”²⁹ czy częste uciekanie się do paradoksu³⁰. Po trzecie wreszcie, „jak” literatury unaocznia, że „pisanie antropocenu” ma wymiar performatywny. Właśnie taki tytuł – *Writing the Anthropocene* – nadali zredagowanemu przez siebie numerowi czasopisma „The Minnesota Review” Tobias Boes i Kate Marshall, wskazując, że zawarty w nim rzeczownik odczasownikowy cechuje się szczególną nierozstrzygalnością: nie pozwala oddzielić czynności od jej efektu³¹. Co więcej, nie wymaga istnienia żadnego konkretnego podmiotu gramatycznego, co z kolei wiedzie ku jeszcze jednemu istotnemu rozpoznaniu.

Języki antropocenu to bowiem nie tylko języki, którymi mówimy o antropocenie, ale też języki, którymi mówi do nas antropocen. Zwróćmy uwagę, że w cytowanych pod koniec poprzedniego ustępu słowach Yusoff pojawia się łatwe do przeoczenia przeświadczenie o „objektach geologicznych i ich narracjach na temat ludzkiej historii” [podkr. P.S.]. Wbrew pozorom nie powracamy tu do problematycznej prozopopei – nie idzie już o retoryczne udzielanie głosu aktorom pozaludzkim, nieuchronnie wpisujące ich w porządek ludzkiego języka, ale o wsłuchanie się w ich języki i niejęzykowe systemy komunikacji. To obiekty geologiczne coś nam oznajmują, sama materia snuje pewne narracje, opowiada sobie w rozlicznych porządkach (bio)semiotycznych, a pęczniące archiwa antropocenu mają wymiar nie tylko antropogeniczny³². Jak piszą redaktorki tomu zbiorowego *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*, głosy (z) antropocenu to także głosy „zwierząt, insektów, roślin [...] oraz organicznych i nieorganicznych bytów ziemskich”³³. W niniejszym tomie podkreślają to zwłaszcza, każde na swój sposób, Anna Barcz i Janusz Waligóra. „Tłumaczenie” języków antropocenu dosłownie wymaga więc kompetencji translacyjnych, co z kolei tematyzuje Alina Mitek-Dziemba.

²⁷ Zob. T. Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Ecological Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge–London 2007.

²⁸ Zob. M. Ronda, *Anthropogenic Poetics*, „The Minnesota Review” 2014, t. 83, s. 102–111.

²⁹ T. Clark, *Ecocriticism on the Edge: The Anthropocene as a Threshold Concept*, Bloomsbury, London–New York 2015, s. 36.

³⁰ Przykładowo: „Jest za wcześnie, by wiedzieć, czy jest za późno” (B. Szerszynski, *Reading and Writing the Weather: Climate Technics and the Moment of Responsibility*, „Theory, Culture & Society” 2010, nr 2–3, s. 11).

³¹ T. Boes, K. Marshall, *Writing the Anthropocene: An Introduction*, „The Minnesota Review” 2014, t. 83, s. 60–72.

³² Zob. M. Sugiera, *Archiwa antropocenu*, [w:] *Performatyka. Poza kanonem*, t.1: *Resztki, ruiny, pozostałości, szczątki, piksele – archiwa możliwych przeszłości i przyszłości*, red. Ł. Iwanczewska, Wiele Kropek, Kraków 2021, s. 57–83.

³³ S. Oppermann, S. Iovino, *Introduction: The Environmental Humanities and the Challenges of the Anthropocene*, [w:] *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*, red. S. Oppermann, S. Iovino, Rowman and Littlefield, London–New York 2017, s. 19; por. J. Fiedorczuk, G. Beltrán, *Języki nieludzi*, „Dwutygodnik.com” 2014, nr 12, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/5632-jezyki-nieludzi.html> [dostęp: 2023/04/21].

Języki antropocenu

Numer otwiera artykuł **Dobrosławy Wężowicz-Ziółkowskiej** *Dźwignie wyobraźni epoki antropocenu: gaizm*. Hipoteza Gai, sformułowana w latach 70. XX w. przez Jamesa Lovelocka³⁴, przeżywa dziś prawdziwy rozkwit, ale jednocześnie podlega znaczącym reinterpretacjom. Sam Lovelock nie wahał się mówić o „zemście Gai”³⁵, szkic Wężowicz-Ziółkowskiej zmierza jednak w inną stronę. Autorka uznaje Gaję za „dźwignię wyobraźni”³⁶ epoki antropocenu, by następnie prześledzić rozmaite narracje gajańskie, od „ponurego gaizmu” Johna Greya, przez koncepcję Gaja 2.0 Brunona Latoura, po queerowe alternatywy proponowane w ramach podejścia ekoseksualnego.

Monika Rogowska-Stangret poddaje analizie *Międzyskalowe języki antropocenu*. Autorka proponuje za Neilem Smithem strategię „przeskakiwania skal”, a następnie analizuje opowieści, które wcielają ją w życie. Stawką rozważań jest wypracowanie podejścia relacyjnego wskazującego na splecione genealogie i powiązania skali mikro i makro, tego, co intymne, i tego, co planetarne, a wreszcie tego, co ludzkie, i tego, co nie-ludzkie.

Przeskakiwanie skal, nierzadko wywołujące „skalarny dysonans”³⁷, wydaje się czymś, czego nieustannie musimy się uczyć i oduczać na nowo. Problem edukacji klimatycznej – już w ściśle dydaktycznym sensie – od jakiegoś czasu podlega pogłębionemu namysłowi³⁸. Włącza się w niego **Jan Zdunik**, który w artykule *Czy empatia jest odpowiedzią na antropocen? Kilka refleksji z perspektywy psychologii lektury i dydaktyki polonistycznej* proponuje projekt „empatii klimatycznej dla współczesnej dydaktyki polonistycznej”, charakteryzując jego podstawowe założenia.

„Homo consumens” nad Styksem Piotra Kołodzieja to erudycyjna opowieść o kształtowaniu się świadomości planetarnej, o uporczywym trwaniu wyobraźni apokaliptycznej, a także o „czterech jeźdźcach” współczesnej apokalipsy. Autor przywołuje wiele przykładów literackich, mitologicznych i (pop)kulturowych, by w dialogu z nimi uchwycić „kairotyczny” wymiar współczesności, czyli spojrzeć na antropocen jako na czas kryzysu, przesilenia, ale także szansy na „nowe Genesis”.

Dwa kolejne artykuły – *Antropocen dyskursywizowany czyli jak nie mówić o katastrofie klimatycznej* Agnieszki Kluby oraz *Our Capitalogenic World: Climate Crises, Class Politics, and the Civilizing Project* Jasona W. Moore’a (publikowany wraz

³⁴ J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

³⁵ J. Lovelock, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, Penguin, New York 2007.

³⁶ Zob. D. Dennett, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Copernicus Center Press, Kraków 2020.

³⁷ Zob. L. Keller, *Recomposing Ecopoetics...*, dz. cyt. (zwłaszcza rozdział *“In Deep Time into Deepsong”: Writing the Scalar Challenges of the Anthropocene*).

³⁸ Zob. np. M. Ochwat, *Edukacja polonistyczna wobec kryzysu klimatycznego – rozpoznania i rekomendacje dydaktyczne*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 2020, nr 5, s. 185–204; M. Michalski, *Polonistyka końca świata. Edukacja literacka wobec wyzwań współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022; M. Piotrowska-Grot, *Literacki matecznik – o ekopoetyce i aktywnym czytaniu*, „Z Teorii i Praktyki Dydaktycznej Języka Polskiego” 2022, nr 31, s. 1–20.

z przekładem na język polski, dokonanym przez Patrika Szaj) – tworzą niewielki blok tekstów krytycznych wobec dyskursu antropocenu. Krytyka Kluby dotyczy samych praktyk dyskursywizowania, które skutecznie przesłaniają podlegającą coraz większej degradacji rzeczywistość. Autorka formułuje swoje zarzuty z perspektywy aktywizmu klimatycznego, wieńcząc artykuł prowokacyjnym wezwaniem: „Więcej działania, mniej gadania”. Podobne głosy pojawiają się coraz częściej³⁹, przekonując, że mamy już wystarczająco dużo – aż nadto – dyskursów antropocenu, ale by przełożyć je na konieczne zmiany systemowe, należy przyjąć inne strategie działania niż dotychczas.

Moore krytykuje podstawowe założenie „antropogeniczności” zmian klimatu. Autor *Capitalism in the Web of Life* śledzi powiązania „popularnego antropocenu” z mroczną historią „projektów ucywilizowania”, odpowiedzialnych za powołanie do życia panujących abstrakcji „Natury” i „Społeczeństwa” wraz z kluczowym dla nich pojęciem Taniej Natury, czyli kategorią bytów dewaluowanych zarówno ekonomicznie, jak i moralnie, do której historycznie należała większość ludzi (od czarnoskórych niewolników po wykonujące pracę reprodukcyjną kobiety). Odzyskanie historii światowej dla rozważań nad kryzysem klimatycznym unaocznia, że popularny antropocen sprzyja podtrzymywaniu praktyk neokolonialnych oraz „ekologizmowi bogatych”⁴⁰, który obarcza winą za kryzys klimatyczny „ludzkość jako taką”, reprodukując odpolityczniony konsensus.

Tłumaczenie artykułu Moore’a, które publikujemy równoległe z tekstem oryginalnym, otwiera niewielki blok tekstów poświęconych przekładowi. Zaliczają się do niego szkice **Aliny Mitek-Dziemby** (*Przekład w epoce postludzkiej? Translatoryka wobec wyzwań antropocenu*) oraz **Anny Barcz** (*A River Speaks: Translating Aquatic Voice and Re-Animation of Fluvial Monstrosities*).

Mitek-Dziemba wskazuje, że poszukiwanie nowych języków (dla) antropocenu wiąże się z potrzebą translacji, choć kategoria przekładu wymaga postantropocentrycznej rewizji. Za jednego z przewodników na tej drodze służy autor koncepcji „translacyjnej ekologii” Michael Cronin⁴¹. Rozważania nad ekotranslatoryką prowadzą badaczkę między innymi ku zagadnieniu rezyliencji językowej, czyli stawianego przez język oporu wobec prób ekwiwalentnego transferu znaczeń, a jednocześnie zdolności przeciwdziałania wszelkim naciskom ze strony języków większościowych. Ponadto Mitek-Dziemba formułuje wyraźny sprzeciw wobec prekaryzacji pracy tłumaczy, a wreszcie zwraca uwagę na pozaludzkie procesy wytwarzania znaczeń.

Ostatnia kwestia jest szczególnie istotna dla Barcz. Rozwijając projekt akwakrytyki⁴², przygląda się ona literackim i indygenным próbom przekładu „głosu rzeki” na ludzkie języki. Ważną rolę odgrywają tu odwołania do „osobowości” rzek odnajdywane w nowym animizmie oraz w tradycjach kultur rdzennych. Więcej-niż-ludzka

³⁹ Zob. T.S. Markiewka, *Zmienić świat raz jeszcze. Jak wygrać walkę o klimat*, Czarna Owca, Warszawa 2021; A. Malm, *How to Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*, Verso, London 2020.

⁴⁰ P. Dauvergne, *Environmentalism of the Rich*, MIT Press, Cambridge–London 2016.

⁴¹ M. Cronin, *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*, Routledge, London–New York 2017.

⁴² Zob. A. Barcz, M. Gromala, P. Waclawik, *Wisła akwakrytyczna: głębokie mapowanie źródeł literackich w perspektywie nowej historiografii powodzi (1934)*, „Teksty Drugie” 2022, nr 4, s. 12–31.

komunikacja, choć niełatwa, sprzyja odzyskiwaniu sprawczości aktorów pozaludzkich, a także snuciu kolektywnych opowieści o odporności i kruchości życia w antropocenie.

Epoka antropocenu jest bowiem również – choć nie tylko – czasem „podwójnej śmierci”. Deborah Bird Rose posługuje się tym określeniem, by wytłumaczyć, że wraz z wyginięciem danego gatunku lub zniknięciem konkretnego obiektu następuje coś więcej: wymazanie pewnej możliwej przyszłości⁴³. Jedną z odpowiedzi na to dojmujące doświadczenie może być żałoba klimatyczna. **Jagoda Mytych** w artykule *Język lodu, wody i łez. Żałoba klimatyczna jako empatyczna świadomość antropocenu* zastanawia się nad etycznym i politycznym potencjałem „pracy z żałobą”. Topnienie lodowców oraz reakcje społeczności rdzennych i międzynarodowych na ten proces stają się tu punktem wyjścia do postawienia (za Ashlee Cunsolo) postulatu „ekologicznej demokracji”.

Część interpretacyjną otwiera blok poświęcony poezji. **Agnieszka Czyżak** w artykule *Poetki wobec końca – liryka najnowsza a antropocen* przygląda się „schyłkowym” wierszom poetek reprezentujących różne pokolenia: od najstarszej Ewy Lipskiej po najmłodszą Ilonę Witkowską. W 1995 r. Lawrence Buell uznawał narracje apokaliptyczne za jedno z najpotężniejszych narzędzi, jakie ma do dyspozycji wyobraźnia ekologiczna⁴⁴. Dziś coraz częściej wskazuje się na ich ograniczoną skuteczność i poszukuje się alternatyw⁴⁵. Interpretacje Czyżak wydobywają tę dwuznaczność, a potrzeba alternatywy jeszcze silniej dochodzi do głosu w dwóch kolejnych szkicach.

Beata Mytych-Forajter przygląda się poezji Urszuli Zajączkowskiej (*Zgoda na zmianę. Roślinna poezja Urszuli Zajączkowskiej jako odpowiedź na lęki antropocenu*), natomiast **Katarzyna Koza** interpretuje twórczość Julii Fiedorczuk (*Sympoietyczna lektura poezji Julii Fiedorczuk*). Obie poetki wykraczają poza wyobraźnię apokaliptyczną, obie też włączają człowieka w więcej-niż-ludzki porządek istnienia. Za jego sprawą u Zajączkowskiej pojawia się pogłębiony namysł nad cielesnością podmiotu, a także zgoda na trwanie w nieidealnym świecie. Choć podobne tony wybrzmiewają u Fiedorczuk, Koza wpisuje ją w wyróżniony przez Aleksandrę Ubertowską nurt tekstów sympoietycznych⁴⁶, wydobywając przede wszystkim relacyjny, postantropocentryczny, więcej-niż-ludzki, a także wspólnotowy charakter jej twórczości.

Dużą różnorodność prezentuje blok tekstów poświęconych prozie. **Małgorzata Sugiera** w artykule *Syndemiocen, czyli antropocen w perspektywie pandemii*, realizując postulat „hakowania antropocenu”⁴⁷, proponuje tytułową kategorię syndemiocenu, która oddaje splątania czynników biologicznych, środowiskowych, społecznych

⁴³ D. Bird Rose, *Reports from a Wild Country*, University of New South Wales Press, Sydney 2004.

⁴⁴ L. Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Harvard University Press, Cambridge–London 1995, s. 285.

⁴⁵ Zob. np. M. Oziewicz, *Planetarianism Now: On Anticipatory Imagination, Young People's Literature, and Hope for the Planet*, [w:] *Pedagogy in the Anthropocene: Re-Wilding Education for a New Earth*, red. M. Paulsen, J. Jagodzinski, S.M. Hawke, Palgrave Macmillan, Cham 2022, s. 241–256.

⁴⁶ Zob. D.J. Haraway, *Staying with the Trouble...*, dz. cyt.; A. Ubertowska, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.

⁴⁷ *Feminist, Queer, Anticolonial Propositions for Hacking the Anthropocene: Archive*, red. J.M. Hamilton i in., Open Humanities Press, London 2021.

i kulturowych współkształtujących współczesne kryzysy. Następnie autorka proponuje lekturę dwóch powieści, które hakuja nowoczesne wzorce i konwencje narracyjne: *The Calcutta Chromosome* Amitava Ghosha oraz *The Blood Artists* Chucka Hogana.

Między mową a od-mową. O dwóch literackich obrazach transgatunkowej komunikacji Janusza Waligóry pokazuje, jak Franz Kafka (*Sprawozdanie dla Akademii*) i Kornel Filipowicz (*Scena końcowa*) kompromitują – każdy na swój sposób – antropocentryczne próby zawiązania komunikacji między człowiekiem a małpami człekokształtnymi. Tylko pozornie chodzi tu o komunikację transgatunkową, ponieważ jej jednokierunkowość od początku naznaczona jest dwuznacznością moralną i skazana na porażkę. Rodzi też pytania o stosowane przez nie-ludzi strategie ucieczki z asymilacyjnych oków.

Artykuł **Moniki Ładoń** *Cień Godzilli. „Ganbare! Warsztaty umierania” Katarzyny Boni w perspektywie studiów nad katastrofami* to opowieść o Japonii – jedynym państwie na świecie, które doświadczyło katastrofy zarówno atomu wojennego (bomby atomowe zrzucone na Hiroszimę i Nagasaki), jak i pokojowego (awaria elektrowni jądrowej w Fukushima)⁴⁸. Ładoń odsłania wykluczenia, przemilczenia i niesprawiedliwość stojącą za narracją o przyjaznym atomie. Opowieści *hibakusha* – napromienionych – stają się tu dyskretnym i bolesnym sprzeciwem wobec „nagiej śmierci”, czyli śmierci bezimiennej, niewidocznej i przerywającej cykl stawania się⁴⁹.

Zamieranie. Anty-atlas. O „Mapie i terytorium” Michela Houellebecqa to intrygująca interpretacja powieści francuskiego pisarza z 2010 r. dokonana przez **Dorotę Jarecką**. Główny bohater Jed Martin, wzięty malarz i fotograf, w następstwie pewnego makabrycznego wydarzenia fabularnego „wyłącza się ze świata”. Sprzeciwia się w ten sposób alienacji i fetysyzmowi towarowemu, którym w realiach kapitałocenu podlega nawet praca artysty, ale reprodukuje też skompromitowaną wizję „dzikiej natury”. W ujęciu Jareckiej z jednej strony Martin wpada w ekologiczną pętlę, o której w *Dark Ecology* pisał Morton⁵⁰, z drugiej – dochodzi tu do radykalnej krytyki okulocentryzmu oraz polemiki z koncepcją *Atlasu Mnemosyne* Aby’ego Warburga. Podczas gdy niemiecki historyk sztuki, operując techniką montażu, pragnął złożyć świat na nowo po klęsce I wojny światowej, cykle tworzone przez Martina – czy raczej we współpracy Martina, techniki i roślin – są niehierarchiczne i nienarracyjne, przez co jawią się jako anty-atlas.

Olga Tokarczuk została uznana przez Ubertowską za modelową pisarkę antropocenu⁵¹. Trzy autorki, które formują kolejny blok – **Natalia Anna Michna** (*Od czułego narratora do etyki czułości. Posthumanistyczna krytyka antropocentryzmu*

⁴⁸ K. Brown, *Marie Curie’s Fingerprint: Nuclear Spelunking in The Chernobyl Zone*, [w:] *Arts of Living on a Damaged Planet...*, dz. cyt., s. G56.

⁴⁹ Zob. M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata...*, dz. cyt.

⁵⁰ Autor *Dark Ecology* sam tłumaczy swoją tezę w dość zapętlony sposób: „Świadomość ekologiczna jest dziwna: przybiera ona zakreśloną, zapętloną formę. [...] Świadomość ekologiczna jest pętlą, ponieważ ludzkie interferencje mają formę pętli, ponieważ systemy ekologiczne i biologiczne są pętlami. W ostateczności zaś dzieje się tak dlatego, że w ogóle istnieć to przybrać formę pętli. Zapętlona forma bytów oznacza, że żyjemy we wszechświecie skończoności i kruchości, w świecie, w którym przedmioty są przesyczone i otoczone tajemniczymi hermeneutycznymi chmurami niewiedzy” (T. Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016, s. 6).

⁵¹ Zob. A. Ubertowska, *Historie biotyczne...*, dz. cyt.

w twórczości *Olgi Tokarczuk i Patricii Piccinini*), Iwona Gralewicz-Wolny (*Po czło-wieku? „Wizyta” Olgi Tokarczuk jako narracja antropoceniczna*) oraz Adrianna Chorąży (*Głos kogoś Innego. Czuły narrator w powieści Olgi Tokarczuk „Prowadź swój pług przez kości umarłych”*) – tekst zamieszczony w dziale *Juvenilia nauko-we*) – potwierdzają to rozpoznanie. Pierwszy z wymienionych artykułów proponuje interpretację porównawczą prozy Tokarczuk oraz sztuki Piccinini. Obie twórczynie decentralizują ludzki podmiot, a także wcielają w życie tytułową, zaczerpniętą z fi-lozofii feministycznej, etykę czułości. W interpretacji Michny jest to właściwa odpo-wiedź na *kairos* antropocenu. Gralewicz-Wolny analizuje opowiadanie *Wizyta* z tomu *Opowiadania bizardne*, zastanawiając się, kim są przedstawione w nim egony – ludźmi, postludźmi, cyborgami czy może klonami. Niejasny status ontologiczny bohaterów, obliczony na wywołanie dyskomfortu osób czytających, wydaje się dobrze portreto-wać „Babel antropocenu”. Chorąży próbuje natomiast odpowiedzieć na pytanie, czy Janinę Duszejko – narratorkę powieści *Prowadź swój pług...* – można określić mianem czułego narratora. Przy okazji podnosi problem, czy Duszejko uzurpuje sobie prawo do mówienia „w imieniu” zwierząt, czy rzeczywiście jest tylko narzędziem w ich rękach.

Dwa kolejne artykuły współgrają z przeświadczeniem Timothy’ego Clarka, iż antro-pocen wymusza na nas lekturę anachroniczną, jako że nowy, nieprzewidziany kontekst zmienia wymowę dawnych dzieł, odsłaniając ich niezaktualizowany do tej pory poten-cjał semantyczny⁵². Justyna Tymieniecka-Suchanek w artykule *Antropogeniczny wpływ na przyrodę w koncepcji Nikołaja Fiodorowa. Nieśmiertelny człowiek ver-sus śmiertelna przyroda?* przygląda się w tym trybie XIX-wiecznej filozofii Nikołaja Fiodorowa. Ze względu na idee „moskiewskiego Sokratesa” (wskrzeszenie wszystkich zmarłych ludzi, kolonizacja kosmosu) Tymieniecka-Suchanek wpisuje go w nurt trans-humanizmu, ale dokładna, niejednoznaczna wykładnia „filozofii wspólnego czynu” każe też uznać go za jednego z prekursorów namysłu nad antropocenem.

Urszula Pilch podejmuje ostrożną anachroniczną lekturę poezji młodopolskiej. *Utopia (bez) człowieka. Modernistyczne potyczki z antropocenem (liryka Młodej Polski)* dowodzi, że modernizm to epoka zachwyty nad ludzkimi osiągnięciami, ale też dojrzewającego lęku wobec zakresu ludzkich ingerencji w przyrodę pozaludzką. Interpretowane przez autorkę wiersze Leopolda Staffa, Kazimierza Przerwy-Tetmajera oraz Tadeusza Micińskiego z jednej strony odsłaniają retroaktywną utopię powrotu do „czystej” natury, ale z drugiej poszukują nowych sposobów widzenia, symbolizo-wania, mediatyzowania ludzkiego doświadczenia.

Dwa teksty zamykające dział *Studia i szkice* tworzą mały blok filmoznawczy. Bo-gusław Skowronek w artykule *Reprezentacje istot nie-ludzkich (zwierząt) w ki-nematografii. Rekonesans* proponuje wyczerpujący przegląd „filmowych języków antropocenu”. Po dokonaniu niezbędnych ustaleń metodologicznych autor wyróżnia i charakteryzuje trzy główne profile obrazowania zwierząt pozaludzkich w kinie za-chodnim (profil genologiczny, profil statusu postaci pozaludzkich, profil funkcji postaci pozaludzkich), które następnie drobiazgowo charakteryzuje.

Poszukiwany kod człowieczeństwa? Na marginesie twórczości Lecha Majew-skiego to próba odpowiedzi na pytanie, co według autora *Ogrodu ziemskich rozko-szy* decyduje o człowieczeństwie. Iwona Grodź dowodzi, że choć trudno określić

⁵² T. Clark, *Ecocriticism on the Edge...*, dz. cyt., s. 63.

Majewskiego mianem twórcy posthumanistycznego, to problematyki człowieczeństwa w jego dziełach nie należy sprowadzać do wąskiej perspektywy antropocentrycznej. Nieodłącznym elementem kondycji ludzkiej jest bowiem świat więcej-niż-ludzki.

W dziale *Repetycje* przedrukowujemy artykuł **Tomasza Sikory** *Performing the (Non)Human: A Tentatively Posthuman Reading of Dionne Brand's Short Story „Blossom”* (pierwotruk: „TransCanadiana” 2010, vol. 3). Choć antropocen nie zostaje tu przywołany z nazwy, to – jak przekonuje na przykład Rosi Braidotti – teoria posthumanistyczna stanowi wartościowe narzędzie pozwalające na nowo przemyśleć nasze podstawowe punkty odniesienia w tak zwanej epoce człowieka⁵³. Charakterystyka przedstawiona przez Sikorę potwierdza te słowa, autor skupia się jednak na interpretacji opowiadania Dionne Brand *Blossom*, w którym dopatruje się wezwania do dehegemonizacji i dehomogenizacji pojęć „jednego świata”, „jednej ludzkości” oraz zunifikowanego „ludzkiego doświadczenia”.

W dziale *Parateksty i komentarze* prezentujemy recenzje naukowe trzech ważnych książek poświęconych problematyce antropocenu i – szerzej – kryzysu ekologiczno-klimatycznego. **Joanna Soćko** recenzuje *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej* Moniki Rogowskiej-Stangret (*Sympo(i)esis: etyka relacyjności w świecie naznaczonym traumą*), **Tymon Adamczewski** przygląda się *Antropoceniowi. Filozofii i estetyce po końcu świata* Andrzeja Marca (*W cieniu języka*), natomiast **Maria Wodzińska** omawia tom zbiorowy *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk* zredagowany przez Kasię Jasikowską i Michała Pałasa (*Jak reagować na kryzys klimatyczny w dobie ekstraktywizmu? Perspektywa akademii w działaniu*).

Antropocen dyfrakcyjny?

W 2019 r. Anna L. Tsing, Andrew S. Mathews i Nils Bubandt zaproponowali na gruncie antropologii koncepcję niejednolitego/połatanego/pstrokatego antropocenu [*patchy Anthropocene*]⁵⁴. Miała ona oddawać wielowymiarowy charakter antropocenu: dostrajać się do specyfiki wielogatunkowych historii, uwzględniać badania przestrzenne i temporalne, respektować wzajemne nachodzenie na siebie modelowania ekologicznego, ekonomii politycznej, alternatywnych kosmologii, a także brać pod uwagę interseksjonalne sploty sprawiedliwości społecznej i międzygatunkowej solidarności.

To, co Tsing, Mathews i Bubandt nazywają niejednolitym antropocenem, sam chętnie określiłbym jako antropocen dyfrakcyjny. Wbrew pozorom nie chodzi o niepotrzebne multiplikowanie metaforyki. Odwołanie do fizycznego zjawiska dyfrakcji ma tę zaletę, że unaocznia nie tylko nachodzenie na siebie poszczególnych języków antropocenu, ale także fakt, że w pewnych miejscach mogą one – tak jak interferujące fale – wzajemnie się wzmacniać lub osłabiać, rzucać na siebie światło, produktywnie się krzyżować. Jak tłumaczy Barad, metodologia dyfrakcyjna nie pozwala ponadto zapomnieć, że sami przynależymy do badanych fenomenów: jest

⁵³ R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity, Cambridge–Malden 2013, s. 5–6.

⁵⁴ A.L. Tsing, A.S. Mathews, N. Bubandt, *Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology*, „Current Anthropology” 2019, nr 60, s. 186–197.

metodą dyfrakcyjnego czytania wglądów przez siebie nawzajem i budowania nowych, a także uważnego i ostrożnego śledzenia różnic, które mają znaczenie w swoich najdrobniejszych szczegółach. [...] nieodłączną cechą tej analizy jest etyka oparta raczej na splątaniu niż na zewnętrznych relacjach. Dyfrakcyjne odczytania niosą ze sobą twórcze prowokacje; dobrze się nimi myśli⁵⁵.

Za tym skomplikowanym wymiarem metodologicznym stoi chyba dość proste rozpoznanie, że – jak Tsing i Bubandt wraz z Heather Swanson i Elaine Gan piszą gdzie indziej – sztuka opowiadania o monstualnych, splątanych światach antropocenu „wymaga opowieści tkwiących w opowieściach”⁵⁶. Chodzi nie tyle o palimpsestowe nadpisywanie się jednych opowieści nad innymi, ile o ich superpozycję, a więc o to, że wzajemnie się one na siebie nakładają, jednocześnie nie tracąc swej odrębności. Wydaje się, że podobnie można interpretować literacką figurę jukstapozycji, czyli zestawienie ciągu (nierzadko kontrastowych) obrazów, które oświetlają się nawzajem, tak jednak, że żaden z nich nie zajmuje uprzywilejowanej pozycji ontologicznej w obrębie tekstu – pełnią one równorzędną funkcję składniową oraz semantyczną i nierzadko nie dają się scalić w jednolitą opowieść.

Tak właśnie czytamy *Języki antropocenu*: jako równorzędne, przecinające się, nieraz wchodzące ze sobą w konflikt, wzmacniające się nawzajem lub osłabiające głosy. Podczas lektury pamiętajmy też o słowach Mary Louise Pratt: „[...] pytanie o to, jak żyć w antropocenie, jest nieodłączne od pytania o to, jak go pisać”⁵⁷. Jak sądzę, oba te pytania zadają również teksty pomieszczone w niniejszym tomie.

Bibliografia

- Angus Ian, *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*, Monthly Review Press, New York 2016.
- Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, red. Anna Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan, Nils Bubandt, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.
- Barad Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham 2007.
- Barcz Anna, Gromala Monika, Waclawik Paulina, *Wisła akwakrytyczna: głębokie mapowanie źródeł literackich w perspektywie nowej historiografii powodzi (1934)*, „Teksty Drugie” 2022, nr 4, s. 12–31.
- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Boes Tobias, Marshall Kate, *Writing the Anthropocene: An Introduction*, „The Minnesota Review” 2014, t. 83, s. 60–72.
- Bonneuil Christophe, *The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene*, [w:] *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*,

⁵⁵ R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Wywiad z Karen Barad*, przeł. J. Czajka, [w:] *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa 2018, s. 42.

⁵⁶ *Arts of Living on a Damaged Planet...*, dz. cyt., s. M10.

⁵⁷ M.L. Pratt, *Coda: Concept and Chronotope*, [w:] *Arts of Living on a Damaged Planet...*, dz. cyt., s. G170.

- red. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil, François Gemenne, Routledge, New York 2015, s. 15–31.
- Braidotti Rosi, *The Posthuman*, Polity, Cambridge–Malden 2013.
- Brown Kate, *Marie Curie's Fingerprint: Nuclear Spelunking in The Chernobyl Zone*, [w:] *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts of the Anthropocene*, red. Anna L. Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan, Nils Bubandt, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017, s. 33–50.
- Bubandt Nils, *Haunted Geologies: Spirits, Stones, and the Necropolitics of the Anthropocene*, [w:] *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts of the Anthropocene*, red. Anna L. Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan, Nils Bubandt, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017, s. 121–141.
- Buell Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Harvard University Press, Cambridge–London 1995.
- Chwałczyk Franciszek, *Around the Anthropocene in Eighty Names*, „Sustainability” 2020, nr 12, <https://doi.org/10.3390/su12114458> [dostęp: 2023/05/16].
- Clark Timothy, *Ecocriticism on the Edge: The Anthropocene as a Threshold Concept*, Bloomsbury, London–New York 2015.
- Crist Eileen, *O ubóstwie naszego nazewnictwa*, przeł. Patrik Szaj, [w:] *Antropocen czy kapitalocen? Historia, natura i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 27–47.
- Cronin Michael, *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*, Routledge, London–New York 2017.
- Crutzen Paul, Steffen Will, McNeill John R., *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, „Ambio” 2007, nr 8, s. 614–621.
- Crutzen Paul, Stoermer Eugene, *The Anthropocene*, „IGBP Global Change Newsletter” 2000, nr 41, s. 17–18.
- Dauvergne Peter, *Environmentalism of the Rich*, MIT Press, Cambridge–London 2016.
- Dennett Daniel, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Łukasz Kurek, Copernicus Center Press, Kraków 2020.
- Dolphijn Rick, van der Tuin Iris, *Wywiad z Karen Barad*, przeł. Jacqueline Czajka, [w:] *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa 2018, s. 41–58.
- Feminist, Queer, Anticolonial Propositions for Hacking the Anthropocene: Archive*, red. Jennifer Mae Hamilton, Susan Reid, Pia van Gelder, Astrida Neimanis, Open Humanities Press, London 2021.
- Fiedorcuk Julia, Beltrán Gerardo, *Języki nieludzi*, „Dwutygodnik.com” 2014, nr 12, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/5632-jezyki-nieludzi.html> [dostęp: 2023/04/21].
- Foucault Michel, *Porządek dyskursu*, przeł. Michał Kozłowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002.
- Hamilton Clive, *Defiant Earth: The Fate of the Humans in the Anthropocene*, Allen&Unwin, Crows Nest 2017.
- Haraway Donna J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Keller Lynn, *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*, Univeristy of Virginia Press, Charlottesville–London 2017.
- Koronkiewicz Marta, *Does This Poem Work (for You)? Irony, Possibility, and Work in Adrienne Rich's and Franco Berardi's Critical Thought*, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 1, s. 71–84.

- Kujawa Dawid, *Pocałunki ludu. Poezja i krytyka po roku 2000*, Korporacja Ha!art, Kraków 2021.
- Latour Bruno, *Agency at the time of the Anthropocene*, „New Literary History” 2014, nr 1, s. 1–18.
- Latour Bruno, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Lewis Simon L., Maslin Mark A., *Defining the Anthropocene*, „Nature” 2015, nr 519, s. 171–180.
- Lovelock James, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Lovelock James, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, Penguin, New York 2007.
- Malm Andreas, *How to Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*, Verso, London 2020.
- Markiewka Tomasz S., *Zmienić świat raz jeszcze. Jak wygrać walkę o klimat*, Czarna Owca, Warszawa 2021.
- Michalski Maciej, *Polonistyka końca świata. Edukacja literacka wobec wyzwań współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022.
- Moore Jason W., *Anthropocenes & the Capitalocene Alternative*, „Azimuth” 2017, nr 9, s. 71–79.
- Morton Timothy, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016.
- Morton Timothy, *Ecology without Nature: Rethinking Ecological Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge–London 2007.
- Morton Timothy, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2013.
- Morton Timothy, *Lepkość*, przeł. Anna Barcz, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 284–295.
- Ochwat Magdalena, *Edukacja polonistyczna wobec kryzysu klimatycznego – rozpoznania i rekomendacje dydaktyczne*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 2020, nr 5, s. 185–204.
- Oppermann Serpil, Iovino Serenella, *Introduction: The Environmental Humanities and the Challenges of the Anthropocene*, [w:] *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*, red. Serpil Oppermann, Serenella Iovino, Rowman and Littlefield, London–New York 2017, s. 1–21.
- Oziewicz Marek, *Planetarianism Now: On Anticipatory Imagination, Young People's Literature, and Hope for the Planet*, [w:] *Pedagogy in the Anthropocene: Re-Wilding Education for a New Earth*, red. Michael Paulsen, Jan Jagodzinski, Shé M. Hawke, Palgrave Macmillan, Cham 2022, s. 241–256.
- Piotrowska-Grot Magdalena, *Literacki matecznik – o ekopoetyce i aktywnym czytaniu*, „Z Teorii i Praktyki Dydaktycznej Języka Polskiego” 2022, nr 31, s. 1–20.
- Pratt Mary Louis, *Coda: Concept and Chronotope*, [w:] *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts of the Anthropocene*, red. Anna L. Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan, Nils Bubandt, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017, s. 169–174.
- Rich Adrienne, *Poetry and Commitment: an Essay*, W.W. Norton & Company, London–New York 2007.
- Rockström Johan, Steffen Will, Noone Kevin, Persson Åsa, Chapin Stuart F., Lambin Eric i in., *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, „Ecology and Society” 2009, nr 2, <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/> [dostęp: 2023/05/16].

- Rogowska-Stangret Monika, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.
- Ronda Margaret, *Anthropogenic Poetics*, „The Minnesota Review” 2014, t. 83, s. 102–111.
- Rose Deborah Bird, *Reports from a Wild Country*, University of New South Wales Press, Sydney 2004.
- Steciąg Magdalena, *Ekolingwistyka w dobie antropocenu: w stronę integracji i konsiliencji*, „Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique” 2021, nr 77, s. 59–71.
- Steffen Will, Broadgate Wendy, Deutsch Lisa, Gaffney Owen, Ludwig Cornelia, *The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, „The Anthropocene Review” 2015, nr 1, s. 81–98.
- Sugiera Małgorzata, *Archiwa antropocenu*, [w:] *Performatyka. Poza kanonem*, t.1: *Resztki, ruiny, pozostałości, szczątki, piksele – archiwa możliwych przeszłości i przyszłości*, red. Łucja Iwanczewska, Wiele Kropek, Kraków 2021, s. 57–83.
- Szerszynski Bronisław, *Reading and Writing the Weather: Climate Technics and the Moment of Responsibility*, „Theory, Culture & Society” 2010, nr 2–3, s. 9–30.
- Trzeciak Katarzyna, *Krytyczne odmiany materialności. Polska krytyka literacka od postrukturalizmu do nowych materializmów*, „Forum Poetyki” 2022, nr 28–29, s. 170–184.
- Tsing Anna L., Mathews Andrew S., Bubandt Nils, *Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology*, „Current Anthropology” 2019, nr 60, s. 186–197.
- Ubertowska Aleksandra, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.
- Working Group on the ‘Anthropocene’, *Results of binding vote by AWG. Released 21st May 2019*, <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> [dostęp: 2023/04/21].
- Yusoff Kathryn, *A Billion Black Anthropocenes or None*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2019.
- Zylinska Joanna, *The End of Man: A Feminist Counterapocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2018.

Streszczenie

Artykuł prezentuje wstępne uwagi na temat języków antropocenu. Wychodzi z założenia, że antropocen wymaga wielowymiarowego, niejednorodnego, międzyskalowego spojrzenia, które ujawnia, że to, jak nazywamy i opisujemy tę epokę geologiczną, ma znaczenie dla naszego myślenia o przyczynach, następstwach oraz aktorach odpowiedzialnych za kryzys ekologiczno-klimatyczny. Następnie autor opisuje kilka przykładowych języków antropocenu: język geologii, rozmaitych dyskursów teoretycznych oraz literatury i sztuki. Przedostatnia część artykułu prezentuje zawartość 11 tomu czasopisma „AUPC. Studia Poetica”. W części końcowej autor proponuje kategorię „antropocenu dyfrakcyjnego”, która jego zdaniem pozwala sprostać antropocenowi jako nowemu, nieintuicyjnemu, emergentnemu wydarzeniu.

On the Languages of the Anthropocene: Opening Remarks

Abstract

The article presents preliminary remarks on the languages of the Anthropocene. It presents the assumption that the Anthropocene requires a multidimensional, heterogeneous, cross-scale view; therefore, how we name and describe the geological epoch matters to our thinking about the causes, consequences, and actors responsible for the ecological and climate crisis. The author then describes a few exemplary languages of the Anthropocene: the language of geology, various

theoretical discourses, as well as literature and art. The penultimate part of the article presents the content of the 11th volume of the journal *AUPC. Studia Poetica*. In the final part, the author proposes the “diffractive Anthropocene” category, which, in his opinion, makes it possible to face the Anthropocene as a new, non-intuitive, emergent event.

Słowa kluczowe: antropocen, dyskurs antropocenu, niejednolity antropocen, metodologia dyfrakcyjna

Keywords: the Anthropocene, the Anthropocene discourse, patchy Anthropocene, diffractive methodology

Patryk Szaj – doktor nauk humanistycznych, literaturoznawca, redaktor, okazjonalnie tłumacz. Interesuje się humanistyką środowiskową, dyskursami antropocenu, współczesną poezją polską, politycznymi kontekstami literatury. Autor monografii naukowej *Wierność trudności. Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputa a poezja Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka* (Universitas, 2019) oraz książki eseistycznej *Pamiętnik z końca świata (jaki znamy)* (Wolno, 2022). Redaktor naukowy serii wydawniczej Humanistyka Środowiskowa (Wydawnictwo WBPiCAK w Poznaniu).

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.2

STUDIA I SZKICE

Dobrosława Węzowicz-Ziółkowska

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0001-8423-9198

Dźwięnie wyobraźni epoki antropocenu: gaizm

Pamięci Jamesa Lovelocka

(1919–2022)

Matka Ziemia: Gaja – Medea – Kali

Hipoteza Gai, dość powszechnie i raczej bezdyskusyjnie przyjmowana dziś w humanistyce, ma – o czym warto wszakże pamiętać – całkiem odległą, bo sięgającą lat 70. XX w., historię. Początkowo też, zwłaszcza na gruncie nauk przyrodniczych, gdzie została sformułowana przez Jamesa Lovelocka¹, nie cieszyła się zbyt dużym poważaniem, rozpoznawano ją bowiem jako metanaukową, heretycką i bliższą raczej newage’owym ruchom alternatywnym niż poważnej nauce². Do jej krytyków i oponentów należeli badacze tak wybitni, jak Paul Crutzen, James Kirchner, Richard Dawkins, George C. Williams czy paleontolog Niles Eldredge. Dobrym tego przykładem jest między innymi dyskusja zaprezentowana w 1995 r. przez Johna Brockmana w *Trzeciej kulturze*³ czy choćby komentarze Januarego Weinerja zawarte w *Posłowie* do polskiego przekładu *Gaia: A new Look at Life on Earth* Lovelocka (1979), wydanego – nawiasem mówiąc – 24 lata później. Ubiegłe półwiecze w naukach przyrodniczych było więc dla Gai czasem wielu gwałtownych sporów, w trakcie których zmianom ulegało nie tylko nastawienie Lovelocka do poszukiwania Gai jako „próby znalezienia największego stworzenia na Ziemi”⁴, ale i jego pierwotne przekonanie, że Gaja jest teleologiczna, a życie ma charakter twórczy i „działa w kierunku optymalizacji warunków dla wszystkich jego uczestników”⁵. Stanowisko Lovelocka, że „cała powierzchnia Ziemi, wraz z żywymi

¹ J. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979.

² Por. J. Lovelock, *Przedmowa do trzeciego wydania*, w: tegoż, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, posłowie J. Weinerja, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 7–18.

³ *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski, M. Ryszkiewicz, M. Tempczyk, W. Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1996.

⁴ L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Wydawnictwo CIS, Warszawa 2000, s. 160 i n.

⁵ Tamże, s. 175.

istotami, jest swego rodzaju superorganizmem”⁶, przeczyło bowiem wszelkim ustaleniom ewolucjonistów. Ich poglądy dobitnie zaprezentował paleontolog Peter Ward, budując konthipotezę Gai, nazwaną hipotezą Medei. W zaproponowanej przez siebie koncepcji dowodził on między innymi, iż

Samo życie, ze względu na jego wrodzony, darwinowski charakter, jest życiobójcze, samobójcze i tworzy w stosunku do systemów ziemskich [...] serię pozytywnych sprzężeń zwrotnych, które szkodzą późniejszym pokoleniom. Tak więc samo życie doprowadzi do swego końca [...] poprzez doprowadzenie temperatury, składu atmosfery i/lub obiegu pierwiastków do poziomów nieprzyjaznych dla jego kontynuacji⁷.

„Symbiotyczna planeta” Lynn Margulis (współtwórczyni teorii Gai), jak wykazywał Ward, raczej zabija, niż chroni własne dzieci, stąd bliżej jej do Medei niż dobrej Matki Ziemi.

Po latach dyskusji wyjściową wersję hipotezy Gai zakładającą, że „Cały zakres żywej materii na Ziemi, od wielorybów po wirusy i od dębów po glony, można uznać za pojedynczą żywą istotę zdolną do utrzymania atmosfery Ziemi w celu zaspokojenia jej ogólnych potrzeb i obdarzoną zdolnościami i mocami znacznie wykraczającymi poza części, które ją tworzą”⁸, w kręgach biologów uznano za „mocną” (James Kirchner) i odrzucono. Nie potwierdzały jej dotychczasowe badania, chociaż eksperymentalny model Daisyworld zaprojektowany przez Lovelocka dowiódł zdolności biosfery do zachowywania homeostazy. Za dopuszczalną przyjęto natomiast jej wersję „słabą”, zakładającą, że życie i abiotyczne środowisko Ziemi podlegają koewolucji, co nie wzbudzało raczej wątpliwości, ale też z kolei, w przekonaniu większości badaczy, nie wnosiło wiele nowego w dotychczasowe myślenie o ekosystemie. Pod wpływem wyników badań falsyfikujących Lovelock, jak wspomniano, odszedł od wcześniejszego przekonania o „żywej Gai” i propozycji badania jej geofizjologii, rozumianej jako „suma zjawisk biologicznych i geologicznych zachodzących na powierzchni Ziemi i pozwalających traktować wierzchnią warstwę planety jak odrębny byt o cechach żywego organizmu”⁹. Pozostał jednak przy stanowisku, iż „życie zdołało zwiększyć elastyczność reagowania całej biosfery na zewnętrzne zaburzenia i nieoczekiwane sytuacje”¹⁰. Pogląd ten jest aktualnie akceptowany przez społeczność naukową, zgromadzoną zwłaszcza w Global Systems Institute (GSI) – interdyscyplinarnym przedsięwzięciu badawczym i dydaktycznym (Exeter), którego celem jest „identyfikacja nowatorskich globalnych procesów, struktur i funkcji, które Gaja 2.0 może ucieleśnić, zbadanie trajektorii, którymi mogłaby podążać, oraz nakreślenie punktów krytycznych, które mogłyby nas przenieść pomiędzy trajektoriami. Musi to być oparte na systemowym zrozumieniu czynników, sprzężeń zwrotnych i przejawów globalnej zmiany zarówno w świecie ludzkim, jak i nie-ludzkim”¹¹. Zgodnie

⁶ J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie...*, dz. cyt., s. 8.

⁷ P. Ward, *Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?*, przeł. M. Batley, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010, s. 61 (oryg. *The Medea Hypothesis: Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?*, Princeton University Press, Princeton 2009).

⁸ P. Ward, *Hipoteza Medei...*, dz. cyt., s. 54.

⁹ L. Margulis, *Symbiotyczna planeta...*, dz. cyt., s. 167.

¹⁰ P. Ward, *Hipoteza Medei...*, dz. cyt., s. 57.

¹¹ Zob. <https://www.exeter.ac.uk/research/gsi/research/strategy/> [dostęp: 2022/02/07].

z misją tego Instytutu uznano, że hipoteza Gai, mimo rozlicznych wątpliwości, jakie budzi, dostarcza skądinąd ważkich odpowiedzi na pytania o związki między światem istot żywych a światem fizycznym oraz na pytanie, dlaczego Ziemia nadal nadaje się do zamieszkania przy rosnącej jasności Słońca i zmieniającej się aktywności tektonicznej litosfery. Przede wszystkim pozwala zaś na lepsze zrozumienie wpływu człowieka na planetę, na powodowane naszą aktywnością zmiany klimatu, biosfery i hydrosfery. Myślenie o Gai jako „systemie współzależności zachodzących pomiędzy organizmami, planetą, na której toczy się życie, i źródłem energii – Słońcem”¹², pojmowanym jako samoorganizujący się system krytyczny, stało się dziś standardem nauk przyrodniczych. Nasze zbiorowe działania, jak stwierdzają założycie GSI, zakłócają go do tego stopnia, że rozpoczęliśmy nową epokę geologiczną – antropocen. „W tym samym czasie stajemy się zbiorowo samoświadomi globalnych konsekwencji naszych działań i zaczynamy je zmieniać w odpowiedzi na te informacje. Wprowadza to nowy rodzaj samoświadomego sprzężenia zwrotnego do dynamiki systemu ziemskiego, otwierając możliwość świadomej, celowej regulacji w skali planety i tworząc to, co nazywamy Gają 2.0”¹³.

Uhonorowana/odzyskana w ten sposób koncepcja Gai powróciła zatem w obszar dyskursu naukowego i społecznego, tym razem jednak w wersji Gaja 2.0. – emergencyjnego systemu współzależności bio-, geo- i atmosfery. Dziwić więc może nieco, że w 2019 r. w wywiadzie dla „The Guardian” Lovelock ponownie używa swej ulubionej, mitologizującej metafory Gai jako żywego stworzenia i podtrzymuje jej zantropomorfizowany obraz, twierdząc:

Gdyby doszło do wojny jądrowej i ludzkość zostałaby unicestwiona, Ziemia odetchnęłaby z ulgą. Nie przeszkadza jej promieniowanie. Z punktu widzenia planety mogłaby powiedzieć: „To był zgnity eksperyment. Cieszę się, że już się skończył”. Gaja ma swoją niszczycielską stronę, podobnie jak Kali¹⁴.

Monsieur Jourdain odkrywa Ziemię. Słomiane psy w sidłach cybernán

Jeśli jednak uświadomimy sobie, że żyjemy w dobie olbrzymiej przemiany światopoglądowej, wynikłej z diagnoz geologów, chemików, fizyków, klimatologów i oceanologów, a skrywającej się pod nazwą „antropocen”, stanowisko Lovelocka staje się raczej jasne. Przy pełnej akceptacji biologa Edwarda O. Wilsona, autora propozycji pozostawienia dla przyrody połowy powierzchni lądów i mórz Ziemi w celu powstrzymania wymierania gatunków¹⁵, postanowił on wrócić ku „żywej Gai” w przekonaniu, że „lepiej pozwolić ludziom wierzyć w Ziemię jako żywy organizm, gdyż kiedy widzą w niej jedynie martwe skały, nie mają oporów, by nią poniewierać”¹⁶. Jako dojrzały naukowiec i dojrzały

¹² L. Margulis, *Symbiotyczna planeta...*, dz. cyt., s. 168.

¹³ Global Systems Institute, *Strategy*, <https://www.exeter.ac.uk/research/gsi/research/strategy/> [dostęp: 2022/02/07].

¹⁴ A. Brown, *Paramedic to the planet*, „The Guardian”, 31.12.2005, <https://www.theguardian.com/books/2005/dec/31/featuresreviews.guardianreview13> [dostęp: 2022/02/25].

¹⁵ E.O. Wilson, *Pół Ziemi. Walka naszej planety o życie*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017.

¹⁶ L. Margulis, *Gaja to twarda sztuka*, przeł. M. Ryszkiewicz, w: *Trzecia kultura...*, dz. cyt., s. 189.

człowiek Lovelock dawno już bowiem zdał sobie sprawę, że wizja Matki Ziemi, kochającej i cierpiącej Gai jest o wiele pożyteczniejszym sposobem na zmianę postaw wobec niej niż diagnozy operujące abstrakcjami typu „system krytyczny” czy „emergentna, nowa jakość”. Jest bardzo skutecznym narzędziem do myślenia o naszych relacjach z planetą, prawdziwą i doskonałą dźwignią wyobraźni w rozumieniu filozofa Daniela Dennetta¹⁷, zarówno na miarę przeciętnego człowieka, jak i przedstawicieli drugiej kultury, intelektualistów o literackiej proveniencji, jak nas – humanistów – określić kiedyś raczył sir Charles Percy Snow¹⁸, i dlatego warto jej używać.

Argumentów na rzecz skuteczności tego narzędzia nie musimy szukać daleko. Potwierdza ją bardzo już dziś rozległe pole, obejmujące zarówno dyskurs naukowy, jak i publiczny. To narracje wiedzione zwłaszcza w obszarze nauk humanistycznych, ale sekunduje im także kultura masowa i popularna, dyskurs medyczny, polityczny, społeczny, w najmniejszym zaś wymiarze przyrodoznawczy. Co jednak znamienne, dźwignia ta uruchomiła się gwałtownie dopiero w połączeniu z innym, równie efektywnym narzędziem, jakim okazała się hipoteza antropocenu, której „mocną” wersję sformułowali w roku 2000 badacz atmosfery ziemskiej Paul Crutzen i biolog Eugene F. Stoermer, a której wersje „słabsze” konstruowane są do dzisiaj. Przez mocną postać hipotezy antropocenu rozumiem tu twierdzenie wskazanych wyżej badaczy, że ekspansja rodzaju ludzkiego doprowadziła do widocznych zmian w składzie atmosfery ziemskiej i hydrosfery i wywarła tak znaczący wpływ na biosferę, że powinniśmy zacząć mówić o nowej epoce w dziejach Ziemi – antropocenie¹⁹. Jej nieodległa historia (w porównaniu z teorią Gai), podobnie jak historia samego terminu antropocen²⁰, została już dostatecznie szeroko opisana, aby potrzebne było ich przywołanie. Dodam zatem tylko, że w moim odczuciu to w tym momencie nastąpiło pozytywne sprzężenie zwrotne między „żywą Gają” a „Antropocenem” oraz humanistyką, która – jak trafnie ujęła to Ewa Bińczyk – zaczęła się właśnie wygodnie sytuować na pozycjach posthumanistycznych²¹. Ujmując to nieco inaczej, można też powiedzieć, iż nastąpiło sprzężenie zwrotne wyobraźni mitologicznej z rzeczywistością materialną otaczającego nas świata, czego głównym efektem było coś na kształt olśnienia ontologicznego, porównywalnego do iluminacji, jakiej doznał Monsieur Jourdain, kiedy od najętego

¹⁷ D. Dennett, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Copernicus Center Press, Kraków 2020.

¹⁸ C.P. Snow, *Dwie kultury*, przeł. T. Baszniak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 80.

¹⁹ *Anthropocene Curriculum: Genealogy*, <https://www.anthropocene-curriculum.org/contribution/anthropocene-curriculum-genealogy> [dostęp: 2022/03/07].

²⁰ Will Steffen, Jacques Grinevald, Paul Crutzen i John McNeill, śledząc rzetelnie historię tej idei, dowodzą, iż pozostaje ona w związku z geochemiczną koncepcją noosfery Władimira Wiernadskiego, natomiast terminu antropocen użył już w 1980 r. biolog Eugene F. Stoermer. Później zaś pojawił się w 1992 r. w książce Andrew C. Revkina na temat globalnego ocieplenia, zawierającej zresztą prorocze słowa: „Być może naukowcy zajmujący się historią Ziemi nazwą w przyszłości ten nowy post-holocenowy okres od tego, co go spowodowało – człowieka. Wchodzimy w okres, który może pewnego dnia zostać nazwany, powiedzmy, Antropocenem [sic]”. W. Steffen, J. Grinevald, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, „Philosophical Transactions of the Royal Society” 2011, nr 369, s. 842–867, doi:10.1098/rsta.2010.0327 [dostęp: 2022/02/20].

²¹ E. Bińczyk, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura*, „Stan Rzeczy” 2013, t. 2(5), s. 137–149.

przez siebie filozofa dowiedział się, że mówi prozą²². I tak ludzkość ponownie odkryła Ziemię, która istnieje już od 4 miliardów lat, ale nam, współczesnym, objawiła się dopiero TERAŻ jako byt fundamentalny dla trwania innych bytów. I stanęliśmy wobec niego w niemałym osłupieniu, porażeni rozmiarem uczynionych mu szkód, być może już nie do naprawienia. Wraz z tym objawieniem gwałtowną i szeroką falą wezbrały narracje, które postanowiłam określić mianem „gaizmu”.

Fakt intensywnej obecności idei Gai w nowej humanistyce oraz niepretendujących do nauki ruchach ekologicznych współcześnie dobrze ilustruje choćby świetna praca *Ekologie* pod redakcją Aleksandry Jach, Piotra Juskowiaka i Agnieszki Kowalczyk²³. W wymiarze globalnym jej wagę potwierdza z kolei Międzynarodowy Dzień Matki Ziemi (ang. International Mother Earth Day), ustanowiony specjalną rezolucją Organizacji Narodów Zjednoczonych w 2009 r. Z mojego rozeznania wynika jednak, iż mimo popularności tej „herezji” (jak żartobliwie określił to sam Lovelock)²⁴ określenia „gaizm” po raz pierwszy użyła w 2010 r. Monika Małek²⁵, charakteryzując postantropocentryczne poglądy filozofa Johna Graya i jego postawę wobec humanizmu, rozpoznawanego jako „świecka religia, utworzona z gnijących szczątków chrześcijańskiego mitu”²⁶. W istocie Gray, przynajmniej w swojej rozprawce o ludziach i innych zwierzętach, jednoznacznie deklaruje się po stronie hipotezy Gai, pisząc: „Krytycy teorii Gai twierdzą, że nie akceptują tej koncepcji ze względu na jej nienaukowy charakter. Prawda polega na tym, że obawiają się jej i nienawidzą, wynika z niej bowiem, że ludzie nie mogą stać się niczym innym niż słomianymi psami”²⁷. I dalej: „Dla Gai życie ludzkie nie ma większego znaczenia niż życie mięczaka”²⁸, nie ma zatem żadnego ważnego powodu, aby nasz gatunek zasługiwał na jakąś szczególną ochronę, a „Kiedy zniknie, Ziemia powróci do zdrowia”²⁹. Jak widać, filozof ten akceptuje też Lovelockowskie przekonanie o homeostatycznych zdolnościach Gai do samouzdrawiania. Nie rozwijając w tym miejscu szerzej kwestii postrzegania podmiotowości ludzkiej przez Graya, co interesująco przedstawiła już Monika Małek oraz Piotr Domeracki³⁰, można przyjąć, że za podmiot w sensie właściwym Gray uznałby najprawdopodobniej właśnie Lovelockowską Gaję, wobec której ludzki podmiot jawi się jako, co najwyżej, „słomiany”, „niesamoistny, a do tego łatwo degradowalny, mimo że wciąż łudzący się, że jest

²² Monsieur Jourdain to postać z komedii Moliera pt. *Mieszczanin szlachcicem* (fr. *Le Bourgeois gentilhomme*), wystawionej po raz pierwszy w 1670 r., a stanowiącej satyrę na snobizm ówczesnego mieszczaństwa, aspirującego do arystokracji i ośmieszającego się przy tym swoim brakiem wykształcenia, głupotą, ciasnotą poglądów i bezkrytycznym naśladownictwem wyższych sfer.

²³ *Ekologie*, red. A. Jach, P. Juskowiak, A. Kowalczyk, Muzeum Sztuki, Łódź 2014.

²⁴ J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie...*, dz. cyt.

²⁵ M. Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 175.

²⁶ J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 35.

²⁷ Tamże, s. 36.

²⁸ Tamże, s. 35.

²⁹ Tamże, s. 135.

³⁰ P. Domeracki, *Ekoantropologia antyhumanistyczna. Przypadek Johna Nicholasa Graya*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2015, t. 13, nr 4, s. 9–38.

inaczej”³¹. Dokonawszy analizy *Słomianych psów. Myśli o ludziach i innych zwierzętach* Graya, Domeracki uznał, że do komponentów doktrynalnych gaizmu Graya należą: radykalny naturalizm, socjobiologizm, kognitywizm, ewolucjonizm, animalizm, biocentryzm oraz environmentalizm. Chociaż komponenty te rzeczywiście można odnaleźć w większości narracji gajańskich, przydatne będzie zwrócenie uwagi na jeszcze inne.

Do najlepiej znanych aktorów takich narracji poza Grayem należy oczywiście Bruno Latour, nawiasem mówiąc uczestnik konferencji pt. *The Future of Global Systems Thinking*, zorganizowanej przez Global Systems Institute w Uniwersytecie Exeter w 100-lecie urodzin Lovelocka (w 2019 r.). Jak wskazuje jej tytuł, rozpatrywano tam przyszłość globalnego myślenia systemowego, prezentując także koncepcję Gaja 2.0, a Latour wystąpił z referatem pt. *Down to Earth*. Wraz z Timothyem M. Lentonem opracował też wcześniej tekst *Gaia 2.0. Could humans add some level of self-awareness to Earth's self-regulation?* Podnosząc wynikającą z teorii Lovelocka i Margulis sprawczość wszelkich form życia i ich zdolność do wyznaczania celów, przyjęli oni, że wzrastająca dziś dzięki szerzeniu się idei antropocenu świadomość człowieka wyznacza nowy stan Gai, który nazwali Gaja 2.0³². Chociaż, jak zauważają Lenton i Latour, przykłady darwinizmu społecznego, socjobiologii i materializmu dialektycznego sugerują, że wyciąganie politycznych wniosków z natury bywa problematyczne, to hipoteza Lovelocka otwiera nam oczy na całkiem inne aspekty relacji współtworzących życie wolnych agentów. Gaja ustanawia nową, niewidoczną wcześniej ciągłość między ludźmi i nieludźmi, a takie rozumienie oferuje możliwość uczenia się z cech Gai w celu stworzenia Gai 2.0³³. W porównaniu z Grayowskim „ponurym gaizmem (naturalistycznym?)”, zgodnie z którym jeśli gatunek ludzki zaburzy równowagę Ziemi, „zostanie zdeptyany i odrzucony”³⁴, głos Latoura ma nieco inny tembr. Kreśląc własny obraz naszych z nią relacji w wykładzie *Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę* (2011), Latour poszukuje raczej mostów pozwalających na pokonanie dramatycznego zerwania więzi Ziemi z Ziemią, wynikłego z naszego przy niej „majstrowania”, niż eksponuje zapadnie, które ściągają nas w nieistnienie. Obstawia przy współczesnym rozpoznaniu, że Gaja „nie jest żadnym superorganizmem wyposażonym w jednolitą sprawczość”³⁵ ani ontologiczną jednością, ale „zespołem przygodnych pozytywnych i negatywnych pętli cybernetycznych”³⁶, łągodzi jej wizję jako bogini depczącej „słomiane psy” Graya. A zapominając, najpewniej, o greckim źródłosłowie cybernetyki (gr. κυβερνήτης, cybernetes – ‘sternik; zarządca’, od κυβερνάω, kybernán – ‘sterować, kontrolować’³⁷), utwierdza się też w przekonaniu, iż w tym cybernetycznym systemie nie ma żadnej teleologii ani Opatrzności, co na swój sposób okazuje się pocieszające.

³¹ Tamże, s. 18.

³² T. Lenton, B. Latour, *Gaia 2.0. Could humans add some level of self-awareness to Earth's self-regulation?*, „Science” 2018, t. 361, nr 6407, s. 1066–1068, <https://www.science.org/doi/epdf/10.1126/science.aau0427> [dostęp: 2022/03/03].

³³ T. Lenton, B. Latour, *Gaia 2.0. Could humans...*, dz. cyt., s. 1067.

³⁴ J. Gray, *Słomiane psy...*, dz. cyt., s. 35.

³⁵ B. Latour, *Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę*, przeł. A. Kowalczyk, w: *Ekologie*, dz. cyt., s. 173.

³⁶ B. Latour, *Czekając na Gaję...*, dz. cyt., s. 171.

³⁷ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1967, s. 102.

Gaja-system nie jest suwerenną instancją sprawującą nad nami władzę i mimo niepokojących rozeznań Lovelocka, iż może się „zemścić”, strząsając nas w otchłań niebytu, ten właśnie fakt stanowi dla Latoura źródło nadziei. Przy rozważnych działaniach, jakie podsuwa nam nauka, istnieje szansa na uwspólnienie interesów wszystkich aktorów tej splątanej złożoności. Co prawda „nie wiemy, do czego jest *Ona* zdolna, tak samo jak nie wiemy, do czego zdolni jesteśmy my”³⁸, ale musimy zdać sobie sprawę, że – mówiąc trywialnie – gra wciąż się toczy. Oczywiście, trzeba wciąż pamiętać, że Gaja to „wielka sztukmistrzyni i oszustka [*Trickster*]”³⁹, na dodatek niezwykle wrażliwa na nasze działania, zatem ostrzeżeń nigdy za wiele, wszelako mamy możliwość wypracowania takich technik i instrumentów, które umożliwiają współmierność⁴⁰. Mocno symplifikując, można by rzec, iż Latour uprawia i namawia do „gaizmu roztropnego”, obejmującego globalną politykę progajańską. Gaja-w-nas i my-w-Gai wymagają „płaskoontologicznego gaizmu wspólnego świata”, gaizmu solidarnościowego.

A jednak zarówno w tym, jak i szczególnie w zaprezentowanym także w artykule *Gaia 2.0* antropocenicznym „odkryciu Ziemi” zwraca uwagę niejawnie antropocentryczna, choć już nie *stricte* szowinistyczna troska o dobrostan naszego gatunku, a nie samej planety. W przekonaniu, iż „Ona przetrwa. Nie martwmy się o nią. To my mamy kłopoty”⁴¹, nieposiadający przecież powodów do dumy Superman Latoura wciąż tworzy programy naprawcze, przeświadczony, że „jest jasne, że to nie ja ponoszę odpowiedzialność – ani ty, ani wy. Nikt w pojedynkę nie jest za to odpowiedzialny”⁴². Jednym z takich programów jest właśnie wspomniana Gaja 2.0. Jej orędownicy, w tym Latour, zakładają, że aby ustanowić Gaję 2.0, do naturalnych systemów samoregulacji Ziemi „działającej dotąd bez przewidywania czy planowania ze strony organizmów”⁴³ powinniśmy aktualnie po prostu dodać naszą zachodnią samoświadomość i technologie, w tym geoinżynierię, co pomyślnie poprowadzi świat ku globalnemu zrównoważonemu rozwojowi⁴⁴. Dzięki temu „bezmyślna” i „bezbronna” dotychczas Gaja, bo tak poniekąd wynika z wywodów Lentona i Latoura, odzyska wraz z nami (dzięki nam?) szansę na pomyślne trwanie⁴⁵. Pomijając w tym miejscu fakt, iż aktualnie przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ rezolucja dotycząca zrównoważonego rozwoju eksponuje głównie cele gwarantujące dobrostan *Homo sapiens*, przyznać trzeba, że podkreślanie przez Lentona i Latoura sprawczości form życia i ich zdolności do wyznaczania celów, w tym sprawczości ludzkiej świadomości, zbliża tych autorów do dawnych hipotez

³⁸ B. Latour, *Czekając na Gaję...*, dz. cyt., s. 172.

³⁹ Tamże, s. 169.

⁴⁰ Tamże, s. 164.

⁴¹ Tamże, s. 170.

⁴² Tamże, s. 162.

⁴³ T. Lenton, B. Latour, *Gaia 2.0. Could humans...*, dz. cyt., s. 1066.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zasady zrównoważonego rozwoju wyznacza aktualnie Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 25 września 2015 r. pod nazwą *Przekształcamy nasz świat: Agenda na rzecz zrównoważonego rozwoju 2030*. Zawiera ona cele zrównoważonego rozwoju (ang. *The Sustainable Development Goals*), pośród których kwestie zmian klimatu oraz ochrona ekosystemów (głównie lądowych!) stanowią jedynie 2 spośród 17 celów. Pozostałe zorientowane są na dobrostan gatunku ludzkiego i zdecydowanie antropocentryczne, por. https://pl.wikipedia.org/wiki/Cele_Zr%C3%B3wnowa%C5%BConego_Rozwoju_2030 [dostęp: 2022/07/12].

geochemika Władimira Wiernadskiego⁴⁶ i paleontologa Pierre'a Teilharda de Chardin⁴⁷, wydaje się wszakże, że ich gaizm nie osiągnął jeszcze tego poziomu samowiedzy, który pozwalałby zaakceptować bezpodmiotowy, autonomiczny i ewoluujący świat tworów umysłowych, o jakim pisał Wiernadski⁴⁸. To on już 100 lat temu widział go jako nowy płaszcz Ziemi, realną, przyrastającą, zagęszczającą się i porównywalną do litosfery, biosfery czy atmosfery nową sferę Ziemi, a więc rzeczywistą siłę geologiczną. Aby zaistnieć i trwać, podobnie jak litosfera, nie wymaga ona jednak żadnego „zrównoważonego rozwoju” sterowanego przez człowieka, tylko utrzymywania się odwiecznych praw ewolucji, z czym faktycznie trudno się pogodzić, przyjmując postawę Supermana. Choć Latour i inni przedstawiciele posthumanizmu skłonni są zgadzać się z Michelem Foucaultem co do śmierci podmiotu, jak na razie na gaizm bez człowieka musimy zapewne trochę poczekać.

Squeerować Gaję. Enwironmentalistyczna randka ekoseksualna

Tymczasem przydatnym będzie może zwrócenie uwagi na jeszcze inną, niepretendującą do naukowości odmianę gaizmu, która uzyskała już swoją specyfikację pod nazwą *eco-sexuality*⁴⁹. Termin „ekoseksualność”, jak twierdzi Neil McArthur⁵⁰, pojawił się w 2000 r. na portalach randkowych, ale za prawdziwą jego propagatorkę, a także pionierkę ruchu uznaje się Annie Sprinkle, gwiazdę i artystkę post-porno, która przynajmniej od 1990 r. swoim tantryczno-sensualistycznym podejściem do enwironmentalizmu budzi kontrowersje wśród kongresmenów i akceptację środowisk twórczych⁵¹. Wraz z partnerką, Beth Stephens, współtwórczynią ruchu ekoseksualnego i profesor sztuki z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Cruz, opracowała ona wydany w 2008 r. *EcoSex*

⁴⁶ Teoria ewoluującej noosfery pojawiła się w wykładach Wiernadskiego na Sorbonie w latach 1922–1923. Do słuchaczy należeli m.in. matematyk Édouard Le Roy oraz paleontolog Teilhard de Chardin. W 1927 r. w wydanych w Paryżu wykładach Le Roya (*L'exigence idealiste et le fait d'évolution*) pojawia się termin „noosfera” jako złożenie greckiego „noos” – umysł (myśl, rozum) oraz „sfera” w rozumieniu warstwy (sfery, płaszcza) Ziemi. Towarzyszy mu informacja o inspirujących ją wpływach profesora Wiernadskiego. Zob. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

⁴⁷ P.T. de Chardin, *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1993.

⁴⁸ Bibliografia prac Władimira I. Wiernadskiego jest olbrzymia, liczy kilkaset pozycji, pośród których znajdują się także fundamentalne dzieła nie tylko dla rosyjskiego przyrodoznawstwa: *Geohimija* (wyd. rosyjskie 1918; wyd. francuskie 1924) oraz *Biosfera* (wyd. rosyjskie 1926; wyd. francuskie 1927). Jego ostatnia praca *Neskolko slov o noosfere* napisana w 1944 r., a drukowana w „American Scientist” już w 1945 r. (*The Biosphere and the Noosphere*), notuje rekordy cytowań w nauce zachodniej od 1989 r.

⁴⁹ Za skierowanie mojej uwagi na tę odmianę gaizmu dziękuję w tym miejscu pani dr Ewelinie Jarosz z Katedry Mediów i Badań Kulturowych UP w Krakowie.

⁵⁰ N. McArthur, *Ecosexuals Believe Having Sex with the Earth Could Save It*, „Vice” 2016, <https://www.vice.com/en/article/wdbgyq/ecosexuals-believe-having-sex-with-the-earth-could-save-it> [dostęp: 2022/07/12].

⁵¹ R.W. Stewart, *Queen of Kink Not Taking It Lying Down. Erotica: „Post-Porno Modernist”*, „Los Angeles Times”, 17.02.1990, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-02-17-ca-777-story.html> [dostęp: 2022/07/13].

Manifesto, jasno określający cele i założenia wciąż rozwijającego się ruchu ekoseksualnego. Jego istotę precyzuje jednoznacznie pierwsze zdanie tego dokumentu: „The Earth is our lover”⁵², którego nie należy interpretować bynajmniej jako poetyckiej metafory. W ruchu tym idzie bowiem o konkretną praktykę i aktywność seksualną – uprawianie miłości z obiektami naturalnymi: wodą, skałą, glebą, roślinnością, której zwieńczenie może stanowić zawarcie małżeństwa, zaślubiny. Od 2009 r. Sprinkle i Stephens udzieliły już kilkunastu ślubów z Ziemią, Księżycem, Słońcem i Morzem ludziom, którzy zgodnie z założeniami ekoseksualnego *credo* uważają/czuja, że natura jest romantyczna, zmysłowa i seksowna („finds nature romantic, sensual and sexy”) ⁵³. Założycielki ruchu mają też już na swoim koncie organizację wielu wydarzeń zmierzających do zmiany postrzegania naszych relacji z naturą, w tym, co warte odnotowania, symposium z udziałem Donny Haraway⁵⁴, w ramach E.A.R.T.H. L.A.B. na Uniwersytecie Santa Cruz w maju 2017 r.⁵⁵ Popularyzacja ruchu opartego na upowszechnianiu oryginalnej, hedonistycznej strategii environmentalistycznej, budującej zdecydowanie nowe podejście do obecnego myślenia o Ziemi i globalnych kryzysach ekologicznych, eko-sztuce i strategiach aktywistów ekologicznych, również postępuje pomyślnie. Przy współpracy zwolenników ekoseksualności, traktowanej też czasem jako nowa orientacja/identyfikacja seksualna⁵⁶, jego pionierki, głównie poprzez stronę internetową *Here Come the Ecosexuals!* (*Oto nadchodzą ekoseksualiści!*), szerzą ideę seksownego, przyjemnego i nieprzemocowego ekologizmu, organizują marsze i parady miłości, performance oraz propagują kuchnię wegańską⁵⁷. Dla naszych tu dociekań nad gaizmem jako jednym z języków antropocenu najważniejsze w tym ruchu jest jednak znamienne przemieszczenie w polu semantycznym Gai – z matki na kochankę/kochanka, wyartykułowane w cytowanym wyżej „The Earth is our lover”. Taka rekonceptualizacja Gai, jak twierdzą ekoseksualne artystki, ma swoje znaczenie. „W mizoginistycznym społeczeństwie, kiedy ludzie wyobrażają sobie Ziemię jako »ją«, myślą, że jest ona mniej ważna niż »on«. Tak więc, w większości wszystkie męskie głowy korporacji

⁵² *Manifest Ecosex – Love Art Lab* (ucsc.edu), <https://loveartlab.ucsc.edu/2016/06/24/ecosex-manifesto/> [dostęp: 2022/07/12].

⁵³ *What is Ecosex?*, *Here Come The Ecosexuals* (ucsc.edu), <https://theecosexuals.ucsc.edu/ecosex/> [dostęp: 2022/07/12].

⁵⁴ W 2021 r. Haraway zrecenzowała również książkę Sprinkle, Stephens i Klein, o której napisała: „Stephens i Sprinkle wzięły ślub z rozmachem, łącząc się z powietrzem, wodami i miejscami na Ziemi, zapraszając swoich towarzyszy do rozrzutnego kinningu dla ziemskiego przetrwania. Zabrały mnie w swoje ekoseksualne podróże, bym tocząc się wraz z nimi po ich teoretycznym i performatywnym gruncie, mogła zbrukać się na tyle, by mieć odwagę dołączyć do starej dziwki i hillbilly w ich radykalnych praktykach radości, miłości i gniewu. Przeczytaj tę książkę, zachwyć się jej szaloną powagą, zaryzykuj jej wezwanie do transformacji sztuki i życia” (z recenzji książki B. Stephens, A. Sprinkle, J. Klein, *Assuming the Ecosexual Position: The Earth as Lover*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2021, rec. D. Haraway, <https://www.abe.pl/en/book/9781517900199/assuming-the-ecosexual-position-the-earth-as-lover> [dostęp: 2022/07/12]).

⁵⁵ *Environmentalism Outside the Box: An Ecosex Symposium*, <https://news.ucsc.edu/2017/05/arts-ecosex-symposium.html> [dostęp: 2022/07/12].

⁵⁶ *What is Ecosex?...*, dz. cyt.

⁵⁷ Co, biorąc pod uwagę ich upodobania do seksu z roślinami i fetyszyzacji przyrody, można odbierać jako perwersję, chyba niedostrzeżoną przez ekoseksualizm?

zanieczyszczających środowisko myślą, że mogą źle traktować Ziemię”⁵⁸. Ekoseksualiści pragną to zmienić. Stephens i Sprinkle, w przekonaniu, że natura może być „trans”, „ona” i „onim”, i podążając poniekąd tropem Judith Butler, poprzez swoją ekoseksualną aktywność pornograficzno-artystyczną dokonują zdecydowanej subwersji, dekonstruując i rozsadzając od wewnątrz kategorie wypracowane przez zmaskulinizowany *de facto* (poza Lynn Margulis) gaizm naukowy. Queerowy, feministyczny, zmysłowy, materialistyczny i post-ludzki ekologizm sytuuje się więc jako istotna przeciwwaga wobec uczonego dyskursu kultury białej, w którym Gai trzeba pomagać, kierować nią i wspierać „na starość”. Dla ekoseksualnych Gaja jest partnerką/partnerem; piękna, budząca pożądanie, wymagająca, niezależna i bardzo seksowna. Ruch ten buduje nową odmianę gaizmu, radykalnie inkluzywnego, przekraczającego granice gatunków i opartego na najgłębiej rozumianej bliskości z Ziemią – miłości. Dowodzi, że ratowanie planety może być podniecające, wyzwalające i na dodatek rozwijające, bo daje wgląd w edypowe kompleksy każdego współczesnego Monsieur Jourdain.

Uwagi końcowe

W zakreślonych tu, poniekąd arbitralnie, granicach pola gajańskich inkarnacji mieści się, oczywiście, cały szereg innych narracji – naukowych, artystycznych, aktywistycznych, politycznych, ekonomicznych itp., zogniskowanych wokół różnorako wszakże pojmowanych terra- i geocentryzmów. Nie ulega jednak wątpliwości, że idea Gai należy dziś do ważniejszych atraktorów wyobraźni posthumanistycznej. Aktywuje tym samym jedną z ciekawszych odmian antropocenicznego dyskursu, którą zasadnie można określać mianem „gaizmu”.

Bibliografia

- Anthropocene Curriculum: Genealogy*, <https://www.anthropocene-curriculum.org/contribution/anthropocene-curriculum-genealogy> [dostęp: 2022/07/03].
- Bińczyk Ewa, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura*, „Stan Rzeczy” 2013, t. 2(5), s. 137–149.
- Brown Andrew, *Paramedic to the planet*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/books/2005/dec/31/featuresreviews.guardianreview13> [dostęp: 2022/02/25].
- Chardin Pierre Teilhard de, *Fenomen człowieka*, przeł. Konrad Waloszczyk, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1993.
- Dennett Daniel, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Łukasz Kurek, Copernicus Center Press, Kraków 2020.
- Domeracki Piotr, *Ekooantropologia antyhumanistyczna. Przypadek Johna Nicholasa Graya*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2015, t. 13, nr 4, s. 9–38.
- Ekologie*, red. Aleksandra Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk, Muzeum Sztuki, Łódź 2014.
- Environmentalism Outside the Box: An Ecosex Symposium*, <https://news.ucsc.edu/2017/05/arts-ecosex-symposium.html> [dostęp: 2022/07/12].

⁵⁸ S. Theobald, *Nature is your lover, not your mother: meet ecosexual pioneer Annie Sprinkle*, „The Guardian”, 15.05.2017, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2017/may/15/nature-ecosexual-annie-sprinkle-porn-star-queer> [dostęp: 2022/07/12].

- Global System Institute, *Strategy*, <https://www.exeter.ac.uk/research/gsi/research/strategy/> [dostęp: 2022/02/14].
- Gray John, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. Cezary Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Kopaliński Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1967.
- Latour Bruno, *Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę*, przeł. Agnieszka Kowalczyk, w: *Ekologie*, red. Aleksandra Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk, Muzeum Sztuki, Łódź 2014, s. 157–174.
- Lenton Timothy, Latour Bruno, *Gaia 2.0. Could humans add some level of self-awareness to Earth's self-regulation?*, „Science” 2018, t. 361, nr 6407, s. 1066–1068, <https://www.science.org/doi/epdf/10.1126/science.aau0427> [dostęp: 2022/03/03].
- Lovelock James, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Lovelock James, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, posłowie January Weiner, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Lovelock James, *Przedmowa do trzeciego wydania*, w: tegoż, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, posłowie January Weiner, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 7–18.
- Małek Monika, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.
- Manifest Ecosex – Love Art Lab* (ucsc.edu), <https://loveartlab.ucsc.edu/2016/06/24/ecosex-manifesto/> [dostęp: 2022/07/12].
- Margulis Lynn, *Gaja to twarda sztuka*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, w: *Trzecia kultura*, red. John Brockman, przeł. Piotr Amsterdamski, Marcin Ryszkiewicz, Michał Tempczyk, Witold Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1996, s. 173–199.
- Margulis Lynn, *Symbiotyczna planeta*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, Wydawnictwo CIS, Warszawa 2000.
- McArthur Neil, *Ecosexuals Believe Having Sex with the Earth Could Save It*, „Vice”, 02.11. 2016, <https://www.vice.com/en/article/wdbgqy/ecosexuals-believe-having-sex-with-the-earth-could-save-it> [dostęp: 2022/07/12].
- Snow Charles P., *Dwie kultury*, przeł. Tadeusz Baszniak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Stephens Beth, Sprinkle Annie, Klein Jennie, *Assuming the Ecosexual Position: The Earth as Lover*, University of Minnesota Press, Minnesota 2021, rec. Donna Haraway, <https://www.abe.pl/en/book/9781517900199/assuming-the-ecosexual-position-the-earth-as-lover> [dostęp: 2022/07/12].
- Steffen Will, Grinevald Jacques, Crutzen Paul, McNeill John, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, „Philosophical Transactions of the Royal Society” 2011, nr 369, s. 842–867, doi:10.1098/rsta.2010.0327 [dostęp: 2022/02/20].
- Stewart Robert W., *Queen of Kink Not Taking It Lying Down. Erotica: ‘Post-Porn Modernist’ Annie Sprinkle, who has been criticized by an Orange County congressman for receiving federal arts funding, says she is the target of a censorship effort*, „Los Angeles Times”, 17.02.1990, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-02-17-ca-777-story.html> [dostęp: 2022/07/13].
- Theobald Stephanie, *Nature is your lover, not your mother: meet ecosexual pioneer Annie Sprinkle*, „The Guardian”, 15.05.2017, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2017/may/15/nature-ecosexual-annie-sprinkle-porn-star-queer> [dostęp: 2022/07/12].
- Trzecia kultura*, red. John Brockman, przeł. Piotr Amsterdamski, Marcin Ryszkiewicz, Michał Tempczyk, Witold Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1996.
- Ward Peter, *Hipoteza Medei. Czy życie na Ziemi zmierza do samounicestwienia?*, przeł. Monika Batley, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.

Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

What is Ecosex?, Here Come The Ecosexuals! (ucsc.edu), <https://theecosexuals.ucsc.edu/ecosex/> [dostęp: 2022/07/12].

Wilson Edward O., *Pół Ziemi. Walka naszej planety o życie*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017.

Streszczenie

Sformułowana w latach 70. XX w. hipoteza Gai, uznana wtedy przez biologów za herezję, okazuje się mieć olbrzymią zdolność proliferacji. Dowodzą tego szczególnie ostatnie lata, w których za sprawą wiedzy na temat wpływu człowieka na dobrostan naszej planety koncepcja Lovelocka powróciła w setkach antropoceniczych terra- i geocentrycznych narracji. W artykule przedstawiono ewolucję tej idei od momentu jej pojawienia się aż po dziś, wskazując na aktualne jej radiacje (Gaja 2.0, ekoseksualizm) i dowodząc równocześnie, iż jako jeden z ważniejszych atraktorów organizujących współczesną wyobraźnię, hipoteza ta stała się podstawą pewnej odmiany języka antropocenu, określanego tu mianem gaizmu. Prezentacji gajańskiej myśli najwybitniejszych przedstawicieli posthumanizmu – Bruno Latoura, Johna Graya – towarzyszy w tekście analiza i interpretacja założeń prowokatorskiego, queerowego ruchu aktywistycznego spod znaku ekoseksualizmu, budowanego wokół hasła „The Earth is our lover”.

Intuition Pumps of the Anthropocene Epoch: Gaism

Abstract

The Gaia hypothesis, formulated in the 1970s and considered heresy by biologists at the time, is proving to have tremendous proliferative capacity. Because of growing awareness of the impact human beings have on the well-being of our planet, Lovelock's concept has returned in hundreds of Anthropocene terra- and geocentric narratives. The article outlines the evolution of this idea from its emergence to the present day, pointing out its current iterations (Gaia 2.0, ecosexuality). It also proves that, as one of the most important theories organizing the modern imagination, this hypothesis has become the basis of a certain variety of Anthropocene language, referred to here as Gaism. The article presents the Gaian thought from the most prominent representatives of posthumanism, Bruno Latour and John Gray. It also analyzes and interprets the assumptions of a provocative queer activist movement, developed from the ideas of ecosexuality and united around the slogan “The Earth is our lover.”

Słowa kluczowe: Gaja, Lovelock, Gaja 2.0, ekoseksualizm, gaizm

Keywords: Gaia, Lovelock, Gaia 2.0, Gaism, ecosexuality

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska – doktor habilitowana, profesor UŚ w Instytucie Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski; kulturoznawca, folkloroznawca, antropolog kultury. Autorka wielu monografii autorskich i współautorskich (m.in.: *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII – XX wieku*, Wrocław 1991; *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice 2008; *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji*, Katowice 2009; *Humanistyczne konteksty technopolu*, Katowice 2011; *Ukąszenia, wirusy, memy. Kulturowe obrazy praktyk fizjologicznych*, Katowice 2013; *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii*, Katowice 2014; *Biological turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, Katowice 2016). Założycielka i redaktor naczelna czasopisma „Teksty z Ulicy. Zeszyt memetyczny”, redaktor serii naukowej *Studia o Kulturze* Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, współzałożycielka czasopisma „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”. W badaniach skupiona na analizie ekosystemowych relacji człowieka ze światem natury i humanistyce nieantropocentrycznej.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.3

Monika Rogowska-Stangret

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID 0000-0002-8317-8562

Międzyskalowe języki antropocenu

I. Musimy myśleć (inaczej)

Potrzeba „myślenia i n a c z e j” jest dziś artykułowana z różnych pozycji i na różne sposoby. Nie musi to być wcale związane z historyczną wyjątkowością „n a s z e g o d z i s i a j”¹, bądź co bądź „[...] każde »dzisiaj« wymaga ponownej oceny [...] *dzisiaj* zawsze jest na nowo [...] każda era musi znaleźć własne, konkretne odpowiedzi – musimy ostrzyć krytykę na potrzeby n a s z e g o d z i s i a j. Możemy czerpać z tradycji, ale nie mamy wzorów do naśladowania”². Wyczuwalny jest ferment, który pojawia się w momencie, gdy stare kategorie już nas zawodzą, lecz nowe jeszcze się nie (w pełni) ugruntowały.

W eseju *Nigdy nie byliśmy nowocześni* z 1997 r. Bruno Latour diagnozował dysonans pomiędzy przejawami tego, co nazywamy rzeczywistością, a tym, jak przedstawia ją nauka. Rzeczywistość, której odpryski znajduje Latour w prasie, to sfera hybrydy, „uwikłani[a] w jedną historię, w której mieszają się biologia i społeczeństwo”³, „pomieszczenia nauki, polityki, gospodarki, prawa, religii, techniki i fikcji”⁴. Nauka z kolei z uporem godnym lepszej sprawy trwa na straży dyscyplinarnych podziałów i nie ustaje w snuciu fantazji o świecie niepomieszanym i o możliwości wprowadzania czystych cięć pomiędzy faktami i wartościami, nauką i polityką, światem ludzkim i nie-ludzkim. Tak pomyślane „[n]asze życie intelektualne z pewnością jest źle urządzone”⁵. Choć jednocześnie próby myślenia hybrydycznego wciąż niekiedy wydają się „nieczyste, nie

¹ M. Bunz, B.M. Kaiser, K. Thiele, *Introduction: Symptoms of the Planetary Condition*, w: *Symptoms of the Planetary Condition: A Critical Vocabulary*, red. M. Bunz, B.M. Kaiser, K. Thiele, Meson Press, Lüneburg 2017, s. 15.

² Tamże, s. 14–15.

³ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 10.

⁴ Tamże, s. 11.

⁵ Tamże, s. 15.

do pomyślenia, jakieś niestosowne”⁶, a wychodzenie poza wąskie obszary specjalizacji czyni z naukowców niezrozumiałych zabłąkanych wędrowców. Stawkę tych rozważań podbijają między innymi Naomi Oreskes i Erik M. Conway, którzy, spekulując na temat przyszłego upadku cywilizacji zachodniej, identyfikują właśnie podział nauki na wąskie dyscypliny i specjalizacje jako jedną z przyczyn wspomnianego upadku⁷. Naukowcy i badaczkę dzielą problematyczne zagadnienia na mniejsze obszary, które dają się łatwiej i szybciej rozwiązać, jednak ta pozorna efektywność sprawia, że tracą z oczu szerszy horyzont, w jaki te mniejsze zagwozдки i pytania się wpisują.

Temu pesymistycznemu, schyłkowemu i alarmistycznemu tonowi towarzyszy wspomniany przeze mnie ferment. Jak wskazują Cecilia Åsberg, Redi Koobak i Ericka Johnson, „humanistyka – jako dziedzina skoncentrowana na ludzkich kulturach raczej niż naturach – zmienia się od wewnątrz. Nie jest to proces nowy, ale – zwłaszcza w ostatnich latach – jest o nim i jego trudnych zmaganiach głośno”⁸. Autorki wyróżniają „posthumanizm jako feministyczną analityczną praktykę przeprogramowywania [*re-too!*] humanistyki, by ta mogła wyjść naprzeciw ciągłym przemianom naszych światów”⁹. Tu właśnie – w krytycznym i feministycznym posthumanizmie – sytuuję interesujący mnie moment „myślenia i na czej”, który nie tylko diagnozuje problemy dotychczasowego myślenia, nie tylko proponuje pewne rozwiązania czy pokazuje potencjalne nowe drogi, ale także uruchamia pierwiastek wyobraźni, zabawy, eksperymentowania. Proces ten ma odzwierciedlenie w proliferacji rozmaitych krytycznych studiów, których kartografie wytrwale śledzi Rosi Braidotti¹⁰, oraz wielości projektów zbierających nowe prądy, języki, inspiracje i metodologie, które przybierają formę inter-, infra- czy transdyscyplinarnych słowników, almanachów, leksykonów¹¹. Przyglądając się one zarówno pojęciom już dobrze zakorzenionym w refleksji, jak i tym świeżo powstałym, próbującym opisać świat, człowieka i ich wzajemne relacje od nowa i na nowo. W wielu z nich podkreśla się konieczność krytycznej przebudowy naszych słowników, genealogii, kanonów, metodologii i podręcznych metafor w duchu eksperymentowania. Pojęcie eksperymentowania ma dla mnie kluczowe znaczenie, wskazuje bowiem na to, że w dużej mierze przebudowując ludzkie sposoby myślenia, kontaktujemy się z czymś nieznanym, czego nie jesteśmy w stanie ani kontrolować, ani ujarzmić i dlatego właśnie musimy próbować, eksperymentować i sprawdzać raczej, niż realizować z góry zamierzony plan.

Propozycja międzyskalowego języka i myślenia, którą chciałabym rozwinąć w niniejszym artykule, jest właśnie próbą „myślenia i na czej” usytuowaną w feministycznym krytycznym posthumanizmie, czerpiącą z jego diagnoz i krytyki, pojęć i prognoz oraz metafor i spekulacji.

⁶ Tamże.

⁷ N. Oreskes, E.M. Conway, *Upadek cywilizacji zachodniej. Spojrzenie z przyszłości*, przeł. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 44–45.

⁸ C. Åsberg, R. Koobak, E. Johnson, *Beyond the Humanist Imagination*, „NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research” 2011, t. 19, nr 4, s. 227.

⁹ Tamże, s. 228.

¹⁰ Por. np. R. Braidotti, *Critical Posthuman Knowledges*, „The South Atlantic Quarterly” 2017, t. 116, nr 1, s. 83–96.

¹¹ Por. M. Rogowska-Stangret, *Think We Must! (Otherwise)*, „Philosophy Today” 2019, t. 63, nr 4, s. 823–844.

II. Antropocen?

Jeśli nowoczesny świat poddaje się dziś antropologizacji, to dlatego że coś mu się przytrafiło. Z historii salonu pani Guermantes wiemy, że potrzebny jest kataklizm podobny do Wielkiej Wojny, aby świat intelektualny zmienił choć trochę swoje zwyczaje i dopuścił do siebie parweniuszy, z którymi wcześniej nie było mu po drodze¹².

Debaty wokół antropocenu i pełzającej katastrofy klimatycznej są jedną z oczywistych sił napędowych tej potrzeby „myślenia in acie j”, czego wyraz – poza wspomnianymi leksykonami czy słownikami – stanowią także wysiłki nazwania epoki, w której żyjemy. Antropocen z nauk przyrodniczych¹³ przywędrował do humanistyki i nauk społecznych, nie jest jednak używany bezkrytycznie. Antropocen jako pojęcie podkreśla, że człowiek stał się czynnikiem geologicznym, że działalność ludzka odciska piętno na życiu (na) Ziemi na bezprecedensową skalę i doprowadza do kryzysu środowiskowego. Wiele badaczek i badaczy wskazuje jednak na wprowadzający w błąd charakter tego określenia, w którym różnice międzyludzkie i w szczególności to, że nie wszystkie mieszkanki i nie wszyscy mieszkańcy Ziemi w równym stopniu przyczyniają się do kryzysu i ponoszą jego konsekwencje, ulegają rozmyciu¹⁴. Te nierówności dobrze wizualizuje mapa świata sporządzona przez Anthony’ego Costello wraz z współpracownikami¹⁵. Kształty kontynentów, do których jesteśmy przyzwyczajone, zostały zdestabilizowane na dwóch obrazach. Górny pokazuje mapę świata, na której granice krajów w najwyższym stopniu przyczyniających się do destabilizacji klimatu poprzez emisję największej ilości CO₂ w latach 1950–2000 rozszerzono. Stany Zjednoczone, państwa Europy Zachodniej i Azji są wyraźnie rozciągnięte, tymczasem Ameryka Południowa i Afryka radykalnie zwężone. Dolny obraz zaskakująco odwraca tę dysproporcję. Tu kraje globalnego Południa stają się nieproporcjonalnie ogromne, Europa, Stany Zjednoczone, Azja Północna niemal giną, stają się wąskimi paskami. A to dlatego, że ta druga mapa świata pokazuje, które kraje ponoszą największe konsekwencje emisji – zdrowotne i społeczne skutki destabilizacji klimatu (takie jak malaria, niedożywienie, biegunka czy powódzie). To między innymi konieczność rozpoznania i uznania tych nierówności sprawia, że powstają alternatywy dla terminu „antropocen”, które bądź to wskazywałyby nieco adekwatniej, co dokładnie leży u podstaw kryzysu klimatycznego, bądź to opisywały pełniej naturę czy charakter „naszego dzisiaj”¹⁶. Wielość propozycji świadczy o fermentie,

¹² B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni...*, dz. cyt., s. 18.

¹³ Autorami nazwy byli biolog Eugene F. Stoermer oraz chemik atmosfery i meteorolog Paul J. Crutzen.

¹⁴ Por. np. *Anthropocene Feminism*, red. R. Grusin, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017; *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK w Poznaniu, Poznań 2021.

¹⁵ A. Costello et al., *Managing the health effects of climate change*, „Lancet” 2009, nr 373, s. 1703.

¹⁶ Ewa Bińczyk wymienia m.in. następujące kontrpropozycje: anglocen, antrocen, antropogen, cthulucen, kapitałocen, mantropocen, nekrocen, oligantropocen, plan-tacjocen, plastikocen, technocen, wczesny antropocen, antropozoik, eremozoik. Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 283. Listę tę można rozwijać. Przykładowo wymienię kilka ciekawych, w moim przekonaniu, propozycji: antroboscena (J. Parikka, *Antroboscena*, przeł. K. Dix, „Prace Kulturoznawcze” 2018,

o tym, że chcemy adekwatnie uchwycić „nasze dzisiaj”, stworzyć dlań nowe słowniki, nowe sposoby myślenia i wyobrażania sobie świata. Jest to potrzebne, ponieważ „nowoczesna konstytucja”¹⁷, by użyć sformułowania Latoura, ostatecznie się rozpadła¹⁸. W antropocenie granica między naturą i kulturą, strefą faktów i wartości, przedmiotem i podmiotem, ludźmi i nie-ludźmi, światem natury i światem społecznym jest nie do utrzymania (co nie oznacza, że chęć takich stabilizacji zniknęła). Stąd konieczność myślenia nastawionego na hybrydy i pomieszany świat (jak u samego Latoura w jego propozycji teorii aktora-sieci¹⁹), myślenia opartego nie na separacji ludzkości od natury, lecz raczej na uchwytowaniu ludzkości-w-naturze i natury-w-ludzkości (jak w propozycji sieci życia Jasona W. Moore’a²⁰) czy wreszcie myślenia relacyjnego²¹ wcielanego w życie przez krytyczne posthumanistki i feministyczne nowe materialistki (np. Stacy Alaimo²², Karen Barad²³, Rosi Braidotti²⁴, Donnę Haraway²⁵, Vicky Kirby²⁶, Iris

t. 22, nr 1–2, s. 265–279), elachistocen („najmniejsza ilość tego, co nowe”, J.S. Schneiderman, *The Anthropocene Controversy*, w: *Anthropocene Feminism*, dz. cyt., s. 194) czy nawet trumpocen (C. Colebrook, *Slavery and the Trumpocene: It's Not the End of the World*, „Oxford Literary Review” 2019, t. 4, nr 1, s. 40–50).

¹⁷ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni...*, dz. cyt., s. 25–28.

¹⁸ Co nie przeszkadza jej powracać w toczonych sporach politycznych związanych z ochroną przyrody, prawami reprodukcyjnymi czy prawami osób LGBTQIA, ma bowiem dużą nośność polityczną.

¹⁹ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.

²⁰ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London–New York 2016; J.W. Moore, *Wstęp: antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. P. Szaj, w: *Antropocen czy kapitałocen?...*, dz. cyt., s. 13–24.

²¹ Myślenie relacyjne najczęściej w wymienionych nurtach oznacza bardzo specyficzne uchwycenie relacji – jako czegoś pierwotnego względem jej członów. Znaczenie to zatem klóci się z potocznym rozumieniem słowa „relacja”, które wskazuje, że pewien stosunek czy związek zachodzi między wyróżnionymi uprzednio jednostkami. Mimo tego decyduję się zachować „myślenie relacyjne” jako termin filozoficzny o innym niż potoczne znaczeniu. Mam poczucie, że jest ono już zakorzenione w przekładach tekstów nowomaterialistycznych i że w języku oryginału funkcjonuje podobnie jak w języku polskim.

²² Por. m.in. S. Alaimo, *Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature*, w: *Material Feminisms*, red. S. Alaimo, S. Hekman, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2008, s. 237–264; S. Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2010 (rozdział z tej książki został przetłumaczony na polski: S. Alaimo, *Dewiacyjni sprawcy. Nauka, kultura oraz polityka wieloczynnikowej nadwrażliwości chemicznej*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, t. 46, nr 1, s. 33–70); S. Alaimo, *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2016.

²³ Por. m.in. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham 2007.

²⁴ Por. m.in. R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

²⁵ Por. m.in. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.

²⁶ Por. m.in. V. Kirby, *Quantum Anthropologies: Life at Large*, Duke University Press, Durham–London 2011; *What if Culture Was Nature All Along?*, red. V. Kirby, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.

van der Tuin²⁷). W antropocenie jednak nie tylko „nowoczesna konstytucja”, jak ją problematyzował Latour, ostatecznie upada. Rozpada się także skala. Jak wskazują van der Tuin i Nanna Verhoeff, skala jest koniecznym sposobem kodowania rzeczywistości, by można ją było ogarnąć i zrozumieć (by na przykład człowiek mógł ją ogarnąć i zrozumieć), a jednocześnie posiada polityczne, ekologiczne czy etyczne implikacje²⁸. Skale (mikro-makro, globalne-lokalne) podobnie jak inne podziały opisywały i objaśniały nam świat – ten blisko nas i daleko, ten lokalny i globalny (bądź planetarny), ten widziany w skali mikro i makro. Rozpad skali wywołuje dezorientację – brakuje nam kodera przekładającego rzeczywistość na kategorie dla nas zrozumiałe. W wielu obszarach poruszamy się już właściwie międzyskalowo, co można zilustrować słowami Cecilii Åsberg, padającymi w rozmowie z Olgą Cielemęcką:

Wpływ człowieka, a raczej dominujące idee postępu i zysku odcisnęły swoje piętno na ekologicznym systemie wspomagającym Ziemi, na wszystkich poziomach życia – od skali makro po biologię syntetyczną, która operuje na poziomie molekularnym. Satelity pilnie nadzorują nawet najbardziej odległe miejsca, kończąc jako kosmiczne śmieci, które dryfują, zanieczyszczając orbity okołoziemskie, a przy użyciu technologii CRSPR można stosunkowo łatwo zmienić ekspresję genową w organizmach²⁹.

Jednocześnie te międzyskalowe podróże w czasach antropocenu pozostają często abstrakcją, którą dopiero „musimy nauczyć się dostrzegać”³⁰, a przy tym „przyjąć odpowiedzialność za to, jak uczymy się widzieć”³¹. Myślenie międzyskalowe jest zatem próbą uczynienia z rozpadu skal doświadczenia ucieleśnionego, osobistego, czegoś, co faktycznie czujemy. Obecnie bowiem rozpad skal uderza najczęściej w najbiedniejszych, dotyka ich ciał, domów i więzi, rozlewa się jako „powolna przemoc”, której skutki odczuwalne są międzyskalowo, w różnych rejestrach, co powoduje, że ta przemoc staje się niewidzialna³². Tymczasem uprzywilejowani mogą „żyć w wyparciu” między innymi dlatego, że skala problemu jest zbyt przytłaczająca, by wiedzieć, co robić³³, na tyle przytłaczająca, że przestaje być czymś cieleśnie realnym.

²⁷ Por. m.in. I. van der Tuin, *Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach*, Lexington Books, Lanham–Boulder–New York–London 2015; R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Czajka, A. Handke, J. Maliński, A. Marcisz, C. Rudnicki, T. Wiśniewski, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa 2018.

²⁸ I. van der Tuin, N. Verhoeff, *Critical Concepts for the Creative Humanities*, Rowman & Littlefield, Lanham–Boulder–New York–London 2022, s. 167. Dziękuję Zofii Jakubowicz-Prokop za zwrócenie mojej uwagi na tę publikację.

²⁹ C. Åsberg, O. Cielemęcka, *Myślenie planetarne i nowa humanistyka*. Rozmowa Olgi Cielemęckiej z Ceciliją Åsberg, „Czas Kultury” 2020, nr 2, <https://czaskultury.pl/czytanki/myślenie-planetarne-i-nowa-humanistyka/> [dostęp: 2022/07/12].

³⁰ N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat*, przeł. Ł. Zaremba, Wydawnictwo Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Kraków–Warszawa 2016, s. 227.

³¹ D. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf>, s. 12 [dostęp: 2018/07/23].

³² R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge MA–London 2011, s. 2.

³³ K.M. Norgaard, *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*, The MIT Press, Cambridge MA–London 2011, s. 217.

III. Rozpad skal

Może naukowcy nie rozumieją tego, co mówią, dopóki inni tego nie zrozumieją³⁴.

Podział na skalę mikro i makro staje się – jak pisze Karen Barad – linią na piasku. Barad, osoba o wykształceniu i dorobku tak w dziedzinie fizyki, jak i filozofii, pyta: „W sytuacji, gdy rozszczepienie atomu – więcej nawet – jego maleńkiego jądra, rujnuje miasta i reorganizuje geopolitykę na skalę globalną, jak coś takiego jak ontologiczne przywiązanie do linii na piasku pomiędzy »mikro« i »makro« może wciąż mieć tak ogromny wpływ na nasze polityczne wyobrażenia?”³⁵. Nie chcąc pozostawać na poziomie ogólnych rozważań, odwołam się do dwóch przykładów literackich, w których rozpad skal, mogący się wydawać czymś abstrakcyjnym, staje się konkretny, materialnie doświadczany i przeżywany w jednostkowym życiu. Przy czym nie tracimy z oczu szerszego kontekstu opisywanych zjawisk związanego z problemami środowiskowymi, społecznymi, politycznymi czy tożsamościowymi. Pierwszy przykład pochodzi z tekstu Swietłany Aleksijewicz, która odwołując się do doświadczenia po katastrofie w Czarnobylu, zdaje sprawę z bardzo podobnych dylematów dotyczących skal. Pisze ona:

[...] o Czarnobylu wolelibyśmy zapomnieć, bo przed nim skapitulowała nasza świadomość. To była katastrofa świadomości. [...] żyjemy w jednym świecie, a nasza świadomość funkcjonuje w innym. Rzeczywistość nam się wymyka [...]. Zacznę od przykładu... Do tej pory używamy starych słów: „Daleko – blisko”, „swoi – obcy”... Ale co znaczy „daleko czy blisko”, skoro już czwartego dnia po wybuchu chmury znad Czarnobyla płynęły nad Afrykę i Chinami? Ziemia nagle stała się taka mała. To nie jest ta Ziemia co za czasów Kolumba. Nieskończona. Inaczej teraz odczuwamy przestrzeń. Żyjemy w przestrzeni, która zbankrutowała. Jeszcze jeden przykład... W ostatnich stu latach życie ludzkie się wydłużyło, ale jakże nędzna to długość w porównaniu z życiem radionuklidów, które zamieszkały na naszej ziemi. Wiele z nich będzie istniało przez tysiąclecia. Nie jesteśmy w stanie nawet spojrzeć w taką dal! Pojawiło się inne rozumienie czasu. To wszystko sprawił Czarnobyl. To jego ślady. [...] W naszym świecie Czarnobyla miłość się zmieniła. Śmierć także. Zmieniło się wszystko poza nami³⁶.

Drugi przykład pojawia się w reporterskiej książce Kate Brown o mniej znanych (w porównaniu z katastrofami w Czarnobylu czy Fukushima) katastrofach nuklearnych:

Na ogół jest tak, że kiedy patrzysz na katastrofę ekologiczną, to o tym wiesz. Katastrofy w widoczny i wyczuwalny sposób burzą naturalny porządek. Kojarzą się ze smrodem, dymem i paskudnymi szramami na krajobrazie. Tymczasem z tym sympatycznym

³⁴ A.S. Magnason, *O czasie i wodzie*, przeł. J. Godek, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2020, s. 71.

³⁵ K. Barad, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable*, w: *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, red. M. Fritsch, P. Lynes, D. Wood, Fordham University Press, New York 2018, s. 213 i n.

³⁶ S. Aleksijewicz, *Czarnobylska modlitwa. Kronika przyszłości*, przeł. J. Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012, s. 39 i n.

strumykiem wszystko było w najlepszym porządku. Powietrze pachniało rześko. Nad wodą śmigały jaskółki. Robiło się gorąco i ogarnęła mnie chęć przeciągnięcia stopą po gładkich kamieniach na dnie rzeki, jakby przywoływała mnie jakaś syrena. Nie było ogrodzenia ani znaków ostrzegawczych, które by mnie przed tym powstrzymywały. Musiałam sama sobie przypomnieć, że stoję nad najbardziej napromieniowaną rzeką świata. Nigdy nie widziałam bardziej urodziwej i kuszącej katastrofy, mniej zasługującej na to miano³⁷.

Oba fragmenty zdają sprawę z dezorientacji. Oto – zgodnie ze słowami Åsberg – międzyskalowe podróże są faktem w naszym naturokulturowym, biotechnologicznym świecie i – co za tym idzie – katastrofy także odbywają się w międzyskalowej przestrzeni i w rozciągniętym czasie. Jednocześnie jednak ludzkie sposoby widzenia, doświadczania i pojmowania świata czy samych siebie okazują się zupełnie niekompatybilne z procesami tkwiącymi u sedna tych międzyskalowych podróży i katastrof aż do momentu, gdy jest już za późno. Pojęcia, które ukuliśmy, by lepiej orientować się w świecie – w tym pojęcie skali – przestały zdawać egzamin, co rodzi dezorientację, dysonans poznawczy i apatię. Globalna czy wręcz planetarna skala problemu sprawia, że nie podejmujemy działania³⁸, problem wydaje się zbyt abstrakcyjny, by proponować skuteczne rozwiązania. Efektem tego dysonansu może być marazm i bezradność; na ludzki „krajobraz emocjonalny” składają się: lęk, panika, smutek, brak nadziei, przytłoczenie, bezsilność, niepewność, dezorientacja, paraliż, apatia, poczucie winy i krzywdy, przewlekły stres, wściekłość i gniew, zmęczenie, poczucie straty i żaloba³⁹. Dlatego ważne jest, by otworzyć refleksję nad pojęciem skali, a nie brać je za coś oczywistego. Zgodnie z sugestią Nicholasa Mirzoeffa powinniśmy „nauczyć się dostrzegać antropocen”⁴⁰. Nie jest to jednak ćwiczenie czysto sprawnościowe, trenujące ludzkie zmysły, eksperymentujące z tym, jak pojemni sensorycznie i jak kreatywne w technikach wizualizacji jesteśmy, ma bowiem wymiar etyczny. Dlatego nawoływaniu Mirzoeffa towarzyszy zalecenie Haraway, by „przyjąć odpowiedzialność za to, jak uczymy się widzieć”⁴¹, a zatem także za to, jak przeżywamy i jak doświadczamy życia między skalami. Czy możemy się temu przyglądać? Eksperymentować z tym? Zmieniać to?

³⁷ K. Brown, *Plutopia. Atomowe miasta i nieznane katastrofy nuklearne*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, loc 7502 (wydanie elektroniczne).

³⁸ O przyczynach braku działania rozległe pisała Ewa Bińczyk. Filozofka wymienia następujące przyczyny: powody ekonomiczne, ograniczona wiedza na temat problemu i sposobów przeciwdziałania, niepewność dotycząca przyszłości, rezygnacja, wyparcie/zaprzeczenie, bariery światopoglądowe (np. przywiązanie do idei wolnego rynku), skłonność do egoizmu, skłonność do optymizmu, wiara w postęp technologiczny, wiara w opatrność, brak konstruktywnych przykładów działania, siła nawyków, przywiązanie do *status quo*, znużenie problemem, paraliż, trud zmierzania się z konsekwencjami cywilizacji Zachodu, wyalienowanie z przyrody, redukcjonowanie problemu przez wyparcie, komfort psychiczny, produkcja sceptycyzmu. Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, dz. cyt.

³⁹ Podaję za: *Klimatyczne ABC. Interdyscyplinarne podstawy współczesnej wiedzy o zmianie klimatu*, red. M. Budziszewska, A. Kardaś, Z. Bohdanowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021, s. 222.

⁴⁰ N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat*, dz. cyt., s. 227.

⁴¹ D. Haraway, *Wiedze usytuowane...*, dz. cyt., s. 12.

IV. Produkowanie skal

Jak pisał Neil Smith w odniesieniu do skal geograficznych, „konstruowanie skali jest społecznym procesem, to znaczy że skala jest produkowana poprzez społeczną aktywność, która z kolei wytwarza geograficzne struktury społecznej interakcji i jest przez nie wytwarzana. [...] produkcja geograficznej skali jest miejscem potencjalnie intensywnych politycznych zmagania”⁴². Produkowanie skal to wysiłek zmierzający do stworzenia „społecznych i kulturowych, ekonomicznych i politycznych krajobrazów”⁴³. W przypadku moich przykładów – z jednej strony planetarnych skal antropocenu, z drugiej mikroskal fizyki kwantowej – produkcja skali przebiega tak, byśmy nie widzieli i nie widziały powiązań między naszym usytuowanym, intymnym, ludzko-nie-ludzkim życiem a życiem planety czy rozszczepialnego jądra atomu. Planetarne skale, nuklearne metafory są odległe, odrębne, możemy wierzyć, że nas nie dotyczą. To w gruncie rzeczy myślenie w kategoriach „nowoczesnej konstytucji” opartej na oddzieleniu czy izolowaniu natury od kultury, przedmiotu od podmiotu, tego, co ludzkie, od tego, co pozaludzkie. Takie myślenie miało wiele praktycznych odślon. Możemy je przykładowo zilustrować motywacją, która – jak pokazuje Elizabeth M. DeLoughrey – stała za wyborem wysp (np. Marshalla) na przeprowadzanie próbných detonacji nuklearnych⁴⁴. Decydentom wydawało się, że przeprowadzenie prób jądrowych na wyspach – odizolowanych w ich kolonialnych umysłach od „reszty” świata – ochroni ową „resztę” przed skażeniem, odizoluje skażenie. Były to jednak płonne nadzieje. DeLoughrey, powołując się na antropologa Epeliego Hau’ofę, mówi o „morzu wysp” „połączonych historiami migracji, nuklearnego kolonializmu i globalizacji. Świat wysp. Dzięki ich promieniowaniu każdy z nas nosi małą część tej wyspy w swoich kościach”⁴⁵. W świetle takich doniesień skala mikro-makro, lokalne-globalne/planetarne faktycznie wydaje się linią na piasku nieadekwatną do „naszego dzisiaj”.

Smith proponuje koncepcję „przeskakiwania skal” jako politycznej strategii stawiania oporu poprzez zwracanie uwagi na to, jak produkowana jest skala na poziomie ciała, domu, wspólnoty, przestrzeni miejskiej, regionu, narodu i granic globalnych. To swoistego rodzaju „polityka skali”, która ma „powiększać tożsamości [*enlarge identities*]”⁴⁶: myśl globalnie, lecz także globalnie działając⁴⁷. Podejście to współgra z propozycjami międzyskalowych języków proponowanych w ramach krytycznego posthumanizmu na przykład przez Serpil Oppermann, która ubolewa nad tym, że antropocen „zaczął oznaczać dyskurs zakorzeniony w wizji globalnej skali osadowych śladów *anthropos*”⁴⁸ i w ten sposób przywrócił krytykowany przez Donnę Haraway

⁴² N. Smith, *Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale*, „Social Text” 1992, nr 33, s. 62.

⁴³ Tamże, s. 66.

⁴⁴ E.M. DeLoughrey, *The Myth of Isolates: Ecosystem Ecologies in the Nuclear Pacific*, „Cultural Geographies” 2012, t. 20, nr 2, s. 167–184.

⁴⁵ Tamże, s. 179.

⁴⁶ N. Smith, *Contours of a Spatialized Politics...*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁷ Tamże, s. 77.

⁴⁸ S. Oppermann, *The Scale of the Anthropocene: Material Ecocritical Reflections*, „Mosaic” 2018, t. 51, nr 3, s. 2.

„widok z lotu ptaka, znikąd, z upraszczającego punktu widzenia”⁴⁹. Perspektywa globalna, zdaniem Oppermann, „nie uchwytuje adekwatnie ani złożoności antropocenu, ani jego opowieści, kiedy rozważamy to zjawisko w zbliżeniu”⁵⁰, antropocen nie dotyczy bowiem jedynie planetarnych wymiarów i skal oddalonych o lata świetlne od warunków ludzko-nie-ludzkiego życia. Stąd niezbędność (etyczna i polityczna) praktyk badawczych, które pozwolą na uchwycenie perspektywy globalnej i planetarnej jako nieodległej i niewyalienowanej od konkretnych i usytuowanych przejawów życia, materialnych relacji, w które życie wchodzi, oraz intymnych związków przenikających się jednostkowych, wspólnotowych, politycznych i środowiskowych wymiarów życia.

V. Opowieści roz/łączenia

Jak możemy opowiadać o tym, co ludzkie, „przeskakując skale” i „powiększając tożsamości”, aby – parafrazując Smitha – to, co osobiste, było planetarne? Teoretycznej odpowiedzi dostarczają na przykład filozoficzne narracje uchwytujące wzajemne uwikłanie ludzko-nie-ludzkiego życia. Pokazują one bowiem, że przekonanie o jednostkowości, autonomii, odrębności „człowieka” stanowi pewien konstrukt historyczny, którego termin przydatności minął. W jego miejsce proponują rozmaite formy uchwytowywania ludzko-nie-ludzkiego uwikłania jako „bycia ze świata”⁵¹. To zainspirowane teorią Karen Barad pojęcie daje wyraz – obecnemu w tak wielu współczesnych teoriach – relacyjnemu podejściu do świata, w którym relacja poprzedza jej strony; dopiero z niej wyłania się to, co skłonni jesteśmy traktować jako „całostki”. „Bycie ze świata” jako kategoria nie zlewa „człowieka” i „świata”. Stara się raczej prześledzić opowieści roz/łączenia: pozornego rozłączania o niebagatelnych skutkach i jednocześnie łączenia dalece niepełnego, naznaczonego rozłączeniem, alienacją, nieprzystawalnością. Stara się snuć częściowe i usytuowane opowieści, opowieści nie bez skazy, opowieści, które destabilizują ludzkie granice, sprawiając, że to, co osobiste, staje się zarazem planetarne.

Pierwszą opowieść zaczerpnęłam z tekstu *Becoming-with* Kate Wright, w którym komentuje ona zdjęcie przedstawiające dwóch braci na wycieczce w kalifornijskim Parku Narodowym Sekwoi. Oba chłopcom włosy stanęły dęba, pozuja do zdjęcia uśmiechnięci, nieświadomi tego, co się dzieje i co im grozi. Minuty dzielą ich od wyładowania elektrycznego. Tę sytuację przyplacą poważnymi obrażeniami. Młodszy z braci dozna poparzenia trzeciego stopnia, o włos uchodząc z życiem. Wright pisze, że

[n]igdy nie oddzielimy się od ziemskiej ekologicznej wspólnoty, ponieważ zawsze stajemy-się-wraz-z, w żyjącym wielogatunkowym świecie [...]. Możemy jednak potworzyć zniszczyć naszą możliwość odpowiedzi na ten świat. Brak uważności na ekologiczne powiązania nie prowadzi do ich zerwania, lecz je wypacza. Owe zlekceważone połączenia unoszą się w powietrzu niczym odsłonięta wadliwa instalacja elektryczna, w której tli się śmiertelny ładunek⁵².

⁴⁹ D. Haraway, *Wiedze usytuowane...*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁰ S. Oppermann, *The Scale of the Anthropocene...*, dz. cyt., s. 7.

⁵¹ Por. M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.

⁵² K. Wright, *Becoming-with*, „Environmental Humanities” 2014, t. 5, nr 1, s. 280.

To opowieść o roz/łączaniu, o ułudzie pełnego oddzielenia i zagrożeniach płynących z jej kulturowania. Jest to także opowieść o ludzkiej tożsamości jako uwikłanej w „rodzaj zacinającej się wrzawy między ziemią i niebem”⁵³, jako stającej-się-wraz-ze wzbierającym elektrycznym wyładowaniem. Pytanie, które unosi „się w powietrzu niczym odsłonięta wadliwa instalacja elektryczna, w której tli się śmiertelny ładunek”, brzmi: czy będziemy chcieli i umiemy opowiadać o człowieku tak, by ową ułudę pełnego oddzielenia obnażać, oraz czy będziemy na tyle sensorycznie pojemni, by przeskalować swoje czucie bycia ze świata?

Opowieść druga pochodzi z książki Nicholasa Mirzoeffa *Jak zobaczyć świat*. Opisuje on spotkanie z Mannym, mistrzem nawigacji z plemienia Czamorro z wyspy Guam na Pacyfiku. Manny potrafił z niezwykłą precyzją przewidzieć pogodę „na podstawie znajomości układu gwiazd oraz wiedzy o wpływie ukształtowania terenu na kierunek fal”⁵⁴. Wieść niesie, że gdy planowano wyprawę na odległość około dwóch tysięcy czterystu kilometrów, Manny polecił, by żeglarze wrócili nie później niż pod koniec pierwszego tygodnia lipca. Nie pomylił się – 8 lipca w wyspę uderzył tajfun. To dla mnie przykład planetarnej tożsamości *par excellence*, umiejętności bycia ze świata, powiększonego odczuwania świata i wrażliwości na zachodzące w nim zmiany. Ta wrażliwość nigdy jednak nie jest dana raz na zawsze. Destabilizacja klimatu przyniosła plony: „wzory pogodowe [...] stabilne przez całe pokolenia”⁵⁵ zmieniły się i w konsekwencji Manny nie potrafi już przewidzieć pogody z taką precyzją jak niegdyś. Pytanie, które zawisa nad tą opowieścią, ma także „śmiertelny ładunek”: czy będziemy potrafili uczyć się i dostrajać do świata, w tym wypadku do zdestabilizowanych wzorców pogodowych, w tempie zachodzących w nim zmian?

Wreszcie opowieść trzecia to ćwiczenie z wyobraźni, praktyka czynienia zmian planetarnych częścią osobistej historii życia. Jej autor Andri Snær Magnason opisuje rozmowę o przyszłości odbywaną w przyszłości, gdy jego wówczas dziewięćdziesięcioletnia córka usiądzie do stołu ze swoimi wnuczkami i poprosi je o wyobrażenie sobie siebie jako dziewięćdziesięcioletnich babć, które rozmawiają ze swoimi wnuczkami. Zrobił się rok 2260:

[...] wyobraźcie to sobie. Osoba, którą będziecie kochać najbardziej na świecie, będzie żyła w 2260 roku! Wyobraźcie sobie ten szmat czasu. Ja [córka autora, w tej opowieści już babcia – przyp. M.R.-S.] się urodziłam w 2008 roku, a wy będziecie znały kogoś, kto w 2260 roku wciąż jeszcze będzie żyć. Czas, który połączycie, to 250 lat. Czas, którego niemal możecie dotknąć. Wasz czas to czas kogoś, kogo znacie, kochacie, kto was kształtuje, to czas kogoś, kogo poznacie i pokochacie, czas, który wy ukształtujecie⁵⁶.

Proponując to ćwiczenie rozciągnięcia własnej tożsamości na przyszłe pokolenia, autor jednocześnie wpisuje tę międzypokoleniową historię w historię znikających lodowców. Odległe i nieco abstrakcyjne światy przyszłych pokoleń materializują się w postaci konkretnych rodzinnych więzów, a to pozwala także na uchwycenie kurczących

⁵³ V. Kirby, *Quantum Anthropologies...*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁴ N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat*, dz. cyt., s. 221.

⁵⁵ Tamże, s. 222 i n.

⁵⁶ A.S. Magnason, *O czasie i wodzie*, dz. cyt., s. 319.

się i znikających lodowcowych krajobrazów nie w perspektywie dziesiątków tysięcy lat, w abstrakcyjnym „kiedyś tam”, lecz w perspektywie jednego ludzkiego pokolenia.

Trzy przytoczone powyżej historie czytam jako historie planetarnej tożsamości, a zatem tożsamości powiększonej, w której to, co osobiste, jest także planetarne, i która wyłania się jako efekt „przeskakiwania skal” – niezgody na to, by oddzielanie tego, co globalne i lokalne, mikro i makro, porządkowało opowieść w czasach antropocenu. Planetarna tożsamość nie musi być uświadomiona, choć jej śmiertcionośne efekty boleśnie odczuwamy (to opowieść pierwsza), dlatego warto umieć ją poczuć (jak na przykład w opowieści trzeciej). Może być ona wynikiem wyuczenia się i zgrania ze światem, które także jest dynamiczne i nieraz wymaga uczenia się bycia ze świata na nowo (o czym opowiada historia druga). Pytanie, które te opowieści zawieszają, brzmi – czy i jak będziemy umiały odpowiedzieć na te roz/łączenia, czy i jak będziemy umieli oduczyć się opowiadać człowieka w oddzieleniu od świata, a świat w oddzieleniu od człowieka, na ile będziemy umiały także siebie opowiedzieć sobie jako istoty planetarne, uczynić to doświadczenie – doświadczeniem intymnym. Być może sama opowieść, wyobrażnia i zmiana metafor to za mało, jednak opowieści mają moc zmiany tego, jak doświadczamy świata, i czy czujemy, że planetarność to nasza osobista sprawa.

VI. Terra

Starając się uchwycić planetarność w jej ścisłym powiązaniu z intymnością, lokalnością, mikro-skalą, chcę uniknąć wchodzenia na drogę wskazywania jakiegoś nowego centrum rozważań (planety, Ziemi, Gai, życia, przyrody czy ekosystemu). Moja nieufność do wszelkich centryzmów bierze się zapewne z dualistycznego myślenia, które owe centryzmy powielają. Centrum bowiem od razu stawia pytanie o to, co z niego wykluczone, co zostało umieszczone na peryferiach. Pytanie o to, czy możemy faktycznie rozłączać Ziemię od ludzi, ekosystem od społeczeństwa, z punktu widzenia rozważań z początku tej pracy wydaje się zupełnie absurdalne. W relacyjnym paradygmacie, który proponuję w ślad za bogatym dorobkiem prac feministycznych nowych materialistek i krytycznych posthumanistek, wyróżnianie opozycyjnych „całości” jest złudne, „odślania bowiem immanentną relacyjność, która sprawia, że to, co znajdowało się na peryferiach (wobec wyróżnionego centrum) – wybija się nagle w samym centrum i tym samym rozsądza je od środka”⁵⁷. Często stawiając w centrum życie, przyrodę, ekosystem, Gaję lub Ziemię – nawet uchwytując je jako dynamiczny i wrażliwy system, zupełnie oczyszczamy te elementy z czynnika ludzkiego. W moim przekonaniu ta opozycja jest nie do utrzymania. Czy bowiem Ziemia wraz z dynamiczną siecią życia i umierania ekosystemów nie wyłoniła także człowieka, który często staje się uosobieniem, jak pisze Joanna Bednarek, „zdolności do separowania się od reszty życia, zakłócania równowagi ekologicznej, bezinteresownej destrukcyjności”⁵⁸? Czy owa tendencja do izolowania się, do „bezinteresownej destrukcyjności”, nie byłaby też po prostu częścią dynamicznej

⁵⁷ M. Rogowska-Stangret, *Opowiedzieć świat inaczej. O praktykowaniu utopii w antropocenie*, w: *ZOEpolis. Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2020, s. 99.

⁵⁸ J. Bednarek, „Nie nasze dzieci”. *Naturalizm, reprodukcyjny futurizm i potworne macierzyństwo*, „Etyka” 2018, nr 57, s. 113.

Gai? Czy – w związku z tym – w samym sercu terra- czy ekocentryzmu nie panoszy się antropocentryzm? Czy oddzielenie tego, co ludzkie (i w związku z tym destrukcyjne), od tego, co ziemskie (przywracające równowagę, może nawet kojące), ma rację bytu w biotechnologicznym naturokulturowym świecie?⁵⁹

Stawką relacyjnego podejścia jest w moim przekonaniu zmiana języka, próba wypracowania międzyskalowego języka antropocenu, która zarówno to, co ludzkie, jak i to, co ziemskie, planetarne, globalne, będzie potrafiła uchwycić jako ze sobą powiązane, będzie śledziła nieoczywiste genealogie, niepozorne wpływy, międzyskalowe roz/łączenia – uczyła się ich i oduczała na nowo i od nowa, jak w trzech opowieściach, które przytoczyłam.

Myśląc o słowie „terra”, sięgam do książki pod redakcją Mercedes Bunz, Birgit Mary Kaiser i Kathrin Thiele *Symptoms of the Planetary Condition: Critical Vocabulary*. Widnieje w niej hasło *Terra*. Autorki zwracają uwagę nie tylko na środowiskowy wymiar tego terminu, ale także na jego funkcjonowanie w dyskursach kolonialnych: *terra nullius* czy *terra incognita* to określenia z języka kolonialnego, które przypominają nam o tym, jak Człowiek Zachodu wyobrażał sobie terrę i jak jej doświadczał. Dziś w mniejszym lub większym stopniu „doświadczamy ziemi [...] jako ściśle splecionego ze sobą ekosystemu, skończonej planety, której klimat zmienia się i której zasoby naturalne są prawie na wyczerpaniu z powodu przyzwyczajęń człowieka Zachodu”⁶⁰. Owo doświadczenie sprawia, że autorki proponują myśleć o *terra critica*: „jednej ziemi w krytycznej ekonomicznej, ekologicznej, symbolicznej, społeczno-politycznej, intra-gatunkowej kondycji”⁶¹. Kaiser i Thiele chcą myśleć o hasle *terra* w kontekście „wyobrażeń ziemi”⁶²: w jaki sposób opowiadamy o ziemi, jak jej doświadczamy, jak ujmujemy ziemskie relacje, których jesteśmy częścią, jak możemy – myśląc o eksploatacji, przemocy, destrukcji i ranach – znaleźć przestrzeń dla snucia innych wyobrażeń o ziemi jako przestrzeni współ-zamieszkiwania. „Jeśli – pytają Kaiser i Thiele – Ameryka stała się możliwa po Elminie, co stanie się możliwe po międzyatlantyckim szlaku handlowym, którym transportowano niewolników z Afryki do Ameryk, po Fukushima? Nowe archipelagi opresji czy dryfowanie w ziemskiej łagodności?”⁶³.

W takim ujęciu *terra* jest dla mnie punktem wyjścia do myślenia o międzyskalowych językach antropocenu, które śledzą roz/łączenia tego, co ludzkie, tego, co więcej-niż-ludzkie, tego, co ziemskie, tego, co lokalne, i tego, co planetarne. W ten sposób międzyskalowe narracje o antropocenie próbują opowiedzieć o tym, jak skakać między skalami, jak eksperymentować z własną dezorientacją w międzyskalowych światach i jak uczyć się opowiadać o człowieku i świecie inaczej.

⁵⁹ Por. M. Rogowska-Stangret, *Opowiedzieć świat inaczej...*, dz. cyt., s. 99 i n.

⁶⁰ B.M. Kaiser, K. Thiele, *Terra*, w: *Symptoms of the Planetary Condition...*, dz. cyt., s. 208.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 209.

⁶³ Tamże, s. 210.

Bibliografia

- Alaimo Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2010.
- Alaimo Stacy, *Dewiacyjni sprawcy. Nauka, kultura oraz polityka wieloczynnikowej nadwrażliwości chemicznej*, przeł. Monika Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2017, t. 46, nr 1, s. 33–70.
- Alaimo Stacy, *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2016.
- Alaimo Stacy, *Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature*, w: *Material Feminisms*, red. Stacy Alaimo, Susan Hekman, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2008, s. 237–264.
- Aleksijewicz Swietłana, *Czarnobylska modlitwa. Kronika przyszłości*, przeł. Jerzy Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012.
- Anthropocene Feminism*, red. Richard Grusin, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.
- Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK w Poznaniu, Poznań 2021.
- Åsberg Cecilia, Cielemeńska Olga, *Myślenie planetarne i nowa humanistyka*. Rozmowa Olgi Cielemeńskiej z Cecilią Åsberg, „Czas Kultury” 2020, nr 2, <https://czaskultury.pl/czytanki/myślenie-planetarne-i-nowa-humanistyka/> [dostęp: 2022/07/12].
- Åsberg Cecilia, Koobak Redi, Johnson Ericka, *Beyond the Humanist Imagination*, „NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research” 2011, t. 19, nr 4, s. 218–230.
- Barad Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham 2007.
- Barad Karen, *Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-membering, and Facing the Incalculable*, w: *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, red. Matthias Fritsch, Philippe Lynes, David Wood, Fordham University Press, New York 2018, s. 206–248.
- Bednarek Joanna, „Nie nasze dzieci”. *Naturalizm, reprodukcyjny futuroizm i potworne macierzyństwo*, „Etyka” 2018, nr 57, s. 101–119.
- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Braidotti Rosi, *Critical Posthuman Knowledges*, „The South Atlantic Quarterly” 2017, t. 116, nr 1, s. 83–96.
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Brown Kate, *Plutopia. Atomowe miasta i nieznane katastrofy nuklearne*, przeł. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.
- Colebrook Claire, *Slavery and the Trumpocene: It's Not the End of the World*, „Oxford Literary Review” 2019, t. 4, nr 1, s. 40–50.
- Costello Anthony et al., *Managing the health effects of climate change*, „Lancet” 2009, nr 373, s. 1693–1733.
- DeLoughrey Elizabeth M., *The Myth of Isolates: Ecosystem Ecologies in the Nuclear Pacific*, „Cultural Geographies” 2012, t. 20, nr 2, s. 167–184.
- Dolphijn Rick, van der Tuin Iris, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. Jacqueline Czajka, Ada Handke, Jędrzej Maliński, Adam Marcisz, Cezary Rudnicki, Tomasz Wiśniewski, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa 2018.

- Haraway Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Haraway Donna, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. Agata Czarnacka, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 2018/07/23].
- Kirby Vicki, *Quantum Anthropologies: Life at Large*, Duke University Press, Durham–London 2011.
- Klimatyczne ABC. *Interdyscyplinarne podstawy współczesnej wiedzy o zmianie klimatu*, red. Magdalena Budziszewska, Aleksandra Kardaś, Zbigniew Bohdanowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021.
- Latour Bruno, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour Bruno, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.
- Magnason Andri S., *O czasie i wodzie*, przeł. Jacek Godek, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2020.
- Mirzoeff Nicholas, *Jak zobaczyć świat*, przeł. Łukasz Zaremba, Wydawnictwo Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Kraków–Warszawa 2016.
- Moore Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London–New York 2016.
- Nixon Rob, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge MA–London 2011.
- Norgaard Kari M., *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*, The MIT Press, Cambridge MA–London 2011.
- Oppermann Serpil, *The Scale of the Anthropocene: Material Ecocritical Reflections*, „Mosaic” 2018, t. 51, nr 3, s. 1–17.
- Oreskes Naomi, Conway Eric M., *Upadek cywilizacji zachodniej. Spojrzenie z przyszłości*, przeł. Ewa Bińczyk, Jakub Gużyński, Krzysztof Tarkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Parikka Jussi, *Antrobscena*, przeł. Krzysztof Dix, „Prace Kulturoznawcze” 2018, t. 22, nr 1–2, s. 265–279.
- Rogowska-Stangret Monika, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.
- Rogowska-Stangret Monika, *Opowiedzieć świat inaczej. O praktykowaniu utopii w antropocenie*, w: *ZOEpolis. Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. Małgorzata Gurowska, Monika Rosińska, Agata Szydłowska, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2020, s. 89–105.
- Rogowska-Stangret Monika, *Think We Must! (Otherwise)*, „Philosophy Today” 2019, t. 63, nr 4, s. 823–844.
- Smith Neil, *Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale*, „Social Text” 1992, nr 33, s. 54–81.
- Symptoms of the Planetary Condition: A Critical Vocabulary*, red. Mercedes Bunz, Birgit M. Kaiser, Kathrin Thiele, Meson Press, Lüneburg 2017.
- van der Tuin Iris, *Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach*, Lexington Books, Lanham–Boulder–New York–London 2015.
- van der Tuin Iris, Verhoeff Nanna, *Critical Concepts for the Creative Humanities*, Rowman & Littlefield, Lanham–Boulder–New York–London 2022.
- What if Culture Was Nature All Along?*, red. Vicki Kirby, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.
- Wright Kate, *Becoming-with*, „Environmental Humanities” 2014, t. 5, nr 1, s. 277–281.

Streszczenie

Antropocen przekroczył dyscyplinarne granice nauk przyrodniczych, rozbudzając debaty w ramach szeroko pojętej humanistyki, zmuszając „nas” do myślenia i najczęściej niż dotąd. Jednym z wyzwań antropocenu jest kwestia skali. Wraz z antropocenem oczywistość skalowych podziałów ulega zachwianiu. Podział na skale lokalne-globalne/planetarne i makro-mikro to kategorie myślenia, które nie odpowiadają rzeczywistości. Międzyskalowe myślenie i język to propozycje mówienia *wraz-z* antropocenem, by uchwycić jego planetarną i globalną naturę, nie tracąc z oczu usytuowanych, ucieleśnionych ludzko-nie-ludzkich form życia.

Cross-scale language of the Anthropocene

Abstract

Stemming from the natural sciences, the concept of Anthropocene opened a variety of discussions in the humanities, provoking “us” to think otherwise. One of the challenges of the Anthropocene is the question of scale. Some question the obviousness of scale as the categories such as micro and macro, local and global/planetary no longer correspond with reality. The geologic time and time of a *zoe* coincide in many unobvious and unfelt ways. Cross-scale thinking and language is a way to think with the Anthropocene to grasp its planetary and global nature as well as the diverse situated and embodied human-non-human life forms.

Słowa kluczowe: antropocen, posthumanizm, skala, nowy materializm

Keywords: Anthropocene, posthumanism, scale, new materialism

Monika Rogowska-Stangret – adiunktka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku, filozofka prowadząca badania na styku filozofii feministycznej, humanistyki środowiskowej i posthumanizmu, tłumaczka; była członkinią komitetu zarządzającego europejskim projektem „New Materialism: Networking European Scholarship on »How Matter Comes to Matter«”, European Cooperation in Science and Technology (COST), Action IS 1307 (2013–2018); publikowała m.in. w „Feminist Theory” (2020), „Philosophy Today” (2019), „The Minnesota Review. A Journal of Creative and Critical Writing” (2017); autorka książek *Ciało – poza innością i tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej* (Gdańsk 2016, 2019) oraz *Być ze świata. Cztery eseje z etyki posthumanistycznej* (Gdańsk 2021), współredaktorka m.in. zbiorów *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie* (2018) i *Feminist new materialisms. Activating ethico-politics through genealogies in social sciences* (2019); redaktorka działu *Praxiography*: Practices and Institutions w piśmie „Matter. A Journal of New Materialist Research”*.

Jan Zdunik

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0003-2438-2405

Czy empatia jest odpowiedzią na antropocen? Kilka refleksji z perspektywy psychologii lektury i dydaktyki polonistycznej

Być może to trochę dziwne, że niniejszy szkic znalazł się w tym zbiorze studiów. Nie jest to wszakże teoretyczny wykład o antropocenie ani filozoficzne dociekanie nad przyczynami czy skutkami zmian, które człowiek wywiera na swoje środowisko życia. Perspektywą moich rozważań jest przede wszystkim dydaktyka polonistyczna – czyli przestrzeń literaturoznawstwa praktycznego, stosowanego, nierzadko także mniej „profesjonalizowanego”.

Zdając sobie bowiem sprawę z wagi refleksji akademickiej i kształcenia uniwersyteckiego, podkreślić trzeba, że zdecydowana większość społeczeństwa ma kontakt z literaturą (i tym bardziej z literaturoznawstwem) wyłącznie poprzez kształcenie ogólne. Wskazują na to rokroczne badania czytelnictwa, prowadzone przez Bibliotekę Narodową – najwięcej czytelników jest wśród młodzieży szkolnej, a popularnymi pisarzami są obecni w kanonie lekturowym szkoły podstawowej i liceum Sienkiewicz oraz Mickiewicz¹. Jeśli zatem chcemy (jako badacze akademicy), by nasze dociekania nie były tylko teoretycznymi roztrząsaniem, lecz także wywierały wpływ na praktyki lekturowe (i działanie) w społeczeństwie, to powinniśmy postarać się dokonać specyficznego transferu wiedzy między dydaktyką szkolną a akademicką. Nie jest to oczywiście zadanie proste: trzeba trudne teorie „przepisać” na język dostosowany do wieku i dojrzałości licealisty i możliwości nauczyciela przedmiotu (niebędącego najczęściej przecież naukowcem)². Nie ulega jednak wątpliwości, że tego rodzaju staranie trzeba podjąć – i pewne rozwiązania właśnie w tym studium chciałbym zaprezentować.

Oczywiście, taka próba wynika z przekonania o wyjątkowej roli edukacji polonistycznej w szkole. Mam nadzieję, że nie jest to tylko narcystyczna obrona byłego już

¹ Por. Z. Zasacka, R. Chymkowski, *Stan czytelnictwa w Polsce w drugim roku pandemii (2021/2022)*, Biblioteka Narodowa, Warszawa 2022.

² Por. J. Fiszbak, *Refleksje nad pożądanymi kierunkami zmian... w szkolnym kształceniu polonistycznym (głos w dyskusji)*, „Studia ad Didacticam Litterarum Polonarum et Linguae Polonae Pertinentia” 2021, t. 12 (330), s. 42–59.

nauczyciela języka polskiego, który w szkole przepracował dobre kilka lat i poszukuje teraz uzasadnień dla swojej pracy zawodowej. Nie można zresztą zaprzeczyć, że szkolna refleksja nad literaturą umożliwia to, co trudne do zrealizowania na innych przedmiotach: spotkanie z Innym (obecnym w dziele literackim). Metodocy literatury, zainspirowani przede wszystkim odkryciami zwrotu etycznego, widzą w niepowtarzalnych „sytuacjach dydaktycznych”, dziejących się w trakcie lekcji, szanse na indywidualne zetknięcie się z wyjątkowym ludzkim doświadczeniem, ukrytym w artystycznej formie literackiej. Wymaga ono odpowiedzialnej, dojrzałej, lecz także wolnej i swobodnej odpowiedzi³. Bez wątplenia, powinnością kształcenia polonistycznego nie może być tylko nauczanie historii i teorii literatury, jednak poprzez permanentne reformy edukacji, skoncentrowanie na egzaminach czy niepewną pozycję nauczyciela zapomina się o wspólnototwórczej roli edukacji polonistycznej⁴. W lekcjach języka polskiego codziennie uczestniczą miliony uczniów – to wyjątkowy potencjał do przeżycia literatury, negocjacji znaczeń, dyskusji o wartościach i aktualnych kryzysach ludzkości, wreszcie: podjęcia działania w świecie pozaszkolnym⁵. W takim wymiarze edukacja polonistyczna zawsze powinna być „polityczna” – jeśli za polityczność uznamy, za Hannah Arendt, dążenie do zmiany świata, zbiorowego działania, tworzenie społeczeństwa obywatelskiego⁶. Wydaje się, że to właśnie lekcje języka polskiego mogą stać się przestrzenią kształtowania się odpowiedzialnego społeczeństwa obywatelskiego (a analizy dowodzą, że uczniowie wykazują spore braki w zakresie edukacji obywatelskiej)⁷.

Zmiany klimatyczne jako wyzwanie dla edukacji polonistycznej

Z pewnością zaś zmiany klimatyczne epoki antropocenu stanowią jedno z największych wyzwań ludzkości. Przyczyniają się do wieloaspektowych napięć i kryzysów, w wymiarze politycznym, społecznym, ekonomicznym czy wreszcie: egzystencjalnym⁸. Czeka ją być może ludzkość zagłada ma wymiar wspólnotowy, międzygatunkowy i dotyczy nie

³ Por. K. Koziółek, *Sytuacje dydaktyczne. O niektórych konsekwencjach „zwrotu etycznego” dla nauczania literatury*, „Teksty Drugie” 2004, nr 6, s. 182–198; K. Koziółek, *Czytanie z innym. Etyka. Lektura. Dydaktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006; A. Janus-Sitarz, *Przyjemność i odpowiedzialność w lekturze*, TAIWPN Universitas, Kraków 2009.

⁴ Por. M. Pieniążek, *Polonistyka performatywna. O humanistycznych technologiach wytwarzania światów*, TAIWPN Universitas, Kraków 2018, s. 66–78.

⁵ Por. tamże; zob. też: M. Stoch, *Dydaktyka polonistyczna społecznie zaangażowana – o metodzie projektu grupowego opartego na konsensusie*, w: *Polonistyka i świat wartości. Edukacja polonistyczna jako wartość*, red. M. Marzec-Józwicka, A. Karczewska, S.J. Żurek, współ. M. Nowak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 201–212. Por. M. Michalski, *Polonistyka końca świata. Edukacja literacka wobec wyzwań współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022, s. 139–143.

⁶ Por. K. Koc, *Lekcje myślenia (obywatelskiego). Edukacja polonistyczna wobec współczesnego świata*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018, s. 69–73.

⁷ B. Niesporek-Szamburska, *Niewiedza obywatelska uczniów – nowy problem polonisty*, w: *Lekcja POLSKI(ego). Praktyki edukacyjne wobec niepokojów XXI wieku. Narracje tożsamościowe w edukacji*, t. 1, red. A. Gis, K. Koc, M. Kwiatkowska-Ratajczak, M. Wobalis, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2021, s. 75–90.

⁸ Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 105–121.

tylko człowieka, który traci tym samym swoją uprzywilejowaną, ugruntowaną w epoce oświecenia pozycję⁹. Nie warto chyba powtarzać tutaj oczywistości o powadze sytuacji, w której się znaleźliśmy – lepiej postawić pytanie, co – jako literaturoznawcy, humaniści kształtujący współczesne postawy młodych ludzi – możemy z tą sytuacją zrobić.

Odpowiedź pierwsza, paradoksalna: można zamknąć oczy i udawać, że nic wokół niepokojącego się nie dzieje. Nauczyciel-polonista ma wystarczająco dużo kłopotów – związanych ze zmieniającą się podstawą programową, przeładowaną listą lektur, nauką do egzaminów końcowych. Trudno w takich warunkach znaleźć jeszcze czas na wprowadzanie do swoich lekcji elementów edukacji klimatycznej. Taką postawę (zapewne obecną niestety wśród nauczycieli) można uznać za rodzaj „smoków braku działania” – poznawczych strategii wyróżnionych przez amerykańskiego psychologa Roberta Gifforda, które są umysłowymi barierami utrudniającymi przeciwdziałanie zmianie klimatycznej¹⁰. Być może jest też tak, że pedagodzy nie wierzą, że ich indywidualny wysiłek przyniesie jakieś pozytywne skutki w skali globalnej – cóż wszakże znaczy jeden zaangażowany nauczyciel (który ponosi także ryzyko krytyki ze strony dyrekcji czy rodziców) wobec wielu, którzy nie robią na swoich lekcjach nic, aby zwiększyć świadomość uczniów w kontekście kryzysu klimatycznego. Sprawia to, że łatwo o fatalistyczne przekonanie (które także wyróżnia Gifford), że żadne działanie nie ma sensu¹¹.

Są jednak i pozytywne rozwiązania. Pewną nadzieję niosą za sobą wyniki badań przeprowadzonych przez Magdalenę Ochwat i Annę Guzy¹². Okazuje się bowiem, że nauczyciele języka polskiego mają dość dużą świadomość kryzysu klimatycznego – praktycznie wszyscy zgadzają się z opinią naukowców o antropogeniczności zmian klimatu, przyznają, że mogą one spowodować istotne skutki w życiu człowieka, wreszcie: większość z nich (choć już nie tak zdecydowana, jak przy poprzednich kwestiach) uznaje, że społeczeństwo ma wpływ na politykę klimatyczną¹³. Wydaje się, że grupa zawodowa o tego rodzaju poglądach jest nawet predysponowana do podejmowania różnych prób uświadamiania młodzieży w kwestii kryzysu klimatycznego. Odpowiedź na kryzys klimatyczny to zatem jedno z największych wyzwań nowoczesnej edukacji polonistycznej¹⁴.

Pora więc na odpowiedzi pozytywne. Pewne rozwiązania pojawiają się we współczesnej refleksji metodycznej – chociaż przyznać trzeba, że poloniści nie mają łatwo. Na próżno bowiem szukać owych rozwiązań w podstawie programowej tak języka polskiego, jak i innych przedmiotów. Konieczne są z pewnością w tym kontekście zmiany systemowe (chyba także o wymiarze politycznym), dotyczące przeformułowania całej koncepcji kształcenia ogólnego, które powinno stać się *en masse* kształceniem

⁹ Por. A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 49–63.

¹⁰ Por. R. Gifford, *The dragons of inaction. Psychological barriers that limit climate change mitigation and adaptation*, „American Psychologist” 2011, nr 66, s. 290–302.

¹¹ Por. tamże; zob. też M. Budziszewska, A. Świdorska, A. Wójcik, *Co powstrzymuje nas przed przeciwdziałaniem zmianie klimatu*, w: *Klimatyczne ABC*, red. M. Budziszewska, A. Kardaś, Z. Bohdanowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021, s. 109–116.

¹² A. Guzy, M. Ochwat, *Poloniści wobec zmian klimatu*, b.m., 2021, https://us.edu.pl/wp-content/uploads/pliki/Raport_polonisc_dla_klimat_2021.pdf [dostęp: 2022/07/17].

¹³ Por. tamże, s. 21–35.

¹⁴ Por. M. Michalski, *Polonistyka końca świata...*, dz. cyt., s. 26–28.

klimatycznym¹⁵. Jest i jednak pewna nadzieja. Okazuje się bowiem, że teksty literackie, obecne w podstawie programowej, jak i te wykorzystywane w podręcznikach do języka polskiego, mogą być narzędziem do prowadzenia humanistycznej edukacji klimatycznej – choć ten potencjał zdaje się lekceważony i przez autorów pomocy naukowych, i przez twórców samej podstawy programowej¹⁶. Najwięcej (znowu) zależy od nauczyciela, który może do prowadzonych na lekcji omówień utworów włączać terminy i narzędzia z zakresu ekokrytyki. W ramach rozwijania warsztatu interpretacyjnego swoich uczniów pedagog stosuje w takim wypadku metodę „case study”, wskazując na niestandardowe odczytania klasycznych, szkolnych lektur. Wiele interesujących propozycji takich analiz odnajdziemy w książce *Literatura i jej natury*¹⁷. Szerszym (i bardziej skomplikowanym) konceptem jest „humanistyka ekologiczna”. Tak rozumiana dziedzina poznania miałaby stanowić połączenie nauk przyrodniczych i humanistycznych, wiązać się z krytyką tradycyjnie rozumianej, mechanistycznej nauki i prymatu empirycznego poznania nad wiedzą potoczną, a także promować inkluzywność, solidarność i porozumienie¹⁸. W takim wypadku kształcenie ekokrytyczne powinno mieć charakter transdyscyplinarny – czyli łączący zakres różnych przedmiotów, co praktycznie da się rozwiązać poprzez organizowanie wspólnych lekcji. Celem szkolnej „humanistyki ekologicznej” byłoby nie tyle nabycie wiedzy, co wykształcenie w uczniach nowej podmiotowości – krytycznej, świadomej i zdolnej do działania w kontekście coraz bardziej groźnego kryzysu klimatycznego¹⁹. Nie zmienia to oczywiście faktu, że i teraz lekcje literatury mogą stać się punktem wyjścia do szerszych, międzyprzedmiotowych rozważań. A rozważania takie (i to trzecia propozycja) dotyczyć mogłyby na przykład kwestii obrazu zwierząt tak w lekturach szkolnych, jak i w języku potocznym. Interesujące z pewnością są choćby reinterpretacje popularnych wierszy dla dzieci (na przykład Jana Brzechwy), refleksje o znaczeniu antropocentrycznej symboliki zwierząt w kulturze czy dociekania o obecnych w codzienności frazeologizmach²⁰. I na koniec jedno jeszcze rozwiązanie: połączenie edukacji ekologicznej z budowaniem lokalnej tożsamości, wiedzą „tubylczą” (o czym wspominała w przywołanym artykule Ewa Domańska), na przykład poprzez poznawanie legend czy dawnych wierzeń związanych ze zjawiskami przyrodniczymi²¹.

¹⁵ Por. B. Niesporek-Szamburska, O. Przybyła, *Edukacja ekologiczna/klimatyczna w podstawie programowej i w seriach podręczników szkolnych do nauczania języka polskiego (jako ojczyźnego)*, „Postscriptum Polonistyczne” 2021, nr 2, s. 1–30; M. Ochwat, *Edukacja polonistyczna wobec kryzysu klimatycznego – rozpoznania i rekomendacje dydaktyczne*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N. Educatio Nova” 2020, nr 5, s. 185–204.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. *Literatura i jej natury. Przewodnik ekokrytyczny dla nauczycieli i uczniów szkół średnich*, red. P. Czapliński, J. Bednarek, D. Gostyński, Wydawnictwo Rys, Poznań 2017.

¹⁸ Por. E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, z. 1–2, s. 13–32.

¹⁹ Por. też M. Ochwat, *(Współ)myślenie w humanistyce. Literackie ekokształcenie w epoce antropocenu*, „Polonistyka. Innowacje” 2020, nr 12, s. 31–52.

²⁰ Por. A. Jarzyna, *O czym myślę, kiedy myślę o zwierzętach w edukacji polonistycznej? Siedem odpowiedzi*, „Polonistyka. Innowacje” 2020, nr 11, s. 63–72.

²¹ Por. B. Niesporek-Szamburska, *Humanistyka ekologiczna w edukacji polonistycznej, czyli o zielonym czytaniu legend o jeziorze Gopło*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N. Educatio Nova” 2021, nr 6, s. 79–92.

Są zatem metodyczne rozwiązania – tylko czy one wystarczą, aby dokonać znaczącej zmiany w postawach uczniów? Wydaje się, że przekształcenie podstawy programowej to nie wszystko. Nawet najlepsze scenariusze zajęć nie pomogą, jeśli będą traktowane zarówno przez młodzież, jak i nauczycieli jako pedagogiczna ciekawostka albo kolejny przykry obowiązek, narzucony przez ministerialne dokumenty. Wiadomo zaś, że chodzi chyba o coś więcej niż tylko o wiedzę o zagrożeniu klimatu: celem jest, jak już wspomniałem wcześniej, przemiana podmiotowości młodego człowieka tak, aby był on zdolny do działania w życiu pozaszkolnym i odpowiedzialnej reakcji na cywilizacyjny kryzys. Krótko mówiąc: co można zrobić, aby dzięki literaturze wzbudzić indywidualne zaangażowanie uczniów? Być może pewną odpowiedzią na to pytanie jest strategia empatii²².

Empatia i empatia klimatyczna

Kategoria empatii we współczesnym literaturoznawstwie jest niezwykle popularna i często obecna. Nie rekapitułując kwestii już dogłębnie opracowanych, warto podkreślić kilka ważnych aspektów teoretycznoliterackich²³. Badaczka tego zagadnienia, Anna Łebkowska, zauważa w nauce o literaturze dwie tendencje. Opisując dwudziestowieczną teorię literatury, odnotowuje odejście od koncepcji współodczuwania w imię krytyki „błędu afektywności”, pochwały naukowości badań literaturoznawczych czy indywidualnego, wewnętrznego przeżycia sztuki abstrakcyjnej. Jednocześnie, w ostatnich latach zauważyć można w humanistyce powrót do refleksji nad afektywnością i identyfikacją, co łączyć można z pojawiającymi się ideami antropologicznymi czy etycznymi²⁴. Koncepcje te popularne są także w metodyce polonistycznej. Wedle takiego spojrzenia interpretacja literatury w szkole prowadzić powinna do identyfikacji autentycznego, tożsamościowego doświadczenia ucznia, co w efekcie skutkowałoby stworzeniem dojrzałej jednostki, która świadomie uczestniczy w różnych praktykach kulturowych²⁵. Z drugiej strony, jeśli poznanie tekstu literackiego ma mieć przede wszystkim wymiar etycznego „spotkania z Innym” i wewnętrznego, indywidualnego przeżycia, to trudno oprzeć się wrażeniu, że taki „styl odbioru” może łatwo stać się praktycznie odarty z estetycznego wrażenia, a literatura będzie traktowana przedmiotowo, jako narzędzie osobowościowego rozwoju czytelnika²⁶. Nie zmienia to jednak

²² Kwestię „empatycznej lektury” w szkole omawia Elżbieta Mikoś (*Lekcje empatii. Czytanie poezji dwudziestowiecznej w liceum. Literatura – psychologia – dydaktyka*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2009).

²³ Por. A. Łebkowska, *Empatia. O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*, TAIWPN Universitas, Kraków 2009, s. 189–220.

²⁴ Por. tamże, s. 202–213.

²⁵ Por. M. Pieniążek, *Uczeń jako aktor kulturowy. Polonistyka w warunkach płynnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2013, s. 71–81; Z.A. Kłakówna, *Z perspektywy antropologiczno-kulturowej*, w: tejsze, *Wykłady z metodyki*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2017, s. 113–135.

²⁶ Problem ten porusza Anna Łebkowska (por. A. Łebkowska, *Odbiorca empatyczny? Między symulacją a afektem*, w: *Widnokreśli literatury – wielogłosy krytyki. Prace ofiarowane profesor Teresie Walas*, red. T. Kunz, R. Nycz, A. Łebkowska, M. Popiel, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 109–121).

faktu – na co wskazują badania empiryczne nad odbiorem literatury – że proces lektury (oczywiście: w pewnych warunkach) ma dużo wspólnego z identyfikacją z drugą osobą, widoczną w procesie empatycznego współodczuwania. Z pewnością są to zjawiska niezwykle podobne – tak bardzo, że niektórzy badacze nawet je ze sobą utożsamiają²⁷. Trzeba dokonać tutaj terminologicznego uszczegółowienia, w związku z czym empatię będę rozumiał jako złożony koncept, zawierający czynnik poznawczy, emocjonalny i relacyjny, opisujący taki stan jednostki, w którym dochodzi do współodczuwania emocji innej osoby, ma się wiedzę na ten temat i współczuje jej²⁸. Jeśli w ten sposób rozumieć empatię, to okazuje się, że fikcja może wspierać jej przeżywanie. Ekspozycja na teksty fikcyjne (mierzona za pomocą kwestionariuszowych deklaracji) łączy się z wyższym poziomem empatii i przejawianych kompetencji społecznych²⁹. Zauważono też, że osoby deklarujące częstsze czytanie utworów fikcyjnych charakteryzują się wyższym poziomem otwartości. Zaobserwowano także (choć nie są to wyniki bardzo wyraźne), że czują się mniej samotne oraz mają większe społeczne wsparcie³⁰. Trzeba jednak zaznaczyć, że do wzbudzenia w czytelniku empatii konieczne są specyficzne warunki, o których wcześniej już wspomniano. Współodczuwanie z bohaterem następuje wtedy, kiedy w procesie czytania utworu literackiego dochodzi do „przeniesienia się” (*transportation*) w świat³¹. Cytowane badania wskazują także, że empatyczne „wczuwanie się” w bohatera utworu literackiego może przyczyniać się w efekcie do zmiany postawy i podejmowania częstszych działań prospołecznych. Nie da się jednak zaprzeczyć, że taki sposób percepcji tekstu literackiego – który skupia się przede wszystkim na próbie zrozumienia emocji postaci literackich – kojarzy się raczej z naiwnym, amatorskim i nienaukowym stylem odbioru. Kiedy czytelnicy są pytani o swoje identyfikacyjne doświadczenia w ramach czytania, wspominają przede wszystkim lektury nastoletnie – chociaż bywały to utwory „szkolne”, to samo poznawanie książki odbywało się raczej w paradygmacie lektury prywatnej, osobistej³². Chyba jednak nie chodzi o to, aby lekcje literatury stawały się teraz specyficznym klubem miłośników czytelnictwa, gdzie uczniowie-klubowicze będą swobodnie dzielili się wrażeniami z przeczytanej książki. Z jednej strony tego rodzaju interpretacje byłyby zapewne bardzo upraszczające, pozbawione pogłębionej refleksji i aparatu krytycznego. Z drugiej – zbytnia profesjonalizacja dyskursu o literaturze w szkole może sprawić, że szkolna polonistyka

²⁷ Por. K. Oatley, *Emotions and the story world of fiction*, w: *Narrative impact: Social and cognitive foundations*, red. M.C. Green, J.J. Strange, T.C. Brock, Routledge, New York, s. 39–69.

²⁸ P. Modzelewski, *Przejawy empatii a satysfakcja z bliskiego związku. Oddziaływania na podstawie społeczno-emocjonalnego uczenia się*, „Psychoseksuologia” 2017, nr 3, s. 69.

²⁹ Por. R. Mar et al., *Bookworms versus nerd: Exposure to fiction versus non-fiction divergent associations with social ability, and the simulation of fictional social words*, „Journal of Research in Personality” 2006, nr 40, s. 694–712.

³⁰ Por. R. Mar, K. Oatley, J.B. Peterson, *Exploring the link between reading fiction and empathy: Ruling out individual differences and examining outcomes*, „Communications” 2009, nr 34, s. 407–428.

³¹ Por. D. Johnson, *Transportation into a story increases empathy, prosocial behavior, and perceptual bias toward fearful expressions*, „Personality and Individual Differences” 2012, t. 52, s. 150–155; P.M. Bal, M. Veltkamp, *How does fiction reading influence empathy? An experimental investigation on the role of emotional transportation*, „Plos One” 2013, t. 8(1), s. 1–12.

³² Por. A. Łebkowska, *Odbiorca empatyczny...*, dz. cyt.; S. Keen, *Empathy and the novel*, Oxford University Press, New York 2007, s. 67–84.

będzie wyłącznie mniej udaną wersją polonistyki akademickiej, całkowicie oddalanej od codziennego doświadczenia ucznia. Nie należy zapominać, że lektura naukowa wcale nie musi oznaczać, że dzieło literackie odbiera się bezemocjonalnie – według niektórych badań czytelnicy „zawodowi” przeżywają tekst nawet silniej niż amatorzy, być może dlatego, że ich interpretacja jest bardziej pogłębiona³³. Nie ulega zatem wątpliwości, że akt lektury literackiego dzieła fikcyjnego – czy amatorskiej, czy profesjonalnej – to ze względu na swój identyfikacyjny czy empatiotwórczy potencjał wyjątkowy, niepowtarzalny proces emocjonalny i poznawczy, zdolny do zmiany czytelnika (choć oczywiście forma tej zmiany jest sprawą bardzo skomplikowaną)³⁴.

Jakie wnioski z powyższych rozważań płyną dla kwestii edukacji polonistycznej wobec antropocenu? Po pierwsze: lektura na lekcjach literatury w szkole może spowodować, że uczeń będzie umiał, poprzez zjawisko empatycznego współodczuwania, lepiej zrozumieć bohatera tekstu literackiego, który dotyczy np. kryzysu migracyjnego czy zmiany klimatu. Po drugie, taki rodzaj „spotkania z Innym” sprawi, że wzrośnie także świadomość ucznia w kontekście sytuacji społeczno-politycznej współczesnego świata – młody człowiek stanie się jednostką bardziej świadomą i dojrzałą (empatia ma wszakże także poznawczy, nie tylko afektywny wymiar). Po trzecie wreszcie: skutek wzbudzenia odpowiedzialności takie poznawanie literatury prowadzić może do konkretnych działań, dokonywanych w rzeczywistości pozaszkolnej. Proponuję zatem projekt empatii klimatycznej dla współczesnej dydaktyki polonistycznej. Oto jej najważniejsze założenia.

Po pierwsze: zgoda na afekt i zgoda na zaangażowanie. Jeśli naszym oczekiwaniem jest, aby edukacja polonistyczna stała się realną odpowiedzią na wyzwania współczesności, to potrzeba zgody na przeżywanie różnych emocji w trakcie poznawania lektur szkolnych, dotyczących aktualnych problemów – nawet jeśli będą to emocje lęku, niepokoju czy smutku (a takie doświadczenia mogą się pojawić, jeśli pomyśli się o kryzysie klimatycznym). Co więcej, współczesną wspólnotę doświadczeń kulturowych buduje się chyba nie tylko na zasadzie interpretacyjnej, intelektualnej umowy, lecz także poprzez intersubiektywne, społecznie podzielane przeżycie afektywne. Prowadzi to bezpośrednio do działania – aktywności, humanistyki zaangażowanej³⁵. Trudno także wyobrazić sobie, aby humanistyka ekologiczna nie była jednocześnie humanistyką zaangażowaną. W samym jej źródle, krytycznym potencjale i wywrotowej sile tkwi zachęta do aktywności³⁶. Odczucia gniewu, frustracji czy zmartwienia zostały zresztą już przekute w działanie – w ramach strajków klimatycznych. W Polsce ich uczestnicy deklarują właśnie tego rodzaju przeżycia – prowadzą one nie do załamania czy „depresji klimatycznej”, lecz właśnie do protestu, który w naszym kraju (i to polska

³³ Por. D. Miall, D. Kuiken, *Aspects of Literary Response: A New Questionnaire*, „Research in the Teaching of English” 1995, nr 29, s. 37–58.

³⁴ Por. M. Djikic et al., *On Being Moved by Art: How Reading Fiction Transforms the Self*, „Creativity Research Journal” 2009, t. 21, s. 24–25; M. Rembowska-Płuciennik, *Emocje w odbiorze literatury – perspektywy kognitywistyczne*, „Ruch Literacki” 2014, z. 6 (327), s. 563–574.

³⁵ Por. R. Nycz, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2019, s. 28–36.

³⁶ Por. A. Kronenberg, *Nowa humanistyka – przestrzeń dla buntów i rewolucji*, w: *Biological turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. D. Węzowicz-Ziółkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 93–100.

specyfika) organizują przede wszystkim bardzo młodzi ludzie³⁷. Zatem wspólnotowe przeżycie na lekcji literatury stawałoby się punktem wyjścia do działań pozaszkolnych. Oto jedna propozycja: na przykład analiza stylistyczna czy pragmalingwistyczna haseł na transparentach strajków klimatycznych może przerodzić się we wspólne tworzenie haseł na lekcji godziny wychowawczej³⁸.

Podobny charakter miałby proces interpretacyjny utworów współczesnych pisarek i pisarzy. Warto spojrzeć z tej perspektywy na *Prawiek* Olgi Tokarczuk. Autorkę *Biegunów* uznać można za „pisarkę antropocenu”, gdyż z jednej strony tworzy poprzez obraz natury w literaturze nowe znaczenia, wskazujące na zniszczenie i niszczenie świata, a z drugiej (co chyba ważniejsze) umieszcza narratorów swojej powieści w przestrzeni sympoietycznej, w permanentnym trwaniu i współistnieniu z innymi światami przyrody³⁹. Przywołać można jeden z najbardziej znanych w tym kontekście fragmentów, dotyczący życia grzybni.

Grzybnia nie jest ani rośliną, ani zwierzęciem. Nie potrafi czerpać siły ze słońca, bo jej natura jest obca słońcu. Nie ciągnie jej do ciepłego i żywego, bo jej natura nie jest ciepła ani żywa. Grzybnia żyje dzięki temu, że wysysa resztki soków z tego, co umiera, co się rozkłada i wsiąka w ziemię. Grzybnia jest czasem śmierci, życiem rozkładu, życiem tego, co umarło⁴⁰.

Grzybnia to zatem symbol podziemnego życia – toczącego się równolegle do ludzkiej codzienności, które jednocześnie jest źródłem energii całego świata. Jednocześnie ciągłe przenikanie się w egzystencji grzybów życia i śmierci sprawia, że czytelnik książki przedefiniować musi rozumienie istnienia, znane z antropocentrycznego, naukowego paradygmatu⁴¹. Grzybnię – jako metonimię kłaczowości, dendryczności, skomplikowania – dałoby się nawet potraktować jako centralny trop całego fenomenu antropocenu⁴². Warto także skupić się na innych fragmentach powieści – które również mogą okazać się inspirującym materiałem do rozważań wokół kwestii relacji między człowiekiem a przyrodą. Z praktyki nauczycielskiej wiem, że pewne wrażenie na uczniach robi epizod w powieści, w trakcie którego radziecki żołnierz, Iwan Mukta, gwałci kozę – a na wszystko patrzy przerażony Izydor. Nie chodzi oczywiście o niezdrowe epatowanie przerażającym opisem zoofilii, natomiast warto pokusić się o symboliczną

³⁷ P. Kocyba, M. Łukianow, G. Piotrowski, *Młodzieżowe strajki klimatyczne w Polsce: kto protestuje i dlaczego?*, „Miscelanea Anthropologica et Sociologica” 2020, z. 21 (4), s. 77–95.

³⁸ Por. też inną propozycję lekcji wokół strajku klimatycznego: E. Jaskółowa, *Strajk klimatyczny młodych jako motywacja dla lektury... tomiku Milczenie roślin Wisławy Szymborskiej i rozmowy o wierszach*, „Studia ad Didacticam Litterarum Polonarum et Linguae Polonae Pertinentia” 2021, t. 12 (330), s. 367–374.

³⁹ Por. A. Ubertowska, *Pisanie antropocenu z wnętrza grzybni. O prozie Olgi Tokarczuk*, w: tejsze, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 304–321.

⁴⁰ O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015, s. 188.

⁴¹ Por. A. Larenta, *Grzybnia jako metafora w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2018, nr 13, s. 201–218.

⁴² Por. M. Roszczynialska, *Drzewa i lasy – alternatywne przyrody w polskich księgarniach (w drugiej dekadzie XXI wieku)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 8, s. 11.

lekturę tej sceny. Być może jest to metafora (z pewnością dosyć brutalna) gwałtu, którego człowiek dokonuje na naturze – w takim wypadku trudny do lekcyjnego odczytania fragment nabiera nowych, głębszych sensów. Na cierpienie przyrody uwrażliwiają (a wciąż przecież chodzi o empatię klimatyczną) także te powieściowe epizody, które wskazują na ból zwierząt czy roślin, spowodowany antropocentryczną „wielką historią”, która niszczy harmonijne współistnienie natury i człowieka w Prawieku.

Kilka bomb uderzyło w stawy. Jedna w stodołę staruszki z psami. Oszalałe psy rozbiegły się po Górcę. Żołnierze Kurta zaczęli strzelać. Kurt nie próbował ich powstrzymać. Strzelał ich strach w obcym kraju i tęsknota za domem. Strzelał ich lęk przed śmiercią. Rozwścieczone strachem psy rzuciły się na pełne ciężarówki, kąsały gumowe opony. Żołnierze celowali im prosto między oczy. Siła strzału odrzucała psie ciała i wyglądało to tak, jakby psy fikały koziołki. W zwolnionych saltach rozbryzgiwały ciemną krew. Kurt widział, jak z domu wybiegła jego znajoma staruszka i próbowała odciągać żywe psy, a te, które były ranne, brała na ręce i zanosila do sadu. Jej szary fartuch raptownie poczerwieniał. Krzyczała coś, czego Kurt nie potrafił zrozumieć. Powinien był jako dowódca skończyć tę głupią strzelaninę, ale opanowała nim nagła myśl, że oto jest świadkiem końca świata i należy do tych aniołów, które muszą oczyścić świat z brudu i grzechu. Że coś musi się skończyć, żeby mogło się zacząć nowe. Że to jest straszne, ale tak być musi. Że nie ma od tego odwrotu, że ten świat jest skazany na śmierć⁴³.

Ten długi fragment zacytowałem w całości, gdyż można chyba odczytać go nie tylko w perspektywie historycznej, lecz także alegorycznej. Oto sytuacja, w której dochodzi do zniszczenia wspólnoty między człowiekiem a zwierzętami (Florentynka potrafiła ze swoimi psami rozmawiać, jej więź z nimi była wyjątkowa), staje się tak naprawdę destrukcją całego świata, objawieniem apokalipsy. Warto zadać pytanie – i tutaj, i uczniom na lekcji – czy nie jest on niczym innym, jak kasandryczną przepowiednią człowieka epoki antropocenu. Dzisiaj wprawdzie nie ma w naszym kraju wojny (choć ta perspektywa przestała być tak daleka), jednak międzygatunkowa zagłada trwa. I trzeba uzmysławiać ją młodzieży na lekcjach literatury.

Nieprzypadkowo zdecydowałem się na omówienie w kontekście antropocenu powieści współczesnej – wydaje się bowiem, że utwory z ostatnich dekad są naturalnie bliższe doświadczeniu ucznia niż teksty z poprzednich epok (które i tak przeważają w podstawie programowej). Zwrot ku aktualności (także w dydaktyce literatury), ku temu, co tu i teraz, byłby zatem kolejnym postulatem empatii klimatycznej. Jakkolwiek „wiecowo” i politycznie mogą zabrzmieć niniejsze słowa, warto chyba to zaznaczyć – może nie ma już tyle czasu na historię (literatury), gdy teraz płonie świat? Nie oznacza to oczywiście, że nie da się mówić o relacji człowieka i natury w kontekście utworów dawniejszych – postulowałbym jednak, by zamiast skomplikowanych analiz, dokonywanych językiem nowych metodologii badawczych, spróbować odnaleźć w takich tekstach postawę klimatycznej empatii właśnie⁴⁴. Współczują i współodczuwają

⁴³ O. Tokarczuk, *Prawiek...*, dz. cyt., s. 140.

⁴⁴ W duchu takiej wrażliwości odczytuje teksty dawne (obowiązkowe lektury w szkole podstawowej) Aleksandra Lange (por. A. Lange, *Im dalej w las, tym więcej drzew? Kształtowanie wrażliwości na naturę w edukacji polonistycznej w szkole podstawowej*, „Z Teorii i Praktyki Dydaktycznej Współczesnego Języka Polskiego” 2021, t. 30, s. 65–80).

ze zwierzętami bohaterowie powieści realistycznych dziewiętnastowiecznych – gdy wrażliwi są na krzywdę zależnych od człowieka istot, zauważają ich ból, starają się zmienić ich sytuację. Dariusz Piechota odnajduje ślady takiej postawy między innymi w zachowaniu Wokulskiego, Rzeckiego czy prezesowej Zasławskiej⁴⁵. Za tropami zaproponowanymi przez cytowanego badacza można podążać także na lekcji polskiego – *Lalce* poświęca się bardzo dużo czasu w liceum, dlatego wspólna interpretacja odpowiednich fragmentów, dokonana na przykład metodą „close reading”, stanowić by mogła punkt wyjścia do dalszych refleksji o antropocenie. Podobne, empatyczne narracje są obecne w prozie Zofii Nałkowskiej – a przecież w szkole omawia się *Granicę*⁴⁶. W tym przypadku trzeba przypomnieć o dwóch epizodach z powieści – historii psa Fitka oraz refleksji o oprawianiu ryby⁴⁷. Wydaje się, że ciekawsze od symbolicznego, antropocentrycznego odczytania tych fragmentów jako metafory ludzkiego losu poszczególnych bohaterów jest wspólne z uczniami badanie wrażliwości narratora, który potrafi wnikać nie tylko w ludzką, lecz także w zwierzęcą psychikę. A psychika ta przepełniona jest podległością, cierpieniem i poczuciem beznadziei.

I ostatnia już teza: warto oprzeć się także na fikcji. Chociaż literatura faktu i kineematografia dokumentalna często poruszają tematykę epoki antropocenu, to wydaje się, że lekcje literatury mogłyby być także przestrzenią dla światów wyobrażonych, fikcjonalnych. Oczywiście, wymaga to od nauczyciela większego zaangażowania, gdyż (jak wskazują niektórzy badacze) mimo powagi tematu współczesnej literatury pięknej na ten temat po prostu brakuje⁴⁸. Odpowiedzią na ten brak może być literatura *cli-fi* (*climate fiction*), która staje się realistyczna, gdyż zawiera prawdopodobne scenariusze rzeczywistości naturalnej i społecznej naznaczonej przez skutki zmian klimatu i potencjalnie prowadzi do działania oraz społecznej aktywności⁴⁹. Warto też wspomnieć, że literatura tego gatunku (*science fiction*) jest jednym z najczęstszych spontanicznych wyborów lekturowych młodzieży – zatem analizowanie jej na lekcji mogłoby spotkać się z dużym entuzjazmem⁵⁰. Z pewnością obowiązkiem szkoły jest przygotowywanie

⁴⁵ Por. D. Piechota, *Realizm empatyczny pozytywistów*, w: tegoż, *Pozytywistów spotkania z naturą. Szkice ekokrytyczne*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2018, s. 106–137.

⁴⁶ Na ten temat por.: M. Janowska, *Bestarium Zofii Nałkowskiej*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2005, z. 7, s. 369–405; H. Kirchner, *Wstęp*, w: Z. Nałkowska, *Między zwierzętami. Opowiadania. Fragmenty*, wstęp, wybór i opracowanie H. Kirchner, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2013, s. 7–39.

⁴⁷ Te fragmenty wybiera także Hanna Kirchner w cytowanym zbiorze utworów Nałkowskiej o zwierzętach.

⁴⁸ Por. D. Juraszek, *Przyszłość przez zielone okulary. Rola literatury w dobie wyzwań klimatycznych*, <https://fragile.net.pl/przyszlosc-przez-zielone-okulary-rola-literatury-w-dobie-wyzwan-klimatycznych-2/>, [dostęp: 2022/07/14].

⁴⁹ Por. tamże; zob. też W. Rapior, *Literatura zmian klimatu: science i fiction*, „Czas Kultury” 2021, nr 12, <https://czaskultury.pl/artukul/literatura-zmian-klimatu-science-i-fiction/>, [dostęp: 2022/07/14]. Autor przywołuje powieść Cormaca McCarthy’ego *Droga* (2006). Inną przywołowaną przez badacza książką (którą można omówić we fragmentach na lekcji języka polskiego) jest *Zatopiony świat* Jamesa G. Ballarda (1964). Ciekawą propozycją może być także słuchowisko Cezarego Zbierchowskiego *Chłopi 2050 czyli Argonaucci w czasach katastrofy klimatycznej* (2021).

⁵⁰ Por. Z. Zasacka, *Czytelnictwo młodzieży szkolnej 2017*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2020, t. 51, s. 113–116.

uczniów do funkcjonowania w przyszłości – jak trudna by ona nie była⁵¹. Co więcej, jak wskazały cytowane wcześniej empiryczne ustalenia psychologów, to właśnie fikcja literacka ma szczególną moc wzbudzania empatii i zmieniania przekonań czytelnicych – a jak dowiedli niedawno polscy badacze z Uniwersytetu Wrocławskiego, dotyczy to także postawy wobec zwierząt⁵². Refleksje dokumentalne mogą harmonijnie współistnieć z narracją fikcyjną, tworząc wspólną, dosyć przerażającą opowieść o istniejącej i wyobrażonej dystopii⁵³.

Podsumowanie

Zaprezentowany w niniejszym artykule model „empatii klimatycznej” jest oczywiście tylko propozycją metodyczną, wpisującą się w coraz liczniejsze badania literaturoznawców w Polsce nad kwestią antropocenu, kryzysu klimatycznego i edukacji polonistycznej. Z pewnością można (i trzeba!) o tych sprawach mówić na lekcjach języka polskiego na różne sposoby. Specyfikę zaprezentowanej przeze mnie metody dałoby się zamknąć w trzech punktach.

Po pierwsze, odnosi się ona do wrażliwości i afektów – czyli pozwala na realne współodczuwanie cywilizacyjnych zagrożeń.

Po drugie, jej założenia opierają się na licznych dowodach empirycznych, dotyczących wpływu procesu lektury na empatię i wiążące się z nią zmiany postaw i zachowania prospołeczne.

Po trzecie wreszcie: skupia się na „tu i teraz” – ponieważ koncentruje się na tekstach współczesnych, bliskich uczniom i skłania ku zastanowieniu się nad projekcjami najbliższej przyszłości, co prowadzić ma do działania w rzeczywistości pozaszkolnej.

Zatem: jak powinna edukacja polonistyczna zareagować na antropocen? Odpowiedź jest prosta: pozwolić czuć, pozwolić współodczuwać, pozwolić działać.

Nauczanie literatury nie tylko może, lecz musi stać się forpocztą zmiany społeczeństwa.

Zanim będzie za późno.

Bibliografia

- Bal P. Matthijs, Veltkamp Martjin, *How does fiction reading influence empathy? An experimental investigation on the role of emotional transportation*, „Plos One” 2013, t. 8(1), s. 1–12.
- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Budziszewska Magdalena, Świdarska Aleksandra, Wójcik Adrian, *Co powstrzymuje nas przed przeciwdziałaniem zmianie klimatu*, w: *Klimatyczne ABC*, red. Magdalena Budziszewska, Aleksandra Kardaś, Zbigniew Bohdanowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021, s. 109–116.

⁵¹ Por. M. Ochwat, *Klimat – konflikty – migracje. Scenariusze przyszłości*, „Postscriptum Polonistyczne” 2019, z. 26, s. 68–69.

⁵² Por. W. Małecki, B. Pawłowski, P. Sorokowski, *Literary Fiction Influences Attitudes Toward Animal Welfare*, „Plos One” 2016, nr 11(12), s. 1–9.

⁵³ Por. W. Rapior, *Literatura...*, dz. cyt.

- Djikic Maja et al., *On Being Moved by Art: How Reading Fiction Transforms the Self*, „Creativity Research Journal” 2009, t. 21, s. 24–25.
- Domańska Ewa, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, z. 1–2, s. 13–32.
- Fiszbak Jolanta, *Refleksje nad pożądanymi kierunkami zmian... w szkolnym kształceniu polonistycznym (głos w dyskusji)*, „Studia ad Didacticam Litterarum Polonarum et Linguae Polonae Pertinentia” 2021, t. 12 (330), s. 42–59.
- Gifford Robert, *The dragons of inaction: Psychological barriers that limit climate change mitigation and adaptation*, „American Psychologist” 2011, nr 66, s. 290–302.
- Guzy Anna, Ochwat Magdalena, *Poloniści wobec zmian klimatu*, 2021, https://us.edu.pl/wp-content/uploads/pliki/Raport_polonisc_dla_klimat_2021.pdf [dostęp: 2022/07/14].
- Janowska Magdalena, *Bestarium Zofii Nałkowskiej*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2005, z. 7, s. 369–405.
- Janus-Sitarz Anna, *Przyjemność i odpowiedzialność w lekturze*, TAIWPN Universitas, Kraków 2009.
- Jarzyna Anita, *O czym myślę, kiedy myślę o zwierzętach w edukacji polonistycznej? Siedem odpowiedzi*, „Polonistyka. Innowacje” 2020, nr 11, s. 63–72.
- Jaskółowa Ewa, *Strajk klimatyczny młodych jako motywacja dla lektury... tomiku Milczenie roślin Wisławy Szymborskiej i rozmowy o wierszach*, „Studia ad Didacticam Litterarum Polonarum et Linguae Polonae Pertinentia” 2021, t. 12 (330), s. 367–374.
- Johnson Dan, *Transportation into a story increases empathy, prosocial behavior, and perceptual bias toward fearful expressions*, „Personality and Individual Differences” 2012, t. 52, s. 150–155.
- Juraszek Dawid, *Przyszłość przez zielone okulary. Rola literatury w dobie wyzwań klimatycznych*, <https://fragile.net.pl/przyszlosc-przez-zielone-okulary-rola-literatury-w-dobie-wyzwan-klimatycznych-2/>, [dostęp: 2022/07/14].
- Keen Suzanne, *Empathy and the novel*, Oxford University Press, New York 2007.
- Kirchner Hanna, *Wstęp*, w: Zofia Nałkowska, *Między zwierzętami. Opowiadania. Fragmenty*, wstęp, wybór i opracowanie Hanna Kirchner, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2013, s. 7–39.
- Kłakówna Zofia Agnieszka, *Z perspektywy antropologiczno-kulturowej*, w: tejże, *Wykłady z metodyki*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2017, s. 113–135.
- Koc Krzysztof, *Lekcje myślenia (obywatelskiego). Edukacja polonistyczna wobec współczesnego świata*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2018.
- Kocyba Piotr, Łukianow Małgorzata, Piotrowski Grzegorz, *Młodzieżowe strajki klimatyczne w Polsce: kto protestuje i dlaczego?*, „Miscelanea Anthropologica et Sociologica” 2020, z. 21(4), s. 77–95.
- Koziołek Krystyna, *Czytanie z innym. Etyka. Lektura. Dydaktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006.
- Koziołek Krystyna, *Sytuacje dydaktyczne. O niektórych konsekwencjach „zwrotu etycznego” dla nauczania literatury*, „Teksty Drugie” 2004, nr 6, s. 182–198.
- Kronenberg Anna, *Nowa humanistyka – przestrzeń dla buntów i rewolucji*, w: *Biological turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*, red. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 93–118.
- Lange Aleksandra, *Im dalej w las tym więcej drzew? Kształtowanie wrażliwości na naturę w edukacji polonistycznej w szkole podstawowej*, „Z Teorii i Praktyki Dydaktycznej Współczesnego Języka Polskiego” 2021, t. 30, s. 65–80.
- Larenta Anna, *Grzybnia jako metafora w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2018, nr 13, s. 201–218.

- Literatura i jej natury. Przewodnik ekokrytyczny dla nauczycieli i uczniów szkół średnich*, red. Przemysław Czapliński, Joanna Bednarek, Dawid Gostyński, Wydawnictwo Rys, Poznań 2017.
- Łebkowska Anna, *Empatia. O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*, TAIWPN Universitas, Kraków 2009.
- Łebkowska Anna, *Odbiorca empatyczny? Między symulacją a afektem*, w: *Widnokreśli literatury – wielogłosy krytyki. Prace ofiarowane profesor Teresie Walas*, red. Tomasz Kunz, Ryszard Nycz, Anna Łebkowska, Magdalena Popiel, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 109–121.
- Małecki Wojciech, Pawłowski Bogusław, Sorokowski Piotr, *Literary Fiction Influences Attitudes Toward Animal Welfare*, „Plos One” 2016, nr 11(12), s. 1–9.
- Mar Raymond et al., *Bookworms versus nerds: Exposure to fiction versus non-fiction divergent associations with social ability, and the simulation of fictional social words*, „Journal of Research in Personality” 2006, nr 40, s. 694–712.
- Mar Raymond, Oatley Keith, Peterson Jordan, *Exploring the link between reading fiction and empathy: Ruling out individual differences and examining outcomes*, „Communications” 2009, nr 34, s. 407–428.
- Marzec Andrzej, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Miall David, Kuiken Don, *Aspects of Literary Response: A New Questionnaire*, „Research in the Teaching of English” 1995, nr 29, s. 37–58.
- Michalski Maciej, *Polonistyka końca świata. Edukacja literacka wobec wyzwań współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022.
- Mikoś Elżbieta, *Lekcje empatii. Czytanie poezji dwudziestowiecznej w liceum. Literatura – psychologia – dydaktyka*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2009.
- Modzelewski Piotr, *Przejawy empatii a satysfakcja z bliskiego związku. Oddziaływania na podstawie społeczno-emocjonalnego uczenia się*, „Psychoseksuologia” 2017, nr 3, s. 68–78.
- Niesporek-Szamburska Bernadetta, *Humanistyka ekologiczna w edukacji polonistycznej, czyli o zielonym czytaniu legend o jeziorze Gopło*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N. Educatio Nova” 2021, nr 6, s. 79–92.
- Niesporek-Szamburska Bernadetta, *Niewiedza obywatelska uczniów – nowy problem polonisty*, w: *Lekcja POLSKI(ego). Praktyki edukacyjne wobec niepokojów XXI wieku. Narracje tożsamościowe w edukacji*, t. 1, red. Anita Gis, Krzysztof Koc, Maria Kwiatkowska-Ratajczak, Mieczysław Wobalis, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2021, s. 75–90.
- Niesporek-Szamburska Bernadetta, Przybyła Olga, *Edukacja ekologiczna/klimatyczna w podstawie programowej i w seriach podręczników szkolnych do nauczania języka polskiego (jako ojczystego)*, „Postscriptum Polonistyczne” 2021, nr 2, s. 1–30.
- Nycz Ryszard, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2019.
- Oatley Keith, *Emotions and the story world of fiction*, w: *Narrative impact: Social and cognitive foundations*, red. Melanie Green, Jeffrey Strange, Timothy Brock, Routledge, New York, s. 39–69.
- Ochwat Magdalena, *Edukacja polonistyczna wobec kryzysu klimatycznego – rozpoznania i rekomendacje dydaktyczne*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N. Educatio Nova” 2020, nr 5, s. 185–204.
- Ochwat Magdalena, *Klimat – konflikty – migracje. Scenariusze przyszłości*, „Postscriptum Polonistyczne” 2019, z. 26, s. 51–71.

- Ochwat Magdalena, *(Współ)myślenie w humanistyce. Literackie ekokształcenie w epoce antropocenu*, „Polonistyka. Innowacje” 2020, nr 12, s. 31–52.
- Piechota Dariusz, *Pozytywistów spotkania z naturą. Szkice ekokrytyczne*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2018.
- Pieniążek Marek, *Polonistyka performatywna. O humanistycznych technologiach wytwarzania światów*, TAIWPN Universitas, Kraków 2018.
- Pieniążek Marek, *Uczeń jako aktor kulturowy. Polonistyka w warunkach płynnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2013.
- Rapior Waldemar, *Literatura zmian klimatu: science i fiction*, „Czas Kultury” 2021, nr 12, <https://czaskultury.pl/arttykul/literatura-zmian-klimatu-science-i-fiction/>, [dostęp: 2022/07/14].
- Rembowska-Płuciennik Magdalena, *Emocje w odbiorze literatury – perspektywy kognitywistyczne*, „Ruch Literacki” 2014, z. 6 (327), s. 563–574.
- Roszczyńska Magdalena, *Drzewa i lasy – alternatywne przyrody w polskich księgarniach (w drugiej dekadzie XXI wieku)*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 8, s. 3–26.
- Stoch Magdalena, *Dydaktyka polonistyczna społecznie zaangażowana – o metodzie projektu grupowego opartego na konsensusie*, w: *Polonistyka i świat wartości. Edukacja polonistyczna jako wartość*, red. Magdalena Marzec-Jóźwicka, Agnieszka Karczewska, Sławomir Jacek Żurek, współ. Małgorzaty Nowak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 201–212.
- Tokarczuk Olga, *Prawiek i inne czasy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015.
- Ubertowska Aleksandra, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.
- Zasacka Zofia, *Czytelnictwo młodzieży szkolnej 2017*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2020, t. 51, s. 113–116.
- Zasacka Zofia, *Drzewa i lasy – alternatywne przyrody w polskich księgarniach (w drugiej dekadzie XXI wieku)*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2020, t. 51, s. 11–242.
- Zasacka Zofia, Chymkowski Roman, *Stan czytelnictwa w Polsce w drugim roku pandemii (2021/2022)*, Biblioteka Narodowa, Warszawa 2022.

Streszczenie

W niniejszym artykule zaproponowano koncepcję *empatii klimatycznej* jako narzędzia w dydaktyce polonistycznej i odpowiedzi na kryzys klimatyczny epoki antropocenu. W pierwszej części omówione zostały najważniejsze dotychczasowe propozycje dydaktyczne w ramach humanistyki ekologicznej. Następnie przywołano najważniejsze badania psychologiczne, dotyczące związków między empatią a lekturą tekstów fikcyjnych. Projekt *empatii klimatycznej* zawiera w sobie trzy najważniejsze założenia: zwrot ku emocjom i działaniu, zwrot ku aktualności oraz zwrot ku fikcji i fantastyce oraz *science-fiction*.

Is Empathy the Answer to the Anthropocene?

Abstract

This article proposes the concept of climate empathy as a tool in Polish studies and a response to the climate crisis of the Anthropocene epoch. The first part discusses the most important teaching proposals so far in the field of ecological humanities. The second section covers the most important psychological research on the relationship between empathy and reading fictional texts. The project of climate empathy includes three important directions: a turn to emotions and action, a turn to “here and now,” and a turn to fictional works of fantasy and science-fiction.

Słowa kluczowe: metodyka polonistyczna, antropocen, empatia

Keywords: Teaching of Polish Literature, anthropocene, empathy

Jan Zdunik – doktor nauk humanistycznych, literaturoznawca i psycholog. Pracuje w Zakładzie Edukacji Polonistycznej i Kształcenia Ustawicznego w Instytucie Polonistyki Stosowanej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się metodyką nauczania literatury polskiej, historią literatury pierwszej połowy XX w. i związkami między literaturoznawstwem a psychologią i psychoterapią.

Przez kilka lat uczył literatury polskiej w szkole z programem matury międzynarodowej. Jest w trakcie szkolenia psychoterapeutycznego w nurcie psychoanalitycznym.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.5

Piotr Kołodziej

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID 0000-0002-3401-254X

Homo consumens nad Styksem

Znany polski fizyk teoretyk i artysta Andrzej Dragan swój *Kwantechizm 2.0* rozpoczyna od dość zaskakującej konstatacji:

Historia życia na ziemi to jakieś parę miliardów lat. Historia naszej cywilizacji to najwyżej kilkadziesiąt tysięcy lat. Oznacza to, że wkład, jaki wnosimy w historię życia na naszej planecie (będącej skądinąd pyłkiem na skraju jednej z dziesięciu miliardów galaktyk), jest mniej więcej taki, jak wkład rozdeptanej muchy umieszczonej na czubku Pałacu Kultury do jego wysokości.

Z punktu widzenia Ziemi, którą matematyk Hugo Steinhaus nazywał „kulą u nogi”, gatunek ludzki jest więc najwyżej niesfornym epizodem. Podczas jego trwania niemal cała aktywność intelektualna ludzkiej populacji orbitowała wokół kwestii zdolności do spożycia okolicznej fauny i flory. Być może z dumą myślimy o wytworach naszej cywilizacji. Warto jednak pamiętać, że wszystko, co człowiek kiedykolwiek zbudował – włącznie z piramidami, wieżą Eiffla oraz Jezusem ze Świebodzina – zmieściłoby się wewnątrz kostki sześciennej pięć na pięć kilometrów¹.

Nawet jeśli w pierwszym odruchu styl przywołanej wypowiedzi wydaje się nam nieco nonszalancki, a diagnoza ludzkiej kondycji zbyt radykalna, trudno chyba autorowi odmówić racji. Dragan bez ogródek przywraca proporcje spraw: z kosmicznej perspektywy człowiek to tylko „niesforny epizod”, który właśnie się wydarza gdzieś „na skraju jednej z dziesięciu miliardów galaktyk”. Nie zmienia to faktu, że ów „epizod” na razie wykazuje się zdumiewającą żywotnością i robi wszystko, by swoje ograniczenia przekraczać. Efekty tej aktywności stają się niestety tak bardzo zauważalne w ekosystemie naszej planety, że zaczęliśmy nawet mówić o nowej epoce geologicznej

¹ A. Dragan, *Kwantechizm 2.0 czyli klatka na ludzi*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2022, s. 11–12.

w dziejach Ziemi – antropocenie, tzn. „epoce człowieka”, którą Andrzej Marzec określił zręczną, filozoficzno-metaforyczną formułą „antropocień”². Wygląda na to, iż ów cień jest wystarczająco głęboki, by działalność „niesforenego gatunku” uznać za krytycznie groźną – nie tylko dla tego gatunku, i tak skazanego – jak się wydaje – na zagładę, ale dla całej planety³. Posługując się językiem dawnych mitów, można by powiedzieć, że człowiek właśnie stanął nad Styksem, skąd, według starożytnych Greków, nie ma odwrotu. Oczywiście nad Styks ludzie docierają nieustannie, ale nie wszyscy jednak z powodu nieposkromionej konsumpcji i przede wszystkim – nie wszyscy naraz. Nawet jeśli „koniec jest zawsze blisko” – jak przekonywał Dan Carlin – i (czego nieraz już byliśmy pewni) znów nadciąga apokalipsa, tym razem chyba naprawdę zbliżamy się do ostatecznej katastrofy (któryż to już raz...) ⁴. A może być jeszcze gorzej, gdyby się okazało, że i nawet nad Styksem nie za bardzo jest dla nas miejsce.

Transmisja znad Styksu

Taką wizję w każdym razie roztacza przed nami Wisława Szymborska w wierszu *Nad Styksem* właśnie, z tomu *Wielka liczba* (1976). Oczywiście pomysł spojrzenia w zaświaty, by z tamtej perspektywy na nowo przemyśleć świat doczesny, nie jest nowy. Dość wspomnieć chociażby niezliczone wyobrażenia sądu ostatecznego i piekieł w malarstwie średniowiecznym. Do diagnozy współczesności w dobie antropocenu – zanim jeszcze niderlandzki chemik i noblista Paul Josef Crutzen w roku 2000 zaproponował tę formułę na określenie epoki negatywnego wpływu człowieka na środowisko⁵ – Szymborska użyła jednak innych niż twórcy średniowieczni mitów, choć równie „starych” i dziś – wydawać by się mogło – równie nieaktualnych. Poetka zaproponowała zatem rodzaj transmisji znad Styksu, abyśmy nie tylko zredefiniowali nasze wyobrażenia

² Obie formuły pochodzą z tytułów ważnych publikacji na ten temat z ostatniego okresu: E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018; A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.

³ Lynn Margulis w książce *Symbiotyczna planeta* „uspokaja”, że życie na ziemi doskonale poradzi sobie bez człowieka: „Pogląd, że mamy dość siły, żeby zniszczyć całe życie, łącznie z bakteriami, które radzą sobie w wodach chłodzących silosy atomowe i w morderczo gorących wypływach spod dna oceanów, jest niepoważny”. Nie wiem jednak, czy można to uznać za jakieś pocieszenie dla ludzkości... (L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2000, s. 182).

⁴ D. Carlin, *Koniec jest zawsze blisko. Apokaliptyczne chwile w historii ludzkości: od epoki brązu do współczesnych pandemii*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2021. Do książki tej będzie jeszcze okazja powrócić.

⁵ Crutzen miał na myśli ostatnie dwieście lat. Yuval Noah Harari jednak, w książce *Homo Deus. Krótka historia jutra*, przekonuje, iż „antropocen” zaczął się tak naprawdę w momencie pojawienia się człowieka na ziemi, ponieważ „nie zdarzyło się nigdy, by jeden gatunek własnymi siłami zmienił globalną ekologię”. I dalej: „*Homo sapiens* zmienił [...] reguły gry. Temu jednemu gatunkowi małp człekokształtnych udało się w ciągu 70 tysięcy lat przemienić globalny ekosystem w sposób radykalny i niespotykany. Nasz wpływ dorównuje już wpływowi epok lodowcowych i ruchów tektonicznych. W ciągu jednego stulecia może on przewyższyć skutki uderzenia asteroidy, która 65 milionów lat temu wybiła dinozaury” (Y.N. Harari, *Homo Deus. Krótka historia jutra*, przeł. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 96–97).

o zaświatach, ale przede wszystkim chyba, byśmy stamtąd lepiej zobaczyli, do czego *homo consumens* doprowadził siebie i swoją planetę:

Nad Styksem

To Styks, duszyczko indywidualna,
Styks, duszyczko zdumiona.
Usłyszysz bas Charona w megafonach,
popchnie cię ku przystani ręka niewidzialna
nimfy, z ziemskiego przepłószonej lasu
(wszystkie tutaj pracują od pewnego czasu).
W rzęsistych reflektorach ujrzysz każdy szczegół
żelbetonowej cembrowiny brzegu
i setki motorówek zamiast tamtej łódki
ze zbutwiałego przed wiekami drewna.
Ludzkość zwielokrotniła się i to są skutki,
duszyczko moja rzewna.
Z dużą dla krajobrazu szkodą
budynki pospiętrzały się nad wodą.
Bezkolizyjny przewóz dusz
(miliony pasażerów rok po roku)
jest nie do pomyślenia już
bez magazynów, biur i doków.
Hermes, duszyczko malownicza,
przewidzieć musi na parę lat z góry,
jakie gdzie wojny, jakie dyktatury,
a potem łodzie rezerwowe zlicza.
Na drugi brzeg przejdiesz gratis
i tylko przez sentyment do antyku
są tu skarbonki opatrzone w napis:
Uprasza się nie wrzucać nam guzików.
Wsiądziesz w sektorze sigma cztery
do łodzi tau trzydzieści.
W zaduchu innych dusz zmieścisz się, zmieścisz,
konieczność tego chce i komputery.
W Tartarze też ciasnota czeka wielka,
bo nie jest on, jak trzeba, rozciągliwy.
Spętane ruchy, pogniecione szaty,
w kapsułce Lety niecała kropelka.
Duszyczko, tylko wątpiąc w zaświaty
szersze masz perspektywy⁶.

⁶ W. Szymborska, *Nad Styksem*, w: tejsze, *Wiersze wybrane. Wybór i układ Autorki*, Wydawnictwo a5, Kraków, s. 232–233.

Z utworu Szyborskiej wynika, że zbłąkanej „duszy” najlepiej byłoby zawrócić na ziemię. Kłopot w tym jednak, że na ziemi też nie da się już żyć. Z lasów dawno przepędzono wszystkie nimfy, bo dziś las to w najlepszym razie rezerwuar surowca albo częściej przeszkoda w powiększaniu pól pod przemysłową uprawę. Zamiast zbutwiałego dawno drewna mamy więc głównie żelbeton i metal, w ślepych pędzie konsumpcji podporządkowaliśmy sobie naturę i przez to zniszczyliśmy ekosystem: dawny naturalnie harmonijny krajobraz został zastąpiony chaosem „pospiętrzanych” budynków, zabetonowaliśmy już niemal wszystko aż do krańca świata, do samego brzegu rzeki Styks, którą zresztą także uregulowaliśmy za pomocą betonowej cembrowiny; wszystko na tym i na tamtym świecie zostało zmechanizowane, zindustrializowane, zdigitalizowane, skomercjalizowane i zdehumanizowane. Już nie tylko antyczna „konieczność” nami rządzi – przenikliwie diagnozuje Szyborska blisko pięćdziesiąt lat temu – ale i komputery. Sztuczna inteligencja i algorytmy – jak powiedzielibyśmy dziś – które organizują nam czas wolny, podpowiadają nasze zainteresowania, potrzeby i pragnienia, a po śmierci upychają w przeludnionych jak ziemia zaświatach. Dokładnie taką funkcjonalność przecież oferuje nam na dziś na przykład Facebook. Zawczasu możemy zadecydować, w ustawieniach, w zakładce o wzruszającej nazwie *in memoriam*, co zrobić z naszą facebookową „duszyzką” „po odejściu”.

Przeludniona ziemia dusi się – zwraca uwagę Szyborska – trwają wojny, w różnych miejscach do władzy dochodzą krwawe dyktatury, toteż skala zniszczeń i śmierci jest taka, że stary Hermes ze starego mitu już nie potrafi prowadzić sensownej logistyki transportów na drugi brzeg Styksu, choć ma do dyspozycji całą ziemską technologię. Co więcej, okazuje się, że aby dusze przeprawiane na drugi brzeg mogły zapomnieć o przerażającej doczesności, z czasem potrzeba było coraz więcej „niepomnego napoju” Lety, przez co dziś została jedynie kropelka. Za chwilę więc nawet „po drugiej stronie” – jeśli ta druga strona w ogóle istnieje – nie będziemy w stanie zapomnieć, do czego doprowadziliśmy świat tutaj. Stąd na koniec dobra, choć przewrotna odpowiedź od poetki dla zagubionej „duszy”, w każdym razie chyba najlepsza z możliwych: „tylko wątpić w zaświaty / szersze masz perspektywy”. Wsłuchując się zatem w radę noblistki, a więc wątpić w owe zaświaty (lub nie), spróbujmy najpierw ustalić, w jakim kontekście formułowała swoją pesymistyczną diagnozę Szyborska oraz – znając następne pięćdziesiąt lat po wydaniu *Wielkiej liczby* – w jakiej sytuacji znajduje się współczesny *homo consumens*, a także – na ile „szerokie” ma on przed sobą „perspektywy”.

„ponad grudkę Ziemi”

Zacząć chyba musimy od wydarzenia, które miało miejsce nieco wcześniej, zanim Szyborska opublikowała przywołany wiersz. W grudniu 1968 r. doszło bowiem do spektakularnego i przełomowego dla „niesfornego gatunku” wylotu „ponad grudkę Ziemi”, jak o misjach kosmicznych pisała pobłażliwie poetka w innym utworze⁷. Z Kennedy Space Center wystartował wówczas statek Apollo 8, aby po raz pierwszy w dziejach wynieść człowieka poza orbitę okołozemską. Trzy dni później natomiast można było także po raz pierwszy usłyszeć słowa transmitowane bezpośrednio

⁷ W. Szyborska, *Może to wszystko*, z tomu *Koniec i początek*, w: tejsze, *Wiersze wybrane...*, dz. cyt., s. 310–311.

z przestrzeni kosmicznej na cały cywilizowany świat: „For all the people on Earth the crew of Apollo 8 has a message we would like to send you”⁸. Ów „message” dla Ziemi, wysłany w wigilię Bożego Narodzenia, brzmiał zaskakująco znajomo. Dowódca statku, Frank Borman, tekst przygotował jeszcze przed startem, gdyż nie chciał, by jego komunikat wygłaszany w tak szczególnej chwili wybrzmiał „pretensjonalnie” lub „protekcjonalnie”. Skorzystał przy tym z sugestii doradcy naukowego Simona Bourgina (a w zasadzie jego żony) i postanowił „zacząć od początku”. W efekcie około miliarda ludzi (jedna czwarta całej populacji) w 64 krajach świata jednocześnie usłyszało pierwsze 10 wersetów księgi *Genesis*:

1 Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. 2 Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. 3 Wtedy Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość!” I stała się światłość. 4 Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. 5 I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy. 6 A potem Bóg rzekł: „Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!” 7 Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, 8 Bóg nazwał to sklepienie niebem. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień drugi. 9 A potem Bóg rzekł: „Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukaże powierzchnia sucha!” A gdy tak się stało, 10 Bóg nazwał tę suchą powierzchnię ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem. A Bóg widział, że były dobre⁹.

Sześć dni i trzy godziny. Tyle dokładnie (co biblijne stwarzanie świata zresztą) trwała misja kosmiczna, podczas której *homo sapiens* całkowicie wyzwolił się z ziemskiej siły grawitacji i w ten sposób potwierdził niejako swój niezwykle status w kosmosie. Była to prawdziwa rewolucja, w pewnym sensie nawet dosłownie (łac. *revolvere* – „obracać”): zamiast jak zwykle oglądać z ziemi wschód słońca, podczas tej misji ludzie po raz pierwszy mogli obserwować *Earthrise*, czyli „wschód Ziemi”, uwieczniony na ikonicznej dziś fotografii przez jednego z trzech członków załogi, Billa Andersa (fot. 1)¹⁰. Raczej nie dziwi więc, iż szukając adekwatnych słów na opisanie tego przełomowego momentu w dziejach ludzkości, astronauta sięgnęli aż po *Księgę Rodzaju*...

⁸ T. Muir-Harmony, *How Apollo 8 Delivered Christmas Eve Peace and Understanding to the World*, „Smithsonian Magazine”, <https://www.smithsonianmag.com/smithsonian-institution/how-apollo-8-delivered-moment-christmas-eve-peace-and-understanding-world-180976431/> [dostęp: 2022/05/15].

⁹ Rdz. 1, 1–10, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1982.

¹⁰ Borman określił ten widok w sposób następujący: „the most beautiful, heart-catching sight of my life” (cyt. za: T. Muir-Harmony, *How Apollo 8...*, dz. cyt.).



Fot. 1. *Earthrise*, „wschód Ziemi”, jedna z najstynniejszych i najważniejszych fotografii w dziejach ludzkości

Źródło: https://www.nasa.gov/multimedia/imagegallery/image_feature_1249.html [dostęp: 2022/05/15].

The dark side of the moon

Tymczasem na Ziemi nasilały się procesy o wiele mniej optymistyczne. Dość wspomnieć, że już sama misja Apollo 8 – podobnie jak i cały amerykański program eksploracji kosmosu – była tylko kolejnym, nawiasem mówiąc, bardzo ryzykownym dla astronautów aktem rywalizacji i wyścigu zbrojeń pomiędzy USA i ZSRR, który to wyścig groził światu ostateczną atomową katastrofą. W Stanach Zjednoczonych zaś w wielu miejscach wybuchały zamieszki w związku z niedawnym zamachem na Martina Luthera Kinga Jr. Po drugiej stronie oceanu natomiast wojska Układu Warszawskiego właśnie krwawo stłumiły Praską Wiosnę. W Wietnamie z kolei trwała brutalna, wyniszczająca wojna, budząca ostre protesty społeczne. Zmartwień jednak świat miał o wiele więcej, choć nie o wszystkich mówiło się wtedy jednakowo głośno, a niektóre lepiej widać dopiero z dzisiejszej perspektywy. Chodzi więc nie tylko o tzw. zimną wojnę oraz wojny i konflikty lokalne, ale również na przykład o wywołującą lęk środowisk tradycyjnych rewolucję obyczajową, coraz bardziej odczuwalne przeludnienie, zwłaszcza niektórych regionów, pogłębiające się ostre nierówności społeczne, a przy tym o postępującą globalizację, bezwzględną kapitalizację niemal każdej dziedziny życia z jednej strony oraz mrzonki komunistycznego raju z drugiej, wydobywanie i bezrefleksyjne spalanie wszystkiego, co ziemia gromadziła przez miliony lat, a w związku z tym o przyspieszającą dewastację środowiska, rabunkową gospodarkę, niszczącą być może nieodwracalnie ekosystem, a jednocześnie niepotrafiącą uchronić ludzi choćby przed katastrofą głodu. W tym kontekście można powiedzieć zatem, że podczas misji Apollo 8 miało miejsce jeszcze

inne symboliczne zdarzenie. To wtedy bowiem ludzie zobaczyli – także po raz pierwszy – na własne oczy „the dark side of the moon”..., czyli niewidoczną z ziemi, ciemną stronę księżyca. Formuła ta dobrze zadomowiła się w języku i bywa wykorzystywana jako frazeologizm do opisu na przykład ciemnej strony ludzkiej natury.

Pięć lat później, w roku 1973, brytyjski zespół Pink Floyd wydał płytę pod takim właśnie metaforycznym tytułem – album uznany za „kultowy”, utrzymujący się na najważniejszej światowej liście *Billboard*, nie tylko z powodów muzycznych, przez rekordowe 949 tygodni, czyli 18 lat... To zastanawiające, zwłaszcza że wymowa wszystkich dziewięciu utworów była skrajnie pesymistyczna, wręcz depresyjna i nihilistyczna. Co więcej, ostatnie słowa piosenki finałowej na płycie, *Eclipse*, a więc *Zaćmienie*, to rodzaj przesłania w stylu *Księgi Koheleta*. Zatem znowu w krytycznym momencie, szukając adekwatnego języka, ludzkość – przynajmniej pośrednio – sięga po *Biblię*:

And all that is now
And all that is gone
And all that's to come
And everything under the sun is in tune
But the sun is eclipsed by the moon

Wszystko, co jest teraz
Wszystko, co przeminęło
Wszystko, co nadejdzie
I każda rzecz pod Słońcem istnieje w harmonii
Ale Słońce jest zaćmione przez księżyc¹¹

„Koniec jest zawsze blisko”

Po tych słowach słyhać jeszcze przez jakiś czas odgłos bijącego serca, a następnie epilog w postaci krótkiego komentarza dozorczy z wytwórni Abbey Road, w której płytę nagrano. Komentarza niepozostawiającego żadnych złudzeń co do sytuacji człowieka na ziemi: „There is no dark side of the moon really. Matter of fact it's all dark”, to znaczy: „Nie ma ciemnej strony Księżyca, w rzeczywistości jest cały ciemny”. I nawet jeśli „każda rzecz pod Słońcem istnieje w harmonii”, to i tak „Słońce jest zaćmione przez księżyc”. I te „ciemności kryją ziemię” coraz bardziej – można by powiedzieć, nawiązując również do tytułu znanej powieści. Ciemności, o których Pink Floyd śpiewał w kolejnych utworach: ludzkie szaleństwo, chciwość, niesprawiedliwe podziały społeczne, absurd wojny, groza przemijania, śmierć, religia sprowadzona do wymiaru magicznych zaklęć... Niby nic nowego pod słońcem, choć może nigdy w takiej kumulacji. Niby nastrój nadciągającej katastrofy, ale w dziejach ludzkości chyba odczuwaliśmy to już nie raz, co zdaje się poświadczają Niall Ferguson, znany w świecie historyk, w pewnej chwili dość pochopnie zresztą uznany za ekscentryka, gdy po raz pierwszy 26.01.2020 r. publicznie wygłosił tezę, że nowy chiński koronawirus może spowodować globalną pandemię... Swoją książkę o znamienym tytule *Fatum. Polityka i katastrofy współczesnego*

¹¹ Autorem tekstu piosenki jest jeden z liderów Pink Floyd, Roger Waters; album *The Dark Side of the Moon* został wydany przez Harvest Records w marcu 1973 r. (tłum. własne – P.K.).

świata rozpoczął on od wiersza Roberta Burnsa *Do myszy*. Okazuje się, że ten niczego nieświadomy gryzoń jest o wiele szczęśliwszy od człowieka, bowiem człowiek ma nie tylko świadomość przeszłych nieszczęść ludzkości, ale także poczucie nieuchronnie nadciągającej kolejnej katastrofy, która tym razem na pewno (któryż to już raz...) spowoduje zagładę gatunku:

Rada bądź, że cię jedynie dotyka
Czas teraźniejszy; spójrz, co mnie spotyka,
Człowieka, który, gdy wzrok w przeszłość wnika,
Błędów się wstydzi,
A gdy spogląda w przyszłość, ni promyka
W mroku nie widzi!¹²

Autorską listę takich apokaliptycznych przesileń w dziejach sporządził przywołany już Dan Carlin w książce *Koniec jest zawsze blisko*¹³. Wspomnijmy dla przykładu choćby tajemniczy schyłek wspaniałej epoki brązu w XII w. przed naszą erą, czyli „największą katastrofę starożytnej historii, bardziej spektakularną niż upadek Cesarstwa Zachodniorzymskiego”¹⁴. Jak to możliwe, zastanawiają się historycy, że w ciągu niespełna 50 lat destrukcji uległo każde z potężnych miast na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego? Dziś wskazuje się na różne przyczyny: najazdy tzw. Ludów Morza, zarazem, zmiany klimatyczne, kumulację katastrof naturalnych, susze, głód, wojny. W zasadzie nie wiadomo, co się wówczas wydarzyło. Może wszystko naraz. Wiemy natomiast, że potrzeba było aż pięć wieków, by „Grecy zamieszkujący Ateny czy Spartę zaczęli zbliżać się poziomem zamożności, kontaktów handlowych i kultury literackiej do poziomu z okresu największego rozkwitu cywilizacyjnego poprzedniej epoki”¹⁵.

Podobnie tajemniczy był upadek potężnego imperium asyryjskiego i wspaniałego miasta Niniwa, około 600 r. p.n.e., po blisko 2 tysiącach lat istnienia, co było jednym z ważniejszych wydarzeń geopolitycznych w dziejach świata w ogóle¹⁶. Nigdy upaść nie miało również wspomniane już, wieczne Cesarstwo Rzymskie. Pierwsza w historii udokumentowana pandemia o zasięgu światowym wybuchła z kolei w roku 541. Według ostrożnych szacunków przyjmuje się, że „w ciągu roku zmarło łącznie ponad 25 milionów ludzi, a więc prawdopodobnie mniej więcej połowa populacji znanego wówczas świata”¹⁷. Niemal identycznie było podczas następnego „końca świata”, czyli XIV-wiecznej zarazy zwanej „czarną śmiercią”, która również zabiła połowę ludności

¹² T. Burns, *Do myszy*, przeł. S. Barańczak, cyt. za: N. Ferguson, *Fatum. Polityka i katastrofy współczesnego świata*, przeł. W. Tyszka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2022, s. 7. W tym kontekście warto również spojrzeć na „katastrofy współczesnego świata” z perspektywy indywidualnej, wręcz osobistej, a przez to zmuszającej nas do refleksji nad jednostkową odpowiedzialnością każdego człowieka: P. Szaj, *Pamiętnik z końca świata (jaki znamy)*, Wydawnictwo Wolno, Lusowo 2022; zob. też T. Stawiszyński, *Co robić przed końcem świata*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2021.

¹³ D. Carlin, *Koniec jest zawsze blisko...*, dz. cyt.

¹⁴ Historyk Robert Draws cytowany przez D. Carlina, tamże, s. 57.

¹⁵ Tamże, s. 53.

¹⁶ Tamże, s. 101.

¹⁷ Tamże, s. 173.

Europy: około 75 milionów osób (w dzisiejszych realiach byłoby to ponad 300 milionów). Na przykład w Anglii z ogólnej liczby sześciu milionów mieszkańców zastały tylko dwa. Do stanu demograficznego sprzed pandemii państwo to wróciło dopiero po 300 latach. Trudno się więc dziwić, że jeden z kronikarzy ówczesnej zarazy, Agnolo di Tura, zwany Grubym, pisał: „nikt nie opłakiwał umarłych, każdy bowiem oczekiwał śmierci. A umarło tak wielu, że wszyscy sądzili, iż nastał koniec świata”¹⁸.

„W cieniu atomowej chmury”

Prawdziwy Rubikon przekroczyliśmy chyba jednak dopiero w wieku dwudziestym, o czym była już okazja wspomnieć. Skonstruowaliśmy narzędzia, za pomocą których zdolni jesteśmy w krótkim czasie i na własne życzenie unicestwić nie jedną cywilizację i nie połowę populacji ziemi, ale cały świat i wszystkich ludzi. Takiego stanu, który stał się faktem niedługo przed misją Apollo 8, nawet jeśli przyjmiemy za tytułem książki Carlina, że „koniec jest zawsze blisko”, ludzkość nie doświadczyła jednak nigdy wcześniej:

W erze przedatomowej – objaśnia amerykański Historyk Henry William Brands – ludzie pracujący nad osiągnięciem odległych celów mogli pocieszać się tym, że chociaż oni sami nie ujrzą owoców swojej pracy, zobaczą je ich dzieci lub wnuki. Jeśli cel był wciąż nieosiągalny, każde pokolenie mogło przynajmniej wykonać kolejny drobny krok w jego kierunku. Wynalezienie broni nuklearnej całkowicie zmieniło tę sytuację.

Teraz istnieje realne prawdopodobieństwo, że cały eksperyment z ludzką cywilizacją zostanie przerwany w pół drogi. A wtedy nawet przyszłe pokolenia nie poznają jego dalszego ciągu, ponieważ nie będzie żadnych przyszłych pokoleń. W cieniu atomowej chmury przyszłość naszego gatunku stała się bardziej niepewna niż kiedykolwiek wcześniej¹⁹.

W pierwszej połowie lat 60. ubiegłego wieku ryzyko nuklearnej zagłady świata osiągnęło zenit podczas tzw. kryzysu kubańskiego. Ludzkość naprawdę stanęła na krawędzi. Późniejszy noblista Bob Dylan spieszył się z ukończeniem piosenki, amerykańska „Pierwsza dama, Jackie Kennedy, oświadczyła, że nie chce opuszczać Waszyngtonu. Jeśli ma dojść do atomowej zagłady, to chce umrzeć u boku swoich dzieci i męża”²⁰. Panicznych reakcji było więcej.

Uniknięcie nuklearnego Armagedonu, choć z „cienia atomowej chmury” nie wydostaniemy się już nigdy, nie unieważniło innych, coraz bardziej dolegliwych problemów cywilizacyjnych, wynikających z działań człowieka, a podobnie jak atom powodujących, że „przyszłość naszego gatunku stała się bardziej niepewna niż kiedykolwiek wcześniej”. Działań, które sprawiają, że być może „przyszłe pokolenia [rzeczywiście] nie poznają [...] dalszego ciągu, ponieważ nie będzie żadnych przyszłych pokoleń”. W okresie tzw. antropocenu, niezależnie jak ów okres będziemy datować i opisywać, *homo consumens* zachowuje się tak, a przynajmniej takie można odnieść wrażenie, jakbyśmy jako gatunek byli „zaprogramowani na myślenie w kategoriach nieustannego postępu i modernizacji. Zakładamy milcząco, że nasze możliwości będą rosnąć w nieskończoność, a wraz z nimi

¹⁸ Tamże, s. 174.

¹⁹ Tamże, s. 272.

²⁰ Tamże, s. 269.

tempo wprowadzania w życie kolejnych odkryć i innowacji technologicznych”²¹, bez oglądania się na koszty oraz postępującą i być może nieodwracalną dewastację Ziemi.

Niekiedy potrzebujemy zajrzeć śmierci w oczy, niejako dotknąć jej, przeżyć skrajny kryzys, by podjąć jakieś działania ratunkowe dla siebie i dla planety. Oczywiście nie różnimy się pod tym względem od wcześniejszych pokoleń, nigdy jednak w historii świata, podkreślmy raz jeszcze, nie mieliśmy do czynienia z zagrożeniem totalnym w dosłownym tego słowa znaczeniu, zagrożeniem totalnym wynikającym z działalności człowieka. I nie tylko o atom przecież tutaj chodzi.

Czterech jeźdźców Apokalipsy

Zainspirowani więc przykładem Szymborskiej, która dla opisu współczesności sięgnęła po narrację ze starego mitu, a także przykładem astronauty Franka Bormana, w krytycznym dla ludzkości momencie czytającego w przestworzach *Genesis*, również i my na potrzeby naszych rozważań posłużmy się „językiem dawnej planety”²². Gdybyśmy dziś mogli spojrzeć z okna nowego statku Apollo 8 na Ziemię, musielibyśmy chyba znów przywołać *Biblię*, ale zupełnie inny jej fragment. Widząc bowiem katastrofalny „obróć” naszego świata, trzeba by dokonać jeszcze jednej „rewolucji” (obrotu), tym razem *Pisma*, i zajrzeć do *Apokalipsy* św. Jana:

- 1 I ujrzałem:
gdy Baranek otworzył pierwszą z siedmiu pieczęci,
usłyszałem pierwsze z czterech Zwierząt
mówiące jakby głosem gromu:
„Przyjdź!”
- 2 I ujrzałem:
oto biały koń,
a siedzący na nim miał łuk.
I dano mu wieniec,
i wyruszył jako zwycięzca, by [jeszcze] zwyciężać.
- 3 A gdy otworzył pieczęć drugą,
usłyszałem drugie Zwierzę mówiące:
„Przyjdź!”
- 4 I wyszedł inny koń barwy ognia,
a siedzącemu na nim dano odebrać ziemi pokój,
by się wzajemnie ludzie zabijali –
i dano mu wielki miecz.
- 5 A gdy otworzył pieczęć trzecią,
usłyszałem trzecie Zwierzę, mówiące:
„Przyjdź!”
I ujrzałem:
a oto czarny koń,

²¹ Tamże, s. 119–120.

²² C. Miłosz, *Campo di Fiori*, z tomu *Ocalenie* (1945), w: tegoż: *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011, s. 192–194.

- a siedzący na nim miał w ręce wagę.
- 6 I usłyszałem jakby głos w pośrodku czterech Zwierząt, mówiący:
 „Kwarta pszenicy za denara
 i trzy kwarty jęczmienia za denara,
 a nie krzywdź oliwy i wina!”
- 7 A gdy otworzył pieczęć czwartą,
 usłyszałem głos czwartego Zwierzęcia mówiącego:
 „Przyjdź!”
- 8 I ujrzałem:
 oto koń trupio blady,
 a imię siedzącego na nim Śmierć,
 i Otchłań mu towarzyszyła.
 I dano im władzę nad czwartą częścią ziemi,
 by zabijali mieczem i głodem, i morem, i przez dzikie zwierzęta²³.

W egzegetycznej tradycji rozmaicie owych czterech tajemniczych jeźdźców opisywano. Fakt, że ten biblijny „język dawnej planety” stał się już dziś dla wielu zupełnie obcy i w zasadzie przestał znaczyć, nie ma tu nic do rzeczy. Z narracjami mitologicznymi bywa bowiem i tak (o czym przekonuje również Szyborska), że mogą one cierpliwie czekać w rezerwuarach tradycji, niczym w kosmogonicznej głębi sklepu starego Jakuba²⁴, aż do pewnego dnia, gdy – jak przestrzegał znany kronikarz z Oranu – „dżuma obudzi swoje szczury i pośle je, by umierały w szczęśliwym mieście”²⁵. I wtedy znów można lub nawet trzeba będzie po te stare „struktury długiego trwania” sięgnąć²⁶, by jakoś sobie z rzeczywistością poradzić. Skoro więc w ostatnim czasie dżuma naprawdę znów „obudziła swoje szczury”, użyjmy raz jeszcze języka dawnej mitologii i wsłuchajmy się w tętent koni czterech apokaliptycznych jeźdźców przemierzających współczesny świat.

Jeździec na „białym koniu”

Pierwszego z nich zatem, co w kontekście przywołanej *Dżumy* Alberta Camusa możemy traktować również zupełnie dosłownie, bardzo często kojarzono z zarazą, a to ze względu na jego atrybut, czyli łuk, a więc broń, za pomocą której można zadać śmiertelny cios nagle, z zaskoczenia, podstępnie, z ukrycia, bez konieczności bezpośredniej walki. Uważano, że w grocie strzały znajdują się zarazki wszystkich epidemii²⁷, a skoro tak, to zapewne także epidemii COVID-19, która bardzo szybko, dzięki niesłuchanej ludzkiej mobilności, rozprzestrzeniła się na cały świat i której skutki odczuwać będziemy jeszcze bardzo długo. Czyżby zatem natura, starym zwyczajem, tym razem broniąc się

²³ Ap 6, 1–8, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu...*, dz. cyt.

²⁴ Zob. opowiadania B. Schulza *Martwy sezon* oraz *Noc wielkiego sezonu*, w: tegoż, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 243–261 i s. 97–111.

²⁵ A. Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Grupa Wydawnicza „Słowo”, Warszawa 1998, s. 216.

²⁶ Formuła stosowana przez francuskiego historyka Fernanda Braudela, zob. F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.

²⁷ <https://kjb24.pl/sa-czterej-jezdzy-apokalipsy/> [dostęp: 2022/10/22].

przed tzw. śladem węglowym, znalazła sposób na uziemienie samolotów oraz na powstrzymanie przynajmniej na jakiś czas globalnej produkcji i absurdalnej globalnej konsumpcji? Oczywiście byłoby to wytłumaczenie bardzo naiwne, niemniej jednak trudno będzie chyba zapomnieć wstrząsające obrazy pustych miast, długich ciągów karetek z duszącymi się pacjentami, dumnych stadionów zamienionych na tymczasowe szpitale, ludzi umierających tysiącami, ale w samotności, prowizorycznych kostnic na lodowiskach i w samochodowych chłodniach – z braku lepszego miejsca na zwłoki – wreszcie pogrzebów milionów osób chowanych nierzadko w masowych mogiłach lub spalanych na otwartym powietrzu, bez obecności bliskich, ale za to w towarzystwie służb wyglądających jak postaci z filmów science fiction (fot. 2 i 3).

„Chiński wirus”, bo tak się czasem tego koronawirusa nazywa, najprawdopodobniej przeniósł się na człowieka od zabijanych, sprzedawanych na targu w Wuhan, a potem zjadanych zwierząt (fot. 4). Zatrzymajmy się przy tym na chwilę, gdyż rzecz nie dotyczy wyłącznie relacji człowiek – natura.

„Zjadamy cudze życie, żeby żyć” – pisze Szymborska w genialnym wierszu *Przymus*²⁸. Nasza „Karta dań to nekrolog”, a „tam gdzie głód, / tam koniec niewinności”. Jako gatunek uznaliśmy, że oto mamy prawo konsumować niemal wszystko i niemal wszystko uprawiać, hodować i zabijać na skalę przemysłową²⁹. Może prawie wszystko, co tym bardziej chyba nie wystawia *homo sapiens* najlepszego świadectwa. Wydaje się, że niektóre gatunki uznane przez nas za niższe w zasadzie żyją tylko po to, abyśmy mieli jako ludzie alibi. Na szczęście, jakkolwiek drastycznie to zabrzmie, istnieją na ziemi na przykład takie dziwne twory „pomysłowego białka”, jak bohater jeszcze innego, głęboko ironicznego i wstrząsającego wiersza Szymborskiej, *Tarsjusz*³⁰. Przy czym powiedzmy od razu, że wbrew pozorom tytuł utworu to nie imię antycznego męża stanu czy filozofa – choć błyskotliwy i pełen godności autoprezentacyjny monolog bohatera niczym antycznej filozofii nie ustępuje – lecz nazwa pewnego zwierzątka z rodziny wyrakowatych, żyjącego w Indonezji i na Filipinach (fot. 5).

Jest ono niewielkie, ma bardzo specyficzny wygląd i przez to znakomicie się sprawdza w roli przedstawiciela pogardzanych żywych bytów innych-niż-ludzie:

Ja tarsjusz syn tarsjusza,
wnuk tarsjusza i prawnuk,
zwierzątko małe, złożone z dwóch żrenic
i tylko bardzo już koniecznej reszty;
cudownie ocalony od dalszej przeróbki,
bo przysmak ze mnie żaden,
na kołnierzą są więksi,
gruczoły moje nie przynoszą szczęścia,
koncerty odbywają się bez moich jelit;

²⁸ W. Szymborska, *Przymus*, w: tejsze, *Enough / Wystarczy*, przeł. C. Cavanagh, Wydawnictwo a5, s. 18–20.

²⁹ Zob. np. J.S. Foer, *Zjadanie zwierząt*, przeł. D. Dymańska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2019 oraz P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2018.

³⁰ W. Szymborska, *Tarsjusz*, z tomu *Sto pociech* (1967), w: tejsze, *Wiersze wybrane...*, dz. cyt., s. 146–147.



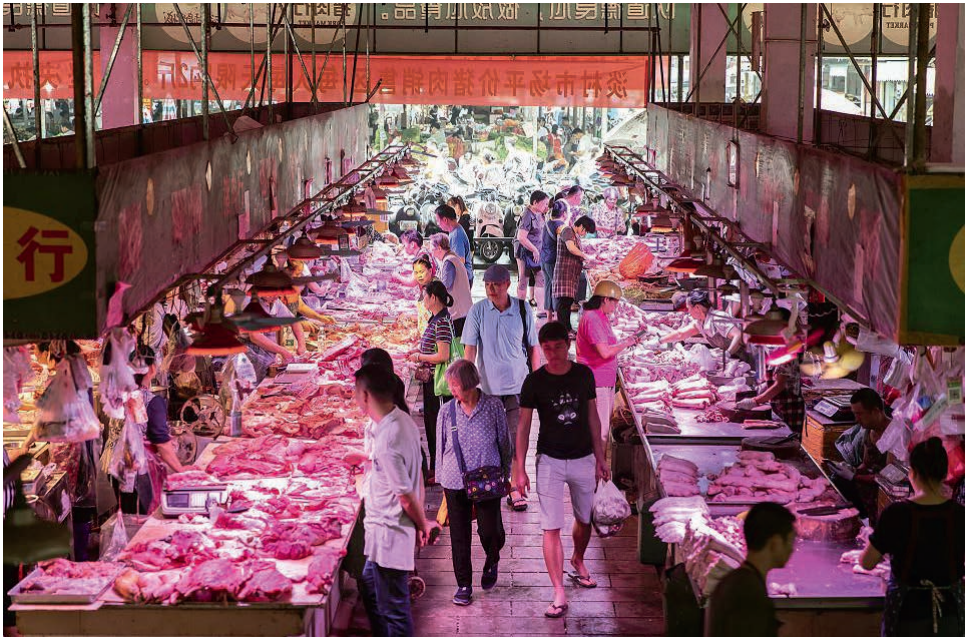
Fot. 2. Masowa mogiła na Hart Island w Nowym Jorku. John Minchillo / AP Photo

Źródło: <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,173952,25860071,nowy-jork-czesc-zmarlych-na-covid-19-grzebana-w-masowych-grobach.html> [dostęp: 2022/10/20].



Fot. 3. Adnan Abidi/Reuters / Forum

Źródło: <https://www.polityka.pl/fotoreportaze/2118105,1,indyjska-tragedia-kto-zawinil.read> [dostęp: 2022/10/20].



Fot 4. Tzw. mokry targ w Wu-Han, fot. Qilai Shen/Bloomberg via Getty Images

Źródło: <https://wyborcza.pl/7,75400,25879275,mokre-targi-i-handel-dzikimi-zwierzetami-biologiczne-bomby.html> [dostęp: 2022/10/20].



Fot. 5. Tarsjusz

Źródło: <https://www.lkedziarski.com/filipiny/tarsier-wyrak-czy-moze-tarsjusz/> [dostęp: 2022/10/20].

ja tarsjusz
siedzę żywy na palcu człowieka.

Dzień dobry, wielki panie,
co mi za to dasz,
że mi niczego nie musisz odbierać?
Swoją wspaniałomyślność czym mi wynagrodzisz?
Jaką mi, bezcennemu, przyznasz cenę
za pozowanie do twoich uśmiechów?

Wielki pan dobry –
wielki pan łaskawy –
któż by mógł o tym świadczyć, gdyby brakło
zwierząt niewartych śmierci?
Wy sami może?
Ależ to, co już o sobie wiecie,
starczy na noc bezsenną, od gwiazdy do gwiazdy.

I tylko my nieliczne, z futer nie odarte,
nie zdjęte z kości, nie strącone z piór,
uszanowane w kolecach, łuskach, rogach, kłach,
i co tam które jeszcze ma
z pomysłowego białka,
jesteśmy – wielki panie – twoim snem,
co uniewinnia cię na krótką chwilę.

Ja tarsjusz, ojciec i dziadek tarsjusza,
zwierzątko małe, prawie że półczegoś,
co jednak jest całością od innych nie gorszą;
tak lekki, że gałązki wznoszą się pode mną
i mogłyby mnie dawno w niebo wziąć,
gdybym nie musiał raz po raz
spadać kamieniem z serc
ach, roztkliwionych;
ja tarsjusz
wiem, jak bardzo trzeba być tarsjuszem.

Można by powiedzieć, że tarsjusz ma wielkie szczęście: żyje. Jest to możliwe jednak, jak się okazuje, wyłącznie dlatego, że ani nie nadaje się do jedzenia, ponieważ składa się głównie z oczu, ani nie nadaje się na skórę potrzebną na przykład na buty lub inne części garderoby, nie ma – jak choćby nosorożec – wspaniałego rogu, więc nie przyda się do produkcji (podobno) leczniczego proszku, odpowiednio spreparowanych części tarsjusza nie zwykło się traktować jako amulety, nie jest on nawet potrzebny jako materiał do produkcji instrumentów – słowem – tarsjusz to „zwierzę niewarte śmierci”. Co więcej, jest ono stworzonkiem oswojonym, skoro „siedzi żywy na palcu człowieka”. I ludzie go potrzebują nie tylko do zabawy czy do towarzystwa. Człowiek

bowiem, „wielki pan dobry / wielki pan łaskawy”, zdecydował w swej boskiej niemalże wspaniałości – której prawdziwe oblicze w do bólu ironicznym monologu tarsjusza Szymborska bezwzględnie obnaża – że pewnych grup zwierząt się ani nie spożywa, ani nie przerabia na przedmioty codziennego i niecodziennego użytku. Dzięki takim tarsjuszom bez problemu możemy więc czule głaskać kota, delektując się chrupiącymi skrzydełkami z KFC. Do pewnych gatunków *homo consumens* podchodzi empatycznie, co pozwala usprawiedliwić okrucieństwo wobec innych: kur w kłatkach zjadających swoje odchody i siebie nawzajem, kurczaków składających się niemal w całości z przyszłych filetów, krów desperacko uciekających z rzeźni czy innych istot przetwarzanych w zakładach „przetwórstwa”, jak się to zwykło niewinnie określać³¹. W „osobie” tarsjusza Szymborska postanowiła więc dać głos wszystkim reifikowanym żywym bytom nie-ludzkim: i tym skazanym na zagładę z różnych powodów, najczęściej komercyjnych, i tym ocalałym z różnych powodów, także często komercyjnych. Dawid Gostyński zwraca uwagę, iż zwierzęta takie jak tarsjusz zachowują życie, ponieważ

[...] mają być spożytkowane w inny sposób: emocjonalnie, psychologicznie, moralnie. [...] mają świadczyć na korzyść człowieka, zarazem zaprzeczając przemocy, która ich (i innych zwierząt) dotyka. Dlatego też nie istnieje hierarchia zwierząt, z których jedne byłyby oswojone i bliskie, inne zaś przeznaczone na śmierć. Z perspektywy tarsjusza każde zwierzę zostaje wchłonięte w ów mechanizm. Stąd [...] uogólnienie postaci tarsjusza do reprezentanta zwierząt „ocalonych”, który mówi również o tych nieocalonych. Ma on bowiem odślonić, że okrucieństwo nie polega (jedynie) na praktykach uśmiercania, ale na samej możliwości posiadania władzy nad zwierzęciem³².

Jeździec na koniu „barwy ognia”

Drugi z jeźdźców Apokalipsy, na koniu „barwy ognia”, każe nam skupić się na zupełnie innych aspektach ludzkiej egzystencji, ponieważ tradycyjnie kojarzony jest z wojną, o czym autor biblijny pisze zresztą wprost. Dnia 24.02.2022 r. wojna pełnowymiarowa właśnie się rozpoczęła i to tuż za granicami Polski. Po upływie ponad roku niemal cały

³¹ Na temat okrucieństwa wobec zwierząt w ubojniach powiedziano i napisano już bardzo dużo. Wiele do myślenia mogą dać również „zwykłe” opisy „zwykłej” pracy weterynarzy badających mięso przed wysłaniem do sprzedawców: „Na taśmie, podczepione za tylną nogę, jadą martwe świny. W ubojni to już są tusze. Przesuwają się na wysokości ok. 2 m z hali brudnej do czystej, są już po wykrwawieniu, oparzeniu, zdjęciu szczeciny, umyte i wytrzewione. Przecięte na pół, gotowe do badania. Naprzeciwko każdej tuszy, na drugiej linii idącej równolegle, jadą organy wewnętrzne. – Ubijamy dziennie około 600 świń, więc pracuje tu kilku lekarzy – mówi lekarka weterynarii od kilkunastu lat nadzorująca uboje. – Jeden bada tusze, drugi organy. Gdy jest jakaś zmiana, odcina się tę część i odrzuca. Kolega pracujący obok mnie oglądał wątrobę mojej świni. Na powierzchni były widoczne zwłóknienia, ślady migrujących przez wątrobę larw. Pasożyty prawdopodobnie zginęły, gdy zwierzę odrobaczano. Ale nie wyglądało to dobrze i ja bym takiej wątroby nie zjadła. Jednak kolega stwierdził, że jest w porządku, pasożytów nie ma już przecież, wątroбка może iść na pasztet czy farsz do pierogów” (A. Sowa, *Nawet nie wiesz, co jesz. Niebezpieczne mięso*, „Polityka”, 11.03.2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/2156995,1,nawet-nie-wiesz-co-jesz-niebezpieczne-mieso.read> [dostęp: 2022/10/20]).

³² D. Gostyński, *Zwierzę, czyli oskarżenie. „Tarsjusz” Wisławy Szymborskiej*, <https://www.zamekczyta.pl/zwierze-czyli-oskarzenie-tarsjusz-wislawy-szymborskiej/> [dostęp: 2023/02/04].

świat musi się na razie tylko opowiedzieć po którejś ze stron, ale chyba z tą nadzieją jednak, że uda się uniknąć konieczności bezpośredniego zaangażowania w walki. Miasta równane z ziemią, niczym podczas oblężenia Warszawy czy Leningradu, bestialstwo agresorów, tysiące zabitych, w tym wiele kobiet i dzieci, miliony „jakichś ludzi w ucieczce przed jakimiś ludźmi”, jak pisała Szymborska³³, choć tym razem dobrze wiemy, kto przed kim ucieka – to wszystko miało się już nie wydarzyć³⁴. I znów realne zagrożenie zagłady atomowej, o którym zdążyliśmy zapomnieć. Może nawet większe niż za pierwszym razem, w latach sześćdziesiątych XX w., ze względu na profil psychologiczny aktualnego rosyjskiego przywódcy³⁵.

Tętent jeźdźca wojny, z mieczem w rękę na koniu barwy ognia rozległ się tak niespodziewanie i tak donośnie, tak blisko Polski i zachodniej Europy, że całkiem zagłuszył jeźdźca zarazy. Kolejne od wybuchu wojny tysiące cichych ofiar pandemii to jedynie ignorowana dziś statystyka. Jak zwykle w takich przypadkach zaczyna działać Herbertowska „arytmetyka współczucia”: ci zmarli, jak dowodzi pan Cogito, „nie przemawiają do wyobraźni” także dlatego, że „jest ich za dużo / cyfra zero na końcu / przemienia ich w abstrakcję”³⁶. W miarę upływu czasu świat zaczął się przyzwyczajać do codziennych wybuchów i do codziennego „widoku cudzego cierpienia”³⁷. Nie wszyscy są w stanie zrezygnować z prowadzonych w Rosji i z Rosją interesów. Przecież to zrozumiałe, że na przykład francuski *homo consumens* musi konsumować, by godnie i spokojnie żyć. I tak jak firmy mięsne odpowiedzialne za nieludzkie traktowanie zwierząt, a przy okazji w dużym stopniu także za emisję gazów cieplarnianych, uprawiają w swych kampaniach marketingowych tzw. *greenwashing*, tak dziś obserwować możemy swoisty „*redwashing*”, od koloru krwi ofiar zbrodni w Ukrainie. I problem nie dotyczy tylko francuskich sklepów, ale na przykład wielu państw ciągle uzależnionych od rosyjskich kopalin.

Bo trzeba w tym miejscu dodać, iż apokaliptyczny jeździec wojny w Ukrainie z całą bezwzględnością obnażył także problem klimatyczny, związany z rabunkową eksploatacją złóż naturalnych i gospodarką opartą na węglu, ropie i gazie. Wojna z jednym z największych eksporterów brudnej energii to wprawdzie szansa na przyspieszenie procesu przechodzenia na energię czystą, ale możliwy jest również efekt odwrotny. Do łask wraca węgiel brunatny lub węgiel kamienny o bardzo niskiej wartości kalorycznej i bardzo dużym zasiarczeniu. Planeta po raz kolejny musi zrozumieć, że *homo consumens* ma swoje potrzeby. Innych rozwiązań jakoś nie chcemy przyjmować

³³ W. Szymborska, *Jacyś ludzie*, z tomu *Chwila / Moment*, przeł. C. Cavanagh, S. Barańczak, Znak, Kraków 2011, s. 62–64.

³⁴ W tym miejscu także warto by było przywołać Szymborską w wierszu *Schyłek wieku* z tomu *Ludzie na moście* (1986), w: tejsze, *Wiersze wybrane...*, dz. cyt. s. 260–261. Choćby taki fragment: „Miało się kilka nieszczęść / nie przydarzyć już, / na przykład wojna / i głód, i tak dalej. [...] Bóg miał nareszcie uwierzyć w człowieka / dobrego i mądrego, / ale dobry i mądry / to ciągle jeszcze dwóch ludzi”...

³⁵ Zob. K. Kurczab-Redlich, *Wowa, Wołodia, Władimir. Tajemnice Rosji Putina*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2014.

³⁶ Z. Herbert, *Pan Cogito czyta gazetę*, z tomu *Pan Cogito*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 23–24.

³⁷ S. Sontag, *Widok cudzego cierpienia*, przeł. S. Magala, Karakter, Kraków 2016.

do wiadomości³⁸. Trochę analogiczny problem mogliśmy obserwować w związku z pandemią, do walki z którą zużywano przecież miliony ton plastiku potrzebnego do wykonania wszelkiego rodzaju zwykle jednorazowych środków higienicznych, na co niewielu w kontekście ludzkich tragedii w ogóle zwracało uwagę. Nie czas żałować róż, gdy płoną lasy. Nawet dosłownie.

Jeźdźcy na „czarnym koniu” oraz „koniu trupio bladym”

Jeźdźcom zarazy, także tej najnowszej, i wojny, także tej najnowszej, towarzyszą w apokaliptycznym objawieniu św. Jana jeźdźcy głodu i śmierci. Ale przecież nie może być inaczej. I nigdy nie było inaczej. Do historii światowej fotografii przejdą zapewne zdjęcia z oblężonego Mariupola. Na jednym z nich widzimy ofiary wojennego bestialstwa chowane w masowych mogiłach przez ludzi w covidowych masceczkach (fot. 6). Trudno o lepszy symboliczny skrót. Na innym zdjęciu dostrzegamy ludzi przygotowujących jedzenie na ulicach... Jedzenie, którego – jak wiemy – w oblężonym mieście bardzo brakowało.



Fot. 6. Evgeniy Maloletka / AP Photo

Źródło: <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114881,28206987,mariupol-przepelnione-kostnice-i-brak-personelu-ukraincy-chowaja.html> [dostęp: 2022/10/22].

O jeźdźcu na koniu „trupio bladym”, a więc o śmierci ludzi (i nie-ludzi) było już powiedziane sporo, spójrzmy zatem jeszcze na koniec na jeźdźca z wagą. Głód. W różnych miejscach świata ludzie głodowali i głodują od zawsze. Ponieważ jednak Rosja

³⁸ Zob. J. Hickel, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. J.P. Listwan, Karakter, Kraków 2021 oraz J.S. Foer, *Klimat to my. Ratowanie planety zaczyna się przy śniadaniu*, przeł. A. Wojtasik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2020.

i Ukraina to wielcy eksporterzy żywności, zwłaszcza zbóż i roślin oleistych, ale także nawozów, niezbędnych do upraw, w efekcie wojny głodowy dramat wielu biednych rejonów świata tylko się pogłębia. Kolejne milionowe fale ludzi uciekających ze swoich krajów i skazanych na śmierć lub wegetację w obozach dla uchodźców są w związku z tym właściwie nieuniknione. Dwadzieścia pięć biednych państw afrykańskich aż 50% zbóż importuje właśnie z Ukrainy i Rosji, a następnych dwadzieścia sześć – 30%. Kraje takie jak Hiszpania z kolei już zaczynają szukać nowych dostawców w Ameryce Południowej, gdzie w związku z tym, podobnie jak w przypadku plastiku podczas epidemii COVID-19, zapewne wzrośnie tolerancja w stosunku do wylesiania kolejnych obszarów potrzebnych pod uprawę kukurydzy czy soi³⁹. Jakimś rozwiązaniem, paradoksalnie, byłaby zmiana diety na bardziej roślinną, ponieważ „produkcja” zwierząt, pomijając już takie drobiazgi jak emisja metanu, wymaga ogromnej ilości zbóż (i wody)⁴⁰. Można jednak wątpić, czy tak się stanie. Już wiadomo również, że Unia Europejska przynajmniej czasowo będzie musiała zrezygnować z ambitnego planu ograniczania zużycia pestycydów w rolnictwie, by jakoś zrekompensować europejskiemu *homo consumens* niedobór nawozów z Ukrainy, Białorusi i Rosji. Spacerujący brzegiem Wisły Stanisław Wokulski, oglądający cuchnące odpady obok zbiorników wody pitnej dla Warszawy myślał: „Co człowiek dziś wyrzucił ze swego mieszkania, jutro wypije; później przenosi się na Powązki”⁴¹. Obecnie to zabójcze ekologiczne perpetuum mobile można by niestety uogólnić na całą planetę. A najgorsze jest, że maszynę tę zbudowaliśmy z całkiem racjonalnych powodów i niejako z konieczności.

World Food Programme (Światowy Program Żywnościowy), czyli największa organizacja humanitarna świata powołana do walki z globalnym problemem głodu i nagrodzona niedawno Noblem, właśnie ogłosiła, że w związku z zaistniałą sytuacją (wojna, rosnące ceny paliw itd.) zaczynamy „zabierać jedzenie głodującym, aby dać umierającym z głodu”⁴². Ograniczanie racji żywnościowych dotyczy głównie milionów uchodźców przetrzymywanych w obozach w różnych miejscach globu. A dodajmy dla orientacji, że standardowa, przewidziana dla jednej osoby tzw. racja, którą przygotowuje WFP, to pakunek ważący 0,5 kg, o wartości energetycznej około 2100 kcal. O skali dramatu w krajach takich jak Iran, Irak, Jemen, Somalia (susze), Sudan Południowy (powódzie) nie mamy najmniejszego pojęcia, ponieważ wszystko to dzieje się za daleko od naszych granic. Nie chcemy zauważać, że między innymi z powodu zmian

³⁹ Na temat dramatu wylesiania Amazonii w związku z rolnictwem zob. np. A. Domosławski, *Brazylia. Dlaczego wołowina znalazła się na cenzurowanym*, „Polityka”, 25.01.2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2151694,1,brazylia-dlaczego-wolowina-znalazla-sie-na-cenzurowanym.read> [dostęp: 2022/10/22]. Por. A. Gurgul, *Puszcza amazońska zbliża się do punktu krytycznego, nie będzie w stanie się odradzać*, „Gazeta Wyborcza”, 08.03.2022, <https://wyborcza.pl/7,177851,28197994,puszcza-amazonska-zbliza-sie-do-punktu-krytycznego-nie-bedzie.html> [dostęp: 2022/10/22].

⁴⁰ Dane m.in. na podstawie rozmowy Macieja Zakrockiego i Jerzego Plewy w audycji *Bezpieczeństwo żywnościowe UE*, Radio Tok FM, 22.03.2022 r. Na temat „globalnego systemu żywnościowego w rozsypce” zob. np. J. Winnicki, *Cały świat ma problem z żywnością. A to dopiero początek*, „Polityka”, 21.06.2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2169891,1,caly-swiat-ma-problem-z-zywnoscia-a-to-dopiero-poczatek.read> [dostęp: 22/10/2022].

⁴¹ B. Prus, *Lalka*, t. 1, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 151.

⁴² Wypowiedź w audycji *Popołudnie Radia Tok FM*, prowadzenie P. Sulik, Radio TOK FM, 22.03.2022.

klimatycznych niczego już prawie w tamtych częściach świata nie daje się hodować ani niczego uprawiać, a teraz jeszcze bardzo utrudniony jest eksport żywności z objętego wojną „spichlerza Europy”. Aktualnie, co oczywiste, zwłaszcza w naszym rejonie świata, priorytetem jest pomoc uchodźcom z Ukrainy. Rzecz jasna nie chodzi o to, by cokolwiek relatywizować, ale kryzysu ukraińskiego nie da się w żaden sposób porównać na przykład z kryzysem w Jemenie, w państwie, którego większość Europejczyków najprawdopodobniej nawet nie potrafi wskazać na mapie. Czy mamy bowiem świadomość, iż w Jemenie od 2014 r., a więc dokładnie od czasu, gdy Rosja zajęła Krym, trwa wyniszczająca wojna, wskutek której „najbardziej cierpią najsłabsi: dzieci, osoby starsze, kobiety. Potrzeby są ogromne, pomocy humanitarnej potrzebuje aż 24 z 29 milionów mieszkańców [...]. To jedna z największych katastrof humanitarnych na świecie”, bez wątpienia największa od czasów II wojny światowej (fot. 7). „Strony konfliktu nie przestrzegają żadnych praw, bomby spadają na dzielnice mieszkalne, szkoły, szpitale i bazy. Od ostrzału giną [...] dzieci przewożone w autobusach szkolnych, goście weselni i żałobnicy idący w konduktach” – czytamy na stronie Polskiej Akcji Humanitarnej⁴³. To o tym właśnie rozmyślał Pan Cogito czytający gazetę. O „gramatyce współczucia”...



Fot. 7.

Źródło: <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1705498,1,czy-dojdzie-do-najwiekszej-kleski-glodu-w-afryce.read> [dostęp: 2022/10/20].

⁴³ <https://www.pah.org.pl/jemen/> [dostęp: 2022/10/22].

Co dalej?

Zaraza, wojna, głód, śmierć. Zawsze razem. Czasem tylko któregoś z jeźdźców słysząc głośniejsze, ponieważ może jego koń biegnie bliżej naszej granicy. Ale to tylko złudzenie, zwłaszcza dziś, gdy planeta skurczyła się do rozmiaru smartfona, w którym świat jest na wyciągnięcie ręki i w którym wszystko możemy oglądać online, choć niewiele z tego wynika. Bez większego kłopotu Ziemię daje się objechać raptem w trzy dni. Na mapach Google nie ma już białych plam⁴⁴. Z dronów podglądamy tajemnice ostatnich niby-nieodkrytych plemion Amazonii. W tak skurczonym świecie absurdalna napaść na Ukrainę najprawdopodobniej przełoży się na zwiększenie liczby uchodźców uciekających z Etiopii do Sudanu Południowego, z Sudanu Południowego do Ugandy, z Somalii do Kenii itd. Może milionom tych uchodźców Światowy Program Żywnościowy będzie musiał zmniejszyć racje, z 0,5 kilograma do 35 dekagramów, z 2100 kcal do 1700... Zresztą może nawet nie wiemy, że te kraje ze sobą graniczą. To bez znaczenia. Niczego się o nich nie dowiemy, dopóki ich mieszkańcy znów nie zapukają do bram Europy, jak w roku 2015, ale tym razem raczej nie w liczbie jednego miliona (fot. 8)⁴⁵. Czy w dalszym ciągu będziemy żyć w złudzeniu, że „nasza chata z kraja” i wystarczy na przykład wybudować żyletkowy płot na granicy albo przepchnąć kogoś na bagna?



Fot. 8. Obóz dla uchodźców w Jordanii

Źródło: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Zaatari> [dostęp: 2022/10/20].

⁴⁴ O. Tokarczuk, *Ognozia*, w: *tejże, Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s. 5–29.

⁴⁵ Zob. A. Domosławski, *Wykluczeni*, Wielka Litera, Warszawa 2016.

„Nic się nie zmieniło” – powtarza kilkakrotnie Szymborska w wierszu *Tortury*⁴⁶. Niestety, mimo upływu czasu, mimo tylu bolesnych doświadczeń, mimo tylu solennych postanowień i tylu szlachetnych deklaracji

Nic się nie zmieniło.
Poza biegiem rzek,
linią lasów, wybrzeży, pustyń i lodowców.
Wśród tych pejzaży duszyczka się snuje,
znika, powraca, zbliża się, oddala,
sama dla siebie obca, nieuchwytna,
raz pewna, raz niepewna swojego istnienia,
podczas gdy ciało jest i jest i jest
i nie ma się gdzie podziąć.

I nie trafi zbląkana „duszyczka”, co już wiemy, nawet nad Styks, ponieważ ta rzeka także płynie już innym, zabetonowanym przez *homo consumens* korytem. Zmieniła się, jak rzeki, pustynie, wybrzeża i lodowce na ziemi. I tylko „ciało jest i jest i jest / i nie ma się gdzie podziąć”...

Doprawdy trudno w epoce „antropocenia” o optymizm, choć może nie wszystko stracone, jeżeli tylko rację mieli starożytni Grecy. Próbując poradzić sobie jakoś z rozpaczą egzystencji – wszak „koniec jest zawsze blisko” i zawsze był, nawet gdybyśmy nasze życia wyobrażali sobie jako najbardziej wyjątkowe ze wszystkich – doszli oni bowiem do przekonania, że czas płynie, bo tak musi, w różnych wymiarach. Może on mieć zatem postać starego Chronosa i płynąć nieubłaganie, liniowo, w jedną stronę, albo – wprost przeciwnie – Kairosa, a więc młodzieńca, pojawiającego się tylko niekiedy bożka chwili, szansy szczęśliwie przez człowieka wykorzystanej lub straconej na zawsze. Olga Tokarczuk, sprawnie operująca w „strukturach długiego trwania”, zwraca uwagę: „Symboliczny gest uchwycenia Kairosa za kosmyk włosów oznacza zreflektowanie się, że oto nadchodzi zmiana, odwrócenie trajektorii losu”, a grecki rdzeń tego imienia znajdziemy także w słowie „kryzys”⁴⁷. Żyjemy więc w czasie Kairosa / kryzysu i w momencie przesilenia, który można zmarnować lub w porę „uchwycić”, w sensie – wykorzystać. Zatem dziś, mimo kryzysu – pandemicznego, wojennego, klimatycznego, energetycznego, żywnościowego, demograficznego, migracyjnego, humanitarnego w skali globalnej – może koniec (jak zwykle) wcale nie jest blisko? Może w dobie zagrożenia „totalnego” *homo consumens* okaże się po prostu „zwykłym” *homo sapiens* i zdoła „odwrócić trajektorię losu”? Nie byłoby chyba źle, wbrew wszystkiemu, przynajmniej zwolnić w drodze nad Styks i dać przyszłym pokoleniom szansę przekonania się, że antropocen wcale nie był czasem Apokalipsy, lecz nowego Genesis...

⁴⁶ W. Szymborska, *Tortury*, z tomu *Ludzie na moście* (1986), w: tejsze, *Wiersze wybrane...*, s. 264–265.

⁴⁷ O. Tokarczuk, *Ognozia*, dz. cyt., s. 24–25.

Bibliografia

- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Braudel Fernand, *Historia i trwanie*, przeł. Bronisław Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Camus Albert, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze, Grupa Wydawnicza „Słowo”, Warszawa 1998.
- Carlin Dan, *Koniec jest zawsze blisko. Apokaliptyczne chwile w historii ludzkości: od epoki brązu do współczesnych pandemii*, przeł. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2021.
- Domosławski Artur, *Brazylia. Dlaczego wołowina znalazła się na cenzurowanym*, „Polityka”, 25.01.2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2151694,1,brazylia-dlaczego-wolowina-znalazla-sie-na-cenzurowanym.read> [dostęp: 2022/10/22].
- Domosławski Artur, *Wykluczeni*, Wielka Litera, Warszawa 2016.
- Dragan Andrzej, *Kwantechizm 2.0 czyli klatka na ludzi*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2022.
- Ferguson Niall, *Fatum. Polityka i katastrofy współczesnego świata*, przeł. Wojciech Tyszką, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2022.
- Foer Jonatan Safran, *Klimat to my. Ratowanie planety zaczyna się przy śniadaniu*, przeł. Andrzej Wojtasik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2020.
- Foer Jonatan Safran, *Zjadanie zwierząt*, przeł. Dominika Dymańska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2019.
- Gostyński Dawid, *Zwierzę, czyli oskarżenie. „Tarsjusz” Wisławy Szymborskiej*, <https://www.zamekczyta.pl/zwierze-czyli-oskarzenie-tarsjusz-wislawy-szymborskiej/> [dostęp: 2023/02/04].
- Gurgul Aleksander, *Puszcza amazońska zbliża się do punktu krytycznego, nie będzie w stanie się odradzać*, „Gazeta Wyborcza”, 08.03.2022, <https://wyborcza.pl/7,177851,28197994,puszcza-amazonska-zbliza-sie-do-punktu-krytycznego-nie-bedzie.html> [dostęp: 2022/10/22].
- Harari Yuval Noah, *Homo Deus. Krótka historia jutra*, przeł. Michał Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- Herbert Zbigniew, *Pan Cogito*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998.
- Hickel Jason, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, przeł. Jerzy Paweł Listwan, Karakter, Kraków 2021.
- <https://kjb24.pl/sa-czterej-jezdzy-apokalipsy/> [dostęp: 2022/10/22].
- <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,173952,25860071,nowy-jork-czesc-zmarlych-na-covid-19-grzebana-w-masowych-grobach.html> [dostęp: 2022/10/20].
- <https://www.pah.org.pl/jemen/> [dostęp: 2022/10/22].
- <https://wyborcza.pl/7,177851,28197994,puszcza-amazonska-zbliza-sie-do-punktu-krytycznego-nie-bedzie.html> [dostęp: 2022/10/22]].
- Kurczab-Redlich Krystyna, *Wowa, Wołodia, Władimir. Tajemnice Rosji Putina*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2014.
- Margulis Lynn, *Symbiotyczna planeta*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2000.
- Marzec Andrzej, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Miłosz Czesław, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011.
- Muir-Harmony Teasel, *How Apollo 8 Delivered Christmas Eve Peace and Understanding to the World*, „Smithsonian Magazine”, <https://www.smithsonianmag.com/smithsonian>

- institution/how-apollo-8-delivered-moment-christmas-eve-peace-and-understanding-world-180976431/ [dostęp: 2022/05/15].
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1982.
- Popołudnie Radia Tok FM, prowadzenie Paweł Sulik, Radio Tok FM, 22.03.2022.
- Prus Bolesław, *Lalka*, t. 1, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- Schulz Bruno, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998.
- Singer Peter, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczesna, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2018.
- Sontag Susan, *Widok cudzego cierpienia*, przeł. Sławomir Magala, Karakter, Kraków 2016.
- Sowa Agnieszka, *Nawet nie wiesz, co jesz. Niebezpieczne mięso*, „Polityka”, 11.03.2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/2156995,1,nawet-nie-wiesz-co-jesz-niebezpieczne-mieso.read> [dostęp: 2022/10/20].
- Stawiszyński Tomasz, *Co robić przed końcem świata*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2021.
- Szaj Patryk, *Pamiętnik z końca świata (jaki znamy)*, Wydawnictwo Wolno, Lusowo 2022.
- Szyborska Wisława, *Chwila / Moment*, przeł. Clare Cavanagh, Stanisław Barańczak, Znak, Kraków 2011.
- Szyborska Wisława, *Enough / Wystarczy*, przeł. Clare Cavanagh, Wydawnictwo a5, Kraków.
- Szyborska Wisława, *Wiersze wybrane. Wybór i układ Autorki*, Wydawnictwo a5, Kraków 2000.
- Tokarczuk Olga, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020.
- Winnicki Jędrzej, *Cały świat ma problem z żywnością. A to dopiero początek*, „Polityka”, 21.06.2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/2169891,1,caly-swiat-ma-problem-z-zywnoscia-a-to-dopiero-poczatek.read> [dostęp: 2022/10/22].
- Zakrocki Maciej, Plewa Jerzy, *Bezpieczeństwo żywnościowe UE*, Radio Tok FM, 22.03.2022.

Streszczenie

Tekst stanowi swoistą diagnozę świata w dobie antropocenu. Przy próbie zrozumienia i opisu rzeczywistości ogarniętej kryzysem w skali globalnej (pandemicznym, wojennym, klimatycznym, energetycznym, żywnościowym, migracyjnym...) autor odwołuje się do wielu tekstów literackich (zwłaszcza W. Szyborskiej), utworów kultury popularnej, materiałów prasowych, rozmaitych opracowań historycznych, socjologicznych, kulturoznawczych i filozoficznych, a także dawnych narracji mitologicznych, poddawanych reinterpretacjom. Zarysowana w ten sposób perspektywa pozwala nie tylko lepiej uwidocznic specyfikę współczesności, ale również zwrócić uwagę na uniwersalność, „długie trwanie” oraz nieuchronność niektórych zjawisk i procesów.

Homo consumens on the Styx

Abstract

The text is a type of diagnosis of the world in the era of the Anthropocene. In an attempt to understand and describe the reality of a crisis on a global scale (pandemic, war, climate, energy, food, migration, etc.), the article refers to many literary texts (especially by W. Szyborska), works of popular culture, press materials, various historical, sociological, cultural and philosophical studies, as well as old mythological narratives subjected to reinterpretation. The perspective outlined in this way not only better illustrates the specificity of the present, but also draws attention to the universality, “long duration,” and inevitability of particular phenomena and processes.

Słowa kluczowe: Wisława Szymborska, antropocen, Apokalipsa, kryzys globalny, katastrofa humanitarna

Keywords: Wisława Szymborska, Anthropocene, Apocalypse, global crisis, humanitarian catastrophe

Piotr Kołodziej – profesor Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, doktor habilitowany nauk humanistycznych, literaturoznawca, dydaktyk, certyfikowany tutor akademicki, redaktor naczelny „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Didacticam Litterarum Polonarum et Linguae Polonae”, dyrektor Instytutu Filologii Polskiej UP, nauczyciel języka polskiego w VIII Prywatnym Akademickim Liceum Ogólnokształcącym w Krakowie, dokąd zaprasza swoich studentów. Interesuje się głównie interferencjami literatury i sztuk wizualnych (zwłaszcza malarstwa) oraz praktyką i teorią kształcenia (ujęcie antropologiczne), czego efektem jest kilkadziesiąt prac naukowych opublikowanych w kraju i za granicą, w tym m.in. monografie: *Czas na obraz* (2013), *Dwadzieścia pięć twarzy dziewczyny z perłą* (2018), *Literatura grozi myśleniem* (2021). Współautor koncepcji edukacji humanistycznej oraz prezentujących ją książek (*Pakt dla szkoły*, 2011; *Edukacja w czasach cyfrowej zarazy*, 2016), programu kształcenia i podręczników do języka polskiego dla ucznia i nauczyciela (*To lubię!* – szkoły średnie). Współtwórca formacyjnego Teatru Interakcji, antologii dramatów i monografii na ten temat (*Szkolny Teatr Interakcji. Od pomysłu do przedstawienia*, 2016). Przy współpracy z różnymi instytucjami kulturalnymi i oświatowymi prowadzi w kraju i za granicą (USA, Francja, Węgry, Litwa, Niemcy, Ukraina) zajęcia dla studentów, nauczycieli i licealistów, wykłady otwarte z zakresu literaturoznawstwa i kulturoznawstwa oraz międzynarodowe warsztaty teatralne.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.6

Agnieszka Kluba

Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk

ORCID 0000-0003-0253-3751

Antropocen dyskursywizowany czyli jak nie mówić o katastrofie klimatycznej

Gdzież jest, poeto, ocalenie?
Czy coś ocalić może ziemię?
Cóż dał tak zwany świt pokoju?
Ruinom trochę dał powojów [...]
Czesław Miłosz, *Traktat moralny*

Wstęp

Uczynienie jakiejś sprawy przedmiotem naukowego dyskursu zawsze wiąże się z pewnymi presupozycjami i konsekwencjami. Uczynienie ANTROPOCENU obiektem akademickich roztrząsań to, w moim przekonaniu, praktyka szczególnie ryzykowna, zwłaszcza wtedy, kiedy wiele z owych presupozycji i konsekwencji zostaje przeoczonych lub potraktowanych nie dość odpowiedzialnie. Pochylę się nad nimi metarefleksyjnie i krytycznie. Swoje wątpliwości będę formułować z perspektywy teoretyczki literatury i komunikacji, a zarazem – aktywistki ruchu Extinction Rebellion¹. Wydaje mi się, że taki podwojony punkt widzenia daje szansę ujrzenia granic i niebezpieczeństw dominującej części praktyk dyskursywnych, poprzez które myśl zachodnia stara się uczynić pojęcie ANTROPOCENU obiektem znaczeniotwórczym, tj. konotującym oraz komunikującym sensy związane z kryzysem przyrodniczym i katastrofą klimatyczną.

Jedno z podstawowych ryzyk polega, moim zdaniem, na przypisywaniu pojęciu ANTROPOCEN nadmiernej ważności. Nie dlatego, że chciałabym tym samym kwestionować stwierdzony naukowo ludzki udział w kryzysie planetarnym, ani również

¹ Uważam za potrzebne wskazanie pozycji, z której piszę. Nie jest to jednak artykuł autotnograficzny. Za taki może uchodzić inny tekst, w którym szerzej ujmuję doświadczenia warunkujące (między innymi) moją perspektywę, por. A. Kluba, *Eko- i klimaaktywizm – czy w partycypacji społecznej jest miejsce na twórcze projektowanie?*, „Powidoki” 2022, nr 6, s. 66–73.

nie z chęci przyznania, że trafniejszą nazwą byłby być może termin KAPITAŁOCEN (czemu trudno odmówić pewnych racji)², lecz dlatego, że obierając jakieś pojęcie jako punkt wyjścia do dalszych inwencji pojęciowych, reproduujemy bardzo często w sposób mechaniczny – wzorem poprzednich „zwrotów”³ – dyskursywne procedury teoretyczne i retoryczne, które (niezależnie od intencji) wytwarzają kontrowersyjną, autoteliczną „rzeczywistość wtórą” (*natura naturata*), by sięgnąć po trafny termin Bolesława Leśmiana⁴.

Ta pseudorzeczywistość niebezpiecznie upraszcza zagadnienie kryzysu i katastrofy, traktując ją jak proces chorobowy, który można opanować, ustalając etiologię choroby i jej patogenezę. Tymczasem redukcja problemu do kwestii przyczyn, odpowiedzialności i winy wytwarza potężny dyskurs konfrontujących się racji, w którym znika z oczu – posługując się dalej przenośnią medyczną – sprawa remedium i terapii. Przede wszystkim zaś wzrastająca fala rozpleniających się koncepcji, pojęć i terminów przesłania poddaną postępującej degradacji Rzeczywistość świata przyrody ożywionej i nieożywionej, która za nic ma przekonania konstruktywistów i postmodernistycznych relatywistów, głoszących wielość prawd. Prawda degradowanej natury jest jedna i z każdą chwilą bardziej złowieszcza dla wszystkiego, co ją tworzy i zamieszkuje.

Chciałabym zadać pytanie o znaczenie tej antropoceniczno-antropocentrycznej kateorezy i odpowiedzialność za nią. Chciałabym zapytać o odbiorców tych gier nominalnych oraz towarzyszących im gier etymologicznych. Wiedziona aktywistycznym doświadczeniem ośmielałam się podejrzewać, że owa narastająca treść teoretyczna nie ma szans wpłynąć zasadniczo na faktyczną przebudowę myślenia w czasie wystarczającym, aby odegrała istotną rolę w przeciwdziałaniu degradacji planety. Niewykluczone, że niejawna samowiedza wzbierającego gwałtownie dyskursu⁵ – i jego coraz częstszy fatalizm – tę niemożność przewiduje, a nawet więcej, w istocie pozostaje sceptyczna wobec szans

² P. Szaj, *Antropocen i kapiatałocen. W poszukiwaniu fuzji horyzontów*, „Porównania” 2021, nr 2 (29), s. 371–386.

³ „Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010; *Tematy modne w humanistyce. Studia interdyscyplinarne*, red. Ł. Grajewski, J. Osiński, A. Szwa-grzyk, P. Tański, „ProLog. Interdyscyplinarne Czasopismo Humanistyczne” 2015; A. Nasiłowska, *Kierunki, zwroty i przystanki*, „Teksty Drugie” 2017, nr 4, s. 9–12.

⁴ „Zamiast wlec się uboczną drogą żmudnych i zbytecznych w danym razie sylogizmów, zaznaczmy tu, bez uprzedzeń ideowych, łatwą do postrzeżenia różnicę pomiędzy życiem twórczym a tym, które już stworzone zostało. To pierwsze przezwijmy *natura naturans*, zaś to drugie *natura naturata*” (B. Leśmian, *Szkice literackie*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, zebrał J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011, s. 29, pierwodruk: B. Leśmian, *Znaczenie poślednictwa w metafizyce życia zbiorowego*, „Prawda” 1910, nr 39, 40, 41, 42).

Nie bez powodu daję w tym tekście kilka sygnałów literackich. Nie po to, żeby wprowadzić „trzęcego gracza” (takie przypuszczenie zawierała recenzja wewnętrzna), lecz po to, by wskazać – prawem terapeutycznego *exemplum* – ścieżkę innego rodzaju refleksji (oraz innego języka), odrywającej się od akademickich zobowiązań i zahamowań, poszukującej, a zarazem zaangażowanej, bo połączonej – poprzez pisarski *bios* – ze sferą świadomych, niekiedy nawet dramatycznych wyborów życiowych i ideowych.

⁵ Oczywiście, dokonuję retorycznej redukcji i pewnego uproszczenia. Niewątpliwie wśród uprawiających dyskurs antropoceniczny są osoby świadome ryzyka zamknięcia się w akademizmie oraz potrzeby pozadyskursywnego działania. Taka postawa nie jest jednak czymś powszechnym; przedmiotem mojej wypowiedzi jest praktyka dominująca.

na takie przeciwdziałanie, dekretując niejako katastroficzny scenariusz... Odczuwam potrzebę wskazania tych nadal nie w pełni, w moim przekonaniu, uświadamianych sensów, a zarazem – sprawdzenia, czy możliwe są inne zachowania językowe i komunikacyjne, które, być może, sprostająby złowrogim i pilnym realiom współczesności.

Moja wypowiedź, a właściwie srogi i wystrzający pewne kwestie komunikat, jest celowo utrzymana w tonie felietonowym; być może zostanie nawet odebrana jako manifest. Nie zamierzam rekonstruować stanu badań nad ANTROPOCENEM, porządkować możliwych stanowisk czy dyskutować z ich racjami. Mówiąc wprost – celowo wyłączam się z tego rodzaju dyskursu i jedynie sporadycznie odwołuję się do konkretnych tytułów lub nazwisk. Mój zamiar jest inny, chciałabym na dyskurs antropoceniczny spojrzeć – jak powiedziała by Czesław Miłosz – „trochę z ukosa, lecz poważnie”⁶.

Morfologia dyskursu antropocenicznego

Pojęcie ANTROPOCENU dekretuje wpływ gatunku ludzkiego (a dokładnie jednego z rodziny człowiekowatych, *homo sapiens*) na kształt i przebieg epoki geologicznej. Istnieją, jak wiadomo, rozmaite sposoby konceptualizowania pojęcia ANTROPOCENU⁷, jednak

⁶ „Więc tak się moja rzecz zaczyna:
Potrzebna tobie dyscyplina
Eliminacji. Po teorii
Nie sięgaj grzecznie i pokornie.
Zmieni się zespół zdań najrzadszy
Gdy zmienisz punkt, z którego patrzysz:
Islandzkie przeglądając sagi
Pełnej nie dajesz im powagi,
W staroindyjskie wątpisz mity,
Obca ci wiedza Atlantydy,
Totemy prymitywnych plemion
Zwyczajów twoich nie odmieniają
(Zresztą szacunek im należny
Co dzień, jak trzeba, w hołdzie nieśmy),
Tak na dzisiejsze spojrzysz baśnie.
Trochę z ukosa, lecz poważnie”

(C. Miłosz, *Traktat moralny*, w: tegoż, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015, s. 336, pierwodruk: C. Miłosz, *Traktat moralny*, „Twórczość” 1948, z. 4).

Dlaczego cytuję Miłosza? Odpowie za mnie Tomasz Burek (*Dialog wolności i konieczności albo historyczne wtajemniczenie*, „Teksty” 1981, nr 4–5, s. 98), który widzi w dziele poety: „[...] gatunek pisarstwa obcy retorycznym i racjonalizującym zaokrągleniom, i dlatego z natury ciężący ku formom fragmentarycznym i eseistycznym, przeciwstawiający jedność poezji i dialektyki przyrodzonej ociążałości doktryn; owa swoboda używania umysłu poza obowiązującymi w scjentyficznych koszarach definicjami, kategoriami i rubrykami; owa anarchia? nie, raczej organiczna dyscyplina, giętkość i siła inteligencji nie podporządkowanej własnym wytworom, przenikliwej w nicowaniu sztucznych nawarstwień pojęciowych, które zagradzają drogę do źródeł prawdy; to przede wszystkim, a nie co innego, stanowi przyczynę, dla której jedni wielbią Miłosza, a drudzy go odtrącają”.

⁷ Por. np. F. Chwałczyk, *Antropocen, kapitałocen... a może urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 2018, nr 34(2), s. 90–121, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/wp-content/uploads/2018/11/5-Franciszek-Chwalczyk-Antropocen.pdf> [dostęp: 2022/07/15]; F. Chwałczyk, *Around the Anthropocene in Eighty Names – Considering*

w tych rozważaniach skoncentruję się na powtarzającym się wyznaczniku odnoszącym się do tzw. zmian klimatu. Definicje ANTROPOCENU zachowują na ogół schludny styl scjentystyczny, referując zachodzące tempo zmian klimatycznych w kategoriach liczbowych, podając przybliżone wyliczenia już wyemitowanych gazów cieplarnianych, wskazując margines błędu w prognozach nadchodzących emisji i konkludując sucho, że w ciągu najbliższych stu lat średnia temperatura na Ziemi przy zachowaniu *status quo* podniesie się o tyle i tyle stopni. W tych stwierdzeniach groza i groźba katastrofy jest częściej presuponowana niż nazwana z imienia i równie skrupulatnie opisana. Odnoszę wrażenie, że mimowolnie ten grzech pierworodny, czyli naukowa beznamietność jako gwarant obiektywizmu i bezstronności, zaciążył nad dużą częścią akademickiego dyskursu antropocenicznego. Tymczasem, i aż dziwnie te słowa pisać, niewypowiedziana w moim przekonaniu dość dobitnie w tym dyskursie katastrofa wołała od początku o postawę wręcz przeciwną, wołała i woła o zaangażowanie, emocje i czyny, którym nie po drodze z obiektywizmem i bezstronnością. Być może był to w jakiejś mierze efekt walki z denializmem, wymagającej naukowych dowodów. Z kolei jego przezwyciężenie dokonane już – jak się wydaje – zarówno na gruncie naukowym, jak i na poziomie wiedzy potocznej, wywołuje obecnie falę postaw i emocji funeralnych, paraliżujących zdolność działania.

*

Roger Hallam, jeden z założycieli ruchu Extinction Rebellion, określił atmosferę otaczającą ubiegłoroczny szczyt klimatyczny w Glasgow COP26 piknikiem wiktoriańskim⁸. Jego dezaprobata dotyczyła tyleż zakresu podjętych przez polityków zobowiązań, co stylu samej imprezy, ale także – charakteru akcji protestacyjnych, polegających głównie na nierobiących na nikim wrażenia marszach... Hallam zwrócił też uwagę na język, zwłaszcza na kuriozalne nadużywanie słowa „ambicja” w odniesieniu do działań, które być może miałyby jeszcze szansę ograniczyć przyszłe katastrofalne skutki współczesnych klimatycznych zbrodni. Sam nie stronił od mocniejszych określeń, nazywając „moralnie odrażającym” powstrzymanie się naukowców – aby nie wywołać paniki podczas poprzednich szczytów COP – od ujawnienia skali przewidywanej katastrofy...

Chętnie posłużę się podobnym, nieco tylko złagodzoną określeniem wobec wielu praktyk humanistycznych i nazwę implementujący się w akademii dyskurs antropoceniczny moralnie, a i pragmatycznie, niestosownym dyskursywizowaniem katastrofy planetarnej. Nie tylko dlatego, że uważam go za najbardziej wątpliwą formę zaangażowania, przez klimaaktywistów postrzeganą po prostu jako klimapasywizm... Także dlatego, że obudowywanie groźby katastrofy kolejnymi abstrakcyjnymi konstruktami pojęciowo-terminologicznymi jest niefortunne w znaczeniu efektywności, ponieważ tworzy nieprzenikloną barierę dla osób nieposługujących się tym kodem i nieprzygotowanych do przyswojenia go. Tym samym sprawę wspólną jak żadna inna osadza w zamkniętym kręgu społecznym, a przecież jednym z deklarowanych celów dyskursywizowania antropocenu jest „przebudowa społecznej świadomości” czy „społeczne uwarżliwienie”... Wszyscy, którzy posługują się hermetycznymi

the Urbanocene Proposition, „Sustainability” 2020, nr 12 (11), 4458, <https://www.mdpi.com/2071-1050/12/11/4458> [dostęp: 2022/07/15].

⁸ *Fucking Disgusting*, Roger Hallam on COP26, Glasgow, 7 November 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=t7oNQgDC4Hw&t=1s> [dostęp: 2022/07/15].

abstrakcjami, rozprawiając o kryzysie planetarnym, stwarzają warunki do jeszcze czegoś poza wykluczeniem: upieranie się przy spekulacji racjonalistycznej w odniesieniu do najpoważniejszego w dziejach ludzkości kryzysu o globalnej skali to pozbawiona samorefleksji mechaniczna kontynuacja alienujących praktyk intelektualnych i językowych, które wystarczająco długo legitymizowały faktyczną bezczynność lub nieskuteczność iluzji opartych na wierze w dyskursywną sprawczość. Właśnie ich – między innymi – ceną jest zarówno dokonana degradacja planety, jak i społeczne zubożenie na głasy specjalistów.

Jeśli nawet przyjąć zasadność terminu „zwrot geologiczny” i zgodzić się – po raz ostatni – na retorykę „zwrotów”, nie można nie zauważyć, że tym razem mamy do czynienia z sytuacją absolutnie odrębną i bezprecedensową. O ile poprzednie „zwroty” stymulowane były niejako z wewnątrz sfery tak czy owak symbolicznej, zakładały zdemaskowanie lingwistycznie/kulturowo zdeterminowanych obrazów świata, relacji społecznych czy też domagały się (w konsekwencji) przewartościowań interdyscyplinarnych, o tyle sytuacja groźby globalnej katastrofy to realność zupełnie innego typu. To Realność zagrażająca wszystkiemu, co znamy i co jest podstawowym warunkiem Czegokolwiek. Takiej realności nie można apriorycznie dyskursywizować. Aprioryczność i dyskursywizowanie to co najmniej strategie ucieczkowe umysłów, a w gorszym razie – wyraz zwątpienia w możliwość przeciwdziałania. Ktoś, kto chce przeciwdziałać, nie teoretyzuje, tylko działa.

Ci, którzy rozważają ze śmiertelną powagą adekwatność takiego czy innego terminu w obliczu końca świata, w ogóle nie przypominają jednak Witkacego, który nie wierzył w możliwość wyjścia z katastrofy. Różnica polega na tym, że Witkacy odebrał sobie życie, podczas gdy rozpleniający się akademicki dyskurs antropoceniczny systematycznie buduje – w ramach podważanego przecież kapitalizmu – intratne ramy egzystencji dla tych, którzy z tego dyskursu tu i teraz żyją. Humanistyka już od dłuższego czasu coraz bardziej przypomina przemysł specjalizujący się w produkcji dyskursów⁹. Ekonomia kolejnych zwrotów napędzana jest rytmem nasycania się odbiorczego rynku; po jego zapełnieniu pewnym *quantum* treści orbitujących wokół jakiegoś pojęcia, problemu czy perspektywy następuje potrzeba znalezienia nowego dyskursorodnego przedmiotu. Przyzwyczailiśmy się do tego, a nawet – zapewne nie w pełni świadomie – przyjęliśmy tę zasadę jako sposób na sprostanie zaprojektowanemu przez technokratycznych zarządców nauki systemowi, opartemu o kryteria ilościowe i wymagającemu mnożenia publikacji, projektów, grantów czy wystąpień¹⁰. Wartki strumień proliferujących dyskursów humanistycznych zapewnia temu systemowi dopływ niezbędnego *contentu*...

⁹ Pisałam na ten temat w artykule *Kryzys humanistyki – kryzys Uniwersytetu*, „Tekstualia” 2013, nr 4 (35), <https://tekstualiascience.com/resources/html/article/details?id=236518> [dostęp: 2023/04/02]. Por. także M. Bauerlein, *Social Constructionism: Philosophy for the Academic Workplace*, „Partisan Review” 2001, t. 68, nr 2, s. 228–241 (wyd. polskie: M. Bauerlein, *Społeczny konstrukcjonizm. Filozofia dla uniwersyteckiej posady*, przeł. A. Kluba, „Tekstualia” 2013, nr 4 (35), s. 37–52, według wersji w: *Theory's Empire. The Anthology of Dissent*, red. D. Patai, W.H. Corral, Columbia University Press, New York 2005).

¹⁰ Por. L. Waters, *Enemies of promise: publishing, peryshing, and the eclipse of scholarship*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2004 (wyd. polskie: L. Waters, *Zmierzch wiedzy*, przeł. T. Bilczewski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009).

*

Na klimaaktywistyczny ruch Extinction Rebellion można spojrzeć z wielu stron. Można akcentować leżącą u jego podstaw wiarę w siłę zmasowanej pokojowej presji tłumu, która wielokrotnie w dziejach ludzkości okazywała się wystarczająca dla uzyskania oczekiwanych zmian społecznych. Można skupić się na ideach obywatelskiego nieposłuszeństwa i bezprzemocowego oporu jako podstawowych środków działania ruchu. Można też podziwiać heroiczne starania o stworzenie inkluzywnego ruchu społecznego pozbawionego hierarchii. Ja jednak chciałabym zwrócić uwagę na jego jeszcze inną cechę charakterystyczną. Twórcy XR-u wyszli z założenia, że tradycyjne metody – wysyłanie petycji, lobbing, manifestacje i debaty – nie przyniosły żadnego efektu. Wspólnym mianownikiem tych zakwestionowanych działań była wiara w nośność słów ubranych w formę argumentu lub perswazji. Tak pojmowana komunikacja okazała się zbyt słaba, żeby przeciwstawić się interesom gospodarczym i politycznym, a także społecznym przyzwyczajeniom. W walce o klimat posługiwanie się argumentem i perswazją miało jeszcze i ten nieprzewidziany defekt, że umożliwiło retoryczne wytworzenie kontrargumentu i kontrperswazji. Jak wiemy, choćby z rekonstrukcji przeprowadzonej pieczołowicie przez Ewę Bińczyk¹¹, stały się one podstawowym elementem zorganizowanych akcji dezinformacyjnych, służących deprecjacji katastroficznych diagnoz.

Mimowolnie dyskurs antropoceniczny – jak każdy dyskurs – uruchamia ten sam mechanizm, wprawiający w nieskończoność wahadło argumentów i kontrargumentów. Powstająca dzięki takiej wymianie debata nie neguje wprawdzie – jak w przypadku denializmu finansowanego przez bezwzględne koncerny paliwowe – katastroficznych skutków zbrodni antropocenu, ale skutecznie podtrzymuje fatalne i bezrozumne złudzenie kultury Zachodu, że problemy planetarnego kryzysu – a jak dowodzi obecna wojna, także wszelkie inne – można rozwiązać, zaklinając słowami rzeczywistość i uprawiając liberalną, deklaratywną pedagogię. Tego złudzenia nie żywi ani Greta Thunberg, która takiego typu praktyki kwituje często słowami „blah, blah, blah”, ani aktywiści ruchu XR, ani twórcy filmu *Don't look up*. Bez względu na to, ile słów wypowiemy – i podobnie niezależnie od tego, jak „ambitne” daty osiągnięcia zeroemisyjności przyjmą układający się politycy – nie zmieni to faktu, że według ustaleń klimatologów pozostało najwyżej kilka lat, aby uniknąć przekroczenia planetarnych punktów krytycznych i udaremnić przyszły horror, a zaledwie dekada, aby go tylko trochę zmniejszyć.

*

Co może zrobić humanistka, która również nie wierzy w słowa, debaty i dyskursy jako instrumenty wpływu na pilną przemianę postaw społecznych i polityk klimatycznych? Co może zrobić humanista, który nie odnajduje się w formule żałoby, wężąc w niej częściej znak zbyt skwapliwej zgody na to, że nic już nie pozostaje do zrobienia poza konstruktywną adaptacją do kryzysu? Co mogą zrobić ci, którym bliższy niż odczucie bezradności i żalu jawi się drugi kraniec klimaemocji – gniew i wynikający z niego imperatyw działania? Także takiego działania, które byłoby próbą wyciągnięcia z marazmu innych, sparaliżowanych poczuciem oszukania, przeżywających, że „nie na to się przecież umawialiśmy”...

¹¹ Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, zwłaszcza rozdział *Retoryka dezinformacji*.

Wszyscy ci humaniści mogą po prostu w geście nieposłuszeństwa obywatelskiego przykleić się wraz z aktywistami do jezdni, aby zdenerwować, a przy okazji zaalarmować współbliznich, zwabić dziennikarzy i wytłumaczyć im powody takiego zakłócenia systemu sennej codzienności *business as usual*... Humaniści mogą także zostać klimaaktywistami na zapleczu, doradzając na przykład, jak z akcji ulicznej uczynić skuteczny komunikat. Ale mogą też zrobić co innego. Jeśli posiadają świadomość językową oraz, dodałabym, memetyczną¹² – a jako humaniści mieć ją powinni – mogą demaskować pułapki języka i komunikacji, których odwieczną sztuczką jest udawanie rzeczywistości albo manipulowanie nią. Oczywiście niekiedy także język potrafi stać się realnością i wywoływać realne efekty dzięki performatywnemu wymiarowi niektórych aktów mowy. W większości jednak performatywny efekt naszych słownych wysiłków jako akademików przybiera niezamierzoną przez nas postać – im więcej mówimy, tym większe wrażenie u tych, do których mówimy, że prezentujemy im rzeczywistość stworzoną, zasadniczo inną od tej, którą mogą odczuć albo odczują kiedyś ich ciała. Humanista żyjący pod krążącym widmem katastrofy globalnej powinien zatem porzucić wygodę bezpiecznego zajęcia, jakim jest snucie własnego dyskursu, i podjąć się raczej demaskowania dyskursów innych, mimowolnie rozmydlających albo celowo fałszujących faktyczną wiedzę o stanie planety, czekających ją perspektywach oraz możliwych działaniach.

Zakończenie

Największym wyzwaniem humanistyki w epoce antropocenu jest jednocześnie uniknięcie dwóch pułapek – pułapki narcystycznej autoanalizy oraz pułapki paralizującego kasandryzmu. Ewa Bińczyk w zakończeniu książki *Epoka człowieka* – po wielopunktowym uzasadnieniu „wyjątkowego potencjału debaty na temat antropocenu”¹³ napisała jednak znamienne słowa:

Dyskusja wokół pojęcia antropocenu jest tak intensywna i rozległa, ponieważ kolejny raz pozwala ona, by ludzkość narcystycznie przeglądała się we własnym odbiciu. Dzięki sporowi o ewentualny antropocentryzm epoki antropocenu kolejny raz możemy mówić o nas samych. Jak się okazuje, zarówno przyrodnawców, jak i humanistów wciąż bardzo to interesuje.

Ta sama autorka zauważa:

¹² W rozumieniu memetyki spod znaku Richarda Dawkinsa, Susan Blackmore i Daniela Denetta, a nie w zwulgaryzowanym pojęciu „memu internetowego” (na temat tej różnicy interesująco wypowiedział się w tekście *Konspiracja memów* Michał R. Wiśniewski (<https://www.dwutygodnik.com/arttykul/6397-konspiracja-memow.html> [dostęp: 2022/07/15])). Por. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, New York 1976 (wyd. polskie: R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996); S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford 1999 (wyd. polskie: S. Blackmore, *Maszyna memowa*, tłum. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002); D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston 1999 (wyd. polskie: D. Dennett, *Świadomość*, tłum. E. Stokłosa, Copernicus Center Press, Kraków 2016).

¹³ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, dz. cyt., s. 285.

Dominujące normy konwersacji społeczeństw zachodnich piętnują emocjonalność i naiwność, przez co „alarmiści” klimatyczni uznawani są za histeryków i niezwykle trudno jest formułować budujące utopie. [...] Do marazmu antropocenu przyczynia się też wysoki poziom abstrakcyjności i złożoności problemu kryzysu planetarnego [...]. Nikt nie chce być intelektualnie sparaliżowany skalą wyzwań. Dlatego eschatologiczny, apokaliptyczny i katastroficzny wydźwięk dyskusji o antropocenie i zmianie klimatycznej może przynieść więcej szkód niż pożytku. Jest to bardzo poważne ryzyko retoryczne towarzyszące rekonstruowanej tu debacie¹⁴.

Wydawać by się mogło, że nie ma wyjścia poza tę alternatywę: naiwność emocjonalnego przekazu vs bezpieczna oschłość języka racjonalnej spekulacji, także tej konstatuującej i analizującej funeralne postawy. Wyjściem poza tę dychotomię jest zachowanie dystansu do obu tych słownych praktyk jako podobnie kompensacyjnych zachowań w reakcji na uświadomienie sobie globalnego kryzysu. Tymczasem postawa dystansu pozwala dzięki metarefleksji nie tylko uniknąć tych pułapek, ale również – odnaleźć trzecią drogę i uczyć wejścia na nią innych. Intuicyjnie dystans, o którym mówię, wypracował ruch XR – w postawie nieufności wobec debat i dyskusji oraz w przekonaniu o potrzebie społecznej konfrontacji z prawdą o sytuacji planetarnej, równoważonym imperatywem natychmiastowego aktywistycznego działania, którego celem jest doprowadzenie do egalitarnej proplanetarnej wspólnoty i jej masowej mobilizacji. Realizowana poprzez filozofię ruchu metarefleksja znajduje wyraz w trzech postulatach XR-u: „Mówcie prawdę o kryzysie!”, „Działajcie tu i teraz!” oraz „Ponad podziałami!”. Skrajny pragmatyzm ruchu wyraża się w świadomej rezygnacji z inicjowania kampanii poświęconych poszczególnym aspektom kryzysu, zamiast tego pod trzecim postulatem kryje się żądanie zwołania ogólnokrajowego panelu z udziałem obywateli i przedstawicieli nauki, którzy wypracują wiążący decydentów konkretny plan działań.

Podobnej metarefleksji i autodystansu oczekuję od aktorów akademickiego dyskursu na temat antropocenu. Spróbujmy zacząć od namysłu nad konceptem dewzrostu w odniesieniu do naszych własnych praktyk. Kiedy mówimy o „świadomym antropocenie”, nie zapomnijmy o „świadomym” antropocenizmie. Akademicka skłonność ostatnich dekad do (nad)produkcji dyskursywnej wymaga dokładnie takiego samego surowego przewartościowania jak inne praktyki ideologii wzrostu i postępu¹⁵. Nie jest moim postulatem nasze zamilknięcie, ale jest – przemyślenie udziału akademików w wytwarzaniu cywilizacyjnego zgiełku. Więcej działania, mniej gadania. Mówmy mniej, ale celniej. Mniej znaczy więcej. Wypowiadam tę przestrożę także z perspektywy osoby aktywistycznej, dostrzegającej dramatyczny deficyt aktywizmu

¹⁴ Tamże, s. 287.

¹⁵ Idąc za Markiem Fisherem (*Capitalist Realism*, Zero Books, Portland 2009; wyd. polskie: M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020), można widzieć w tym zjawisku „komodyfikację nauki”, która ulega – jak i wszystko inne – neoliberalnej logice utowarowienia i maksymalizacji. Rozumując dalej za autorem *Realizmu kapitalistycznego*, należałoby stwierdzić, że wszystkiemu winne są bezosobowe struktury systemu i uznać mój głos za próbę indywidualizowania win. Jestem daleka od takich skrajnych odczytań; zwracam jedynie uwagę na bezwład pewnych prawidłowości i zachęcam do auto-/metarefleksji. Presja systemu nie wyklucza samoświadomości.

i nadmiar dyskursów zastępujących działanie. Świadomy antropocen wymaga nowej, odpowiedzialnej ekologii mówienia i czynienia, także – nowego heroizmu.

Bibliografia

- Bauerlein Mark, *Social Constructionism: Philosophy for the Academic Workplace*, „Partisan Review” 2001, t. 68, nr 2, s. 228–241 (wyd. polskie: Bauerlein Mark, *Spółeczny konstrukcjonizm. Filozofia dla uniwersyteckiej posady*, przeł. Agnieszka Kluba, „Tekstualia” 2013, nr 4 (35), s. 37–52, według wersji w: *Theory’s Empire. The Anthology of Dissent*, red. Daphne Patai, Wilfrido H. Corral, Columbia University Press, New York 2005).
- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Blackmore Susan, *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford 1999 (wyd. polskie: Blackmore Susan, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002).
- Chwałczyk Franciszek, *Antropocen, kapitałocen... a może urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 2018, nr 34(2), s. 90–121, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/wp-content/uploads/2018/11/5-Franciszek-Chwalczyk-Antropocen.pdf> [dostęp: 2022/07/15].
- Chwałczyk Franciszek, *Around the Anthropocene in Eighty Names – Considering the Urbanocene Proposition*, „Sustainability” 2020, nr 12 (11), 4458, <https://www.mdpi.com/2071-1050/12/11/4458> [dostęp: 2022/07/15].
- Dawkins Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, New York 1976 (wyd. polskie: Dawkins Richard, *Samolubny gen*, tłum. Marek Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996).
- Dennett Daniel, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston 1999 (wyd. polskie: Dennett Daniel, *Świadomość*, tłum. Ewa Stokłosa, Copernicus Center Press, Kraków 2016).
- Fisher Mark, *Capitalist Realism*, Zero Books, Portland 2009 (wyd. polskie: Fisher Mark, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. Andrzej Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020).
- Fucking Disgusting*, Roger Hallam on COP26, Glasgow, 7 November 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=t7oNQgDC4Hw&t=1s> [dostęp: 2022/07/15].
- Kluba Agnieszka, *Eko- i klimaaktywizm – czy w partycypacji społecznej jest miejsce na twórcze projektowanie?*, „Powidoki” 2022, nr 6, s. 66–73.
- Kluba Agnieszka, *Kryzys humanistyki – kryzys Uniwersytetu*, „Tekstualia” 2013, nr 4 (35), <https://tekstualiascience.com/resources/html/article/details?id=236518> [dostęp: 2023/04/02].
- Leśmian Bolesław, *Szkice literackie*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, zebrał J. Trznadel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011, s. 21–39.
- Miłosz Czesław, *Traktat moralny*, w: tegoż, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015, pierwodruk: Miłosz Czesław, *Traktat moralny*, „Twórczość” 1948, z. 4.
- Nasiłowska Anna, *Kierunki, zwroty i przystanki*, „Teksty Drugie” 2017, nr 4, s. 9–12.
- Szaj Patryk, *Antropocen i kapitałocen. W poszukiwaniu fuzji horyzontów*, „Porównania” 2021, nr 2 (29), s. 371–386.
- Tematy modne w humanistyce. Studia interdyscyplinarne*, red. Łukasz Grajewski, Jakub Osiński, Aleksandra Szwagrzyk, Paweł Tański, „ProLog. Interdyscyplinarne Czasopismo Humanistyczne” 2015.

Waters Lindsay, *Enemies of promise: publishing, peryshing, and the eclipse of scholarship*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2004 (wyd. polskie: Waters Lindsay, *Zmierzch wiedzy*, przeł. Tomasz Bilczewski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009).

Wiśniewski Michał Radomił, *Konspiracja memów*, „Dwutygodnik”, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/6397-konspiracja-memow.html> [dostęp: 2022/07/15].

„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, red. Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010.

Streszczenie

Antropocen jako przedmiot akademickiego dyskursu staje się jeszcze jednym obiektem antropocentrycznej kategoryzacji. Narastająca treść teoretyczna nie ma szans wpłynąć zasadniczo na przebudowę myślenia w czasie wystarczającym, aby odegrała istotną rolę w przeciwdziałaniu degradacji planety. Czy niejawną samowiedzą wzbierającego gwałtownie dyskursu – i jego coraz częstszy fatalizm – tę niemożność przewiduje? A może więcej: w istocie pozostaje sceptyczna wobec szans na takie przeciwdziałanie, dekretnując niejako katastroficzny scenariusz? Swoje wątpliwości formułuję z perspektywy teoretyczki literatury i komunikacji, a zarazem aktywistki ruchu Extinction Rebellion.

The Anthropocene Discursivized, or, How Not to Talk About Climate Catastrophe

Abstract

The anthropocene, as an object of academic discourse, becomes just another object of anthropocentric categorization. The increasing theoretical content has no chance of achieving a significant transformation of thinking in sufficient time for it to play a relevant role in counteracting planetary degradation. Does the implicit self-knowledge of this rapidly spreading discourse – and its frequent fatalism – predict this inability? Or maybe more: does it, in fact, remain sceptical about the chances of such counteraction, declaring a kind of catastrophic scenario? I formulate my doubts from the perspective of a literary and communication theoretician and an activist in the Extinction Rebellion movement.

Słowa kluczowe: dyskurs akademicki, antropocen, Extinction Rebellion, katastrofa klimatyczna, aktywizm

Keywords: academic discourse, anthropocene, Extinction Rebellion, climate catastrophe, activism

Agnieszka Kluba – doktor habilitowana, literaturoznawczyni, profesor Instytutu Badań Literackich PAN, aktywistka klimatyczna. Zajmuje się teorią i historią literatury XIX i XX wieku. Autorka książek *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)* (Wrocław 2004, Toruń 2013) oraz *Poemat prozą w Polsce* (Toruń 2013, Peter Lang 2021). Kurator wystawy poświęconej Bolesławowi Leśmianowi (Polska 2017, Włochy 2018). Badaczka Archiwum Zbigniewa Herberta. Stypendystka Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (1998; 2002–2005), laureatka Konkursu im. Klemensa Szaniawskiego (2002), stypendystka Komisji Fulbrighta na University of Massachusetts (2012–2013). Kontakt: agnieszka.kluba@ibl.waw.pl

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.7

Jason W. Moore

Binghamton University

ORCID: 0000-0002-7237-9895

Our Capitalogenic World: Climate Crises, Class Politics, and the Civilizing Project

We all know that the news is not so great on Planet Earth. There's no question that the conditions of life will be fundamentally different in the centuries to come. And while there is much that we can do to navigate this transition – earth system scientists call it a “state shift” – there will be no return to the unusual climate stability of the past 12,000 years. Life on Earth is now definitively exiting the Holocene.¹

How we conceptualize this state shift, and how we imagine what comes next, is crucial. So too is how we imagine what *has* occurred. The political imagination and the world-historical imagination form an uncomfortable unity. Among the imperial bourgeoisie's decisive ideological victories in recent decades has been the erasure of world history from the radical imagination. A shallow historical vision characterizes today's radical climate studies literature.² Meanwhile, few climate historians have had a taste for the history of capitalism.³ The thorny and uneven relationship between bourgeois ideology and historical method in the neoliberal era has led to serious blind spots in the radical assessment of the climate crisis, its class and imperial basis, and the revolutionary praxis necessary to confront and transcend it in a just, democratic, and egalitarian fashion.

Anthropogenesis, Neoliberalism, and the “End of History”

The climate crisis is *anthropogenic*. Literally, “made by humans.” We are told this every time we read, watch, or hear climate news. We hear it almost every time we hear a scholar speak on climate change, or when we read a book or article on the climate crisis. The “anthropogenic” party line finds few dissidents, regardless of academic discipline or political sympathy. This is the ideological project of the Popular Anthropocene – distinct

¹ A.D. Barnosky et al., *Approaching a State Shift in Earth's Biosphere*, “Nature” 2012, nr 486 (7401), p. 52–58; S.L. Lewis i M.A. Maslin, *The Human Planet*, Pelican, London 2018.

² See, e.g., J. Wainwright, G. Mann, *Climate Leviathan*, Verso, London 2018.

³ See, e.g., D. Degroot, *The Frigid Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

from, and yet enabled by, key players in the geological and earth-system sciences.⁴ Saying the climate crisis is “human-caused” is not just a language problem, but a mode of reasoning implicated in the climate crisis itself. Both are rooted in a dark history.

This legacy is the long and violent history of Civilizing Projects. If a certain kind of ethnocentrism has accompanied every great – and not-so-great – civilization, capitalism raised this to an epochal art form. It did not, as some have supposed, spring forth from a mystical “European-ness” waiting to be liberated from its feudal shackles. Indeed, neither “Europe” nor “Western Civilization” as a geohistorical force or geocultural formation existed before the seventeenth and eighteenth centuries, respectively.⁵ They were *inventions* of capitalist forces – comprising not only the “material” means of production but also the “means of *mental* production.” The obverse of Civilization was Nature. The uppercase indicates their status as “ruling ideas” – or what I will call *ruling abstractions*. These are fetishes in the classic Marxist sense. More than any other, this binary highlights the connection between the economic, the political, and the geocultural through the “modification ... of these natural bases ... in the course of history through the action of men.”⁶ The purpose of these ruling abstractions is no mystery: to justify and enable the profit-driven conquest, appropriation, and exploitation of humans and the rest of nature, to sustain the endless accumulation of capital. From the origins of capitalism, these ruling abstractions redefined the lives and labors of the vast majority of humans as non-work, on the specific basis of their alleged “savagery.” *This* is the violence of the Civilizing Project and its antonym, Nature.

We might think of this binary as the animating principle of capitalism’s mode of thought. For everyone who wants to say that capitalism is an “economic system” – rather than a class society – it’s worth remembering that the rich and powerful don’t rule by guns and wealth alone. They require ideologies, and these have contributed mightily to the climate crisis. Civilizing Projects, like all ideologies, do not have “lives of their own,” as reified incantations of “the West” or “settler colonialism” suggest.⁷ They are specific class projects tightly bound to capitalism’s incentive structure. From the beginning, the emergent imperial bourgeoisies “overrepresented” themselves as Human, and expelled everyone else.⁸ Their enduring ideological claims of Christianizing, Civilizing, or Developmentalist virtue

⁴ J.W. Moore, *Confronting the Popular Anthropocene*, “New Geographies” 2017, nr 9, p. 186–191. In what follows, I consider the Popular Anthropocene as an important academic cultural formation whose essential framing of the climate crisis flows from Man against Nature. This is not to deny the contributions of scholars who mobilize this framing, but only to note their complicity with it. It is, however, to point out that no intellectual production in capitalism is autonomous from its hegemonic political and ideological fields (P. Bourdieu, L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1992; R.C. Lewontin, S. Rose, L.J. Kamin, *Not in Our Genes*, Pantheon, New York 1984).

⁵ T.C. Patterson, *Inventing Western Civilization*, Monthly Review Press, New York 1997.

⁶ K. Marx, F. Engels, *The German Ideology*, International Publishers, New York 1971, p. 42, order of quotation slightly altered from the original.

⁷ J.W. Moore, *Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History*, “Nordica” 2022, nr 2(51), p. 123–146; B.J. Fields, *Slavery, Race and Ideology in the United States of America*, “New Left Review” 1990, nr 1/181, p. 95–118.

⁸ S. Wynter, *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom*, “CR: The New Centennial Review” 2003, nr 3(3), p. 257–337; J.W. Moore, *Power, Profit and Prometheanism, Part I: Method, Ideology and the Violence of the Civilizing Project*, “Journal of World-Systems Research” 2022, nr 21(2), p. 1–12.

rested on the essential premise that most humans are not really or not fully Human, but “savage.” Remaking a biological claim about the human species into a historical argument of causation – through which the “human enterprise” becomes a collective actor – is not innocent.⁹ It’s an ideological sleight-of-hand with deep roots in bourgeois naturalism: a procedure that biologizes, and seeks to justify, inequality between humans.

Human-caused. To say climate change is not anthropogenic but *capitalogenic* (“made by capital”) is a sin against Good Science. The uppercase is again deliberate, because Good Science is not about truth but power and profit. Long before Habermas spoke of the “scientization of politics,” Good Science served empires and capitalists in their efforts to turn webs of life into profit-making opportunities, and perhaps above all, to discredit anyone who stood in their way.¹⁰ To accept Good Science is to accept that there really is no alternative.

Radicals sneered when Fukuyama announced the “end of history” in the closing years of the Cold War.¹¹ But most on the academic left – especially in the rich countries – were already joining Fukuyama. The poststructuralist moment came to celebrate Marx and Engels’ aphorism – “all that is solid melts into air” – forgetting their dialectical insistence on historically durable structures of power, profit, and life.¹² *History* became a footnote, or worse: it was decomposed into highly stylized and misleading narratives. In the English vernacular, these are *potted histories*: superficial storybook narratives that one likely encountered in high school. These narratives seek to manufacture consent: to inculcate an acceptance of the political order as free, democratic, or otherwise virtuous. Such potted arguments are instruments of class rule. So it was that this flight from history was accompanied, and indeed enabled, by the neoliberal academy’s “retreat from class.”¹³ The flight from world history and the retreat from class were two sides of the same ideological movement.

It was a dramatic about-face. Across the “long” 1970s, the cutting edge of revolutionary theory found its animating impulse in an unprecedented efflorescence of historical materialism. Emboldened and inspired by socialist and national liberation movements, radical scholars drank deeply at the well of world history. From the fall of Rome to the rise of capitalism to the twentieth century’s great socialist revolutions, Marxists recuperated the long history of class society, capitalism’s origins, and its globalizing contradictions of class struggle.¹⁴ They did so from multiple vantage points and divergent Marxist traditions. But in all instances, historical investigation and the revolutionary critique of contemporary capitalism were tightly bound.

⁹ W. Steffen, J. Grinevald, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspective*, “Philosophical Transactions of the Royal Society A” 2011, nr 369, p. 842–867.

¹⁰ J. Habermas, *Toward a Rational Society*, Polity, Cambridge 1987, p. 61–80; J.W. Moore, *The Opiates of the Environmentalists?*, “Abstrakt,” listopad 2021, <https://www.abstraktdergi.net/opiates-of-the-environmentalists-anthropocene-illusions-planetary-management-the-capitalocene-alternative/> [access: 2023/01/26].

¹¹ F. Fukuyama, *The end of history?*, “National Interest” 1989, nr 16, p. 3–18.

¹² K. Marx, F. Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, in: *The Communist Manifesto*, ed. G.S. Jones, Penguin, New York 2002, p. 218–233, quotation: 223; e.g. B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

¹³ Moore, *Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History*, op. cit.; E.M. Wood, *The Retreat from Class*, Verso, London 1985.

¹⁴ P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London 1974; I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York 1974; T. Skocpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

All that was pushed aside by the neoliberal revolution. That turn took many forms in the universities, and the flight from world history was pivotal to virtually all of them. Many leftwing scholars decided that, in the era of neoliberal triumph, capitalism didn't really exist after all; it was just a figment of the imagination shared by dogmatic Marxists and neoliberal ideologues alike.¹⁵ This fetishization of theory in the academy is so powerful that I find myself writing, time and again, about how the tasks of revolutionary theory are historical, or they are nothing. So far, to little effect. Even when capitalism was conceptually rehabilitated through anti-globalization struggles at the turn of the century, it returned primarily in a Polanyian incarnation.¹⁶ Here was a concept of historical capitalism stripped of a Marxist theory of exploitation – so much so that today, the radical vernacular insists upon “decolonization” without so much as a whisper of class exploitation.¹⁷

No matter that the history of capitalism yields an uncontroversial insight – one essential to our interpretation of the climate crisis. Namely, this: imperialism is the bourgeoisie's preferred mode of waging the class struggle. Scholars are not supposed to use such language in polite company. It's *political* and therefore un-Scientific. But I can find no better conceptualization of capitalism's “*real* movement... in its world-historical existence” – one that grasps its “double relation: one the one hand as natural, on the other as a social relationship.”¹⁸ This dialectical and historical relation is the class struggle in the web of life: a *political* struggle over the conditions of a “good business environment” that facilitates the merciless appropriation and exploitation of life and work, human and extra-human, paid and unpaid.¹⁹

Transition Debates in the Web of Life

Class relations – which include climate history, as Marx and Engels emphasize – are unthinkable when abstracted from world history.²⁰ To be clear, world history is not a restatement of past events and alleged prime movers such as population, industrialization, or colonialism. World history is a mode of interpretation. It foregrounds the explanation of tipping points, transitions, crises, and significant civilizational expansions in their historical-geographical specificity. Are the origins of the climate crisis found in England around 1800? Are they located in a wider web of class and imperial relations across the Atlantic world after 1492?

These are the kinds of questions posed by a world-historical materialism in the web of life.²¹ They are also, in part, the questions posed by the Anthropocene, the “Age

¹⁵ D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989.

¹⁶ K. Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon, Boston 1957. Polanyi “expressed the point concisely by contrasting Marx's account of the role of economy in society, ‘an exploitation theorem – class war’, with his own, ‘a market theorem – no class war’” (G. Dale, *Karl Polanyi: The Limits of the Market*, Polity, Cambridge 2010, p. 132).

¹⁷ B. Selwyn, S. Miyamura, *Class Struggle or Embedded Markets?*, “New Political Economy” 2014, nr 5(19), p. 639–661; J.W. Moore, *Power, Profit and Prometheanism*, op. cit.

¹⁸ K. Marx, F. Engels, *The German Ideology*, op. cit., p. 50.

¹⁹ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London 2015.

²⁰ K. Marx, F. Engels, *The German Ideology*, op. cit., p. 42.

²¹ Ibidem; J.W. Moore, *How to Read Capitalism in the Web of Life*, “Journal of World-Systems Research” 2022, nr 1(28), p. 153–168; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, op. cit.

of Man.”²² But where the world-ecology conversation *opens* these questions for wider scholarly and political dialogue, the Anthropocene – the *Popular Anthropocene*, to differentiate it from strictly geological debates – silences that debate.

In the 1970s, world-historical discussions like this became known as the Transition Debate.²³ For any world-historical transition – none more so than the ongoing demise of Holocene climate stability – such Transition Debates are unavoidable. The Popular Anthropocene, in this light, wants to eat its cake and have it too. It takes refuge in geological periodization whilst engaging in a promiscuous typological exercise masquerading as world history. Witness the -cene mania of the past decade, mostly ignoring urgently needed syntheses of history, contemporary politics, and biospheric change.²⁴ To paraphrase a French expression about political life: one can ignore capitalism’s world history, but you can be confident it will not ignore you.

The Transition Debate is shorthand for a long-running postwar debate over the transition to capitalism.²⁵ When the Soviet and Chinese defeat of fascist empires was followed by Afro-Asian decolonization, new questions about socialist transition and capitalist crisis appeared on the world stage. Radical intellectuals began to take the origins of capitalism seriously. The spirit of the Debate was basically this: one’s assessments of the historical-geographical origins of a crisis, and of the contemporary configuration of capitalist power and profit, are dialectically joined.²⁶ Thus, a transnational account of the capitalist origins premised on imperialism yielded different political insights than a national account of capitalist origins premised on property relations.²⁷

The Popular Anthropocene has evaded such questions in favor of potted histories that pit “Man” against “Nature.” That quasi-eternal conflict is mediated by population, technology, and sometimes, great power conflict.²⁸ But these are fragments – not evolving and mutually formative moments of an evolving dialectical whole. Far from intellectual accidents, such fragmentation flows directly from the philosophical reductionism and Civilizing Projects that initially took shape during the rise of capitalism.²⁹ When it comes to class analysis and the history of capitalism, the Popular Anthropocene – and

²² The Anthropocene literature is vast. See P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The Anthropocene*, “IGBP Newsletter” 2000, nr 41, p. 17–18. For a critical assessment, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. J.W. Moore, PM Press, Oakland 2016; Maslin & Lewis, *Human Planet*, op. cit. An important exception to the ahistorical tendency is N. Klein, *This Changes Everything*, Simon & Schuster, New York 2014.

²³ J.W. Moore, *Confronting the Popular Anthropocene*, op. cit.

²⁴ F. Chwałczyk, *Around the Anthropocene in Eighty Names*, “Sustainability” 2020, nr 12(11), p. 44–58.

²⁵ *The Transition from Feudalism to Capitalism*, ed. R.H. Hilton, New Left Books, London 1976.

²⁶ J.W. Moore, *Empire, Class & The Origins Of Planetary Crisis: The Transition Debate in the Web of Life*, “Esboços” 2021, nr 28, p. 740–763.

²⁷ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York 1974; R. Brenner, *Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, “Past & Present” 1976, nr 70, p. 30–75.

²⁸ J.R. McNeill, P. Engelke, *The Great Acceleration*, Harvard University Press, Cambridge 2016.

²⁹ R.C. Lewontin et al., *Not in Our Genes*, op. cit.; J.W. Moore, *Del gran abaratamiento a la gran implosión*, “Relaciones Internacionales” 2021, nr 47, p. 11–52; R. Patel, J.W. Moore, *A History of the World in Seven Cheap Things*, University of California Press, Berkeley 2017.

the wider Environmentalism of the Rich in which it's embedded – has established an intellectual no-fly zone.³⁰

It should, then, come as no surprise that the two leading radical critics of the Popular Anthropocene are historical scholars. Their distinctive renderings of the Capitalocene thesis offer distinctive historical-geographical assessments of the origins of capitalism and the climate crisis. Neither believes the Capitalocene to be a geological era. On several decisive points, Andreas Malm and I agree: the climate crisis must be grasped in its historical specificity; the origins of climate crisis are found in geographically specific class struggles; and webs of life are fundamental to any politically useful conception of class politics and capitalist development.³¹

There *are* significant differences between us: over capitalism, the class struggle, the generative possibilities of the *oikeios* as a multilayered and creative pulse of life-making, the role of bourgeois ideology, and the power of the fetishes of Nature and Society. We might abbreviate the difference as follows: an *1830 thesis* (Fossil Capitalism) and a *1492 thesis* (capitalism as a world-ecology of power, profit, and life). Both arguments are more nuanced than any stylized date allows. For Malm, the class struggles in early-nineteenth-century English mill towns propelled the bourgeoisie to reconcentrate industrial production, powered by steam engines, in major cities like Manchester. Thus “fossil capital” was born, and became a weapon in the bourgeoisie’s class victory over an increasingly militant industrial proletariat.

For the 1492 thesis, Malm’s fossil capital argument is one crucial element in a longer story. It’s simply not the whole story. Significantly, the 1830 thesis *excludes* consideration of the wider historical geographies of class, capital, and empire that predate “the” Industrial Revolution. The world-ecology alternative begins from the conjuncture of climate crisis and class revolt in feudalism’s long fourteenth-century crisis. The outcome of those class struggles was a historic defeat for Western Europe’s ruling classes.³² They tried, and failed, to restore the balance of class power amid the “socio-physical conjuncture” of climate, disease, agro-ecological exhaustion, and class revolt.³³ This internalist “climate fix” strategy having failed, feudal ruling strata stumbled upon another: move aggressively into the Atlantic world and conquer the Americas, where the balance of military power ran in their favor.³⁴ Thus began primitive accumulation in its classic sense: a grand dynamic of world-class formation through which imperial

³⁰ To borrow a phrase from Matt Taibbi, *America’s Intellectual No-Fly Zone*, “Scheerpost,” 20.04.2022, <https://scheerpost.com/2022/04/20/matt-taibbi-americas-intellectual-no-fly-zone/> [access: 2023/01/26]; P. Dauvergne, *Environmentalism of the Rich*, MIT Press, Cambridge 2016.

³¹ A. Malm, *Fossil Capital*, Verso, London 2016; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, op. cit.; J.W. Moore, *The Capitalocene, Part I*, “Journal of Peasant Studies” 2017, nr 3(44), p. 594–630; J.W. Moore, *The Capitalocene, Part II*, “Journal of Peasant Studies” 2018, nr 2(45), p. 237–279.

³² J.W. Moore, *The Crisis of Feudalism: An Environmental History*, “Organization & Environment” 2002, nr 3(15), p. 296–317; J.W. Moore, *Nature & the Transition from Feudalism to Capitalism*, “Review” 2003, nr 2(26), p. 97–172; J.W. Moore, *The Modern World-System as Environmental History?*, “Theory & Society” 2003, nr 3(32), p. 307–377; J.W. Moore, *Ecology and the Rise of Capitalism*, Ph.D. thesis, Berkeley, University of California 2007.

³³ I. Wallerstein, *The Modern World-System*, op. cit., p. 35.

³⁴ J.P. Antonacci, *Periodizing the Capitalocene as Polemocene*, “Journal of World-Systems Research” 2021, nr 2(27), p. 439–467.

bourgeoisies could mobilize Cheap Nature, including Cheap Labor, on an unprecedented scale. Within a century of 1492, that movement would subordinate Polish and Irish labor to the same bloody logic.³⁵

That logic included the invention of epoch-making fetishes – ruling abstractions – forged by Civilizing Projects. These were initially tethered to Christianity, itself radically reinvented in this era. They quickly morphed into mature expressions of European Universalism.³⁶ Out of this tumultuous era of entangled geopolitical, economic, cultural, and biological crisis emerged a specific complex of geohistorical actors: state-machineries, bankers, the Church, conquerors, and entrepreneurs. For these strata and institutions, the crisis of feudal accumulation entailed a contracting economic surplus. The move to create a “Great Frontier” of Cheap Nature – centering on the Four Cheaps of labor, food, energy, and raw materials – allowed for the expansion of the surplus, now governed by increasingly competitive *capitalist* relations of power and commerce.³⁷

The result was a new accumulation strategy: Cheap Nature. It was premised on devaluing the lives and labors of “women, nature, and colonies.”³⁸ Here was an ideological, military, and juridical strategy that enabled “vast but weak” imperialist bourgeoisies to appropriate *unpaid work* in a novel and generative way.³⁹ To call these arrangements *feudal* is to miss the very foundations of the capitalist world-ecology in unpaid work, which depended on regimes of Naturalized domination – ordained by so-called “natural law.”⁴⁰ These tendencies rapidly crystallized the world color line and capitalist patriarchy during the seventeenth century, and were central to the era’s epochal labor and landscape revolution.⁴¹

The Popular Anthropocene and the 1830 Capitalocene thesis alike have worked hard to deny early capitalism’s extraordinary environment-making revolution.⁴² The

³⁵ M. Rai, *Columbus in Ireland*, “Race & Class” 1993, nr 4(34), p. 25–34; M. Małowist, *Western Europe, Eastern Europe and World Development 13th-18th Centuries*, Brill, Leiden 2010.

³⁶ R.H. Tawney, *Religion & the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1926; I. Wallerstein, *European Universalism*, The New Press, New York 2006.

³⁷ W.P. Webb, *The Great Frontier*, University of Texas Press, Austin 1964; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, op. cit.; I. Wallerstein, *The Modern World-System*, op. cit.

³⁸ M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed, London 1986, p. 77.

³⁹ F. Braudel, *European Expansion & Capitalism, 1450–1650*, in: *Contemporary Civilization Staff of Columbia College, Columbia University*, ed. Chapters in Western Civilization, Columbia University Press, New York 1961, p. 245–288, quotation 260; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, op. cit.

⁴⁰ On “feudal” Latin America in relation to the Capitalocene debate, see W. Woford, *The Plantationocene*, “Annals of the American Association of Geographers” 2021, nr 6(111), p. 1622–1639. Contrast with J.W. Moore, *The Capitalocene, Parts I and II*, op. cit.; J.W. Moore, *The Opiates of the Environmentalists?*, op. cit.; J.W. Moore, *Raumschiffe und Sklavenschiffe: Die kapitalische Weltökologien 1492–2030*, in: *Kapitalismus und Nachhaltigkeit*, ed. Sighard Neckel, Philipp Degens, Sarah Lenz, Campus Verlag, Frankfurt 2022, p. 21–38.

⁴¹ S. Federici, *Caliban and the Witch*, Autonomedia, Brooklyn 2004; F. Bethencourt, *Racisms*, Princeton University Press, Princeton 2013.

⁴² What follows draws upon, *inter alia*, J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, op. cit.; J.W. Moore, *Capitalocene, Part I and II*, op. cit.; J.W. Moore, *The Rise of Cheap Nature*, in: *Anthropocene or Capitalocene?*, op. cit., p. 78–115; J.W. Moore, *Madeira, Sugar, & the Conquest of Nature in the ‘First’ Sixteenth Century, Part I*, “Review” 2009, nr 4(32), p. 345–390; J.W. Moore, *Madeira, Sugar, & the Conquest of Nature in the ‘First’ Sixteenth Century, Part II*, “Review” 2010, nr 1(33),

labor and landscape transformations between 1450 and 1750 cohered the origins of capitalogenic environmental revolution, creating an eco-historical rupture as great as any since the dawn of agriculture and the rise of the first cities. Here was the dawn of a specifically capitalist Pangea.

After 1450, the scale, scope, and speed of environmental change across the Atlantic world outstripped anything seen in the halcyon days of Europe's High Middle Ages. The difference was often an order of magnitude – a tenfold difference, give or take. The *speed* of early modern transformation was distinctive, and it remains crucial to capitalogenic environment-making today. (Capital's tendency to compress turnover time and enforce recurrent waves of time-space compression is not just social, but socio-ecological.)

What feudal Europe achieved over centuries, early capitalist forces realized in just decades. Here's one illuminating contrast. In Picardy (northeastern France), it took two centuries (the twelfth and thirteenth) to clear 12,000 hectares of forest. Four centuries later, in Bahia (northeastern Brazil) at the height of the sugar boom, 12,000 hectares of forests were cleared in just one year. *That's a 200-fold increase*. Nor was this an isolated occurrence. As slave crews were hacking down the Brazilian Atlantic rainforest to secure new land and cheap fuelwood, there was a similar advance of forest clearance on the distant eastern edge of the Atlantic world. In early-seventeenth-century Poland, workers and peasants cleared forests at an equally rapid pace, transforming the country's extraordinary sylvan resources into timber, arable land for cash crops, potash for bleaching textiles, and the tar and pitch necessary to make the era's growing commercial fleets seaworthy.

The point of these examples of rapid deforestation is not – or not only – to indict capitalism for laying waste to “the” environment. (The English verb “to lay waste” – to devastate – comes into the language at this time, following the devastation of Ireland after the mid-sixteenth century.) Clearly, we *should* indict capitalism for its serial demolitions of human and extra-human life. But indicting the consequences of a system is different from a critique of the system itself.

The logic of capital accumulation rests upon a peculiar narrowing of what counts as productive.⁴³ To be productive is to participate in the money economy. Productive labor is paid; unproductive labor is unpaid, *yet socially necessary*. This is not my view, of course. It's how the *bourgeoisie* defines productive and unproductive labor.⁴⁴ *It must*

p. 1–24; J.W. Moore, *Nature and the Transition from Feudalism to Capitalism*, op. cit.; J.W. Moore, *The Modern World-System as Environmental History?*, “Theory & Society” 2003, nr 3(32), p. 307–377; J.W. Moore, *Über die Ursprünge unserer ökologischen Krise*, “Prokla” 2016, nr 185, p. 599–619; R. Patel, J.W. Moore, *A History of the World...*, op. cit.

⁴³ The following draws upon, *inter alia*, Moore, *Capitalism in the Web of Life*, op. cit.

⁴⁴ In his searing indictment of this peculiar narrowing of “productive” labor, Wallerstein shows how, from the rise of capitalism, the “social distinction between productive and unproductive work *began to be imposed* on the working classes. *De facto*, productive work came to be defined as money-earning work, and non-productive work as work that, albeit very necessary, was merely ‘subsistence’ activity and therefore was said to produce no ‘surplus’ which anyone else could possibly appropriate. This work was either totally non-commodified or involved petty (but then truly petty) commodity production. The differentiation between kinds of work was anchored by creating specific [gendered] roles attached to them. Productive (wage) labour became the task primarily of the adult male/father and secondarily of other (younger) adult males in the household. Non-productive (subsistence) labour became the task primarily of the adult female/mother and secondarily of other females, plus the children and the elderly. Productive labour was done outside the household in the ‘work place’. Non-productive labour

define it in this fashion; otherwise, capitalists would have to pay for all the necessary work it designates as “unproductive.” This would be the end of capitalism, for if the bourgeoisie had to pay – for example – for the unpaid reproductive work of the femiariat, capital accumulation would be impossible.⁴⁵

With these clarifications in mind, capitalism’s *labor* productivity is entirely different from the premodern logic of surplus accumulation. For all its diversity, this logic was premised on *land* productivity, which included human work but was relatively indifferent to modest fluctuations in labor productivity. Under feudalism, for instance, what mattered was how much wheat or rye could be harvested and milled, not – as under capitalism – how much wheat or rye could be produced *per average worker-year* (or hour). This meant, all things being equal, a tendency towards agricultural involution: labor input increased to counteract soil exhaustion, with increasingly limited effect. This was in fact the norm under feudalism and other agrarian civilizations, except for those centered on wet rice systems. For European cereal agriculture, medieval socio-ecological contradiction of the “declining rate of feudal levy” encouraged a rising population – in the heartlands and into new settlement frontiers, as in East Elbian Europe – so that more labor could be poured into agrarian production.⁴⁶

That changes with the transition to capitalism. The new law of value, organizing regimes of abstract social labor, required a historically novel form of alienation.⁴⁷ Labor productivity as the determinant of surplus value came to dominate. This too assumed diverse forms, but the English yeoman, the Polish serf, the Brazilian planter and slave, all felt its gravitational pull.⁴⁸ *Labor productivity* was redefined narrowly, and therefore hid from economic calculation all those forms of life and labor that provided useful work, *but were culturally and juridically excluded from the cash nexus*. That exclusion is at the heart of the invention and reinvention of the ruling abstractions: Nature and Civilization. *Nature* was therefore not confined to “land” and “land productivity” but signified the totality of *unpaid work* necessary to capitalism’s law of value. Most *actually* productive labor in capitalism was excluded from capitalist “labor productivity”: above all, the unpaid work of “women, nature, and colonies.” So-called “women’s work” was redefined as non-work. Plantation labor – slavery – was redefined as a “school for civilization.”⁴⁹ Breaking with the ruling binary allows us to see how every great wave

was done inside the household,” I. Wallerstein, *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*, Verso, London, p. 24 (emphasis added).

This discussion is distinct from – although not necessarily opposed to – the Marxist dialogue over “productive” and “unproductive” labor. That complex, and sometimes esoteric, debate turns on production of surplus value as such, distinct from, say, labor-power deployed in the realization process (e.g., sales). My interpretive priority is different from – but (once again) not opposed to – Marx’s famous discussions in *Capital* II. The bourgeois view of the difference between “productive” and “unproductive” labor – embedded in its ruling abstractions of Civilization and Savagery – not only conceals, but enables, its regime of socially necessary unpaid work. Thus Wallerstein’s biting sarcasm on the bourgeois abstractions of “productive” and “unproductive” work.

⁴⁵ S. Federici, *Revolution at Point Zero*, PM Press, Oakland 2012.

⁴⁶ G. Bois, *Against the neo-Malthusian orthodoxy*, “Past & Present” 1978, nr 79, p. 60–69.

⁴⁷ J.W. Moore, *The Value of Everything?*, “Review” 2017, nr 3–4(37), p. 245–292.

⁴⁸ See esp. J.W. Moore, *Amsterdam, Part II*, op. cit.

⁴⁹ R. Patel, J.W. Moore, *A History of the World*, op. cit.; S. Federici, *Caliban and the Witch*, op. cit., p. 92.

of proletarianization in the web of life depends on the unpaid work of humans (a femitariat) and the unpaid work of planetary life as a whole (the biotariat).⁵⁰ Marx's socially necessary labor-time rests upon socially necessary unpaid work.

This alienation is not only the real basis of capital accumulation; it requires and sustains the ruling abstractions of Civilization and Nature. Capitalist civilization's tendency to favor profit-making, saving and investment (capital accumulation), and new geographical conquests entailed a reinvention and abstraction of the web of life. As we are learning, this ruling abstraction was a capricious – and capacious – conceptualization of Nature with an uppercase N. It facilitated botanical imperialism and bioprospecting alongside the modern slave trade's *anthropo*-prospecting. The reinvention linked closely to the abstraction. Its major bias was instrumental; its overarching priority, the deployment of Nature as a praxis of world accumulation and global power.⁵¹ Of all the geocultural inventions that poured forth in the two centuries after 1492, none was more epochal than Nature, a cultural and institutional machine of power and profit-making. The capitalogenic deforestations that rolled across the planet after 1550 were not just about destruction.⁵² They were about putting Nature to work as cheaply as possible.⁵³

By the middle of the eighteenth century, this epochal environment-making revolution was largely exhausted. The profit-driven genocides and ecocides of the New World enabled silver mining and sugar planting – two of the era's greatest engines of capital accumulation. These engines began to sputter in fits and starts between the 1650s and the end of the eighteenth century. Slaves, peasants, and workers resisted; soils were exhausted and eroded; forests were cleared. Early capitalism's socio-ecological contradictions deepened; resistance to agrarian capitalism, from Russia to Haiti to Peru, intensified. It was the era of “dual revolutions”: the democratic and the industrial.⁵⁴

A heavy dose of romanticism goes along with many Marxist – and Environmentalist – views on the Industrial Revolution. One story says that modern labor relations begin with the steam engine and what Marx calls “large-scale industry.” I find this story difficult to square with my reading of world labor history, which is also a history of capitalism's ecologies of power, accumulation, and nature. On the one hand, the rationalization of the capitalist labor process didn't begin in England but on the sugar plantations of the Atlantic world.⁵⁵ If we want to find the original factories, we need look no further than the “factories in the field” of early modern sugar plantations.

On the other hand, this transition didn't occur on an epochal scale until the *end* of the nineteenth century.⁵⁶ Marx grasped the essence of the historical tendency towards the “real” domination of labor by capital in mass production. And though in *Capital* he writes

⁵⁰ J.W. Moore, *El hombre, la naturaleza y el ambientalismo de los ricos*, in: *Pensar la ciencia de otro modo*, ed. F.F. Herrera, D. Lew, N. Caruci, Mincyt, Caracas 2022, p. 55–82; J.W. Moore, *Das Planetare Proletariat im Planetaren Inferno*, “LFB: Literaturforum im Brecht-Haus” 2021, nr 6, p. 4–11.

⁵¹ J.W. Moore, *World Accumulation and Planetary Life, or, Why Capitalism Will Not Survive Until the “Last Tree is Cut,”* “IPPR Progressive Review” 2017, nr 3(24), p. 176–204.

⁵² M. Williams, *Deforesting the Earth*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

⁵³ J.W. Moore, *Putting Nature to Work*, in: *Supramarkt*, ed. O. Arndt, C. Wee, Irene Books, Gothenburg 2015, p. 69–117.

⁵⁴ E.J. Hobsbawm, *Age of Revolution*, World Publishing Co., Cleveland 1962.

⁵⁵ S.W. Mintz, *Sweetness and Power*, Penguin, New York 1985.

⁵⁶ H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York 1974.

as if it was an accomplished fact, it wasn't. The "real subsumption" of labor by capital matured later, during the "second" industrial revolution and its mass production systems in the automobile, electrical, and petrochemical industries.⁵⁷ From the vantage point of planetary life, the steam engine's epoch-making contribution hardly lies with textile production on a tiny island in the North Atlantic. Instead, it lies with the revolutionizing of the means of transportation – the transition to steamships and the railroadization of the planet, constituting the decisive infrastructure of capitalism's militarized accumulation strategy.⁵⁸ British-led industrialization revolutionized the dynamics and strategies of Cheap Nature – labor above all – established after 1492. *It did not invent them.*

This reorients our usual narrative of industrialization, capitalism, and the not-so-anthropogenic drivers of today's climate crisis. It opens fresh questions about the dialectical relations – and class struggles – of peasants, slaves, and sailors against capitalism's double register of Cheap Nature: its economic violence and its ruthless geocultural domination.⁵⁹ Perhaps most significantly, it connects historically the genesis of the capitalogenic trinity of the climate class divide, climate apartheid, and climate patriarchy as the *driver* of today's planetary crisis, not its environmentally determined *consequence*.

For both the 1830 and 1492 Capitalocene theses, the interpretive emphasis pivots on world history. When, where, and how do we understand the decisive inflection point, from which the capitalogenic climate crisis emerged? How, where, and when do we see subsequent turning points in the history of capitalism and climate? Malm and I agree. These are the decisive questions of the Capitalocene as a new Transition Debate in the web of life. We insist that what matters is the class struggle through which formed new civilizational "rules of reproduction" that compelled and enabled the endless accumulation of capital.⁶⁰

The Environmentalism of the Rich, Or, Why the Popular Anthropocene Is Part of the Problem

The Popular Anthropocene has studiously avoided these questions.⁶¹ As we have begun to see, there are *two* Anthropocenes. One is the Geological Anthropocene. This is the scholarly conversation about planetary history, centering on so-called "golden spikes" in the geological record. The other, the Popular Anthropocene, is a conversation over the historical causes of – and the proposed institutional, market, and technical solutions to – our deepening climate crisis. The line between the two Anthropocenes is fuzzy and porous. This is not accidental. Rather, it concerns how scholarly and media gatekeepers

⁵⁷ J.W. Moore, *Remaking Work, Remaking Space*, "Antipode" 2002, nr 2(34), p. 176–204.

⁵⁸ D.R. Headrick, *The Tools of Empire*, Oxford University Press, Oxford 1981; J.W. Moore, *Waste in the Limits to Capital: How Capitalism Lays Waste to the Web of Life, and Why It Can't Stop*, "Emancipations" 2022, nr 1(2), p. 1–45.

⁵⁹ For early capitalism, see E.D. Genovese, *From Rebellion to Revolution*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1981; P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra*, Beacon, Boston 2000.

⁶⁰ R.P. Brenner, *The Low Countries in the Transition to Capitalism*, "Journal of Agrarian Change" 2001, nr 2(1), p. 169–241, quotation: 174.

⁶¹ J.W. Moore, *Anthropocenes & the Capitalocene Alternative*, "Azimuth" 2017, nr 5, p. 71–80; J.W. Moore, *The Capitalocene, Part II*, op. cit.

license “natural scientists” to speak freely about matters of policy and world history. The powers-that-be can sleep easily at night knowing that leading climate scientists will rarely upset the ideological apple cart and identify the capitalist class and *capitalogenic* climate crisis as the core of the problem.

None of this is new. The 1968 birth of the Environmentalism of the Rich was in part a creation of a mass media apparatus desperate to manufacture consent at a moment of profound legitimization crisis.⁶² One could scarcely pick up a newspaper or magazine in the year before the first Earth Day (April 22, 1970) without reading about “the” environmental crisis. When Ehrlich published *The Population Bomb*, he was greeted with fawning media coverage – in stark contrast to Rachel Carson’s *Silent Spring* six years earlier.⁶³ Carson had attacked herbicide and pesticide manufacturers; Ehrlich demonized poor Indians allegedly unable or unwilling to limit their fertility. Carson’s science led her audience to identify *corporations* as a political problem; Ehrlich’s populationism identified the Third World as the problem.

Just as *The Population Bomb* appeared, Garrett Hardin published “The Tragedy of the Commons.”⁶⁴ It’s the most influential Environmentalist article ever published. Hardin, a biologist, was also a well-known eugenicist. His worldview resonated deeply with Malthus’s thinking two centuries earlier. The danger, he wrote in 1969, was that “poor women” might “outbreed the rich.” If “poverty is even in part genetically caused (*as it surely must be*) ... class discrimination in the availability of ... birth control must have a dysgenic effect.”⁶⁵ Published in *Science*, the world’s leading scientific journal along with *Nature*, “The Tragedy of the Commons” purported to explain the environmental crisis by recourse to an avaricious and anti-social human nature. In 1968 – Wallerstein called it a “world revolution”⁶⁶ – the subtext was clear. The selfish and irrational savages of the Third World must be subdued, their appetite checked by imperial *coercion*: a word that appears *thirteen* times in a five-page article! It’s worth underlining an undisputed fact: Hardin knew nothing about actually existing commons. Such arrangements are amongst human history’s elemental socio-ecological relations – and even at the time, they were well known in the story of England’s early modern enclosure movements. His historical ignorance did not, however, prevent the editors of *Science* from publishing the article, or countless other scholars from reproducing its statements as ontological fact. Here is the violence of Good Science as ideology: it enables the most ideologically charged premises of human nature to present themselves as “natural laws.”

So it is with leading earth-system scientists today. Many are happy to dispense their wisdom on the geohistorical drivers of the climate crisis: population, technology, urbanization, and so on. When figures like Johan Rockström tell us that “bankers and executives” are necessary to solve the climate crisis, virtually everyone in the mass media, and nearly all academics, are happy to give them a pass.⁶⁷ (No matter that Rockström

⁶² T.R. Robertson, *The Malthusian Moment*, Rutgers University Press, New Brunswick 2012.

⁶³ R. Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.

⁶⁴ G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, “Science” 1968, nr 162, p. 1243–1248.

⁶⁵ Quoted in T.R. Robertson, *The Malthusian Moment*, op. cit., p. 154, emphasis added.

⁶⁶ I. Wallerstein, *The Agonies of Liberalism*, “New Left Review” 1994, nr 1/204, p. 3–17.

⁶⁷ J. Watts, Johan Rockström: ‘We need bankers as well as activists... we have 10 years to cut emissions by half’, “The Guardian,” 29.05.2021.

is the Chief Scientist for Conservation International, a billionaire-funded NGO deeply complicit in corporate greenwashing and the financialization of nature.⁶⁸) This reminds us of the flexible boundary between the Geological and Popular Anthropocenes – and that this flexibility is neither innocent nor accidental. Ruling strata favor the Popular because it does not question the relations of power, re/production, and thought that created the climate crisis. The Anthropocene reduces these relations to technological, technocratic, and market-oriented fixes. Here, the Popular Anthropocene is revealed as an “anti-politics machine.”⁶⁹ Like most Environmentalism, it converts political questions of inequality and injustice into technical and scientific problems to be “solved” and “managed.”⁷⁰

To appreciate the Popular Anthropocene’s flight from world history, let us consider one of its iconic representations: Felix Müller’s widely circulated figure that accompanies the planetary boundaries argument of Rockström and his colleagues (Figure 1).⁷¹ It makes a strong point. The boundaries of major earth-system processes are now being crossed. Extremely serious, non-linear shifts beckon. What’s causing this epochal transgression of planetary boundaries? For Rockström and virtually all earth-system scientists, there’s a simple answer: Humanity. The “human enterprise” – what a deliciously neoliberal phrase! – is drawing the curtain on the Holocene.⁷² If that phrase, *human enterprise*, sounds familiar, it’s for good reason. It comes from the authors of the twentieth century’s definitive Malthusian screed, *The Population Bomb*.⁷³ And just when does this human enterprise start to cause serious trouble for the biosphere? The “logical” and “reasonable” beginning is 1800⁷⁴ – even though the major uptick in atmospheric carbonization doesn’t appear until the later nineteenth century, during the “second” industrial revolution, and the origins of modern fossil fuel extraction go back to the early *sixteenth* century!

Two aspects of Müller’s image stand out. One is the assumption that planetary crisis is the creation of the *Anthropos*: the human enterprise. In this scheme of things, the climate and biodiversity crises have *anthropogenic* causes. The planetary boundaries image does not invoke change over time, but it is associated with another assumption that does. This is the claim that the origins of planetary crisis are found in the century after 1800, commonly narrated as “the” Industrial Revolution. The formula is simple, comfortable, and therefore tempting: coal plus steam power equals global warming.

These two assumptions – turning on anthropogenic change and the 1800 boundary line – have been pivotal to a half-century of Green Thought.⁷⁵ They contribute mightily to a hegemonic imaginary of planetary crisis as the doing of all members of the human

⁶⁸ T. Levitt, *Conservation International ‘agreed to greenwash arms company’*, “The Ecologist,” 11.05.2011, <https://theecologist.org/2011/may/11/conservation-international-agreed-greenwash-arms-company> [access: 2023/01/26]; J. Hari, *The Wrong Kind of Green*, “The Nation,” 22.03.2010.

⁶⁹ J. Ferguson, *The anti-politics machine*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

⁷⁰ J.W. Moore, *Opiates of the Environmentalists?*, op. cit.

⁷¹ J. Rockström et al., *Planetary Boundaries*, “Ecology and Society” 2009, nr 2 (14).

⁷² W. Steffen et al., *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspective*, op. cit.

⁷³ P.R. Ehrlich [and A.H. Ehrlich, uncredited], *The Population Bomb*, Ballantine, New York 1968); P.R. Ehrlich, A.H. Ehrlich, *The Environmental Dimensions of National Security*, in: *Global Problems and Common Security*, ed. J. Rotblat, V.I. Goldanskii, Springer, Berlin 1989, p. 180–190.

⁷⁴ W. Steffen et al., *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspective*, op. cit., p. 842.

⁷⁵ Moore, *Capitalism in the Web of Life*.

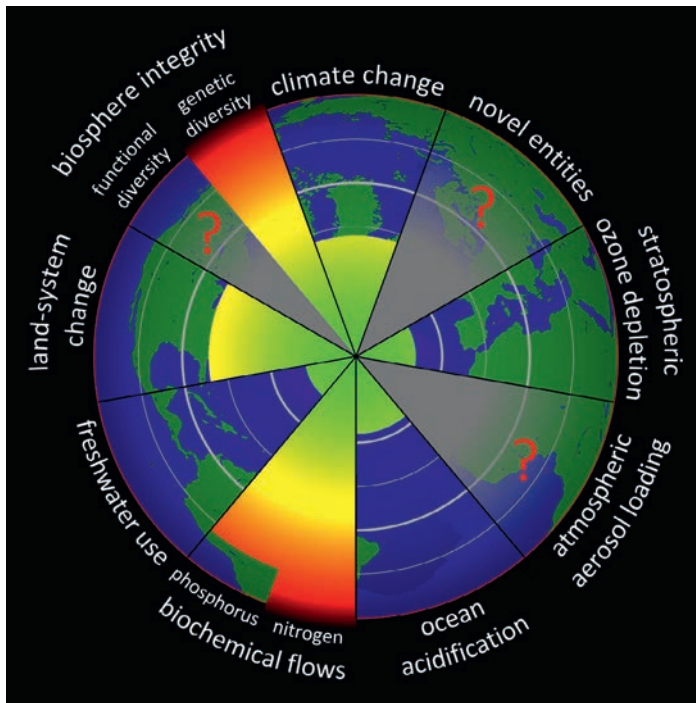


Figure 1

Source: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3f/Planetary_Boundaries_2015.svg.

species. And they sustain a historical imagination that presents modernity's long history of global inequality and violence as secondary to securing "our common future."⁷⁶

These assumptions and their ideological basis are frequently explained away. Here's a recent headline in *The Conversation*: "The term 'Anthropocene' isn't perfect – but it shows us the scale of the environmental crisis we've caused."⁷⁷ Replete with references to colonialism and historical transitions, such formulas endorse the imperial-bourgeois vision of planetary crisis. Gone from such accounts is the history of capitalism and its class dynamics. *Colonialism* is – like globalization two decades ago – cleansed of its class character. So too with extractivism, climate apartheid, speciesism, and other environmental bads: they are all generally deployed as academic detergents to wipe our thinking clean from the muck of class analysis.⁷⁸

This Environmentalist language often sounds radical. In practice, it amounts to little more than professional-managerial-class virtue signaling.⁷⁹ Such class-denialist conceptions of historical process are but a stone's throw away from the

⁷⁶ G.H. Brundtland, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987.

⁷⁷ P. Sutoris, *The term 'Anthropocene' isn't perfect – but it shows us the scale of the environmental crisis we've caused*, "The Conversation," 20.10.2021.

⁷⁸ J.W. Moore, *Power, Profit and Prometheanism*, op. cit.; J.W. Moore, *Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History*, op. cit.

⁷⁹ C.M. Liu, *The Virtue Hoarders*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2021.

Environmentalism of the Rich and its Malthusian vista, transforming the class dynamics of inequality into anodyne “distributional” questions of the rich and powerful.⁸⁰ (In what follows, I will abbreviate *this* Environmentalism with an emphatically uppercase “E.” The counter-tendency is expressed by working class and anti-imperialist environmentalism, often shorthand as environmental justice.) Such arguments typically redefine the Capitalocene thesis in economic terms – ignoring how Malm and I, our differences notwithstanding, offer *critiques* of economic reductionism! Simply put, the climate crisis is not merely about distributional consequences; it is about class power in the biosphere.

It is extremely dubious to claim that the Popular Anthropocene raises awareness. (So does advertising the latest electric car!) The Environmentalism of the Rich has been telling us that we are living in End Times since 1968.⁸¹ If there was a high tide of environmental awareness before the present, it was in the early 1970s.⁸² The outcome was hardly an ecological revolution. Instead, everywhere in the imperialist countries, Environmentalism readily made its peace with neoliberalism; testimony to the Environmental Imaginary’s Janus-faced character.⁸³ The crucial question is the *character of the awareness* and its willingness to break with capitalism’s business as usual. Figures as diverse as Audre Lorde and Albert Einstein underline the essential idea: the ideas and tools of the ruling class will not solve the problems they have created.

The Environmentalism of the Rich and its Popular Anthropocene shapes popular consciousness in ways that are consonant with techno-scientific authoritarianism.⁸⁴ Eco-catastrophism is altogether compatible with Green authoritarianism – a point argued since Environmentalism’s origins in 1968, and already a reality across the Global South.⁸⁵ *This* Environmentalism imagines the biosphere – and even regional environments – as somehow outside relations of power, re/production, and inequality. It excises questions of financialization, of homelessness, of precariousness, of hunger, of poverty, of climate apartheid, climate patriarchy and the climate class divide. In short, it presents a political imaginary of planetary crisis that designates questions of democracy as unnecessary.

Consider something like the Sixth Extinction.⁸⁶ This is usually discussed as the “biodiversity crisis.” What is rarely pointed out in these discussions is that the Sixth Extinction isn’t anything like the five previous extinctions on Planet Earth. It’s not the work of an asteroid. It’s not the work of bad technology or inefficient markets or the “imperial mode of living.”⁸⁷ It’s the work of capital. It is a *capitalogenic* process – co-produced through modernity’s relations of capital, power, and nature. It is not

⁸⁰ J.S. Dryzek, J. Pickering, *The Politics of the Anthropocene*, Oxford University Press, Oxford 2019.

⁸¹ J.W. Moore, *Beyond Climate Justice*, in: *The Way Out of the Climate Crisis*, Walther König Press, Vienna 2022.

⁸² T.R. Robertson, *The Malthusian Moment*, op. cit.

⁸³ M. Dowie, *Losing Ground*, MIT Press, Cambridge 1996.

⁸⁴ J.W. Moore, *Opiates of the Environmentalists?*, op. cit.

⁸⁵ S. Lilley, D. McNally, E. Yuen, J. Davis, *Catastrophism*, PM Press, Oakland 2012; G. Hardin, *Tragedy of the Commons*, op. cit.; D. Brockington, *Fortress Conservation*, Indiana University Press, Bloomington 2002.

⁸⁶ A. Dawson, *Extinction*, OR Books, New York 2016.

⁸⁷ U. Brand, M. Wissen, *The imperial mode of living*, Verso, London 2021.

anthropogenic – even if figures like Ehrlich continue to insist that it’s all driven by human overpopulation.⁸⁸

Overpopulation. That must be a bitter pill to swallow for descendants of the fifty million Native Americans who died in the aftermath of 1492 – a slaving-induced movement of genocide that contributed to capitalism’s first great climate crisis in the “long, cold seventeenth century.”⁸⁹ To underline the point: it was not a disembodied European colonialism that propelled these killing fields; it was an emergent capitalist order hungry for Cheap Labor. The ideology of *Cheapness* was manifest from the start, expressed in the Prometheanism of the Civilizing Project and its redefinition of indigenous, Celtic, African, female, Slavic, and other populations as “savage.”⁹⁰

The Popular Anthropocene’s cosmology is built on a simple opposition: Man versus Nature. The conflict, we are told, can be navigated by Enlightened Civilizers endowed with the scientific expertise and institutional-coercive power to enforce something euphemistically called “earth-system governance.”⁹¹ This binary frame is the common sense of planetary crisis today: *humans* are now threatening to cause planetary breakdown. Such claims might sound innocent enough; they are anything but. The mainstream discussion of *anthropogenic* climate change short-circuits the conversation we need if we want to envision a politics of planetary sustainability that is also a politics of planetary justice.

Let’s walk through the three big questions of today’s planetary crisis. Who and what caused this? When and where did this begin? And how did we get here? This might sound banal, but how we answer these questions decides our politics. The Environmentalism of the Rich, as it coalesced after 1968, delivered a straightforward message: “We have met the enemy, and he is us.” The cartoonist Walt Kelly’s iconic 1970 Earth Day poster crystallized that sensibility (see Figure 2). That same year, Richard Nixon sounded a strongly environmentalist theme in his second State of the Union Address: “Restoring nature to its natural state is a cause beyond party and beyond factions. It has become a common cause of all the people of this country.”⁹²

When I say that the Anthropocene is an anti-politics machine, that’s hardly new – as Nixon’s 1970 speech suggests. Before the Anthropocene, there was Spaceship Earth: old wine, new bottle.⁹³ Both speak to a quintessentially modern cosmology of Man vs. Nature, a conflict that can be “realistically” managed with the appropriate technology and rational governance. That cosmology has nourished Environmentalism’s

⁸⁸ G. Ceballos et al., *Accelerated modern human-induced species losses*, “Science Advances” 2015, nr 1(5), e1400253.

⁸⁹ *Beyond Germs*, ed. C.M. Cameron, P. Kelton, A.C. Swedlund, University of Arizona Press, Tucson 2015; E.L.R. Ladurie, V. Daux, *The climate in Burgundy and elsewhere, from the fourteenth to the twentieth century*, “Interdisciplinary Science Reviews” 2008, nr 1(33), p. 10–24; S.L. Lewis, M.A. Maslin, *Defining the Anthropocene*, “Nature” 2015, nr 519, p. 171–180.

⁹⁰ C. Robinson, *Black Marxism*, Zed, London 1983, p. 186–187.

⁹¹ J.S. Dryzek, J. Pickering, *The Politics of the Anthropocene*, op. cit.

⁹² R. Nixon, *Annual Message to the Congress on the State of the Union*, 22.01.1970, <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/annual-message-the-congress-the-state-the-union-2> [access: 2023/01/26].

⁹³ R.B. Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1969.



Figure 2

Source: <http://www.planetwaves.net/pogo.web.jpg>.

philosophical and historical premises: “we’re all in this together,” and “we created the environmental crisis together.”

Like any hegemonic mythology, that cosmology blends truth and illusion. The insistence that we are all connected through webs of life – “On Spaceship Earth ... everybody is a member of the crew” – has a kernel of truth.⁹⁴ But the reality is very different, and no one seriously disputes it. Spaceship Earth has a command structure. Most of us are packed into steerage, and following orders.⁹⁵ If a metaphorical Spaceship Earth evokes a fanciful sci-fi space communism, the actual Earth in recent history resembles a Slaveship, not the starship Human Enterprise.⁹⁶

No doubt Environmentalism’s popular appeal owes much to the specifically capitalist forms of alienation that humans experience – from their work, and from their sense of connection to the rest of life. Environmentalism serves up a lot of comforting language about oneness, reconnection, and healing. But soothing language without revolutionary strategy in an era of climate crisis is not a good thing. *We should not be comfortable* – but neither should we be terrified. Needed is disconcerting language and unconventional thinking that strikes at the heart of capitalism’s fetishisms: Humanity, Civilization, and Nature above all. The Popular Anthropocene’s claim that the

⁹⁴ M. McLuhan, *At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors*, “Journal of Communication” 1974, nr 1(24), p. 48–58.

⁹⁵ To paraphrase my co-author Raj Patel in *A History of the World...*, op. cit.

⁹⁶ J.W. Moore, *Slaveship Earth & the World-Historical Imagination in the Age of Climate Crisis*, “PEWS News,” Summer 2018, p. 1–4.

mythical entity, Humanity, is now “overwhelming the great forces of nature” is hardly a value-neutral statement.⁹⁷ Spreading blame for the trajectory of Slaveship Earth is tantamount to blaming slaves and immigrant workers for imperialism.

Saying Humanity has caused planetary crisis is a bit like saying Humanity is responsible for the New World genocide after 1492 – or that Humanity is responsible for the modern slave trade, world wars, or neoliberalism’s Washington Consensus of finance-driven dispossession. Anyone uttering the phrase “anthropogenic genocide” would be laughed out of the room! Because of course specific *relations* – of empire, capital, and class – created these disasters. Calling the planetary crisis anthropogenic is a non-explanation.

This is worse than a failure of interpretation. Humanity, Civilization, and Nature are not merely words floating in the ether. They are *ruling abstractions*, reinvented since 1492. The geocultural boundary between Humanity and Nature was central to the New World genocides, to the African slave trade, to modern patriarchy, which defined the rise of capitalism and its Civilizing Project. Indigenous Peoples, Africans, and women – all were cast out of Civilization and into a very different realm, Nature.⁹⁸ Their lives were rendered expendable, and their labor became cheap, on the reasoned grounds that they were not – or not fully, or not yet – Human.

The question of who is – and who is not – Human is therefore at the core of the climate crisis. It’s fundamental to how modern power is structured and legitimated. This is not merely a question of language – although language *is* important. It’s a question of civilizational praxis in which dominant “material” forces are dialectically bound to “ruling intellectual forces.”⁹⁹ At the core of that praxis is a knowledge factory that frames reality as a series of binary and hierarchical oppositions: Humanity/Nature, Man/Woman, White/Not-White, Europe/America, and so forth.¹⁰⁰

These ruling intellectual forces are real abstractions that not only *reflect* material relations, but are the necessary symbolic moment *of* these material relations. When I say that the language of Humanity/Nature has been saturated with profound violence, I don’t just mean symbolic violence. I mean the blood and violence of capitalist development, of colonialism, of domination and exploitation. For good reason, then, the policing of the Humanity/Nature line – through violence, markets, and culture – has been a recurrent feature of capitalist development, from Columbus to the present. And this policing – and sometimes the line itself – has been fiercely contested all along. When movements for justice on questions of sexuality, gender, and race self-identify as *civil* or *human* rights struggles, they register this world-historical boundary between Civilization and Nature. In one way or another, class struggles and boundary struggles are always tightly linked.¹⁰¹

This explains why the language of the Popular Anthropocene is so dangerous. Its premise is a strict divide between Humanity and Nature, a binary code at the heart

⁹⁷ W. Steffen, P.J. Crutzen, J.R. McNeill, *The Anthropocene*, “AMBIO” 2007, nr 8(36), p. 614–621.

⁹⁸ G. Hage, *Is Racism an Environmental Threat?*, Polity, Cambridge 2017.

⁹⁹ K. Marx, F. Engels, *The German Ideology*, op. cit., p. 64.

¹⁰⁰ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993.

¹⁰¹ R. Patel, J.W. Moore, *A History of the World...*, op. cit.; N. Fraser, *Behind Marx’s Hidden Abode*, “New Left Review” 2014, nr II/86, p. 55–72.

of the modern exercise of power, production, and profit. The Anthropocene – and the Environmentalism of the Rich – embodies the very system of thought that has created the planetary crisis. It is a unique form of magical thinking to believe that the system of thought, power, and production that created the crisis will solve it.

By Way of Conclusion: Anthropocene, Capitalocene, and the Communist Horizon

The Popular Anthropocene has unintentionally returned the world-historical questions of the Transition Debate – the origins of planetary crisis, but also the transition from capitalism to a civilization more or less democratic, just, and sustainable – to the center of political and scholarly conversations. Let us recall the simple, unbreakable connection with which we began: one's political imagination of what is possible depends on one's historical assessment of what has happened. The Popular Anthropocene raises questions that it cannot answer. It's not that historians can't use the Anthropocene to narrate their histories; it's that the Anthropocene is an ideological construct that emerges out of the most violent and exploitative dimensions *of* those histories.

The virtue of an older Marxist tradition was to foreground the specificity of capitalism's contradictions in modern class relations and the dynamics of capital accumulation. Environmental history was essentially a footnote. Worse still, the Marxist Transition Debate rarely considers climate change in the rise of capitalism.¹⁰² Green Thought, in contrast, emphasized the significance of environmental history alongside social and economic history, but largely ignored the contradictions of capital and class. At the core of the world-ecology conversation is the argument that these two traditions – and not only these – have assembled the elements of a new synthesis.¹⁰³

To pursue such a synthesis, one has to let go of certain idealized concepts of how capital accumulation works, what class struggle looks like, and even what “environmental change” means. You have to give up your sacred objects, without abandoning enduring insights.¹⁰⁴

A revolutionary politics of climate justice – one that puts its faith in the world's working classes, human and extra-human, paid and unpaid – must reimagine our questions of power, accumulation, and re/production in and through webs of life. Such a transformation necessarily involves letting go of the colonizers' ontology of the world, the divide between Civilization and Savagery, and the Popular Anthropocene's Man versus Nature model.

The alternative is not an undifferentiated monism; one that robs social life of its historical and geographical specificity. My alternative, *world-ecology*, begins with the mosaic of human history and experience as patterned – but also evolving and punctuated – configurations of life, land, and labor. Any understanding of human social relations that does not begin with connective, and frequently asymmetrical, relations with and within webs of life is fragmentary. This sounds like high theory. It's anything but. Simply reflect on the most elemental dimensions of social life and social history:

¹⁰² J.W. Moore, *Empire, Class & The Origins Of Planetary Crisis*, op. cit.

¹⁰³ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, op. cit.

¹⁰⁴ J.W. Moore, *How to Read Capitalism in the Web of Life*, op. cit.

the foods we farm and cook; the shelter and built environments we make; the tools and machines we fashion, and the products that come from them; the ways we couple and care for each other. At every point, we are dealing with relations between human and extra-human natures; every “human” relation is already a socio-ecological relationship. It’s physical. It’s cultural. It’s productive and reproductive. The Cartesian Revolution dichotomized these – in thought and practice. The Marxist Revolution in thought unifies them within a “rich totality of many determinations”: an “organic whole” of life and power.¹⁰⁵

Needed is a historical conception of work that goes beyond the wage worker and beyond the Man vs. Nature binary. The majority of work that sustains capitalism is unpaid. That unpaid work is delivered by “women, nature, and colonies” – and justified by ruling binaries.¹⁰⁶ These are functionally necessary to capitalism’s law of value. Reinforcing the point, Mies’s comrade Claudia von Werlhof extended the argument: Nature is everything for which the bourgeoisie does not want to pay.¹⁰⁷ Those divides of paid and unpaid work, Civilization and Nature, are directly implicated in the capitalogenic trinity: the climate class divide, climate apartheid, and climate patriarchy.¹⁰⁸

I don’t believe Marx came down from the Mountain with *Das Kapital* etched onto stone tablets. I do think he gets a lot right, especially when he writes about work, metabolism, and class. Marx is always reminding us that human work is part of nature, never flattened, always distinctive. In the *Grundrisse*, he calls labor a “specifically harnessed natural force”: a point that speaks directly to how human sociality is co-produced in and through the web of life.¹⁰⁹ In *Capital*, Marx offers a powerful account. In a famous passage, opening the chapter on the labor process, Marx argues for a work-centered triple transformation.¹¹⁰ Through work, humans remake themselves (“internal nature”). They transform the relations between human beings (“social” relations). And they transform extra-human webs of life (“environmental” relations). These form a dialectical unity. If we take Marx seriously, this unravels our conventional understanding of power and re/production, in which “nature” is typically relegated to context or passive matter. Instead, Marx offers a conception of metabolism that is grounded in the *labor process*, which is to say, Marx opens the dialectical imagination to thinking about metabolism as a class struggle.¹¹¹

Such a dialectical strategy asks us to think about work and the geographies of life in co-productive and world-historical ways. It also asks us to think about how our modes of argument challenge – and sometimes conform to – capitalism as a mode of thought. If Marx’s contribution was to grasp dialectics not as abstract philosophy but

¹⁰⁵ K. Marx, *Grundrisse*, Vintage, New York 1973, p. 99.

¹⁰⁶ M. Mies, *Patriarchy and Accumulation*, op. cit.

¹⁰⁷ C. von Werlhof, *On the concept of nature and society in capitalism*, in: M. Mies, V. Bennholdt-Thomsen, C. von Werlhof, *Women: the last colony*, Zed, London 1988.

¹⁰⁸ J.W. Moore, *El hombre, la naturaleza y el ambientalismo de los ricos*, op. cit.; J.W. Moore, *Das Planetare Proletariat im Planetaren Inferno*, op. cit.; J.W. Moore, *The Capitalocene & Planetary Justice*, “Maize” 2019, nr 6, p. 49–54.

¹⁰⁹ K. Marx, *Grundrisse*, op. cit. p. 612.

¹¹⁰ K. Marx, *Capital*, op. cit., p. 283.

¹¹¹ J.W. Moore, *Transcending the Metabolic Rift*, “Journal of Peasant Studies” 2011, nr 1(38), p. 1–46; J.W. Moore, *Metabolic Rift or Metabolic Shift?*, “Theory & Society” 2017, nr 4(46), p. 285–318.

as an active materialism that joins theory and practice, the intellectual and ideological questions are tightly joined.

Capitalism has thrived because it puts humans and the rest of nature to work on the Cheap. Today, that Cheap Nature logic faces increasingly serious contradictions. Consider, for instance, how for nearly four decades, climate change has been suppressing the yield of the world's major cereal crops (rice, wheat, maize, soy).¹¹² Consider also that the "classic" challengers to capitalist rule in production – workers and peasants – have not gone away, as labor unrest mounts in China and global food justice movements like Via Campesina confront the corporate food regime. Whether or not climate justice movements will succeed, and become a "climate insurgency," will turn on their capacity to elaborate a new ontological politics that defies and disrupts the capitalist mode of thought and its ideological frames. Such insurgencies will need to name the system. They will need to insist that the agents of capitalogenic climate crisis have names and addresses – and so do their factories, feedlots, and financial assets. Such a revolutionary vista will seek to join the connections and contradictions of life, work, and land in ways that build upon, and also move beyond, twentieth-century revolutionary projects.¹¹³ Only then can we hope to euthanize the Capitalocene and its post-capitalist specter of Green Authoritarianism, and reorient proletariat, femitariat, and biotariat towards the communist horizon.¹¹⁴

Literature

Anderson Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London 1974.

Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism, ed. Jason W. Moore, PM Press, Oakland 2016.

Antonacci John P., *Periodizing the Capitalocene as Polemocene*, "Journal of World-Systems Research" 2021, nr 2(27), p. 439–467.

Barnosky Anthony D. et al., *Approaching a State Shift in Earth's Biosphere*, "Nature" 2012, nr 486 (7401).

Bethencourt Francisco, *Racisms*, Princeton University Press, Princeton 2013.

Beyond Germs, ed. Catherine M. Cameron, Paul Kelton, Alan C. Swedlund, University of Arizona Press, Tucson 2015.

Bois Guy, *Against the neo-Malthusian orthodoxy*, „Past & Present" 1978, nr 79, s. 60–69.

Bourdieu Pierre, Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

Brand Ulrich, Markus Wissen, *The imperial mode of living*, Verso, London 2021.

Braudel Fernand, *European Expansion & Capitalism, 1450–1650*, in: *Contemporary Civilization Staff of Columbia College, Columbia University*, ed. Chapters in Western Civilization, Columbia University Press, New York 1961, p. 245–288.

¹¹² J.W. Moore, *Global Capitalism in the Great Implosion*, in: W.I. Robinson, *Can Global Capitalism Endure?*, Clarity Press, Atlanta 2022, p. ix–xxiv; J.W. Moore, *Del gran abaratamiento a la gran implosión*, op. cit.

¹¹³ J. Brecher, *Against Doom*, PM Press, Oakland 2017; J.W. Moore, *Cheap Food & Bad Climate*, "Critical Historical Studies" 2015, nr 1(2), p. 1–42.

¹¹⁴ J. Dean, *The Communist Horizon*, Verso, London 2012; Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker*, Verso, London 2021; J.W. Moore, *Opiates of the Environmentalists?*, op. cit.

- Braverman Harry, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York 1974.
- Brecher Jeremy, *Against Doom*, PM Press, Oakland 2017.
- Brenner Robert P., *The Low Countries in the Transition to Capitalism*, "Journal of Agrarian Change" 2001, nr 2(1), p. 169–241.
- Brenner Robert, *Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, "Past & Present" 1976, nr 70, p. 30–75.
- Brockington Dan, *Fortress Conservation*, Indiana University Press, Bloomington 2002.
- Brundtland Gro Harlem, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Carson Rachel, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.
- Ceballos Gerardo et al. *Accelerated modern human-induced species losses*, "Science Advances" 2015, nr 1(5).
- Chwałczyk Franciszek, *Around the Anthropocene in Eighty Names*, "Sustainability" 2020, nr 12(11), p. 44–58.
- Crutzen Paul J., Eugene F. Stoermer, *The Anthropocene*, "IGBP Newsletter" 2000, nr 41, p. 17–18.
- Dale Gareth, *Karl Polanyi: The Limits of the Market*, Polity, Cambridge 2010.
- Dauvergne Peter, *Environmentalism of the Rich*, MIT Press, Cambridge 2016.
- Dawson Ashley, *Extinction*, OR Books, New York 2016.
- Dean Jodi, *The Communist Horizon*, Verso, London 2012.
- Degroot Dagomar, *The Frigid Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Dowie Mark, *Losing Ground*, MIT Press, Cambridge 1996.
- Dryzek John S., Jonathan Pickering, *The Politics of the Anthropocene*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- Ehrlich Paul R. [i Anne H. Ehrlich], *The Population Bomb*, Ballantine, New York 1968.
- Ehrlich Paul R., Anne H. Ehrlich, *The Environmental Dimensions of National Security*, in: *Global Problems and Common Security*, ed. Josef Rotblat, Vitalii I. Goldanskii, Springer, Berlin 1989, p. 180–190.
- Federici Silvia, *Caliban and the Witch*, Autonomedia, Brooklyn 2004.
- Federici Silvia, *Revolution at Point Zero*, PM Press, Oakland 2012.
- Ferguson James, *The anti-politics machine*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Fields Barbara J., *Slavery, Race and Ideology in the United States of America*, "New Left Review" 1990, nr 1/181, p. 95–118.
- Fraser Nancy, *Behind Marx's Hidden Abode*, "New Left Review" 2014, nr 11/86, p. 55–72.
- Fukuyama Francis, *The end of history?*, "National Interest" 1989, nr 16, p. 3–18.
- Fuller Buckminster, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1969.
- Genovese Eugene D., *From Rebellion to Revolution*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1981.
- Habermas Jürgen, *Toward a Rational Society*, Polity, Cambridge 1987.
- Hage Ghassan, *Is Racism an Environmental Threat?*, Polity, Cambridge 2017.
- Hardin Garret, *The Tragedy of the Commons*, "Science" 1968, nr 162, p. 1243–1248.
- Hari Johann, *The Wrong Kind of Green*, "The Nation," 22.03.2010.
- Harvey David, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989.
- Headrick Daniel, *The Tools of Empire*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Hobsbawm Eric, *Age of Revolution*, World Publishing Co., Cleveland 1962.
- Klein Naomi, *This Changes Everything*, Simon & Schuster, New York 2014.

- Ladurie Emmanuel Le Roy, Valerie Daux, *The climate in Burgundy and elsewhere, from the fourteenth to the twentieth century*, "Interdisciplinary Science Reviews" 2008, nr 1(33), p. 10–24.
- Latour Bruno, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge 1993.
- Levitt Tom, *Conservation International 'agreed to greenwash arms company'*, "The Ecologist," 11.05.2011, <https://theecologist.org/2011/may/11/conservation-international-agreed-greenwash-arms-company> [access: 2023/01/26].
- Lewis Simon L., Mark A Maslin, *Defining the Anthropocene*, "Nature" 2015, nr 519, p. 171–180.
- Lewis Simon L., Mark A. Maslin, *The Human Planet*, Pelican, London 2018.
- Lewontin R.C., Steve Rose, Leon J. Kamin, *Not in Our Genes*, Pantheon, New York 1984.
- Lilley Sasha, David McNally, Eddie Yuen, James Davis, *Catastrophism*, PM Press, Oakland 2012.
- Linebaugh Peter, Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra*, Beacon, Boston 2000.
- Liu Catherine M., *The Virtue Hoarders*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2021.
- Malm Andreas, *Fossil Capital*, Verso, London 2016.
- Małowist Marian, *Western Europe, Eastern Europe and World Development 13th-18th Centuries*, Brill, Leiden 2010.
- Marx Karl, Friedrich Engels, *The German Ideology*, International Publishers, New York 1971.
- Marx Karl, Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, in: *The Communist Manifesto*, ed. Gareth S. Jones, Penguin, New York 2002, p. 218–233.
- Marx Karl, *Grundrisse*, Vintage, New York 1973.
- McLuhan Marshall, *At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors*, "Journal of Communication" 1974, nr 1(24), p. 48–58.
- McNeill John R., Peter Engelke, *The Great Acceleration*, Harvard University Press, Cambridge 2016.
- Mies Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed, London 1986.
- Mintz Sidney W., *Sweetness and Power*, Penguin, New York 1985.
- Moore Jason W., *Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History*, "Nordia" 2022, nr 2(51), p. 123–146.
- Moore Jason W., *Anthropocenes & the Capitalocene Alternative*, "Azimuth" 2017, nr 5, p. 71–80.
- Moore Jason W., *Beyond Climate Justice*, in: *The Way Out of the Climate Crisis*, Walther König Press, Vienna 2022.
- Moore Jason W., *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London 2015.
- Moore Jason W., *Cheap Food & Bad Climate*, "Critical Historical Studies" 2015, nr 1(2), p. 1–42.
- Moore Jason W., *Confronting the Popular Anthropocene*, "New Geographies" 2017, nr 9.
- Moore Jason W., *Das Planetare Proletariat im Planetaren Inferno*, "LfB: Literaturforum im Brecht-Haus" 2021, nr 6, p. 4–11.
- Moore Jason W., *Del gran abaratamiento a la gran implosión*, "Relaciones Internacionales" 2021, nr 47, p. 11–52.
- Moore Jason W., *Ecology and the Rise of Capitalism*, rozprawa doktorska, Berkeley, University of California 2007.
- Moore Jason W., *El hombre, la naturaleza y el ambientalismo de los ricos*, in: *Pensar la ciencia de otro modo*, red. Francisco Herrera, Daniel Lew, Nerliny Caruci, Mincyt, Caracas 2022, p. 55–82.
- Moore Jason W., *Empire, Class & The Origins Of Planetary Crisis: The Transition Debate in the Web of Life*, "Esboços" 2021, nr 28, p. 740–763.
- Moore Jason W., *Global Capitalism in the Great Implosion*, in: William I. Robinson, *Can Global Capitalism Endure?*, Clarity Press, Atlanta 2022, p. ix–xxiv.
- Moore Jason W., *How to Read Capitalism in the Web of Life*, "Journal of World-Systems Research" 2022, nr 1(28), p. 153–168.

- Moore Jason W., *Madeira, Sugar, & the Conquest of Nature in the 'First' Sixteenth Century, Part I*, "Review" 2009, nr 4(32), p. 345–390.
- Moore Jason W., *Madeira, Sugar, & the Conquest of Nature in the 'First' Sixteenth Century, Part II*, "Review" 2010, nr 1(33), p. 1–24.
- Moore Jason W., *Metabolic Rift or Metabolic Shift?*, "Theory & Society" 2017, nr 4(46), p. 285–318.
- Moore Jason W., *Nature & the Transition from Feudalism to Capitalism*, "Review" 2003, nr 2(26), p. 97–172.
- Moore Jason W., *Power, Profit and Prometheanism, Part I: Method, Ideology and the Violence of the Civilizing Project*, "Journal of World-Systems Research" 2022, nr 21(2), p. 1–12.
- Moore Jason W., *Putting Nature to Work*, in: *Supramarkt*, ed. O. Arndt, C. Wee, Irene Books, Gothenburg 2015, p. 69–117.
- Moore Jason W., *Raumschiffe und Sklavenschiffe: Die kapitalische Weltökologien 1492–2030*, in: *Kapitalismus und Nachhaltigkeit*, ed. Sighard Neckel, Philipp Degens, Sarah Lenz, Campus Verlag, Frankfurt 2022, p. 21–38.
- Moore Jason W., *Remaking Work, Remaking Space*, "Antipode" 2002, nr 2(34), p. 176–204.
- Moore Jason W., *Slavery Earth & the World-Historical Imagination in the Age of Climate Crisis*, "PEWS News," Summer 2018, p. 1–4.
- Moore Jason W., *The Capitalocene & Planetary Justice*, "Maize" 2019, nr 6, 49–54.
- Moore Jason W., *The Capitalocene, Part I*, "Journal of Peasant Studies" 2017, nr 3(44), p. 594–630.
- Moore Jason W., *The Capitalocene, Part II*, "Journal of Peasant Studies" 2018, nr 2(45), p. 237–279.
- Moore Jason W., *The Crisis of Feudalism: An Environmental History*, "Organization & Environment" 2002, nr 3(15), p. 296–317.
- Moore Jason W., *The Modern World-System as Environmental History?*, "Theory & Society" 2003, nr 3(32), p. 307–377.
- Moore Jason W., *The Modern World-System as Environmental History?*, "Theory & Society" 2003, nr 3(32), p. 307–377.
- Moore Jason W., *The Opiates of the Environmentalists?*, "Abstrakt," listopad 2021, <https://www.abstraktdergi.net/opiates-of-the-environmentalists-anthropocene-illusions-planetary-management-the-capitalocene-alternative/> [access: 2023/01/26].
- Moore Jason W., *The Value of Everything?*, "Review" 2017, nr 3–4(37), p. 245–292.
- Moore Jason W., *Transcending the Metabolic Rift*, "Journal of Peasant Studies" 2011, nr 1(38), p. 1–46.
- Moore Jason W., *Über die Ursprünge unserer ökologischen Krise*, "Prokla" 2016, nr 185, p. 599–619.
- Moore Jason W., *Waste in the Limits to Capital: How Capitalism Lays Waste to the Web of Life, and Why It Can't Stop*, "Emancipations" 2022, nr 1(2), p. 1–45.
- Moore Jason W., *World Accumulation and Planetary Life, or, Why Capitalism Will Not Survive Until the "Last Tree is Cut"*, "IPPR Progressive Review" 2017, nr 3(24), p. 176–204.
- Nixon Richard, *Annual Message to the Congress on the State of the Union*, 22.01.1970, <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/annual-message-the-congress-the-state-the-union-2> [access: 2023/01/26].
- Patel Raj, Jason W. Moore, *A History of the World in Seven Cheap Things*, University of California Press, Berkeley 2017.
- Patterson Thomas C., *Inventing Western Civilization*, Monthly Review Press, New York 1997.

- Plumwood Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993.
- Polanyi Karl, *The Great Transformation*, Beacon, Boston 1957.
- Rai Milan, *Columbus in Ireland*, "Race & Class" 1993, nr 4(34), p. 25–34.
- Robertson Thomas, *The Malthusian Moment*, Rutgers University Press, New Brunswick 2012.
- Robinson Cedrick, *Black Marxism*, Zed, London 1983.
- Rockström Johan et al., *Planetary Boundaries*, "Ecology and Society" 2009, nr 2 (14).
- Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker*, Verso, London 2021.
- Selwyn Benjamin, Satoshi Miyamura, *Class Struggle or Embedded Markets?*, "New Political Economy" 2014, nr 5(19), p. 639–661.
- Skocpol Theda, *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Steffen Will, Jacques Grinevald, Paul J. Crutzen, John R. McNeill, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspective*, "Philosophical Transactions of the Royal Society A" 2011, nr 369, p. 842–867.
- Steffen Will, Paul J. Crutzen, John R. McNeill, *The Anthropocene*, "AMBIO" 2007, nr 8(36), p. 614–621.
- Sutoris Peter, *The term 'Anthropocene' isn't perfect – but it shows us the scale of the environmental crisis we've caused*, "The Conversation," 20.10.2021.
- Taibi Matt, *America's Intellectual No-Fly Zone*, "Scheerpost," 20.04.2022, <https://scheerpost.com/2022/04/20/matt-taibbi-americas-intellectual-no-fly-zone/> [access: 2023/01/26].
- Tawney R.H., *Religion & the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1926).
- The Transition from Feudalism to Capitalism*, ed. Rodney H. Hilton, New Left Books, London 1976.
- von Werlhof Claudia, *On the concept of nature and society in capitalism*, in: Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof, *Women: the last colony*, Zed, London 1988.
- Wainwright Joel, Geoff Mann, *Climate Leviathan*, Verso, London 2018.
- Wallerstein Immanuel, *European Universalism*, The New Press, New York 2006.
- Wallerstein Immanuel, *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*, Verso, London 1995.
- Wallerstein Immanuel, *The Agonies of Liberalism*, "New Left Review" 1994, nr I/204, p. 3–17.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York 1974.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York 1974.
- Watts Jonathan, Johan Rockström: *'We need bankers as well as activists... we have 10 years to cut emissions by half'*, "The Guardian," 29.05.2021.
- Webb Walter P., *The Great Frontier*, University of Texas Press, Austin 1964.
- Williams Michael, *Deforesting the Earth*, University of Chicago Press, Chicago 2003.
- Wolford Wendy, *The Plantationocene*, "Annals of the American Association of Geographers" 2021, nr 6(111), p. 1622–1639.
- Wood Ellen M., *The Retreat from Class*, Verso, London 1985.
- Wynter Sylvia, *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom*, "CR: The New Centennial Review" 2003, nr 3(3), p. 257–337.

Abstract

We live in times of *anthropogenic* climate crisis. Or do we? This essay shows how "humanity" is a thoroughly modern fetish forged in the bloodbath of militarized accumulation and conquest after 1492. To say that the *Anthropos* drives the climate crisis implicates a historical actor that does not exist. But the reality is different. *Humanity* does nothing. *Specific groups* of humans make history – empires, classes, religious institutions, armies, and financiers. This essay reveals the Anthropocene as more than lousy history – although the flight from world history is crucial.

It argues that today's Anthropocene is one pillar of the Environmentalism of the Rich. It is rooted historically in the Civilizing Project, and, more recently, in post-1970 "Spaceship Earth" environmentalism. Both Environmentalism and its recent Anthropocene craze have sought to do one thing above all: deflect blame from capitalism as the prime mover of the climate crisis. From the beginning, Environmentalism avoided "naming the system." Only by identifying the climate crisis as *capitalogenic* – "made by humans" – can we begin to forge an effective socialist politics of climate justice.

Nasz kapitałogeniczny świat. Kryzysy klimatyczne, polityka klasowa i projekt ucywilizowania

Streszczenie

Żyjemy w czasach antropogenicznego kryzysu klimatycznego. Ale czy na pewno? Szkic pokazuje, jak w krwawej łaźni zmilitaryzowanej akumulacji i podboju po 1492 r. ukształtował się na wskroś nowoczesny fetysz „ludzkości”. Twierdzenie, że to Antropos napędza kryzys klimatyczny, implikuje aktora historycznego, który nie istnieje. Rzeczywistość jest odmienna: ludzkość nie robi niczego. Historię tworzą określone grupy ludzi – imperia, klasy, instytucje religijne, armie, finansjści. Artykuł określa antropocen jako coś więcej niż kiepską historię – choć ucieczka od historii światowej ma tu kluczowe znaczenie. Dowodzi, że dzisiejszy antropocen jest jednym z filarów ekologizmu bogatych. Jego korzenie historyczne tkwią w projekcie ucywilizowania oraz w niedawnym, powstałym po 1970 r. ekologizmie „statku kosmicznego Ziemia”. Zarówno Ekologizm, jak i współczesna moda na antropocen dążą przede wszystkim do jednego: zrzucenia winy z kapitalizmu jako głównego sprawcy kryzysu ekologicznego. Od samego początku Ekologizm unikał „nazywania systemu po imieniu”. Tylko określenie kryzysu klimatycznego jako „kapitałogenicznego” – „spowodowanego przez kapitał” – pozwoli nam stworzyć skuteczną socjalistyczną politykę sprawiedliwości klimatycznej.

Keywords: World-Ecology, Capitalism, Imperialism, Capitalocene, Anthropocene

Słowa kluczowe: ekologia-świat, kapitalizm, imperializm, kapitałocen, antropocen

Jason W. Moore – a historical geographer and environmental historian, is professor of sociology at Binghamton University, where he coordinates the World-Ecology Research Group. He also co-coordinates the World-Ecology Research Network. His books and essays include *Capitalism in the Web of Life* (Verso, 2015) and, with Raj Patel, *A History of the World in Seven Cheap Things*. Moore's essays, popular and scholarly, can be found in over 20 languages on his website: <https://jasonwmoore.com/>. Correspondence: jwmoore@binghamton.edu.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.8

Jason W. Moore

Binghamton University

ORCID 0000-0002-7237-9895

Nasz kapitałogeniczny świat. Kryzysy klimatyczne, polityka klasowa i projekt ucywilizowania

Wszyscy i wszystkie wiemy, że wiadomości dla planety Ziemia nie są najlepsze. Nie ulega wątpliwości, że w nadchodzących stuleciach nastąpi fundamentalna zmiana warunków życia. I choć możemy zrobić wiele, by pokierować tą transformacją – „zmianą systemową”, jak nazywają ją nauki o systemie Ziemi – nie ma powrotu do wyjątkowej stabilności klimatycznej minionych 12 000 lat. Życie na Ziemi właśnie definitywnie opuszcza holocen¹.

Kluczowe znaczenie ma to, jak konceptualizujemy ową zmianę oraz wszystko, co po niej nastąpi. To samo dotyczy naszych wyobrażeń tego, co już się wydarzyło. Wyobrażenia polityczna i wyobrażenia światowo-dziejowa tworzą niewygodną jedność. Do decydujących zwycięstw ideologicznych planetarnej burżuazji ostatnich dekad należało wymazanie historii światowej z radykalnej wyobraźni. Dzisiejszą literaturę z zakresu radykalnych studiów nad klimatem cechuje płytkość wizji historycznych². Jak dotąd jedynie kilkoro historyków i historyczek klimatu zasmakowało w historii kapitalizmu³. Ciernista i nierówna relacja pomiędzy ideologią burżuazyjną a metodą historyczną w epoce neoliberalizmu poskutkowała poważnymi białymi plamami w radykalnych ocenach kryzysu klimatycznego, jego klasowych i imperialnych podstaw oraz praktyki rewolucyjnej, której nam potrzeba, by stawić mu czoła i przejść przez niego w sprawiedliwy, demokratyczny i egalitarny sposób.

Antropogeniczność, neoliberalizm i „koniec historii”

Kryzys klimatyczny jest zjawiskiem antropogenicznym. Dosłownie: „wytworzonym przez ludzi”. Wmawia się nam to, ilekroć czytamy, oglądamy lub wsłuchujemy się

¹ A.D. Barnosky i in., *Approaching a State Shift in Earth's Biosphere*, „Nature” 2012, nr 486 (7401), s. 52–58; S.L. Lewis, M.A. Maslin, *The Human Planet*, Pelican, London 2018.

² Zob. np. J. Wainwright, G. Mann, *Climate Leviathan*, Verso, London 2018.

³ Zob. np. D. Degroot, *The Frigid Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

w wiadomości na temat klimatu. Słyszymy to niemal za każdym razem, gdy o kryzysie klimatycznym wypowiada się jakiś naukowiec albo naukowcy lub gdy sięgamy po poświęconą temu zagadnieniu książkę czy artykuł. „Antropogeniczna” linia partyjna znajduje niewielu dysydentów, niezależnie od dyscypliny akademickiej czy politycznych sympatii. Oto ideologiczny projekt „popularnego antropocenu” – różni się on od propozycji kluczowych przedstawicieli geologii i nauki o systemie Ziemi, ale jednocześnie to oni go umożliwiają⁴. Mówienie, że kryzys klimatyczny został „wywołany przez człowieka”, to nie tylko problem językowy, ale model rozumowania, który sam jest w ów kryzys zamieszany. Korzenie obu tkwią w mrocznej historii.

Spuścizna ta polega na długiej i przemocowej historii „projektów ucywilizowania”. Jeśli każdej wielkiej (i nie-tak-znowu-wielkiej) cywilizacji towarzyszył pewien rodzaj etnocentryzmu, kapitalizm podniósł to działanie do epokowej formy sztuki. Nie wyłonił się on, jak przypuszczali niektórzy, z mistycznej „europejskości”, która wyczekiwała zrzucenia feudalnych oków. W rzeczywistości ani „Europa”, ani „cywilizacja zachodnia” jako siły geohistoryczne lub formacje geokulturowe nie istniały przed (odpowiednio) XVII i XVIII w.⁵ Są *wynalazkami* sił kapitalistycznych – sił obejmujących nie tylko „materialne” środki produkcji, ale także „środki produkcji duchowej”. Przeciwnieństwem Cywilizacji stała się Natura – wielkie litery wskazują na ich status jako „myśli panujących” albo też, jak będę je nazywał, panujących abstrakcji. Są to fetysze w klasycznym marksistowskim sensie. Silniej niż jakakolwiek inna opozycja binarna uwydatniają one powiązanie tego, co ekonomiczne, polityczne i geokulturowe w procesie „modyfikacji [...] naturalnych podstaw [...] w przebiegu dziejów, powodowanej przez działalność ludzi”⁶. Cel owych panujących abstrakcji nie jest tajemnicą: usprawiedliwić i umożliwić napędzany żądzą zysku podbój, zawłaszczanie i wyzysk ludzi oraz reszty natury, a przez to podtrzymywać niekończącą się akumulację kapitału. U samych początków kapitalizmu zdefiniowały one na nowo życie i pracę olbrzymiej większości ludzi jako nie-pracę, opierając się na ich rzekomej „dzikości”. Oto przemoc projektu ucywilizowania i jego przeciwnieństwa – Natury.

Możemy potraktować tę opozycję binarną jako siłę sprawczą kapitalistycznego sposobu myślenia. Każdemu, kto mówi, że kapitalizm to „system ekonomiczny”, a nie społeczeństwo klasowe, należałoby przypomnieć, że bogaci i potężni rządzą nie tylko za pomocą broni i majątku. Potrzebują ideologii, a ich ideologie przemożnie przyczyniły się do kryzysu klimatycznego. Wbrew temu, co sugerują urzeczowione zaklęcia „Zachodu” czy „kolonializmu osadniczego”, projekty ucywilizowania, jak wszystkie ideologie,

⁴ J.W. Moore, *Confronting the Popular Anthropocene*, „New Geographies” 2017, nr 9, s. 186–191. W dalszej części artykułu traktuję popularny antropocen jako istotną akademicką formację kulturową, która zasadniczo ujmuje kryzys klimatyczny w ramy dualizmu „Człowiek vs. Natura”. Nie chodzi o to, by odrzucać wszelki wkład uczonych posługujących się tą konstrukcją, ale o to, by odnotować, że mają w niej współudział. Należy jednak podkreślić, że w kapitalizmie żadna produkcja intelektualna nie jest niezależna od jego hegemonicznych pól politycznych i ideologicznych (P. Bourdieu, L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1992; R.C. Lewontin, S. Rose, L.J. Kamin, *Not in Our Genes*, Pantheon, New York 1984).

⁵ T.C. Patterson, *Inventing Western Civilization*, Monthly Review Press, New York 1997.

⁶ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: tychże, *Dzieła*, t. 3, przeł. K. Błeszyński, S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 21. Układ cytatu nieznacznie zmieniony względem oryginału.

nie „żyją własnym życiem”⁷. Są specyficznymi projektami klasowymi ściśle powiązаныmi z mechanizmem motywacyjnym kapitalizmu. Wyłaniająca się imperialna burżuazja od początku „nadreprezentowała” siebie jako Ludzi, wykluczając z tej kategorii wszystkich innych⁸. Długotrwałe ideologiczne twierdzenia o cnotach chrystianizacji, wysiłków cywilizacyjnych czy postępu opierają się na podstawowym założeniu, że większość ludzi nie jest tak naprawdę – albo nie jest w pełni – ludzka, lecz „dzika”. Przekształcanie biologicznych twierdzeń o gatunku ludzkim w historyczny argument przyczynowy – dzięki czemu „ludzkie działania” stają się zbiorowym aktorem – nie jest niewinne⁹. To sztuczka ideologiczna głęboko zakorzeniona w burżuazyjnym naturalizmie: procedura, która biologizuje i próbuje usprawiedliwić nierówności pomiędzy ludźmi.

Spowodowany przez człowieka. Gdy mówimy, że zmiany klimatu nie mają charakteru antropogenicznego, ale kapitałogeniczny („wywołany przez kapitał”), popełniamy grzech przeciw Dobrej Nauce. Znow rozmyślnie używam wielkich liter, gdyż w Dobrej Nauce nie chodzi o prawdę, lecz o władzę i zysk. Na długo przed tym, nim Jürgen Habermas mówił o „unaukowionej polityce”, Dobra Nauka wspomagała imperia i kapitalistów w ich wysiłkach na rzecz przekształcenia sieci życia w możliwości zarobkowe, a przede wszystkim w dyskredytowaniu każdego, kto stawał na ich drodze¹⁰. Akceptacja Dobrej Nauki oznacza zgodę na to, że naprawdę nie istnieje alternatywa.

Gdy Francis Fukuyama w ostatnich latach zimnej wojny ogłosił „koniec historii”¹¹, spotkało się to z szyderstwem radykałów i radykałek. Większość lewicy akademickiej – zwłaszcza w bogatych krajach – już wtedy dołączała jednak do Fukuyamy. Moment poststrukturalistyczny zaczął opiewać aforyzm Karola Marksa i Fryderyka Engelsa – „wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu” – zapominając, że dialektycznie podkreślali oni trwałość historycznych struktur władzy, zysku i życia¹². Historię sprowadzono do rangi przypisu, albo i gorzej: uległa ona rozkładowi na silnie stylizowane i zwodnicze narracje. Potocznie nazywa się to ugrzecznioną wersją historii: powierzchownymi, dziecinnymi opowiadkami, z jakimi najpewniej mieliśmy do czynienia w szkole średniej. Bajki te mają na celu fabrykowanie zgody: wpajają akceptację porządku

⁷ J.W. Moore, *Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History*, „Nordia” 2022, nr 2(51), s. 123–146; B.J. Fields, *Slavery, Race and Ideology in the United States of America*, „New Left Review” 1990, nr 1/181, s. 95–118.

⁸ S. Wynter, *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom*, „CR: The New Centennial Review” 2003, nr 3(3), s. 257–337; J.W. Moore, *Power, Profit and Prometheanism, Part I: Method, Ideology and the Violence of the Civilizing Project*, „Journal of World-Systems Research” 2022, nr 21(2), s. 1–12.

⁹ W. Steffen, J. Grinevald, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspective*, „Philosophical Transactions of the Royal Society A” 2011, nr 369, s. 842–867.

¹⁰ J. Habermas, *Unaukowiona polityka a opinia publiczna*, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 402–422; J.W. Moore, *The Opiates of the Environmentalists?*, „Abstrakt”, listopad 2021, <https://www.abstraktdergi.net/opiates-of-the-environmentalists-anthropocene-illusions-planetary-management-the-capitalocene-alternative/> [dostęp: 2023/01/26].

¹¹ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

¹² K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, przeł. T. Zabłudowski, w: tychże, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 511–549 (w polskim wydaniu cytaty brzmią „wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika” – przyp. tłum.); zob. np. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

politycznego jako wolnego, demokratycznego czy w jakikolwiek inny sposób cnotliwego. Ugrzecznona argumentacja należy do instrumentów panowania klasowego. Tak się złożyło, że owej ucieczce od historii towarzyszył – a nawet ją umożliwił – dokonujący się w neoliberalnej akademii „odwrót od klasy”¹³. Ucieczka od światowej historii i odwrót od klasy to dwie strony tego samego ruchu ideologicznego.

Był to zwrot o 180 stopni. W „długich” latach 70. XX w. ożywczy impuls w postaci bezprecedensowego rozkwitu materializmu historycznego torował nowe drogi dla teorii rewolucyjnej. Socjalistyczne i narodowe ruchy wyzwolenia ośmieliły i zainspirowały radykalnych badaczy i badaczki, by czerpać pełnymi garściami z historii światowej. Od upadku Imperium Rzymskiego przez narodziny kapitalizmu po wielkie XX-wieczne rewolucje socjalistyczne, marksści i marksistki odzyskiwali długą historię społeczeństwa klasowego, początków kapitalizmu i globalizujących się sprzeczności walk klasowych¹⁴. Czynili to z rozmaitych perspektyw i z wykorzystaniem różnorodnych tradycji marksistowskich. Przypadki te łączyło jednak ściśle powiązanie dociekań historycznych z rewolucyjną krytyką współczesnego kapitalizmu.

Rewolucja neoliberalna zepchnęła wszystko to na margines. Na uniwersytetach ów zwrot przybrał najróżniejsze formy, ale decydujące znaczenie dla niemal każdej z nich miała ucieczka od historii światowej. W epoce neoliberalnego tryumfu znaczna część lewicowych badaczy i badaczek uznała, że kapitalizm tak naprawdę wcale nie istniał – był tylko wytworem wyobraźni, który dzieliły ze sobą zarówno dogmatyczny marksizm, jak i ideologia neoliberalna¹⁵. W obrębie akademii zaszła tak skuteczna fetyszyzacja teorii, że łapię się na tym, iż raz za razem piszę o zadaniach teorii rewolucyjnej, które albo są historyczne, albo nie ma ich wcale. Jak dotąd z niewielkim skutkiem. Nawet jeśli antyglobalistyczne walki przełomu wieków zrehabilitowały „kapitalizm” pod względem pojęciowym, powrócił on głównie we wcieleniu Polanyiowskim¹⁶. Oto koncepcja historycznego kapitalizmu odarta z marksistowskiej teorii wyzysku – do tego stopnia, że radykalny żargon stawia dziś postulaty „dekolonizacji”, nie zającując się nawet na temat wyzysku klasowego¹⁷.

Nieważne, że historia kapitalizmu przynosi niebudzącą kontrowersji obserwację – i to kluczową dla naszej interpretacji kryzysu klimatycznego. Mianowicie: imperializm to preferowany przez burżuazję sposób prowadzenia walk klasowych. Uczeni i uczone

¹³ J.W. Moore, *Anthropocene, Capitalocene...*, dz. cyt.; E.M. Wood, *The Retreat from Class*, Verso, London 1985.

¹⁴ P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London 1974; I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York 1974; I. Wallerstein, *Nowoczesny system-swiat*, przeł. A. Ostolski, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 747–753; T. Skocpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

¹⁵ D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989.

¹⁶ K. Polanyi, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, przeł. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010. Karl Polanyi „zwięźle wyrażał swój punkt widzenia, kontrastując Marksowskie ujęcie roli ekonomii w społeczeństwie, »teoremat wyzysku – walka klas«, z własnym »teorematem rynku – brak walki klas«” (G. Dale, *Karl Polanyi: The Limits of the Market*, Polity, Cambridge 2010, s. 132).

¹⁷ B. Selwyn, S. Miyamura, *Class Struggle or Embedded Markets?*, „New Political Economy” 2014, nr 5(19), s. 639–661; J.W. Moore, *Power, Profit and Prometheanism...*, dz. cyt.

nie powinni używać takiego języka w dobrym towarzystwie. Jest on bowiem polityczny, a zatem nie-Naukowy. Nie potrafię jednak znaleźć lepszej konceptualizacji „rzeczywistego ruchu” kapitalizmu „w jego światowo-dziejowej egzystencji”, tj. takiej, która ujmowałaby jego „dwojaki stosunek: z jednej strony, stosunek przyrodzony, z drugiej – stosunek społeczny”¹⁸. Owym dialektycznym i historycznym stosunkiem jest walka klasowa w obrębie sieci życia: polityczna walka o warunki „dobrego środowiska biznesowego” sprzyjającego bezlitosnemu zawłaszczaniu i wyzyskiwaniu życia oraz pracy – ludzkiej i pozaludzkiej, odpłatnej i nieodpłatnej¹⁹.

„Debaty transformacyjne” w sieci życia

Jak podkreślają Marks i Engels, stosunki klasowe obejmują historię klimatu i nie da się myśleć o nich w oderwaniu od historii światowej²⁰. Żeby było jasne: historia światowa to nie ponowne przedstawienie przeszłych wydarzeń i ich rzekomych głównych sił napędowych, takich jak populacja, industrializacja czy kolonializm. Historia światowa jest sposobem interpretacji. Stawia na pierwszym planie wyjaśnienie punktów krytycznych, transformacji, kryzysów i ogromnych ekspansji cywilizacyjnych w ich geograficzno-historycznej specyfice. Czy źródłem kryzysu klimatycznego należy szukać w Anglii około 1800 r.? Czy tkwią one w szerszej sieci stosunków klasowych i imperialnych w całym świecie atlantyckim po 1492 r.?

Tego rodzaju pytania stawia światowo-dziejowy materializm w sieci życia²¹. Częściowo zadaje je również antropocen, „epoka człowieka”²². Jednakże tam, gdzie dyskusje ekologii-świata otwierają owe pytania na szerszy dialog naukowy oraz polityczny, antropocen – popularny antropocen, by oddzielić go od debat ściśle geologicznych – ucisza spór.

W latach 70. XX w. podobne dyskusje światowo-dziejowe zyskały miano „debaty transformacyjnej”²³. Żadna transformacja światowo-dziejowa – zwłaszcza dokonujący się zanik stabilności klimatycznej holocenu – nie może się obyć bez tego typu debat. W tym świetle „popularny antropocen” pragnie zarówno zjeść ciastko, jak i mieć ciastko. Znajduje schronienie w periodyzacji geologicznej, angażując się jednocześnie w bezładne ćwiczenia typologiczne, które podszywają się pod historię światową. Spójrzmy choćby na charakteryzujący minioną dekadę obłęd kolejnych „-cenów”. W większości

¹⁸ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 38, 31 (przekład nieznacznie zmieniony – przyp. tłum.).

¹⁹ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London 2015.

²⁰ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 21.

²¹ Tamże; J.W. Moore, *How to Read Capitalism in the Web of Life*, „Journal of World-Systems Research” 2022, nr 1(28), s. 153–168; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, dz. cyt.

²² Literatura poświęcona antropocenowi jest ogromna. Zob. P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The Anthropocene*, „IGBP Newsletter” 2000, nr 41, s. 17–18. Krytyczną analizę można znaleźć w książkach: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021; S.L. Lewis, M.A. Maslin, *The Human Planet*, dz. cyt. Ważnym wyjątkiem od tendencji ahistorycznej jest: N. Klein, *To zmieniła wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, przeł. H. Jankowska, K. Makaruk, Muza, Warszawa 2016.

²³ J.W. Moore, *Confronting the Popular Anthropocene*, dz. cyt.

ignorują one pilną potrzebę syntez historii, współczesnej polityki i zmian biosfery²⁴. Parafrazując francuskie powiedzenie dotyczące polityki: możemy ignorować światową historię kapitalizmu, ale możemy mieć pewność, że ona nie ignoruje nas.

„Debata transformacyjna” to skrócona wersja długotrwałej powojennej dyskusji o przejściu do kapitalizmu²⁵. Gdy w ślad za sowieckim i chińskim zwycięstwem nad faszyzmem nastąpiła dekolonizacja afro-azjatycka, na światowej scenie pojawiły się nowe pytania o transformację socjalistyczną i kryzys kapitalistyczny. Radykalni intelektualiści i intelektualistki zaczęli poważnie traktować początki kapitalizmu. Zasadniczo debata była utrzymana w następującym duchu: nasze oceny historyczno-geograficznych źródeł kryzysu oraz współczesnej konfiguracji kapitalistycznej władzy i zysku dialektycznie się ze sobą łączą²⁶. Stąd też ponadnarodowa analiza początków kapitalizmu oparta na zagadnieniu imperializmu przynosiła inne spostrzeżenia polityczne niż analiza narodowa oparta na zagadnieniu stosunków własności²⁷.

Popularny antropocen unika podobnych kwestii na rzecz ugrzecznionej wersji historii, która „Człowieka” przeciwstawia „Naturze”. Niby-odwieczne starcie odbywa się za pośrednictwem populacji, technologii, a czasem konfliktów wielkich mocarstw²⁸. Są to jednak fragmenty, a nie rozwijające się i wzajemnie się formujące momenty ewoluującej dialektycznej całości. Taka fragmentacja nie należy bynajmniej do wyizolowanych wypadków intelektualnych – wypływa bezpośrednio z filozoficznego redukcjonizmu oraz z projektów ucywilizowania, które kształtowały się wraz z narodzinami kapitalizmu²⁹. Gdy mowa o analizie klasowej i o historii kapitalizmu, popularny antropocen (a szerzej „ekologizm bogatych”, na którym się on zasadza) ustanowił intelektualną strefę zakazu lotów³⁰.

Nie powinno zatem dziwić, że dwaj czołowi radykalni krytycy popularnego antropocenu są historykami. W poszczególnych opisach tezy kapitałocenu oferują wyrazistą historyczno-geograficzną analizę początków kapitalizmu i kryzysu klimatycznego. Żaden nie uważa kapitałocenu za epokę geologiczną. Andreas Malm i ja zgadzamy się w kilku decydujących punktach: należy uchwycić historyczną specyfikę kryzysu klimatycznego; źródła kryzysu klimatycznego tkwią w geograficznie określonych walkach

²⁴ F. Chwałczyk, *Around the Anthropocene in Eighty Names*, „Sustainability” 2020, nr 12(11), s. 44–58.

²⁵ *The Transition from Feudalism to Capitalism*, red. R.H. Hilton, New Left Books, London 1976.

²⁶ J.W. Moore, *Empire, Class & The Origins Of Planetary Crisis: The Transition Debate in the Web of Life*, „Esboços” 2021, nr 28, s. 740–763.

²⁷ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, dz. cyt.; R. Brenner, *Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, „Past & Present” 1976, nr 70, s. 30–75.

²⁸ J.R. McNeill, P. Engelke, *The Great Acceleration*, Harvard University Press, Cambridge 2016.

²⁹ R.C. Lewontin i in., *Not in Our Genes*, dz. cyt.; J.W. Moore, *Del gran abaratamiento a la gran implosión*, „Relaciones Internacionales” 2021, nr 47, s. 11–52; R. Patel, J.W. Moore, *A History of the World in Seven Cheap Things*, University of California Press, Berkeley 2017.

³⁰ By posłużyć się frazą Matta Taibiego, *America's Intellectual No-Fly Zone*, „Scheerpost”, 20.04.2022, <https://scheerpost.com/2022/04/20/matt-taibbi-americas-intellectual-no-fly-zone/> [dostęp: 2023/01/26]; P. Dauvergne, *Environmentalism of the Rich*, MIT Press, Cambridge 2016.

klasowych; sieci życia mają fundamentalne znaczenie dla każdej użytecznej politycznie koncepcji polityki klasowej i rozwoju kapitalistycznego³¹.

Istnieją między nami znaczące różnice: odnośnie do kapitalizmu, walk klasowych, twórczych możliwości *oikeios* jako wielowarstwowego i kreatywnego tętna procesów życiowych, roli ideologii burżuazyjnej, a także władzy fetyszy Natury i Społeczeństwa. Określimy te różnice skrótowo: teza 1830 roku (kapitalizm kopalny) i teza 1492 roku (kapitalizm jako ekologia-świat władzy, zysku i życia). Obie koncepcje są bardziej zniuansowane, niż dopuszcza jakakolwiek uogólniona data. Malm uważa, że walki klasowe w angielskich miasteczkach fabrycznych na początku XIX w. pchnęły burżuazję do ponownej koncentracji produkcji przemysłowej, napędzanej silnikami parowymi, w dużych miastach takich jak Manchester. Tak oto narodził się „kapitał kopalny” – broń, która pomogła burżuazji odnieść klasowe zwycięstwo nad wykazującym coraz bardziej bojowe nastroje proletariatem przemysłowym.

Dla tezy 1492 roku argumentacja Malma poświęcona kapitałowi kopalnemu stanowi istotny element większej opowieści. Po prostu nie opowiada ona całej historii. Co znamienne, teza 1830 roku wyklucza namysł nad szerszymi geografiami historycznymi klasy, kapitału i imperium, jakie poprzedzały „właściwą” rewolucję przemysłową. Alternatywne myślenie w kategoriach ekologii-świata wychodzi od zmian klimatu i rewolty klasowej, które współwystąpiły podczas kryzysu feudalizmu w długim XIV w. W rezultacie walk klasowych zachodnioeuropejskie klasy rządzące poniosły historyczną porażkę³². Ich próby przywrócenia równowagi sił pośród „społeczno-fizycznej koniunktury” klimatu, chorób, wyczerpania agroekologicznego i rewolty klasowej spęłzyły na niczym³³. Choć wewnętrzna strategia „naprawy klimatu” się nie powiodła, feudalne warstwy rządzące przypadkiem natknęły się na inną: przeprowadzić agresywną ofensywę na świat atlantycki i podbić obie Ameryki, gdzie rachunek sił militarnych działał na ich korzyść³⁴. W ten sposób rozpoczęła się klasycznie rozumiana akumulacja pierwotna: wielka dynamika światowego formowania się klas, która pozwoliła imperialnej burżuazji na bezprecedensową mobilizację Taniej Natury, w tym Taniej Pracy. W ciągu stulecia, jakie nastąpiło po 1492 r., ów ruch podporządkował tej samej krwawej logice polską i irlandzką siłę roboczą³⁵.

Powyższa logika obejmowała wynalezienie epokowych fetyszy – panujących abstrakcji – które wykuwały się w projektach ucywilizowania. Początkowo powiązano je z chrześcijaństwem, radykalnie wówczas zreformowanym. Szybko przeistoczyły

³¹ A. Malm, *Fossil Capital*, Verso, London 2016; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, dz. cyt.; J.W. Moore, *The Capitalocene, Part I*, „Journal of Peasant Studies” 2017, nr 3(44), s. 594–630; J.W. Moore, *The Capitalocene, Part II*, „Journal of Peasant Studies” 2018, nr 2(45), s. 237–279.

³² J.W. Moore, *The Crisis of Feudalism: An Environmental History*, „Organization & Environment” 2002, nr 3(15), s. 296–317; J.W. Moore, *Nature & the Transition from Feudalism to Capitalism*, „Review” 2003, nr 2(26), s. 97–172; J.W. Moore, *The Modern World-System as Environmental History?*, „Theory & Society” 2003, nr 3(32), s. 307–377; J.W. Moore, *Ecology and the Rise of Capitalism*, rozprawa doktorska, Berkeley, University of California 2007.

³³ I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, dz. cyt., s. 35.

³⁴ J.P. Antonacci, *Periodizing the Capitalocene as Polemocene*, „Journal of World-Systems Research” 2021, nr 2(27), s. 439–467.

³⁵ M. Rai, *Columbus in Ireland*, „Race & Class” 1993, nr 4(34), s. 25–34; M. Małowist, *Western Europe, Eastern Europe and World Development 13th-18th Centuries*, Brill, Leiden 2010.

się jednak w dojrzały wyraz europejskiego uniwersalizmu³⁶. Z tej burzliwej epoki splątanego kryzysu geopolitycznego, ekonomicznego, kulturowego i biologicznego wyłonił się określony zestaw aktorów geohistorycznych: aparaty państwowe, bankierzy, Kościół, zdobywcy i przedsiębiorcy. Kryzys akumulacji feudalnej wiązał się dla owych warstw i instytucji z kurczeniem się nadwyżek ekonomicznych. Ruch w stronę wytworzenia „Wielkiego Pogranicza” [*Great Frontier*]³⁷ Taniej Natury – skoncentrowanego wokół Czterech Taniości: pracy, pożywienia, energii i surowców – pozwolił zwiększyć nadwyżki, regulowane teraz przez coraz bardziej konkurencyjne kapitalistyczne stosunki władzy i handlu³⁸.

W rezultacie pojawiła się nowa strategia akumulacji: Tania Natura. Opierała się ona na dewaluacji życia i pracy „kobiet, natury oraz kolonii”³⁹. Była to ideologiczna, militarna i prawna strategia, która umożliwiała „ogromnej, lecz słabej” imperialistycznej burżuazji nowe i twórcze zawłaszczenie nieodpłatnej pracy⁴⁰. Gdy określamy powyższe układy jako feudalne, pomijamy samo ufundowanie kapitalistycznej ekologii-świata w nieodpłatnej pracy; ta zaś wymagała reżimów znaturalizowanej dominacji uświęconych przez tzw. prawo naturalne⁴¹. Tendencje te szybko wykrystalizowały się w XVII w. pod postacią światowej segregacji rasowej oraz kapitalistycznego patriarchyatu i miały centralne znaczenie dla epokowych rewolucji pracy i krajobrazu tego okresu⁴².

Popularny antropocen i teza o 1830 roku jako początku kapitałocenu jednakowo ciężko pracowały, by zanegować nadzwyczajną wczesnokapitalistyczną rewolucję w wytwarzaniu środowiska⁴³. Przekształcenia pracy i środowiska, jakie nastąpiły pomiędzy

³⁶ R.H. Tawney, *Religion & the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1926; I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.

³⁷ W polskim przekładzie tomu zbiorowego *Antropocen czy kapitałocen?...*, dz. cyt., przełożone jako „Wielka Granica”. Zdecydowałem się na tę niewielką zmianę, ponieważ „Pogranicze” wydaje się lepiej oddawać sens angielskiego *frontier*, w którym chodzi o obszar graniczny, a nie o linię graniczną (przyp. tłum.).

³⁸ W.P. Webb, *The Great Frontier*, University of Texas Press, Austin 1964; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, dz. cyt.; I. Wallerstein, *The Modern World-System I*, dz. cyt.

³⁹ M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed, London 1986, s. 77.

⁴⁰ F. Braudel, *European Expansion & Capitalism, 1450–1650*, w: *Contemporary Civilization Staff of Columbia College, Columbia University*, red. Chapters in Western Civilization, Columbia University Press, New York 1961, s. 245–288, cytat ze s. 260; J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, dz. cyt.

⁴¹ O „feudalnej” Ameryce Południowej w kontekście dyskusji kapitałocenowej pisze W. Wolford, *The Plantationocene*, „Annals of the American Association of Geographers” 2021, nr 6(111), s. 1622–1639. Por. J.W. Moore, *The Capitalocene, Parts I and II*, dz. cyt.; J.W. Moore, *The Opiates of the Environmentalists?*, dz. cyt.; J.W. Moore, *Raumschiffe und Sklavenschiffe: Die kapitalistische Weltökologien 1492–2030*, w: *Kapitalismus und Nachhaltigkeit*, red. S. Neckel, P. Degens, S. Lenz, Campus Verlag, Frankfurt 2022, s. 21–38.

⁴² S. Federici, *Caliban and the Witch*, Autonomedia, Brooklyn 2004 (zob. też fragment w języku polskim: S. Federici, *Kobiety – dzicy Europy*, przeł. K. Król, „Mały Format” 2021, nr 4–6, <http://malyformat.com/2021/07/kobiety-dzicy-europy/> [dostęp: 2023/01/26] – przyp. tłum.); F. Bethencourt, *Racisms*, Princeton University Press, Princeton 2013.

⁴³ W tej części opieram się m.in. na: J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, dz. cyt.; J.W. Moore, *Capitalocene, Part I and II*, dz. cyt.; J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, przeł. K. Hoffmann,

1450 a 1750 r., splatały się ze źródłami kapitałogennej rewolucji środowiskowej, tworząc największe ekologiczno-historyczne pęknięcie od narodzin rolnictwa i powstania pierwszych miast. Oto świt specyficznie kapitalistycznej Pangei.

Po 1450 r. skala, zasięg i tempo zmian środowiskowych w całym świecie atlantyckim przewyższyły wszystko, co widziano w czasach świetności dojrzałego średniowiecza. Często były to różnice rzędu wielkości – mniej więcej dziesięciokrotne. Wczesnonowoczesna transformacja wyróżniała się tempem i dzisiaj wciąż pozostaje ono kluczowe dla kapitałogennego tworzenia środowiska. (Skłonność kapitału do skracania czasu obrotu, a także do narzucania powracających fal kompresji czasoprzestrzennej ma charakter nie tylko społeczny, ale społeczno-ekologiczny).

To, co Europa feudalna osiągnęła w ciągu stuleci, siłom wczesnego kapitalizmu zajęło zaledwie dekady. Oto jedno z pouczających zestawień. Wykarczowanie 12 000 ha lasów w Pikardii (północno-wschodnia Francja) trwało 200 lat (cały XII i XIII w.). Cztery stulecia później u szczytu boomu cukrowego w Bahii (północno-wschodnia Brazylia) 12 000 ha lasu wycięto zaledwie w rok. Mamy do czynienia z dwustukrotnym wzrostem. Nie było to odosobnione zjawisko. Gdy załogi niewolników wyrąbywały atlantycki las deszczowy, by pozyskać nowe ziemie i tanie drewno opałowe, podobny postęp w wycinie lasów dokonywał się na odległym wschodnim krańcu świata atlantyckiego. Na początku XVII w. polscy robotnicy i chłopcy wycinali lasy w równie szybkim tempie, przekształcając niezwykle zasoby leśne kraju w drewno, grunty orne pod uprawy rynkowe, potaż do bielenia tekstyliów oraz smołę i pak, bez których rozwijające się w tej epoce floty handlowe byłyby niezdatne do żeglugi.

Przytaczam przykłady gwałtownej deforestacji nie po to – albo nie tylko po to – by oskarżać kapitalizm o to, że równa z ziemią tzw. środowisko. (Właśnie w tym czasie, w następstwie dewastacji Irlandii w drugiej połowie XVI w., pojawia się angielski czasownik *to lay waste*). Oczywiście powinniśmy oskarżać kapitalizm o seryjne pustoszenie ludzkiego i pozaludzkiego życia. Niemniej jednak wskazywanie na konsekwencje systemu to coś innego niż krytyka systemu jako takiego.

Logika akumulacji kapitalistycznej opiera się na szczególnym zawężeniu [pojęcia] tego, co liczy się jako produkcyjne⁴⁴. Produkować to uczestniczyć w gospodarce pieniężnej. Praca produkcyjna jest odpłatna, praca nieprodukcyjna jest nieodpłatna, choć społecznie niezbędna. Rzecz jasna, nie przedstawiam tu mojego poglądu. Produkcyjną i nieprodukcyjną pracę definiuje tak burżuazja⁴⁵. Musi definiować

w: *Antropocen czy kapitałocen...*, dz. cyt.; J.W. Moore, *Madeira, Sugar, & the Conquest of Nature in the 'First' Sixteenth Century, Part I*, „Review” 2009, nr 4(32), s. 345–390; J.W. Moore, *Madeira, Sugar, & the Conquest of Nature in the 'First' Sixteenth Century, Part II*, „Review” 2010, nr 1(33), s. 1–24; J.W. Moore, *Nature & the Transition...*, dz. cyt.; J.W. Moore, *The Modern World-System...*, dz. cyt.; J.W. Moore, *Über die Ursprünge unserer ökologischen Krise*, „Prokla” 2016, nr 185, s. 599–619; R. Patel, J.W. Moore, *A History of the World...*, dz. cyt.

⁴⁴ Opieram się tu m.in. na: J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, dz. cyt.

⁴⁵ Wallerstein w swej pięknej krytyce tego szczególnego zawężenia pracy „produkcyjnej” pokazuje, że od zarania kapitalizmu „klasom pracującym za często narzucać społeczny podział na pracę produkcyjną i nieprodukcyjną. Pracę produkcyjną zdefiniowano *de facto* jako pracę przynoszącą dochód, natomiast pracę nieprodukcyjną jako aktywność wprawdzie bardzo potrzebną, ale służącą jedynie »przetwarzaniu«, a w związku z tym niewytwarzającą żadnych »nadwyżek«, które ktokolwiek inny mógłby zawłaszczyć. Praca ta albo była całkowicie nieutowarowiona, albo obejmowała drobną (ale naprawdę drobną) produkcję towarową. Rozróżnienie rodzajów

ją w ten sposób, ponieważ w przeciwnym razie kapitaliści staliby przed koniecznością opłacania całej niezbędnej pracy, którą określają jako „nieprodukcyjną”. Byłby to koniec kapitalizmu, gdyż zobligowanie burżuazji do opłacania – dajmy na to – nieodpłatnej pracy reprodukcyjnej femitariatu uniemożliwiłoby akumulację kapitału⁴⁶.

Mając na uwadze te wyjaśnienia, musimy uznać kapitalistyczną wydajność pracy za coś zupełnie odmiennego od przednowoczesnej logiki akumulacji nadwyżek. Logika ta, przy całej swej różnorodności, opierała się na produktywności ziemi, która obejmowała pracę ludzką, ale reagowała stosunkowo obojętnie na niewielkie wahania wydajności pracy. W feudalizmie liczyło się na przykład to, ile pszenicy lub żyta da się zebrać i zmielić, a nie – jak w kapitalizmie – ile pszenicy lub żyta da się wyprodukować w ciągu przeciętnego roku roboczego (lub roboczogodziny). Przy zachowaniu niezmiennych warunków oznaczało to tendencję do rolniczej inwolucji: zwiększanie nakładów pracy, aby przeciwdziałać wyjąłowieniu gleb, przynosiło coraz bardziej ograniczone efekty. W rzeczywistości było to normą zarówno w feudalizmie, jak i w innych cywilizacjach agrarnych, z wyjątkiem tych, które koncentrowały się wokół systemów uprawy ryżu mokrego. Gdy idzie o europejską uprawę zboża, średniowieczna społeczno-ekologiczna sprzeczność „spadającego wskaźnika feudalnej daniny” sprzyjała wzrostowi populacji – w głębi lądu i na nowych pograniczach osadniczych na wschód od Łaby – a tym samym większemu napływowi siły roboczej w produkcji rolnej⁴⁷.

Zmieniło się to wraz z nadejściem kapitalizmu. Nowe prawo wartości organizujące reżimy abstrakcyjnej pracy społecznej wymagało historycznie nowej formy alienacji⁴⁸. Dominującą rolę jako czynnik determinujący wartość dodatkową zaczęła odgrywać wydajność pracy. Również ona przybierała różne postacie, ale zarówno angielski drobny właściciel ziemski, polski chłop, jak i brazylijski plantator oraz niewolnik odczuwali jej siłę ciężenia⁴⁹. Wydajność pracy zdefiniowano na nowo w zawężony sposób, a tym

pracy opierało się na wytworzeniu specyficznych, przypisanych do nich ról [płciowych]. Praca produkcyjna (najemna) stała się przede wszystkim domeną dojrzałego mężczyzny/ojca, a w dalszej kolejności innych (młodszych) dorosłych mężczyzn w gospodarstwie domowym. Praca nieprodukcyjna (służąca przetrwaniu) stała się przede wszystkim domeną dojrzałej kobiety/matki, a w dalszej kolejności innych kobiet, a także dzieci oraz osób starszych. Pracę produkcyjną wykonywano poza gospodarstwem domowym, w »miejscu pracy«. Pracę nieprodukcyjną wykonywano wewnątrz gospodarstwa domowego” (I. Wallerstein, *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*, Verso, London 1995, s. 24 [wyróżnienie – J.W.M.]).

Rozważania te dotyczą czegoś innego niż marksistowska dyskusja na temat pracy „produkcyjnej” i „nieprodukcyjnej” – choć niekoniecznie się jej przeciwstawiają. Ta skomplikowana, a czasem ezoteryczna, debata obraca się wokół wytwarzania wartości dodatkowej jako takiej, które różni się od, powiedzmy, siły roboczej zaangażowanej w proces urzeczywistnienia (np. sprzedaż). W mojej interpretacji priorytetem jest coś innego niż w słynnych rozważaniach Marksa z drugiego tomu *Kapitału* – choć (raz jeszcze) wcale ich nie odrzucam. Burżuazyjny pogląd na różnice między pracą „produkcyjną” a „nieprodukcyjną” – wbudowany w panujące abstrakcje Cywilizacji i Dzikości – nie tylko zakrywa istnienie reżimu społecznie niezbędnej nieodpłatnej pracy, ale wręcz umożliwia jego powstanie. Stąd gryzący sarkazm Wallersteina wobec burżuazyjnych abstrakcji pracy „produkcyjnej” i „nieprodukcyjnej”.

⁴⁶ S. Federici, *Revolution at Point Zero*, PM Press, Oakland 2012.

⁴⁷ G. Bois, *Against the neo-Malthusian orthodoxy*, „Past & Present” 1978, nr 79, s. 60–69.

⁴⁸ J.W. Moore, *The Value of Everything?*, „Review” 2017, nr 3–4(37), s. 245–292.

⁴⁹ Zob. zwł. J.W. Moore, *Amsterdam, Part II*, dz. cyt.

samym ukryto przed kalkulacją ekonomiczną wszystkie formy życia i pracy, które były użyteczne, ale kulturowo i prawnie wykluczone z więzi gotówkowej. Wykluczenie to tkwi u samych podstaw wynalezienia i ponownego odkrycia panujących abstrakcji Natury i Cywilizacji. Natura nie ograniczała się zatem do „ziemi” i „wydajności ziemi”, oznaczała ogół nieodpłatnej pracy niezbędnej kapitalistycznemu prawu wartości. Z kapitalistycznej „wydajności pracy” wykluczono pracę faktycznie najwydajniejszą: przede wszystkim nieodpłatną pracę „kobiet, natury i kolonii”. Tak zwaną pracę kobiet zredefiniowano jako nie-pracę. Pracę na plantacjach – niewolnictwo – zredefiniowano jako „szkołę cywilizacji”⁵⁰. Zerwanie z panującą opozycją binarną pozwala nam dostrzec, że każda wielka fala proletaryzacji w sieci życia opiera się na nieodpłatnej pracy ludzi (femitariatu) oraz życia planetarnego jako całości (biotariatu)⁵¹. Społecznie niezbędny czas pracy, o którym pisał Marks, zależy od społecznie niezbędnej nieodpłatnej pracy.

Alienacja ta nie tylko stanowi rzeczywistą bazę akumulacji kapitalistycznej; wymusza ona i podtrzymuje istnienie panujących abstrakcji Cywilizacji i Natury. Skłonność cywilizacji kapitalistycznej do faworyzowania zarobku, oszczędzania i inwestowania (akumulacji kapitału), a także podbój geograficzny pociągnęły za sobą ponowne wynalezienie sieci życia i jej przemianę w abstrakcję. Zaczynamy się uczyć, że tą panującą abstrakcją była arbitralna – ale elastyczna i funkcjonalna politycznie – konceptualizacja Natury przez wielkie N. Sprzyjała ona botanicznemu imperializmowi oraz prowadzeniu badań biologicznych towarzyszących badaniom antropologicznym, które z kolei znajdowały się na usługach nowoczesnego handlu niewolnikami. Ponowne wynalezienie [sieci życia] ściśle wiązało się z abstrakcją [Natury]. Przybierała ona głównie postać instrumentalną, a jej nadrzędnym priorytetem było wykorzystanie Natury jako praktyki światowej akumulacji i globalnej władzy⁵². Spośród wszystkich wynalazków geokulturowych, jakie upowszechniły się w ciągu dwóch stuleci w następstwie 1492 r., żaden nie miał bardziej epokowego znaczenia niż Natura – kulturowa i instytucjonalna maszyna władzy i zarobku. Kapitałogeniczne wylesianie, które przetoczyło się przez planetę po 1550 r., nie miało na celu zwykłej destrukcji⁵³. Chodziło o to, aby jak najmniejszym kosztem zaprząć Naturę do pracy⁵⁴.

W połowie XVIII w. ta epokowa rewolucja w tworzeniu środowiska w znacznym stopniu się wyczerpała. Motywowane zyskiem ludobójstwa i ekobójstwa dokonywane w Nowym Świecie ułatwiły wydobycie srebra i uprawę cukru – ówczesne dwa największe motory napędowe akumulacji kapitału. Pomiędzy 1650 r. a końcem XVIII w. raz po raz zaczynały się one dławić. Niewolnicy, chłopci i robotnicy stawiali opór; gleby

⁵⁰ R. Patel, J.W. Moore, *A History of the World...*, dz. cyt.; S. Federici, *Caliban and the Witch*, dz. cyt., s. 92.

⁵¹ J.W. Moore, *El hombre, la naturaleza y el ambientalismo de los ricos*, w: *Pensar la ciencia de otro modo*, red. F.F. Herrera, D. Lew, N. Caruci, Mincyt, Caracas 2022, s. 55–82; J.W. Moore, *Das Planetare Proletariat im Planetaren Inferno*, „LfB: Literaturforum im Brecht-Haus” 2021, nr 6, s. 4–11.

⁵² J.W. Moore, *World Accumulation and Planetary Life, or, Why Capitalism Will Not Survive Until the “Last Tree is Cut”*, „IPPR Progressive Review” 2017, nr 3(24), s. 176–204.

⁵³ M. Williams, *Deforesting the Earth*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

⁵⁴ J.W. Moore, *Putting Nature to Work*, w: *Supramark*, red. O. Arndt, C. Wee, Irene Books, Gothenburg 2015, s. 69–117.

uległy zużyciu i erozji; lasy wykarczowano. Pogłębiały się społeczno-ekologiczne sprzeczności wczesnego kapitalizmu, natomiast opór wobec kapitalizmu agrarnego, od Rosji przez Haiti po Peru, przybierał na sile. Był to wiek „podwójnej rewolucji”: demokratycznej i przemysłowej⁵⁵.

Marksistowskie – i środowiskowe – poglądy na rewolucję przemysłową często idą w parze ze sporą dawką romantyzmu. Jedna z opowieści mówi, że nowoczesne stosunki pracy rozpoczęły się wraz z wynalezieniem maszyny parowej i czymś, co Marks nazywa „wielkim przemysłem”. Trudno pogodzić mi tę opowieść z własnym odczytaniem światowej historii pracy, która jest również historią kapitalistycznych ekologii władzy, akumulacji i natury. Z jednej strony racjonalizacja kapitalistycznego procesu pracy nie rozpoczęła się w Anglii, ale na plantacjach cukrowych świata atlantyckiego⁵⁶. Jeśli pragniemy odnaleźć pierwowzór fabryk, wystarczy spojrzeć na „fabryki w polach” plantacji cukrowych we wczesnej nowoczesności.

Z drugiej strony jednak przejście to nastąpiło na skalę epokową dopiero pod koniec XIX w.⁵⁷. Marks uchwycił istotę historycznej tendencji do „realnego” zdominowania pracy przez kapitał w produkcji masowej. Ale choć przedstawia to w *Kapitale* jako fakt dokonany, „realna subsumpcja” pracy pod kapitał dojrzała później, podczas „drugiej” rewolucji przemysłowej i jej systemów produkcji masowej w przemyśle samochodowym, elektronicznym i petrochemicznym⁵⁸. Z punktu widzenia życia planetarnego epokowy wkład maszyny parowej nie wiązał się z produkcją tekstylną na malutkiej wyspie północnego Atlantyku. Należy go raczej upatrywać w zrewolucjonizowaniu środków transportu – zwrocie ku statkom parowym i opleceniu planety sieciami kolejowymi, które składały się na kluczową infrastrukturę zmilitaryzowanej strategii akumulacji⁵⁹. Kierowana przez Brytyjczyków industrializacja zrewolucjonizowała dynamikę i strategię Taniej Natury – przede wszystkim pracy – ustanowioną po 1492 r. Nie wynalazła jej.

Zmienia to naszą standardową opowieść o industrializacji, kapitalizmie i nie-tak-znowu-antropogenicznych czynnikach sprawczych dzisiejszego kryzysu klimatycznego. Otwiera nowe pytania o dialektyczne relacje – i walki klasowe – chłopów, niewolników i marynarzy na tle podwójnego rejestru kapitalistycznej Taniej Natury: jej przemocy ekonomicznej i jej bezwzględnej dominacji geokulturowej⁶⁰. Co chyba najistotniejsze, spaja historycznie genezę kapitałogenicznej trójcy klimatycznych podziałów klasowych, klimatycznego apartheidu i klimatycznego patriarchatu jako czynników sprawczych dzisiejszego kryzysu planetarnego, a nie jego uwarunkowanych środowiskowo konsekwencji.

⁵⁵ E.J. Hobsbawm, *Wiek rewolucji. 1789–1848*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

⁵⁶ S.W. Mintz, *Sweetness and Power*, Penguin, New York 1985.

⁵⁷ H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York 1974.

⁵⁸ J.W. Moore, *Remaking Work, Remaking Space*, „Antipode” 2002, nr 2(34), s. 176–204.

⁵⁹ D.R. Headrick, *The Tools of Empire*, Oxford University Press, Oxford 1981; J.W. Moore, *Waste in the Limits to Capital: How Capitalism Lays Waste to the Web of Life, and Why It Can't Stop*, „Emancipations” 2022, nr 1(2), s. 1–45.

⁶⁰ W odniesieniu do wczesnego kapitalizmu zob. E.D. Genovese, *From Rebellion to Revolution*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1981; P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra*, Beacon, Boston 2000.

Obie tezy kapitałocenowe – teza 1830 roku i teza 1492 roku – kładą nacisk interpretacyjny na historię światową. Kiedy, gdzie i jak lokujemy decydujący punkt zwrotny, z którego wyłonił się kapitałogeniczny kryzys klimatyczny? Jak, gdzie i kiedy umiejscawiamy kolejne przełomowe momenty historii kapitalizmu i klimatu? Zgadza się z Malmem, że są to kluczowe pytania kapitałocenu jako nowej „debaty transformacyjnej” w sieci życia. Obaj kładziemy nacisk na znaczenie walk klasowych, poprzez które uformowały się nowe cywilizacyjne „zasady reprodukcji” wymuszające i umożliwiające niekończącą się akumulację kapitału⁶¹.

Ekologizm bogatych albo: dlaczego popularny antropocen jest częścią problemu

Popularny antropocen ostentacyjnie pomija powyższe problemy⁶². Jak widzieliśmy i widziałyśmy, istnieją **dwa** antropoceny. Pierwszy to antropocen geologiczny. Chodzi w nim o dyskusję naukową, która dotyczy historii planetarnej i koncentruje się na tzw. złotych gwoździach⁶³ w zapisie geologicznym. Drugi, popularny antropocen, dyskutuje historyczne przyczyny – a także proponowane instytucjonalne, rynkowe oraz techniczne rozwiązania – pogłębiającego się kryzysu klimatycznego. Granica pomiędzy oboma antropocenami jest rozmyta i nieszczelna. Nie ma w tym przypadku. Chodzi raczej o to, w jaki sposób strażnicy naukowcy i medialni upoważniają „przyrodników” do swobodnego wypowiedzania się w sprawach polityki i historii światowej. Ci, którzy sprawują władzę, mogą spać spokojnie, wiedząc, że czołowi klimatolodzy rzadko wkładają kij w ideologiczne szprychy i rozpoznają klasę kapitalistyczną oraz kapitałogeniczny kryzys klimatyczny jako sedno problemu.

To zresztą żadna nowość. Narodziny ekologizmu bogatych w 1968 r. polegały częściowo na stworzeniu aparatu środków masowego przekazu, który desperacko produkował jedność opinii w czasach głębokiego kryzysu legitymizacji⁶⁴. Na rok przed pierwszym Dniem Ziemi (22 kwietnia 1970 r.) wystarczyło sięgnąć po dowolną gazetę lub czasopismo, by przeczytać o tzw. kryzysie ekologicznym. Gdy Paul Ehrlich opublikował *The Population Bomb* [*Bomba populacyjna*], spotkał się z przymilnymi relacjami medialnymi – w jaskrawym kontraście do wcześniejszej o 6 lat *Silent Spring* [*Milcząca wiosna*] Rachel Carson⁶⁵. Carson atakowała producentów herbicydów i pestycydów; Ehrlich demonizował biednych Indian, rzekomo niezdolnych lub niechętnych do ograniczenia swej płodności. Naukowe podejście Carson prowadziło jej czytelników

⁶¹ R.P. Brenner, *The Low Countries in the Transition to Capitalism*, „Journal of Agrarian Change” 2001, nr 2(1), s. 169–241, cytat: s. 174.

⁶² J.W. Moore, *Anthropocenes & the Capitalocene Alternative*, „Azimuth” 2017, nr 5, s. 71–80; J.W. Moore, *The Capitalocene, Part II*, dz. cyt.

⁶³ W geologii „złoty gwóźdź” [ang. *golden spike*] jest metaforycznym odpowiednikiem światowego wzorca GSSP (*Global Boundary Stratotype Section and Point*), czyli określonego punktu wyznaczającego granicę jednostek (pięter) geologicznych, a tym samym przejście danej epoki geologicznej w inną. Jeden z wątków debaty nad antropocenem dotyczy tego, w którym miejscu wbić „złoty gwóźdź”, tzn. kiedy dokładnie rozpoczęła się ta epoka (przyp. tłum.).

⁶⁴ T.R. Robertson, *The Malthusian Moment*, Rutgers University Press, New Brunswick 2012.

⁶⁵ R. Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.

i czytelniczki do zidentyfikowania korporacji jako problemu politycznego; populacjonizm Ehrlicha stwierdzał, że problem leży w Trzecim Świecie.

Zaraz po ukazaniu się *The Population Bomb* Garrett Hardin opublikował *The Tragedy of the Commons* [*Tragedia wspólnego pastwiska*] – najbardziej wpływowy artykuł środowiskowy, jaki kiedykolwiek powstał⁶⁶. Hardin był biologiem, a także dobrze znanym eugenikiem. Jego światopogląd głęboko współbrzmiał z wcześniejszą o dwa stulecia myślą Thomasa Malthusa. Istnieje niebezpieczeństwo – pisał w 1969 r. – że „ubogie kobiety [...] przewyższą liczebnością bogate”. Jeśli „ubóstwo jest choć częściowo spowodowane czynnikami genetycznymi (a z pewnością musi tak być), [...] dyskryminacja klasowa w dostępie do [...] antykoncepcji przyniesie efekt dysgeniczny”⁶⁷. *Tragedy of the Commons*, które opublikowano w „Science”, czyli obok „Nature” czołowym światowym czasopiśmie naukowym, usiłowało wykazać, że za kryzys środowiskowy odpowiada chciwa i antyspołeczna natura ludzka. Słowa te miały w 1968 r., określonym przez Immanuela Wallersteina mianem „światowej rewolucji”⁶⁸, jasny podtekst. Należy ujarzmić samolubnych i irracjonalnych dzikich Trzeciego Świata i sprawować kontrolę nad ich apetytem za pomocą imperialnego przymusu: słowo to pada 13 razy w 5-stronicowym artykule! Warto podkreślić niekwestionowany fakt: Hardin nie wiedział nic o rzeczywistych dobrach wspólnych [*commons*]. Tego typu rozwiązania należą do elementarnych stosunków społeczno-ekologicznych w historii ludzkości – nawet wówczas były one dobrze znane za sprawą opowieści o wczesnonowoczesnym ruchu grodzień w Anglii. Ignorancja historyczna autora nie powstrzymała jednak redaktorów „Science” przed publikacją artykułu, a niezliczonych badaczy i badaczek przed powielaniem jego stwierdzeń jako faktów ontologicznych. Oto przemoc Dobrej Nauki jako ideologii: pozwala ona najsilniej obciążonym ideologicznie założeniom na temat natury ludzkiej prezentować się jako „prawa naturalne”.

Tak samo rzecz się ma z czołowymi przedstawicielami i przedstawicielkami dzisiejszej nauki o systemie Ziemi. Wielu z nich z chęcią rozdysponowuje wiedzę o geohistorycznych czynnikach sprawczych kryzysu klimatycznego: populacji, technologii, urbanizacji itp. Gdy postaci takie jak Johan Rockström mówią nam, że potrzebujemy „bankierów i menedżerów”, by zaradzić kryzysowi klimatycznemu, praktycznie wszyscy pracownicy środków masowego przekazu i niemal wszyscy akademicy chętnie zatwierdzają ich słowa⁶⁹. (Nieważne, że Rockström to główny specjalista naukowy Conservation International – finansowanej przez miliarderów organizacji pozarządowej głęboko zamieszanej w korporacyjny *greenwashing* i finansjalizację natury⁷⁰). Przypomina nam to o elastyczności granicy między geologicznym i popularnym antropoceniem – a także o tym, że owa elastyczność nie jest ani niewinna, ani przypadkowa. Warstwy rządzące faworyzują popularny antropocen, ponieważ nie kwestionuje on relacji władzy,

⁶⁶ G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, „Science” 1968, nr 162, s. 1243–1248.

⁶⁷ Cyt. za: T.R. Robertson, *The Malthusian Moment*, dz. cyt., s. 154 [wyróżnienie – J.W.M.].

⁶⁸ I. Wallerstein, *The Agonies of Liberalism*, „New Left Review” 1994, nr 1/204, s. 3–17.

⁶⁹ J. Watts, *Johan Rockström: ‘We need bankers as well as activists... we have 10 years to cut emissions by half’*, „The Guardian”, 29.05.2021.

⁷⁰ T. Levitt, *Conservation International ‘agreed to greenwash arms company’*, „The Ecologist”, 11.05.2011, <https://theecologist.org/2011/may/11/conservation-international-agreed-greenwash-arms-company> [dostęp: 2023/01/26]; J. Hari, *The Wrong Kind of Green*, „The Nation”, 22.03.2010.

re/produkcji i myśli, które wytworzyły kryzys klimatyczny. Antropocen redukuje te relacje do rozwiązań technologicznych, technokratycznych i podporządkowanych rynkowi. Popularny antropocen jawi się tu jako „maszyna antypolityczna”⁷¹. W ślad za przeważającą częścią ekologizmu przekształca polityczne kwestie nierówności i niesprawiedliwości w techniczne i naukowe problemy „do rozwiązania” i „zarządzania”⁷².

By dostrzec, jak popularny antropocen ucieka od historii, przyjrzymy się jednej z jego ikonicznych reprezentacji: szeroko rozpowszechnionej ilustracji Felixa Müllera, która towarzyszy wywodowi Rockströma i jego współpracowników na temat „granic planetarnych” (il. 1)⁷³. Wysuwają oni silny argument. Granice najważniejszych procesów systemu Ziemi zostają właśnie przekroczone. Czeka nas niezwykle poważne, nielinio-we zmiany. Co stoi za epokowym przekroczeniem granic planetarnych? Dla Rockströma i praktycznie wszystkich przedstawicieli oraz przedstawicielek nauki o systemie Ziemi odpowiedź jest prosta: Ludzkość. „Ludzka działalność” – coś za cudownie neoliberalna fraza – właśnie spuszcza kurtynę na holocen⁷⁴. Nie bez przyczyny określenie ludzka działalność brzmi znajomo. Pochodzi ono od autorów najistotniejszego XX-wiecznego elaboratu maltuzjańskiego *The Population Bomb*⁷⁵. Kiedy owa ludzka działalność zaczęła przysparzać kłopotów biosferze? „Logiczna” i „racjonalna” odpowiedź brzmi: w 1800 r.⁷⁶ – mimo że znaczący wzrost karbonizacji atmosfery nastąpił dopiero pod koniec XIX w., podczas „drugiej” rewolucji przemysłowej, a początki nowoczesnego wydobycia paliw kopalnych sięgają wczesnego XVI w.!

Ilustrację Müllera wyróżniają dwa aspekty. Pierwszy polega na założeniu, że kryzys planetarny to wytwór *Antroposa*: ludzkiej działalności. W tej perspektywie przyczyny kryzysu klimatycznego i kryzysu bioróżnorodności mają charakter antropogeniczny. Ilustracja granic planetarnych nie odwołuje się do zmian w czasie, wiąże się jednak z innym założeniem, które to robi. Chodzi o twierdzenie, że źródła kryzysu planetarnego tkwią w XIX stuleciu, powszechnie określanym jako tzw. rewolucja przemysłowa. Formuła jest prosta, wygodna, a przez to kusząca: węgiel plus silnik parowy równa się globalne ocieplenie.

Oba założenia – opieranie się na zmianie antropogenicznej oraz na linii granicznej 1800 r. – miały kluczowe znaczenie dla półwiecza Zielonej Myśli⁷⁷. Ta zaś w ogromnym stopniu przyczyniła się do hegemonicznego wyobrażenia kryzysu planetarnego jako sprawki wszystkich członków gatunku ludzkiego. Podtrzymuje ona także wyobraźnię historyczną, która przedstawia długą historię nowoczesnej przemocy i globalnych nierówności jako drugorzędną względem zabezpieczenia „naszej wspólnej przyszłości”⁷⁸.

⁷¹ J. Ferguson, *The anti-politics machine*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

⁷² J.W. Moore, *Opiates of the Environmentalists?*, dz. cyt.

⁷³ J. Rockström i in., *Planetary Boundaries*, „Ecology and Society” 2009, nr 2 (14), <https://ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/> [dostęp: 2023/01/26].

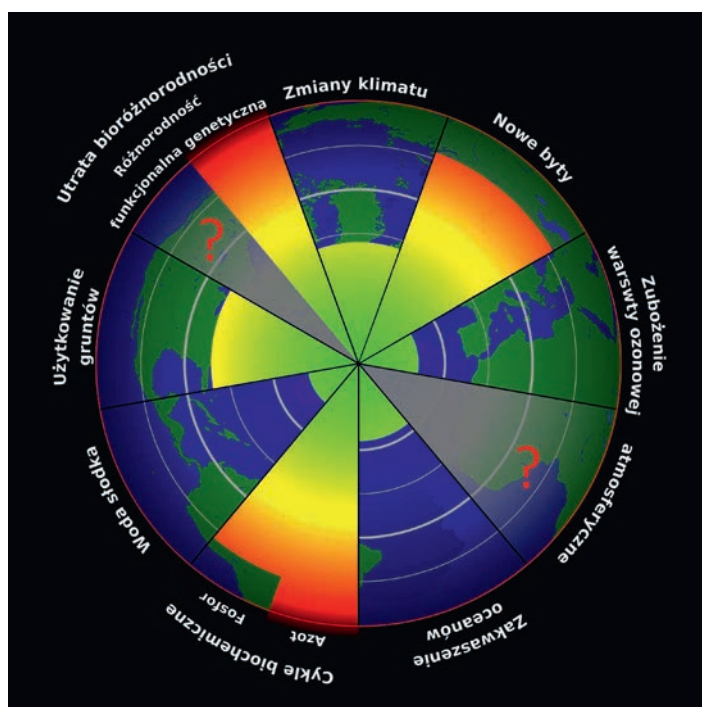
⁷⁴ W. Steffen i in., *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspective*, dz. cyt.

⁷⁵ P.R. Ehrlich [i A.H. Ehrlich], *The Population Bomb*, Ballantine, New York 1968; P.R. Ehrlich, A.H. Ehrlich, *The Environmental Dimensions of National Security*, w: *Global Problems and Common Security*, red. J. Rotblat, V.I. Goldanskii, Springer, Berlin 1989, s. 180–190.

⁷⁶ W. Steffen i in., *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspective*, dz. cyt., s. 842.

⁷⁷ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, dz. cyt.

⁷⁸ G.H. Brundtland, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987.



II. 1

Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Granice_planetarne_2022.pdf.

Zarówno owe założenia, jak i ich ideologiczne podstawy często się usprawiedliwia. Oto niedawny nagłówek z czasopisma „The Conversation”: „Termin »antropocen« nie jest doskonały – pokazuje jednak skalę kryzysu środowiskowego, który wywołaliśmy”⁷⁹. Tego typu formuły, pełne odniesień do kolonializmu i historycznych transformacji, zatwierdzają imperialno-burżuazyjną wizję kryzysu planetarnego. Znika z nich historia kapitalizmu i jego dynamiki klasowej. Kolonializm – podobnie jak globalizację dwie dekady temu – oczyszcza się z klasowego charakteru. To samo dotyczy ekstraktywizmu, klimatycznego apartheidu, gatunkizmu i podobnych nikczemności środowiskowych: wszystkie one pełnią zasadniczo funkcję akademickich detergentów, które mają oczyścić nasze myślenie z błota analizy klasowej⁸⁰.

Ekologistyczny język często brzmi radykalnie. W praktyce jednak sprowadza się do sygnalizowania cnoty przez klasę specjalistyczno-menedżerską⁸¹. Negacjonizm klasowy tego typu koncepcji procesu historycznego znajduje się zaledwie o rzut kamieniem od ekologizmu bogatych i jego maltuzjańskiej perspektywy, przekształcając

⁷⁹ P. Sutoris, *The term ‘Anthropocene’ isn’t perfect – but it shows us the scale of the environmental crisis we’ve caused*, „The Conversation”, 20.10.2021.

⁸⁰ J.W. Moore, *Power, Profit and Prometheism...*, dz. cyt.; J.W. Moore, *Anthropocene, Capitalocene...*, dz. cyt.

⁸¹ C.M. Liu, *The Virtue Hoarders*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2021.

klasową dynamikę nierówności w łagodzące pytania o „dystrybucję” bogactwa i władzy⁸². (W dalszej części będę skrótowo określał ten Ekologizm za pomocą dobitnej wielkiej litery. Przeciwną tendencję wyrażaną przez pracownicze i antyimperialne ruchy ekologiczne często skraca się do postaci sprawiedliwości środowiskowej). Taka argumentacja zazwyczaj redefiniuje tezę kapitałocenu w kategoriach ekonomicznych – ignorując fakt, że zarówno Malm, jak i ja, niezależnie od różnic między nami, proponujemy krytykę redukcjonizmu ekonomicznego! Najprościej mówiąc, kryzys klimatyczny nie dotyczy jedynie konsekwencji dystrybucyjnych, ale władzy klasowej w obrębie biosfery.

Stwierdzenie, że popularny antropocen zwiększa świadomość, jest niezwykle podejrzane. (Podobnie jak reklamowanie najnowszego samochodu elektrycznego!). Ekologizm bogatych od 1968 r. wmawia nam, że żyjemy u końca czasów⁸³. Jeśli przed teraźniejszością nastąpił jakiś przyływ świadomości środowiskowej, wydarzyło się to we wczesnych latach 70.⁸⁴ W rezultacie nie doszło bynajmniej do rewolucji ekologicznej. We wszystkich krajach imperialistycznych Ekologizm ochoczo zawarł pokój z neoliberalizmem – świadczy to o janusowym obliczu wyobraźni środowiskowej⁸⁵. Kluczową kwestią pozostaje charakter świadomości oraz jej gotowość do zerwania z kapitalistycznym *business as usual*. Zasadniczą myśl uwydatniają postaci tak różne jak Audre Lorde i Albert Einstein: idee i narzędzia klasy panującej nie rozwiążą problemów, które same stworzyły.

Ekologizm bogatych oraz popularny antropocen kształtują powszechną świadomość w sposób zbieżny z technonaukowym autorytaryzmem⁸⁶. Ekokatastrofizm pozostaje całkowicie kompatybilny z zielonym autorytaryzmem, za którym argumentowano od początków Ekologizmu w 1968 r., a który stał się już rzeczywistością całego globalnego Południa⁸⁷. Ta postać Ekologizmu wyobraża biosferę – a nawet regionalne środowiska – jako nie wiedzieć czemu usytuowaną poza relacjami władzy, re/produkcji i nierówności. Wymazuje ona kwestie finansjalizacji, bezdomności, prekarności, głodu, ubóstwa, apartheidu klimatycznego, klimatycznego patriarchy oraz klimatycznych podziałów klasowych. Mówiąc w skrócie, przedstawia polityczną wyobraźnię kryzysu planetarnego, która klasyfikuje pytania o demokrację jako zbędne.

Rozważmy coś takiego jak szóste masowe wymieranie⁸⁸. Zwykle mówi się o nim jako o „kryzysie bioróżnorodności”. Rzadko jednak wspomina się, że w niczym nie przypomina ono pięciu poprzednich wymierań na Ziemi. Nie wywołała go asteroida. Nie stoi za nim zła technologia, nieefektywne rynki czy „imperialny model życia”⁸⁹. Jest ono sprawką kapitału. Mówimy o procesie kapitałogenicznym – współwytworzonym

⁸² J.S. Dryzek, J. Pickering, *The Politics of the Anthropocene*, Oxford University Press, Oxford 2019.

⁸³ J.W. Moore, *Beyond Climate Justice*, w: *The Way Out of the Climate Crisis*, Walther König Press, Vienna 2022.

⁸⁴ T.R. Robertson, *The Malthusian Moment*, dz. cyt.

⁸⁵ M. Dowie, *Losing Ground*, MIT Press, Cambridge 1996.

⁸⁶ J.W. Moore, *Opiates of the Environmentalists?*, dz. cyt.

⁸⁷ S. Lilley, D. McNally, E. Yuen, J. Davis, *Catastrophism*, PM Press, Oakland 2012; G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, dz. cyt.; D. Brockington, *Fortress Conservation*, Indiana University Press, Bloomington 2002.

⁸⁸ A. Dawson, *Extinction*, OR Books, New York 2016.

⁸⁹ U. Brand, M. Wissen, *The imperial mode of living*, Verso, London 2021.

przez nowoczesne relacje kapitału, władzy i natury – nie antropogenicznym, nawet jeśli postaci takie jak Ehrlich wciąż upierają się, że wynika on z przeludnienia⁹⁰.

Przeludnienie. Musi to być gorzka pigułka do przełknięcia dla potomków i potomkin 50 milionów rdzennych Amerykanów zmarłych w następstwie 1492 r. – wywołanego przez niewolnictwo mechanizmu ludobójstwa, który przyczynił się do pierwszego wielkiego kryzysu klimatycznego kapitalizmu w „długim, zimnym XVII wieku”⁹¹. Podkreślam: to nie bezcielesny europejski kolonializm napędzał te pola śmierci; czynił to wyłaniający się porządek kapitalistyczny i jego głód Taniej Pracy. Ideologia Tani ości od samego początku manifestowała się w prometeizmie projektu ucywilizowania i w dokonywanej przezeń redefinicji rdzennych, celtyckich, afrykańskich, żeńskich, słowiańskich oraz innych populacji jako „dzikich”⁹².

Kosmologia popularnego antropocenu wspiera się na prostej opozycji: Człowiek vs. Natura. Słyszymy, że konflikt ten pomogą nam przetrwać oświeceni cywilizatorzy wyposażeni w wiedzę naukową, a także w instytucjonalne środki przymusu, by wdrożyć coś, co określa się eufemistycznie jako „zarządzanie systemem Ziemi”⁹³. Oto zdroworozsądkowe ramy dzisiejszego kryzysu planetarnego: Ludzie stwarzają zagrożenie załamania planetarnego. Tego typu stwierdzenia wydają się brzmieć dość niewinnie; w rzeczywistości jest wręcz przeciwnie. Głównonurtowe dyskusje wokół antropogenicznej zmiany klimatu traktują po macoszemu rozmowę, której potrzebujemy, jeśli chcemy wyobrazić sobie politykę zrównoważenia planetarnego, a jednocześnie planetarnej sprawiedliwości.

Spróbujmy dokonać przeglądu trzech wielkich pytań dzisiejszego kryzysu planetarnego. Kto i co go wywołał(o)? Gdzie i kiedy się on rozpoczął? Jak się tu znaleźliśmy? Może to brzmieć banalnie, ale nasza polityka zależy od tego, jak na nie odpowiemy. Ekologizm bogatych, gdy już się scementował po 1968 r., miał dla nas prostą wiadomość: „Napotkaliśmy wroga, i to my nim jesteśmy”. Krystalizacją tej wrażliwości był kultowy plakat autorstwa rysownika Walta Kelly’ego promujący Dzień Ziemi w 1970 r. (il. 2). W tym samym roku Richard Nixon w drugim orędziu o stanie państwa zawarł silne przesłanie ekologiczne: „Przywrócenie przyrody do jej naturalnego stanu jest sprawą wykraczającą poza partie i frakcje. Stało się wspólną sprawą wszystkich mieszkańców tego kraju”⁹⁴.

Przemówienie Nixona poświadcza, że kiedy określam antropocen mianem maszyny antypolitycznej, nie ma w tym nic nowego. Przed antropocenem mówiło się o statku kosmicznym Ziemia: stara śpiewka pod nową przykrywką⁹⁵. Oba odwołują się

⁹⁰ G. Ceballos i in., *Accelerated modern human-induced species losses*, „Science Advances” 2015, nr 1(5), <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4640606/> [dostęp: 2023/01/26].

⁹¹ *Beyond Germs*, red. C.M. Cameron, P. Kelton, A.C. Swedlund, University of Arizona Press, Tucson 2015; E.L.R. Ladurie, V. Daux, *The climate in Burgundy and elsewhere, from the fourteenth to the twentieth century*, „Interdisciplinary Science Reviews” 2008, nr 1(33), s. 10–24; S.L. Lewis, M.A. Maslin, *Defining the Anthropocene*, „Nature” 2015, nr 519, s. 171–180.

⁹² C. Robinson, *Black Marxism*, Zed, London 1983, s. 186–187.

⁹³ J.S. Dryzek, J. Pickering, *The Politics of the Anthropocene*, dz. cyt.

⁹⁴ R. Nixon, *Annual Message to the Congress on the State of the Union*, 22.01.1970, <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/annual-message-the-congress-the-state-the-union-2> [dostęp: 2023/01/26].

⁹⁵ R.B. Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1969.



II. 2

Źródło: <http://www.planetwaves.net/pogo.web.jpg>.

do typowo nowoczesnej kosmologii „Człowiek vs. Natura” – konfliktu, którym możemy zarządzać w „realistyczny” sposób z pomocą stosownych technologii i racjonalnego nadzoru. Kosmologia ta karmiła filozoficzne i historyczne przesłanki Ekologizmu: „jesteśmy w tym wszyscy razem” oraz „wspólnie wywołaliśmy kryzys ekologiczny”.

Kosmologia „Człowiek vs. Natura”, jak każda hegemoniczna mitologia, miesza prawdę z iluzją. W utrzymywaniu, że wszyscy jesteśmy połączeni sieciami życia – „Na statku kosmicznym Ziemia [...] każdy jest członkiem załogi” – tkwi ziarno prawdy⁹⁶. Rzeczywistość wygląda jednak inaczej i nikt tego na poważnie nie kwestionuje. Statek kosmiczny Ziemia posiada strukturę dowodzenia. Większość z nas upakowano pod pokładem, byśmy wypełniali rozkazy⁹⁷. Jeśli ów metaforyczny statek przywoływał fantazyjną wizję komunizmu kosmicznego rodem z *science fiction*, najnowsza historia rzeczywistej Ziemi przypomina raczej Statek Niewolników niż statek kosmiczny Ludzkie Działania [*Human Enterprise*]⁹⁸.

Bez wątpienia Ekologizm w znacznym stopniu zawdzięcza swą siłę oddziaływania ściśle kapitalistycznym formom alienacji, jakiej doświadczają ludzie – od ich pracy, a także od ich poczucia łączności z resztą życia. Ekologizm serwuje duże porcje uuspokajającej gadki o jedności oraz ponownym połączeniu i uzdrowieniu. W epoce kryzysu

⁹⁶ M. McLuhan, *At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors*, „Journal of Communication” 1974, nr 1(24), s. 48–58.

⁹⁷ By sparafrazować mojego współautora Raja Patela z *A History of the World...*, dz. cyt.

⁹⁸ J.W. Moore, *Slaveship Earth & the World-Historical Imagination in the Age of Climate Crisis*, „PEWS News”, Summer 2018, s. 1–4.

klimatycznego kojący język pozbawiony strategii rewolucyjnej nie jest jednak dobrym pomysłem. Nie powinniśmy szukać ukojenia, ale nie powinniśmy się też bać. Potrzeba nam języka, który wprawiałby w zakłopotanie, a także niekonwencjonalnego myślenia, które uderzałoby w samo serce kapitalistycznych fetyszyzmów: Ludzkości, Cywilizacji, a przede wszystkim Natury. Twierdzenie popularnego antropocenu, że mityczny byt, Ludzkość, „przekracza wielkie siły natury”, bynajmniej nie jest neutralne pod względem wartości⁹⁹. Rozprzestrzenianie winy za trajektorię Statku Niewolników Ziemia równa się oskarżaniu za imperializm niewolników i imigrantów zarobkowych.

Mówienie, że kryzys planetarny został wywołany przez Ludzkość, przypomina trochę mówienie, że Ludzkość odpowiada za ludobójstwo w Nowym Świecie po 1492 r., albo że ponosi odpowiedzialność za nowoczesny handel niewolnikami, światowe wojny, neoliberalny konsensus waszyngtoński czy napędzany finansami proces wywłaszczeń. Każdy, kto posłużyłby się frazą „antropogeniczne ludobójstwo”, zostałby z miejsca wyśmiany! Katastrofy te wydarzyły się bowiem, rzecz jasna, za sprawą specyficznych stosunków: imperialnych, kapitałowych czy klasowych. Określanie kryzysu planetarnego jako „antropogenicznego” nie ma żadnego uzasadnienia.

Chodzi o coś gorszego niż niepoprawna interpretacja. Ludzkość, Cywilizacja i Natura nie są zwykłymi słowami unoszącymi się w powietrzu. Są panującymi abstrakcjami, opracowanymi na nowo po 1492 r. Geokulturowa granica między Ludzkością a Naturą miała centralne znaczenie dla ludobójstw w Nowym Świecie, afrykańskiego handlu niewolnikami oraz nowoczesnego patriarchatu, które wyznaczyły narodziny kapitalizmu wraz z jego projektem ucywilizowania. Rdzenna ludność, Afrykanie oraz kobiety – wszystkich ich wyrzucono poza obręb Cywilizacji i wtrącono w zupełnie inny porządek Natury¹⁰⁰. Ich życia spisano na straty, a ich praca stała się tania na tej dobrze uzasadnionej podstawie, że nie byli – lub nie byli w pełni, lub też nie byli jeszcze – Ludźmi.

Pytanie, kto jest – a kto nie jest – Człowiekiem stoi więc u podstaw kryzysu klimatycznego. Odgrywa ono fundamentalną rolę w strukturyzowaniu i legitymizowaniu nowoczesnej władzy. Nie chodzi po prostu o kwestię języka, choć język ma znaczenie. Chodzi o cywilizacyjną praktykę dialektycznego łączenia dominujących sił „materialnych” z „panującymi siłami duchowymi”¹⁰¹. W centrum tej praktyki stoi fabryka wiedzy, która ujmuje rzeczywistość jako serię binarnych i hierarchicznych opozycji: Ludzkość/Natura, Mężczyzna/Kobieta, Biały/Nie-biały, Europa/Amerika itd.¹⁰²

Panujące siły duchowe jako realne abstrakcje nie tylko odzwierciedlają stosunki materialne, ale stanowią konieczny moment symboliczny owych stosunków. Gdy mówię, że język Ludzkości/Natury jest nasycony przemocą, nie mam na myśli jedynie przemocy symbolicznej. Chodzi mi o krew i przemoc rozwoju kapitalistycznego, kolonializmu, panowania i wyzysku. Nie bez powodu sprawowanie nadzoru nad granicą Ludzkość/Natura – za sprawą przemocy, rynków oraz kultury – stanowi nawracającą cechę rozwoju kapitalistycznego od Kolumba po współczesność. A nadzór ten – a nieraz i samą granicę – przez cały czas zaciekle atakowano. Gdy ruchy na rzecz

⁹⁹ W. Steffen, P.J. Crutzen, J.R. McNeill, *The Anthropocene*, „AMBIO” 2007, nr 8(36), s. 614–621.

¹⁰⁰ G. Hage, *Is Racism an Environmental Threat?*, Polity, Cambridge 2017.

¹⁰¹ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, dz. cyt., s. 50.

¹⁰² V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993.

sprawiedliwości seksualnej, płciowej czy rasowej dokonują samoidentyfikacji jako walka o prawa obywatelskie lub prawa człowieka, eksponują światowo-dziejową granicę między Cywilizacją i Naturą. Walki klasowe oraz walki wokół tej granicy zawsze, w ten czy inny sposób, ściśle się ze sobą wiążą¹⁰³.

Tłumaczy to, dlaczego język popularnego antropocenu jest tak niebezpieczny. Wychodzi on od przesłanki ścisłego rozdzielenia Ludzi i Natury – binarnego kodu usytuowanego w sercu nowoczesnej realizacji władzy, produkcji i zysku. Antropocen – a także ekologizm bogatych – odzwierciedla sam system myśli, który odpowiada za kryzys planetarny. Wiara w to, że system myśli, władzy i produkcji rozwiąże kryzys, który stworzył, to wyjątkowa forma myślenia magicznego.

W ramach konkluzji: antropocen, kapitałocen i horyzont komunistyczny

Popularny antropocen niechęć przesunął światowo-dziejowe kwestie „debaty transformacyjnej” (źródła kryzysu planetarnego, ale też przejście od kapitalizmu ku bardziej lub mniej demokratycznej, sprawiedliwej i zrównoważonej cywilizacji) z powrotem do politycznego i naukowego centrum. Przypomnijmy sobie prosty, nierozzerwalny związek, od którego wyszliśmy: nasze wyobrażenie tego, co możliwe, zależy od naszej historycznej oceny tego, co się wydarzyło. Popularny antropocen nie potrafi odpowiedzieć na pytania, które stawia. Rzecz nie w tym, że historycy i historyczki nie mogą opowiadać swoich historii z wykorzystaniem antropocenu, ale w tym, że antropocen jest tworem ideologicznym, który wyłania się z najbrutalniejszych, opartych na największym wyzysku wymiarów tych historii.

Siła dawniejszej tradycji marksistowskiej polegała na uwypuklaniu specyficznych sprzeczności kapitalizmu w nowoczesnych stosunkach klasowych i dynamice akumulacji kapitalistycznej. Historia środowiskowa zasadniczo pełniła tu jedynie funkcję przypisu. Co gorsza, marksistowska „debatą transformacyjną” rzadko brała pod uwagę rolę zmiany klimatu w narodzinach kapitalizmu¹⁰⁴. Z kolei Zielona Myśl podkreślała znaczenie historii środowiskowej równoległej do historii społecznej i ekonomicznej – w większości ignorowała jednak sprzeczności kapitałowe i klasowe. W centrum dyskusji o ekologii-świecie stoi argument, że te dwie tradycje – i nie tylko one – składają się na elementy nowej syntezy¹⁰⁵.

By dokonać owej syntezy, należy uwolnić się od pewnych wyidealizowanych koncepcji tego, jak działa akumulacja kapitału, jak wyglądają walki klasowe, a nawet tego, co oznacza „zmiana środowiskowa”. Musimy zerwać z naszymi świętościami, nie porzucając jednak ich trwałych spostrzeżeń¹⁰⁶.

Rewolucyjna polityka sprawiedliwości klimatycznej – taka, która pokłada wiarę w światowe klasy pracujące: ludzkie i pozaludzkie, opłacane i nieopłacane – stoi przed zadaniem nowego wyobrażenia władzy, akumulacji i re/produkcji w sieciach życia i poprzez sieci życia. Tego typu transformacja z konieczności obejmuje uwolnienie

¹⁰³ R. Patel, J.W. Moore, *A History of the World...*, dz. cyt.; N. Fraser, *Behind Marx's Hidden Abode*, „New Left Review” 2014, nr II/86, s. 55–72.

¹⁰⁴ J.W. Moore, *Empire, Class...*, dz. cyt.

¹⁰⁵ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, dz. cyt.

¹⁰⁶ J.W. Moore, *How to Read...*, dz. cyt.

się od ontologii świata ustanowionej przez kolonizatorów, od podziału na Cywilizację i Barbarzyństwo, a także od modelu „Człowiek vs. Natura”, z jakiego korzysta popularny antropocen.

Alternatywą nie jest niezróżnicowany monizm, który obrabowywałby życie społeczne z historycznej i geograficznej specyfiki. Alternatywa, jaką proponuję – ekologia – świat – obiera za punkt wyjścia mozaikę ludzkich i pozaludzkich historii oraz doświadczeń jako modelowych – ale także ewoluujących i punktowych – konfiguracji życia, ziemi i pracy. Jakiegokolwiek rozumienie ludzkich stosunków społecznych, które nie wychodzi od łącznych i najczęściej asymetrycznych stosunków z siecią życia i w sieci życia, ma charakter fragmentaryczny. Brzmi to jak wielka teoria. W rzeczywistości jest wręcz przeciwnie. Wystarczy zastanowić się nad elementarnymi wymiarami życia i historii społecznej: jedzeniem, które uprawiamy i gotujemy; schronieniami i obszarami zabudowanymi, które tworzymy; narzędziami i maszynami, które projektujemy; produktami przez nie wytwarzanymi; sposobami łączenia się w pary i dbania o siebie nawzajem. Na każdym kroku mamy do czynienia z relacjami ludzkich i pozaludzkich natur; wszystkie stosunki „ludzkie” są już związkami społeczno-ekologicznymi. Są sprawą fizyki. Są sprawą kultury. Są produkcyjne i reprodukcyjne. Rewolucja kartezjańska poddała je myślowej i praktycznej dychotomizacji. Marksistowska rewolucja myślowa zunifikowała je w „bogatym całokształcie wielu określeń i stosunków”: „całości organicznej” życia i władzy¹⁰⁷.

Potrzeba nam historycznej koncepcji pracy, która wykroczy poza pracownika najemnego i binarną opozycję „Człowiek vs. Natura”. Większość pracy podtrzymującej kapitalizm pozostaje nieodpłatna. Dostarczają ją „kobiety, natura i kolonie”, a uzasadniają – panujące opozycje binarne¹⁰⁸. Te ostatnie są funkcjonalnie niezbędne kapitalistycznemu prawu wartości. Claudia von Werlhof umacnia i rozszerza argumentację swej towarzyszkii Marii Mies: Naturą jest wszystko, za co nie chce płacić burżuazja¹⁰⁹. Rozróżnienie na pracę odpłatną i nieodpłatną, na Cywilizację i Naturę, bezpośrednio łączy się z kapitałogeniczną trójką: klimatycznymi podziałami klasowymi, klimatycznym apartheidem i klimatycznym patriarchatem¹¹⁰.

Nie wierzę, że Marks zstąpił z Góry z *Kapitałem* wyrytym na kamiennych tablicach. Myślę jednak, że udało mu się prawidłowo uchwycić wiele spraw, zwłaszcza gdy pisał o pracy, metabolizmie i klasie. Nieustannie przypomina on, że ludzka praca stanowi część natury, nigdy zrównaną z ziemią, zawsze o wyróżniającym charakterze. W *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* nazywa pracę „wytresowaną siłą przyrody”: wskazuje tym samym bezpośrednio, że ludzkie społeczności współtworzą się w sieciach życia i poprzez sieci życia¹¹¹. W *Kapitale* oferuje przejmujący opis. W słynnym fragmencie otwierającym rozdział o procesie pracy argumentuje za skoncentrowaną wokół pracy

¹⁰⁷ K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. A. Bal, Samokształceniowe Koło Filozofii Marksistowskiej, Warszawa 2008, s. 14, 13.

¹⁰⁸ M. Mies, *Patriarchy and Accumulation*, dz. cyt.

¹⁰⁹ C. von Werlhof, *On the concept of nature and society in capitalism*, w: M. Mies, V. Bennholdt-Thomsen, C. von Werlhof, *Women: the last colony*, Zed, London 1988, s. 96–112.

¹¹⁰ J.W. Moore, *El hombre, la naturaleza...*, dz. cyt.; J.W. Moore, *Das Planetare Proletariat...*, dz. cyt.; J.W. Moore, *The Capitalocene & Planetary Justice*, „Maize” 2019, nr 6, s. 49–54.

¹¹¹ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z.J. Wyrozemski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 491.

potrójną transformacją¹¹². Poprzez pracę człowiek zmienia samego siebie („własną naturę”). Zmienia stosunki między istotami ludzkimi (stosunki „społeczne”). Zmienia wreszcie istniejące poza nim sieci życia (stosunki „środowiskowe”). Wszystko to tworzy dialektyczną jedność. Jeśli potraktujemy Marksa poważnie, nasze konwencjonalne rozumienie władzy i re/produkcji, w którym „naturę” sprowadza się zazwyczaj do kontekstu lub pasywnej materii, ulegnie rozpadowi. Zamiast niego Marks proponuje koncepcję metabolizmu osadzoną w procesie pracy, tzn. otwiera wyobraźnię dialektyczną na myślenie o metabolizmie jako walce klasowej¹¹³.

Tego typu strategia dialektyczna wzywa do ujmowania pracy i geografii życia na wzór współ-produkcyjny i światowo-dziejowy. Nawołuje także do refleksji nad tym, jak nasze metody argumentacji kwestionują – a czasem wpisują się w – kapitalizm jako sposób myślenia. Jeśli wkład Marksa polegał na potraktowaniu dialektyki nie jako abstrakcyjnej filozofii, lecz czynnego materializmu, który łączy teorię i praktykę, to zagadnienia intelektualne i ideologiczne ściśle się ze sobą wiążą.

Kapitalizm rozkwitł dlatego, że zaprzągnął i zaprzęga ludzi i resztę natury do Taniej pracy. Logika Taniej Natury mierzy się dziś z coraz poważniejszymi sprzecznościami. Weźmy pod uwagę choćby fakt, że zmiana klimatu już niemal od 40 lat ogranicza plony najważniejszych światowych upraw zbóż (ryżu, pszenicy, kukurydzy, soi)¹¹⁴. Pamiętajmy także, że „tradycyjni” rywale kapitalistycznych zasad produkcji – robotnicy i chłopci – wcale nie zniknęli, o czym świadczą narastające niepokoje robotnicze w Chinach oraz globalne ruchy sprawiedliwości żywnościowej takie jak Via Campesina, które stawiają czoła korporacyjnemu reżimowi żywnościowemu. To, czy ruchy sprawiedliwości klimatycznej odniosą sukces i przekształcą się w „rebelię klimatyczną”, zależy od ich zdolności do wypracowania nowej polityki ontologicznej – ignorującej i dezorganizującej kapitalistyczny sposób myślenia oraz jego ramy ideologiczne. Tego typu rebelie muszą nazywać system po imieniu. Muszą podkreślać, że sprawcy kapitałogenicznego kryzysu klimatycznego mają nazwiska i adresy – tak jak ich fabryki, tuczarnie i aktywa finansowe. Tak rozumiana perspektywa rewolucyjna będzie dążyła do zespolenia powiązań i sprzeczności życia, pracy oraz ziemi w sposób, który opierając się na XX-wiecznych projektach rewolucyjnych, jednocześnie poza nie wykroczy¹¹⁵. Tylko to da nam nadzieję na eutanazję kapitałocenu i jego postkapitalistycznego widma zielonego autorytaryzmu oraz na zwrócenie proletariatu, femitariatu i biotariatu w stronę horyzontu komunistycznego¹¹⁶.

Przeł. Patryk Szaj

¹¹² K. Marx, *Capital*, 283.

¹¹³ J.W. Moore, *Transcending the Metabolic Rift*, „Journal of Peasant Studies” 2011, nr 1(38), s. 1–46; J.W. Moore, *Metabolic Rift or Metabolic Shift?*, „Theory & Society” 2017, nr 4(46), s. 285–318.

¹¹⁴ J.W. Moore, *Global Capitalism in the Great Implosion*, w: W.I. Robinson, *Can Global Capitalism Endure?*, Clarity Press, Atlanta 2022, s. IX–XXIV; J.W. Moore, *Del gran abaratamiento...*, dz. cyt.

¹¹⁵ J. Brecher, *Against Doom*, PM Press, Oakland 2017; J.W. Moore, *Cheap Food & Bad Climate*, „Critical Historical Studies” 2015, nr 1(2), s. 1–42.

¹¹⁶ J. Dean, *The Communist Horizon*, Verso, London 2012; Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker*, Verso, London 2021; J.W. Moore, *Opiates of the Environmentalists?*, dz. cyt.,

Bibliografia

- Anderson Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London 1974.
- Antonacci John P., *Periodizing the Capitalocene as Polemocene*, „Journal of World-Systems Research” 2021, nr 2(27), s. 439–467.
- Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021.
- Barnosky Anthony D. i in., *Approaching a State Shift in Earth's Biosphere*, „Nature” 2012, nr 486 (7401), s. 54–58.
- Bethencourt Francisco, *Racisms*, Princeton University Press, Princeton 2013.
- Beyond Germs*, red. Catherine M. Cameron, Paul Kelton, Alan C. Swedlund, University of Arizona Press, Tucson 2015.
- Bois Guy, *Against the neo-Malthusian orthodoxy*, „Past & Present” 1978, nr 79, s. 60–69.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Brand Ulrich, Wissen Markus, *The imperial mode of living*, Verso, London 2021.
- Braudel Fernand, *European Expansion & Capitalism, 1450–1650*, w: *Contemporary Civilization Staff of Columbia College, Columbia University*, red. Chapters in Western Civilization, Columbia University Press, New York 1961, s. 245–288.
- Braverman Harry, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York 1974.
- Brecher Jeremy, *Against Doom*, PM Press, Oakland 2017.
- Brenner Robert, *Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe*, „Past & Present” 1976, nr 70, s. 30–75.
- Brenner Robert P., *The Low Countries in the Transition to Capitalism*, „Journal of Agrarian Change” 2001, nr 2(1), s. 169–241.
- Brockington Dan, *Fortress Conservation*, Indiana University Press, Bloomington 2002.
- Brundtland Gro Harlem, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Carson Rachel, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.
- Ceballos Gerardo i in., *Accelerated modern human-induced species losses*, „Science Advances” 2015, nr 1(5), <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4640606/> [dostęp: 2023/01/26].
- Chwałczyk Franciszek, *Around the Anthropocene in Eighty Names*, „Sustainability” 2020, nr 12(11), s. 44–58.
- Crutzen Paul J., Stoermer Eugene F., *The Anthropocene*, „IGBP Newsletter” 2000, nr 41, s. 17–18.
- Dale Gareth, *Karl Polanyi: The Limits of the Market*, Polity, Cambridge 2010.
- Dauvergne Peter, *Environmentalism of the Rich*, MIT Press, Cambridge 2016.
- Dawson Ashley, *Extinction*, OR Books, New York 2016.
- Dean Jodi, *The Communist Horizon*, Verso, London 2012.
- Degroot Dagomar, *The Frigid Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Dowie Mark, *Losing Ground*, MIT Press, Cambridge 1996.
- Dryzek John S., Pickering Jonathan, *The Politics of the Anthropocene*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- Ehrlich Paul R. [i Anne H. Ehrlich], *The Population Bomb*, Ballantine, New York 1968.
- Ehrlich Paul R., Ehrlich Anne H., *The Environmental Dimensions of National Security*, w: *Global Problems and Common Security*, red. Josef Rotblat, Vitalii I. Goldanskii, Springer, Berlin 1989, s. 180–190.

- Federici Silvia, *Caliban and the Witch*, Autonomedia, Brooklyn 2004.
- Federici Silvia, *Kobiety – dzicy Europy*, przeł. Krzysztof Król, „Mały Format” 2021, nr 4–6, <http://malyformat.com/2021/07/kobiety-dzicy-europy/> [dostęp: 2023/01/26].
- Federici Silvia, *Revolution at Point Zero*, PM Press, Oakland 2012.
- Ferguson James, *The anti-politics machine*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Fields Barbara J., *Slavery, Race and Ideology in the United States of America*, „New Left Review” 1990, nr I/181, s. 95–118.
- Fraser Nancy, *Behind Marx’s Hidden Abode*, „New Left Review” 2014, nr II/86, s. 55–72.
- Fukuyama Francis, *Koniec historii*, przeł. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Fuller Buckminster, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1969.
- Genovese Eugene D., *From Rebellion to Revolution*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1981.
- Habermas Jürgen, *Unaukowna polityka a opinia publiczna*, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Zdzisław Krasnodebski, PIW, Warszawa 1983, s. 402–422.
- Hage Ghassan, *Is Racism an Environmental Threat?*, Polity, Cambridge 2017.
- Hardin Garret, *The Tragedy of the Commons*, „Science” 1968, nr 162, s. 1243–1248.
- Hari Johann, *The Wrong Kind of Green*, „The Nation”, 22.03.2010.
- Harvey David, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989.
- Headrick Daniel, *The Tools of Empire*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Hobsbawm Eric, *Wiek rewolucji. 1789–1848*, przeł. Katarzyna Gawlicz, Marek Starnawski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Klein Naomi, *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, przeł. Hanna Jankowska, Katarzyna Makaruk, Muza, Warszawa 2016.
- Ladurie Emmanuel Le Roy, Valerie Daux, *The climate in Burgundy and elsewhere, from the fourteenth to the twentieth century*, „Interdisciplinary Science Reviews” 2008, nr 1(33), s. 10–24.
- Latour Bruno, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Levitt Tom, *Conservation International ‘agreed to greenwash arms company’*, „The Ecologist”, 11.05.2011, <https://theecologist.org/2011/may/11/conservation-international-agreed-greenwash-arms-company> [dostęp: 2023/01/26].
- Lewis Simon L., Maslin Mark A., *Defining the Anthropocene*, „Nature” 2015, nr 519, s. 171–180.
- Lewis Simon L., Maslin Mark A., *The Human Planet*, Pelican, London 2018.
- Lewontin Richard C., Rose Steve, Kamin Leon J., *Not in Our Genes*, Pantheon, New York 1984.
- Lilley Sasha, McNally David, Yuen Eddie, Davis James, *Catastrophism*, PM Press, Oakland 2012.
- Linebaugh Peter, Rediker Marcus, *The Many-Headed Hydra*, Beacon, Boston 2000.
- Liu Catherine M., *The Virtue Hoarders*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2021.
- Malm Andreas, *Fossil Capital*, Verso, London 2016.
- Małowist Marian, *Western Europe, Eastern Europe and World Development 13th-18th Centuries*, Brill, Leiden 2010.
- Marks Karol, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Antoni Bał, Samokształceniowe Koło Filozofii Marksistowskiej, Warszawa 2008.
- Marks Karol, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Zygmunt J. Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa 1986.

- Marks Karol, Engels Fryderyk, *Ideologia niemiecka*, w: tychże, *Dzieła*, t. 3, przeł. Kazimierz Bleszyński, Salomon Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 13–618.
- Marks Karol, Engels Fryderyk, *Manifest Partii Komunistycznej*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, w: tychże, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 511–549.
- McLuhan Marshall, *At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors*, „Journal of Communication” 1974, nr 1(24), s. 48–58.
- McNeill John R., Engelke Peter, *The Great Acceleration*, Harvard University Press, Cambridge 2016.
- Mies Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed, London 1986.
- Mintz Sidney W., *Sweetness and Power*, Penguin, New York 1985.
- Moore Jason W., *Anthropocene, Capitalocene & the Flight from World History*, „Nordia” 2022, nr 2(51), s. 123–146.
- Moore Jason W., *Anthropocenes & the Capitalocene Alternative*, „Azimuth” 2017, nr 5, s. 71–80.
- Moore Jason W., *Beyond Climate Justice*, w: *The Way Out of the Climate Crisis*, Walther König Press, Vienna 2022.
- Moore Jason W., *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London 2015.
- Moore Jason W., *Cheap Food & Bad Climate*, „Critical Historical Studies” 2015, nr 1(2), s. 1–42.
- Moore Jason W., *Confronting the Popular Anthropocene*, „New Geographies” 2017, nr 9, s. 186–191.
- Moore Jason W., *Das Planetare Proletariat im Planetaren Inferno*, „LFB: Literaturforum im Brecht-Haus” 2021, nr 6, s. 4–11.
- Moore Jason W., *Del gran abaratamiento a la gran implosión*, „Relaciones Internacionales” 2021, nr 47, s. 11–52.
- Moore Jason W., *Ecology and the Rise of Capitalism*, rozprawa doktorska, Berkeley, University of California 2007.
- Moore Jason W., *El hombre, la naturaleza y el ambientalismo de los ricos*, w: *Pensar la ciencia de otro modo*, red. Francisco Herrera, Daniel Lew, Nerlincy Caruci, Mincyt, Caracas 2022, s. 55–82.
- Moore Jason W., *Empire, Class & The Origins Of Planetary Crisis: The Transition Debate in the Web of Life*, „Esboços” 2021, nr 28, s. 740–763.
- Moore Jason W., *Global Capitalism in the Great Implosion*, w: William I. Robinson, *Can Global Capitalism Endure?*, Clarity Press, Atlanta 2022, s. IX–XXIV.
- Moore Jason W., *How to Read Capitalism in the Web of Life*, „Journal of World-Systems Research” 2022, nr 1(28), s. 153–168.
- Moore Jason W., *Madeira, Sugar, & the Conquest of Nature in the 'First' Sixteenth Century, Part I*, „Review” 2009, nr 4(32), s. 345–390.
- Moore Jason W., *Madeira, Sugar, & the Conquest of Nature in the 'First' Sixteenth Century, Part II*, „Review” 2010, nr 1(33), s. 1–24.
- Moore Jason W., *Metabolic Rift or Metabolic Shift?*, „Theory & Society” 2017, nr 4(46), s. 285–318.
- Moore Jason W., *Narodziny Taniej Natury*, przeł. Krzysztof Hoffmann, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 97–136.
- Moore Jason W., *Nature & the Transition from Feudalism to Capitalism*, „Review” 2003, nr 2(26), s. 97–172.
- Moore Jason W., *Power, Profit and Prometheanism, Part I: Method, Ideology and the Violence of the Civilizing Project*, „Journal of World-Systems Research” 2022, nr 21(2), s. 1–12.

- Moore Jason W., *Putting Nature to Work*, w: *Supramarkt*, red. Olaf Arndt, Cecilia Wee, Irene Books, Gothenburg 2015, s. 69–117.
- Moore Jason W., *Raumschiffe und Sklavenschiffe: Die kapitalische Weltökologien 1492–2030*, w: *Kapitalismus und Nachhaltigkeit*, red. Sighard Neckel, Philipp Degens, Sarah Lenz, Campus Verlag, Frankfurt 2022, s. 21–38.
- Moore Jason W., *Remaking Work, Remaking Space*, „Antipode” 2002, nr 2(34), s. 176–204.
- Moore Jason W., *Slaveship Earth & the World-Historical Imagination in the Age of Climate Crisis*, „PEWS News”, Summer 2018, s. 1–4.
- Moore Jason W., *The Capitalocene & Planetary Justice*, „Maize” 2019, nr 6, s. 49–54.
- Moore Jason W., *The Capitalocene, Part I*, „Journal of Peasant Studies” 2017, nr 3(44), s. 594–630.
- Moore Jason W., *The Capitalocene, Part II*, „Journal of Peasant Studies” 2018, nr 2(45), s. 237–279.
- Moore Jason W., *The Crisis of Feudalism: An Environmental History*, „Organization & Environment” 2002, nr 3(15), s. 296–317.
- Moore Jason W., *The Modern World-System as Environmental History?*, „Theory & Society” 2003, nr 3(32), s. 307–377.
- Moore Jason W., *The Opiates of the Environmentalists?*, „Abstrakt”, listopad 2021, <https://www.abstraktdergi.net/opiates-of-the-environmentalists-anthropocene-illusions-planetary-management-the-capitalocene-alternative/> [dostęp: 2023/01/26].
- Moore Jason W., *The Value of Everything?*, „Review” 2017, nr 3–4(37), s. 245–292.
- Moore Jason W., *Transcending the Metabolic Rift*, „Journal of Peasant Studies” 2011, nr 1(38), s. 1–46.
- Moore Jason W., *Über die Ursprünge unserer ökologischen Krise*, „Prokla” 2016, nr 185, s. 599–619.
- Moore Jason W., *Waste in the Limits to Capital: How Capitalism Lays Waste to the Web of Life, and Why It Can't Stop*, „Emancipations” 2022, nr 1(2), s. 1–45.
- Moore Jason W., *World Accumulation and Planetary Life, or, Why Capitalism Will Not Survive Until the “Last Tree is Cut”*, „IPPR Progressive Review” 2017, nr 3(24), s. 176–204.
- Nixon Richard, *Annual Message to the Congress on the State of the Union*, 22.01.1970, <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/annual-message-the-congress-the-state-the-union-2> [dostęp: 2023/01/26].
- Patel Raj, Moore Jason W., *A History of the World in Seven Cheap Things*, University of California Press, Berkeley 2017.
- Patterson Thomas C., *Inventing Western Civilization*, Monthly Review Press, New York 1997.
- Plumwood Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993.
- Polanyi Karl, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, przeł. Maria Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Rai Milan, *Columbus in Ireland*, „Race & Class” 1993, nr 4(34), s. 25–34.
- Robertson Thomas, *The Malthusian Moment*, Rutgers University Press, New Brunswick 2012.
- Robinson Cedrick, *Black Marxism*, Zed, London 1983.
- Rockström Johan i in., *Planetary Boundaries*, „Ecology and Society” 2009, nr 2 (14), <https://ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/> [dostęp: 2023/01/26].
- Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker*, Verso, London 2021.
- Selwyn Benjamin, Miyamura Satoshi, *Class Struggle or Embedded Markets?*, „New Political Economy” 2014, nr 5(19), s. 639–661.
- Skocpol Theda, *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

- Steffen Will, Crutzen Paul J., McNeill John R., *The Anthropocene*, „AMBIO” 2007, nr 8(36), s. 614–621.
- Steffen Will, Grinevald Jacques, Crutzen Paul J., McNeill John R., *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspective*, „Philosophical Transactions of the Royal Society A” 2011, nr 369, s. 842–867.
- Sutoris Peter, *The term ‘Anthropocene’ isn’t perfect – but it shows us the scale of the environmental crisis we’ve caused*, „The Conversation”, 20.10.2021.
- Taibi Matt, *America’s Intellectual No-Fly Zone*, „Scheerpost”, 20.04.2022, <https://scheerpost.com/2022/04/20/matt-taibbi-americas-intellectual-no-fly-zone/> [dostęp: 2023/01/26].
- Tawney R.H., *Religion & the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1926.
- The Transition from Feudalism to Capitalism*, red. Rodney H. Hilton, New Left Books, London 1976.
- Wainwright Joel, Mann Geoff, *Climate Leviathan*, Verso, London 2018.
- Wallerstein Immanuel, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. Adam Ostolski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.
- Wallerstein Immanuel, *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*, Verso, London 1995.
- Wallerstein Immanuel, *Nowoczesny system-świat*, przeł. Adam Ostolski, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 747–753.
- Wallerstein Immanuel, *The Agonies of Liberalism*, „New Left Review” 1994, nr I/204, s. 3–17.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System I*, Academic Press, New York 1974.
- Watts Jonathan, *Johan Rockström: ‘We need bankers as well as activists... we have 10 years to cut emissions by half’*, „The Guardian”, 29.05.2021.
- Webb Walter P., *The Great Frontier*, University of Texas Press, Austin 1964.
- Werlhof Claudia von, *On the concept of nature and society in capitalism*, w: Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhof, *Women: the last colony*, Zed, London 1988, s. 96–112.
- Williams Michael, *Deforesting the Earth*, University of Chicago Press, Chicago 2003.
- Wolford Wendy, *The Plantationocene*, „Annals of the American Association of Geographers” 2021, nr 6(111), s. 1622–1639.
- Wood Ellen M., *The Retreat from Class*, Verso, London 1985.
- Wynter Sylvia, *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom*, „CR: The New Centennial Review” 2003, nr 3(3), s. 257–337.

Streszczenie

Żyjemy w czasach antropogenicznego kryzysu klimatycznego. Ale czy na pewno? Szkic pokazuje, jak w krwawej łaźni zmilitaryzowanej akumulacji i podboju po 1492 r. ukształtował się na wskroś nowoczesny fetysz „ludzkości”. Twierdzenie, że to Antropos napędza kryzys klimatyczny, implikuje aktora historycznego, który nie istnieje. Rzeczywistość jest odmienna: ludzkość nie robi niczego. Historię tworzą określone grupy ludzi – imperia, klasy, instytucje religijne, armie, finansiści. Artykuł określa antropocen jako coś więcej niż kiepską historię – choć ucieczka od historii światowej ma tu kluczowe znaczenie. Dowodzi, że dzisiejszy antropocen jest jednym z filarów ekologizmu bogatych. Jego korzenie historyczne tkwią w projekcie ucywilizowania oraz w niedawnym, powstałym po 1970 r. ekologizmie „statku kosmicznego Ziemia”. Zarówno Ekologizm, jak i współczesna moda na antropocen dążą przede wszystkim do jednego: zrzuć winy z kapitalizmu jako głównego sprawcy kryzysu ekologicznego. Od samego początku Ekologizm unikał „nazywania systemu po imieniu”. Tylko określenie kryzysu klimatycznego jako „kapitałogenicznego” – „spowodowanego przez kapitał” – pozwoli nam stworzyć skuteczną socjalistyczną politykę sprawiedliwości klimatycznej.

Our Capitalogenic World: Climate Crises, Class Politics & the Civilizing Project

Abstract

We live in times of *anthropogenic* climate crisis. Or do we? This essay shows how “humanity” is a thoroughly modern fetish forged in the bloodbath of militarized accumulation and conquest after 1492. To say that the *Anthropos* drives the climate crisis implicates a historical actor that does not exist. But the reality is different. *Humanity* does nothing. *Specific groups* of humans make history – empires, classes, religious institutions, armies, and financiers. This essay reveals the Anthropocene as more than lousy history – although the flight from world history is crucial. It argues that today’s Anthropocene is one pillar of the Environmentalism of the Rich. It is rooted historically in the Civilizing Project, and, more recently, in post-1970 “Spaceship Earth” environmentalism. Both Environmentalism and its recent Anthropocene craze have sought to do one thing above all: deflect blame from capitalism as the prime mover of the climate crisis. From the beginning, Environmentalism avoided “naming the system.” Only by identifying the climate crisis as *capitalogenic* – “made by humans” – can we begin to forge an effective socialist politics of climate justice.

Słowa kluczowe: ekologia-świat, kapitalizm, imperializm, kapitałocen, antropocen

Keywords: World-Ecology, Capitalism, Imperialism, Capitalocene, Anthropocene

Jason W. Moore – zajmuje się geografią historyczną i historią środowiskową, profesor socjologii na Binghamton University, gdzie pełni funkcję koordynatora World-Ecology Research Group. Jest także współkoordynatorem World-Ecology Research Network. Jego książki i szkice obejmują m.in. *Capitalism in the Web of Life* (Verso, 2015) oraz napisaną wspólnie z Rajem Patelem *A History of the World in Seven Cheap Things* (University of California Press, 2017). Jego szkice popularyzatorskie oraz akademickie, które zostały opublikowane w ponad 20 językach, można znaleźć na stronie internetowej <https://jasonwmoore.com/>. Kontakt: jwmoore@binghamton.edu.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.9

Alina Mitek-Dziemba

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0002-6900-3387

Przekład w epoce postludzkiej? Translatoryka wobec wyzwań antropocenu

Wstęp: O wartości niczego (historia pewnego tłumaczenia)

Jak nigdy dotąd kwitnie wyobraźnia ontologiczna nieograniczona przez dualizm kartezjański i niosąca możliwość alternatywnego wartościowania żywności, klimatu, natury i całej reszty. Wartościowanie to ujawnia, że kapitalistyczne prawo wartości nadaje wartość niczemu – a w każdym razie niczemu szczególnie wartościowemu¹.

Zdanie, które przykuło moją uwagę w niedawno opublikowanym przekładzie tomu *Antropocen czy kapitałocen?* pod redakcją Jasona Moore’a, jest prostym na pozór wskazaniem na rysującą się i bardzo pożądaną perspektywę odwrotu od tego, co autor *Wstępu* nazywa kapitalistycznym prawem wartości. Jak zasadnie dowodzi, jest to funkcjonujące w globalnej gospodarce prawo wyceny, które bezpowrotnie podporządkowuje wartość tego, co wspólne i kluczowe dla ludzkiego przetrwania – rezerwuaru dóbr biologicznych i przyrodniczych – logice zysku i akumulacji. Wytwarza w ten sposób wielopiętrowy system „tanienia” (*cheapening*)², odbierając temu, co cenne (i zarazem bez-cenne, niekapitalizowane), właściwą mu cenę – nie tylko w sensie niezbywalnej i niezależnej od człowieka (*intrinsic*) wartości, o jaką zawsze upominała się dla bytów pozaludzkich ekologia³, ale także długofalowych kosztów „taniej” i łatwej eksploatacji ponoszonych

¹ J.W. Moore, *Wstęp*, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 24.

² Odwołuję się tutaj do sformułowań oryginału: J.W. Moore, *Introduction*, w: *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, red. J.W. Moore, PM Press, Oakland CA 2016, s. 3.

³ Jest to jedna z podstawowych przesłanek rozwijającej się od lat 70. XX w. etyki środowiskowej. Jako teoretyczna podbudowa ruchów ochrony środowiska, próbowała ona stworzyć przeciwwagę dla utylitaryzmu i antropocentryzmu tradycyjnej etyki w postaci odmiennego systemu wartościowania. Zob. przegląd literatury przedmiotu na ten temat: R. Sandler, *Intrinsic*

przez planetarny ekosystem. To wątpliwe wartościowanie, które ma miejsce poprzez zręczne ukrycie kosztów środowiskowych i krzywdy wynikającej z nieopłaconej lub nisko płatnej pracy, jest częścią całościowego systemu wiążącego ze sobą władzę, ekonomię, procesy społeczne i naturę: tym, co autor nazywa kapitalistyczną ekologią-światem⁴ (w znaczeniu wielości relacji i wzajemnych oddziaływań, które mają miejsce w „sieci życia”). Ekologia-świat to pojęcie zbudowane na odrzuceniu dualistycznej ontologii, typowej dla większości nowoczesnych, w tym również ekologicznych konceptualizacji natury. Jason Moore określa ów dualizm mianem „zielonej arytmetyki” i uznaje za współodpowiedzialny za obserwowany dziś kryzys politycznej wyobraźni⁵. Jego wyrugowanie okazuje się kluczowe, gdyż to właśnie kurczowe trzymanie się binarnego rozróżnienia na to, co społeczne, i to, co naturalne w zachodnim myśleniu, na które cieniem kładzie się długa historia kapitalistycznej przemocy (symbolicznej i realnej⁶), umożliwiło konsolidację systemu „zaprzęgnięcia natury do pracy”. System ten doprowadził zaś do radykalnego zdeprecjonowania świata przyrodniczego i postawił przed ludzkością widmo katastrofy – ostatecznego „bankructwa” całej sieci życia.

Kapitałocen jest więc sposobem istnienia rzeczywistości, w ramach którego ma miejsce specyficzne wartościowanie ludzkich i pozaludzkich natur przez pryzmat ich „zdolności do pracy” (energii), która daje się kapitalizować, choć zarazem jej koszt pozostaje niewielki lub możliwy do pominięcia. Jest tak zwłaszcza w przypadku pracy wykonywanej przez ziemię i jej surowce, zwierzęta, rośliny czy elementy krajobrazu: „Cały system działa [...], ponieważ kapitał płaci tylko za część kosztów i nie ustaje w wysiłkach, aby reszty kosztów nie księgować. Do tych ostatnich należą głównie koszty reprodukcji siły roboczej, pożywienia, energii i surowców”⁷. Choć strategia Taniej Natury, o której pisze Moore, zaczyna powoli wyczerpywać swoje możliwości jako źródło taniej energii i zasobów, wciąż pozostaje kołem zamachowym dla właściwych kapitalizmowi procesów ciągłego pomnażania środków i ekonomicznego, a zarazem kulturowego wartościowania. W rezultacie, jakakolwiek zmiana dotycząca

Value, Ecology, and Conservation, „Nature Education Knowledge”, t. 3 (10), nr 4, <https://www.nature.com/scitable/knowledge/library/intrinsic-value-ecology-and-conservation-25815400> [dostęp: 2022/04/01].

⁴ W opozycji do ekonomii-świata (J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, w: *Antropocen czy kapitałocen?*..., dz. cyt., s. 105). Pojęcie to zostało przez autora rozwinięte we wcześniejszej pracy, na której argumentacji bazuje książka poświęcona idei kapitałocenu. W opublikowanym w 2015 r. *Kapitalizmie w sieci życia* Moore wskazuje na potrzebę ujmowania kapitalizmu jako sposobu organizacji natury, nie zaś systemu gospodarczo-społecznego, który sytuuje się na jej antypodach. Podkreśla także zwrotność przyjętej perspektywy: to nie tylko historia ludzkiego rozwoju oddziałuje na środowisko, prowadząc do jego destrukcji, ale także wielogatunkowa sieć życia współtworzy i napędza procesy kapitalistyczne. Zob. J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London 2015, s. 17 i n.

⁵ Tamże, s. 13 i n.

⁶ Warto dodać, że przemoc ta w ujęciu Moore’a dotyczy nie tylko bytów przyrodniczych i krajobrazu, ale także sporej liczby ludzi, którzy poprzez rozmaite zabiegi ideologicznej naturalizacji (np. o charakterze kolonialnym czy patriarchalnym) zostali włączeni do świata natury oraz podobnie jak on byli instrumentalnie traktowani jako tani, łatwo zastępowalny zasób w procesie akumulacji kapitału. Zob. J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, w: *Antropocen czy kapitałocen?*..., dz. cyt., s. 98.

⁷ Tamże, s. 112.

sposobu gospodarowania wspólnymi dobrami (które tak naprawdę są wspólne dla znacznie większej liczby bytów niż tylko ludzkie) musi oznaczać przebudowanie relacji w ramach owych sieci życia, tak aby ruch nadawania wartości – czy też dystrybucji „bogactwa” – napędzany był ideą sprawiedliwej i zrównoważonej reprodukcji całego życia⁸. Wymaga to radykalnej reformy – poszerzenia naszej wyobraźni, a tym samym słownika, wypracowania nowych sposobów konceptualizowania idei wartości oraz nowych form sprawczości, które mogłyby dojść do głosu w ramach zamieszkiwanej przez nas ekologii-świata. Mimo wszechobecnego marazmu i atmosfery neoliberalnego wzmożenia, Moore jest w stanie dostrzec zjawiska dające nadzieję na zmianę – a nadziei tej upatruje w wypracowaniu nowej, „odmiennej ontologii natury, ludzkości i sprawiedliwości – takiej, która nie pyta jedynie o to, jak redystrybuować bogactwo, ale jak ustalić na nowo nasze miejsce w naturze, aby obiecać emancypację całemu życiu”⁹.

Przedstawiając krótką wykładnię koncepcji kapitałocenu, przeszłam bardzo szybko, bez specjalnej uwagi, do porządku dziennego nad kwestią przekładu. Zapewne bliskość języków i internacjonalizacja czy globalizacja terminów ruch ten bardzo ułatwiają. Oryginał niemal niepostrzeżenie „przelewa się” w przekład, właściwie nie zauważamy między nimi różnicy, oba włączone są już dawno w mechanizm reprodukcji i dystrybucji naukowych idei, które wędrują, w ogromnej większości zmierzając w jednym kierunku: z centrum do peryferii, z globalnego i zazwyczaj monojęzycznego rynku światowej, dziś już bardzo neoliberalnej Akademii, do mniejszych rynków i kultur lokalnych. Analizując raz jeszcze przytoczony wcześniej cytat, zauważyć jednak można, że coś w nim zgrzyta – nawet jeśli polszczyzna gładko wchłania w siebie angielskie akcenty i frazy, przyjmując za swoje przedstawione sposoby wartościowania, to zarazem stawia im niemal nieuświadomiony opór. Zastanawia bowiem struktura zdania: „kapitalistyczne prawo wartości nadaje wartość niczemu”. Wartość ma tu NIC, co jednak nie oznacza, jak chciałby powiedzieć użytkownik języka polskiego, że nic nie ma wartości, a raczej, że wartość jest, ale przydana czemuś nieistniejącemu, niewłaściwie przypisana („nic szczególnie wartościowego”)¹⁰. Nic ma wartość, choć zarazem nic, będące nieistnieniem, opiera się pozytywnej artykulacji, ponieważ polszczyzna – język docelowy, język przekładu – wymaga podwójnej negacji. Jej działanie wstrzymuje jednak decyzja tłumacza, posłusznego oryginalnemu sformułowaniu *capitalism's law of value as value of nothing*, „kapitalistyczne prawo wartości jako prawo wartości niczego”¹¹. Jest to interesujący przykład ruchu znoszenia i jednoczesnego nadawania istnienia oraz

⁸ J.W. Moore, *Wstęp*, w: *Antropocen czy kapitałocen?...*, dz. cyt., s. 23.

⁹ J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, w: *Antropocen czy kapitałocen?...*, dz. cyt., s. 136.

¹⁰ Można powiedzieć, że w kategoriach językowych mamy tu do czynienia z pomieszaniem funkcji „nic” jako rzeczownika o znaczeniu ontologicznym (Wartość ma nic – to, co nieistniejące) i jako zwykłego rzeczownika lub zaimka o znaczeniu przeczącym (Wartości nie ma nic szczególnie wartościowego – żadna rzecz). Ta druga struktura w połączeniu z większością czasowników wymaga w języku polskim negacji. Por. *Wielki słownik języka polskiego PAN*, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/6110/nic> [dostęp: 2022/07/04].

¹¹ „Wartość niczego” w książce Moore’a funkcjonuje także jako cytat – jest to odwołanie do tytułu publikacji Raja Patela z 2009 r., który na wstępie przytacza w roli motta aforyzm Oscara Wilde’a: „Nowadays people know the price of everything and the value of nothing” [W dzisiejszych czasach ludzie znają cenę wszystkiego, ale nie znają wartości niczego]. Zob. R. Patel, *The Value of Nothing: How to Reshape Market Society and Redefine Democracy*, Picador, New York 2009.

wartości, który dobrze ilustrować może centralne dla książki Moore'a sprzeczności kapitałocenu, ale także pozwoli nam tutaj dostrzec jeszcze jeden jego ukryty aspekt, związany z kwestią przekładu.

Zacznijmy zatem od pytania, jakie miejsce zajmować może dziedzina badań nad przekładem, translatoryka, w spektrum dyscyplin humanistyki środowiskowej, pośród innych narracji sięgających po retorykę globalnej ekologicznej zmiany o katastrofalnych rozmiarach, wywołanej ludzkimi ingerencjami w stabilność ziemskiego ekosystemu i procesy klimatyczne. Zestawiona z hasłami nowego, geologicznego wymiaru ludzkiej sprawczości, dominacji perspektywy długiego trwania, nekrocenu i kapitałocenu, klimatycznej żałoby i środowiskowej odpowiedzialności, dziedzina zajmująca się wzajemnymi relacjami języków i literatur, czy też, w innym wydaniu, dyskursów specjalistycznych, wydawać się może dziwnie anachroniczna i nieadekwatna, jako że umocowana w antropocentrycznym paradygmacie myślenia o procesie tworzenia znaczeń. Jednakże poszukiwanie nowych języków i słowników dla antropocenu, jak będę chciała pokazać, nie może się obyć bez tej praktyki tranzycji i mediacji, która ma miejsce w przekładzie, choć z całą pewnością potrzebne będzie jej znaczne przeformułowanie na potrzeby nowego, afektywnie i politycznie zaangażowanego sposobu rozumienia komunikacji międzyjęzykowej i intersemiotycznej. W próbie tego przemyślenia pozycji przekładu w epoce postludzkiej znaczącą rolę odgrywać będą teoretyzowane m.in. przez Michaela Cronina w jego pionierskim opracowaniu z 2017 r.¹² główne pojęcia *translacyjnej ekologii*: idee języka jako ekosystemu, językowego oporu i adaptacji (rezylencji), wspólnoty i dobra wspólnego, strategicznych zasobów i cyrkulacji energii, wymierania oraz ochrony językowej i biologicznej różnorodności, czy wreszcie transmisji znaczeń na przecięciu świata ludzkiego i pozaludzkiego (w procesie komunikacji międzygatunkowej) jako tego, co określa warunki współistnienia w zagmatwanym posthumanistycznym krajobrazie. Choć są to sformułowania zaczerpnięte z różnych obszarów badawczych zainteresowanych współcześnie problemami środowiska (jak lingwistyka, psychologia, socjologia, filozofia i nauki o życiu), można mieć nadzieję, że połączenie ich sposobów myślenia pozwoli na wypracowanie nowych narzędzi opisu bio- i ekocentrycznej komunikacji, które znacznie poszerzą teoretyczną koncepcję przekładu, a także znajdą zastosowanie w praktyce przekładowej, a następnie w komparatystycznej lekturze dzieł literackich i ich tłumaczeń.

Wprowadzenie wątku antropocenicznego do rozważań nad tłumaczeniem wydaje mi się szczególnie interesujące ze względu na wyraźnie emancypacyjne ukierunkowanie tego obszaru badań literaturoznawczych i językoznawczych. Translatoryka to dziedzina wyróżniająca się pogłębioną autorefleksją, która dotąd chętnie analizowała wpływ uwarunkowań kolonialnych, genderowych i etnicznych na strategie translacyjne i pozycję tłumaczy. Dziś powoli zaczyna przyglądać się kwestii ich gatunkowego i kulturowego uprzywilejowania, stawiając pytanie o to, jakie znaczenie ma przekład dla zrozumienia przyczyn obecnego kryzysu – i czy, wręcz przeciwnie, pewne jego formy nie sprzyjają propagowaniu ekonomicznego modelu opartego na ideologii nieskończonego wzrostu i ekspansji globalnego rynku, podczas gdy inne wpisują się w strategię oporu wobec wspomnianego ruchu wyzuwania natury i pracy z ich wartości, chroniąc

¹² M. Cronin, *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*, Routledge, London–New York 2017.

zarazem unikalne naturokultury zagrożone wymarciem. Studia tłumaczeniowe stają także przed wyzwaniem zrozumienia tego, jak powinno być skalibrowane pojęcie komunikacji w antropocenicznym uwarunkowaniu, by sprzyjało otwarciu ludzkiego języka (i języka literatury w szczególności) na głosy i sprawczość podmiotów pozaludzkich. Podjęcie tak rozumianej „politycznej ekologii tłumaczenia” (wedle słów Cronina¹³) mogłoby następnie dostarczyć narzędzi teoretycznych służących zarówno do analizy istniejących przekładów, jak i do dokonywania nowych translatorskich interwencji, które dawałyby wyraz wrażliwości ekocentrycznej, a jednocześnie sprzyjałyby ochronie indygennych (związanych z językami mniejszościowymi) sposobów myślenia o świecie.

Ekotranslatoryka w dobie globalnych przewartościowań (antropocenu i kapitałocenu)

Wspomniana wyżej idea translacyjnej ekologii (*translation ecology*) pojawiła się jako wzmianka już we wcześniejszej pracy Michaela Cronina z 2003 r., poświęconej zagadnieniom przekładu w dobie globalizacji. Została tam zdefiniowana jako istotny element praktyki tłumaczenia, zapewniający harmonijną koegzystencję języków większościowych i mniejszościowych, z uwzględnieniem praw oraz potrzeb tych ostatnich¹⁴. Wkrótce potem podobnie brzmiącym pojęciem (*eco-translatology*) zaczęli posługiwać się w swoich pracach badacze chińscy, jako swój cel wskazując zbudowanie nowego paradygmatu tłumaczenia: holistycznego podejścia do teorii i praktyki przekładu w oparciu o szeroko pojętą ekologię jako naukę o relacjach organizmów żywych i środowiska¹⁵. Dla tak nakreślonej ekologii języka, kultury i komunikacji, według jej twórców, zasadnicze znaczenie miały mechanizmy selekcji i adaptacji, przetrwania i rywalizacji, a także koegzystencji i harmonii języków w różnorodnym biologicznie i kulturowo środowisku, choć w analizie tych zjawisk za punkt wyjścia przyjęto nie tyle ustalenia nauk zachodnich (przyrodoznawstwa czy językoznawstwa), co „tradycyjnej chińskiej mądrości ekologicznej”. W stosunku do tych wczesnych ujęć (zainspirowanych w dużej mierze, jak się wydaje, europejskimi i amerykańskimi badaniami nad ekologią języka) w definicji *eco-translation*, która została sformułowana przez Cronina w 2017 r., daje się dostrzec znacząca zmiana: według badacza dziedzina ta „obejmuje wszystkie formy myślenia i praktyki tłumaczeniowej, które w świadomy sposób odnoszą się do wyznań, będących wynikiem antropogenicznych zmian środowiska”¹⁶. Relacja pomiędzy

¹³ Tamże, s. 3.

¹⁴ Ekologia translacyjna według autora to „praktyka tłumaczeniowa, która pozwala użytkownikom i tłumaczom języków mniejszościowych kontrolować co, kiedy i [...] w jaki sposób może być tłumaczone z ich języków i na ich języki. W pewnym sensie, tak pojęta ekologia tłumaczenia wiąże się z tym, co [Victor] Toledo opisuje jako kulturową kontrolę – jest to wspólnotowy proces podejmowania decyzji dotyczących zachowania określonych wartości kulturowych, który obejmuje język, obyczaje, wiedzę, przekonania i style życia” (M. Cronin, *Translation and Globalization*, Routledge, London–New York 2003, s. 167).

¹⁵ Zob. G. Hu, Y. Tao, *Eco-Translatology: A New Paradigm of Eco-Translation – A Comparative Study on Approaches to Translation Studies*, 2016, s. 123–128, <https://www.semanticscholar.org/paper/Eco-Translatology%3A-A-New-Paradigm-of-%EF%BC%8DA-Comparative-Hu-Tao/88e2e0aa7814b1a1e059d79d54a795693effbd68> [dostęp: 2022/07/04].

¹⁶ M. Cronin, *Eco-Translation...*, dz. cyt., s. 2.

sytuacją językową a biologicznym otoczeniem staje się zatem w książce irlandzkiego teoretyka czymś więcej niż tylko luźną analogią czy witalistyczną metaforą. W kontekście bezprecedensowego kryzysu ekologicznego uwidacznia się bowiem potrzeba szerszej analizy roli działań językowych, a w szczególności tłumaczeniowych, w utrwalaniu lub kontestowaniu norm społecznych, które ukształtowały kulturę antropocenu.

Można zatem powiedzieć, że ekotranslatoryka idzie tutaj w ślady swojej siostrzanej dyscypliny, ekolingwistyki, powstałej już w latach 70. XX w., a przeżywającej swój rozkwit na przełomie milenium. Zmiany w obrębie słownika językoznawstwa pod presją humanistyki środowiskowej dokonują się bowiem w ostatnich trzech dekadach stopniowo, ale w sposób zauważalny. Ich wczesnym symptomem jest koncepcja ekologii języka Einara Haugena – ujęcie wzajemnych relacji języków w danym miejscu na zasadzie podobieństwa do ekosystemu, gdzie pomiędzy poszczególnymi członami zachodzą rozmaite interakcje w zależności od stopnia ich „witalności” i „umiejętności przetrwania”. Komunikacja językowa rozumiana jest tu szerzej niż jako ludzki system porozumiewania się przez kodowanie i dekodowanie znaczeń: to jeden z wielu elementów współtworzących naturokulturowe środowisko życia, aspekt relacji pomiędzy organizmem a środowiskiem, podlegający procesom selekcji i adaptacji. Język w ekolingwistycznej wykładni postrzegany jest dość dosłownie jako żywy organizm lub gatunek biologiczny, który rozwija się, zmienia i adaptuje do warunków zewnętrznych, a czasem ulega presji silniejszego, zaś różnorodność językowa, podobnie jak biologiczna, stanowi wartość, która domaga się kultywowania¹⁷. Ekolingwistyczne spojrzenie na język wiąże się przy tym z podjęciem szeregu istotnych także dla dziedziny przekładu zagadnień, takich jak polityka językowa, dynamika współistnienia języków globalnych i lokalnych, większościowych i mniejszościowych, ochrona i wymieranie języków, relacja między procesami językowymi i ekologicznymi czy też krytyczna analiza dyskursów środowiskowych i sposobów ich manifestowania się w tekstach kultury¹⁸. Co istotne, w badaniach ekolingwistycznych po 2000 r. widoczne jest także podejmowanie prób badania i przełamywania antropocentrycznych przyzwyczajęń tkwiących w strukturach językowych, w tym gramatycznych (tzw. zielona gramatyka)¹⁹.

Można jednak zauważyć, że paradygmat ekolingwistyki, rozwijający się już od niemal półwiecza i w istotny sposób powiązany z narracjami kryzysu ekologicznego, mimo swoich istotnych zasług ma wciąż jeszcze znaczną potrzebę odwoływania się do antropologicznego dogmatu o unikatowości języka i ludzkiej komunikacji, a przy

¹⁷ Zob. zwięzłe omówienie profilu badań ekolingwistycznych w artykule Marcina Krawczaka: „Język, będący żywym organizmem, oraz zależności zachodzące między gatunkami organizmów a ich środowiskiem porównano zatem do zależności, które można zauważyć między komunikacją językową a danym kontekstem środowiskowym, w jakim ona ma miejsce (Haugen, 1972). Sposób komunikowania się wyraża kulturę poszczególnych społeczności, a wraz z nią idee i zainteresowania typowe dla danego miejsca. Ponadto, język jest nierozzerwalnie związany ze światem fizycznym, z klimatem, ekonomią, florą i fauną. Zachodzi widoczna relacja pomiędzy językiem a naturą (Fill i Mühlhäusler, 2001: 1). Dlatego mówi się, że ekolingwistyka zaczęła się od metafory (Fill i Mühlhäusler, 2006: 43)” (M. Krawczak, *Poznańska szkoła ekolingwistyki*, „Scripta Neophilologica Posnaniensia”, t. 17, s. 149).

¹⁸ Zob. M. Steciąg, *Dyskurs ekologiczny w debacie publicznej*, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2012, s. 18–19.

¹⁹ Píše na ten temat Magdalena Steciąg w artykule *Ekolingwistyka w dobie antropocenu: w stronę integracji i konsiliencji*, „Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique” 2021, t. 76, s. 62–64.

tym nie jest zainteresowany bardziej pogłębioną analizą politycznych i ekonomicznych uwarunkowań, jakie łączą praktyki językowe z kontekstem środowiskowym i społecznym, z klimatem, ekonomią i demografią, jak też przyrodążywioną i nieożywioną. Stąd trafny wydaje się pomysł wprowadzenia nowej perspektywy, krytycznej ekotranslatoryki²⁰, która dyskusję nad interakcją języków i tekstów, a także nad wielojęzycznością i semiotyczną złożonością świata, przeniosłaby w kontekst radykalnie zmienionych warunków istnienia bytów ludzkich i pozaludzkich w dobie antropogenicznej zmiany klimatu. Jak pisze Michael Cronin,

[t]ranslatoryka jako jeden z obszarów badań humanistycznych i społecznych nie może pozostać obojętna wobec zwrotu ekologicznego w tematyce tych badań. Musi podjąć poważną refleksję nad przekonaniem, że tłumaczenie i tłumacze nie istnieją w izolacji, ale stanowią „nierozłączną i integralną część szerszego fizycznego i organicznego świata” (Stibbe 2015: 7). Bezpieczeństwo żywnościowe, sprawiedliwość klimatyczna, utrata bioróżnorodności, niedobory wody pitnej, bezpieczeństwo energetyczne, wymieranie języków, ekomigracje, konflikty wokół zasobów, istnienie globalnych monokultur – to tylko niektóre z kwestii, jakie znajdują się w centrum dyskusji środowiskowych w XXI wieku i będą musiały zostać podjęte również przez badaczy i praktyków przekładu²¹.

Takie ujęcie języka i przekładu współgra ze sposobem myślenia o rzeczywistości kryzysu klimatycznego, który winę za bezprecedensowe zachwianie systemu bezpieczeństwa życia na planecie przypisuje działaniu rozpędzonej maszyny kapitalistycznej zachłanności (diagnozy Jasona W. Moore’a). Nie jest też przypadkiem, że inny z autorów wspomnianej antologii, Justin McBrien, w swoich rozważaniach nad pojęciem nekrocenu jako propozycji terminologicznej dla nowej epoki opisuje proces wymierania nie tylko na oczywistym przykładzie postępującej utraty różnorodności biologicznej (szóste wymieranie gatunków w terminologii Elizabeth Kolbert²²), ale także w odniesieniu do zagłady ogromnej liczby kultur i języków, która jest jednym z efektów ubocznych bezkompromisowego dążenia do akumulacji kapitału²³. Z jego dywagacji wyłania się obraz ścisłego splotu tych procesów: z jednej strony eksploatacji zasobów natury i ludzkiej pracy, która zaowocowała postępującym niszczeniem środowiska życia dla

²⁰ Tym terminem, wzorowanym na hasle „krytycznej ekolingwistyki” chciałabym odnieść się do projektu politycznej ekologii translacji Michaela Cronina, który uzupełniam tutaj o najnowsze perspektywy badawcze. Pojęcie krytycznej ekolingwistyki pochodzi z publikacji *The Ecolinguistics Reader: Language, Ecology and Environment*, red. A. Fill, P. Mühlhäusler, Continuum, London–New York 2001, s. 182.

²¹ M. Cronin, *Eco-Translation...*, dz. cyt., s. 3.

²² E. Kolbert, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. P. Grzegorzewski, W.A.B., Warszawa 2016.

²³ „Kapitalizm zostawia po sobie zanik gatunków, języków, kultur i ludzi, dąży do planowego ograniczenia żywotności [planned obsolescence] całego życia. [...] Nekrocen reorientuje historię ekspansji kapitalizmu, ujawniając proces stawania się wymieraniem [becoming extinction]. [...] To stawanie się wymieraniem nie polega po prostu na biologicznym procesie wymierania gatunków, ale także na zagładzie kultur i języków w efekcie użycia siły lub asymilacji, na eksterminacji za pośrednictwem pracy lub morderstw dokonywanych z premedytacją, na zanikaniu Ziemi [...]” (J. McBrien, *Akumulacja wymierania. Planetary katastrofizm w epoce nekrocenu, w: Antropocen czy kapitałocen?...*, dz. cyt., s. 137–138).

wielu unikalnych gatunków, z drugiej – zmian w sferze kulturowo-komunikacyjnej, kulminujących w ostatecznej utracie rdzennych języków, która jest pochodną „kapitalistycznej reorganizacji” sieci życia w określonym miejscu. Do bardzo podobnych wniosków dochodzą badacze ekolingwistyki, obserwujący z bliska procesy zanikania języków lokalnych w ich rodzimych środowiskach pod ciśnieniem kapitalistycznych procesów standaryzacji i rewolucji cyfrowej. Jak pisze Peter Mühlhäusler, problem ginięcia języków sprowadza się do trzech kwestii: zanikania – w następstwie kolonizacji, modernizacji i globalizacji – całego systemu ekologicznego wsparcia dla różnorodności językowej, pojawiania się znaczących modyfikacji w ramach istniejących języków pod presją dominujących języków zachodnich oraz faktu, że tempo wymierania języków lub kolonizowania ekologii językowych jest dużo szybsze niż pojawianie się nowych sposobów mówienia²⁴. Poczynione szkody są więc – jak w przypadku ekosystemu naturalnego – głębokie i nieodwracalne. Wszystko to rzutuje w istotny sposób na perspektywy studiów tłumaczeniowych i nadaje aktom przekładu wyraźny etyczno-polityczny wymiar.

Jeśli ekolingwistyka posługuje się metaforą pojedynczego języka jako biologicznego gatunku, walczącego o swoje dalsze trwanie i konkurującego z systemami językowymi czy semiotycznymi o większych możliwościach wpływu, to w charakterystyce wielojęzyczności świata kapitałocenu przydatne okazuje się zaczerpnięte z psychologii pojęcie rezyliencji. Anglojęzyczne *resilience* jest terminem, który z trudem poddaje się tłumaczeniu: odnosi się do wytrzymałości i sprężystości materiału, umiejętności powrotu do pierwotnego kształtu po odkształceniu, zdolności do odzyskania sił psychicznych po traumie czy sztuki plastyczności i adaptacji. Termin ten wielokrotnie stosowany był w opisie wyznaczników świata antropocenu: typowych dla niego zjawisk destabilizacji, radykalnej niepewności i podatności na zranienia, które wytwarzają biologiczne i kulturowe postawy oporu, walki lub przystosowania²⁵. Właśnie ze względu na tę pojemność znaczeniową, która pozwala odnosić się zarówno do reakcji zachowawczych, obronnych, jak i twórczych, a nawet subwersywnych, w obliczu narastającego ryzyka i nieprzewidywalności świata antropocenu²⁶ jest rezyliencja dobrym punktem wyjścia dla rozważań nad językiem i przekładem w epoce „postludzkiej”. Wydaje się bowiem, że dynamika współistnienia języków globalnych, większościowych

²⁴ P. Mühlhäusler, *Quo Vadis Ecolinguistics?*, „Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem” 2020, t. 6, nr 1, s. 11.

²⁵ Zob. S. Dalby, *Resilient Earth. Gaia, Geopolitics, and the Anthropocene*, w: *Resilience in the Anthropocene: Governance and Politics at the End of the World*, red. D. Chandler, K. Grove, S. Wakefield, Routledge, London–New York 2020, s. 22–36.

²⁶ Piszą na ten temat badacze rezyliencji: „Resilience thinking thus is seen to provide a conceptual framework that re-orientes thought and practice in response to the Anthropocene’s destabilising effects. It names conditions of responsiveness, adaptability, inventiveness and flexibility required to survive and prosper within a catastrophic horizon. From this perspective, the relation between resilience and the Anthropocene is a profoundly depoliticising one. Politics is in fact reduced to responding to and managing what are understood to be the consequences of previous human actions. [...] However, for other authors, this very process of ‘renaturalising’ politics is seen to offer creative possibilities and potentials” (K. Grove, D. Chandler, *Introduction. Resilience and the Anthropocene: the Stakes of ‘Renaturalising’ Politics*, „Resilience” 2017, t. 5:2, s. 79–91, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21693293.2016.1241476> [dostęp: 2022/03/15]).

i mniejszościowych ma w sobie coś z rezyliencji: radzenie sobie z presją narzuconej monokultury językowej odbywa się na zasadzie łączenia ze sobą elementów oporu i adaptacji, które dochodzi do głosu również w obszarze tłumaczenia. To paradoks przekładu: nawet jeśli pełni służebną funkcję we wzmacnianiu kulturowej hegemonii, to jednocześnie pozwala na nieustanne odsłanianie miejsc, w których załamuje się ów gładki transfer znaczeń. Im bardziej system wymaga od tłumacza, jak widać także na przykładzie pojęcia *resilience*, przekładu skończonego, całościowego i w pełni ekwiwalentnego, tym bardziej materia języka stawia mu opór, odsłaniając złożone sieci asocjacji i kontekstów. Píše o tym również Michael Cronin:

[...] im bardziej język opiera się tłumaczeniu, tym bardziej do niego zachęca. Możemy więc przyjąć, że zdolność języka do przetrwania i dalszego rozwoju w czasie oraz adaptacji do wielorakich presji – zasada rezyliencji – leży w niekończącym się odsłanianiu tego, co w języku niewspółmierne, a co wzywa do nowych przekładów, nowych form przystosowania, nowych sposobów oddania tego, co może być oddane jedynie z trudnością²⁷.

Analogia pomiędzy językiem, który poprzez nieustanny ruch przekładu uczestniczy w tworzeniu kapitalistycznej ekologii-świata, a innymi obszarami naturolingwistycznego ekosystemu – takimi jak zasoby biologiczne i przyrodnicze – leży jeszcze w czymś innym. Sądę, że można doszukiwać się jej także w opisywanej przez Jasona Moore’a strategii Taniej Natury, która jest najbardziej wyrazistą emanacją kapitalistycznego prawa wartości – „wartości niczego”. Autor cytowanego artykułu wskazuje przede wszystkim na mechanizm powszechnej dewaluacji jako podtrzymujący działanie kapitałocenu – to owo NIC lub „nic szczególnie wartościowego”, do którego zredukowana zostaje ludzka praca, energia, pożywienie i surowce naturalne w procesie akumulacji kapitału. Do katalogu Czterech Taniości dopisać trzeba w moim przekonaniu język i to, co jest efektem pracy tłumacza, jednego z licznych wyrobników późnoprzemysłowego kapitalizmu. Jest bowiem jakimś głębokim paradoksem fakt, że podczas gdy rynek tłumaczeń nieustannie zwyczajuje, wraz z rosnącym popytem na przekład jako istotne narzędzie rozwoju globalnego rynku i pozyskiwania międzynarodowych odbiorców (tzw. usługa lokalizacji), wycena pracy włożonej w tłumaczenie i jej społeczna waga nieustannie spada. Posługując się tytułem książki Lawrence’a Venutiego²⁸, w neoliberalnej ekonomii tłumacz staje się jeszcze bardziej niewidoczny niż zwykle, tzn. niż wtedy, gdy jego wysiłek i kreatywność przesłonięte są po prostu autorytetem oryginału. Dla Venutiego, piszącego swoje słowa pod koniec lat 90. XX w., niewidoczność tłumaczy stanowi zgubne dziedzictwo romantycznej metafizyki, wynoszącej na piedestał twórcę i stworzone przez niego dzieło oraz usuwającej w cień przekład jako odtwórczą i wtórną, a przy tym zawsze niedoskonałą – jak w ontologii platońskiej – kopię. Powstały system wartościowania rodzi społeczny pogląd o drugorzędności dokonań tłumaczy, który znajduje swoje potwierdzenie w oczekiwaniach rynku wobec przekładu – by był on jak najbardziej przezroczysty i dostosowany do norm języka docelowego, a więc

²⁷ M. Cronin, *Eco-Translation...*, dz. cyt., s. 19.

²⁸ L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Routledge, London–New York 1995.

nie sprawiał trudności odbiorcy²⁹. W dobie kapitałocenu ten problem „wymazywania” figury tłumacza oraz ukrywania pracy przekładu ulega pogłębieniu. Jest tak dlatego, że postępująca technologizacja dziedziny przekładu, upowszechnienie się systemów tłumaczenia automatycznego oraz komputerowo wspomaganego, pozwalają na masową produkcję przekładów w formie „instant” – niskiej jakości, a zarazem nisko płatnych lub darmowych. Produkcja językowa nie tylko jest „tania”, ale i mało poważana; przy ciągłym potoku wielojęzycznej mowy płynącej zewsząd i udostępnianej w rodzimym języku w ułamku sekund dzięki translatorom marginalność pracy tłumacza, który trudzi się nad pojedynczym tekstem niczym średniowieczny rzemieślnik, daje się odczuć jeszcze dobitniej. Co gorsza, język jako środek komunikacji na globalnym rynku jest nie tylko traktowany instrumentalnie, ale też funkcjonuje w formie niesłyszanej, zubożonej, ograniczonej do sposobów wyrażania tych kilku głównych systemów językowych, które zyskały rangę *linguae francae* w świecie polityki, technologii i biznesu.

Nasuwa się zatem pytanie: czy nie jest to kolejny przykład kapitalistycznej deprecjacji i instrumentalizacji? I czy w związku z tym, jak postuluje Cronin, język nie powinien być przedmiotem ochrony w takim samym stopniu, w jakim domagamy się jej dla innych dóbr wspólnych – wody, powietrza, klimatu, tego, co lokalnie i globalnie stanowi wartość, która nie ma ceny, i właśnie dlatego jest bez-cenne i nie-ocenione? Tego, czym zarządzamy wspólnie, zaspokajając swoje żywotne potrzeby³⁰? Konieczne jest ustanowienie nowego reżimu wartości – redystrybucji bogactwa, o którą upomina się Jason W. Moore, uznania dla wszystkiego, co wnosi swój wkład w witalność naturalokulturowych ekosystemów. Elementy dobra wspólnego – *the commons* – często okazują się zasobami o znaczeniu krytycznym dla przetrwania zarówno ludzi, jak i form przyrody ożywionej i nieożywionej. Można więc zapytać, czy – skoro metafora witalności języka powraca z taką częstotliwością – język nie powinien być właśnie traktowany jako zasób naturalny, a przekład jako forma wytwarzania i przetwarzania energii, która nie została dotąd należycie doceniona? Jeśli w myśleniu właściwym dla ekstraktywizmu, który jest istotą kapitalistycznej akumulacji, mamy do czynienia z przywłaszczeniem i jednorazowym, niszczącym wykorzystaniem naturalnego lub ludzkiego zasobu, to logika *the commons* opiera się na dzieleniu się i pomnażaniu owego dobra na potrzeby wspólnoty: jest to w sensie dosłownym i metaforycznym system organizacji przepływu społecznej i biologicznej energii³¹. Przekład, choć stanowi zwykle dokonanie jednostkowe, w wielu momentach zdradza swój uspołeczniony

²⁹ Zob. M. Heydel, *Gorliwość tłumacza. Przekład poetycki w twórczości Czesława Miłosza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 72–77.

³⁰ Pojęcie „dobra wspólnego” jako przeciwwagi dla kapitalistycznego dyskursu własności i typowego dla niego wartościowania oraz jako zespołu zasobów i zachowań, z którymi wiąże się możliwość społeczno-politycznej transformacji, opisuje m.in. aktywista David Bollier. Jednym z podanych przez niego przykładów jest również język. Zob. D. Bollier, *The Commons – dobro wspólne dla każdego*, przeł. Spółdzielnia Socjalna Faktoria, Faktoria, Zielonka 2014, s. 7. Bardziej szczegółowego ujęcia *the commons* dostarcza artykuł Łukasza Molla, który opisuje trzy składowe tego, co wspólne: wspólne zasoby (*common resources*), kolektywne praktyki, mające na celu uwspólnianie dóbr i ich ochronę (*commoning*), oraz dobra wspólne (*the commons*, cały system społeczny zajmujący się zarządzaniem i reprodukcją tego, co wspólne). Zob. Ł. Moll, *Sytuując to, co wspólne. De Angelis, Agamben i zewnątrz kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 3, s. 52–55.

³¹ D. Bollier, *The Commons – dobro wspólne...*, dz. cyt., s. 21.

charakter – jak wtedy, gdy otwiera dla wspólnoty czytelniczej bogactwo znaczeń i form w ponownie odczytanym tekście, dialogując z poprzednimi przekładami, czy wówczas, gdy generuje niekończące się kreatywne dyskusje nad kulturowymi kontekstami użycia języka na forach tłumaczeniowych lub zachęca szerokie grono znawców i pasjonatów tłumaczenia do współpracy³². Cyrkulacja i recykling energii językowej, podobnie jak energii naturalnej, sprzyja (bio)różnorodności; dla logiki zysku i konsumpcji takie myślenie o zasobach jest jednak zupełnie obce. Cronin pisze w tym kontekście o uderzającym milczeniu, jakie w historii otaczało źródła energii i koszty ich eksploatacji – od pracy niewolników przez paliwa kopalne po literaturę i przekład – mimo iż to na nich bazował rozwój polityczny, ekonomiczny i społeczny³³. Wynikało to jego zdaniem z nawyku uprzywilejowania celów kosztem środków³⁴. Wydaje się zatem, że w takiej perspektywie wysiłek tłumacza, właśnie wtedy, kiedy walczy on o zachowanie unikalnego doświadczenia i uparcie wydobywa momenty nieprzekładalności, może być odczytywany jako forma oddolnego oporu przeciwko imperialnej fantazji podbijania kolejnych rynków zbytu, hegemonii monojęzyczności, kolonizacji małych języków czy mrzonce niezakłóconego przepływu informacji – także w obrębie Akademii.

Osobną kwestią jest to, na ile przedmiot odniesienia przekładu w epoce post-ludzkiej może zamykać się w kręgu antropocentrycznie pojętej komunikacji. Wydaje się, że pomimo swojego wyłącznego zainteresowania ludzką wielojęzycznością studia tłumaczeniowe mogą być także miejscem kontestacji dyskursu ludzkiej wyjątkowości. Szerokie, posthumanistyczne ujęcie procesów wytwarzania znaczeń jako złożonych, krzyżujących się i koewoluujących sieci opowieści, które podlegają nieustannemu dekodowaniu, prowadzić może także do dostrzeżenia wielości zjawisk translacyjnych poza obszarem języka. Chociaż przekład intersemiotyczny tradycyjnie uważany był za ubożego krewnego tłumaczenia pomiędzy językami, coraz częściej staje on w centrum uwagi ekolingwistyki z uwagi na bogactwo form komunikacji zwierzęcej i ludzkie próby ich zrozumienia. Problematyka przekładu w dobie antropocenu z konieczności musi uwzględniać kwestie związane z komunikacją międzygatunkową i multisensoryczną. Oznacza to na przykład czytanie tekstów literackich przez pryzmat eko- i zoosemiotyki oraz próbę wydobywania wątku międzygatunkowej interakcji czy też pokazania narracji prowadzonych z odmiennego niż ludzki punktu widzenia, nawet jeśli każda taka próba obarczona jest ryzykiem antropomorfizmu. I choć środki, jakimi dysponuje tłumacz, w dużej mierze pozostają służebne wobec zamysłu utworu i inwencji twórcy, to, jak pokazuje dyskusja w obszarze ekolingwistyki, wciąż możliwe są niezwykle kreatywne działania przekładu, mające na celu dekonstrukcję antropocentrycznego nastawienia języka – zwłaszcza w obszarze leksyki i składni. Pozwala to niejednokrotnie na artykulację, a tym samym emancypację pozaludzkich form sprawczości – zwierzęcych

³² Jednym z dobrych przykładów jest tu internetowy portal ProZ.com, którego użytkownicy mają możliwość wspólnego wypracowywania optymalnych wersji tłumaczeń w trakcie niezwykle gorących, często eksperckich, ale też dostępnych demokratycznie dyskusji, czy organizacja non-profit Tłumacze bez Granic, zapewniająca przepływ kluczowych informacji w językach lokalnych dla regionów świata dotkniętych wojną lub kryzysami humanitarnymi – rodzaj kolektywnego wolontariatu tłumaczeniowego i przykład translacyjnego aktywizmu.

³³ M. Cronin, *Eco-Translation...*, dz. cyt., s. 33.

³⁴ Tamże, s. 3.

i roślinnych, a nawet nieorganicznych³⁵. Równie istotne jak te eksperymenty z „zieloną gramatyką” mogą być językowe zabiegi odwołujące się do różnych form komunikacji intersemiotycznej, tak by oddać sprawiedliwość złożoności wymiany informacji w środowisku za pomocą różnorodnych systemów sensorycznych. Także i tu dobór środków językowych jest uzależniony od obrazowania oryginału, choć z pewnością można sobie wyobrazić interwencje translatorskie polegające na pogłębieniu czy odwróceniu oryginalnej perspektywy³⁶. Wreszcie, o czym wspomina Cronin, bardzo ważnym polem działań ekotranslatorycznych jest praca nad świadomością językową czytelnika, w szczególności tam, gdzie użycie języka może naruszać interesy istot pozaludzkich – jak w przypadku stosowania eufemizmów czy terminów abstrakcyjnych, które zręcznie ukrywają bądź minimalizują szkody środowiskowe i cierpienie zwierząt³⁷. Wyzwaniem dla przekładu byłoby wówczas, jak sobie wyobrażam, stworzenie translatorskich strategii oporu (*resistant translation*), które pozwoliłyby takie użycie języka każdorazowo demaskować i nagłaśniać.

Zakończenie: Od teorii ekotranslatoryki do praktyki eko-przekładu

Chociaż ilustracja przedstawionych tutaj kierunków ekotranslatorycznego myślenia na konkretnych przykładach wykracza poza ramy objętościowe tego artykułu, warto na koniec pokusić się o przedstawienie w sposób syntetyczny tego, co zaproponowana koncepcja może oznaczać dla samej praktyki tłumaczenia. Wydaje się, że przyjęcie politycznej wizji przekładu jako działania kontestującego mechanizmy kapitalistycznej akumulacji i konsumpcji oraz podważającego logikę wartościowania typową dla kapitałocenu musi również prowadzić do podejmowania innych niż dotąd wyborów przez samych tłumaczy, w tym do zastosowania odmiennych strategii tłumaczeniowych. Następnym krokiem jest więc rozważenie kwestii, jak mogłaby wyglądać realizacja postulatów eko-translatoryki na poziomie pracy z tekstem. W moim przekonaniu wartościowe – czyli tworzące istotną wartość dla dobrostanu środowiska, wartość poza obiegiem kapitałocenu – byłyby następujące postawy, praktyki i decyzje:

³⁵ Chodziłoby tu o wysiłek przeorganizowania klasycznej struktury składniowej języków europejskich, która zdaniem pewnych językoznawców uprzywilejowuje ludzki podmiot jako ośrodek sprawstwa, przez co stwarza wrażenie jednokierunkowości działań oraz pasywności materii. Zmianie tego antropocentrycznego paradygmatu służą na przykład takie operacje językowe jak stawianie zjawisk przyrody i określeń miejsca w roli podmiotu zdania zamiast użycia typowej struktury przechodniej („Rzeka przyciągnęła mój wzrok” w miejsce „Zobaczyłam rzekę”, czy też „Polana roiała się od owadów” zamiast „Na polanie roiło się od owadów”), częstsze stosowanie czasowników zwrotnych, podkreślających wzajemność przyczyny i skutku, poszukiwanie w językach faworyzujących przechodniość struktur ergatywnych, dla których podmiotem jest to, co podlega działaniu, a tym samym zaakcentowana zostaje aktywna rola materii (jak w językach ergatywno-absolutywnych) oraz użycie składni pozwalającej uwypuklić proces w miejsce sprawy czynności. Zob. na ten temat A. Goatly, *Green Grammar and Grammatical Metaphor, or Language and the Myth of Power, or Metaphors We Die By*, „Journal of Pragmatics” 1996, t. 25, s. 537–560.

³⁶ Na temat interwencjonizmu jako możliwej strategii ekotranslatoryki („translation via manipulation”) piszą autorzy artykułu: G. Badenas, J. Coisson, *Ecotranslation: A Journey into the Wild Through the Road Less Travelled*, „European Scientific Journal”, November 2015, s. 365–367.

³⁷ M. Cronin, *Eco-Translation...*, dz. cyt., s. 84–85.

- zastosowanie przez tłumaczy różnorodnych strategii rezyliencji służących wzmocnieniu witalności języków, zwłaszcza rdzennych i mniejszościowych, poprzez przekład egzotyzujący, nie udomawiający (wedle rozróżnienia Lawrence’a Venutiego);
- wybór „kierunku” przekładu oraz tekstów do tłumaczenia, który zmierzałby do podkreślenia wartości kultur i języków mniejszych zamiast dominujących;
- przeciwdziałanie niewidzialności i prekaryzacji pracy tłumacza, a także sprzeciw wobec wszechobecnego dążenia do ekonomizacji tłumaczenia i makdonaldyzacji procesów przekładu poprzez upowszechnianie wiedzy o dobrych praktykach przekładowych i ich kulturowej roli;
- akcentowanie wartości języka jako jednego z dóbr wspólnych oraz wspólnotowego wymiaru tłumaczenia jako kolektywnego procesu przetwarzania naturalno-kulturowej energii;
- szczególne uwrażliwienie na sprawczości pozaludzkie i procesy wytwarzania znaczeń usytuowane w środowisku, które można zrekonstruować w tekście oryginału; podkreślanie „racji” i podmiotowej aktywności bytów pozaludzkich poprzez zabiegi językowe takie jak reorganizacja struktury zdania czy metaforyzacja;
- obok wysiłku oddania złożoności komunikatów werbalnych – szczególny nacisk położony na wyartykułowanie różnych form komunikacji intersemiotycznej, np. bodźców zapachowych, słuchowych, dotykowych; eksperymentowanie z językiem w celu pokazania odmienności i bogactwa pozaludzkich sposobów porozumiewania się;
- ochrona lokalnych języków i ich naukowych idiomów w ramach Akademii.

Bibliografia

- Badenas Guillermo, Coisson Josefina, *Ecotranslation: A Journey into the Wild Through the Road Less Travelled*, „European Scientific Journal”, November 2015, s. 356–368.
- Bollier David, *The Commons – dobro wspólne dla każdego*, przeł. Spółdzielnia Socjalna Faktoria, Faktoria, Zielonka 2014.
- Cronin Michael, *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*, Routledge, London–New York 2017.
- Cronin Michael, *Translation and Globalization*, Routledge, London–New York 2003.
- Dalby Simon, *Resilient Earth: Gaia, Geopolitics, and the Anthropocene*, w: *Resilience in the Anthropocene: Governance and Politics at the End of the World*, red. David Chandler, Kevin Grove, Stephanie Wakefield, Routledge, London–New York 2020, s. 22–36.
- Goatly Andrew, *Green Grammar and Grammatical Metaphor, or Language and the Myth of Power, or Metaphors We Die By*, „Journal of Pragmatics” 1996, t. 25, s. 537–560.
- Grove Kevin, Chandler David, *Introduction. Resilience and the Anthropocene: the Stakes of ‘Renaturalising’ Politics*, „Resilience” 2017, t. 5:2, s. 79–91, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21693293.2016.1241476> [dostęp: 2022/03/15].
- Heydel Magda, *Gorliwość tłumacza. Przekład poetycki w twórczości Czesława Miłosza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Hu Gengshen, Tao Youlan, *Eco-Translatology: A New Paradigm of Eco-Translation – A Comparative Study on Approaches to Translation Studies*, 2016, s. 115–132, <https://www.semanticscholar.org/paper/Eco-Translatology%3A-A-New-Paradigm-of-%EF%BC%8DA-Comparative-Hu-Tao/88e2e0aa7814b1a1e059d79d54a795693effbd68> [dostęp: 2022/07/04].

- McBrien Justin, *Akumulacja wymierania. Planetarny katastrofizm w epoce nekrocenu, w: Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 137–160.
- Kolbert Elizabeth, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. Piotr Grzegorzewski, W.A.B., Warszawa 2016.
- Krawczak Marcin, *Poznańska szkoła ekolingwistyki*, „Scripta Neophilologica Posnaniensia” 2017, t. 17, s. 145–192.
- Moll Łukasz, *Sytuując to, co wspólne. De Angelis, Agamben i zewnątrz kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 3, s. 46–84.
- Moore Jason W., *Capitalism in the Web of Life*, Verso, London 2015.
- Moore Jason W., *Introduction*, w: *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, red. Jason W. Moore, PM Press, Oakland CA 2016, s. 1–11.
- Moore Jason W., *Narodziny Taniej Natury*, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 97–136.
- Moore Jason W., *Wstęp*, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 13–24.
- Mühlhäusler Peter, *Quo Vadis Ecolinguistics?*, „Ecolinguistica: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem” 2020, t. 6, nr 1, s. 5–23.
- Patel Raj, *The Value of Nothing: How to Reshape Market Society and Redefine Democracy*, Picador, New York 2009.
- Sandler Ronald, *Intrinsic Value, Ecology, and Conservation*, „Nature Education Knowledge”, t. 3 (10), nr 4, <https://www.nature.com/scitable/knowledge/library/intrinsic-value-ecology-and-conservation-25815400> [dostęp: 2022/04/01].
- Steciąg Magdalena, *Dyskurs ekologiczny w debacie publicznej*, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2012.
- Steciąg Magdalena, *Ekolingwistyka w dobie antropocenu: w stronę integracji i konsiliencji*, „Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique” 2021, t. 76, s. 59–71.
- Steciąg Magdalena, *Glottodydaktyka w ujęciu ekolingwistycznym*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 2014, t. 21, s. 51–62.
- Szaj Patryk, *Antropocen i kapitałocen: w poszukiwaniu fuzji horyzontów*, „Porównania” 2021, nr 2(29), s. 371–384.
- The Ecolinguistics Reader: Language, Ecology and Environment*, red. Alwin Fill, Peter Mühlhäusler, Continuum, London–New York 2001.
- Venuti Lawrence, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Routledge, London–New York 1995.
- Walewicz Piotr, *Koncepcje antropocenu i kapitałocenu a ekopedagogika*, „Przegląd Pedagogiczny” 2019, nr 1, s. 57–67.

Streszczenie

Celem artykułu jest rozważenie miejsca studiów tłumaczeniowych pośród innych narracji badawczych sięgających po retorykę globalnego kryzysu środowiskowego. Na tle ich dokonań dziedzina zajmująca się wzajemnymi relacjami języków oraz literatur wydawać się może zbyt antropocentryczna, stąd konieczne jest przeformułowanie jej podejścia na potrzeby nowego, politycznie zaangażowanego sposobu rozumienia komunikacji międzykulturowej i intersemiotycznej. Punkt wyjścia artykułu stanowią idee translacyjnej ekologii Michaela Cronina, opracowane w oparciu

o refleksję antropocenu oraz rozważania ekolingwistyczne. Głównym zamierzeniem autorki jest stworzenie nowego języka wartości, odmiennego od systemu wartościowania kapitałocenu. W konkluzji przedstawione są wskazania dla praktyki eko-przekładu, możliwe do zastosowania zarówno w analizie istniejących tłumaczeń, jak i w formie translatorskich interwencji.

Translation in the Age of the Posthuman? Translation Studies and the Challenges of the Anthropocene

Abstract

The article considers the place of translation studies among other scholarly narratives which are eager to employ the rhetoric of the global environmental crisis. Against the background of its achievements, the field of languages and literature may seem to be too anthropocentric; hence it is necessary to reformulate its approach for the sake of the current, politically engaged way of construing cross-cultural and intersemiotic communication. The article builds upon Michael Cronin's translation ecology and elaborates further on Anthropocene thinking and ecolinguistic considerations. The author intends to establish a new language of values that would differ from capitalism's value system. The conclusion presents recommendations for the practice of eco-translation that could be followed both in the examination of existing translations and in the form of translation interventions.

Słowa kluczowe: ekolingwistyka, ekotranslatoryka, kapitałocen, rezyliencja, dobra wspólne

Keywords: ecolinguistics, eco-translation, capitalocene, resilience, the commons

Alina Mitek-Dziemba – doktor, wykładowczyni w Instytucie Literaturoznawstwa Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, tłumaczka dzieł filozofów nurtu neopragmatystycznego (Richard Shusterman, Richard Rorty), autorka książek i artykułów sytuujących się na pograniczu filozofii, estetyki i literatury porównawczej. W swoich badaniach koncentruje się na komparatystyce literackiej, ekokrytyce, estetyce środowiskowej, studiach ludzko-zwierzęcych, somaestetyce oraz myśli postsekularnej. Jako członkini Laboratorium Animal Studies przy Uniwersytecie Śląskim i zastępczyni redaktor naczelnej czasopisma „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” jest także zaangażowana w organizowanie konferencji i wykładów o tematyce dotyczącej praw zwierząt oraz zmian środowiskowych.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.10

Anna Barcz

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN

ORCID: 0000-0002-8687-5259

‘A River Speaks’: Translating Aquatic Voice and Re-Animation of Fluvial Monstrosities¹

“There is a language in that mighty stream.”²

After the Odra’s catastrophe or introducing the endangered rivers concept

Within the Anthropocene period, the commodification of rivers and their threatened condition due to poor environmental management on the state level can tragically escalate ecological disasters like the one that happened to the Odra River from July to August 2022. Such accidents occur because of miscommunication between humans and their environments. This article argues for investigating how literature might provide an alternative language and a non-commodified approach to river preservation. Such an approach will help explain the shift in addressing the restoration of rivers and offer a means of interpreting primary literary sources according to the history of human impact on rivers’ transformations. As writers imagine living and dying rivers, employ poetics and rhetoric, and give voice to or mute rivers, their works provide models for translating and rendering the ecological nature of rivers today.

This work of translating bodies of water draws upon concepts and methodologies that have emerged in the area of new/radical animism³ to advocate for

¹ This article was based on archive work in the National Folklore Collection at UCD in Ireland and supported by Independent Research Social Foundation (grant *Small Group Project 2021*); whereas the theoretical part was partly prepared within the SONATA, a program of the Polish National Science Centre (NCN) (project no. 2019/35/D/HS2/02840).

² An untitled poem in: J.B. Cullen, *The Shannon and Its Shrines*, Catholic Truth Society of Ireland, Dublin 1909, p. 107.

³ *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*, ed. M. Astor-Aguilera, G. Harvey, Routledge, London 2018; J. Deer, *Radical Animism: Reading for the End of the World*, Bloomsbury Academic, London 2020; A. Nacher, *Antropocen nad Missisipi – języki rzeki*, „Kultura

a non-anthropocentric approach to translation, not developed within conventional interlingual translation studies, but related to the concept of eco-translation.⁴ Eco-translation emphasizes the need to study the circulation of information between different cultures, species, and ecosystems. Looking at the example of voicing a concrete river in southern Ireland – the Sullane River (fig.1) – from an eco-translation perspective, this article will reflect on what it means when a river is considered a living entity, even if it is hazardous for humans' lives. What kind of local knowledge is encoded in this account and what constitutes the river today as different from the canal or aqueduct? Finally, is it possible to find a river's voice outside of techno-oriented studies and believe that – if not today then perhaps in the past – rivers were heard and treated as mighty creatures?

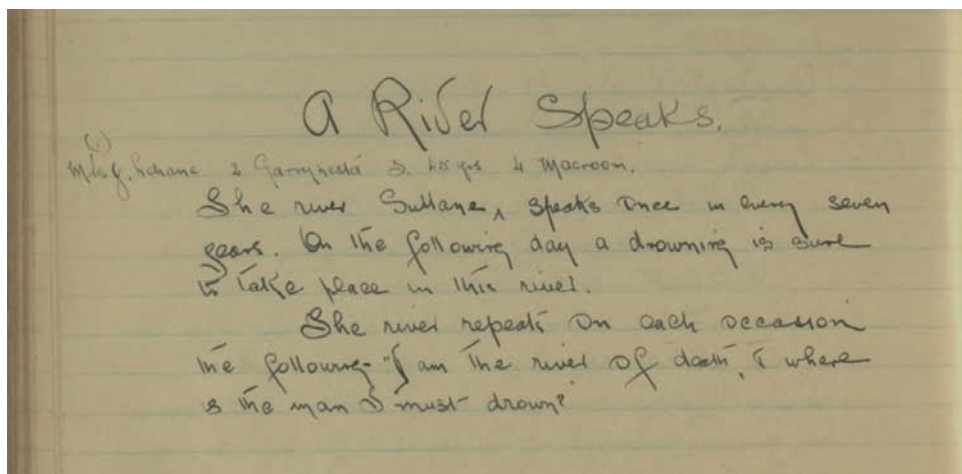


Fig. 1. 'A River Speaks' (collected as part of the Schools' Folklore scheme, 1937–1938, County Cork, Ireland, National Folklore Collection, University College Dublin).

One of the basic obstacles to answering these questions is that in Europe, we do not communicate rivers' personhood in the same way that other cultures have long mediated the attachment and dependence of human populations on water, often through animistic systems of belief.⁵ Their linguistic choices refer to nature's kin or rivers perceived as 'relatives'⁶ or to what indigenous water scholars such as Eleanor Hayman

Współczesna" 2021, no. 1 (113), p. 43–59. For a distinct approach to 'thinking with water' and animating water presence compare publications by A. Neimanis.

⁴ M. Cronin, *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*, Routledge, New York 2017.

⁵ S. Harding, *Towards an Animistic Science of the Earth*, in *The Handbook of Contemporary Animism*, ed. G. Harvey, Routledge, London 2014, p. 373–374; C. Clark et al., *Can You Hear the Rivers Sing? Legal Personhood, Ontology, and the Nitty-Gritty of Governance*, "Ecology Law Quarterly" 2019, no. 45, p. 787–844; G.J. Brierley, *Finding the Voice of the River Beyond Restoration and Management*, Palgrave Macmillan, Cham 2020.

⁶ N. Bird-David, *Persons or Relatives. Animistic Scales of Practice and Imagination*, in: *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*, ed. M. Astor-Aguilera, G. Harvey, Routledge, London 2018, p. 25.

recognise as 'aqua-centric' approach to water that needs to be decolonised from modern 'H2O' heritage.⁷ However, some river-related sources created by river people (i.e. people who are directly related to their streams by profession or dwelling) can be compared to an indigenous language by itself, which is also endangered or colonised by a dominant monoculture (like Irish by British). If we want to review languages in their environmental connectedness, as cultures 'rooted in a particular ecological niche',⁸ the rural traditions and the wetlands are inextricably linked. Thus, enchanted rivers inhabited by water deities and demons in folk belief, often embedded in Celtic, Slavic, and Germanic mythological traditions, are found in Europe in relation to the unregulated rivers of the past and their uncolonized landscapes.⁹ These portrayals of rivers include those in demonological sources where the magical creatures differ by their names but have similar functions and features, e.g. *nixes* in Germanic and *undines* or *mavkas* in Slavic sources; *floaters* and *vodyanovs* in Slavic, *wassermen* in Germanic; sacralised or worshipped animal species, e.g. magical powers of eels and lobsters,¹⁰ salmon,¹¹ crayfish, and other animals¹²; and deities of particular rivers. Moreover, this so-called material culture – when culture is tied to nature – can be studied not only from the 'anthropological' perspective, but also from the 'philological' perspective, including various genres of poetry and prose, predictions and spells, proverbs, as well as beliefs and superstitions,¹³ which address animated rivers.

Those rivers were speaking to their residents as well as to poets and their biographers. From 'the whispering Nixes [mermaids]' in Strauss's waltz *The Blue Danube*¹⁴ to monstrous 'roaring and howling'¹⁵ flooding rivers to those 'muted' and polluted rivers, like T.S. Eliot's Thames, from which 'the nymphs are departed',¹⁶ the river's voice has been deeply submerged in European literary traditions but has not

⁷ E. Hayman, J. Colleen, M. Wedge, *Decolonising Water—Decolonising Personhood—Decolonising Knowledge: A Tlingit and Tagish perspective*, "Postcolonial Interventions: An Interdisciplinary Journal of Postcolonial Studies" 2021, vol. 6, Issue 1, p. 102–142, <https://doi.org/10.5281/zenodo.4483988> [access: 2022/12/30].

⁸ M. Cronin, *Irish and Ecology*, Foilseacháin Ábhair Spioradálta, Dublin 2019, p. 22–23.

⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986; L.J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1987.

¹⁰ J. Tyszkiewicz, *Pogańska Polska. Wierzenia, kalendarz, zwyczaje*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2020, p. 103–113.

¹¹ See the tale of Fionn and the Salmon of Knowledge from the Irish River Boyne, in: J.C.I. Dooge, *Water and Celtic Mythology*, "Hydrologie dans les Pays Celtiques" 1996, no. 79, p. 17–18.

¹² K.W. Wójcicki, *Klechy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, PIW, Warszawa 1972, p. 253–256. See also J. Tyszkiewicz, *Pogańska Polska...*, op. cit.

¹³ V. Krawczyk-Wasilewska, *Współczesna wiedza o folklorze*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, p. 19–20.

¹⁴ F. Gernerth, *An der Schönen Blauen Donau* (1867). Lyrics to Johannes Strauss's waltz *The Blue Danube*, https://www.geocities.ws/ha_hammer/donausoblau.htm [access: 2022/08/28].

¹⁵ S. Petofi, *The Tisza* (1847), transl. W. Kirkconnell, Visegrad Fund, https://www.visegradliterature.net/works/hu/Pet%C5%91fi_S%C3%A1ndor/A_Tisza/en/2071-The_Tisza [access: 2022/08/28].

¹⁶ T.S. Eliot, *The Waste Land*, Boni & Liveright, New York 1922 (esp. part III – The Fire Sermon).

yet been interpreted as the voice of the 'endangered' river. The literary 'voice' can and should be politicised but also considered 'endangered', which relates here to the inadequately recognized value of rivers' aliveness in our postcolonial cultures of the Anthropocene.

Therefore, this text examines some examples within literary traditions of re-animating rivers which are present in Europe. One of the arguments here is that this ancestry of enlivening rivers is 'pre-colonial', belonging to an era 'under a spell', allowing 'the simultaneous presence of natural and supernatural'.¹⁷ We can even speak here – after Andreas Weber, the author of *Enlivenment: Toward a Poetics of the Anthropocene* – about 'poetic objectivity'¹⁸ because it is shared across genres and involves all species and animated beings in a weak sense. In this sense, all such beings like rivers do not possess strong subjectivity like individual humans, but they act and 'sing' through our poetic languages. Their desire to live is strong enough to be mediated and embodied in artistic works before any scientific language can examine it.¹⁹ Rediscovering this ancestral tradition of speaking on behalf and within the agential nature is inscribed into such new and radical positions as Jemma Deer's concept of animism where both organic and inorganic nature responds to climate and environmental distortions²⁰; or to what environmental historians like Emily O'Gorman and Andrea Gaynor term as 'more-than-human histories' where multiple species and voices create collective worlds with humans.²¹ But because the Anthropocene has made human and non-human environments inseparable, the water translation approach uses human artistic skills of creating and re-creating the language of non-human, aquatic actors within this more-than-human or non-human perspective.

The river question and 'fluid being'

Among the numerous representations of diverse environments in literature, rivers are the most 'liminal' beings. From the symbolic associations with the life and death of Hades' rivers, to the national and regional identity of border rivers, to their private, biographical attachments, the environmental status of rivers as living beings has not been fully recognized in European culture in comparison to rivers in the indigenous and animist traditions outside Europe. In this text, I ask about the literary traditions of animating rivers inspired by the speaking Sullane River and Irish connection to the mythical 'otherworld'²² since the mythological underworld might be thought of as the first place in the European tradition where the boundary condition of rivers as alive

¹⁷ D. Potts, *Contemporary Irish Poetry and the Pastoral Tradition*, University of Missouri Press, Columbia 2011, p. 159.

¹⁸ A. Weber, *Enlivenment. Toward a Poetics of the Anthropocene*, The MIT Press, Cambridge, MA 2019, p. 139.

¹⁹ Tamže, p. 139–140.

²⁰ J. Deer, *Radical Animism...*, op. cit., see p. 7–53.

²¹ E. O'Gorman, A. Gaynor, *More-than-Human Histories*, "Environmental History" 2020, no. 25(4), p. 711–735.

²² Like Hades, 'the Celtic Otherworld was always connected with a body of water either beneath the surface of the sea or a lake or beneath the surface of the ground' which included the underground waters, in: J.C.I. Dooge, *Water and Celtic Mythology...*, op. cit. p. 16.

and dead was put into question in an ecological sense. Reposing such a question – the 'river question' – is to ask what 'dead' and 'alive' connote through the multi-faceted presence of rivers as spanning ecological science, historical accounts, and literary articulations. In addition, more and more non-indigenous Western, internationally acclaimed scholars and authors (like Veronica Strang or Robert MacFarlane) tend to re-animate rivers in their recent works.

Between 2019–2021, Professor James Scott, the author of *Against the Grain*, delivered a series of lectures at major academic institutions titled *In Praise of Floods*.²³ As a political scientist and anthropologist, he addressed the river question informed by ecology and history but also in a unique way – by what I would categorize as a literary approach, taking the perspective of a river as an animated, alive being. In his lectures, accompanied by stunning visuals²⁴ and reflection on the well-established perspective of the geomorphic and hydraulic transformation of such rivers as the Mississippi, Rhine, and Yellow Rivers, Scott shaped his narration on rivers as living, self-damming, prone to meandering, and abruptly shifting creatures. To help his audience understand repeated floods, he used a metaphor, 'the river must breathe deeply'. In effect, he put into a serious discussion the ontological conditions and epistemological sources which enable us to call any river alive.

The literary trope of animation in its poetic and rhetorical developments, as anchored in the Aristotelian notion of 'anima' that alone moves itself,²⁵ can help to fill what Scott pointed out as the epistemological gap by restoring rivers' ecological meaning in European literary heritage while only alluding to animist traditions outside Europe. In other words, literary sources can help assemble a kind of aquapoetic glossary of those animating devices which poeticize and ecologise rivers and which can be paralleled with some animist categories, e.g., relative kinfolk, 'river personhood', 'spirit', and other concepts of magical and intimate engagement with rivers²⁶ that lead to their 'eco-translation', i.e., recognizing the river's aliveness in literary forms, works, and river people's traditions. For example, the kinship of nature and rivers perceived as 'relatives' are animist categories, while in Europe, the parental phraseology involves rivers but mostly as symbols in the nationalistic rhetoric. In the nineteenth century, romantic literature portrays rivers speaking as 'mothers' (the Vistula, the Volga) and 'fathers' (the Rhine), which is not an aquapoetic device for animating rivers in the aquacritical framework I am developing here. In other words, these examples show rivers used as mere symbols and do not represent living rivers. However, the literary figure of the river's voice can lead to new aquapoetic examples such as 'the uncorrupted voice of the river', which does not literally involve 'speaking' but meandering and

²³ The most recent recording can be found at the Havens Wright Center for Social Justice: <https://havenswrightcenter.wisc.edu/2021/09/07/james-scott-political-science-and-anthropology-yale-university/> [access: 28/08/2022].

²⁴ For example, Harold Fisk's maps. See also: A. Nacher, *Antropocen nad Missisipi...*, op. cit., p. 47.

²⁵ Aristotle *De Anima with Translation, Introduction, and Notes*, ed. R.D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907, p. 404a22–404a24.

²⁶ G. Harvey, *Adjusted Styles of Communication (ASCs) in the Post-Cartesian World*, in: *Re-thinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*, ed. M. Astor-Aguilera, G. Harvey, Routledge, London 2018, p. 47.

swampy riverine territory²⁷ and employs a real, ecological representation of a healthy, living river.²⁸

Asking the river question in the frame of an aquacritical perspective can provide a model for analysing other sources for how they communicate and/or translate 'river personhood' or 'river ancestry' and other animistic concepts into empirical engagement with rivers. It can be understood as decoding the ecological knowledge in European literary traditions, such as the elements of riparian folk and mythologies; but it can also be seen in specific inventive literary categories like the Danube's 'Great Personage' as a metaphor of river personhood in this passage from *The Willows* (1907) by Algernon Blackwood:

From its tiny bubbling entry into the world among the pinewood gardens of Donaueschingen, until this moment when it began to play the river-game of losing itself among the deserted swamps, unobserved, unrestrained, it had seemed to us like following the grown of some living creature. Sleepy at first, but later developing violent desires as it became conscious of its deep soul, it rolled, like some huge fluid being, through all the countries we had passed, holding our little craft on its mighty shoulders, playing roughly with us sometimes, yet always friendly and well meaning, till at length we had come inevitably to regard it as a Great Personage.

This uneven, anthropomorphized, and living Danube is presented here as a powerful monstrous fluvial creature, who is 'conscious' and who moves 'like some huge fluid being', but in the end, it makes the human travelers notice its aquatic spirit, soul, or persona ('Great Personage'). However, perhaps even more, it is the case of flooding events, when the category of monstrosity²⁹ conveys the personhood of rivers alongside the limited power of people to influence the riparian environment. 'Monstrous' rivers' poetics perform an ecological role of keeping people at a distance, reminding them about the rivers' elemental, dangerous nature. These poetics represent folk wisdom like in this literary essay on the Odra River.

Six years after the most catastrophic flood in Polish living memory in 1997, Olga Tokarczuk, the eventual 2018 Nobel prize winner who lived near the Odra in her childhood, wrote: "The Odra had a set of moods – from the darkest green to charcoal black... She [the river] could be as strong as a pack animal that does not have a specific shape in itself but can become any creature she wishes",³⁰ and, she adds, the river is a 'living entity'.³¹ Outside of the human world, the Odra leads its own 'contemplative' life in the

²⁷ 'On the River Wye', in: Ch. Rangeley-Wilson, *Silt Road. The Story of a Lost River*, Vintage Books, London 2014, p. 126.

²⁸ Another idea for translating the river's voice is connected with movement or the fluvial choreography as shown in this deep mapping project on the Vistula River in Poland: Aquacritical Atlas of the River Vistula, Zenodo 2022, <https://doi.org/10.5281/zenodo.7414929> [access: 2023/01/08].

²⁹ Recently redefined by J.J. Cohen *Monster Theory: Reading Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996; J.A. Weinstock *The Monster Theory Reader*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2020.

³⁰ O. Tokarczuk, *Odra*, in *Moment niedźwiedzia*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2003, p. 154–155 [my transl.].

³¹ Ibidem, p. 155.

old riverbed, in its rich, swampy, insect-filled, and human-unfriendly ecosystem.³² This 'poeticized' knowledge that the river serves the people while leading its own 'ecological' and non-human life that can become dangerous at will, survived in Silesian cultural and literary memory.

The ecological function of the old riverbed where the river slows down is a remnant of the mythological, premodern landscape soaked with folk stories. It is a wider literary phenomenon, captured in other river-related writings such as the collection of essays about the river Lea in Esther Kinsky's *River*³³ or in the etymology of the river Ooze in Olivia Laing's *To the River*:

There are many Ouses in England, and consequently much debate about the meaning of the word. The source is generally supposed to be *usa*, the Celtic word for water, but I favoured the argument, this being a region of Anglo-Saxon settlement, that here it was drawn from the Saxon word *wase*, from which derives also our word *ooze*, meaning soft mud or slime; earth so wet as to flow gently. Listen: *oooooze*. It trickles along almost silently, sucking at your shoes. An *ooze* is a marsh or swampy ground, and to *ooze* is to dribble or slither. I liked the slippery way it caught at both earth's facility for holding water and water's knack for working through soil: a flexive, doubling word. You could hear the river in it, *oooozing* up through the Weald and snaking its way down valleys to where it once formed a lethal marsh.³⁴

In all these literary examples rivers are sort of 'living' or enlivened creatures, meandering and 'ouzing' in different European landscapes and languages. Due to the Anthropocene's challenges, though, including the impact of global warming on drying/flooding rivers and of anthropogenic pressure on their water ecosystems, the river question is as pressing a question for the critical humanities as 'the animal question' has been and continues to be since Derrida's essay.³⁵ Moreover, the theory and methodology of ecocritical studies³⁶ and the development of interdisciplinary animal and human-animal studies,³⁷ can be useful for investigating 'monstrous' rivers. These fields of study align with restoration ecology and the historical evidence of rivers' commodification, allowing inquiry into the condition of (endangered) living animals and new and experimental literary means of widening ecological knowledge and understanding the contexts of 'silenced rivers' (e.g. by large dams).³⁸ Putting rivers into

³² Ibidem.

³³ E. Kinsky, *Am Fluss. Roman*, Matthes & Seitz, Berlin 2014 [there is a great Polish translation of this book by Sława Lisiecka, published in 2017 as *Nad rzeką* by Biuro Literackie].

³⁴ O. Laing, *To the River: A Journey Beneath the Surface*, Canongate Canons, Edinburgh 2011, p. 22.

³⁵ J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, transl. D. Willis, „Critical Inquiry” 2002, no. 28 (2), p. 369–418.

³⁶ A. Barcz, *Odra – rzeka ekoparadygmatyczna*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka,” no. 50 (30), p. 221–235.

³⁷ G. Marvin, S. McHugh (eds.), *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, Routledge, London 2014.

³⁸ P. McCully, *Silenced Rivers: The Ecology and Politics of Large Dams*, Zed Books, New York 2001.

question is not only timely because of the environmental and climate crisis, but doing so can also extend the ecocritical study in regard to understanding what literature as literature does with this question anew and how.

From problems with nature conservation through sustainability studies and climate change to the environmental and climate catastrophe – demarcated now by the Anthropocene – ecocriticism has been evolving alongside the currents in environmental discourse. In effect, the theoretical language of ecocriticism has been growing exponentially with the environmental and climate crisis³⁹ and intersects with other theories (e.g. new materialism) to address the agential role of environments (and elements like water) in ecocritical theory – ‘an environmental agentism’.⁴⁰ Ecocriticism also applies to narratology and poetics where literary scholarship is particularly represented, furthering self-reflection on existing structures to address the dynamics of environmental problems⁴¹; however, it has not specifically addressed endangered rivers. In other words, it is theoretically interesting to position environments as agents, but the actual meaning of elemental powers – like flooding rivers – could be more specifically traced back in literary sources through material and non-symbolic presence of waters.

The central role of the river question in this text represents the aquacritical variant of ecocriticism and addresses a gap in the scholarship. To recognise the poor and neglected condition of rivers around the world, we need to infuse our interpretation with ecological concerns and reconsider cultural depictions of rivers across different literary traditions. Crossing these traditions and disciplinary boundaries – like between colonial and indigenous Europe – is an ecological act just like flooding, monstrous rivers cross human-constructed barriers. For example, the River Thames’s sewage is a repetitive motif in early modern English literature, including Shakespeare’s *The Tempest*,⁴² as well as the commodification of rivers in a Victorian consumerist society.⁴³ However, these ecocritical analyses do not provide the framework for translating rivers; they need to be supplemented by the re-animated image of the mighty Thames, which

³⁹ T. Clark, *The Value of Ecocriticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, p. 9, 24, 38.

⁴⁰ J.J. Cohen and L. Duckert, *Elemental Ecocriticism: Thinking with Earth, Air, Water, and Fire*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015, p. 6.

⁴¹ See e.g.: S. Knickerbocker, *Ecopoetics: The Language of Nature, The Nature of Language*, Massachusetts University Press, Amherst 2012; T. Bristow, *The Anthropocene Lyric: An Affective Geography of Poetry, Person, Place*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015; S. Solnick, *Poetry and the Anthropocene. Ecology, biology and technology in contemporary British and Irish poetry*, Routledge, Oxon 2016; M. Griffiths, *The New Poetics of Climate Change. Modernist Aesthetics for a Warming World*, Bloomsbury, London 2017; D. Farrier, *Anthropocene Poetics: Deep Time, Sacrifice Zones, and Extinction*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2019; A. Weber, *Enlivenment...*, op. cit.

⁴² L. Duckert, *For All Waters: Finding Ourselves in Early Modern Wetscapes*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017.

⁴³ A. Kneitz, *Polluted Thames, Declining City: London as an Ecosystem in Charles Dickens’s Our Mutual Friend*, in: *Rivers Lost, Rivers Regained: Rethinking City-River Relations*, ed. M. Knoll, U. Lübken, D. Schott, p. 219–238, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2017; S. Philpin, *An Ecocritical Reading of the River Thames in Selected “Fin de Siècle” Literature* (PhD Thesis), Cardiff Metropolitan University, Cardiff 2018.

can also be found in the sources. But to what extent do these depictions reconstruct and to what extent do they fantasise about the pre-modern heritage?⁴⁴

Reflecting on this now, more importantly, is to see that by integrating the voice of enlivening rivers and the environmental history of rivers' colonization – which stretches between pre-industrialized 'rivers' and post-industrialized 'channels' – aquacriticism can lead to a critical reflection on 'virtual rivers'⁴⁵ that look like rivers and flood like rivers but have lost their ecological richness, viz. aliveness; and on these 'channelized and canalized [rivers] bereft of life, acting as "zombie" forms, behaving like the living dead as clean water flows through a sterile but tidy channel'⁴⁶; '[t]hese encircling rivers of Hades, rivers of the sullen, rivers of blood and pain, wailing and regret' that 'mute in the pit of Tartarus' are 'rivers of myth [that] are now real'.⁴⁷ That is why the 'liminal' status of rivers, so deeply embedded in European literary traditions – the life-death rivers of Hades – when embodied by such examples as the 'speaking' Sullane River, invites a translation approach. This approach requires identifying more of those European literary traditions of enlivening rivers of river people's (riparian) cultures, including how they coped with the elemental nature of rivers and negotiated their space in the riparian landscape by translating the river's voice and how rivers were giving voice to colonized, minor groups and nations as well.

The river's voice reconsidered

By 'taking the perspective' of a river, I revisit the literary theory of voice. The role of voicing 'subjective' nature was recognized by Frankfurt School philosophers as a cultural response to nature being 'repressed by human domination and objectification'.⁴⁸ At the same time, these ethically and politically engaged theoreticians revealed the gaps that the arts, including literature, fill in. If 'the language of nature is mute, art seeks to make this muteness eloquent'⁴⁹ and aquacritical investigation provides these missing contexts of 'voicing' and 'muting' the rivers within literature.

However, the voice in literary theory is one of such contested in ecocritical scholarship. Simon Estok ironically observes that 'there has been no shortage of work that addresses matters of voice, about voicing/giving voice to nature, "listening" to an imagined voice of nature',⁵⁰ but the commentary of Estok and other leading ecocritics, such as Lawrence Buell and Cate Sandilands, consider rather the 'authentic' reference to nature's voice, indebted in the mimetic traditions of literature, which do not apply

⁴⁴ P. Ackroyd, *Thames: Sacred River*, Vintage Books, London 2008.

⁴⁵ E. Wohl, *Virtual Rivers. Lessons from the Mountain Rivers of the Colorado Front Range*, Yale University Press, New Haven 2001.

⁴⁶ G.J. Brierley, *Finding the Voice of the River...*, op. cit., p. 9.

⁴⁷ Ch. Rangeley-Wilson, *Silt Road...*, op. cit., p. 127.

⁴⁸ J. Donovan, *Ethical Mimesis and Emergence Aesthetics*, "Humanities" 2019, no. 8 (2), vol. 102, p. 5.

⁴⁹ T. Adorno, *Aesthetic Theory*, ed. G. Adorno, R. Tiedemann, transl. R. Hullot-Kentor, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, p. 78.

⁵⁰ S. Estok, *Ecocritical Theory, Presentism, and Praxis*, in: *The Future of Ecocriticism: New Horizons*, ed. S. Oppermann, U. Ozdak, N. Ozkan and S. Slovic, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2011, p. 36.

to this argument.⁵¹ The river's voice is also one of the major figures of speech, which is rhetorically used 'to speak as nonhuman nature' through human forms of language while also being inclusive of nature's 'voices'⁵² as exemplified in Michael Drayton's 'poetic atlas of Britain', *Poly-Olbion* (published in two parts in 1612 and 1622). His work is spoken in the voices of the rivers themselves to express the 'harmonious unity' of the country,⁵³ and even Drayton's conventional form was analysed from the ecocritical perspective of early-modern landscape transformation.⁵⁴ The river's literary voice is a critical example of not only a device, but also a concept that moves readers closer to imagining other than human languages that need to be translated in the Anthropocene.

Prior to ecocriticism, the concept of voice has been widely discussed, redefined, and criticized in literary theory. From the long tradition of aural/oral sources⁵⁵ through Bakhtin's multi-voiced narrative⁵⁶ and triple character of voice presented in T.S. Eliot's essay *The Three Voices of Poetry*⁵⁷ to the 'death of the author',⁵⁸ the various representations of voice, more or less undermine the unique value of the single author's voice as the primary factor in the process of understanding and interpreting the literary text. Derrida's influential critique of speaking (human) subjects in *Of Grammatology* (1997 [1967]),⁵⁹ in which he privileged writing over speaking, added to this theoretical rejection of voice in studying literature. The debate over the voice was revived by feminist philosophers such as Helene Cixous⁶⁰ and Luce Irigaray,⁶¹ who emancipated and differentiated the female voice in writing (*écriture féminine*) from the male (speaking and writing) author and further highlighted the 'subaltern', non-European voice as presented in postcolonial studies.⁶² This 'emancipatory' function of literary

⁵¹ Ibidem.

⁵² S. Oppermann, *Ecocriticism: Natural World in the Literary Viewfinder*, "Journal of Faculty of Letters" no. 16.2 (December 1999), p. 29–46.

⁵³ J. Smith, *The New Nature Writing. Rethinking the Literature of Place*, Bloomsbury, London 2017, p. 47.

⁵⁴ S. Dasgupta, *Drayton's „Silent Spring‘: „Poly-Olbion“ and the Politics of Landscape*, "The Cambridge Quarterly" 2010, no. 39(2), p. 152–171.

⁵⁵ Zob np. W.J. Ong, *The Barbarian Within*, Macmillan, New York 1962; E.A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1986; P. Zumthor, *Oral poetry: an introduction*. Transl. K. Murphy-Judy, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990.

⁵⁶ M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, transl. C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984 [1929].

⁵⁷ T.S. Eliot, *The Three Voices of Poetry*, Cambridge University Press, London 1957 [1953].

⁵⁸ R. Barthes, *Image-Music-Text*, Fontana, London 1977.

⁵⁹ J. Derrida, *Of Grammatology*, transl. G. Ch. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.

⁶⁰ H. Cixous, *The Laugh of the Medusa*, transl. P. and K. Cohen, "Signs" 1976, no. 1(4), p. 875–893.

⁶¹ Especially in this context, see her 'poetics of fluidity' in *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, transl. Gillian C. Gill, Columbia University Press, New York 1991 [1980].

⁶² G. Ch. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson and L. Grossberg, Macmillan, Basingstoke 1988, p. 271–313.

voice has been adopted and theorised further in ecocriticism,⁶³ posthumanism,⁶⁴ and animal studies⁶⁵ to situate non-human 'speaking' beings as subjects of ethics.

The concept of voice has also been discussed 'as a metaphor of person' in the western philosophical traditions⁶⁶ but not yet as a concept of nonhuman, animist personhood in the context of European rivers. However, the literary (and artistic) efforts to address the river's voice may enlighten this concept and render new meanings of the river's 'water personhood', to use the animist term. For example, the 'river' (and 'fishing') poet Ted Hughes poetically amplifies the river's voice, hearing the nuances when the river is 'rich' or 'poor' with water and affected by the season of the year in a poem *River in March* (1975)⁶⁷; or in an experimental poetic form of Alice Oswald's acclaimed *Dart*,⁶⁸ the author seeks to employ a new structural form to 'voice' the 'fugitive' river and the people connected to the Dart in 'the river's mutterings', in one 'living voice, not just the poet's'.⁶⁹ These literary rivers trigger several river-specific questions that aquacriticism wishes to raise such as: How is voice bestowed on rivers? In what ecological/environmental contexts are the rivers 'voiced' and 'muted'? When does a river end and a canal start? Or, what constitutes a riparian community and collective voice of the river and her people?

The aim of restoring traditions of animating rivers is 'to depict nature in the active voice'⁷⁰ because the literary voice of the river is a figure of speech that primarily signifies the river's autonomy and not a mimetic view of nature. However, in this example of 'A River Speaks', we have a rare opportunity to read how a human informant translates the river's voice: 'The river Sullane, speaks once in every seven years. On the following day, a drowning is sure to take place in this river. The river repeats on each occasion the following, *'I am the river of death, & where is the man I must drown?'* To recognise the empirical river in this literary voice requires asking how literature poeticizes and makes ecological rivers 'speak' not necessarily in an articulated language. This can be done through literary memory of what a 'dead' or 'alive' river connote in the ecological and historical context. Here, it is precisely a warning message from the Sullane River, but also proof of a strong bond between the river people and the river herself. Such eco-translation is possible within a literary study, which enables one to 'take the perspective' of a river as an animated and biotic creature, which has its biological needs and environmental rights, as successfully postulated

⁶³ E.g., Ch. Manes, *Nature and Silence*, „Environmental Ethics“ 1992, no. 14 (4), p. 339–350; J. Bates, *The Song of the Earth*, Picador, London 2002.

⁶⁴ E.g., C. Wolfe, *What is posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.

⁶⁵ E.g., K. Weil, *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?*, Columbia University Press, New York 2012.

⁶⁶ T. Sławek, D. Wesling, *Literary Voice: The Calling of Jonah*, Suny Press, Albany 1995, p. 2.

⁶⁷ T. Hughes, *Collected Poems*, ed. P. Keegan, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003, p. 308–309; M. Wormald, *Fishing for Ted*, in: *Ted Hughes: From Cambridge to Collected*, ed. T. Gifford, M. Wormald, N. Roberts, Palgrave Macmillan, New York 2013, p. 112–129.

⁶⁸ A. Oswald, *Dart*, Faber & Faber, London 2002.

⁶⁹ J. Smith, *The New Nature Writing. Rethinking the Literature of Place*, Bloomsbury, London 2017, p. 56.

⁷⁰ V. Plumwood, *Nature in the Active Voice*, in: *The Handbook of Contemporary Animism*, ed. G. Harvey, Routledge, London 2014, p. 451.

by the river people outside Europe. These rights include the right not to be polluted, to exist, to persist, to maintain, to sustain, and to regenerate its own vital ecology system⁷¹; however, the river has experienced a historical past of being polluted and ecologically distorted in the same way that some colonised human communities and their environments have been.

Translating a river's voice is to recognise the ecological context in how rivers have also been giving voice to colonised nations. Perhaps, within the aquacentric perspective such texts as Seamus Heaney's *A New Song*, in which the river Moyola symbolises Irish repossession of land and language, can be reread and literally eco-translated to give voice to wider than human and bonded with rivers commonality:

(...) now our river tongues must rise
From licking deep in native haunts
To flood, with vowelling embrace,
Demesnes staked out in consonants.⁷²

'Mermaids lived in deep rivers'⁷³

'Literary' tributaries can also lead to an exploration of new, often dormant regional and folk sources related to mythical entanglements between humans and rivers. Celtic, Germanic, Slavic, and folk traditions offer cross-cultural patterns of animating rivers in European literary traditions that have not been studied from the perspective of generating ecological knowledge and dismantling the 'technological' approach to rivers. Therefore, my concluding argument is to combine the aquacritical approach with 're-indigenisation' of aquatic cultures in the context of European streams.

The concept of 're-indigenisation' was introduced by Michael Cronin, Irish professor of translation studies and author of *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene* to mark the unexplored Irish language and its culture repository of the ways in which people were and are connected with their lands before the British colonisation.⁷⁴ The very concept, I guess, can be further used to investigate how people were and are connected to living rivers, how their riparian cultures understand and poeticize rivers, which can be paralleled with the animist traditions, and how they communicate and interpret 'river personhood' into magical and intimate engagement with rivers like Irish people did in the case of their enchanted watery landscapes.

These mythical entanglements between humans and rivers can be traced in the sources found in the National Folklore Collection (University College Dublin) which present riparian people's traditions. The sources show how they have encoded ecologically loaded knowledge in their stories. What is striking is that even such a predominantly marine culture such as Irish contributes to rereading rivers from the aquapoetic perspective because the writing of Yeats or Joyce absorbed river-related

⁷¹ C. Clark et al., *Can You Hear the Rivers Sing?...*, op. cit., p. 836–837.

⁷² S. Heaney, *New Selected Poems. 1966–1987*, Faber and Faber, London 1990, p. 27.

⁷³ The Schools' Collection, National Folklore Collection, UCD, vol. 0956, p. 348: <https://www.duchas.ie/en/cbes/4742053/4731261> [access: 2022/08/28].

⁷⁴ M. Cronin, *Irish and Ecology...*, op. cit., p. 22–25.

folk mythology⁷⁵ as an essential element of Irish identification. Therefore, not only do rivers⁷⁶ serve as boundaries of parishes and townlands, but they also are inhabited by other creatures (worldly fish and fairies) which make them alive and agential. Donna Potts notices in her book on Irish pastoral traditions and poetry that 'the otherworldly knowledge and wisdom of the salmon and trout is stressed throughout early Irish literatures'.⁷⁷ *A Handbook of Irish Folklore*, which contains methodological guidelines for people collecting folk sources in Ireland since the 1930s, formulates questions regarding rivers and streams in the section 'Natural Features'. Some of the most interesting are related to the stories of 'serpents, water-horses, mermaids' and other 'monsters' in rivers or whether 'local tradition personify a river or stream in any way (e.g., by referring to it **as if it were a living being**)'⁷⁸

The same text considers the folk sources that animate rivers during the crucial events in this nation's tragic history. In the archive, there are accounts about how rivers were part of this pro-native attitude against all alien forces, including British colonists and Oliver Cromwell's conquer, and how the rivers themselves could even stop Cromwell's soldiers.⁷⁹ The oldest traditions, which could explain this, are related to a belief that evil spirits are unable to pass over running water.⁸⁰ These examples are part of a bigger argument that fighting with locals meant both human and non-human actors: 'Cromwell's greatest obstacles were not Irish or Confederate troops but the nature of Ireland itself, where conditions were terrible and the climate is even wetter than in England. Plague and influenza proved more devastating to Cromwell's men than Irish arms'.⁸¹

If there are different approaches to recognise the river's aliveness, they should be also anchored in European literary traditions and the environmental history of colonized lands. While European literature has developed special devices to animate nature (animal and ecocritical studies have shown that), it has not yet been investigated how these poetics and rhetorical figures animate rivers and what other factors play a role in developing the meaning of a living river in an anthropogenically transformed landscape or societies disconnected from their ecological awareness of fluvial monstrous mythologies. Finally, translating aquatic voice is a practice of reminding ourselves of how humans once secured one of the strongest bonds with animated environment in literature and how we can once again restore rivers into the interconnected mystery play.

⁷⁵ J.C.I. Dooge 1996, p. 21–22.

⁷⁶ The river in Irish is *abhainn*, but the water – *uisce* – resembles the sound of a stream.

⁷⁷ D. Potts, *Contemporary Irish Poetry...*, op. cit., p. 147.

⁷⁸ S.Ó Súilleabháin, *A Handbook of Irish Folklore*, Singing Tree Press, Detroit 1970, p. 270 (my emphasis in bold).

⁷⁹ See e.g. The so-called 'ordnance survey letters' from 1841 (TS, p. 27; MS, p. 51).

⁸⁰ S.Ó Súilleabháin, *A Handbook of Irish Folklore*, op. cit., p. 268.

⁸¹ *Irish Confederate Wars: Oliver Cromwell's Conquest of Ireland*, HistoryNet Staff, <https://www.historynet.com/irish-confederate-wars-oliver-cromwells-conquest-of-ireland/> [access: 2022/08/28]

Bibliography

- 'A River Speaks'. Story collected by a student at Ovens school (Co. Cork) from informant Mrs J. Lehane. Collected as part of the Schools' Folklore scheme, 1937–1938, vol. 0345, National Folklore Collection, University College Dublin, p. 406 [my photo].
- Aristotle *De Anima with Translation, Introduction, and Notes*, ed. Robert Drew Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907, <https://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp> [dostęp: 2022/08/30].
- AcKroyd Peter, *Thames: Sacred River*, Vintage Books, London 2008.
- Adorno Theodore W, *Aesthetic Theory*, edited by G. Adorno, R. Tiedemann, trans. R. Hullot-Kentor, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.
- Aquacritical Atlas of the River Vistula*, Zenodo 2022, <https://doi.org/10.5281/zenodo.7414929> [dostęp: 2023/01/08]
- Astor-Aguilera Miguel and Harvey Graham (eds), *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*, Routledge, London 2018.
- Barcz Anna, *Odra – rzeka ekoparadygmatyczna*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2017, nr 50 (30), <https://doi.org/10.14746/pspsl.2017.30.10> [dostęp: 2022/08/28].
- Barthes Roland, *Image-Music-Text*, Fontana, London 1977.
- Bakhtin Mikhail, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984 [1929].
- Bates Jonathan, *The Song of the Earth*, Picador, London 2002.
- Bird-David Nurit, *Persons or Relatives. Animistic Scales of Practice and Imagination*, w: *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*, edited by Miguel Astor-Aguilera and Graham Harvey, Routledge, London 2018, s. 25–34.
- Blackwood Algernon, *The Willows* (1907), produced by S. Shell, D. Newman and PG Distributed Proofreaders, Projekt Gutenberg-DE 2004, <https://www.gutenberg.org/files/11438/11438-h/11438-h.htm> [dostęp: 2022/08/28].
- Brierley Gary, *Finding the Voice of the River Beyond Restoration and Management*, Palgrave Macmillan, Cham 2020.
- Bristow Tom, *The Anthropocene Lyric: An Affective Geography of Poetry, Person, Place*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015.
- Cixous Helen, *The Laugh of the Medusa*, trans. P. and K. Cohen, "Signs" 1976 1(4), p. 875–893.
- Clark Cristy, Nia Emmanouil, Page John, Pelizzon Alessandro, *Can You Hear the Rivers Sing? Legal Personhood, Ontology, and the Nitty-Gritty of Governance*, "Ecology Law Quarterly" 2019, nr 45, p. 787–844.
- Clark Timothy, *The Value of Ecocriticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- Cohen Jeffrey Jerome, *Monster Theory: Reading Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.
- Cohen Jeffrey Jerome, Duckert Lowell (eds.), *Elemental Ecocriticism: Thinking with Earth, Air, Water, and Fire*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.
- Cronin Michael, *Eco-Translation: Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*, Routledge, New York 2017.
- Cronin Michael, *Irish and Ecology*, Foilseacháin Ábhair Spioradálta, Dublin 2019.
- Cullen John Bernard, *The Shannon and Its Shrines*, Catholic Truth Society of Ireland, Dublin 1909.
- Dasgupta Sukanya, *Drayton's 'Silent Spring': <<Poly-Olbion>> and the Politics of Landscape*, "The Cambridge Quarterly" 2010, nr 39(2), p. 152–171. <https://doi.org/10.1093/camqtly/bfq007> [dostęp: 2022/08/28].

- Deer Jemma, *Radical Animism: Reading for the End of the World*, Bloomsbury Academic, London 2020.
- Derrida Jacques, *Of Grammatology*, trans. G. Ch. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.
- Derrida Jacques, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, transl. D. Willis, „Critical Inquiry” 2002, nr 28 (2), p. 369–418.
- Donovan Josephine, *Ethical Mimesis and Emergence Aesthetics*, „Humanities” 2019, nr 8(2)/102. <https://doi.org/10.3390/h8020102> [dostęp: 2022/08/28].
- Dooge J.C.I, *Water and Celtic Mythology*, „Hydrologie dans les Paye Celtique” 1996, nr 79, s. 13–24.
- Duckert Lowell, *For All Waters: Finding Ourselves in Early Modern Wetscapes*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017.
- Eliot Thomas S., *The Waste Land*, Boni & Liveright, New York 1922.
- Eliot Thomas S., *The Three Voices of Poetry*, Cambridge University Press, London 1957 [1953].
- Estok Simon, *Ecocritical Theory, Presentism, and Praxis*, in: *The Future of Ecocriticism: New Horizons*, edited by S. Oppermann, U. Ozdak, N. Ozkan and S. Slovic, p. 30–42, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2011.
- Farrier David, *Anthropocene Poetics: Deep Time, Sacrifice Zones, and Extinction*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2019.
- Gernerth Franz von, *An der Schönen Blauen Donau* (1867). Lyrics to Johannes Strauss's waltz *The Blue Danube*: https://www.geocities.ws/ha_hammer/donausoblau.htm [dostęp: 2022/08/28]
- Gieysztor Aleksander, *Mitologia Słowian*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986.
- Griffiths Matthew, *The New Poetics of Climate Change. Modernist Aesthetics for a Warming World*, Bloomsbury, London 2017.
- Harding Stephan, *Towards an Animistic Science of the Earth*, in: *The Handbook of Contemporary Animism*, edited by Graham Harvey, Routledge, London 2014, p. 373–384.
- Harvey Graham, *Adjusted styles of communication (ASCs) in the post-Cartesian world*, in: *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*, edited by Miguel Astor-Aguilera and Graham Harvey, Routledge, London 2018, p. 35–52.
- Havelock Eric A., *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 1986.
- Hayman, Eleanor, James, Colleen, & Wedge, Mark, *Decolonising Water—Decolonising Personhood—Decolonising Knowledge: A Tlingit and Tagish perspective*, „Postcolonial Interventions: An Interdisciplinary Journal of Postcolonial Studies” 2021, vol. 6, Issue 1, p. 102–142, <https://doi.org/10.5281/zenodo.4483988> [dostęp: 2022/12/30].
- Heaney Seamus, *New Selected Poems. 1966–1987*, Faber and Faber, London 1990.
- HistoryNet Staff, „Irish Confederate Wars: Oliver Cromwell's Conquest of Ireland,” <https://www.historynet.com/irish-confederate-wars-oliver-cromwells-conquest-of-ireland/> [dostęp: 2022/08/28].
- Hughes Ted, *Collected Poems*, ed. P. Keegan, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003.
- Irigaray Luce *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, trans. Gillian C. Gill, Columbia University Press, New York 1991 [1980].
- Kinsky Esther, *Am Fluss. Roman*, Matthes & Seitz, Berlin 2014.
- Kneitz Agnez, *Polluted Thames, Declining City: London as an Ecosystem in Charles Dickens's Our Mutual Friend*, in: *Rivers Lost, Rivers Regained: Rethinking City-River Relations*, edited by Martin Knoll, Uwe Lübken, and Dieter Schott, p. 219–238, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2017.

- Knickerbocker Scott, *Ecopoetics: The Language of Nature, The Nature of Language*, Massachusetts University Press, Amherst 2012.
- Krawczyk-Wasilewska Violetta, *Współczesna wiedza o folklorze*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986.
- Laing Olivia, *To the River: A Journey Beneath the Surface*, Canongate Canons, Edinburgh 2011.
- Manes Christopher, *Nature and Silence*, "Environmental Ethics" 1992, nr 14 (4), p. 339–350.
- Marvin Garry, McHugh Susan (eds.), *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, Routledge, London 2014.
- McCully Patrick, *Silenced Rivers: The Ecology and Politics of Large Dams*, Zed Books, New York 2001.
- Nacher, *Antropocen nad Missisipi – języki rzeki*, „Kultura Współczesna” 2021, nr 1 (113), s. 43–59, <https://doi.org/10.26112/kw.2021.113.04> [dostęp: 2022/08/30].
- O’Gorman Emily, Gaynor Andrea, *More-than-Human Histories*, "Environmental History" 2020, nr 25(4), p. 711–735, <https://doi.org/10.1093/envhis/emaa027> [dostęp: 2022/08/27].
- Ong Walter J., *The Barbarian Within*, Macmillan, New York 1962.
- Opperman Serpil, *Ecocriticism: Natural World in the Literary Viewfinder*, "Journal of Faculty of Letters" (December 1999), nr 16.2, p. 29–46.
- Oswald Alice, *Dart*, Faber & Faber, London 2002.
- Pełka Leonard J., *Polska demonologia ludowa*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1987.
- Petofi Sandor, *The Tisza* (1847), transl. W. Kirkconnell. Visegrad Fund: https://www.visegradliterature.net/works/hu/Pet%C5%91fi_S%C3%A1ndor/A_Tisza/en/2071 [dostęp: 2022/08/25].
- Philpin Selina, *An Ecocritical Reading of the River Thames in Selected "Fin de Siècle" Literature* (Phd Thesis), Cardiff Metropolitan University, Cardiff 2018.
- Plumwood Val, *Nature in the Active Voice*, in: *The Handbook of Contemporary Animism*, edited by G. Harvey, Routledge, London 2014, p. 441–453.
- Potts Donna, *Contemporary Irish Poetry and the Pastoral Tradition*, University of Missouri Press, Columbia 2011.
- Rangeley-Wilson Charles, *Silt Road. The Story of a Lost River*, Vintage Books, London 2014.
- Scott James, *In Praise of Floods* [recorded lecture], The Havens Wright Center for Social Justice: <https://havenswrightcenter.wisc.edu/2021/09/07/james-scott-political-science-and-anthropology-yale-university/> [dostęp: 2022/08/28]
- Sławek Tadeusz, Wesling Donald, *Literary Voice: The Calling of Jonah*, Suny Press, Albany 1995.
- Smith Jos, *The New Nature Writing. Rethinking the Literature of Place*, Bloomsbury, London 2017.
- Solnick Sam, *Poetry and the Anthropocene. Ecology, Biology and Technology in Contemporary British and Irish poetry*, Routledge, Oxon 2016.
- Spivak Gayatri Ch., *Can the Subaltern Speak?*, in: *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by C. Nelson and L. Grossberg, Macmillan, Basingstoke 1988, p. 271–313.
- Tokarczuk Olga, *Odra*, w: *Moment niedźwiedzia*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2003.
- Tyszkiewicz Jan, *Pogańska Polska. Wierzenia, kalendarz, zwyczaje*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2020.
- Weber Andreas, *Enlivenment. Toward a Poetics of the Anthropocene*, The MIT Press, Cambridge, MA 2019.
- Weil Kari, *Thinking Animals. Why Animal Studies Now?*, Columbia University Press, New York 2012.

- Weinstock Jeffrey Andrew (ed.), *The Monster Theory Reader*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2020.
- Wohl Ellen, *Virtual Rivers. Lessons from the Mountain Rivers of the Colorado Front Range*, Yale University Press, New Haven 2001.
- Wolfe Cary, *What is posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.
- Wormald Mark, *Fishing for Ted*, in: *Ted Hughes: From Cambridge to Collected*, edited by T. Gifford, M. Wormald, N. Roberts, Palgrave Macmillan, New York 2013, p. 112–129.
- Wójcicki Kazimierz W., *Klechdy, starożytne podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Zumthor Paul, *Oral poetry: an introduction*, transl. K. Murphy-Judy, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990.

Abstract

The voice of rivers is polyphonic and difficult to understand. What does it mean that rivers "speak"? This article argues that it is through experiments in listening to rivers and imagining the aquatic voice to convey a relevant message on behalf of empirical rivers one can understand their vulnerability and/or resilience to the anthropogenic changes in their environments. This message can be translated and further traced in the aquacritical study of selected sources such as folk and literary texts when we ask about the strong representation of rivers perceived as acting agents, for example, during floods, or rivers as sides of communication within collective worlds combined of humans, non-humans and even fairies.

Keywords: rivers, aquacriticism, non-human voice, eco-translation, aquapoetics, re-animism, monstrosity

Anna Barcz – doktor habilitowana, pracuje w Instytucie Historii (PAN) w Warszawie; była stypendystką Marie Skłodowska-Curie w Trinity Long Room Hub w Dublinie i Rachel Carson Center w Monachium; absolwentka MISH-u na Uniwersytecie Warszawskim (magisterium z filozofii) i filologii angielskiej; wychowanka Instytutu Badań Literackich (PAN). Humanistycznie środowiskowej i relacjom ludzi ze zwierzętami poświęciła trzy książki: dwie w języku angielskim – *Environmental Cultures in Soviet East Europe: Literature, History and Memory* (2020) i *Animal Narratives and Culture: Vulnerable Realism* (2017); oraz jedną po polsku – *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej* (2016). W najnowszych badaniach naukowych zajmuje się wpływem ekokrytyki na historiografię rzek i kulturową adaptacją do groźnych zjawisk w antropocenie. Kierowała zespołami badawczymi czytającymi rzeki (Wisłę i Odrę). Lubi obmyślać nowe słowniki (ostatnio – akwakrytykę i deep blue maps).

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.11

Jagoda Mytych

Uniwersytet Jagielloński

ORCID 0000-0003-3688-1148

Język lodu, wody i łez. Żałoba klimatyczna jako empatyczna świadomość w dobie antropocenu

[...] zjednoczone strachy tematów, o których chce się krzyczeć (mia-
łam napisać – wyć, tak); ruch głowy w stronę pohukiwań; pogrzeby
lodowców – nakładanie na nie białych całunów odwracających uwagę
słońca; co z żałoby dla nich?

Małgorzata Lebda, z tomu *Mer de Glace*¹

Świadomość, że nasze życie przypadło na czas szóstego wielkiego wymierania gatun-
ków oraz zmian klimatu prowadzących do nieodwracalnej degradacji środowiska²,
a w końcu świadomość naszego własnego udziału w tych procesach sprawiają, że – jak
pisze poetka – chce się krzyczeć, a nawet wyć. Żałoba klimatyczna staje się coraz bar-
dziej użyteczną koncepcją do opisu ludzkich doświadczeń w antropocenie³ – epoce,
w której ludzie, choć zdominowali życie na Ziemi, to w efekcie nastawionej na zysk
eksploatacji jej zasobów mierzyć się muszą z perspektywą postępującej straty środo-
wiska naturalnego, w tym ekosystemów, w których wzrastali i rozwijali swoje kultury.

„Inuici są ludźmi morskiego lodu, bez lodu nie możemy być ludźmi morskiego
lodu”⁴ – odpowiadali Ashlee Cunsolo uczestnicy badań przeprowadzonych wśród spo-
łeczności Nunatsiavut na Labradorze. „To boli, że nie będę w stanie pokazać wnukom,

¹ M. Lebda, *Mer de Glace*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2021, s. 46.

² Niektórzy badacze i publicyści uważają wręcz, że stoimy na krawędzi i jest to ostatni moment na wybór między odbudową a całkowitą zagładą środowiska naturalnego (ekocydem). Więcej o pojęciu ekocydu: F. Brosimmer, *Ecocide: A Short History of the Mass Extinction of Species*, Pluto Press, London 2002. Zob. także A. Ubertowska, *Krajobraz po katastrofie: natura, historia, reprezentacja*, w: A. Ubertowska, D. Korczyńska-Partyka, E. Kuliś, *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2019, s. 7–19.

³ L. Head, *The Anthropoceneans*, „Geographical Research” 2015, nr 53, s. 313–320.

⁴ A. Cunsolo, N.R. Ellis, *Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss*, „Nature Climate Change” 2018, nr 8, s. 275–281.

w jaki sposób żyliśmy. To bardzo boli, ale zachowuję to dla siebie”⁵. Inuici opisywali żal związany ze zmianami w ich środowisku, np. topnieniem lodu, który pozwalał im się przemieszczać, a także wyrażali obawy o możliwość wyżywienia rodzin i kultywowania tradycyjnego dla nich stylu życia. Rozpaczali także nad utratą rdzennej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie wiedzy na temat środowiska, w którym przyszło im żyć, i lodu, poprzez który identyfikują swoją tożsamość. Znajomość ziemi, na której żyją, gwarantowała przetrwanie. Teraz ta wiedza staje się nieadekwatna lub niepotrzebna, ponieważ krajobraz ulega gwałtownemu i wywołującemu silne negatywne emocje przeobrażeniu.

To właśnie na podstawie wywiadów przeprowadzonych m.in. wśród rdzennych mieszkańców północnej Kanady i australijskich farmerów badaczka zdefiniowała pojęcie żałoby ekologicznej (*ecological grief*) jako „żałoby odczuwanej w związku z doświadczanymi lub antycypowanymi stratami ekologicznymi, wraz z utratą gatunków, ekosystemów i ważnych dla siebie krajobrazów, spowodowanymi przez drastyczne lub chroniczne zmiany środowiska”⁶. Żałoba ta może występować jako następstwo sięgających gwałtowne spustoszenie kataklizmów pogodowych czy klęsk żywiołowych, ale także wskutek nieśpiesznych i stopniowych zmian zachodzących w ekosystemach w dłuższym czasie, takich jak zaburzenia klimatu. Pojęcie to bywa więc używane wymiennie z hasłem żałoba klimatyczna⁷, które kładzie akcent na destrukcyjne konsekwencje globalnego ocieplenia. Te kumulujące się w długim okresie zmiany, nazywane także „powolną przemocą” (*slow violence*)⁸, nie zawsze są w pełni dostępne naszej percepcji. Mogą być rozproszone lub brakować może wyraźnych wskaźników ich wpływu, nie wiążą się też ze stanem podwyższonego zagrożenia. Zamiast tego mówić możemy o zagrożeniu przyczajonym, jeszcze nie w pełni włączonym do dyskursu sytuacji krytycznych, ale już odczuwanym przez coraz liczniejszą grupę ludzi. W tym sensie otworzenie się na pracę żałoby klimatycznej spełnia taką samą funkcję, jak umieszczenie kanarka w kopalni⁹. Jest miernikiem czułości na niewidoczne zagrożenie i wrażliwości na jego niszczący wpływ. Wobec tego osoby odczuwające żałobę związaną ze zmianami ekosystemów nie powinny być traktowane jako przewrażliwione czy słabe, ale raczej jako empatyczni i zorientowani na współodczuwanie sygnałści. Ceną za wrażliwość i bliskie, niemal partnerskie relacje ze środowiskiem naturalnym może być też antycypowana żałoba klimatyczna – żałoba odczuwana na skutek zaburzeń i zmian, które dopiero mają nadejść, ale których oczekiwane konsekwencje już teraz odciskają się na mentalnym stanie ludzi¹⁰.

⁵ Tamże, s. 227.

⁶ Tamże, s. 276–277.

⁷ J. Mytych, *Żałoba klimatyczna*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, <https://za512.uj.edu.pl/> [dostęp: 2022/12/10].

⁸ R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge 2011.

⁹ Metafory kanarka w kopalni w kontekście ludzi znajdujących się na linii frontu zmian klimatycznych użył Dahr Jamail w książce *Koniec lodu. Jak odnaleźć sens w byciu świadkiem katastrofy klimatycznej*, przeł. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2020.

¹⁰ J. Mytych, *Żałoba klimatyczna*, dz. cyt., s. 171.

Oba procesy, żałoba ekologiczna i klimatyczna, są więc naturalną reakcją na ekologiczne straty i w szczególności dotyczą tych, którzy utrzymują bliskie (bytowe, zawodowe lub kulturowe) relacje ze środowiskiem naturalnym poddanym destrukcyjnemu działaniu człowieka. Mowa tu m.in. o leśniczych, rolnikach, wspinaczach i nurkach oraz, jak w przypadku Inuitów, społecznościach rdzennych. Cunsolo uważa także, że żałoba związana ze stratami w świecie natury zalicza się do form żałoby „pozbawionej praw obywatelskich”, nazywanej za Kennethem Doką „disenfranchised grief”¹¹. Ponieważ nie spełnia ona przypisanych pojęciu żałoby norm społecznych, nie uzyskuje społecznej legitymizacji, przez co nie jest publicznie uznana. Zgodnie z tą definicją żałobę klimatyczną długo pozostawiano samej sobie, podobnie jak odczuwających ją ludzi.

Jednak opłakiwanie topniejącego lodu to w dobie antropocenu doświadczenie wspólne, łączące w żałobie zarówno „ludzi lodu”, jak i tych, których noga nigdy nie stała na lodowcu, a jego wygląd znają tylko za pośrednictwem zdjęć. W swoim studium dotyczącym żałoby Judith Butler¹² zwracała uwagę, że żałoba i jej przeżywanie mają moc budowania wspólnoty, uwydatniania znanych, nieznanych i nieuświadomionych więzi z innymi oraz skłaniania do wzniesienia się ponad podziały i nawiązywania relacji. Żałoba uświadamia nam nasze wartości. Opłakując wywołane przez zmiany klimatu straty ekologiczne i degradację środowiska, pokazujemy, w co inwestujemy emocje. A jeśli tak, to o topniejących lodowcach możemy myśleć jako o naszym wspólnym dziedzictwie i wspólnej stracie.

Wielkie obrywające się bryły bieli to widok spektakularny, ale jednak poznawczo abstrakcyjny, a geograficznie odległy dla większości żałobników. Wydawać by się mogło, że te lodowe giganty są niezniszczalne i będą trwały niewzruszone i nietknięte przez dynamikę naszego świata. Nieprzypadkowo mówi się o „wiecznej zmarzlinie”. Tymczasem wielkie pola lodu okazały się o wiele wrażliwsze na nasze ingerencje, zwłaszcza na gwałtowne ocieplenie, konsekwencję gwałtownego rozwoju przemysłowego.

A może to my, ludzie, okazaliśmy się o wiele agresywniejsi w eksploatacji planety i, nawet jeśli nigdy nie mieliśmy osobistych doświadczeń z lodowcami, intuicyjnie rozumiemy znaczenie bezpowrotnego znikania jej monumentalnych lodowych pomników. Coraz częściej odczuwamy tę stratę nie tylko kolektywnie jako mieszkańcy Ziemi, ale i osobiście. W książce *Koniec lodu* Dahr Jamail pisze, że przypomina to czuwanie przy umierającym przyjacielu. A ponieważ topniejące lodowce należą do symboli antropogenicznych zmian klimatu – jednego z największych systemowych zagrożeń dla ludzkości – to wszyscy powinniśmy powtarzać za Inuitami: „Jesteśmy ludźmi, bez lodu nie możemy nimi być”¹³. „Przeżywanie żałoby zorientowanej na środowisko naturalne może sprawić, że pozostaniemy ludźmi dosłownie, czyli przetrwamy jako gatunek, ale także pozostaniemy nimi metaforycznie – jako istoty zdolne do współodczuwania”¹⁴. Najwyższy więc czas, aby choć symbolicznie włączyć się w próby opłakania topniejącego lodu. Ale jak to zrobić?

¹¹ K. Doka, *Disenfranchised grief: Recognizing hidden sorrow*, Lexington Books, Lexington, 1989.

¹² J. Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning*, Verso, London–New York 2004.

¹³ A. Cunsolo, N.R. Ellis, *Ecological grief...*, dz. cyt., s. 277.

¹⁴ J. Mytych, *Żałoba klimatyczna*, dz. cyt., s. 156.

Jak opłakać lodowiec?

Można powiedzieć, że lodowce same płaczą nad własnym losem, a przynajmniej taki obraz przywołują, gdy na nie patrzymy. Norweski lodowiec Austfonna znajdujący się na Ziemi Północno-Wschodniej, niezamieszkaney wyspie archipelagu Svalbard, nie wyróżnia się na tle innych bloków lodu. Ten trzeci co do wielkości lodowiec Europy zyskał dodatkowe zainteresowanie mediów, gdy na jednej z jego ścian dopatrzono się tajemniczej twarzy – wyrzeźbiona w topiącym się lodzie wypłakuje rzekę łez. Samotną, lodową postać szybko okrzyknięto „Płaczącą Matką Naturą”. Weszła ona w poczet ikon konsekwencji zmian klimatu, w tym wypadku topnienia pokrywy lodowej – kriosfery. Spośród wielu nagłówków i haseł, które pojawiły się w 2009 r. w związku z publikacją fotografii, szczególnie interesujący wydał mi się anonimowy komentarz zamieszczony na Reddicie przez użytkownika Mank0531: „Jakie to zuchwałe z naszej strony zakładać, że Matka Natura przybrałaby ludzką twarz. Choć wydaje mi się, że mogłaby tak zrobić wyłącznie po to, aby wysłać wiadomość do nas ludzi”¹⁵.

Michael Nolan, fotograf, który uwiecznił lodowy wizerunek, miał powiedzieć, że oblicze wygląda, „jakby płakało, że nie jesteśmy w stanie zredukować globalnego ocieplenia”. I dodał: „wydaje się, że [twarz] pojawiła się w oczywistym miejscu – na ścianie cofającego się lodowca szelfowego, płacząc”¹⁶. Nawet jeśli taka metafora czy figura płaczącej matki wydaje się oczywista, samo miejsce wcale takie nie jest. Jak wynika z danych World Glacier Monitoring Service (WGMS), lodowiec Austfonna cofa się, ale w porównaniu z mniejszymi lodowcami wciąż pozostaje stosunkowo stabilny. Dziś równie często media informują o lodowcach, które wskutek utraty masy krytycznej przestają spełniać kryteria bycia lodowcem, a mówiąc bardziej metaforycznie – umierają na naszych oczach.

Jak opłakać lodowiec? Odpowiedzieć na to pytanie próbowała Marybeth Holleman. W 2018 r. opublikowała wiersz-instrukcję *How to Grieve a Glacier (Jak opłakać lodowiec)*¹⁷. Już na początku autorka przyznaje, że jest coś nietypowego, niemal wstydliwego w tym, że darzy uczuciem lodowiec. Coś, co wymaga deklaracji: „powiem ci, że kocham tego niebiesko-białego giganta”, a także asertywności. Być może dowodzi w ten sposób, że żałoba klimatyczna to, jak pisał Doka, „żałoba, którą odczuwa osoba doświadczająca straty, która nie może być otwarcie uznana, społecznie usankcjonowana czy publicznie opłakana”¹⁸.

Jest to miłość pełna paradoksów. Wymyka się ona kategoriom znanym ludzkiemu doświadczeniu: „To nie jest coś, co można objąć. Nie da się tulić jego wizerunku

¹⁵ Norwegian Glacier is the Crying Face of Mother Nature, https://www.reddit.com/r/NatureIsFuckingLit/comments/bn44yl/norwegian_glacier_is_the_crying_face_of_mother/ [dostęp: 2022/07/14].

¹⁶ L. Grey, *Icecap photo shows 'mother nature in tears'*, „Telegraph”, 2.09.2009, <http://www.telegraph.co.uk/earth/earthnews/6127552/Icecap-photo-shows-mother-nature-in-tears.html> [dostęp: 2022/07/14].

¹⁷ M. Holleman, *How to Grieve a Glacier*, „ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment” 2018, nr 25 (2), s. 441–442, <https://academic.oup.com/isle/article/25/2/441/5052176> [dostęp: 2022/12/12]. Tłumaczenie na język polski: Aleksandra Czyżewska-Felczak i Jagoda Mytych.

¹⁸ K. Doka, *Disenfranchised grief...*, dz. cyt., s. 4.

w pościeli i wypłakać nadciągający ból”. Będąc w żałobie, podmiot liryczny dostrzega jednak piękno następującej destrukcji: „opłakuję jego odejście, nawet jeśli z ekscytacją patrzę, jak gromy lodu zderzają się z lazurem mórz”. Nie ma też wątpliwości co do antropogenicznego pochodzenia zmian klimatu, które doprowadziły do tego spektaklu. „Wiemy, że odchodzi, zostawia nas z tym, co stworzył nasz rodzaj, wiemy też, że jego dar szlachetnej wody przyniesie tylko więcej cierpienia”¹⁹ – pisze, nawiązując do podnoszącego się poziomu morza, który doprowadzi do nowych katastrof, tym razem w miejscach zamieszkałych przez ludzi. Umierający lodowiec zostawia nas z tym, co stworzyliśmy, i zwraca się ku temu, czego jako żyjący nie możemy jeszcze zobaczyć. Ku śmierci. W wierszu Holleman zderzają się dwa podejścia: inkluzywne włączanie bytów pozaludzkich takich jak lodowiec do wspólnoty opłakiwanych oraz niemożność przepracowania tej żałoby w znany nam sposób.

Ok: niekoniecznie pierwszy i na pewno nie ostatni

Pomimo przytoczonych przez Hollemann ograniczonych możliwości właściwego opłakania topniejącego lodowca ludzie coraz częściej podejmują wysiłki upamiętniania ekologicznych strat, ale także zostawiania śladu, swoistego *memento mori*, w miejscu, gdzie nie ma już lodu, wody ani roślinności. Tak było w przypadku symbolicznego pogrzebu lodowca Ok – „pierwszego islandzkiego lodowca, który oficjalnie stracił swój status”. Przez śmierć lodowca glaciolodzy rozumieją stan, w którym nie ma on już niezbędnej masy krytycznej i nie wykazuje zdolności do ruchu.

Topniejące lodowce stały się na Islandii najbardziej emblematycznym efektem zmian klimatu. O ile w innych miejscach świata za czerwone flagi antropocenu uważa się wylesienie, pustynnienie, huragany, fale upałów czy nierzadko towarzyszące im niekontrolowane pożary lasów, dla mieszkańców Islandii to śnieżna i lodowa pokrywa stanowią temat, wokół którego toczą się rozmowy o klimacie. Choć jednak o lodowcach rozmawia się sporo, to jedna rozmowa miała szczególne znaczenie. We wrześniu 2014 r. islandzki glaciolog Oddur Sigurðsson ogłosił w państwowej telewizji, że popularny lodowiec Ok nie spełnia już kryteriów lodowca i trzeba go tego tytułu pozbawić²⁰. Zainspirowało to dwójkę antropologów z Rice University, Cymene Howe i Dominika Boyera, którzy w 2018 r. nakręcili krótki film dokumentalny *Not OK (A Little Movie About a Small Glacier at the End of the World)*²¹ o zmianach klimatycznych w regionie. Film nie prezentuje spektakularnych ścian lodu osuwających się w błękit oceanu, o których pisała Holleman. Jego bohaterem jest „mały lodowiec”, znikający powoli i bez patosu, a doceniony dopiero pośmiertnie. Howe i Boyer poszli o krok dalej i w nawiązaniu do popularnych na Islandii trekkingów na lodowce zorganizowali Un-Glacier Tour, wyprawę do miejsca, w którym doświadczyć można jedynie pozostałości po lodowcu, spotkać „martwy lód”. „Podczas gdy antropogeniczne zmiany klimatu popychają lodowce w stronę wymierania, Un-Glacier Tour stanowi okazję do refleksji nad ich końcem,

¹⁹ M. Holleman, *How to Grieve a Glacier*, dz. cyt.

²⁰ „Jökullinn” Ok er ekki lengur jökull, <https://www.ruv.is/frett/jokullinn-ok-er-ekki-lengur-jokull> [dostęp: 2022/07/14].

²¹ *Not OK (A Little Movie About a Small Glacier at the End of the World)* (2018), reż. D. Boyer, C. Howe, *Not Ok Movie* (2021): notokmovie.com.

ale także do celebrowania cyklu życia lodowców”²² – zachęcali organizatorzy. Pogrzeb lodowca Ok był kolejnym „naturalnym” krokiem tej nienaturalnej historii wymierania²³.

18 sierpnia 2019 r. grupa około 100 osób, w której skład weszli ekolodzy, naukowcy, Islandczycy i turyści, zdecydowała się wziąć udział w szeroko opisywanym w mediach upamiętnieniu i pożegnaniu lodowca Ok. Uroczystość odbyła się na szczycie wulkanu, na którym położony był lodowiec. Wydarzeniu towarzyszyły przemowy i recytowanie poezji. Szacunek dla zmarłego wyraziła nawet premierka Islandii Katrín Jakobsdóttir. „Upamiętniając stracony lodowiec, chcemy położyć nacisk na to, co zostało skazane na zgubę lub umiera – świat dokoła – a także zwrócić uwagę na fakt, że jest to »osiągnięcie« człowieka, chociaż bynajmniej nie powinniśmy być z niego dumni”²⁴ – podkreślała Cymene Howe.

Pożegnanie lodowca Ok stało się wspólnym punktem czasoprzestrzeni dla – wydawało się – wiecznego lodu i śmiertelnych ludzi. Tym razem role się odwróciły i to śmiertelnicy żegnają byt, który miał trwać. „Lodowiec to zasadniczo zawieszona energia, zawieszona siła. Jest czasem – w sensie życia zamrożonego w czasie. Teraz jednak samym tym zamrożonym rzekom czasu kończy się czas”²⁵ – pisze Jamail. Wtórzuje mu Julita Mańczak:

Zdawało się, że będzie trwać wiecznie. Tak było przecież od tysięcy lat. Kilometry wód i łądów od zawsze pokrywał biały, majestatyczny, przyprószony śniegiem płaszcz. Pokusiliśmy się nawet o nieaktualny już termin „wieczna zmarzlina” – tak pewni byliśmy tej trwałości. Lód po prostu był. Powoli jednak zaczyna do nas docierać, że naprawdę wszystko płynie. I to zdecydowanie szybciej, niż można było się spodziewać [...]. Nasza ludzka skala czasu sprawia, że nie zwracamy uwagi na istnienia znacznie krótsze lub daleko dłuższe od naszych własnych. Świat lodu nigdy nie poruszał się w naszym tempie. Jeden oddech lodowca trwa przez cały rok²⁶.

W przypadku lodowca Ok – niegdyś ikonicznego – był to ostatni oddech.

Symboliczne pożegnanie w jeszcze inny sposób przełamało porządek czasu – stanowiło bowiem także próbę nawiązania kontaktu z tymi, którzy w przyszłości znajdą się w miejscu spoczynku lodowca Ok. Na ogołoconej z lodu skale naukowcy z Rice University umocowali miedzianą tablicę z *Listem do przyszłości*. Głosi on: „Ok jest pierwszym lodowcem, który traci status lodowca. W ciągu następnych 200 lat wszystkie nasze lodowce podzielą jego los. Ten monument ma przekazać, że wiemy, co się dzieje

²² Tamże.

²³ *Historia nienaturalna* to podtytuł godnej polecenia książki Elizabeth Kolbert *Szóste wymieranie*, w której autorka opisuje szóste masowe wymieranie gatunków. Zob. E. Kolbert, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. P. Grzegorzewski, T. Grzegorzewska, Wydawnictwo Filtry, Warszawa 2022.

²⁴ AFP, *Iceland Holds Funeral for First Glacier Lost to Climate Change*, „Guardian”, theguardian.com/world/2019/aug/19/iceland-holds-funeral-for-first-glacier-lost-to-climate-change, [dostęp: 2022/07/14].

²⁵ J. Dahr, *Koniec lodu...*, dz. cyt., s. 7.

²⁶ J. Mańczak, J. Małecki, *Początek końca? Rozmowy o lodzie i zmianie klimatu*, Znak Litera Nova, Kraków 2021, s. 7–13.

i co należy zrobić. Tylko wy wiecie, czy nam się to udało. Sierpień 2019, 415 ppm CO₂”²⁷. Futurystyczny nekrolog wyszedł spod pióra Andriego Snæra Magnasona, islandzkiego pisarza i aktywisty, autora poetyckiego reportażu *O czasie i wodzie*²⁸, w którym poprzez staroislandzkie mity i historie rodzinne zaprasza czytelników do świata swoich emocji: zachwyty nad przyrodą i strachu przed jej utratą.

Bo choć wiemy, co należy zrobić, ani nasza wiedza, ani nawet podjęte działania nie sprawią w krótkim czasie, że umierających lodowców nie będzie przybywać. Przybywa za to symbolicznych upamiętnień przegranej walki z ociepleniem i utratą lodu. Miesiąc po uroczystości na zboczu wulkanu Ok opłakiwano lodowiec Pizol w Szwajcarii. Wydarzenie, w którego trakcie przemaszerał ubrany na czarno kondukt żałobników, nazwano „marszem pamięci”. W 2020 r., gdy lodowiec Clark uznano za zmarły, Oregon Glacier Institute także zdecydował się zorganizować pogrzeb i czuwanie. We wrześniu 2021 r. Swiss Climate Alliance pożegnał lodowiec Basodino położony w Alpach Lepontyńskich. Organizatorzy wspomnieli także o 500 małych i niewymienionych z nazwy szwajcarskich lodowcach, które już zniknęły.

Pogrzeby lodowców dowodzą, że – choć symboliczne w swym wymiarze – działanie mające na celu upamiętnienie tego, co dotąd nie mieściło się w społecznym kanonie żałoby, staje się możliwe i jest potrzebne. Może też być konstruktywnym krokiem w stronę większego poszanowania i empatii wobec bytów pozaludzkich (zwierzęcych, roślinnych czy mineralnych) – przymusowych współuczestników kryzysu klimatyczno-ekologicznego. Postulat poszerzenia wspólnoty opłakiwanych i upamiętnianych o byty pozaludzkie wyprowadzić można z koncepcji humanistyki ekologicznej oraz zaproponowanej przez Bruno Latoura teorii aktora-sieci (ANT)²⁹. Zwłaszcza w dobie społeczno-ekologicznych kryzysów, poza doświadczeniem stanu wyjątkowego, pojawia się przestrzeń na społeczne eksperymenty oraz „ontologiczne otwarcie” i radykalizowanie podejść badawczych³⁰, w tym porzucenie perspektywy antropocentrycznej. Kryzys zobowiązuje nas do uznania sprawczości bytów pozaludzkich i zaproszenia (sic!) ich do społecznej wspólnoty. Jest okazją do poświęcenia im należytej uwagi, rozważenia ekologicznych reparacji i rekonfiguracji³¹, a dzięki takim praktykom – odzyskania własnej sprawczości.

²⁷ Rice University, *A Plaque Placed at the Former Location of the Icelandic Okjökull Glacier, which Disappeared Due To Climate Change*, Wikipedia 2019.

²⁸ A.S. Magnason, *O czasie i wodzie*, przeł. J. Godek, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2020.

²⁹ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.

³⁰ Zob. M. Pałasz, *Zarządzanie bardziej ludzkie, ludzkie, więcej-niż-ludzkie*, w: *Za pięć dwunasta...*, dz. cyt., s. 567–607.

³¹ G. Blanco-Wells, *Ecologies of Repair: A Post-human Approach to Other-Than-Human Natures*, „Frontiers of Psychology” 2021, t. 12, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.633737/full> [dostęp: 2022/12/12].

Ocalić lodowe wieże, zbudować demokrację ekologiczną

„Przyszłość nie jest jeszcze przesądzona. Siła tej chwili polega na tym, że możemy wybrać przyszłość”³² – przekonywała podczas wystąpienia Ted Talk Twila Moon, amerykańska klimatolożka. Moon opowiadała o podróży do Kanady w 2010 r. Jednym z jej punktów była wizyta na lodowcu Athabasca, który poznała dokładnie 10 lat wcześniej podczas swojego poprzedniego wyjazdu z przyjaciółmi. „W środku lata rzucaliśmy się śnieżkami i robiliśmy śnieżne anioły. Byłam bardzo podekscytowana, że będę mogła przeżyć to jeszcze raz, z moim mężem”³³. Jednak tym razem nie rozpoznała znajomego podejścia na czoło lodowca ani nie spotkała turystów urządzających bitwy na śnieżne kule, nie było też jak robić śnieżnych aniołów. Badaczka wspominała, że w miejscu, gdzie wcześniej zalegał śnieg, natrafiła na skały i tablicę informującą, że lodowiec sięgał tam w roku 2000.

W ciągu tych 10 lat Moon zrobiła doktorat z glaciologii, publikowała na temat cofających się lodowców Grenlandii i kurczącej się pokrywy lodowej Alaski – nie powinno więc jej zaskoczyć to, co widziała. Mimo że znała naukowe wyjaśnienie faktu, że lodowiec Athabasca się skurczył, dysonans, który odczuwała, był innej natury.

Ta pustka po lodzie przede mną to było coś osobistego. Po raz pierwszy poczułam gwałtowne uderzenie w brzuch i głębokie poczucie straty. Stało się dla mnie jaśniejsze niż kiedykolwiek wcześniej, że tracimy lód w tempie szybszym niż możemy sobie na to pozwolić. Ci, którzy nigdy nie byli na lodowcu ani nie poculi pod wpływem pozbawionej lodu próżni ciosu w żołądek, mogą się zastanawiać, dlaczego się przejmuję³⁴

– przyznała badaczka, tłumacząc, że choć nie zdajemy sobie z tego sprawy, wszyscy korzystamy z pracy lodowców. Lodowce i pokrywę śnieżną nazwała „wieżami wodnymi”³⁵ Ziemi. Przechwytyują one i zatrzymują w formie lodu ogromne ilości wody, które inaczej trafiłyby do oceanu. Nawet niewielka ilość tej wody po uwolnieniu zagrażałaby mieszkańcom wybrzeży: ich domom, majątkom i poczuciu bezpieczeństwa.

Podczas innej podróży Moon odwiedziła wioskę inuickich myśliwych na północno-zachodniej Grenlandii. Najstarszy z przedstawicieli tej społeczności, siedemdziesięciokilkulatek, który wciąż polował na narwale przy pomocy harpuna i pływał w jednoosobowym, ręcznie zbudowanym kajaku, miał do badaczki trudne pytanie. Ponieważ na własne oczy obserwował dramatyczne zanikanie lodu w regionie i zauważył, że nasiliło się ono zwłaszcza w ciągu ostatniej dekady, chciał wiedzieć, jakich zmian należy się spodziewać w ciągu następnych 10 lat. Moon nie miała dla niego i dla nas dobrych wieści:

³² T. Moon, *Embracing Ice: A Story for Action*, TEDxBigSky, YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=tpf3wCxu2cw&ab_channel=TEDxTalks [dostęp: 2022/07/14]. Tłumaczenie na język polski Jagoda Mytych.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Wieża ciśnień (z ang. wieża wodna), zwana także wieżą wodociągową, to wysoki budynek techniczny, na którego szczycie znajduje się zbiornik na wodę służący do zapewnienia stabilnego ciśnienia w wodociągu i pokrywający chwilowy wzrost zapotrzebowania na wodę.

[...] lód reaguje na ocieplenie w ciągu wielu lat, więc nasze działania już przesądziły o utracie lodu w ciągu najbliższych kilku dekad. Na jego bezpośrednie pytanie musiałam odpowiedzieć, że on, jego rodzina oraz społeczność muszą spodziewać się kontynuacji gwałtownych zmian. Ale co w perspektywie 100 czy 200 lat w przyszłość? Co z warunkami, jakich doświadczą jego i nasze wnuki? To będzie zależeć od tego, co ty i ja, nasi liderzy i społeczności zrobimy w ciągu następnych 10 lat. Jak na ironię, to nie działania myśliwych z Grenlandii zatrzymają lód na Grenlandii. Oni mają niewielki ślad węglowy, jeśli chodzi o emisję gazów cieplarnianych. My mamy znacznie większy. To działania, które podejmemy w ciągu następnych 10 lat fundamentalnie zmienią świat dla przyszłych pokoleń³⁶.

Moon przyznała, że jeśli nic się nie zmieni i dalej będziemy tracić lód, wizja przyszłości jest przerażająca.

Wyobrażam sobie intymną scenę straty. Widzę lód na całym świecie cicho znikający, lodowce, które będą się cofały, jeśli nie uda nam się im pomóc. Zbiorowe westchnienie smutku wydane przez lodowce i pokrywą śnieżną Ziemi, topniejącą w wodnych łzach. Widzę, jak ta woda się piętrzy na ramionach mojego męża, mojej rodziny i moich przyjaciół. Widzę moich siostrzeńców i siostrzenice i wasze dzieci oraz ich przyjaciół obciążonych ciężarem tej wody, która zmywa naszą historię, naszą ciężką pracę i nasze inwestycje³⁷.

Dostrzega jednak w powyższym obrazie także potencjał do działania i zmiany: „moc tego momentu polega na tym, że możemy wybrać inną przyszłość, jednocząc się na poziomie lokalnym, regionalnym i narodowym”³⁸.

Podobnie Cunsolo, pisząc o żałobie klimatycznej, zwraca uwagę na jej etyczny i polityczny potencjał. Proponując spojrzenie na zmiany klimatyczne jako na proces pracy z żałobą³⁹, badaczka nie skupia się na rozpacz i utracie nadziei, ale na solidaryzowaniu się z marginalizowanymi społecznościami, które pomimo niskiego śladu węglowego najdotkliwiej odczuwają konsekwencje zmian klimatu, oraz na publicznym upominaniu się o marginalizowane społeczności i byty pozaludzkie. Na końcu mrocznego tunelu zmian klimatycznych Cunsolo chce widzieć „ekologiczną demokrację” opartą na

nowej etyce i polityce, których celem byłoby przeciwstawienie się destrukcji środowiska naturalnego. Byłby to bardziej inkluzywny porządek polityczny; porządek demokratyczny, który rozszerzałby prawa i uznanie poza to, co ludzkie, w procesie stanowienia, w którym pod uwagę brane byłyby także byty pozaludzkie, wrażliwe na działalność człowieka, objęte prawem do ochrony, ale też – w przypadku ich utraty lub dewastacji – uwzględnione w procesie żałoby⁴⁰.

Można więc powiedzieć, że żałoba klimatyczna to jedynie punkt wyjścia do społecznej transformacji, która możliwa będzie, gdy nasz język stanie się bardziej inkluzywny,

³⁶ T. Moon, *Embracing Ice...*, dz. cyt.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ A. Cunsolo Willox, *Climate Change as the Work of Mourning*, „Ethics and the Environment” 2021, nr 17 (2), s. 137–164.

⁴⁰ J. Mytych, *Żałoba klimatyczna*, dz. cyt., s. 176.

a nasze spojrzenie na innych ludzi i byty pozaludzkie bardziej empatyczne. Damy tym samym wyraz gotowości na przyjęcie na siebie odpowiedzialności i podjęcie odpowiednich działań – tylko przyszłe pokolenia będą wiedzieć, czy nam się udało.

W przeciwieństwie do Holleman Moon nie traktuje lodowca jako kochanka, z którym musi się pożegnać, ale jako przyjaciela, przy którym czuwa i którego chce chronić. Nie zgadza się na bezradność i wylicza konkretne działania, jakie w tym celu podejmuje, namawiając do tego innych (m.in. ograniczenie lotów samolotem czy zmiana diety, ale też otwarte rozmawianie o zmianach klimatu z pozostałymi ludźmi). Swoje wystąpienie kończy medytacją, która ma na celu uświadomienie roli lodowców w życiu ludzi, ale także odpowiedzialności, jaka spoczywa na ludziach, by utrzymać je przy życiu:

Proszę, zamknijcie oczy i wyobraźcie sobie, że wyciągacie dłoń w stronę lodowca, do dziecka, do przyjaciela. I wyobraźcie sobie, że mówicie do niego: „Cenię cię”. Zwiualizujcie działania, jakie podejmiecie w tym roku, aby pokazać tę miłość. Na koniec otwórzcie oczy, spójrzcie na swoich sąsiadów i odczujcie niesamowitą moc zmiany, którą uosabiamy. Możemy nie być w stanie przywrócić bitwy na śnieżki na lodowcu Athabasca, ale możemy zapewnić, że większość wież wodnych na świecie nie zostanie naruszona, ochraniając miejsca i społeczności, które stworzyliśmy. W takiej wersji przyszłości widzę, jak obejmujemy lód, podziwiając go, doceniając jego siłę i chroniąc jego piękno i użyteczność, jego krytyczne miejsce w naszej wspólnej, globalnej gospodarce i społeczności. Co za niezwykle przywilej i odpowiedzialność, że możemy wybrać tę przyszłość⁴¹.

Od nas zależy, czy uwzględnimy w naszym świecie językowym lód jako byt godny opłakiwania i ochraniania, a co za tym idzie, oszczędzimy łoż następnym pokoleniom.

Bibliografia

- Blanco-Wells Gustavo, *Ecologies of Repair: A Post-human Approach to Other-Than-Human Natures*, „Frontiers of Psychology” 2021, t. 12, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.633737/full> [dostęp: 2022/12/12].
- Brosimmer Franz, *Ecocide: A Short History of the Mass Extinction of Species*, Pluto Press, London 2002.
- Butler Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning*, Verso, London–New York 2004.
- Doka Kenneth J., *Disenfranchised grief: Recognizing hidden sorrow*, Lexington Books, Lexington 1989.
- Cunsolo Ashlee, Landman Karen, *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss and Grief*, McGill-Queen's University Press, Quebec 2017.
- Cunsolo Ashlee, Ellis Neville R., *Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss*, „Nature Climate Change” 2018, nr 8, s. 275–281.
- Cunsolo Willox Ashlee, *Climate Change as the Work of Mourning*, „Ethics and the Environment” 2021, nr 17 (2), s. 137–164.
- Head Lesley, *The Anthropoceneans*, „Geographical Research” 2015, nr 53, s. 313–320.

⁴¹ T. Moon, *Embracing Ice...*, dz. cyt.

- Holleman Marybeth, *How to Grieve a Glacier*, „ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment” 2018, nr 25 (2), s. 441–442, <https://academic.oup.com/isle/article/25/2/441/5052176> [dostęp: 2022/12/12].
- Jamail Dahr, *Koniec lodu. Jak odnaleźć sens w byciu świadkiem katastrofy klimatycznej*, przeł. Aleksandra Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2020.
- Kolbert Elizabeth, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. Piotr Grzegorzewski, Tatiana Grzegorzewska, Wydawnictwo Filtry, Warszawa 2022.
- Latour Bruno, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.
- Lebda Małgorzata, *Mer de Glace*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2021.
- Magnason Andri Snær, *O czasie i wodzie*, przeł. Jacek Godek, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2020.
- Mańczak Julita, Małecki Jakub, *Początek końca? Rozmowy o lodzie i zmianie klimatu*, Znak Litera Nova, Kraków 2021.
- Mytych Jagoda, *Żaloba klimatyczna*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 153–180, <https://za512.uj.edu.pl/> [dostęp: 2022/12/10].
- Nixon Rob, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge 2011.
- Pałasz Michał, *Zarządzanie bardziej ludzkie, ludzkie, więcej-niż-ludzkie*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 567–607, <https://za512.uj.edu.pl/> [dostęp: 2022/12/10].
- Ubertowska Aleksandra, *Krajobraz po katastrofie: natura, historia, reprezentacja*, w: *Poeptyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, red. Aleksandra Ubertowska, Dobrosława Korczyńska-Partyka, Ewa Kuliś, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2019, s. 7–19.
- Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, <https://za512.uj.edu.pl/> [dostęp: 2022/12/10].

Filmografia

- Not OK (A Little Movie About a Small Glacier at the End of the World)* (2018), reż. Dominic Boyer, Cymene Howe, notokmovie.com.
- Twila Moon, *Embracing Ice. A Story for Action*, TEDxBigSky, YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=tpf3wCxu2cw&ab_channel=TEDxTalks [dostęp: 2022/12/14].

Źródła internetowe

- AFP (2019), *Iceland Holds Funeral for First Glacier Lost to Climate Change*, „Guardian”: theguardian.com/world/2019/aug/19/iceland-holds-funeral-for-first-glacier-lost-to-climate-change, [dostęp: 2022/07/14].
- AFP (2019), *Pizol Glacier. Swiss Hold Funeral for Ice Lost to Global Warming*, BBC: bbc.com/news/world-europe-49788483, [dostęp: 2022/07/14].
- Grey Louise, *Icecap photo shows ‘mother nature in tears’*, „Telegraph”, 2.09.2009, <http://www.telegraph.co.uk/earth/earthnews/6127552/Icecap-photo-shows-mother-nature-in-tears.html> [dostęp: 2022/07/14].

„Jökullinn” *Ok er ekki lengur jökull*, <https://www.ruv.is/frett/jokullinn-ok-er-ekki-lengur-jokull> [dostęp: 2022/07/14].

Norwegian Glacier is the Crying Face of Mother Nature, https://www.reddit.com/r/NatureIsFuckingLit/comments/bn44yl/norwegian_glacier_is_the_crying_face_of_mother/ [dostęp: 2022/07/14].

Rice University, *A Plaque Placed at the Former Location of the Icelandic Okjökull Glacier, which Disappeared Due To Climate Change*, Wikipedia 2019.

Streszczenie

Zmiany klimatu to wciąż rosnące straty ekologiczne. Językiem antropocenu pomału staje się więc język żałoby – żałoby klimatycznej zdefiniowanej jako stan odczuwany w związku z doświadczanymi lub antycypowanymi stratami środowiska (Cunsolo). Jej wyrazem są symboliczne pogrzeby lodowców, w czasie których żałobnicy empatycznie rozszerzają pojęcie żałoby na byty pozaludzkie. Analizując rolę tych uroczystości na przykładzie pożegnania lodowca Ok oraz dyskursu wokół opłakiwania strat ekologicznych, autorka próbuje odpowiedzieć na pytanie o potencjał żałoby klimatycznej jako katalizatora zmian.

The Language of Ice, Water, and Tears: Climate Mourning as an Empathetic Awareness of the Anthropocene

Abstract

Climate change equals ecological loss. The language of the Anthropocene is thus slowly becoming the language of mourning – climate grief felt in relation to experienced or anticipated environmental losses (Cunsolo). Its expression is found in symbolic glacier funerals, during which mourners empathically extend the concept of grief to non-human entities. By analyzing the role of the Ok glacier's funeral, and the discourse around mourning ecological losses, the author attempts to answer the question about the social potential of climate grief as a catalyst for change.

Słowa kluczowe: zmiany klimatu, żałoba klimatyczna, żałoba ekologiczna, antropocen, lodowce

Keywords: climate change, climate grief, ecological grief, Anthropocene, glaciers

Jagoda Mytych – doktorantka na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz visiting researcher na Wydziale Historii Nauki Harvard University. Stypendystka Jagiellonian Interdisciplinary PhD Programme. Współautorka interdyscyplinarnej publikacji *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk* (red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022). Bada procesy komunikacji klimatycznej oraz dyskursy denializmu zmian klimatu.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.12

Agnieszka Czyżak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID 0000-0001-8918-5264

Poetki wobec końca – liryka najnowsza a antropocen

Niepokoje wywoływane przecuciem zbliżającego się Końca – świata, zbiorowości, jednostek – znajdują swoje odbicie w kulturze. Tekstów będących świadectwem takich nastrojów pojawia się znacząco więcej w okresach przesilenia, schyłku, przełomu stuleci czy epok. Antropocen jako określenie diagnozujące naszą współczesność pojawił się zrazu jako kategoria na poły neutralna, na poły ambiwalentna. W popularnym odbiorze zaczął jednak bardzo szybko odślaniać swój krytyczny potencjał¹. Z tej perspektywy mutacje nazewnictwa w rodzaju „kapitałocenu” mogą być traktowane także jako próba swoistego odsunięcia ludzkiej sprawczości w procesie degradacji warunków życia na ziemi. Donna J. Haraway tak przedstawiła problem:

Jak to jest wyrzec się zdolności do myślenia? Czasy zwane antropocenem są czasami wielogatunkowych, w tym ludzkich, pilnych spraw: masowej śmierci i wielkiego wymierania; napierających katastrof, których nieprzewidywalny charakter głupio bierze się za samą niepoznawalność; odmowy poznania i pielęgnacji odpowiedzialności; odmowy, by na czas wziąć udział w napierającej katastrofie; bezprecedensowego odwracania wzroku².

Bardziej przekonujący w kontekście obserwowanych globalnych zmian wydaje się zatem termin „nekrocen” podkreślający, że mamy obecnie do czynienia z kolejnym, być może ostatnim, wielkim wymieraniem gatunków³.

¹ Zob. D. Hartley, *Antropocen, kapitałocen i problem kultury*, przeł. W. Szwebs, w: *Antropocen czy kapitałocen. Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 179–192.

² D.J. Haraway, *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen – kapitałocen – chthulucen*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, w: *Antropocen czy kapitałocen...*, dz. cyt., s. 59.

³ Zob. J. McBrien, *Akumulacja wymierania. Planetary katastrofizm w epoce nekrocenu*, przeł. P. Szaj, w: *Antropocen czy kapitałocen...*, dz. cyt.

Wiersze z ostatnich lat dotyczące tej problematyki nie tworzą jednego nurtu czy prądu artystycznego⁴ – nie można też wiązać ich z pokoleniową przynależnością twórców. W tekstach tych ujawnia się narastająca świadomość przyśpieszającego procesu destrukcji znanego nam świata, nieuchronnie zbliżającego się kresu, zawinionej przez ludzkość zagłady życia na Ziemi. Dzielona z innymi egzystencjalna niepewność, niemożność zakorzenienia się w bycie, rozchwianie porządków i reguł wspólnotowej egzystencji przekłada się na jednostkowe zapisy powszechnych doświadczeń. Nastroje takie odnaleźć można było także w liryce przełomu tysiącleci. Anna Legeżyńska pisała wówczas w rozprawie *Gest pożegnania*, badającej przejawy ponadpokoleniowej „świadomości elegijno-ironicznej” w polskiej poezji:

Mit Końca w elegiach ironistów nie wyraża się w obrazach apokaliptycznych, co najwyżej są to fragmenty „małej apokalipsy”: degradacja ekosfery, zalew banału w kulturze, inwazja techniki. Ewa Lipska w tomie 1999 przewiduje, iż 31 grudnia tegoż roku „Nie będzie to jednak bezpotomna noc”, świat potrwa dalej, choćby zdawało się to tak niemożliwe, jak „cyrkiel kreślący kwadrat”. Ludzkość balansuje na skraju przepaści, cywilizacja przybiera postać patologiczną – alarmują elegijni poeci – lecz przecież trzeba żywić nadzieję, że uda się ten stan rzeczy odmienić⁵.

W takim ujęciu „schyłkowość” staje się swego rodzaju konwencją – odwzorowującą, co prawda, wspólnotowe lęki i obawy, niepozbawioną jednak wychylenia ku możliwej (spodziewanej) lepszej przyszłości i nadziei na odmianę zbiorowego losu⁶. Rozważania o Końcu miały tym samym charakter rozpoznania kulturowego, wpisującego się w znany rytm przebiegu cywilizacyjnych przemian, a z dzisiejszej perspektywy pośrednio zaświadczać przede wszystkim o skali przyspieszenia zmian w postrzeganiu globalnych zagrożeń oraz w sposobach diagnozowania kondycji człowieka i ludzkości. Rozpoznawane – nie tak dawno przecież – literackie wizje Końca, powstające na przełomie tysiącleci, zdają się dziś konwencjonalnym ujęciem niepokojów egzystencjalnych, natomiast w tekstach z ostatnich lat nieuchronna globalna katastrofa jest już niezbywalnym horyzontem (codziennych) doświadczeń.

Wiek XXI nie przyniósł pozytywnych przeobrażeń, ani w ramach wspólnotowych działań, ani w sferze społecznych nastrojów. Poczucie, że nasz świat został już skazany na zagładę, a cywilizacji chylącej się ku upadkowi nie pozostało zbyt wiele czasu,

⁴ Zob. P. Śliwiński, *Fermentacja kanonów*, „Teksty Drugie” 2020, nr 5, s. 138–155.

⁵ A. Legeżyńska, *Gest pożegnania. Szkic o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*, Wydawnictwo PSP, Poznań 1999, s. 34. We wstępnych rozważaniach pojawiła się też wyraźna diagnoza dotycząca schyłku wieku XX: „Młodzi poeci poczuli potrzebę wyrażenia rodzącej się w nich elegijnej melancholii [...] nieuchronnie popadali w nostalgiczne lub funebralne nastroje. Natomiast poeci starsi i starzy demonstrowali potrzebę ujarzmienia swej depresyjności przez ironię [...] tak pojawiły się elegie ironistów, ponadpokoleniowa konwencja poetycka, luźno powiązana z tradycjami dawnej elegii, natomiast ściśle związana z nastrojami końca epoki” (tamże, s. 15).

⁶ Można w tym miejscu przypomnieć, że toczących się wówczas dyskusji – na przykład o „końcu historii” w dyskursie akademickim czy o „pluskwach milenijnych” w sferze medialnej – nie charakteryzował głęboki stopień zaangażowania uczestników ani wysoka temperatura prowadzonych sporów. Podejmowane tematy nie zajmowały również szerszych grup odbiorców, budząc zainteresowanie przede wszystkim w gronie specjalistów.

staje się coraz bardziej powszechne. Przedłużający się okres kryzysowych niepokojów prowadzi do ugruntowania pesymistycznych prognoz i kurczenia się sfery nadziei na poprawę panujących reguł i warunków życia. W tworzonej dziś poezji świadomość zbliżającego się, tym razem coraz bardziej realnego czy nawet namacalnego kresu ludzkości i ludzkiej dominacji na Ziemi stała się szczególnym tłem lirycznych wyznań oraz podlegającym coraz silniejszej degradacji pejzażem dla intymnych zwierzeń. Wyrok został wydany, jednak poczucie współodpowiedzialności czy współwiny za działania ludzkiego gatunku nakazuje ściszenie głosu i pogłębiony namysł nas relacjami z wszystkim (także określanym jako nie-ludzkie), co jeszcze trwa wokół. Codzienne życie musi toczyć się dalej⁷. Niezależnie od uwarunkowań generacyjnych i różniących się (nieraz biegunowo) dykcji lirycznych w najnowszych wierszach poetek można dostrzec wspólny ton⁸.

Przywoływana niegdyś przez Legeżyńską Ewa Lipska niemal dwie dekady później, w roku 2017, w tomie *Pamięć operacyjna* nie odnajduje już pociechy w wizjach „długiego trwania” ludzkich porządków. W wierszu *Sztuczna inteligencja* dostrzec można zmianę perspektywy oglądu przyszłych dziejów ludzkości:

Na ekranie wiadomości
z tamtego świata.
Spleśniałe liście listów
w skrzynce e-mailowej:
[...]
I chociaż
wszystko co ludzkie
odkładane jest na przeszłość
nasze selfie zapisuje łzę
która miesza się
z oberwaną chmurą⁹.

Urodzona w 1945 r. Lipska patrzy na wspólną nam teraźniejszość z przekonaniem o nieodwracalności zaszłych zmian. W przestrzeni zglobalizowanej informacji pozostaną tylko cyfrowe ślady (a jednak wciąż namacalne, bo „spleśniałe” listy/liście) tego, co ludzkie, których być może wkrótce nie będzie miał kto odczytać – nie widać też szans na powstrzymanie procesów erozji i rozkładu naszej cywilizacji.

W twórczości młodszych poetek także daje się odnaleźć zmiana lirycznego tonu i nasilający się pesymizm w oglądzie dookolnej rzeczywistości. We współcześnie

⁷ Podobne zjawiska można obserwować w najnowszej prozie pisanej przez kobiety. Na poznańskim Festiwalu Fabuły w maju 2022 r. odbyło się spotkanie z autorkami „książek o końcu świata”. Zaproszone pisarki – Julia Fiedorczyk z *Pod słońcem* (2020), Salcia Hałas z *Potopem* (2019), Dominika Słowik z *Samosiejkami* (2021) – zgodnie podkreślały w rozmowie konieczność zapisywania drobin życia trwającego „pomimo wszystko”, „na przekór nadciągającemu wymieraniu”, „w obliczu zbliżającej się katastrofy”.

⁸ Ten wspólny ton nie ma oczywiście nic wspólnego z tradycyjnie opisywaną i konstruowaną „kobietą wrażliwością”. Pokusić się raczej można o hipotezę, że warunkowany jest przez stulecia funkcjonowanie kobiet poza antropocentrycznym porządkiem lub na jego obrzeżach.

⁹ E. Lipska, *Pamięć operacyjna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017, s. 43–44.

tworzonej przez autorki poezji – niezależnie od ich przynależności pokoleniowej – odszukać można wyraźne *signum temporis*: poczucie przynależności do świata łączy się z lękiem i obawą o jego, a więc i naszą przyszłość. Tym samym odwieczne tematy liryki – takie jak choćby relacje z Naturą (dziś najczęściej brana w cudzysłów, jako konstrukt niemożliwy do wydzielenia z globalnej biosfery) – zyskują zarazem nową perspektywę widzenia rzeczywistości i nowe konteksty jej eksplorowania w sztuce, jak i warunkowaną przez te przemiany poetycką dykcję. Dostrzec można zatem nie tyle powstawanie odrębnego prądu w literaturze (i kulturze), ile rozbudzenie i umocnienie empatycznych relacji ze światem oraz postantropocentrycznej wrażliwości¹⁰. To nowa zbiorowa świadomość apokaliptyczno-ekoetyczna (treniczo-katastroficzna?).

Świat zmienia się w przyspieszonym tempie, a wraz z nim zmieniać muszą się sposoby jego postrzegania oraz artykułowania rządzących nim praw. Marzanna Bogumiła Kielar (urodzona w roku 1963) w tomie *Nawigacje* z 2018 r. ukazuje rzeczywistość, w której jednostka staje się częścią niepojmowalnych do końca, a jedynie przeczuwanych porządków – ich ignorowanie prowadzić może do zubożenia samoświadomości i ograniczenia poczucia uczestnictwa w bycie. Wiersz *Ciemna materia* pokazuje tę „organiczną więź”:

Ułożona w pajęczce nici przechodzi przez nasze ciała, niewidoczne
stamtąd. Przenika kamienną formację miasta, niebo
w zimowym bezruchu, rozświetlające
grudniowe godziny, kiedy wybierasz mnie jak zimowy miód
z plastra pościeli¹¹

Ciemna materia okazuje się siecią i szkieletem zarazem – „Jej ukryta sieć, w której rozbłyskują galaktyki / jest jak szkielet bezlistnego klonu”¹² – a zatem tym, co łączy (więzi) i podtrzymuje (ogranicza) istnienia. Człowiek organicznie połączony ze swoim światem będzie musiał podzielić jego los.

Druga dekada XXI w. to czas przyspieszonych zmian – społecznych, ideologicznych, obyczajowych – mających obecnie wymiar globalny. Ze szczególną mocą ten wymiar istnienia uświadomiła pandemia z 2020 r. dyktująca działania już nie w ramach wspólnot narodowych czy państwowych, ale kontynentalnych i światowych. Początek obecnego stulecia to również narastająca świadomość nieodwracalnych zmian, jakie zaszły w środowisku za sprawą człowieka, i coraz bardziej ugruntowana pewność zbliżającej się katastrofy ekologicznej/klimatycznej, której można by przeciwdziałać, jedynie łącząc się we wspólnym – globalnym – wysiłku, by powstrzymać (lub przynajmniej spowolnić)

¹⁰ To szczególne zadanie dla ludzkiego wytworu, jakim jest kultura – Anna Barcz, badając obrazy świata, w których człowiek nie dominuje, ale współdzieli przestrzeń życiową z innymi istnieniami, stwierdziła: „Niezależnie jak obce są to byty, literatura otwiera perspektywy wykraczające poza swe własne, ludzkie rozumienie rzeczywistości ku czemuś, co staje się światem dla wielu rozmaitych percepcji i innobytów. Powracający temat klasycznej natury ulega koniecznym przeformułowaniom w epoce antropocenu, w której naczelnym problemem jest przetrwanie planety” (A. Barcz, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016, s. 15).

¹¹ M.B. Kielar, *Nawigacje*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, s. 19.

¹² Tamże, s. 19.

degradację warunków życia na Ziemi. Jak sformułowała to Izabela Kowalczyk, pilnie musimy przepracować takie kwestie, jak powszechny brak myślenia o relacjach, w które jesteśmy uwikłani, „zapominanie” o nieuchronnej symbiozie z ludzkimi i nieludzkimi innymi oraz „nieumiejętność wyjścia poza własne interesy i budowania zróżnicowanych wewnętrznie wspólnot”¹³. Inaczej grozić nam będzie zagłada „pod postacią zarówno nowego barbarzyństwa, jak i katastrofy ekologicznej”¹⁴, a przeciwstawić im można właśnie nowe pojmowanie naszego miejsca w świecie.

W wierszach poetek urodzonych w latach siedemdziesiątych XX w. poczucie łączności z porządkiem zagrożonego świata przybiera najrozmaitsze postaci. Bywa wciąż wyrazem prostej – już niejako „anachronicznej”, choć wspartej na wielowiekowej tradycji – miłości dla poszczególnych elementów „Natury” (jej wytworów/darów). Na przykład w wierszu Joanny Wicherkiewicz (rocznik 1971) przeczytać można deklarację:

drzewa kocha się łatwo
ściśnięte mocnymi ramionami
nadal zielone uległe
można wytatuować im serce
na wieczne umiłowanie
przychodzić stokrotnie
nazywać swoim
schować w cieniu
przeszłość¹⁵

„Naturalne” poczucie więzi zmienia się jednak w rozpacz, gdy zanika wiara w istnienie wyższego porządku, sprawującego pieczę nad losami Ziemi.

Pojawiają się pytania o rzeczywiste miejsce człowieka w „planie stworzenia”, czy raczej niewiara w istnienie takiego planu. Wicherkiewicz w utworze *Gra* obraz stworzenia świata zmieniła w wizję porzucenia dzieła przez Stwórcę:

piątego dnia przywołałeś zwierzęta wodne i latające
zajazgotało zawarczało ucichło

szóstego dnia ulepiłeś człowieka
spraw by kamień zapłonął
spraw by kamień zapłonął
wykrzykiwał w twoim raju

siódmego dnia umyłeś ręce¹⁶

¹³ I. Kowalczyk, *Nowy faszyzm czy kolektywna rebelia*, w: *Prognozowanie teraźniejszości. Myślenie z wnętrza kryzysu*, red. P. Czaplinski, J.B. Bednarek, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2018, s. 148.

¹⁴ Tamże, s. 145–146.

¹⁵ J. Wicherkiewicz, ***, <https://www.poeci.polscy.pl/poezja/prezentacja/joanna-wicherkiewicz> [dostęp: 2020/10/22].

¹⁶ J. Wicherkiewicz, *Gra*, „Twórczość” 2020, nr 10, s. 81.

Gest „umywania rąk” jest gestem odrzucenia odpowiedzialności za dalsze losy powołanego do istnienia świata i scedowania jej na nieprzygotowanego do pełnienia tej roli człowieka.

Pytania o przyszłość świata to zarazem pytania o sens istnienia z perspektywy jednostkowego „tu i teraz”. Anna Legeżyńska, badając tradycję psalmiczną we współczesnej liryce, stwierdziła:

Sytuacja liryczna psalmu modyfikowana jako sytuacja **pytania** o znaczenie daru-świata przesuwając tego rodzaju poezję od źródła religijnego w kierunku tradycji filozoficznej. Wiersz staje się zapisem *episteme* i wykładnią reguły ontologicznej, która stwierdza lub hipostazuje sensowność bytu¹⁷.

Jednak epistemologiczne i ontologiczne poszukiwania sensu z reguły już nie prowadzą ku uzyskaniu wspólnych (możliwych do uwspólnienia) odpowiedzi. Poczucie bezradności i niepewności towarzyszącej takim poszukiwaniom staje się wyrazem kondycji współczesnego człowieka „uwięziona” przez cywilizację, którą wytworzył, lecz utracił kontrolę nad jej pędem ku samozniszczeniu.

Wspólny zatem pozostaje lęk przed nieodwracalną przemianą świata, przed linearnym, wiodącym do zagłady, a nie kołowym, umożliwiającym odnowę, przebiegiem czasu. Julia Fiedorczyk (rocznik 1975) w *Psalmie XIII* tak ukazała odwieczną „grę o sens”, na przekór przemijaniu:

co było marzone to już raczej nie.
co dzień nowe piosenki o nienasyceniu
stare wersje końca wróciły do gry,
w nią się zawsze gra z jak najlepszą
miną, na czas

Jednostkowa decyzja, by podjąć grę, to jednocześnie przeniesienie uczestnictwa z płaszczyzny życia w sferę kultury – „piosenek” o niemożności, braku, rozpadzie:

co było marzone, to już raczej nie.
zasypiamy głodni, budzimy się z trwogą.
nowe wersje końca podgrzewają grę:¹⁸

Wciąż obecne we wspólnotowej świadomości „stare wersje końca” łączą się z nowymi, coraz bardziej przemożnymi wersjami ostatecznej zagłady, tym samym uniemożliwiając aktywne przeciwstawienie się losowi.

¹⁷ A. Legeżyńska, *Od kochanki do psalmistki... Sylwetki, tematy i konwencje liryki kobiecej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 170. Badaczka wcześniej tak definiuje bardziej tradycyjną „postawę psalmiczną”: „Psalmiczność przejawia się w modalności wiersza ukształtowanego jako wypowiedź nieironiczna. *Homo seriosus* pyta o prawdę, poszukuje Boga, spiera się ze sobą o własną wiarę lub apostazuje” (tamże, s. 170).

¹⁸ J. Fiedorczyk, *Psalmy (2014–2017)*, Fundacja im. Tymoteusza Karpowicza, Wrocław 2017, s. 28.

Pozostaje jedynie obserwacja oraz zapisywanie kolejnych etapów zamierania świata, co może stać się też świadomie podjętym wyzwaniem – zdaniem Anny Węgrzyniak w poezji Fiedorczuk źródłem elegijności jest lęk przed zapominaniem, czyli „utratą tego, co stanowi o naszym człowieczeństwie”, natomiast „przedmiotem elegijnej medytacji jest relacja »ja« wobec kosmosu, planety, bliskich”¹⁹. Czułość wobec wszelkich innych przekracza granice globu i staje się częścią poetyckiej wizji wyrastającej ponad tradycyjne zadania liryki – staje się częścią wiedzy o świecie, elementem zdystansowanego, wspartego o współczesne osiągnięcia nauki, oglądu rzeczywistości. Wiedza o postępujących zmianach nie pozwala zapomnieć o zagrożeniach – jak pisał Timothy Morton, jesteśmy z nimi „sklejeni”²⁰, nie potrafimy zatem udawać, że nie doskwierają w codziennym życiu: „Gdy stoję na światłach supermasywna czarna dziura ze środka galaktyki towarzyszy mojej świadomości, jak gdyby siedziała obok mnie w samochodzie. Każdego dnia globalne ocieplenie przypala mi skórę na karku”²¹. I coraz trudniej ignorować sygnały nadchodzącej katastrofy.

Liryka „podszyta” wiedzą o globalnych, postępujących w coraz szybszym tempie procesach degradacji życia na Ziemi przekształcać się musi w wizję pełne pesymistycznego przekonania o nadchodzącym kresie. Urszula Zająchkowska (urodzona w roku 1978) w wierszu *poziomo* kreśli wizję powszechności śmierci, gnicia, rozkładu:

Padły gałęzie, pędy, zszyte grawitacją
poziomo, całe nieżyjące
liście, łuski, nasiona.
Równoległe martwe żuki i kości psa,
ścielą się do kuli stycznie.
Pochylone w gniciu drzewa skośne,
jeszcze trochę tu,
a już bardziej tam,
układają się
do linii horyzontu²²

Linia horyzontu okazuje się tym samym, jak zawsze, poziomą linią, ale jednocześnie granicą pozorną, bowiem oddzielającą gnijące szczątki tego, co było kiedyś żywe, od martwej pustki ponad nimi.

Wyrazistą zmianę dostrzec można także w tomie *Dziecko z darów* Justyny Bargielskiej (rocznik 1979). W zbiorze tym ważny dla poetki temat śmierci jednostkowej i śmiertelności determinującej pojedyncze wybory zyskał nowe wspólnotowe tło. Wiersz *Kapitanie, tu Sally* zawiera wizję odbywających się w odległej przyszłości archeologicznych poszukiwań „resztek” po ludzkości:

¹⁹ A. Węgrzyniak, *Ćwiczenia ekologicznej wyobraźni. O poezji Julii Fiedorczuk*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2018, nr 33, s. 233.

²⁰ T. Morton, *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 293.

²¹ Tamże, s. 284.

²² U. Zająchkowska, *poziomo*, „Twórczość” 2020, nr 10, s. 51.

Już zresztą widzę, jak ich odkopują
po latach, milionach lat, najstarszy gatunek
dla wielbicieli gatunków, czyli jakby dla nas²³

Nie wiadomo, kim będą archeologowie z przyszłości – pewne jest jednak, że będą martwą przestrzeń, pustą po końcowym akcie „wymierania gatunków”²⁴. Czy ślady na wyjąłowanej ziemi wskażą sprawców zagłady? Andrzej Marzec w książce *Antropocień* przekonywał: „Antropocień jest epoką, wymagającą porzucenia pozycji krytycznego dystansu oraz bliskości z nie-ludźmi, która nie zawsze musi być łatwa. Domaga się od nas wypracowania nowych form uważności”²⁵. Otwartość na wszelkie zjawiska niesłusznie uznawane wcześniej za błahe, powszednie, a w konsekwencji mało interesujące, umożliwia wyjście z „cienia *anthropos*” i porzucenie tradycyjnych oglądów relacji między ludźmi a „ich” światem.

W wierszach najmłodszych poetek częściej ujawnia się wprost współczesna świadomość ekokrytyczna, nierzadko sprzężona z poczuciem daremności ludzkich wysiłków, by powstrzymać katastrofę. Pewność ostatecznego wymiaru śmierci indywidualnej sprzęgać się tym samym może z przeczuciem nieuchronności kresu w skali planetarnej. W utworach Kamili Janiak (rocznik 1984) język poetycki służy – jak podkreślał Jakub Skurtys – „eksperymentowaniu z »ja«, ciągłemu określaniu jego pozycji, mapowaniu oraz konfrontowaniu go z tym, co na zewnątrz”²⁶ i działanie to niejednokrotnie nabiera charakteru politycznego, ma też jednak wymiar uniwersalnego diagnozowania przyszłości. W lirycznej miniaturze zatytułowanej *Hobbystka*, rozpoczynającej się od wersów „gromadzę ubrania jak ziemię, / którą zasypuje się grób”, pojawia się wyznanie:

gromadzę ubrania jak stos
łatwopalnego materiału.
suche szmaty płoną pięknie,
a mi dobrze w płomieniach.
myślę o przyszłości ziemi,
nie zajmę dużo miejsca²⁷.

Dostrzegalna w wierszu ironia (i autoironia) rozbraja, a nawet podaje w wątpliwość, przekonanie o realnych możliwościach wpływania na „przyszłość Ziemi” – być może to tylko nadzieja na znikomość (a zatem „nieszkodliwość”) materialnego śladu na niej pozostawionego.

²³ J. Bargielska, *Dziecko z darów*, Wydawnictwo Wolno, Lusowo 2019, s. 7.

²⁴ Zob. A. Czyżak, „Poprosiłam psa, żeby obwąchał wszystkie moje znamiona”. Dziecko z darów Justyny Bargielskiej, „Porównania” 2021, nr 2 (29), s. 243–255.

²⁵ A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 234.

²⁶ J. Skurtys, *Ja-składnia*, w: *Zebrało się śliny*, red. P. Kaczmarek, M. Koronkiewicz, Biuro Literackie, Stronie Śląskie 2016, s. 146.

²⁷ K. Janiak, *Hobbystka*, „biBLioteka. Magazyn literacki”, <https://www.biuroliterackie.pl/utwory/ja-soba-smiercia> [dostęp: 2022/09/12].

Z kolei Ilona Witkowska (1987) w swoich utworach poddaje rewizji wszelkie antropocentryczne uroszczenia. Utwór *aksjologia* ukazuje znamiennej zmianę perspektywy oglądu dookołnej rzeczywistości:

my guru, musimy zawsze mówić prawdę.
oto rzekłem: siedzę w norze i się boję.
przyszła tu woda i topię się, topię.

i nie rozumiem tego, bo jestem królikiem²⁸.

Zdaniem Moniki Glosowicz w poezji Witkowskiej znaleźć można chęć dekonstruowania zarówno fundamentalnych pytań o konieczność, jak i ustalonych porządków symbolicznych – przy takich założeniach trzeba posługiwać się „krzykiem”, który jest „przejawem emocjonalnej postawy wobec świata, a dochodzący z wielu gardeł, bywa motorem wspólnego działania i zmiany”²⁹. Czy jednak owych gardeł będzie dostatecznie wiele, by zmienić globalne hierarchie społeczne, polityczne i gospodarcze?

Przeznaczeniem człowieka może zatem okazać się wspólnota losu ze skazanym na zagładę środowiskiem. W wierszach Małgorzaty Lebdy (urodzonej w 1985 r.) lokalność jednostkowych przeżyć zmienia się we wspólne doświadczenie nadchodzącego końca znanych nam porządków. Utwór *ostatnie dni zimy*: *czucie* to wyrażone wprost przekonanie o nieodwracalności wyroku – oto wyobrażone słowa samego Stwórcy:

ukrywałem swoją słabość
nie poprzez nią miałem być zapamiętany

odwracałem waszą uwagę na sprawy ziemi
tak skutecznie że myśląc o mnie będziecie
mówić językiem roślin³⁰

Mówienie językiem roślin to przecież nieme – i bezskuteczne – wołanie o ratunek. Tom Lebdy zatytułowany *Matecznik* został zadedykowany po prostu: *ziemi*. Ten gest można rozumieć jako wskazanie lekturowe uświadamiające przede wszystkim szczerą więź i wspólne przeznaczenie wszystkich zaludniających ją istnień ludzkich i nie-ludzkich, ożywionej i nieożywionej materii.

Nie potrafimy wyobrazić sobie świata bez nas, skupiamy się zatem na tym, by przeżyć, z reguły nie troszcząc się o skutki podejmowanych doraźnie działań. Barbara Skarga w rozważaniach opatrzonych tytułem *Mój świat* przyznawała, że człowiek nieustannie troszczy się o własne bycie – nie jest to jednak jedyna możliwość jego reakcji na to, co „zewnątrzne”:

Istnieją wszakże momenty, że większą troską ogarniamy świat aniżeli siebie samych, że nawet dla tego świata, który jakoś jest nam drogi, potrafimy poświęcić wszystko,

²⁸ I. Witkowska, *aksjologia*, w: *Zebrano się śliny*, dz. cyt., s. 257.

²⁹ M. Glosowicz, *Być tym, czym się jest*, w: *Zebrano się śliny*, dz. cyt., s. 264.

³⁰ M. Lebda, *Matecznik*, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2016, s. 45.

nawet życie? Czujemy wówczas, że istnienie mego świata nie jest współmierne z moim. Mnie może jutro nie być, ale pragnę, by on nadal istniał. O niego się troszczę. Dla niego działam, o nim myślę, jakby był bytem sam dla siebie³¹.

Kiedy bowiem ów własny „świat” ginie, a jednostce uda się przetrwać jego zagładę, pozostają pragnienia autodestrukcyjne lub eskapistyczne³², warto zatem poświęcać choć część siebie w imię obrony tego, co okazuje się ważne, wykroczyć poza codzienną walkę o przetrwanie. Ten „moment”, w którym należy ogarnąć świat większą troską niż siebie, już nadszedł i trzeba potraktować go nie tylko jako jednostkowe zadanie, ale przede wszystkim jako wezwanie do działania dla wspólnot.

Cywilizacyjne zagrożenia, rosnąca niepewność co do przyszłych losów ludzkości, globalne przemiany klimatyczne zmuszają do podejmowania działań w szerszym, ponadindywidualnym wymiarze. Joanna Bednarek przekonuje, iż należy traktować te kwestie także jako szczególne wyzwanie dla percepcji, doświadczenia, sztuki i myśli, bowiem chociaż „dysponujemy danymi, modelami i naukowym konsensusem, oferującym nam niedwuznaczny obraz zmian, które już zachodzą, a w niedalekiej przyszłości będą jeszcze bardziej radykalne, wiedzy tej nie towarzyszy odpowiadająca jej zbiorowa wola działania”³³. Bednarek wskazuje na przyczyny nieskuteczności wszelkich głosów przestrogi:

Nawoływanie do opamiętania i roztaczanie wizji rozpadu cywilizacji oraz wyschniętej, gorącej Ziemi ma bowiem ograniczoną skuteczność – zamyka nas w cyklu kompulsywnego odtwarzania apokaliptycznych narracji, które budzą emocje intensywne, ale krótkotrwałe i utrudniające myślenie o nowych formach solidarności, które mogłyby pomóc nam przetrwać katastrofę³⁴.

Potrzebne byłyby zatem nie tylko zaangażowane gesty i buntownicze postawy wobec konkretnych zagrożeń, ale przekształcenie potocznych sposobów myślenia. Zmiana perspektyw oglądu rzeczywistości wymaga powszechnego uwrażliwienia na potrzeby wspólnot – na nowo definiowanych, tak jak na nowo dookreślane są przestrzenie ich egzystencji. Współczesna liryka pisana przez kobiety jest zarazem świadectwem, jak i medium tej krystalizującej się nowej wrażliwości artystycznej, a także forpocztą przemian zbiorowej świadomości – na które jednak być może jest już za późno.

³¹ B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 65.

³² Tamże, s. 66. Autorka wyraziła to słowami: „Ale bywa także, że on ginie, a ja trwam. Cza-sem zaś staję mi się nienawistny tak bardzo, że w nim żyć nie chcę. I zdaję sobie sprawę, że jest taki wbrew moim pragnieniom, i brak mi mocy, by go zmienić, mogę tylko od niego uciec, a jeżeli ucieczka jest niemożliwa, zamykam się w sobie, nie chcąc mieć do czynienia z tym, co z sobą niesie”.

³³ J. Bednarek, *Oduczanie się człowieczeństwa. Fantastyka i antropocen*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 118 (numer tematyczny: *post/apo/bio*).

³⁴ Tamże, s. 121.

Bibliografia

- Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021.
- Barcz Anna, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016.
- Bargielska Justyna, *Dziecko z darów*, Wydawnictwo Wolno, Lusowo 2019.
- Bednarek Joanna, *Oduczanie się człowieczeństwa. Fantastyka i antropocen*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 118–133.
- Czyżak Agnieszka, „Poprosiłam psa, żeby obwąchał wszystkie moje znamiona”. Dziecko z darów Justyny Bargielskiej, „Porównania” 2021, nr 2 (29), s. 243–255.
- Fiedorczuk Julia, *Psalm (2014–2017)*, Fundacja im. Tymoteusza Karpowicza, Wrocław 2017.
- Głosowicz Monika, *Być tym, czym się jest*, w: *Zebrało się śliny*, red. Paweł Kaczmarski, Marta Koronkiewicz, Biuro Literackie, Stronie Śląskie 2016, s. 262–265.
- Haraway Donna J., *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen – kapitałocen – chthulucen*, przeł. Krzysztof Hoffmann, Weronika Szwebs, w: *Antropocen czy kapitałocen. Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 49–94.
- Hartley Daniel, *Antropocen, kapitałocen i problem kultury*, przeł. Weronika Szwebs, w: *Antropocen czy kapitałocen. Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 179–192.
- Janiak K., *Hobbystka*, „biBLioteka. Magazyn literacki”, <https://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/utwory/ja-soba-smiercia> [dostęp: 2022/09/12].
- Kielar Marzanna Bogumiła, *Nawigacje*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018.
- Kowalczyk Izabela, *Nowy faszyzm czy kolektywna rebelia*, w: *Prognozowanie teraźniejszości. Myślenie z wnętrza kryzysu*, red. Przemysław Czapliński, Joanna B. Bednarek, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2018, s. 125–160.
- Lebda Małgorzata, *Matecznik*, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2016.
- Legeżyńska Anna, *Gest pożegnania. Szkice o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*, Wydawnictwo PSP, Poznań 1999.
- Legeżyńska Anna, *Od kochanki do psalmistki... Sylwetki, tematy i konwencje liryki kobiecej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.
- Lipska Ewa, *Pamięć operacyjna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017.
- Marzec Andrzej, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- McBrien Justin, *Akumulacja wymierania. Planetarny katastrofizm w epoce nekrocenu*, przeł. Patryk Szaj, w: *Antropocen czy kapitałocen. Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 137–160.
- Morton Timothy, *Lepkość*, przeł. Anna Barcz, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 284–296.
- Skarga Barbara, *Tercet metafizyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Skurtys Jakub, *Ja-składnia*, w: *Zebrało się śliny*, red. Paweł Kaczmarski, Marta Koronkiewicz, Biuro Literackie, Stronie Śląskie 2016, s. 142–146.
- Śliwiński Piotr, *Fermentacja kanonów*, „Teksty Drugie” 2020, nr 5, s. 138–155.
- Węgrzyniak Anna, *Ćwiczenia ekologicznej wyobraźni. O poezji Julii Fiedorczuk*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2018, nr 33, s. 219–235.
- Wicherkiewicz Joanna, ***, <https://www.poeci.polscy.pl/poezja/prezentacja/joanna-wicherkiewicz> [dostęp: 2020/10/22].

Wicherkiewicz Joanna, *Gra*, „Twórczość” 2020, nr 10, s. 81.

Witkowska Ilona, *aksjologia*, w: *Zebrano się śliny*, red. Paweł Kaczmarek, Marta Koronkiewicz, Biuro Literackie, Stronie Śląskie 2016, s. 257.

Zajączkowska Urszula, *poziomo*, „Twórczość” 2020, nr 10, s. 51.

Streszczenie

Głównym celem artykułu są rozważania poświęcone antropocenowi, globalnemu ociepleniu i katastrofie klimatycznej pojmowanym jako wyjątkowe wyzwanie dla ludzkości oraz literacki temat w najnowszej poezji. W wierszach pisanych przez poetki w ciągu ostatnich kilku lat ta problematyka została podjęta na różne sposoby, prowadzące jednak do przeobrażeń wspólnotowej świadomości i zbiorowych emocji. Interpretacje utworów (pisanych m.in. przez Ewę Lipską, Marzannę Bogumiłę Kielar, Julię Fiedorczuk, Urszulę Zajączkowską, Justynę Bargielską, Ilonę Witkowską, Małgorzatę Lebdę) wiodą do szerzej zakrojonych wniosków: antropocen, jako być może ostatnia epoka w dziejach znanego nam świata, musi być traktowany jako szczególne wezwanie do ratowniczych działań, tak dla jednostek, jak i całego rodzaju ludzkiego.

Poetesses in Front of The End: Contemporary Poetry and Anthropocene

Abstract

This article considers the Anthropocene, global warming, and climate catastrophe as special challenges for humanity and as literary themes in contemporary poetry. In poems written by women during the last few years, these problems are presented in ways that transform our common perception and collective emotions. Interpretation of texts (written by Ewa Lipska, Marzanna Bogumiła Kielar, Julia Fiedorczuk, Urszula Zajączkowska, Justyna Bargielska, Ilona Witkowska, Małgorzata Lebdę) lead to wider-ranging results: the Anthropocene, as probably the last epoch in the history of the human world, must be perceived as a specific call for restorative activities for individuals and all mankind.

Słowa kluczowe: antropocen, poezja współczesna, liryka kobieca

Keywords: Anthropocene, contemporary poetry, women's poetry

Agnieszka Czyżak – doktor habilitowana, profesor UAM w Zakładzie Poetyki i Krytyki Literackiej IFP UAM, badaczka literatury współczesnej, przede wszystkim powstałej po roku 1989. Współredaktorka tomów zbiorowych m.in.: *Powroty Iwaszkiewicza* (1999), *PRL – świat (nie) przedstawiony* (2010), *Pokolenie „Współczesności”. Twórcy. Dzieła. Znaczenie* (2016). Autorka książek *Życiorysy polskie 1944–89* (1997), *Kazimierz Brandys* (1998), *Na starość. Szkice o literaturze przełomu tysiącleci* (2011), *Świadectwo rozproszone. Literatura najnowsza wobec przemian* (2015), *Przestrzenie w tekście, w przestrzeni tekstów. Interpretacje* (2018), *Pasja przemijania, pasja utrwalania. O dziennikach pisarek* (2019, współautorstwo) oraz *Przeciw śmierci. Opowieść o twórczości Wiesława Myślińskiego* (2019).

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.13

Beata Mytych-Forajter

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0002-0588-2087

**Zgoda na zmianę. Roślinna poezja Urszuli Zajączkowskiej
jako odpowiedź na lęki antropocenu**

Najgorsze jest katastroficzne narzekanie.
Nawet gdy jest katastrofa, to mówienie o niej,
powtarzanie tego w kółko jest bezowocne i toksyczne¹.

Wszystko musi się zmienić. Indywidualizm w budowanie wspólnoty i opiekę.
Hierarchia – we współpracę. Rywalizacja – we wrażliwość i solidarność.
Inne wartości muszą zyskać na znaczeniu².

O Urszuli Zajączkowskiej myślę jako o wielowymiarowej artystce, wypowiadającej się jednocześnie w kilku językach. Jest autorką bardzo dobrze przyjętych i nagrodzonych trzech tomów poetyckich (*Atomy*, 2014³; *minimum*, 2017⁴; *piach*, 2020⁵), felietonistką publikującą na łamach kwartalnika „Przekrój”, miesięcznika „Znak”, magazynu o kulturze „Dwutygodnik”, autorką nagrodzonego wielokrotnie tomu esejów

¹ E. Woydyło, *Gramy takimi kartami, jakie dostaliśmy*, rozm. A. Klich, „Wysokie Obcasy”, dodatek „Gazety Wyborczej”, 19.03. 2022, s. 11.

² C. Malik, *Zrób, co możesz*, z artystką malarką i aktywistką zaangażowaną w ochronę przyrody rozm. M. Słowik, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 654.

³ Tom nominowany do Wrocławskiej Nagrody Poetyckiej Silesius 2015 w kategorii debiut roku zdobył wyróżnienie XI Ogólnopolskiego Konkursu Literackiego „Złoty Środek Poezji” 2015 za najlepszy debiut poetycki w roku 2014.

⁴ Nagroda Fundacji im. Kościelskich, nominacja do Wrocławskiej Nagrody Poetyckiej Silesius 2018 w kategorii książka roku, nominacja do Nagrody Poetyckiej im. K.I. Gałczyńskiego „Orfeusz”.

⁵ Nominacja do Nagrody im. W. Szymborskiej, w 2021 r. nominacja do Nagrody „Orfeusz”, w 2022 r. nagroda miesięcznika „Nowe Książki”.

*Patyki, badyle*⁶. Równolegle tworzy w przestrzeni muzyki i filmu⁷ oraz, co wydaje mi się szczególnie ważne, działa na rzecz lokalnej społeczności Wołomina⁸. Jest także naukowczynią, badającą anatomię, biomechanikę, aerodynamikę oraz ruchy roślin. Pracuje na stanowisku profesora uczelni w Samodzielnym Zakładzie Botaniki Leśnej Wydziału Leśnego Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie. Oprócz działalności *stricto* naukowej zajmuje się popularyzacją wiedzy botanicznej. Tak wielowymiarowa osobowość twórcza interesuje mnie w pierwszym rzędzie jako poetka, wynalazczyni własnego idiomu lirycznego, w którym spotyka się naukowa ścisłość z poetycką wyobraźnią, a botaniczna perspektywa pozwala spojrzeć na wiele spraw zupełnie inaczej. Rzadko spotykaną umiejętność docierania ze specjalistyczną wiedzą do szerokiej publiczności, czego dowodem okazała się popularność eseistyki autorki *minimum*, traktuję nie jako rezygnację z naukowej ścisłości, nie jako stratę, ale niezbędną w dzisiejszych czasach zdolność do wychodzenia poza środowiskowy żargon oraz efektywność mierzoną współczynnikiem impact factor (IF). Zresztą sama poetka w projekcie *Cambium Killers* z 2015 r. dała wyraz niechęci do punktowego systemu ocen w nauce, ujawniając sprzeciw wobec włączenia środowiska akademickiego w tryby rynkowej gry.

Gdyby zatrzymać się przy naukowych kompetencjach autorki i z takim nastawieniem badać jej poezję, zdziwienie może budzić fakt, iż tak niewiele tekstów mówi wprost o bytach fotosyntezujących, statystycznie niedużo w nich nazw gatunkowych czy rozbudowanych opisów obiektów flory. Jednak ten brak rekompensowany jest przez oryginalny autorski projekt widzenia świata, silnie zakorzeniony w roślinnym trybie bycia, dla którego szczególnie charakterystyczne wydają się trzy tematy. Pierwszy dotyczy praktyki włączania elementu ludzkiego do całości istnienia. Drugi wiąże się z przeżywaną i wyrażaną cielesnością podmiotu tych wierszy. Wreszcie trzeci – tematyzuje trwanie w podszytej żałobą zgodzie na zupełnie nieidealny świat, pełen przemocy, zgrozy, żalu, ale także nadziei mimo wszystko.

Pierwszy z wymienionych obszarów silnie wiąże się z poczuciem łączności, splecenia ze światem w jego materialnym sensie. Świadomość zadłużenia wyrażona została w tomie *Atomy* za pomocą metafory pożyczki, którą należy zwrócić, oddając najmniejsze oswojone już drobinę materii:

na chwilę je pożyczam
trzymam i gładzę
choć wiem że nigdy nie były
i nie będą moje

⁶ Nagrodzona Złotą Różą przez Instytut Książki, magazyn Nowe Książki i Festiwal Nauki; Nagroda Literacka Gdynia 2020 w kategorii eseju; nominacja do Paszportów Polityki oraz Nagrody Literackiej im. Witolda Gombrowicza.

⁷ Urszula Zajackowska jest absolwentką Akademii Filmu i Telewizji na kierunku montaż. Tworzy krótkie formy filmowe (*Cambium Killers*, 2015; klip do utworu *Doba hotelowa* zespołu muzycznego Organizm, *Metamorphosis of Plants*, 2016; *Mów do mnie, Polsko, mów*, 2017; *Nocne szwendy po Wołominie*, 2020; *Stany skupienia*, 2020).

⁸ Jest inicjatorką powstania Gaju Pamięci Wołomińskich Żydów oraz Festiwalu Literackiego „Znaczenia” w Wołominie, którego najważniejszym celem jest nagrodzenie książki zapraszającej ludzi do dyskusji, pobudzającej ich do działań oraz spotkań. Zob. <https://znaczenia.pl/>.

ciężko będzie je oddać
atomy⁹

Przywołany wiersz wyraźnie odwołuje się do tekstu Wisławy Szymborskiej *Nic darowane* (z tomu *Koniec i początek*, 1993), w którym także ludzka kondycja nazwana jest kondycją dłużnika¹⁰, choć u Zajączkowskiej słychać większe zakotwiczenie w materialności, dzięki któremu myślenie o własnym byciu w świecie łączy się z obecnością innych żyjących, niekoniecznie ludzkich. Podobne intuicje pojawiają się w wierszu *warsztaty*, również z tomu *Atomy*, w którym ludzkie ciało, tak jak ziarna pyłku, pióro pliszki czy stożki świerków, zbudowane zostało niejako w odpowiedzi na wymagania środowiska, zgodnie z architekturą dyktowaną przez konieczność¹¹. Zajączkowska spogląda na różne organiczne kształty jako postać tego samego, przeobrażającego się pod naciskiem czasu, temperatury, ciśnienia i kilku innych zmiennych, ustawiając „bakterie, paprocie, ryby i jaszczurki”¹² w szeregu ludzkich protoplastów. W tomie *piach* wypowiada pochwałę namnażającego się życia, stosując apostrofę o modlitewnym tonie przełamanym dosadnym zgrubieniem: „bądźcie pozdrowione, molekuły, / namnażające się / w zbite rozmaite cielska”¹³, ale także dwukrotnie podkreśli brak różnicy między różnymi kształtami istnienia:

Wachlarzyki much na rozdygotanych osikach,
ślina Bukowskiego, szczypawki
pod ciemnią kamienia,
komórki płatków wiśni z japońskich akwareli,
milczenie pni sosen słoną zimą.
Nie widzę różnicy¹⁴.

Nie ma różnicy,
czy dopała się tysiącletnia sosna,
czy katedra,
piórko,
mięso.
Zawsze jest ten czas,
punkt,
kiedy gaśnie
ostatni ze wszystkich już atom.

⁹ U. Zajączkowska, *** *niektóre szaleją w tęczówce*, w: tejże, *Atomy*, Zeszyty Poetyckie, Gniezno 2014, s. 9.

¹⁰ „Nic darowane, wszystko pożyczone. / Tonę w długach po uszy. / Będę zmuszona sobą / zapłacić za siebie, / za życie oddać życie” (W. Szymborska, *Nic darowane*, w: tejże, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. W. Ligęza, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2016, s. 349).

¹¹ U. Zajączkowska, *warsztaty*, w: tejże, *Atomy*, dz. cyt., s. 15.

¹² U. Zajączkowska, *re-ewolucja*, w: tejże, *Atomy*, dz. cyt., s. 47.

¹³ U. Zajączkowska, *ślono*, w: tejże, *piach*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2020, s. 16.

¹⁴ U. Zajączkowska, *różnicowanie*, w: tejże, *piach*, dz. cyt., s. 18.

Jest,
nie ma¹⁵.

Równolegle autorka wyraża świadomość tego, iż wszechświat milczy, kosmos nas nie słyszy, a wirujące galaktyki – pozostają bez słowa, obojętne na ludzkie pragnienie zajęcia wyjątkowej pozycji pośród innych stworzeń, jak choćby przez rytuał hucznego obchodzenia wejścia w nowy rok kalendarzowy: „a kosmos na to głuchy / w milczeniu trwa / nieme galaktyki wirujące w spazmach błysków / najwyraźniej obchodzą się bez”¹⁶. W tekście *miejsce przy oknie* z tomu *minimum* podane w wątpliwość zostało przekonanie o centralnej pozycji zajmowanej przez człowieka, do którego odnosić się powinien każdy inny byt. Tutaj rzecz dotyczy perspektywy patrzenia na mijane w trakcie drogi klony, obserwowane i posądzane o szczególną uwagę dla przedstawiciela gatunku *homo sapiens*, stającego się dzięki temu ważnym i wyjątkowym. Puenta tekstu „a może one / zupełnie wszystkim tak machają? tylko ja / wyobrażam sobie nie wiadomo co?”¹⁷, obudowana znakami zapytania i wątpliwościami związanymi z pozycją zajmowaną przez podmiot względem świata, na który patrzy, otwiera możliwość przemyślenia własnych założeń poznawczych, odkrycia własnej niewiedzy, niepewności oraz bardziej równościowego stosunku do innych, ludzkich i nieludzkich.

Drugi temat Zajączkowskiej wiąże się z wielokrotnie wyrażaną i interpretowaną cielesnością, dzięki której słowo nie odrywa się od materii życia, zyskując tym samym paradoksalnie wyzwolicielskie ograniczenia. Można obserwować postępującą z tomu na tom coraz większą zgodę na własną „mięśność”. Ta kategoria, wyjęta ze *Szczeliny istnienia* Jolanty Brach-Czajny¹⁸, pozwala połączyć ludzkie z nieludzkim, jak choćby w scenie rodzajowej wpisanej w wiersz *Carrefour. lekcja anatomii*, w której oglądanie zafoliowanych fragmentów ciał zwierząt, sprzedawanych na stoisku mięsnym, prowadzi do finalnej konstatacji „– patrz córko, my mamy / bardzo podobne”¹⁹. Z kolei w tekście *kościotrup* zmagania ze zwyrodnieniami własnego kręgosłupa nie kończą się pomysłem jego naprawienia, ale zgodą na cielesną chropowatość, ograniczenia związane z byciem podmiotem wcielonym w zawsze jakoś niedoskonałą materię²⁰. Pięknie temat podmiotowego wcielenia pokazany został w wierszu w *koronach*, składającym się z dwóch antytetycznie zestawionych sekwencji. Liryczna opowieść zaczyna się od obrazu głowy oderwanej od rzeczywistości, poszukującej wzoru na wszechświat i rozwiązania wszystkich jego bolączek. Zajączkowska pisze:

szłam z głową w koronach
topól, oglądając ich liści drgania,
zliczając rytmy i harmonie.

¹⁵ U. Zajączkowska, *ogień. zgaśł*, w: tejże, *piach*, dz. cyt., s. 44.

¹⁶ U. Zajączkowska, *New Year*, w: tejże, *Atomy*, dz. cyt., s. 30.

¹⁷ U. Zajączkowska, *miejsce przy oknie*, w: tejże, *minimum*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2017, s. 44.

¹⁸ J. Brach-Czajna, *Metafizyka mięsa*, w: tejże, *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo Dowody na Istnienie, Warszawa 2018, s. 189–215.

¹⁹ U. Zajączkowska, *Carrefour. lekcja anatomii*, w: tejże, *minimum*, dz. cyt., s. 31.

²⁰ „[...] nie chcę iść z nim do lekarza, nie chcę go przeganiać” (U. Zajączkowska, *kościotrup*, w: tejże, *minimum*, dz. cyt., s. 40).

pięknie mi było, daleko myślałam
o tych topolach, o tym jednym równaniu
na wszystko [...] ²¹

Korony topól oraz korona o monarchicznych konotacjach nakładają się na siebie za sprawą zabawy homonimią oraz wyzyskania przerzutni. Marzenie o jednym równaniu na wszechświat sytuuje się blisko nadziei na uzyskanie wglądu w tajemnice rzeczywistości, możliwego za sprawą oderwania się od związków z gruntującym podmiot doświadczeniem własnej skończoności. Jednak to, co nastąpi za chwilę, czyli spotkanie z leśnym mieszkaniem ludzkiego koczownika, każe natychmiast powrócić do ciała i splecionych z nim emocji. Tekst dopowiada dalej:

aż znalazłam się w środku czyjegoś domu,
gdzie leżał materac, z folii dach,
garnek na cegłównie, konserwa i jabłko.
niczego więcej już tam nie było,
poza tępym moim wstydem
którego zaraz
ciągnęłam z powrotem,
na sznurku, cicho,
między jakimiś drzewami ²².

Przywołany w całości wiersz doskonale pokazuje przejście od wiedzy oderwanej do wiedzy wcielonej, od marzeń o nieomal boskiej możliwości myślenia o wszystkim do wiedzy usytuowanej, od spojrzenia na wszystko z góry do współczucia. Przydatny może się w tym momencie okazać postulat Donny Haraway, wypowiedziany w książce *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*:

Postuluję tu politykę i epistemologię ulokowania, pozycjonowania i sytuowania, w ramach której to częściowość i stronniczość, a nie uniwersalność, stanowić będą warunek słyszalności przy wysuwaniu roszczeń do racjonalnej wiedzy. Chodzi o twierdzenia dotyczące życia ludzi; widok z perspektywy ciała – zawsze złożonego, pełnego sprzeczności, strukturyzowanego i strukturującego ciała – przeciwko widokowi z lotu ptaka, znikąd, z upraszczającego punktu widzenia ²³.

Kontakt z tym, co rzeczywiste, tutaj – z ludzką biedą, lecz z marzeń o nieomal boskich kompetencjach podmiotu, chodzącego z głową w chmurach. Jedno równanie na wszystko skonfrontowane zostało z materialnym konkretem i skorygowane za pomocą wstydu, który jest uczuciem przypominającym o ograniczeniach ludzkiej omnipotencji. Istotny wydaje się także wątek związany z obrazem niedostatku oraz

²¹ U. Zajączkowska, w *koronach*, w: tejże, *minimum*, dz. cyt., s.12.

²² Tamże.

²³ D. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf>. [dostęp: 2022/02/15].

bezdolności, ujawniający często zagłuszoną prawdę o nierównościach społecznych i niesprawiedliwie obdzielonych dobrami materialnymi ludziach.

Język, który oddziela nas od nas samych, pozwala także za sprawą pracy w metaforze do siebie powrócić. O tym traktują dwa teksty Zajączkowskiej poświęcone ciału, rozmowie z nim, wewnętrznym odczuwaniu własnej somatyczności. Jeszcze w wierszu *bez znieczulenia* z tomu *minimum* dialog z ciałem przypomina rozmowę ze skazanym na śmierć podwładnym, kimś, kogo słabości boi się podmiot, choć jednocześnie wypowiada zdanie „bo właśnie tylko my / rozumiemy się bez słów”²⁴, ale już w kolejnym, ostatnim zbiorze poetyckim, w wierszu *aż wreszcie* pojawiają się organiczne metafory związane z percepcją własnego ciała z wykorzystaniem roślinnych odniesień. Podmiot mówi:

aż wreszcie zamieszkałam pod skórą,
w kłykciach przyśrodkowych, w wiązadłach,
wzdłuż rzeki nerwów, żeber,
w wydmuchach płuc, pod lewym piszczelem, ściskając się
w splotach słonecznych, promienieję
(mimo że jasno, to wciąż tylko na zewnątrz),
latami rozkrzewiam się w żyłach,
chrząstkami kolan ugniatając ziemię [...]²⁵

Postępującemu procesowi wcielenia towarzyszy coraz częściej sygnalizowana potrzeba akcentowania własnych związków z lokalną przestrzenią. W tomie *piach* aż trzykrotnie w tytulaturnie wierszy pojawia się ważny dla Zajączkowskiej podwarszawski Wołomin, co jest w stosunku do wcześniejszych zbiorów zupełnie nowe. W wierszu *Wołomin. Noc*, zaczynającym się od sceny skubania i rozcierania listka żywotnika zwisającego z kraty, sensualny kontakt z odrobiną rośliny rozrasta się do konstatacji „Wciągam / to wszystko / od razu / w krew”²⁶, pozwalającej dostrzec osmotyczne nieomal przenikanie się tego, co zewnętrzne, z tym, co wewnętrzne. Poetka coraz mocniej akcentuje wagę działań lokalnych, wyrażających się nie tylko poprzez wprowadzenie do własnych tekstów nazwy miejscowej, ale także poprzez aktywizm w postaci filmowej opowieści o Wołominie²⁷, zainicjowanie oraz udział w stworzeniu Gaju Pamięci Wołomińskich Żydów²⁸, a także pracę na rzecz Festiwalu Literackiego „Znaczenia”²⁹, który odbywa się w przestrzeniach wołomińskiej biblioteki, kin, parku i restauracji.

²⁴ „[...] byle tylko nie trzeba było cię wiosnami / wycierać, karmić, dźwigać, / przekładać, oklepywać, / dajmy sobie spokój, przecież to śmieszne, / więc proszę posłuchaj i zapamiętaj, / jeszcze kiedy słuchasz, jeszcze kiedy pamiętasz, / raz a dobrze” (U. Zajączkowska, *bez znieczulenia*, w: *tejże, minimum*, dz. cyt., s. 70–71).

²⁵ U. Zajączkowska, *aż wreszcie*, w: *tejże, piach*, dz. cyt., s. 8.

²⁶ U. Zajączkowska, *Wołomin. Noc*, w: *tejże, piach*, dz. cyt., s. 32.

²⁷ Zob. *Nocne szwendy po Wołominie*, <https://www.youtube.com/watch?v=E16E9zsy97A> [dostęp: 2022/02/12].

²⁸ Zob. *Gaj Pamięci Wołomińskich Żydów*, <https://sztetl.org.pl/pl/media/105216-wołomin-gaj-pamieci-wołomińskich-żydów> [dostęp: 2022/02/12].

²⁹ Zob. *Festiwal Znaczenia*, <https://znaczenia.pl/o-festiwalu/> [dostęp: 2022/02/12].

Wrastanie w lokalność, działania na jej rzecz prowadzą do trzeciego obszaru tej twórczości, na jaki chciałabym wskazać. Jest nim przepuszczona przez doświadczenie własnego ciała żałobna zgoda na zupełnie nieidealny, pełen przemocy świat, w którym odnaleźć można jednak miejsce na jakąś porcję przyjemności i nadziei. W pierwszym z tomów warto zatrzymać uwagę przy dwóch wierszach. Utwór zatytułowany *120km/h: widzę las* opowiada o przemianie świata, związanej przede wszystkim z radykalnym wzrostem prędkości. Tytułowa szybkość to odwołanie do rzeczywistości autostrady, trójpasmówki, z której dobiega jednostajne wycie samochodowych silników. Tempo poruszania się powoduje podwójny efekt: to z jednej strony obraz „rozjechanego” samochodu i zaasfaltowanego świata, a z drugiej – wspomnienie prostego złudzenia optycznego polegającego na rozmyciu lasu migającego za oknem szybko poruszającego się auta. Z lasu zostaje trójkolorowa smuga: ciemnozielony pas koron drzew, brązowy pas poziomego pni oraz najbardziej przejmująco opisane dno lasu jako „dywan, / z sierści, mchu i krwi”³⁰. Jedyną nadzieję przynosi ocalające spojrzenie podmiotu, który wciąż w krainie asfaltu „widzi las”, mocą wspomnienia ustanawiając jego istnienie. Pamięć pozwala także zauważyć, iż rosnące na skrzyżowaniu dróg topole karmią się skrzepami, gdyż rosną na terenie byłego warszawskiego getta (*Warszawa – Wola* z tomu *Atomy*³¹). Umiejętność krzyżowania narracji, włączania problematyki kojarzącej się z traumą Zagłady w opowieść o teraźniejszej sytuacji roślin pojawi się także w tekście *na zrębie* z tomu *minimum*, gdzie leksyka związana z wycinką drzew (gałęzie, kopiec liści, dłużyce, pędy) oraz obozem koncentracyjnym (grzebień, buty, protezy, góra obciętych włosów, walizki, okulary) zespolona w poetyckim wersie za pomocą z jednej strony aktów upodabniania, poprzez aliteracje, a z drugiej aktów odpodobniania, poprzez kontrast – daje efekt założonej wieloznaczności, której finałem jest prowokacyjny w kontekście Zagłady obraz ogniska palonego na terenie wycinki/obożu³². Poetycki projekt mieszania języków pozwala sięgnąć po tezy Ewy Domańskiej, związane z przestrzeniami byłych obozów koncentracyjnych i innych miejsc kaźni. Autorka *Nekrosu* tak puentuje swoje rozważania:

Ważne jest, jak sądzę, by przekonać się do tego, że pojmowanie szczątków ludzkich w kategoriach ich naturalnego mieszania się (*organic commingling*) z innymi elementami ekosystemu (ich dehumanizacja związana z zamianą w humus) nie oznacza degradacji czy/i redukcji człowieczeństwa osoby zmarłej, ale potwierdza jej potencjalne (biologiczne) istnienie. W takiej perspektywie przestrzenie grzebalne, które często rozpastruje się w kategoriach separacji, gettoizacji i wykluczania zmarłych, stają się miejscami inkluzji, łączenia z innymi formami życia i symbiotycznego trwania. Przestrzenie Zagłady widziane zaś w perspektywie długiego trwania (eko-nekro) stają się figurą możliwej przyszłości i możliwej formy wspólnotowości, symbiotyczną diasporą – ekumeną różnych form życia³³.

³⁰ U. Zajączkowska, *120km/h: widzę las*, w: tejże, *Atomy*, dz. cyt., s. 10.

³¹ „Tu / był / mur / getta. / Czekam tak jak wszyscy / na skrzyżowaniu dróg / wykarmione skrzepami topole / łamią się / jazgot i huk bije miastem / ale cicho / w ziemi cicho” (U. Zajączkowska, *Warszawa – Wola*, w: tejże, *Atomy*, dz. cyt., s. 29).

³² Zob. U. Zajączkowska, *na zrębie*, w: tejże, *minimum*, dz. cyt., s. 8.

³³ E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 206.

Przywołany fragment książki wyraźnie koresponduje z poetyckimi intuicjami Zajączkowskiej, w poezji której dobitnie wybrzmiewa przekonanie o źródłowym podobieństwie różnych form życia. I choć Zagładowe figury skontaminowane z obrazami ekologicznego kryzysu mogą szokować, to w perspektywie długiego trwania okazują się paradoksalnie łączyć w jedno, stając się częścią rzeczywistości naznaczonej bólem i krzywdą, ale w trakcie procesu leczenia³⁴.

Żałobna świadomość niepowetowanej straty, jaka wiąże się z tragicznymi momentami historii, ale także zmianami krajobrazu i klimatu, została tym sposobem włączona do poetyckiej opowieści autorki *Patyków, badyli*. Przydatna interpretacyjnie może się okazać kategoria żałoby klimatycznej oraz związanej z nią potrzeby nie tylko opłakiwania środowiskowych zniszczeń, ale także kreowania nowej etyki i polityki, obejmującej ochroną sferę pozaludzką³⁵. Podobnie istotne wydaje się w tej poezji wypowiedzenie zgody na własną śmierć. W wierszu *umyj ręce*, nieomal profetycznym w kontekście nawyków higienicznych wzmocnionych w trakcie pandemii koronawirusa, obraz przyszłej utraty siebie, chowania siebie w ziemi znajduje dopełnienie w kołysankowej obietnicy („ziemia ciepła / ziemia wilgotna”) składanej małej dziewczynce, będącej adresatką utworu. Zabawa ziemią i w ziemi generuje troski o charakterze kulturowym, wyrażone w kłamrowo powtórzonej prośbie „umyj ręce” przy jednoczesnej pewności, iż trzeba się będzie kiedyś pobrudzić, schować siebie³⁶. Brak wiary w egzystencjalny *happy end* wyrażony został także w wierszu *bajeczka* (z tomu *piach*), którego bohaterami uczyniła Zajączkowska Jasia i Małgosię, znanych z narracji spisanej przez braci Grimm. O ile u niemieckich autorów dzieci, pokonawszy złą czarownicę, wrócili do rodzinnego domu ze skarbem, by żyć z ojcem w wielkiej radości, o tyle u Zajączkowskiej jedyne, co o nich wiemy, to fakt, iż żyli i umarli za górami i lasami, dawno dawno temu³⁷. Potrzeba rozprawienia się z ludzkim marzeniem o życiu bez końca łączy się w tej poezji dość paradoksalnie z przekonaniem o człowieczej szczególności. Do dobrego tonu należy dzisiaj bowiem oskarżanie człowieka o środowiskową zapaść, a frazy takie jak te wyjęte z książki Andrzeja Marca należą do często powtarzanych niczym mantryczny zaśpiew: „Człowiek funkcjonuje współcześnie jako złowrogie, katastroficzne, pozbawione przyszłości i najbardziej podejrzane pojęcie, którego już nikt nie jest w stanie darzyć bezkrytycznym zaufaniem lub chociaż sympatią”³⁸.

W twórczości Zajączkowskiej, jakby na przekór tej tendencji, usłyszeć można coś zupełnie innego. W jednym z esejów, opublikowanych w środowiskowym numerze miesięcznika „Znak”, autorka *Patyków, badyli* tak odniosła się do najbardziej krwiożerczego gatunku w dziejach Ziemi:

³⁴ Ewa Domańska, komentując niezrealizowany projekt Oskara Hansena *Droga* (asfaltowa droga przecinająca zarastający zielenią i niedostępny dla zwiedzających teren obozu), zgłoszony na Międzynarodowy Konkurs na Pomnik Ofiar Oświęcimia w 1958 r., napisała: „Raczej niech natura pochłonie traumę, niech rozpocznie się proces zaleczania tego miejsca” (E. Domańska, *Nekros...*, dz. cyt., s. 188).

³⁵ Zob. J. Mytych, *Żałoba klimatyczna*, w: *Za pięć dwunasta...*, dz. cyt., s. 153–180.

³⁶ Zob. U. Zajączkowska, *umyj ręce*, w: *tejże, minimum*, dz. cyt., s. 53.

³⁷ Zob. U. Zajączkowska, *bajeczka*, w: *tejże, piach*, dz. cyt., s. 53.

³⁸ A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 30.

Dziękuję, *homo sapiens*. Piękny, niebywale twórczy gatunku, tańczący do rytmu muzyki, którą sam tworzysz w rozmaitych harmoniach, o zdolnościach uczenia się jak nikt na tej ziemi, piszący wiersze, esemesy i epepeje. Długa przed tobą droga. Dziękuję, że się teraz tak bardzo niepokoisz, bo zauważasz, jak wiele popsuliśmy. A to już bardzo dużo³⁹.

Wiara Zajączkowskiej w sprawczość człowieka pozwala sięgnąć po książkę australijskiego badacza Clive'a Hamiltona *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, który z jednej strony mocno podkreśla naiwność przekonania, iż możliwe jest kontrolowanie przez człowieka systemów Ziemi, z drugiej natomiast akcentuje, iż tylko człowiecze solidarne poczucie odpowiedzialności oraz ludzka moc doprowadzą do działań na rzecz środowiska, pomimo tragicznej świadomości, iż w wielu kwestiach jest już za późno na jakikolwiek ratunek⁴⁰.

Z kolei wracając do jej poezji, warto zatrzymać się przy dwóch wierszach z ostatniego tomu, dzięki którym ludzkie historie splecione zostały z tymi charakterystycznymi dla przedmiotów, ale też roślin i zwierząt. Pierwszy z utworów, zatytułowany *w miarę*, traktuje o rzeczach dopasowanych do ludzkich ciał, ale także jednocześnie te ciała kształtujących, wpływających na nie. Sieć zależności, o jakich tutaj mowa, pozwala pomyśleć o tezach Brunona Latoura, dotyczących aktorów pozaludzkich i ich podmiotowości⁴¹. Krzesła, ławki, stoły, butelki, poręcze, drzwi i klamki, schody, krawężniki i chodniki, widelce, trumny, uchwyty, fotele, nosze i pistolety – to rozpisana na kolejne akordy opowieść o byciu razem – z rzeczami:

Średnica butelki leży idealnie w rękę,
A jej otwór łączy się równo z ustami –
Nie jest za wielki ani za mały
(ktoś tu chyba wcześniej był).
A potem już niebywale poręczne stają się poręcze,
Bo one też
Znają moje dłonie, więc leżą,
Jak ulał⁴².

Sytuacja przylegania do siebie rzeczy i ludzkiego ciała rodzi ten szczególny rodzaj poczucia bezpieczeństwa, wynikającego z dopasowania się do siebie, z zażyłości we współbyciu. I nie chodzi tutaj o krytykowaną Heideggerowską filozofię innego bytu jako narzędzia⁴³ ani o przeciwstawianą jej Harmanowską filozofię przedmiotu jako bytu wiodącego osobne, ciekawe życie⁴⁴. Zajączkowska opowiada jeszcze inną historię – wzajemnego dopasowania, harmonijnego bycia razem, bez konieczności

³⁹ U. Zajączkowska, *Wiej!*, „Znak” 2021, nr 4, s. 41.

⁴⁰ Książkę tę dość wnikliwie omawia Ewa Bińczyk w publikacji *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 159–167.

⁴¹ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, wstęp K. Abriszewski, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, TAIWPN Universitas, Kraków 2010, s. 89–122.

⁴² U. Zajączkowska, *w miarę*, w: *tejże, piach*, dz. cyt., s. 6–7.

⁴³ Zob. A. Marzec, *Antropocien...*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁴ Tamże, s. 178.

umniejszania wartości nikogo ani niczego. Nieco podobną opowieść przynosi utwór przedostatni w tomie, pod tytułem *koniec niedzieli*, w którym język poetycki umożliwia pokazanie zasady splątania i nieoczywistości. Opowieść zaczyna się od analizy ubiorów zebranych ludzi:

na tym rozświetlonym rynku
każdy swoje ciało ubrał inaczej,
tam włókna łądyg lnu, były błękity rozpłomienione,
tu puchy bawełny,
guziki i kieszenie na chusteczki,
różne mają sploty i rysunki koszule, sukienki i chusty [...] ⁴⁵

Różnie ubrani, odmiennie się poruszający, mający indywidualne gusta kulinarne ludzie, otulają się kulturalnymi zachowaniami, dzięki którym możliwe okazuje się spotkanie (sztuka konwersacji, sztuka biesiadowania) mimo różnic i wynikających z nich lęków i potencjalnej wrogości. Finał tekstu pokazuje umiejętność spojrzenia na to ludzkie niedzielne spotkanie jako na jednocześnie splót nieoczywistego, bo przypadkowego, oraz splątanie wielu czynników ze sobą, spośród których ten ludzki okazuje się jednym z wielu.

obok starsza pani pije
piwo Grimbergen z browaru, który zbudowaliśmy dziewięćset lat temu,
i do tej pory wypalamy tamten jęczmień i nasłoneczniamy chmiel,
a teraz, przypadkowo, zjechaliśmy w ten jeden punkt mapy,
i rozmawiamy, że jakoś to będzie ⁴⁶.

Finalna konstatacja „jakoś to będzie” znaczy wielorako. Z jednej strony można widzieć w niej ironiczny kontrapunkt, domykający całą scenę jednego z wielu spotkań poświęconych przyszłości świata, z których na ogół niewiele dla świata wynika. Z drugiej jednak strony istnieje przecież możliwość lektury pozbawionej ironicznego filtra. Ludzkie istoty, ubrane w przetworzone rośliny, siedzące na krzesłach, wymuszających określoną pozycję przy stole, posługujące się widelcami, dzięki którym proces przyjmowania pokarmu okazuje się żmudną ekwilibrystyką, kojące swoje lęki za pomocą alkoholu, próbują odnaleźć radość ze spotkania z przedstawicielami swojego gatunku, a zarazem jakoś wspólnie spojrzeć w przyszłość. Wygłos tekstu przypomina zdanie, którym Zajączkowska podzieliła się z uczestnikami jednego z Klubów Myśli Ekologicznej, prowadzonego przez Piotra Skubałę i Ryszarda Kulika. Poetka powiedziała wtedy, iż „trzeba mieć nadzieję w człowieku” ⁴⁷. Blisko tego zdania sytuuje się jej pomysł i realizacja w roku 2020 Gaju Pamięci Wołomińskich Żydów. Na tablicy ustawionej w miejscu obsadzonym przez mieszkańców roślinami można przeczytać:

⁴⁵ U. Zajączkowska, *koniec niedzieli*, w: tejsze, *piach*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ *Mów do mnie naturo, mów*. Spotkanie z Urszulą Zajączkowską, https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=1493604437517232, [dostęp: 2022/02/12].

Gaj ustanowiony jest na gruzowisku po budowie drogi [...]. Ziemia jest tu wymieszana z kamieniami, asfaltem i betonem. Nie ma wystarczająco wielu składników potrzebnych do życia roślin, mikroorganizmów i zwierząt. Zdewastowany jest w niej ruch wody. Panują tu bardzo trudne warunki do wszelkiego życia. Dlatego miej cierpliwość do tego miejsca. Tu rośliny regenerują Ziemię. Wiechliny, chabry, wrotycze i wyki odnawiają strukturę gleby i zwiększają różnorodność biocenozy. Ten proces będzie trwał ponad sto lat. Niektóre drzewa dadzą radę tu żyć, inne nie. Zasadziliśmy kilka tysięcy żonkili, zasialiśmy trawy i gatunki ciepłych muraw, które mają szansę tu przeżyć, jak i rośliny o długich korzeniach, by mogły regenerować strukturę zniszczonej ziemi. Są też krzewy: rokitnik, róża, jałowce, tawuły – dla ptaków, owadów i dla Ciebie. Koszenie trawy ograniczamy do minimum, a wykonamy je tylko wtedy, gdy nasiona na pędach dojrzeją i się rozsieją. Nie będziemy jej nawozić ani ciąć tak, by zmuszać do ciągłej regeneracji i zielenienia przez cały rok. My chcemy, by ona, wraz z innymi żyła, jak żyje w naturze. Więc bądź łagodny dla tego miejsca. Wszystko tu się goi i potrzebuje czasu. Usiądź na ławce, odpocznij. Wspomnij tamtych ludzi. To będzie tak wiele. To wystarczy⁴⁸.

W przywołanym tekście słychać głos poetki, jej zgodę na powolną zmianę, ale też świadomość tego, że pracę nad światem wykonują razem ludzie i nieludzie, w tym wypadku odporne na środowiskowe trudności rośliny, dzięki którym nadzieja może wyrosnąć z żalu po stracie, a żałoba zakwitnąć w miejscu zdewastowanym i niezwykle trudnym do życia⁴⁹.

Bibliografia

- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Brach-Czaina Jolanta, *Metafizyka mięsa*, w: tejże, *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo Dowody na Istnienie, Warszawa 2018, s. 189–215.
- Domańska Ewa, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Festiwal Znaczenia*, <https://znaczenia.pl/o-festiwalu/> [dostęp: 2022/02/12].
- Gaj Pamięci Wołomińskich Żydów*, <https://sztetl.org.pl/pl/media/105216-wołomin-gaj-pamieci-wolominskih-zydow> [dostęp: 2022/02/12].
- Haraway Donna, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, przeł. Agata Czarnacka, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 2022/02/15].
- Latour Bruno, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, wstęp Krzysztof Abriszewski, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.
- Malik Cecylia, *Zrób, co możesz*, z artystką malarką i aktywistką zaangażowaną w ochronę przyrody rozm. Martyna Słowik, w: *Za pięć dwunasta koniec świata*. Kryzys

⁴⁸ *Tablica. Gaj Pamięci Wołomińskich Żydów*, <https://www.facebook.com/wspolbracia/photos/pcb.1256293358177674/1256293288177681/> [dostęp: 2022/02/12].

⁴⁹ „Rośliny to swego rodzaju negocjantki między żywym a umarłym, otwierają to, co umarło, i używając mu własnego ciała, pozwalają podróżować i trwać” (M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, wstęp M. Środa, il. M. Skrzeczkowska, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021, s. 102).

- klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 635–659.
- Marzec Andrzej, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Mów do mnie naturo, mów*. Spotkanie z Urszulą Zajączkowską, https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=1493604437517232 [dostęp: 2022/02/12].
- Mytych Jagoda, *Żałoba klimatyczna*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 153–180.
- Nocne szwendy po Wołominie*, <https://www.youtube.com/watch?v=E16E9zsy97A> [dostęp: 2022/02/12].
- Rogowska-Stangret Monika, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, wstęp Magdalena Środa, il. Magda Skrzeczkowska, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.
- Szyborska Wiśława, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. Wojciech Ligęza, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2016.
- Tablica. Gaj Pamięci Wołomińskich Żydów*, <https://www.facebook.com/wspolbracia/photos/pcb.1256293358177674/1256293288177681/> [dostęp: 2022/02/12].
- Woydyło Ewa, *Gramy takimi kartami, jakie dostaliśmy*, rozm. Aleksandra Klich, „Wysokie Obcasy”, dodatek „Gazety Wyborczej” 19.03.2022.
- Zajączkowska Urszula, *Atomy*, Zeszyty Poetyckie, Gniezno 2014.
- Zajączkowska Urszula, *minimum*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2017.
- Zajączkowska Urszula, *piach*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2020.
- Zajączkowska Urszula, *Wiej!*, „Znak” 2021, nr 4, s. 41.

Streszczenie

Artykuł poświęcony został trzem obszarom badawczym charakterystycznym dla roślinnej poezji Urszuli Zajączkowskiej. Pierwszy wiąże się z włączeniem człowieka do całości istnienia i wynika ze świadomości jego materialnych związków z innymi bytami. Drugi obszar to wyrażona i zapisana w tej poezji coraz większa zgoda na własną cielesność. Z kolei trzeci obszar stanowi próbę pogodzenia się z żałobnym doświadczeniem straty (utrata ludzi i zniszczenia w obrębie środowiska), a jednocześnie osiągnięcia zgody na świat, w którym żal i rozpacz stoją obok nadziei, związanej z przyszłym rozkwitem.

Agree to Change: Plant Poetry by Urszula Zajączkowska as a Response to the Fears of the Anthropocene

Abstract

The article is devoted to three research areas characteristic of Urszula Zajączkowska's plant poetry. The first examines the inclusion of humans in the totality of existence and results from the awareness of their material relationships with other beings. The second area studies the increasing consent to one's corporeality, expressed and recorded in this poetry. Finally, the third area is an attempt to come to terms with the experience of mourning in loss (loss of people and destruction within the environment) while learning to consent to a world in which grief and despair stand next to the hope associated with future prosperity.

Słowa kluczowe: poezja roślinna, zmiana, żałoba, lokalność

Keywords: plant poetry, change, mourning, local

Beata Mytych-Forajter – doktor habilitowana, profesor UŚ, pracuje na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Badaczka zjawisk związanych ze sztuką interpretacji, związków literatury oraz przyrodoznawstwa, ze szczególnym uwzględnieniem *plant studies*. Interpretatorka literatury dla młodego odbiorcy. Autorka trzech monografii (*Poetyka i łowy. O idei dawnego polowania w literaturze polskiej XIX wieku*, Katowice 2004; *Czułe punkty Grochowiaka. Szkice i interpretacje*, Katowice 2010; *Latająca ryba. Studia o podróżopisarstwie Ignacego Domeyki*, Katowice 2014), twórczyni antologii dziewiętnastowiecznych tekstów o zwierzętach (*Zwierzęta na zakręcie*, Warszawa 2017), współautorka (razem z Iwoną Gralewicz-Wolny) dwóch książek poświęconych literaturze dla dzieci i młodzieży (*Uwolnić Pippi! Twórczość dla dzieci wobec przemian kultury*, Katowice 2013; *Po pierwsze. O literaturze dla dzieci (i nie tylko)*, Kraków 2019) oraz tłumaczenia (razem z Wacławem Forajterem) książki François Soulagesa *Estetyka fotografii. Strata i zysk*, Kraków 2007.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.14

Katarzyna Koza

Uniwersytet Wrocławski

ORCID 0000-0003-3595-7454

Sympoietyczna lektura poezji Julii Fiedorczuk

Wstęp

Subdyscypliny¹ takie jak eko-, zoo- i geopoetyka, ekofeminizm czy ekokrytyka, ściśle ze sobą sprzężone na poziomie wzajemnych wpływów, wchodzą w ramy szeroko rozumianej humanistyki ekologicznej – lub inaczej, idąc za sugestią Ewy Domańskiej, ekoposthumanistyki². Kryjąca się za tą nazwą rozległa dyscyplina naukowa charakteryzuje się wskazywaniem silnych, wręcz nierozzerwalnych związków ludzi z nie-ludzkim światem, co jednocześnie wiąże się z osłabieniem klasycznego humanizmu (przykładem niech będzie rewizja pojęć praw człowieka i kobiet)³. Za najważniejsze problemy badane przez tę nadrzędną dyscyplinę uznaje się prawa zwierząt i ekosystemów, a także rozróżnienie ludzkiego/nie-ludzkiego czy żywego/martwego⁴.

W Polsce koncepcje ekoposthumanistyki zostały przyswojone za pośrednictwem gruntu anglosaskiego lat 90.⁵, na długo zatrzymując się na tych początkowych

¹ Odwołuję się do terminu zaproponowanego przez Przemysława Czaplińskiego. Zob. P. Czapliński, *Literatura i życie. Perspektywy biopoetyki*, w: *Teoria, literatura, życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*, red. R. Nycz, A. Legeżyńska, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012, s. 63–94.

² Jak wskazuje Ewa Domańska, humanistyka ekologiczna może być nazywana także humanistyką środowiskową lub humanistyką zrównoważoną. Zob. E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13.

³ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015, s. 8.

⁴ E. Kronenberg, *Geopoetyka. Związki literatury i środowiska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014, s. 14.

⁵ Można wyróżnić jednak pewne badania „preekokrytyczne” na gruncie polskim, prowadzone przez Jacka Kolbuszewskiego. Zob. W.P. Małecki, J. Woźniak, *Ecocriticism in Poland: Then and Now*, „Ecozon@. European Journal of Literature, Culture and Environment” 2020, t. 11, nr 2: „Ecocriticism: In Europe and Beyond”, s. 34–41.

rozpoznaniach. Za datę graniczną można uznać rok 2000; w 2001 r. wychodzi tekst Mirosława Filiciaka, w którym autor próbuje wytłumaczyć pojęcie posthumanizmu⁶, a w roku 2002 ukazuje się pierwsza polska interpretacja poezji (w tym przypadku Juliana Przybosia) jawnie bazująca na założeniach ekokrytyki – autorstwa Jerzego Madejskiego⁷. W tekście tym badacz wprowadza terminy ekokrytyki pierwszo- i drugofalowej, odwołując się do, w tamtym czasie niemal aktualnych, dyskusji, jakie toczyły się na gruncie anglosaskim. Niestety, przez długi czas zainteresowanie tą subdyscypliną w Polsce nie jest specjalnie pogłębiane. Dopiero siedem lat później ukazuje się artykuł Julii Fiedorczuk i Grzegorza Jankowicza o tytule *Cyborg w ogrodzie. Założycielskie uwagi o ekokrytyce*⁸ – niezwykle istotny dla zaistnienia ekokrytyki na naszym rodzimym gruncie. Fiedorczuk, przez parę lat jedna z najważniejszych badaczek zajmujących się krytyką środowiskową w Polsce, od tego momentu publikuje liczne teksty naukowe, krytyczne i publicystyczne, skupiając się właśnie na tej subdyscyplinie, a z czasem – także na innych, pokrewnych⁹. W podobnym czasie Jankowicz proponuje ekopoetycką lekturę *Drzewa rozpaczającego* Władysława Broniewskiego¹⁰, choć w przyszłości zainteresowania te nie będą kontynuowane. Swoje teksty zaczynają też publikować Justyna Tabaszewska – w 2010 r. wydając książkę pt. *Jedna przyroda czy przyrody alternatywne? O pojmowaniu i obrazach przyrody w polskiej poezji*¹¹; Mariusz Marszałski – w 2011 r. publikując ważny artykuł o amerykańskiej ekopoezji¹²; w końcu także Anna Barcz – powoli wprowadzając na grunt polski, na przełomie lat 2013–2014, zookrytykę i interpretacje geopoetyckie¹³. Książkę poświęconą tej ostatniej subdyscyplinie pisze również Anna Kronenberg¹⁴. Zwieńczeniem działalności Fiedorczuk staje się wydany

⁶ M. Filiciak, *Posthumanizm wzmacnia organizm [próba wyjaśnienia pojęcia „posthumanizm”]*, „Ha!art” 2001, nr 2, s. 112–113.

⁷ J. Madejski, *Przyboś ekokrytyczny*, w: *Stulecie Przybosia*, red. S. Balbus, E. Balcerzan, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002, s. 353–367.

⁸ J. Fiedorczuk, G. Jankowicz, *Cyborg w ogrodzie. Założycielskie uwagi o ekokrytyce*, „Literatura”. Arkusz pisma „Ha!art. Interdyscyplinarny magazyn o kulturze”, Kraków 2009, nr 1–2 (28–29), s. 7–9.

⁹ By przywołać co bardziej popularne: J. Fiedorczuk, *Ekokrytyka. Bardzo krótkie wprowadzenie*, „Fragile” 2010, nr 3 (9), <https://fragile.net.pl/ekokrytyka-bardzo-krotkie-wprowadzenie/> [dostęp: 2022/12/28]; J. Fiedorczuk, *Ekologiczna wyobraźnia Marianne Morre*, w: tejże, *Złożoność nie jest zbrodnią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 51–71; J. Fiedorczuk, hasło *Ekofeminizm*, w: *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka, K. Nadana-Sokołowska i in., Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014, s. 115–118.

¹⁰ G. Jankowicz, „Bunt roślin”? *Ekopoetyka w Drzewie rozpaczającym Władysława Broniewskiego*, w: *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, TAIWPN Universitas, Kraków 2012, s. 9–22.

¹¹ J. Tabaszewska, *Jedna przyroda czy przyrody alternatywne? O pojmowaniu i obrazach przyrody w polskiej poezji*, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.

¹² M. Marszałski, *Amerykańska ekopoezja – nowa odmiana tradycyjnej poezji natury*, „Przestrzenie Teorii” 2011, nr 16, s. 51–68.

¹³ *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. A. Barcz, M. Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, <http://e-naukowiec.eu/zwierzeta-gender-i-kultura-perspektywa-ekologiczna-etyczna-i-krytyczna/> [dostęp: 2022/07/10]; A. Barcz, *Wprowadzenie do zookrytyki (teorii zwierzęcych narracji)*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2015, nr 6, s. 143–159.

¹⁴ A. Kronenberg, *Geopoetyka...*, dz. cyt.

w 2015 r. tom *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, a także niewiele później, pochodząca z tego samego roku, *Ekopoetyka. Ekologiczna obrona poezji* – napisana w trzech językach, polskim, hiszpańskim i angielskim, ze współautorstwem meksykańskiego poety Gerardo Beltrána¹⁵. Rok później pogłębione badania nad narracjami zwierzęcymi przedstawia także Barcz w książce pt. *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*¹⁶. Można powiedzieć, że ten czas stanowi istotny przełom na gruncie polskiej humanistyki ekologicznej. Od 2015 r. coraz większa liczba autorów i autorek zaczyna pogłębiać zagadnienia z tego obszaru. Tabaszewska pisze artykuły poświęcone ekokrytyce anglosaskiej¹⁷, w krytyczny dialog z nią (i podobnymi tekstami) wchodzi Jarosław Woźniak¹⁸, w końcu powstają pierwsze monografie eksplorujące zagadnienia ekoposthumanistyczne¹⁹, a także coraz częściej publikuje się czasopiśmiennicze numery tematyczne dotyczące „zielonej” humanistyki²⁰. Literaturoznawcy i literaturoznawczynie chętnie wykorzystują narzędzia wypracowywane przez subdyscypliny humanistyki ekologicznej – robi to, by wymienić co ważniejsze nazwiska, Aleksandra Ubertowska, Ewa Domańska, Ewa Bińczyk, Joanna Grądział-Wójcik, Anna Węgrzyniak, Przemysław Czapliński, Andrzej Marzec, Joanna Bednarek, ale też młodsze badaczki i młodszy badacz – Dawid Gostyński, Patryk Szaj, Daria Lekowska, Marta Stusek, Aleksandra Brylska czy Agnieszka Budnik. Można więc śmiało stwierdzić, że przewrót ekologiczny w pełnym znaczeniu tego słowa dokonał się w ostatnich latach także w Polsce.

Ekopoetyka pojawiała się w Polsce właśnie przy tej okazji, można powiedzieć: przy okazji polskiego zwrotu ekoposthumanistycznego. Początkowo jednak, jak pokrewne jej subdyscypliny, rozwijała się na gruncie anglosaskim. Za jej pośrednictwem badacze przyglądali się temu, jak „wyobrażnia wykorzystuje język do przekształcania rzeczywistości”²¹. Charakterystyczną cechą stojącą za ekopoetyką była wiara w fakt,

¹⁵ J. Fiedorczuk, G. Beltrán, *Ekopoetyka. Ekologiczna obrona poezji*, Biblioteka Iberyjska, Warszawa 2015, s. 58.

¹⁶ A. Barcz, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016.

¹⁷ J. Tabaszewska, *Zagrożenia czy możliwości? Ekokrytyka – rekonesans*, „Teksty Drugie” 2011, nr 3, s. 205–220; J. Tabaszewska, *Ekokrytyczna (samo)świadomość*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 7–16; J. Tabaszewska, *Katastrofy afektywne. Kategoria katastrofy w dyskursie ekokrytycznym i afektywnym*, w: *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, red. A. Ubertowska, D. Korczyńska-Partyka, E. Kuliś, Instytut Badań Literackich PAN, Olsztyn 2019, s. 23–40.

¹⁸ J. Woźniak, *Widma ekokrytyki*, „Przestrzenie Teorii” 2017, nr 28, s. 169–191. Zob. też: J. Woźniak, *Życie po życiu albo republika bytów. Starość aksolotla Jacka Dukaja w perspektywie ekokrytycznej*, „Literatura i Kultura Popularna” 2019, nr 25, s. 261–282.

¹⁹ Na przykład: *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, red. Z. Ładyga, J. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015; *Ekokrytyka*, red. K. Wojciechowski, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2018.

²⁰ Na przykład: „ER(R)GO” 2014, nr 28 (1), temat przewodni: „Konteksty ekokrytyki”; „Wakaf” 2015, nr 3, temat przewodni: „bioPolska”; „Teksty Drugie” 2018, nr 2, temat przewodni: „Ekokrytyka”; „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 8, temat przewodni: „Dendrografie i dendrologie literackie”.

²¹ A.K. DiFranco, *Nature Writing: Poetry*, 26 September 2017, <https://oxfordre.com/literature/view/10.1093/acrefore/9780190201098.001.0001/acrefore-9780190201098-e-463> [dostęp: 2022/07/11].

że „sposób, w jaki ludzie myślą, mówią i wyobrażają sobie naturę oraz swoją w niej rolę, może mieć ogromne konsekwencje dla otaczającego ich świata”²². Szukając najważniejszych cech ekopoetyckich strategii czytelniczych, Forrest Gander pisał przede wszystkim o rozproszeniu egocentrycznego pośrednictwa, postawie autorefleksyjnej, reinterpretacji obiektywności i przeniesieniu ciężaru w stronę intersubiektywności, w końcu – odrzuceniu wszelkich prób zebrania świata w jedność i stałość oraz dbałość o strukturę²³. Ekopoetyka ponadto wyróżniała się uważnym przypatrywaniem się językowi i jego pracy w tekście, a także traktowaniem go jako cechy ewolucyjnej. Wydaje się, że było to naturalne przedłużenie dyskusji o ekopoezji, w której z czasem coraz częściej zwracało się uwagę na formę i język.

Idee te na grunt polski najwcześniej przenieśli wspomniani Julia Fiedorczyk wraz z Gerardo Beltránem, dla których język stanowił „jedną z wielu postaci aktywności semiotycznej prowadzonej bez ustanku przez wszystkie żywe istoty”²⁴. Badacze podnosili silną wiarę w metaforę jako właściwość języka od jego początku, potrafiącą destabilizować dualizmy takie jak natura-kultura²⁵. Można powiedzieć, że proponowana przez nich koncepcja ekopoetyki zakorzeniona była w dużej mierze w biosemiotyce – prądzie łączącym procesy semiotyczne, znaczeniowótórcze z życiowymi, czego wspólnym punktem pozostaje materialność²⁶, czy w nowym materializmie. Nie kryli się z tym zresztą sami badacze, wskazujący na potrzebę przekonania czytelników do kryjącego się za każdą materialnością znaczenia, a co za tym idzie, do uznania języka za byt materialny²⁷. W końcu ekopoetykę widzieli oni jako praktykę życiową, związaną z wypracowywaniem bardziej etycznych sposobów budowania domu (planety – Ziemi), co etymologicznie wpisane jest w jej nazwę²⁸. Wskazywali na odchodzące od antropocentryzmu relacje z nie-ludzkimi istotami, ale też podejmowane przez ekopoetykę próby splecenia tego, co poetyckie i naukowe – czyli na jej interdyscyplinarność²⁹. Założenia te, wyjaśnione przez Fiedorczyk i Beltrána, są przede wszystkim fundamentem, na którym opiera się ta subdyscyplina w ogóle. Warto jednak zdawać sobie sprawę, że jej możliwości się na tym nie kończą, a szeroki wachlarz wypracowywanych w jej ramach koncepcji dopiero zaczyna być przedstawiany polskiemu czytelnikowi i/lub

²² Tamże.

²³ F. Gander, *The Future of the Past: The Carboniferous & Ecopoetics*, „Chicago Review” Autumn 2011, t. 56, nr 2/3, s. 217.

²⁴ J. Fiedorczyk, G. Beltrán, *Ekopoetyka...*, dz. cyt., s. 58.

²⁵ Tamże, s. 22.

²⁶ A. Węgrzyniak, *Ćwiczenie ekologicznej wyobraźni. O poezji Julii Fiedorczyk*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, nr 33 (53), s. 220. Innym, acz bliskim terminem pozostaje ekosemiotyka. Jest to dziedzina zajmująca się spoglądaniem na ekosystemy jak na systemy komunikacyjne, badająca relacje znaków w określonej przestrzeni, chociażby przez pryzmat wzajemnych wpływów gatunków i ich relacji. Zob. T. Maran, K. Kull, *Ecosemiotics: Main Principles and Current Developments*, „Geografiska Annaler. Series B, Human Geography” 2014, nr 96 (1), s. 41.

²⁷ J. Fiedorczyk, G. Beltrán, *Ekopoetyka...*, dz. cyt., s. 18.

²⁸ Dokładną etymologię opisują Fiedorczyk i Beltrán: słowo *oikos* (οἶκος) początkowo określało „gospodarstwo domowe”, „wspólną przestrzeń”, zaś słowo „*poiēsis* (ποίησις) pochodzi od greckiego czasownika *poieō* (ποιέω): »formować«”. Zob. J. Fiedorczyk, G. Beltrán, *Ekopoetyka...*, dz. cyt., s. 85–86, 88–89.

²⁹ J. Fiedorczyk, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015, s. 12, 125; J. Fiedorczyk, G. Beltrán, *Ekopoetyka...*, dz. cyt., s. 41–42.

aplikowany do polskich badań. W niniejszym artykule podejmuję się właśnie takiej próby – próby innej ekopoetyckiej lektury niż ta wyłożona przez autorów *Ekopoetyki*, w celu ukazania bogactwa narzędzi humanistyki ekologicznej. Za materiał badawczy posłużą mi przy tym tomiki samej Fiedorczuk, szczególnie ciekawe pod względem wątków ekofeministycznych.

Ekomimetyczność, sympoietyczność a autopoietyczność

W kontekście humanistyki ekologicznej (a tym bardziej ekopoetyki) ważny problem stanowi reprezentacja przyrody więcej-niż-ludzkiej w tekście. Jednym z powszechniejszych wariantów jest tu wychodzenie w ogóle „poza granice reprezentacji w kierunku *mimesis* – ruchu, który pozwala stać się namacalną obecnością w tekście”³⁰. Chodzi o takie ekopoetyckie czy – szerzej – ekokrytyczne narracje, które wykorzystują opis skupiony na tzw. czystej naturze, a tym samym pozwalają „zanurzyć się” w przyrodę. One właśnie, nazywane ekomimetycznymi³¹ (a realizujące, mówiąc słowami Mortona, poetykę ambientu i wywodzące się z tradycji romantycznej), byłyby stosowane w celu osiągnięcia perspektywy bezpodmiotowej, tworzenia iluzji niezapośredniczonego kontaktu z naturą, a nawet zespolenia ze światem³². Badaczem wyznającym takie podejście w praktyce ekopoetyckiej był chociażby J. Scott Bryson, z jego wiarą w możliwość „oddania czytelnikom poczucia związku z naturą jako miejscem, w którym żyją”³³. Z problemem *mimesis* w praktyce ekoposthumanistycznej łączono też Marka Tredinnicka. W książce *The Land's Wild Music* rozwijał on, a może nawet redefiniował, Buellowskie pojęcie „adekwatności” o wiarę w zharmonizowanie się pisarza z krajobrazem³⁴. Ekokrytyk zapożyczył podstawowe francuskie *adéquation* od Francisa Ponge’a, wskazując, że byłyby to „werbalizacje, które nie są replikami, lecz ekwiwalentami świata przedmiotu”³⁵. Dobrym, kanonicznym już przykładem ekomimetycznego pisania stał się na gruncie anglosaskim także *Walden, czyli życie w lesie* Henry’ego Davida Thoreau. Timothy Morton, analizując taką strategię piśmienniczą, podkreślał jednak: „Przedstawiając przyrodę jako obiekt »tam« – dziewicze pustkowia poza wszelkim śladem kontaktu z człowiekiem – [ecomimesis] przywraca ten sam rozłam [między środowiskiem naturalnym a ludzkim], który stara się znieść”³⁶. Można powiedzieć, że właśnie dzięki

³⁰ S. Nolan, *Poetry of Place: Robinson Jeffers's Coastal Ecopoetics*, „Studies in American Culture” 2014, t. 37, s. 82.

³¹ Ang. *ecomimesis* – można odnosić też do stylu architektonicznego, naśladowającego formy biotyczne. Zob. L.C. Woo, *Ecomimesis: A Model for Sustainable Design*, „IAFOR Journal of Sustainability, Energy & the Environment” 2016, t. 3, nr 1, s. 82–102.

³² Więcej zob. P. Szaj, *Czas, który wypadł z ram. Antropocen i ekokrytyczna lektura tekstów literackich*, „Forum Poetyki” 2021, nr 24, s. 16.

³³ Zob. Z.A. Mhana, R. Talif, Z.I. Zainal, I.A. Hadi, *Carol Ann Duffy's "Politics" through Unnatural Ecopoetics*, „3L: Southeast Asian Journal of English Language Studies” 2019, t. 25, nr 1, s. 103 i in.

³⁴ Zob. D.J. Philippon, *Reviewed Work(s): The Land's Wild Music: Encounters with Barry Lopez, Peter Matthiessen, Terry Tempest Williams, and James Galvin by Mark Tredinnick* Review by Daniel J. Philippon, „Interdisciplinary Studies in Literature and Environment” 2007, t. 14, nr 1, s. 272–273.

³⁵ L. Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Harvard University Press, London 1995, s. 98.

³⁶ T. Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 2007, s. 125.

Mortonowskiej analizie pojęcia „natury” i zauważeniu stojącego za nim stabilnego, niezależnego tworu zaczęto wysuwać inne niż ekomimetyczne sposoby lektury.

Jednym z nich jest pisanie *sympoietyczne*, proponowane przez Aleksandrę Ubertowską. Autorka *Historii biotycznych* posiłkowała się terminem Donny Haraway oznaczającym „współdziałanie”. Haraway wiązała sympoietyczność z systemami, pracą, ruchem; pojęcie to wskazywało na równy wkład organizmów świata w aktywność kształtowania się ziemi³⁷ – termin filozofka nierozzerwalnie łączyła z chthonicznością. Wprowadzony w życie, miał przyczynić do nastania czasu chthulucenu (zapropionowanego w kontrze do antropocenu czy kapitałocenu) – świata realizującego idee w gruncie rzeczy również ekopoetyckie, bo nastawionego na *poiesis*, tworzenie, bez „jednostek wyjściowych”, stawiającego na partnerskość od początku do końca³⁸. Ubertowska sympoietyczność również łączy z ruchem, tyle że w obrębie literatury – poprzez użycie tego terminu chce zaakcentować twórczość odchodzącą od ludzkiego, indywidualnego oglądania „natury” na rzecz perspektywy równościowej względem wszystkich żyć planetarnych³⁹. Bardzo ważny byłby tu kontekst splątania, osadzenia istnień we współdziałającej i egalitarnej siatce bytów. Ekoteksty sympoietyczne Ubertowska stawiałaby w kontrze do literatury odwołującej się „do idei *autopoiesis*” i wzorca człowieka autopoietycznego, czyli, cytując badaczkę, „samowystarczalnego, podbijającego Ziemię i inne gatunki przy pomocy narzędzi, przewidywalnego, poddanego centralnemu sterowaniu i kontroli”⁴⁰. Mówiąc słowami Haraway – autopoietyczny byłby człowiek samostwarzający się⁴¹.

Sama Ubertowska w duchu sympoietyczności zdecydowała się zanalizować chociażby queerowe teksty Michała Witkowskiego, Witolda Gombrowicza, prozę Olgi Tokarczuk czy Stanisława Vinceza. W tego typu pisanie świetnie wpisywałyby się jednak także Julia Fiedorczuk. By określać teksty jako sympoietyczne, potrzeba bowiem balansu dwóch elementów: z jednej strony musimy patrzeć na świat przez pryzmat biotycznej siatki, z drugiej strony: perspektywa ta powinna się pojawić w związku ze sprzeciwem wobec wykorzystywania świata poza-ludzkiego i uczestniczących w nim istot przez wzgląd na własne, antropoeogistyczne korzyści. Poszukując krytyki idei *autopoiesis*, lekturę tekstów poetki wiązałabym z ekofeminizmem: tematyka takich tekstów pozostawać bowiem powinna, zgodnie z propozycją Ubertowskiej, w bliskim związku „z procesami afektywnymi, libidalnością, genderowo uwarunkowaną etyką wobec nieludzkich innobytów, a także etyką i ekologią natywną”⁴².

³⁷ Więcej na ten temat, zob. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.

³⁸ D. Haraway, *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen – kapitałocen – chthulucen*, [w:] *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, tłum. K. Hoffman, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 55.

³⁹ A. Ubertowska, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 46.

⁴⁰ Tamże, s. 47.

⁴¹ D. Haraway, *Nie uciekajmy przed kłopotami...*, dz. cyt., s. 79.

⁴² A. Ubertowska, *Historie biotyczne...*, dz. cyt., s. 47.

Fiedorczuk ekofeministyczna

Szukając ekofeministycznych śladów w twórczości poetyckiej Fiedorczuk, dałoby się zatrzymać się chociażby przy psalmie ósmym z tomu *Psalmy*: „oceany mogą być innego koloru / niż to widać na filmie / fauna / mórz / południowych / może być bardziej martwa” (P 23)⁴³. W utworze tym podniesiony został problem idealizowania przez różne media świata więcej-niż-ludzkiego, a może nawet jego konsumpcjonizacji. Co najważniejsze jednak: taki medialny obraz utrwała się w ludzkiej pamięci: „te obiekty mogą być bardziej toksyczne / niż to widać w lustrze pa- / mięci / przytomności / nadziei” (P 23). Przechodzimy od pamięci przez przytomność do nadziei – bohaterka wierszy jest więc świadoma tworzenia się w głowie pewnego konstruktu, który trzeba burzyć. Ujawnione zostało tu postmortonowskie „myślenie o naturze”, bowiem unaoczniono taki jej koncept, który wpływa na sposoby działania społecznej wyobraźni ekologicznej, tyle jednak, że bohaterka wierszy doszukuje się go nie w tekstach transcendentalistów czy romantyków, jak robił to Timothy Morton, lecz w silniej współcześnie oddziałującym medium – telewizji. Remedium na walkę z tego typu sztucznym, pamięciowym tworem może stać się świadomość antropocenu, czyli – odwołując się do koncepcji Lynn Keller – wiedza, że zmiany klimatyczne związane z działalnością człowieka to nie jedynie geologiczny koncept, wskazujący na epokę niechlubnej dominacji człowieka, ale również rzeczywistość kulturowa, w której jesteśmy zanurzeni i od której nie możemy uciec⁴⁴. Keller zależało na tym, by podkreślić nie tylko życie w antropocenie, ale też świadomość jego trwania, którego ludzie początkowo nie dostrzegali. Bohaterka tych wierszy wskazuje, że ludzie nie dostrzegają go nadal, ślepo podążając za obrazem sztucznie fabrykowanym przez media.

W innych tekstach Fiedorczuk podnoszone są też kwestie związane z kapitalizmem i konsumpcjonizmem. W jednym z nich czytamy: „każdy ma prawo kupić sobie prezent / a jak kogoś nie stać niech się przebranzuje” (T 42), w innym: „nie są tym czym są pola rzeżuchy płomiennej i chleba / lub jabłkowe sady w marzeniach supermarketu” (P 23). Jest jasne, że – myśląc ekofeministycznie – autorka dostrzega zarówno nadmierną eksploatację zasobów planety, jak i wadliwość obecnego systemu nastawionego na ciągły wzrost. Poetka nie pozostawi więc bez komentarza również eko-miejskiej mody, dostrzegając w niej podobną, co supermarketowa, sztuczność – „(ocaleni w miastach jarmużu miastach bez glutenu)” (P 16) – oraz nadprodukcję rzeczy: „Pozbywamy się zatem / darów / wyrzucamy pantofle, suknię / oddajemy biednym, biedniejszym, / najbiedniejszym. Współczucie? / raczej przeczucie, że zawartość szafy wystąpi z brzegów / prędzej niż rzeka łąz przeznaczonych na nasze ostatnie pożegnanie – // rzeczy zmieniają się w słowa” (PrzZ 8). Nawiązując do innego tekstu Fiedorczuk: „piękno istnieje, le armozura egzyste, i raje / nie są sztuczne”, nie znajdziemy jednak tego piękna i tych rajów

⁴³ W niniejszym artykule posługuję się skrótami w odniesieniu do tomików Julii Fiedorczuk: B – *Bio* (Biuro Literackie, Wrocław 2004); LnN – *Listopad nad Narwią* (Biuro Literackie, Legnica 2000); P – *Psalmy* (Fundacja na rzecz Kultury i Edukacji im. Tymoteusza Karpowicza, Wrocław 2017); PrzZ – *Planeta rzeczy zagubionych* (Biuro Literackie, Wrocław 2006); T – *Tlen* (Biuro Literackie, Wrocław 2009); TT – *tuż-tuż* (Biuro Literackie, Wrocław 2012). Liczba oznacza numer strony.

⁴⁴ L. Keller, *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*, University of Virginia Press, Charlottesville–London 2017.

w konsumpcjonistycznym świecie sztucznych światel, ogromnych galerii handlowych, uprawiających *greenwashing* marek, które mnożą produkty ekologiczne ze względu na zysk, niekoniecznie licząc się z kondycją planety (choćby biorąc pod uwagę ślad węglowy swoich produktów⁴⁵). Fiedorcuk przygląda się „naturze” z centrów handlowych, a więc tej ekonomicznie „udomowionej” oraz uciemnionej. Oczywiście, co zauważa poetka i badaczka w swoich esejach, ogólna analiza wyżej przywołanych problemów przynosić może różne wnioski. Mimo to podstawa ekofeminizmu wywodzi się właśnie z dostrzeżenia wspólnej płaszczyzny problemu ekonomicznego wyzysku, zarówno w przypadku kwestii kobiecej, jak i ekologii.

Warto przypomnieć dominujące sposoby ukazywania poza-ludzkiej przyrody przez pryzmat kobiecości. Swoją teorię na ten temat wyłożyła Kate Soper⁴⁶, o której koncepcji pisała zresztą sama Fiedorcuk. Wyróżniała ona dwa sposoby takiego upłciowienia: pierwszy polegałby na przedstawianiu natury⁴⁷ jako silnej matki, zbioru praw, procesów, a drugi wiązałby się z utożsamianiem ukształtowania terenu, pejzażu z częściami kobiecego ciała. Soper wskazuje, że naturę długo ukazywano z jednej strony jako czystą, dziewiczą, a z drugiej – jako matkę, co miałoby być „odzwierciedleniem pomieszanego patriarchalnego libido, łączącego w sobie potrzebę dominacji i tęsknotę za opieką rodzicielską”⁴⁸. Nieprzypadkowo tradycja zaopatrzyła nas w funkcjonujące do dziś połączenia wyrazowe takie jak: „dziewicza natura”, „dziewicza ziemia”, „łono natury”. Fiedorcuk swoim projektem poetyckim konsekwentnie nas od takiego myślenia oddala. Nie oznacza to, że ziemi nie można utożsamiać z matką – poetka chce jedynie, byśmy podjęli próbę spojrzenia na związki łączące kobiecość i świat więcej-niż-ludzki w inny sposób, przekraczając schematyczne sposoby ich zespalania w poezji. W tym miejscu warto więc rzucić trochę światła na motywy kobiece.

Kobiecość powraca w różnych wierszach Fiedorcuk i łączy się nierzadko z macierzyństwem, które jako temat pojawia się z coraz większym nasileniem od trzeciego tomu autorki, czyli od *tuż-tuż* (2006). Mimo to wątek kobiecy, macierzyństwa i świata więcej-niż-ludzkiego nie wpisuje się w standardowe narracje komentujące ich związki. Ekofeministki od lat 90. XX w. krytykowały esencjalistyczne analizy, które uwypuklały szczególną relację kobiet i poza-ludzkiego świata materialnego („natury”) – relację, która wynikała z biologii i płodności. Redefiniowały także wczesne ekofeministyczne narracje, w których kobiety, jak pisała Monica Seger, „oddawały się” naturze w akcie oczyszczenia, a w świecie poza-ludzkim, dalekim od kultury, widziały swoje „naturalne” środowisko⁴⁹. Autorka wskazuje, że dość wcześnie doszło do krytyki tego typu myślenia.

⁴⁵ Pojęcie „śladu węglowego” jest przy tym objęte wieloma kontrowersjami. Wskazuje się, że zostało ono wprowadzone do obiegu medialnego po to, by odpowiedzialność ekologiczną zrzucić na jednostki (a aby od tej odpowiedzialności odsunąć wielkie firmy i koncerny). Zob. omówienie tego problemu na przykładnie kampanii reklamowych firmy BP: J. Doyle, *Where has all the oil gone? BP branding and the discursive elimination of climate change risk*, w: *Culture, Environment and Eco-Politics*, red. N. Heffernan, D. Wragg, Cambridge Scholars Press, Cambridge 2011, s. 200–225.

⁴⁶ K. Soper, *What is Nature*, John Wiley & Sons, Blackwell 1995.

⁴⁷ Zgodnie z teorią Soper świadomie używam słowa „natura”, mając na myśli koncept kulturowy, który wiąże się z konkretnymi ludzkimi wyobrażeniami o świecie więcej-niż-ludzkim.

⁴⁸ J. Fiedorcuk, *Cyborg...*, dz. cyt., s. 161.

⁴⁹ M. Seger, *Women in Nature, Women in Culture: Ecofeminism and Simona Vinci's „Agosto Nero”*, „Italica” 2010, t. 87, nr 2, s. 243.

Stacy Alaimo, już po zwrocie, zwracała uwagę, że „definiowanie kobiety jako czegoś, co jest zakorzenione w naturze, wyrzuca kobietę poza domenę ludzkiej podmiotowości, racjonalności i sprawczości”⁵⁰ – taka narracja szybko zyskała aprobatę.

Fiedorczuk, szukając w duchu ekofeministycznym innego i nieszkodliwego rozwiązania narracyjnego, macierzyństwo usadawia w sprawach ziemi, przywołując na myśl chtoniczność teorii sympoietycznej. Czytamy: „Kiedyś byliśmy bardzo blisko / ziemi, etc. A matka jest żyzną glebą” (TT 36), albo gdzie indziej: „czas // pożyczony od gleby, przyszłości i / jakiegoś życia. czas to pieniądz dłużny. / gleba – jak kobieta” (P 28). W kolejnej strofie podmiotka stawia pytanie: „kobieta jak gleba?” (P 28). Kobieta i ziemia są ściśle skorelowane; ziemia wydaje kobietę, kobieta wydaje życie, obie są stworzycielkami. Kobieta przy tym, jak wskazuje poetka, swoje życie także zapożycza od innego życia, co podkreśla jej równość w kontekście innych bytów planetarnych. Na poziomie ogólnym każde życie bierze jakiś czas w jakimś ciele na jakąś zapożyczoną przyszłość, ale nie za darmo; każdy ktoś musi oddać swój dług. Wszelkie istnienia materialne nieuchronnie spłacają go poprzez śmierć. Dopóki jednak istnieją, jakoś muszą żyć, właśnie na niej – planecie, ziemi – żerując. Ironicznie więc, jak wynika z wierszy Fiedorczuk, każda matka wydająca potomstwo tworzy kolejny byt do wykarmienia i do zaopiekowania; kolejny byt, który będzie czerpał z zasobów świata. „jak mam tobie śpiewać, planeto, żebyś wybaczyła, / że urodziłam głód” (P 15), pyta bohaterka wierszy w psalmach, zawieszając w naszym centrum uwagi tę niełatwą kwestię ziemi jako wszechmatki, jakże inaczej zaakcentowaną w kontekście krzywdzących narracji na temat związków kobiety i świata poza-ludzkiego. Ciekawym tropem może stać się także takie przedstawianie ziemi w poezji Fiedorczuk, które łączyłoby ją z obrazem matki czulej, tętniącej, przynoszącej tym tętnem spokój wszelkim tulącym się do niej istotom. Za takimi opisami stoją liczne katachrezy. Mamy więc: „tętno ziemi” (T 14), „musujące tętno ziemi” (T 8), „ciało ziemi” (T 7). Fiedorczuk udowadnia, że mimo utożsamiania ziemi z matką i podkreślania korelacji pomiędzy kobietą i ziemią związki te można odczytywać na nowo. Nasuwa się przecież automatyczna analogia do kobiecego ciała: płód noszony pod sercem kobiety słyszeć będzie wyraźny rytm serca; taki sam rytm wybija tętno ziemi, a wsłuchując się w niego żyjące na Ziemi istnienia.

Trzeba podkreślić: liczne istnienia. Na przestrzeni wszystkich tomów przywołane zostają chociażby bakterie, roztocza, ryby, ukwiały, grzybnia, rozwiłitki, plankton, nekton, stawonogi, ale też oczliki czy płastugi. Na pewno nie tworzą one „nielity”, nawiązując do tytułu jednego z wierszy poetki, czyli jednolitej zwartej masy. Istnieją raczej obok siebie, w wielkiej siatce życia. W ten sposób docieram do ostatniego wniosku: poezja Fiedorczuk odchodzi od ludzkiego, związanego z autopoietycznością oglądu świata. Więcej – wychodzi w ogóle ku przestrzeni poza-ludzkiej, łamie funkcjonujące dualizmy, zadaje pytania: „Kto powiedział / ludzkie? Kto / cokolwiek mówi?” (TT 15). W projekcie tym uwidacznia się poszukiwanie innych soczewek, próba przybierania różnych kształtów. „[J]estem rybą” (LnN 27), pisze poetka, tworząc „ichtiologiczne historie”, łączone z jej twórczością od samego debiutu. Próby te nie ograniczają się wyłącznie do podwodnego życia. W innych miejscach czytamy: „Chciałabym się schować / w domu twoich liści” (TT 14) albo: „gdybym mogła / byłabym krzakiem bzu” (TT 14). Bohaterka tej poezji nie tylko więc patrzy na świat z perspektywy równościowej względem

⁵⁰ S. Alaimo, *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*, Cornell University Press, Ithaca 2000, s. 2. Cytat za: M. Seger, *Women in Nature...*, dz. cyt.

wszelakiego życia, chciałyby zapożyczyć choć na chwilę perspektywy tych innych istnień, stać się nimi, nawet jeżeli okazuje się to jedynie niespełnionym życzeniem. „i niechby jakieś inne słowo dla człowieka / obok człowieka obok człowieka obok / psa i pszczoły słowo jak »ćma« to znaczy / »chmara« lub »mrowie« lub »ciemność«” (P 33) – pisze poetka, raz jeszcze jasno podkreślając, że najważniejszym słowem, najważniejszą istotą na ziemi na pewno nie jest człowiek.

Zakończenie

Choć „różnica między wierszem a życiem jest zawsze absolutna” (TT 22), trzeba wierzyć, że tekst może mieć wpływ na rzeczywistość. Fiedorczyk wierzy – konsekwentnie pokazuje nam świat odchodzący od patriarchalno-konsumpcjonistycznego modelu życia, szukając innych niż dominujące powiązań pomiędzy kobietą a ziemią, kobietą a przyrodą więcej-niż-ludzką, w końcu innych sposobów traktowania świata i aktorów poza-ludzkich. Wszyscy i tak „Przerośniemy pleśnią. / I wsiąknijemy w grunt” (TT 20) – oddamy zapożyczoną na moment materię. Trzeba jednak zadać pytanie, co zostanie po nas. Ludzie bowiem wciąż są nienasyчени („co dzień nowe piosenki o nienasyceciu”) (P 28), szukają coraz to nowych towarów, zupełnie nie zauważając tego, jak bardzo zekonomizowany stał się świat więcej-niż-ludzki. Poezja Fiedorczyk przeciwstawia się temu, poszukuje analogii między ludzkim i nie-ludzkim, zasypuje antropocentryczne paradygmaty. W końcu w swojej twórczości Fiedorczyk odchodzi od autopoietycznego oglądania świata, stawiając na równość istnień w biomasie. Po lekturze poezji ekokrytyczki i ekopoetki możemy jedynie retorycznie zapytać: bo i jak mielibyśmy nie być równi, mając jedną, powszechną, najważniejszą wszechmatkę, Ziemię? To ona jest przecież schronieniem, pożywieniem i byciem.

Bibliografia

- „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2020, nr 8.
- Alaimo Stacy, *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*, Cornell University Press, Ithaca 2000.
- Bakke Monika, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015.
- Barcz Anna, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016.
- Barcz Anna, *Wprowadzenie do zookrytyki (teorii zwierzęcych narracji)*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2015, nr 6, s. 143–159.
- Buell Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Harvard University Press, London 1995.
- Czapliński Przemysław, *Literatura i życie. Perspektywy biopoetyki*, w: *Teoria, literatura, życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*, red. Ryszard Nycz, Anna Legeżyńska, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012, s. 63–94.
- DiFranco Aaron K., *Nature Wrting: Poetry*, 26 September 2017, <https://oxfordre.com/literature/view/10.1093/acrefore/9780190201098.001.0001/acrefore-9780190201098-e-463> [dostęp: 2022/07/11].
- Domańska Ewa, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.

- Doyle Julie, *Where has all the oil gone? BP branding and the discursive elimination of climate change risk*, w: *Culture, Environment and Eco-Politics*, red. Nick Heffernan, David A. Wragg, Cambridge Scholars Press, Cambridge 2011, s. 200–225.
- Ekokrytyka*, red. Krzysztof Wojciechowski, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2018.
- „ER(R)GO” 2014, nr 28 (1).
- Fiedorczuk Julia, Beltrán Gerardo, *Ekopoetyka. Ekologiczna obrona poezji*, Biblioteka Iberyjska, Warszawa 2015.
- Fiedorczuk Julia, *Bio*, Biuro Literackie, Wrocław 2004.
- Fiedorczuk Julia, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.
- Fiedorczuk Julia, *Ekofeminizm*, [w:] *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. Monika Rudaś-Grodzka, Katarzyna Nadana-Sokołowska i in., Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014, s. 115–118.
- Fiedorczuk Julia, *Ekokrytyka. Bardzo krótkie wprowadzenie*, „Fragile” 2010, nr 3 (9), <https://fragile.net.pl/ekokrytyka-bardzo-krotkie-wprowadzenie/> [dostęp: 2022/12/28].
- Fiedorczuk Julia, *Ekologiczna wyobraźnia Marianne Morre*, w: tejże, *Złożoność nie jest zbrodnią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 51–71.
- Fiedorczuk Julia, Jankowicz Grzegorz, *Cyborg w ogrodzie. Założycielskie uwagi o ekokrytyce*, w: „Literatura”, Arkusz pisma „Ha!art. Interdyscyplinarny magazyn o kulturze”, Kraków 2009, nr 1–2 (28–29), s. 7–9.
- Fiedorczuk Julia, *Listopad nad Narwią*, Biuro Literackie, Legnica 2000.
- Fiedorczuk Julia, *Planeta rzeczy zagubionych*, Biuro Literackie, Wrocław 2006.
- Fiedorczuk Julia, *Psalmy*, Fundacja na rzecz Kultury i Edukacji im. Tymoteusza Karpowicza, Wrocław 2017.
- Fiedorczuk Julia, *Tlen*, Biuro Literackie, Wrocław 2009.
- Fiedorczuk Julia, *tuż-tuż*, Biuro Literackie, Wrocław 2012.
- Filiciak Mirosław, *Posthumanizm wzmacnia organizm [próba wyjaśnienia pojęcia „posthumanizm”]*, „Ha!art” 2001, nr 2, s. 112–113.
- Gander Forrest, *The Future of the Past: The Carboniferous & Ecopoetics*, „Chicago Review” Autumn 2011, t. 56, nr 2/3, s. 216–221.
- Haraway Donna J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–Londyn 2016.
- Haraway Donna J., *Nie uciekajmy przed kłopotami. Antropocen – kapitałocen – chthulucen*, [w:] *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, tłum. Krzysztof Hoffman, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 49–94.
- Jankowicz Grzegorz, *„Bunt roślin”? Ekopoetyka w Drzewie rozpaczającym Władysława Broniewskiego*, [w:] *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945–1989, Seria Krytyka XX i XXI wieku*, red. Anna Kałuża, Alina Świeściak, TAIWPN Universitas, Kraków 2012, s. 9–22.
- Keller Lynn, *Recomposing Ecopoetics: North American Poetry of the Self-Conscious Anthropocene*, University of Virginia Press, Charlottesville–London 2017.
- Kronenberg Anna, *Geopoetyka. Związki literatury i środowiska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014.
- Madejski Jerzy, *Przyboś ekokrytyczny*, w: *Stulecie Przybosia*, red. Stanisław Balbus, Edward Balcerzan, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002, s. 353–367.

- Małecki Wojciech, Woźniak Jarosław, *Ecocriticism in Poland: Then and Now*, „Ecozon@. European Journal of Literature, Culture and Environment” 2020, t. 11, nr 2: „Ecocriticism: In Europe and Beyond”, s. 34–41.
- Maran Timo, Kull Kalevi, *Ecosemiotics: Main Principles and Current Developments*, „Geografiska Annaler. Series B, Human Geography” 2014, nr 96 (1), s. 41–50.
- Marszałski Mariusz, *Amerykańska ekopoezja – nowa odmiana tradycyjnej poezji natury*, „Przestrzenie Teorii” 2011, nr 16, s. 51–68.
- Mhana Zainab Abdulkadhim, Talif Rosli, Zainal Zainor Izat, Hadi Ikhlas Abdul, *Carol Ann Duffy's "Politics" through Unnatural Eco-poetics*, „3L: Southeast Asian Journal of English Language Studies” 2019, t. 25, nr 1, s. 100–109.
- Morton Timothy, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 2007.
- Nolan Sarah, *Poetry of Place: Robinson Jeffers's Coastal Eco-poetics*, „Studies in American Culture” 2014, t. 37, s. 81–99.
- Philippon Daniel J., *Reviewed Work(s): The Land's Wild Music: Encounters with Barry Lopez, Peter Matthiessen, Terry Tempest Williams, and James Galvin by Mark Tredinnick* Review by Daniel J. Philippon, „Interdisciplinary Studies in Literature and Environment” 2007, t. 14, nr 1, s. 272–273.
- Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, red. Zuzanna Ładyga, Justyna Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.
- Seger Monica, *Women in Nature, Women in Culture: Ecofeminism and Simona Vinci's „Agosto Nero”*, „Italica” 2010, t. 87, nr 2, s. 242–252.
- Soper Kate, *What is Nature*, John Wiley & Sons, Blackwell 1995.
- Szaj Patryk, *Czas, który wypadł z ram. Antropocen i ekokrytyczna lektura tekstów literackich*, „Forum Poetyki” 2021, nr 24, s. 6–25.
- Tabaszewska Julia, *Jedna przyroda czy przyrody alternatywne? O pojmowaniu i obrazach przyrody w polskiej poezji*, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.
- Tabaszewska Justyna, *Ekokrytyczna (samo)świadomość*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 7–16.
- Tabaszewska Justyna, *Katastrofy afektywne. Kategoria katastrofy w dyskursie ekokrytycznym i afektywnym*, w: *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, red. Aleksandra Ubortowska, Dobrosława Korczyńska-Partyka, Ewa Kuliś, Instytut Badań Literackich PAN, Olsztyn 2019, s. 23–40.
- Tabaszewska Justyna, *Zagrożenia czy możliwości? Ekokrytyka – rekonesans*, „Teksty Drugie” 2011, nr 3, s. 205–220.
- „Teksty Drugie” 2018, nr 2.
- Ubortowska Aleksandra, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.
- „Wakat” 2015, nr 3.
- Węgrzyniak Anna, *Ćwiczenie ekologicznej wyobraźni. O poezji Julii Fiedorczuk*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria Literacka, nr 33 (53), s. 219–235.
- Woo Lillian C., *Ecomimesis: A Model for Sustainable Design*, „IAFOR Journal of Sustainability, Energy & the Environment”, Spring 2016, t. 3, nr 1, s. 82–102.
- Woźniak Jarosław, *Widma ekokrytyki*, „Przestrzenie Teorii” 2017, nr 28, s. 169–191.
- Woźniak Jarosław, *Życie po życiu albo republika bytów. Starość aksolotla Jacka Dukaja w perspektywie ekokrytycznej*, „Literatura i Kultura Popularna” 2019, nr 25, s. 261–282.
- Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. Anna Barcz, Magdalena Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, <http://e-naukowiec.eu/zwierzeta-gender-i-kultura-perspektywa-ekologiczna-i-krytyczna/> [dostęp: 2022/07/10].

Streszczenie

W artykule podjęta została próba sympoietycznej lektury tekstów Julii Fiedorczuk. By określać teksty sympoietycznymi, potrzebny jest balans dwóch elementów: z jednej strony na świat patrzeć musimy przez pryzmat biotycznej siatki, z drugiej strony – perspektywa ta pojawić powinna się w związku ze sprzeciwem wobec wykorzystywania przez człowieka świata więcej-niż-ludzkiego i uczestniczących w nim istot przez wzgląd na własne, antropoeogoistyczne korzyści (termin zaproponowany przez Donnę Haraway, a zapożyczony i odniesiony do literatury przez Aleksandrę Ubertowską). Ważnym elementem tej lektury pozostaje także ekofeminizm poezji Fiedorczuk.

Sympoietic Reading of Julia Fiedorczuk's Poetry**Abstract**

The article attempts a sympoietic reading of Julia Fiedorczuk's texts. Sympoietic texts (a term proposed by Donna Haraway and used in relation to literature by Aleksandra Ubertowska) are distinguished by a balance of two elements. On the one hand, we have to look at the world through the prism of the biotic grid. On the other hand, this perspective exposes human exploitation of the more-than-human world and the beings participating in it for the sake of one's own anthropoeogistic benefits. The ecofeminism of this poetry also remains an important element in this reading.

Słowa kluczowe: ekopoetyka, lektura sympoietyczna, ekofeminizm, poezja XXI wieku

Keywords: ecopoetics, sympoietic reading, ecofeminism, 21st-century poetry

Katarzyna Koza – absolwentka filologii polskiej ze specjalnością krytycznoliteracką oraz edytorską. Doktorantka w Zakładzie Literatury Polskiej XX i XXI wieku na Uniwersytecie Wrocławskim. Zainteresowania badawcze skupia na zagadnieniach dotyczących humanistyki ekologicznej i posthumanizmu. Zajmuje się także typografią. Przygotowuje rozprawę doktorską o językach współczesnej ekopoezji.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.15

Małgorzata Sugiera

Uniwersytet Jagielloński

ORCID 0000-0003-4953-2422

Syndemiocen, czyli antropocen w perspektywie pandemii¹

Liczba konkurencyjnych wobec antropocenu nazw nieustannie się powiększa². Dobrze pokazują to kolejne wydania pracy *L'Événement Anthropocène*, która jako jedna z pierwszych wskazała na istotne powiązania między zmianami ekologicznymi i zachodnimi systemami gromadzenia, porządkowania i przekazywania wiedzy³. Jej pierwotne wydanie ukazało się drukiem niemal półtora dekady po tym, jak Paul Crutzen wystąpił z inicjatywą wyodrębnienia antropocenu jako najnowszej epoki w dziejach Ziemi na podstawie śladów działalności człowieka, możliwych do identyfikacji metodami nauk geologicznych. W *L'Événement Anthropocène* francuscy historycy nauki, technologii i środowiska, Christophe Bonneuil i Jean-Baptiste Fressoz, wskazali natomiast kilka kolejnych i dobrze już zdomowionych w naukowych dyskursach nazw: oligantropocen, anglocen, termocen, tanatocen, fagocen i fromocen. Za każdym też razem wnikliwej analizie poddali perspektywę, z jakiej spojrzenie na najnowsze dzieje Ziemi nakazuje właśnie takie ukonkretnienie nazbyt w ich odczuciu ogólnej (by nie powiedzieć, ogólnej) nazwy antropocen, czyli po prostu epoka człowieka. Na tej samej zasadzie, przygotowując trzy lata później kolejne wydanie książki, czuli się w obowiązku dodać dwa kolejne rozdziały – jeden poświęcony mnożącym się coraz bardziej dyskursom,

¹ Niniejszy tekst powstał w ramach projektu badawczego OPUS NCN „Epidemie i wspólnoty w krytycznych teoriach, artystycznych praktykach i spekulatywnych fabulacjach ostatnich dekad” (UMO-2020/39/B/HS2/00755).

² W październiku 2022 r. amerykańska artystka multimedialna A.L. Steiner zrealizowała w Miami projekt *Welcome to the Misanthropocene (Origins of Ecofeminism)*, nie tylko przedstawiając antropocen jako źródło ekofeminizmu, ale także odpowiednio modyfikując jego nazwę, by wskazać na związki z mizantropią, czyli niechęcią do gatunku ludzkiego.

³ Ch. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'Événement Anthropocène. La Terra, l'histoire et nous*, Éditions du Seuil, Paris 2013, 2016. Po polsku ukazało się tłumaczenie fragmentu tej pracy, zob. Ch. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *Naukowcy i Antropos. Antropocen czy oligantropocen?*, przeł. P. Śniedziewski, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 186–203.

które negują postępujące zmiany klimatyczne i/lub istotny wpływ na nie ludzkiej działalności (agnatocen), drugi zaś podejmujący kwestię zależności zmian klimatycznych od rozwoju przemysłu, ekspansji kolonialnej i społeczno-politycznego systemu kapitalistycznego (kapitałocen). Ponieważ od drugiego wydania *L'Événement Anthropocène* minęło ponad pięć lat, spodziewać się można zasadnie, że dziś liczba alternatywnych wobec antropocenu nazw sięgnęła już setki. Nie wydaje się także, aby uzupełnianie listy o kolejne propozycje miało się rychło zakończyć, nawet jeśli nazwa antropocen na dobre zadomowiła się nie tylko w naukowych dyskursach.

Obserwowany w ostatnich latach nomologiczny wyścig to na pozór dobry materiał jedynie na zabawne memy czy wpisy na blogu z przymrużeniem oka, jak choćby ten, który stosunkowo niedawno opublikował Steve Mentz, autor terminu naufragocen. Przy tej okazji Mentz sugeruje, jakoby „ta szczególna gra w terminy miała się ku końcowi”, żartobliwie proponując, by biorąc pod uwagę ich liczbę, dać nowej epoce po prostu nazwę neologizmcen. Jednak w niemal kompulsywnym mnożeniu neologizmów Mentz widzi też wyraz z pewnością wartych większej uwagi wysiłków badaczy z kręgu humanistyki środowiskowej, podejmowanych w celu koniecznej pluralizacji antropocenu⁴. Wysyp rozmaitych nazw, powiązanych z nimi definicji i zasad wytyczania granic najnowszej epoki, niewątpliwie zasługuje na poważniejszą refleksję. Dlatego zatrzymam się na chwilę przy tej kwestii, zanim przejdę do zaproponowania kolejnego neologizmu, który ma podobny cel co pozostałe – zwiększenie liczby perspektyw badawczych na przyczyny i skutki antropocenu.

Hakowanie antropocenu

Bliższe przyjrzenie się kolejnym propozycjom określenia specyfiki najnowszej epoki w dziejach Ziemi pozwala jak na dłoni zobaczyć nie tylko wielość odrębnych dyscyplin włączających się stopniowo w badania nad antropoceniem. Pokazuje też różnorodność właściwych tym dyscyplinom przedmiotów i proponowanych perspektyw, którym odpowiada wielość stosowanych ujęć, metod i narzędzi analityczno-interpretacyjnych. Na tym wszakże nie koniec. Niekiedy, jak choćby w przypadku wskazanego już w tytule książki Kathryn Yusoff „miliarda czarnych antropocenów”⁵, chodzi przede wszystkim o czytelny gest na rzecz realizacji czegoś, co można ogólnie nazwać prowincjonalizacją antropocenu. Podważa się tu zasadność myślenia o wpływie człowieka na skrupulatnie od niego oddzielany świat natury wyłącznie w ramach uniwersalizujących i naturalizujących ujęć zachodnich, „białych” nauk. Kiedy zaś indziej celem nowych nazw i proponowanych wraz z nimi ujęć badawczych okazuje się możliwie jak najszybsze pożegnanie się z antropoceniem; pożegnanie za sprawą podejmowanych tu i teraz działań na rzecz przyszłej (i lepszej) epoki, która dopiero rysuje się na horyzoncie. Donna Haraway

⁴ S. Mentz, *Neologismcene*, „Arcade”, <https://arcade.stanford.edu/blogs/neologismcene> [dostęp: 2022/07/19]. Wpis w niemal niezmienionej formie, choć uzupełniony o kilka kolejnych terminów i ich definicji, ukazał się jako jeden z rozdziałów jego najnowszej książki. Zob. S. Mentz, *The Neologismcene*, w: tegoż, *Break Up the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2019, s. 57–64, <https://doi.org/10.5749/j.ctvhhg4h.9> [dostęp: 2022/07/19]. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autorki artykułu.

⁵ K. Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018.

w takim właśnie trybie określiła podstawowe wyznaczniki chthulucenu już kilka lat temu, szczególną uwagę zwracając na ludzkie i więcej-niż-ludzkie sploty⁶. O nowej epoce w dziejach Ziemi, nazwanej novacenenem, kiedy to „ludzie i maszyny zjednoczą się w potrzebie wspierania Gai, Ziemi jako żyjącej planety”, myślał także James Lovelock w pracy, którą po jego śmierci do druku przygotował Bryan Appleyard⁷. Z kolei autorki i autorzy tomu *Hacking the Anthropocene* wyszli z jeszcze innego założenia. Zaoferowali bowiem szeroki wachlarz feministycznych, queerowych i antykolonialnych spojrzeń na „epokę, która niemal już dobiegła końca”, jak zatytułowała swój wstęp Astrida Neimanis, jedna z redakterek⁸.

Jak podkreśla Neimanis, „żeby przyjrzeć się z bliska założeniom i pominięciom epoki, która niemal już dobiegła końca (nawet jeśli, a zwłaszcza dlatego, że pod wieloma względami *nadal w niej żyjemy*), trzeba prawdziwie archeologicznej pracy”⁹. Bez takiej pracy nie uda się zarówno opowiedzieć inaczej, jak i nie uda się opowiedzieć innych historii antropocenu niż te, które proponują nauki głównego nurtu ukształtowane przez Nowoczesnych. A przecież podstawowy zamiar piszących sprowadza się do tego, żeby opowiedzieć te inne historie, przerywając – lub jedynie podając w wątpliwość – typowe dla nauk głównego nurtu praktyki gromadzenia, porządkowania i przekazywania wiedzy. Z tego właśnie względu, jak podkreśla Neimanis, „antropocen to nie problem, który wymaga rozwiązania. To praktyka i koncept, które czekają na swoich hakerów”¹⁰. Jedynie hakerskie taktyki pozwolą „wykorzystać nieautoryzowane aktanty, żeby przerwać działanie systemu czy choćby podjąć interwencję w to działanie, obrócić system przeciwko niemu samemu. Pozwolą na tyle zmienić metodę, żeby zaczęła przynosić wyniki, które posłużą innym ciałom i innym celom”¹¹. Jednak „hakowanie” to nie tylko zręczne manipulowanie dominującym systemem i typowymi dla niego praktykami poznawczymi. To również wytrwałe stawianie oporu i zarazem znoszenie oporu, który uparcie stawiają nie tylko ludzie, lecz także mechanizmy władzy-wiedzy, okoliczności itp. To czerpanie satysfakcji z syzyfowego wysiłku. W hakowaniu antropocenu nie chodzi zatem o zwykłą negację i proste odrzucenie. Idzie raczej o nieustannie ponawiane próby wyobrażania go sobie na nowo i wciąż inaczej, o wychodzenie poza fundacyjne dlań dychotomie, wyznaczanie kolejnych nowych celów, nowych kierunków myślenia i działania. Idzie zatem o świadome pozostawanie w błędzie, aktywne i zamierzone mnożenie kłopotów, jak proponuje Haraway już w tytule przywołanej wcześniej książki *Staying with the Trouble*. Takie też hakowanie antropocenu chciałabym zaproponować w ramach tego, co nazywam w tym artykule syndemiocenenem. Nawet jeśli w tej kolejnej alternatywnej nazwie dla antropocenu wyraźnie słychać słowo „epidemia”, na myśli mam coś więcej niż jedynie coraz wyraźniejsze w najnowszych pracach o dzisiejszych i historycznych pandemiach kwestionowanie dominujących dotąd, medykalizujących

⁶ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.

⁷ J. Lovelock, B. Appleyard, *Novacene. The Coming Age of Hyperintelligence*, The MIT Press, Cambridge, MA–London 2019.

⁸ *Feminist, Queer, Anticolonial Propositions for Hacking the Anthropocene: Archive*, red. J.M. Hamilton, S. Reid, P. van Gelder, A. Neimanis, Open Humanities Press, London 2021, s. 7.

⁹ Tamże, kursywa w oryginale.

¹⁰ Tamże, s. 10.

¹¹ Tamże.

ujęć chorób zakaźnych, ich przyczyn, dróg transmisji i najskuteczniejszych metod zwalczania¹². Jak pokażą wybrane przeze mnie do bliższej analizy w kolejnej części artykułu dwie powieści – *The Calcutta Chromosome* (1995) Amitava Ghosha i *The Blood Artists* (1998) Chucka Hogana – hakowanie antropocenu może objąć również kanoniczne wzorce narracyjne Nowoczesnych, typowe dla nich konwencje i środki wyrazu. Także one, zamierzenie łatwe do rozpoznania dla czytelnika, w analizowanych powieściach zaczynają z woli autora służyć innym niż zazwyczaj celom, opowiadając inaczej i inne historie, tym samym aktywując alternatywne przyszłości po antropocenie. Powieść Hogana to na pierwszy rzut oka typowy thriller medyczny, który chcąc podważyć opozycję między naturą a kulturą przez wprowadzenie hybrydy człowieka i wirusa, przywołuje podstawowe rozwiązania klasycznej powieści detektywistycznej jako źródła inspiracji dla nowoczesnej epidemiologii¹³. Z kolei akcja wcześniejszej o trzy lata powieści Ghosha rozwija się w oparciu o teorie spiskowe, za których sprawą epidemiologia staje się polem rywalizacji między odmiennymi systemami produkcji i praktykowania wiedzy, ukazując zachodnią episteme w nowym świetle.

Zjawiska syndemiczne i syndemiocen

Syndemia w przyjętym dziś rozumieniu oznacza tak ściśle powiązanie ze sobą dwóch lub więcej problemów zdrowotnych, że nie pozwalają łatwo i jednoznacznie wskazać przyczyn pogorszenia się stanu zdrowia pacjenta. Trudno się zatem dziwić, że ten termin znalazł się w powszechnym użytku na początku ostatniej dekady XX w., zaś za pierwszą syndemiczną chorobę współczesnego nam świata uznano HIV/AIDS. W takim też znaczeniu pisali niedawno o pandemii Covid-19 naukowcy z Global Burden of Disease, podkreślając w swoim raporcie, że wysoki wskaźnik śmiertelności wśród pacjentów cierpiących na choroby niezakaźne jedynie spolaryzował ogólnie zły stan zdrowia dzisiejszych społeczeństw. Komentując ten raport, redaktor naczelny tygodnika „The Lancet” Richard Horton zwrócił uwagę na konsekwencje błędnego założenia, jakoby wszystkie wysiłki organów i służb państwowych musiały się koncentrować wyłącznie na przerwaniu transmisji koronawirusa. Jak pisał,

Covid-19 nie jest pandemią. To syndemia. Syndemiczna natura tego zagrożenia sprawia, że potrzebujemy bardziej złożonego do niej podejścia, by chronić zdrowie naszych społeczności. [...] Potraktowanie Covid-19 jako syndemii pozwoli na szersze spojrzenie, które obejmie również edukację, zatrudnienie, politykę mieszkaniową, żywieniową i ochronę środowiska¹⁴.

¹² Por. np. Ch. Silva, *Miraculous Plagues: An Epidemiology of Early New England Narrative*, Oxford University Press, Oxford 2011; A.F.R. Kolb, *Epidemic Empire: Colonialism, Contagion, and Terror, 1817–2020*, University of Chicago Press, Chicago–London 2021; L. Wright, *The Plague Year: America in the Time of Covid*, Alfred A. Knopf, New York 2021.

¹³ Zob. P. Wald, *Contagious: Cultures, Carries, and the Outbreak Narrative*, Duke University Press, Durham–London 2008, zwł. rozdz. 4 *Viral Cultures: Microbes and Politics in the Cold War*, s. 157–212.

¹⁴ R. Horton, *COVID-19 is not a pandemic*, „The Lancet” 26.09.2020, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)32000-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)32000-6) [dostęp: 2022/07/19].

Jak przekonuje wielokrotnie cytowany przez różne media Horton, coraz częściej dostrzega się dziś biokulturowy i biospołeczny charakter chorób zakaźnych, zaś w strategiach zapobiegania epidemiom uwzględnia się politykę, ekonomię i środowisko, w którym pojawił się dany patogen. Nadal jednak stosunkowo rzadko bierze się pod uwagę tak zasady organizacji, współżycia i działania dotkniętych epidemią wspólnot, jak również ich dziedzictwo kulturowe. A przecież także one równie aktywnie jak polityka czy ekonomia wspomagają szerzenie się chorób zakaźnych lub mu przeciwdziałają. W takim właśnie znaczeniu pojęciem „syndemia” posługuje się od kilku dekad antropolog medyczny Merrill Singer, na którego ustalenia powołuje się Horton w swoim komentarzu.

„Choroby zakaźne to zarazem fakty biologiczne i społeczne konstrukty, które odzwierciedlają relacje i interakcje między tym, co uznajemy za biologiczne, i tym, co identyfikujemy jako społeczne”¹⁵ – pisze Singer w *Anthropology of Infectious Disease*, podsumowującej jego wcześniejsze badania nad zjawiskami syndemicznymi. Ponieważ dostrzega on liczne korzyści z uwzględnienia specyfiki kulturowych praktyk podczas badania przyczyn wybuchu i przebiegu konkretnych epidemii, to szczególną rolę w walce z epidemiami wyznacza tej dziedzinie antropologii, którą nazywa antropologią medyczną. Jej główne zadanie widzi zaś w ponadnarodowych badaniach chorób i epidemii. Pozwoli to połączyć naturalną historię chorób zakaźnych z analizami ludzkich zachowań, praktyk i relacji społecznych, w tym onto-epistemologii i praktyk ludów indygennych, choć branych pod uwagę jedynie jako historyczne systemy adaptacyjne. Jednak z perspektywy pandemii koronawirusa, która zatrzymała całą globalną Północ w zdawałoby się niepowstrzymanym pędzie, nawet ujęcie syndemii, które proponuje Singer, wydaje się nazbyt wąskie. To prawda, Singer pisze o „splcionych ze sobą, złożonych czynnikach biologicznej, społecznej, kulturowej i często środowiskowej natury”¹⁶. Nie bierze jednak dostatecznie pod uwagę tego, że nie tylko linia podziału między zakażeniem w efekcie kontaktu z danym patogenem a wywołaną przezeń chorobą ma charakter dalece arbitralny. Coraz wyraźniejszemu zakwestionowaniu ulega dziś także dychotomia między patogenami jako elementami nieprzyjaznej natury a człowiekiem, który stara się nad nimi zapanować, w pełni poddać je swojej kontroli. O tym, że trudno nadal myśleć o epidemiach jako zjawiskach niezależnych od ludzkiej sprawczości, przekonuje choćby wydana w kwietniu 2020 r. powieść *The End of October* amerykańskiego pisarza i dziennikarza Lawrence’a Wrighta, uznana za niemal proroczy opis pandemii Covid-19¹⁷.

Początki epidemii w indonezyjskim Kongoli wyglądają w powieści Wrighta dość typowo, a jej globalny zasięg wynika z szeregu nieszczęśliwych splotów okoliczności, na czele z coroczną pielgrzymką do Mekki. Autor wykorzystał jednak imaginarium tropikalnych chorób zakaźnych głównie po to, by w finale zaskoczyć czytelnika niespodziewanym zwrotem akcji. Wirus Kongoli okazuje się wtedy jednym z tych archaicznych, uśpionych w wiecznej zmarzlinie na Syberii patogenów, które przywraca do życia globalne ocieplenie. Kiedy świat balansuje na skraju ekologicznej katastrofy, pogłębianej przez wojny biologiczne i ataki cybernetyczne, które pandemia Kongoli ledwo rozpoczęła,

¹⁵ M. Singer, *Anthropology of Infectious Disease*, Routledge, New York–London 2015, s. 14.

¹⁶ Tamże, s. 224.

¹⁷ L. Wright, *The End of October*, Vintage, New York 2020.

doktor Henry Parsons z CDC, główny bohater Wrighta, udaje się na Syberię z niewielkim oddziałem SEAL. Doskonale zdaje sobie już wtedy sprawę z tego, że poszukiwanie źródeł zapomnianej niemal w obliczu innych zagrożeń pandemii nie ma z epidemiologicznego punktu widzenia większego sensu. Kiedy więc znajdują zarażone ciało mamuta, rezerwane przez głodne białe niedźwiedzie, jeden z żołnierzy pyta: „Doktorze, co powiemy historykom?”. Ten odpowiada jednoznacznie, a jego słowa zamykają akcję powieści: „Powiemy, że sami sobie jesteśmy winni”¹⁸. Trudno wyraźniej pokazać, że pandemia w tej powieści to ciemna strona procesów modernizacyjnych i technologicznego postępu. Jej źródłem okazuje się zaś ta sama ludzka sprawczość, która w powieści Wrighta grozi zniszczeniem planety w atakach biologicznych i cybernetycznych, jakie podejmują obie strony konfliktu w ramach odnowionej zimnej wojny. Inaczej mówiąc, rzekomo naturalne źródła chorób zakaźnych, dotąd najczęściej delegowane w odległe geograficznie i cywilizacyjnie rejony zamorskich kolonii, stały się pod piórem Wrighta jednym z coraz groźniejszych skutków antropogenicznych zmian klimatycznych. Dowodzi to potrzeby nie tylko nowej definicji pojęcia syndemia, lecz także zobaczenia w nim narzędzia hakovania antropocenu, który preferował oddzielanie zjawisk i procesów przypisywanych do konkretnych dyscyplin naukowych, dziedzin życia społecznego i reżimów władzy.

Nie tylko najnowsze powieści, jak przywołany wyżej *The End of October*, sytuują pandemię obok innych przejawów (jedynie) ludzkiej sprawczości obejmowanych nazwą antropocen, tym samym hakując przyjętą definicję i narrację tej najnowszej epoki w dziejach Ziemi, a zarazem ujawniając naturalizujące zabiegi jej badaczy. Nie inaczej dzieje się choćby w tomie szkiców hindusko-bengalskiego pisarza Amitava Ghosha *The Nutmeg's Curse*. Jego kolejne „przypowieści dla planety ogarniętej kryzysem”, jak ujmuje to podtytuł¹⁹, powstawały w Nowym Jorku, dotkniętym pandemią koronawirusa. Dla autora pandemia stała się właśnie antropogeniczną perspektywą, w której podjął się analizy kolonialnych i dekolonialnych procesów, rozpoczynając od tego, co stało się na indonezyjskich wyspach Banda w 1621 r. Walcząc o utrzymanie monopolu na handel egzotycznymi przyprawami, niderlandzkie wojsko dokonało tu ludobójstwa indygennej ludności – jednego z pierwszych w historii kolonialnych podbojów. Kolonizatorzy nie tylko założyli na zagarniętych ziemiach nowoczesne plantacje muszkatołowców, lecz także wykarczowali je bez wahania kilkadziesiąt lat później, kiedy spadł popyt na gałkę muszkatołową. Trudno o wyraźniejszy znak równości między indygennymi ludami i ich środowiskami jako częścią tak zwanej Taniej Natury²⁰ niż to, co stało się na wyspach Banda u początku długotrwałego procesu kolonizacji Nowego Świata. Ghosh pokazuje następnie, jak ten sam w gruncie rzeczy wzór powtarzał się w obu Amerykach, bezwzględnie oczyszczanych z rdzennych mieszkańców, między innymi przy celowym użyciu patogenów jako „niewidzialnych kul”²¹. Osadnicy nie tylko

¹⁸ Tamże, s. 376.

¹⁹ A. Ghosh, *The Nutmeg's Curse. Parables for a Planet in Crisis*, University of Chicago Press, Chicago 2021.

²⁰ Termin „Tania Natura” (*Cheap Nature*) wprowadził Jason W. Moore, historyk nauk o środowisku i geograf Uniwersytetu Binghamton, zob. J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, przeł. K. Hoffmann, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 97–136.

²¹ Relacjonując podbój Wirginii przez angielskie wojska w *Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia* (1588), Thomas Harriot podaje, że indygenne plemiona wierzyły,

uzurpowali sobie prawo do przejmowania cudzych ziem, manifestacyjnie nadając im odmienne nazwy w rodzaju „Nowa Anglia” czy „Nowy Amsterdam”. Wierzyli także, że mają święte i zapisane w Biblii prawo do „przemiany ziem leżących wedle ich wyobrażeń o własności odłogiem w takie, które zaczną odpowiadać europejskiej koncepcji terenów użytkowych”²². Poddawali je melioracji, budowali tamy i zbiorniki wodne, sprowadzali europejskie rośliny i zwierzęta. Symbolicznie wymazywało to przeszłość tych terenów, nadając im nową formę i tym samym zmieniając w kopię dalekich stron rodzinnych nowych właścicieli.

Nie bez przyczyny Ghosh pisze w tym kontekście o konsekwencjach tak rozumianego terraformowania jako formie zmiany środowiska w zabójczą broń (*weaponization of the environment*)²³. W coraz częściej dotykających dziś te tereny katastrofach ekologicznych i biologicznych, z epidemiami na czele, widzi zaś niekwestionowane przejawy tytułowej zemsty gałki muszkatołowej. Jak wyjaśnia: „Z tej perspektywy współczesne nam zmiany klimatyczne to nic innego niż odpowiedź Ziemi na cztery wieki terraformowania. W tym czasie globalne elity z chęcią przyjęły tę ideę, w jej neoliberalnym przebraniu”²⁴. Inaczej mówiąc, Ghosh zachęca nas do tego, by na pogłębiające się problemy ekologiczne spojrzeć jako na działania Ziemi zrzucającej jarzmo kolonialnego ujarzmnienia. Już Isabelle Stengers pisała w *Au temps des catastrophes* o planecie, która gwałtem i przemocą rewanżuje się za próby jej kontrolowania²⁵. Ghosh jednak idzie o krok dalej, wskazując na lokalną specyfikę form takiego rewanżu i konieczność ściślejszego powiązania między typami kolonialnego terraformowania i dzisiejszymi katastrofami. Jego zdaniem zdecydowanie bardziej dotyczą one mieszkańców kolonialnych imperiów, ufających w gwarancje cywilizacyjnych zdobyczy, niż przyzwyczajonych do walki o przetrwanie potomków ludów indygennych. W tym momencie zaś najlepiej widać, że perspektywa syndemiocenu pozwoli wydobyć na jaw takie zależności i sploty właściwe dla najnowszej epoki w dziejach Ziemi, jakimi nie zajmują się ani badacze spod znaku antropocenu, ani też kapitałocenu czy nekrocenu.

Natura i kultura w ujęciu syndemiocenicznym

Choć na przywołane wyżej przykłady miała wpływ najnowsza pandemia, wydobyła ona jedynie na jaw tendencje, które pojawiły się już wcześniej, nim jeszcze upowszechnił się temat zmian antropogenicznych i ich planetarnych skutków. Bardzo dobrze pokazał to kilka lat temu w *Capitalism in the Web of Life* Jason W. Moore²⁶, podważając powszechne wtedy przekonanie, że ekonomiczny kryzys 2008 r. stanowił jedynie pierwszy sygnał poważnego kryzysu neoliberalnego kapitalizmu. Jak dowodzi Moore, chodzi o coś

że skoro najeźdźcy kontrolują użycie prochu strzelniczego, mają także wpływ na dziesiątkujące miejscowych epidemie, czyli „strzelają niewidzialnymi kulami”. C. Silva, *Miraculous Plagues...*, dz. cyt., s. 58.

²² A. Ghosh, *The Nutmeg's Curse*, dz. cyt., s. 71.

²³ Tamże, s. 64.

²⁴ Tamże, s. 91.

²⁵ Zob. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Éditions LA DÉCOUVERTE, Paris 2009.

²⁶ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London 2015.

bardziej epokowego, czyli „zakwestionowanie tych strategii i relacji, które przez ostatnie pięć wieków wspierały akumulację kapitału”²⁷. Żeby dostrzec istotę problemu, jak podkreśla, wystarczy wyjść poza niedostatecznie nadal podważaną dychotomię między naturą i kulturą. Wtedy stanie się jasne, że kapitalizm to „sposób organizacji natury”, która w konkretnych i historycznych materializacjach stanowi przyczynę i zarazem skutek jego rozwoju. Skoro zaś natura nie jest czymś wobec nas zewnętrznym, należy tak zmienić definicję człowieka, żeby klarownie wydobyć na jaw to, że chodzi o „relację między gatunkiem a środowiskiem (*a species-environmental relation*)”²⁸.

Że Moore miał rację, najlepiej pokazała pandemia Covid-19 jako kolejna z zoonotycznych chorób zakaźnych²⁹. Z tej perspektywy wyraźnie widać także relację między antropocenem jako przyjętym ujęciem najnowszej epoki w dziejach Ziemi, czyli czasem naznaczonym działalnością człowieka, a proponowanym tu przeze mnie syndemioceniem, czyli jednym z możliwych sposobów jego hakowania. Chodzi nie tylko o rezygnację z esencjonalnego podejścia ontogenetycznego na rzecz uprzywilejowania dynamiki procesów, relacji i splątań. Zmiana podejścia wymaga także daleko idącej weryfikacji i modyfikacji konwencji artystycznych, w tym przypadku konwencji powieści realistycznej, które pod koniec XIX w. wypracowali Nowocześni³⁰. W przypadku *The Blood Artists* Hogana wprowadzenie hybrydy człowieka i wirusa kwestionuje normatywne rozróżnienie między tym, co żywe, i tym, co nieżywe, ale ponadto w samym centrum realistycznej narracji oddaje tej hybrydzie głos, by odsłonić zasady funkcjonowania podstawowego dla epidemiologii mechanizmu biopolityki.

Jeden z głównych bohaterów *The Blood Artists*, czyli Doktor Maryk z Centers for Disease Control w Atlancie, posługuje się czytelną metaforą, żeby wskazać podstawowy sens akcji, rozgrywającej się w nieodległej w chwili publikacji powieści przyszłości 2016 r. Jak mówi:

Ziemia to komórka, którą zarażamy. Natura zaś to jej system odpornościowy, który właśnie zdał sobie sprawę z zagrożenia, jakie niesie ze sobą nasza ingerencja. Odpowiada więc atakiem. Makro przeciw mikro. Wirusy to białe krwinki Ziemi, a my jesteśmy toczącą ją zarazą³¹.

Te słowa najlepiej pokazują, że Hogan chciał skierować naszą uwagę na relacje między ludzkim gatunkiem a środowiskiem w perspektywie, którą dziś nazywa się coraz częściej podejściem planetarnym³². Podobnie jak syndemiocen wpisuje ono epidemie w sferę ludzkiej sprawczości.

²⁷ Tamże, s. 1.

²⁸ Tamże, s. 11.

²⁹ Zob. F. Amir, *Schwein und Zeit. Tiere, Politik, Revolte*, Nautilus Verlag, Hamburg 2018.

³⁰ Wiele uwagi poświęcił tej kwestii wspomniany już Ghosh we wcześniejszym tomie szkiców, przekonująco pokazując niewystarczalność modelu realistycznej prozy do podjęcia problemu zmian klimatycznych i katastrofy ekologicznej. Zob. A. Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, The University of Chicago Press, Chicago 2016.

³¹ Ch. Hogan, *The Blood Artists*, Harper, New York 2009 [1998].

³² Zob. np. G. Mann, J. Wainwright, *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*, Verso, London 2018; J. Lorrimer, *The Probiotic Planet: Using Life to Manage Life*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2020; D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press, Chicago 2021.

Akcja powieści Hogana zaczyna się jednak typowo dla narracji epidemiologicznych, czyli otwiera ją wcześniejszy o kilka lat prolog w centralnej Afryce. Niedaleko rezerwatu dzikiej przyrody w Kongo wykryto wtedy ognisko nowego retrowirusa pochodzenia od zwierzęcego. Amerykańskie wojsko bezwzględnie je zlikwidowało, gdyż wirus zagrażał nie tylko ludziom, atakując ich komórki mózgowe i doprowadzając do trwałych zmian osobowości, ale także wszystkim żywym organizmom. Dwa lata po likwidacji ogniska w Afryce wybuchła jednak epidemia w prowincjonalnym mieście amerykańskim Plainville, od którego wirus wzięł swoje imię. Rozwój wydarzeń przypomina zatem akcję popularnego w chwili wydania powieści filmu Wolfganga Petersena *Epidemia* (1995). Na tym rozpoznawalnym dla wielu czytających osób tle dobrze widać zmiany, które wprowadził Hogan w tradycyjnej narracji o wybuchu epidemii. Między innymi: narrator relacjonuje tu wydarzenia w porządku chronologicznym, nie zaś w porządku detekcji, w jakim ustala je epidemiolog. Tożsamość Pacjenta Zero odpowiedzialnego za wybuch epidemii w Plainville poznajemy zatem na długo wcześniej, nim ustalą ją Doktor Maryk i jego kolega, Doktor Pearse. Dzięki temu możemy skoncentrować uwagę na tym, czym jest Pacjent Zero – hybryda człowieka i wirusa jako rodzaj onto-epistemicznego skandalu, który podważa podstawową opozycję między życiem i nie-życiem, substancją i procesem, naturą i kulturą wreszcie.

Pacjent Zero w powieści Hogana to amerykański botanik, który prowadził badania nad zagrożonymi gatunkami roślin niedaleko ogniska epidemii w Afryce Centralnej. Przypadek sprawił, że właśnie tam spotkał uciekinierkę z zagrożonego obszaru. Jej organizm nadal toczył walkę z wirusem, wspomagany przez immunologiczne serum, które w tajemnicy podał jej Doktor Pearse. Podobna walka toczy się teraz w ciele Pacjenta Zero, który powrócił do Ameryki, gdzie zaczął eksperymentować z wirusem, by na drodze jego mutacji uzyskać wersję śmiertelną wyłącznie dla ludzi. Pomoże mu ona zahamować postępującą katastrofę ekologiczną, pozbywając się gatunku, który uzurpuje sobie prawo do rządzenia światem. Kluczową funkcję ludzko-wirusowej hybrydy najlepiej pokazuje jej nowa materializacja. Staje się nią Doktor Pearse, celowo zarażony przez Pacjenta Zero, który tym sposobem stara się dostać do banku wszystkich znanych patogenów w Atlancie, żeby za ich pomocą jeszcze bardziej przyspieszyć śmierć ludzkiej populacji. Wykorzystując narrację w pierwszej osobie, Hogan pozwala nam nie tylko śledzić, krok po kroku, dynamikę symbiozy człowieka i wirusa w ciele Doktora Pearse'a. Ujawnia przy tej okazji także biopolityczny mechanizm, na którym została ufundowana nowoczesna epidemiologia.

Nie bez przyczyny jedno z mott otwierających powieść Hogana to anonimowy poemat, w którym między innymi czytamy: „Wirus nie chce nikogo zabić. / Nie chce nawet nikogo skrzywdzić. / On chce się zmienić. / Chce tej części siebie, której mu brakuje. / Chce się stać”³³. Mówiąc inaczej, wirus nie jest ani częścią zewnętrzną wobec nas natury, ani z definicji wrogiem człowieka³⁴. To raczej nas należy obarczyć odpowiedzialnością za to, że stał się zagrożeniem. Jak bowiem tłumaczy teherański filozof Fahim Amir,

³³ Tamże, s. 4.

³⁴ Elizabeth Povinelli analizuje trzy podstawowe figury geontologii późnego liberalizmu, wśród nich tę, którą nazywa Wirus i identyfikuje jako synonim terrorysty, absolutnego wroga ludzkich wspólnot. Por. E.A. Povinelli, *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, Durham 2016.

powiązania, podobieństwa i relacje między naszymi ciałami i ciałami zwierząt to zawiąsy, które szeroko otwierają drzwi reprodukcyjnemu potrzebom wirusów – ich działanie przyspiesza zaś infrastruktura światowej ekonomii, a pogłębiają społeczne nierówności w dziedzinie wyżywienia, ochrony zdrowia i mieszkalnictwa³⁵.

Żeby to pokazać, Hogan wprowadza w finale jeszcze jedną hybrydę człowieka i wirusa, czytelnie łącząc zakończenie powieści z jej początkiem. Podczas gdy Doktor Pearse zdecydował się w rozgrywającym się w Kongo prologu, tuż przed interwencją amerykańskiego wojska, pomóc w ucieczce miejscowej dziewczynie, teraz przed podobnym wyborem staje Doktor Maryk. Inaczej niż przyjaciel nigdy dotąd nawet się nie zawahał przed bezwzględną eliminacją każdego zagrożenia dla zdrowia publicznego. Tym razem jednak próbuje uratować życie osoby, która jako jedna z nielicznych przeżyła epidemię w Plainville, a w Atlancie została ponownie zarażona przez Pacjenta Zero. Doktor Maryk pozwala jej samotnie zamieszkać na niewielkiej wyspie, w ścisłym rezerwacie przyrody. Jak się zatem wydaje, ostatnie wydarzenia przekonały go, że to wcale nie wirusy, lecz sami ludzie stanowią rzeczywiste zagrożenie dla własnego gatunku. Co więcej, wbrew jego nadziejom na odkrycie skutecznego remedium rozwój akcji dowodzi, że to niełatwe zadanie, skoro wirus nie jest jakimś obcym ciałem w ludzkim organizmie, lecz staje się integralną częścią nowej symbiotycznej i dynamicznej całości. Być może pod wpływem ustaleń na temat etiologii HIV/AIDS Hogan podkreśla swoistość każdej z hybryd, choć wyraża ją bardziej na poziomie etycznym niż biologicznym. Podczas gdy Pacjent Zero zamierzenie zaraża ludzi zmutowanym wirusem, chroniąc zwierzęta i rośliny, Doktor Pearse wykorzystuje swoje symbiotyczne relacje, by za pośrednictwem wirusa nawiązać kontakt z Pacjentem Zero i tym skuteczniej go zniszczyć. Podopieczna Doktora Maryka zgadza się zaś na izolację, usuwając się jako źródło potencjalnego zagrożenia.

Jak warto podkreślić, to wcale nie jakaś wysoce zaawansowana technologia medyczna pomaga w powieści Hogana skutecznie walczyć z wirusem Plainville. Sam Doktor Maryk to rodzaj cudu natury. W jego piersi biją dwa serca, a białe ciała krwi z łatwością eliminują każdy rodzaj infekcji. Ta nie-ludzka właściwość pozwala zatem wykorzystać jego krew do produkcji skutecznej surowicy. W mojej lekturze *The Blood Artists* najlepiej to zaś dowodzi, że autor zamierzenie podważył binarną opozycję między naturą a kulturą, sięgając jedynie po niewielką pomoc ze strony eksperymentalnej technologii, pozwalającej efektywniej wykorzystać osobliwość natury. Zgoła odmiennie dzieje się w *The Calcutta Chromosome* Ghosha, gdzie technologia cyfrowa okazuje się w ostatecznym rozrachunku maszyną wytwarzającą świat powieści. Inaczej bowiem niż w powieści Hogana akcja nie realizuje tu podstawowego scenariusza epidemiologicznego, przedstawiając wykrycie źródła i wysiłki na rzecz powstrzymania rozprzestrzeniania się zarazy. Ghosh skupia uwagę na jednym z kluczowych wydarzeń w historii zwalczania chorób zakaźnych, by pokazać różnicę między medycyną jako jedną z zachodnich nauk a lokalnymi praktykami leczniczymi.

³⁵ F. Amir, *A Touch Too Much: Animals of the Pandemic*, przeł. G.C. Howes, w: *There Is No Society? Individuals and Community in Pandemic Times*, red. E. Degot, D. Riff, Verlag der Buchhandlung Walther und Franz König, Hamburg 2021, s. 157–172, tu s. 162.

Maszyna narracji i produkcja wiedzy

Wydarzenia w powieści Ghosha rozgrywają się na wielu płaszczyznach czasowych, a w samym jej centrum i bliżej nieokreślonej przyszłości znajduje się wysoce zaawansowana wyszukiwarka internetowa. Nie tylko pomaga ona użytkownikom dotrzeć do cyfrowych kopii rozmaitych dokumentów, notatek i zarejestrowanych rozmów, ale na podstawie pośrednich danych potrafi także rekonstruować zaginione materiały, choć trudno powiedzieć, na ile sama je uzupełnia czy wręcz falsyfikuje³⁶. Do pomocy tej właśnie maszyny ucieka się mieszkający w Nowym Jorku Antar, liczący miesiące do emerytury. Pracuje on jako programista dla międzynarodowej agencji, która zarządza coraz bardziej malejącymi zapasami wody i danymi epidemiologicznymi. W pewnym momencie pośród przeglądanych dokumentów natrafia na zniszczony identyfikator niejakiego Murugana, który wiele lat wcześniej, w 1995 r., zaginął bez najmniejszego śladu w Indiach. Antar zaczyna z ciekawości rekonstruować za pośrednictwem wyszukiwarki losy byłego kolegi, który poszukiwał w Kalkucie niezbitych dowodów na rzecz swojej *idée fixe*. Wbrew sprzeciwowi najbardziej opiniotwórczych historyków medycyny Murugan był bowiem przekonany, że to nie brytyjski lekarz wojskowy Ronald Ross dokonał właśnie w Kalkucie przełomowego odkrycia mechanizmu szerzenia się malarii w 1898 r., za co cztery lata później otrzymał Nagrodę Nobla. Jak sądził, „jakaś osoba lub osoby systematycznie wpływały na eksperymenty Ronalda Rossa, chcąc skierować badania nad malarią w pożądanym przez nie kierunku, jednocześnie odwołując się od innych możliwych celów”³⁷. Inaczej mówiąc, Ross bez własnej woli i wiedzy miał wedle Murugana stać się przedmiotem szeroko zakrojonego spisku, który dla siebie wiadomych celów podsunął mu wyniki badań nad etiologią malarii. Choć często z powodu tematu badań nad malarią określano powieść Ghosha jako thriller medyczny, zasady prowadzenia akcji i sposób jej rozwiązania bardziej przypominają drugi z najbardziej znanych wzorców narracyjnych XX w., a mianowicie powieść szpiegowską. Malaria okazuje się natomiast jedynie pretekstem do pojęcia szerszej kwestii specyfiki zachodnich praktyk poznawczych. Tak historyczny Roos, jak fikcyjny Murugan padają bowiem ofiarą spisku stowarzyszenia uprawiającego rodzaj kontr-wiedzy, którego istnienie i metody działania Antar odkrywa poprzez kolejne dokumenty, relacje i nagrania dostarczane przez internetową wyszukiwarkę.

Od chwili, kiedy Antar zdecydował się rozpocząć swoje zapośredniczone cyfrowo śledztwo, akcja *The Calcutta Chromosome* rozpada się na kilka równoległe rozwijających się wątków. Choć rozgrywają się one w różnych czasach i miejscach, krok po kroku ujawniają się ich wzajemne powiązania. Niektóre łączą się z dalekosieżnymi i tajnymi planami Towarzystwa Spirytualistów, założonego przez fikcyjną rywalkę historycznej teozofki Jeleny Bławatskiej, oraz rolę, jaką jej członkowie odegrali w wartym Nagrody Nobla odkryciu Rossa. Inne skupiają się wokół pobytu w Kalkucie Murugana i losów miejscowej dziennikarki, którą przypadkiem tam spotkał. Jeszcze inne łączą się z lukami w życiorysie pochodzącego z Egiptu Antara, które tak jego, jak osoby czytające prowadzą do nieoczekiwanego rozpoznania w finale jego roli w splątanej sieci jawnych przyczyn, sekretnych intryg i tajemniczych zbiegów okoliczności. Poszukując Murugana,

³⁶ A. Ghosh, *The Calcutta Chromosome*, John Murray Publishers, London 2011 [1995].

³⁷ Tamże, s. 32.

Antar w rzeczywistości odnajduje siebie jako kogoś, kto nieświadomie odegrał rolę, którą dawno temu wyznaczyło mu Towarzystwo Spirytystów i która sprowadza się do ujawnienia światu ich działalności za sprawą rekonstrukcji przeszłości, jaką krok po kroku śledzimy. Funkcję głównego narzędzia rekonstrukcji pełni oczywiście wspomniana wyszukiwarka internetowa. To za jej sprawą powstaje przecież skomplikowana opowieść, kiedy luźno powiązane i odległe w czasie wątki zaczynają się łączyć w spójną całość, która nie tylko przedstawia alternatywną wersję odkrycia źródeł malarii, lecz także odsłania kumulacyjny, wręcz zautomatyzowany charakter zachodniej wiedzy medycznej.

Nie bez przyczyny, jak się wydaje, Ghosh wykorzystał w *The Calcutta Chromosome* wzorzec narracyjny powieści szpiegowskiej, który ze względu na typ nadrzędnej logiki wiążącej w całość rozmaite wątki równie dobrze można odczytać jako opowieść paranoika, wszędzie węszącego spisek. Materializując tę nadrzędną logikę narracji w postaci cyfrowej maszyny, ujawnił także działanie bezwzględного mechanizmu budowania zależności przyczynowo-skutkowych, który nadaje wiarygodność przedstawianym wydarzeniom, wywołując złudzenie ich spójności i kompletności. Dopiero kiedy zdamy sobie sprawę z relacji między cyfrową maszyną, z której pomocy korzysta Antar, a maszyną jako metaforą powieściowej narracji, czytelny staje się gest innego powiązania – między tytułowym chromosomem z Kalkuty a rzeczywistymi badaniami nad malarią, które Ghosh przedstawił na podstawie wydanych drukiem *Memoirs* Ronalda Rossa. Jak wynika z rozproszonych w powieści informacji, główny cel naukowych i mistycznych zarazem poszukiwań Towarzystwa Spirytystów stanowiła gwarantująca życie wieczne technologia interpersonalnej transferencji, czyli tytułowy kalkucki chromosom jako biologiczny korelat cech psychicznych, przekazywanych wszakże inaczej niż na drodze reprodukcji seksualnej. Epokowego odkrycia cyklu rozwoju zarodźca malarycznego udało się członkom towarzystwa dokonać niejako przy okazji poszukiwania tego chromosomu, gdyż nie przeszkadzały im ani formalne wykształcenie medyczne, ani przejęte w zachodniej medycynie zasady puryfikacji zjawisk i ich klasyfikacji. Wykorzystanie krwi cierpiących na ataki malarii do leczenia chorych w ostatnim stadium syfilisu nie wymagało wiedzy o istnieniu mikrobów. Sprawdziło się natomiast w praktyce miejscowych, lekceważonej przez kolonizatorów przekonanych o własnej wyższości cywilizacyjnej. To przekonanie sprawiło, że tym łatwiej dali się wykorzystać do nie-swoich celów. Przedstawiając wzorzec narracyjny jako sprawnie działającą maszynę, Ghosh pozwala czytelnikom dostrzec w niej odpowiednik tak rozumianego kalkuckiego chromosomu. Chodzi bowiem nie tylko o zasady snucia fikcyjnej opowieści, lecz także sposób na niejawne „zarażanie” odbiorców określonymi postawami i praktykami poznawczymi. Dlatego nawet jeśli bardzo chcemy uwolnić się od wpływu Nowoczesnych i inaczej spojrzeć na świat, dostrzegając splątania tam, gdzie oni widzieli oddzielne byty i zjawiska, ich mistrzowskie opowieści nadal – bez naszej woli i wiedzy – nami kierują, gdyż jako kalkucki chromosom stanowią część naszego kulturowego DNA.

Antropocen w perspektywie pandemii (konkluzje)

Dyskusja na temat antropocenu jako najnowszej epoki w dziejach Ziemi, podobnie jak na temat jej innych imion, toczy się przede wszystkim głosami wielu naukowych dyscyplin i ich przedstawicieli. Niewątpliwie też tutaj najlepiej widać wielość ujęć

i perspektyw, a także tego, co pozwalają lepiej zobaczyć, usuwając w cień inne zjawiska i procesy. To, co nazwałam syndemioceniem, oferuje spojrzenie z ukosa na epidemiologię jako wysoce wyspecjalizowany dyskurs medykalizujący choroby zakaźne, ich źródła, symptomy i drogi transmisji. Podważają go coraz wyraźniej ustalenia syndemiczne, zwłaszcza takie, które rozpatrują najnowsze pandemiczne jako jeden z sygnałów pogłębiającego się kryzysu ekologicznego. W jaki sposób syndemiocen może pomóc w hakowaniu dominujących ujęć antropocenu, starałam się pokazać na przykładzie lektury dwóch powieści z końca ubiegłego wieku, czyli jeszcze sprzed narodzin dyskusji o potrzebie wyodrębnienia epoki człowieka. Nie tylko tematyzują one zagrożenie epidemiczne w sposób odmienny od ówczesnie dominującego. Podważają także przyjęte i rozpoznawalne wzorce narracji o wybuchu i walce z epidemią. Dzięki temu wyraźnie widać, że syndemioceniczna perspektywa rzeczywiście pozwala wydobyć z archiwum nie tylko usunięte na margines teorii, ujęcia i dyskursy, ale także niedocenione dotąd utwory literackie, proponowane w nich ujęcia tematyczne i formalne rozwiązania.

Tak hybryda człowieka i wirusa w *The Blood Artists*, jak maszyna narracyjna w *The Calcutta Chromosome*, nie stanowią integralnych elementów podstawowych wzorców narracyjnych Nowoczesnych. Hogan i Ghosh wykorzystali te figury, by wydobyć na jaw syndemiczne relacje i powiązania chorób zakaźnych, a tym samym zakwestionować „naturalność” definiujących epidemiczne i strategie ich zwalczania, medykalizujących dyskursów jako efektu procesów modernizacyjnych i postępu technologicznego. W obu powieściach etiologia chorób zakaźnych staje się zatem okazją do ujawnienia nie tylko paradygmatycznych ograniczeń zachodniego systemu wiedzy, lecz również uwikłania w ten system pozornie autonomicznych dyskursów artystycznych, zwłaszcza narracji powieściowych. Tym samym spojrzenie na antropocen w perspektywie epidemii okazuje się skutecznym sposobem hakowania jego archiwów za sprawą nieautoryzowanych dotąd aktantów, które – proponując nowe opowieści – stawiają pod znakiem zapytania znaturalizowane praktyki i sposoby myślenia.

Bibliografia

- Amir Fahir, *Schwein und Zeit. Tiere, Politik, Revolte*, Nautilus Verlag, Hamburg 2018.
- Amir Fahir, *A Touch Too Much: Animals of the Pandemic*, przeł. Geoffrey C. Howes, w: *There Is No Society? Individuals and Community in Pandemic Times*, red. Ekaterina Degot, David Riff, Verlag der Buchhandlung Walther und Franz König, Hamburg 2021, s. 157–172.
- Boltanski Luc, *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Gallimard, Paris 2012.
- Bonneuil Christophe, Fressoz Jean-Baptiste, *L'Événement Anthropocène. La Terra, l'histoire et nous*, Éditions du Seuil, Paris 2013, 2016.
- Bonneuil Christophe, Fressoz Jean-Baptiste, *Naukowcy i Antropos. Antropocen czy oligantropocen?*, przeł. Piotr Śniedziwski, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 186–203.
- Chakrabarty Dipesh, *The Climate of History in a Planetary Age*, The University of Chicago Press, Chicago 2021.
- Feminist, Queer, Anticolonial Propositions for Hacking the Anthropocene: Archive*, red. Jennifer Mae Hamilton, Susan Reid, Pia van Gelder, Astrida Neimanis, Open Humanities Press, London 2021.
- Ghosh Amitav, *The Calcutta Chromosome*, John Murray Publishers, London 2011 [1995].

- Ghosh Amitav, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, The University of Chicago Press, Chicago 2016.
- Ghosh Amitav, *The Nutmeg's Curse: Parables for a Planet in Crisis*, University of Chicago Press, Chicago 2021.
- Hogan Chuck, *The Blood Artists*, Harper, New York 2009 [1998].
- Haraway Donna J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Horton Richard, *COVID-19 is not a pandemic*, „The Lancet” 26.09.2020, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)32000-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)32000-6) [dostęp: 2022/07/19].
- Kolb Anjali Fatima Raza, *Epidemic Empire: Colonialism, Contagion, and Terror, 1817–2020*, University of Chicago Press, Chicago–London 2021.
- Lorrimer Jamie, *The Probiotic Planet: Using Life to Manage Life*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2020.
- Lovelock James, Appleyard Bryan, *Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence*, The MIT Press, Cambridge, MA–London 2019.
- Mann Geoff, Wainwright Joel, *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*, Verso, London 2018.
- Mentz Steve, *Neologismcene*, „Arcade”, <https://arcade.stanford.edu/blogs/neologismcene> [dostęp: 2022/07/10].
- Mentz Steve, *The Neologismcene*, w: tegoż, *Break Up the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2019, s. 57–64, <https://doi.org/10.5749/j.ctvhhg4h.9> [dostęp: 2022/07/19].
- Moore Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London 2015.
- Moore Jason W., *Narodziny Taniej Natury*, przeł. Krzysztof Hoffmann, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 97–136.
- Povinelli Elizabeth A., *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, Durham 2016.
- Silva Cristobal, *Miraculous Plagues: An Epidemiology of Early New England Narrative*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Singer Merrill, *Anthropology of Infectious Disease*, Routledge, New York–London 2015.
- Stengers Isabelle, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Éditions La Découverte, Paris 2009.
- Wald Priscilla, *Contagious: Cultures, Carries, and the Outbreak Narrative*, Duke University Press, Durham–London 2008.
- Wright Lawrence, *The End of October*, Vintage, New York 2020.
- Wright Lawrence, *The Plague Year: America in the Time of Covid*, Alfred A. Knopf, New York 2021.
- Yusoff Kathryn, *A Billion Black Anthropocenes or None*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018.

Streszczenie

Wprowadzając termin syndemiocen, artykuł proponuje przegląd najbardziej znanych nazw nowej epoki w dziejach Ziemi. Przynajmniej część z nich podważa zasadność absolutyzacji dyskursu na temat antropocenu, proponując wielość perspektyw i ujęć. Dlaczego to istotne, pokazuje analiza dwóch powieści o epidemiach: *The Calcutta Chromosome* (1995) Amitava Ghosha i *The*

Blood Artists Chucka Hogana (1998). Nie tylko odnoszą się one krytycznie do medykaliżujących definicji i strategii zwalczania epidemii. Subwersywnie realizują także podstawowe wzorce narracyjne Nowoczesnych, wskazując na ich udział w upowszechnianiu antropogenicznych dyskursów i praktyk.

The Syndemiocene, or the Anthropocene in the Perspective of Epidemic

Abstract

Introducing a new term, "Syndemiocene," this article looks closely at a few chosen names of the new age in the Earth's history. Many of them criticize the monolithic discourse of the Anthropocene, choosing the multiplicity of approaches and perspectives instead. The article explains why this is so important and provides a close reading of two novels: Amitav Ghosh's *The Calcutta Chromosome* (1995) and Chuck Hogan's *The Blood Artists* (1998). Both not only subvert the medicalizing approaches to defining and fighting off epidemics but also perform two subversive narrative models of the Moderns, revealing how they have disseminated various anthropogenic discourses and practices.

Słowa kluczowe: alternatywne nazwy antropocenu, hakowanie antropocenu, syndemiocen, „The Calcutta Chromosome” Amitava Ghosha, „The Blood Artists” Chucka Hogana

Keywords: alternative terms to the Anthropocene, hacking of the Anthropocene, Syndemiocene, Amitav Ghosh's *The Calcutta Chromosome*, Chuck Hogan's *The Blood Artists*

Małgorzata Sugiera – profesor honorowy Uniwersytetu Jagiellońskiego i kierownik Katedry Performatyki na Wydziale Polonistyki. Stypendystka m.in. Alexander von Humboldt Stiftung, DAAD, Andrew Mellon Foundation, Region Rhône-Alpes oraz IRC „Interweaving Performance Cultures” na Freie Universität w Berlinie. Wykładała na niemieckich, szwajcarskich, francuskich, chińskich i brazylijskich uniwersytetach. Jej zainteresowania naukowe obejmują teorie i praktyki performatywne, studia dekolonialne i ekologiczne fabulacje spekulatywne.

Opublikowała dwanaście monografii autorskich w języku polskim, m.in. *Nieludzie. Donosy ze sztucznych natur* (2015), z Mateuszem Borowskim *W pułapce przeciwieństw. Ideologie tożsamości* (2012) i *Sztuczne natury. Performanse technonauki i sztuki* (2016), a z czwórką innych autorów *Performanse pamięci w literaturach i sztukach* (2020). Ostatnio ukazał się pod jej redakcją tom *Fikcje jako metoda. Strategie kontr[f]aktualne w pisaniu historii, literaturze i sztukach* (2018), a *Hakowanie antropocenu. Nowe koncepcje wspólnot więcej-niż-ludzkich w ekologicznych fabulacjach spekulatywnych* ukaże się w pierwszym kwartale 2023 w serii „Hermeneia” Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Współredagowała też prace zbiorowe w języku angielskim i niemieckim, najnowsza z nich to *Emerging Affinities. Possible Futures of Performative Arts* (Transcript 2019). Wkrótce w wydawnictwie Routledge ukaże się przygotowany z Dorotą Sajewską tom *Crisis and Communitas. Performative Concepts of Commonality in Arts and Politics*.

Janusz Waligóra

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID 0000-0001-7939-8936

Między mową a od-mową. O dwóch literackich obrazach transgatunkowej komunikacji

Człowiek wśród innych zwierząt

Justyna Schollenberger w swej znakomitej pracy poświęconej biologiczno-antropologicznym konsekwencjom wynikającym z teorii głoszonej przez autora *O pochodzeniu człowieka* zręcznie wyłuskuje i formułuje jej sedno:

Człowiek poinformowany został przez Darwina o swym zwierzęcym pochodzeniu. Musi zakwestionować w sobie „tuziemca”, ponieważ u bram jego świata stoją setki gatunków zwierzęcych, domagających się uznania za jego krewnych¹.

Antyantropocentryczne, posthumanistyczne przesilenie², które obserwujemy w ostatnich dekadach, skłania nas do ponownego przemyślenia sposobu postrzegania człowieka i „jego innych”³. Podmiotowość człowieka nie została określona teleologicznie i *a priori* w sposób zewnętrzny wobec zastanej/zadanej rzeczywistości, ale wyłania się „ze świata”:

¹ J. Schollenberger, *Stworzenia Darwina. O granicy człowiek-zwierzę*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 16.

² Na ten temat istnieje ogromna literatura, przywołuję więc tylko kilka znanych prac: K. Krzysztofek, *Człowiek posthumanistyczny?*, „Kultura Współczesna” 1999, nr 1, s. 18–35; C. Wolfe, *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, przeł. K. Krasuska, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 125–153 (rozdział książki Wolfe’a: *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010); E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32; A. Barcz, *Posthumanizm i jego zwierzęce odgłosy w literaturze*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 60–79; R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014; P. Zawojski, *Posthumanizm, czyli humanizm naszych czasów*, „Kultura i Historia” 2017, nr 32, s. 68–76.

³ M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021, s. 95.

Być ze świata [wyróżnienia w tekście – w zgodzie z oryginałem] oznacza, że między nami a światem nie ma jakościowej różnicy, którą musimy zakopać, by móc określić własną teorię jako antypo-de-centralizującą. [...] Wreszcie, być ze świata oznacza też, że wszelkie dążenia – czy będą to dążenia do zespolenia, zlania, połączenia, czy do oddzielenia, izolacji, narcyzmu – są immanentne wobec świata, charakteryzują świat⁴.

Krótko mówiąc, nie sposób dziś człowieka odseparować od zwierzęcego dziedzictwa, przekreślić wspólnoty, której jest jednym z ogniw. Najpełniej ta wspólnota zaznacza się w rodzinie ssaków, zaś pośród nich między człowiekiem a szympansem. W świetle najnowszych badań coraz trudniej uchwycić jakościową różnicę między tym pierwszym a drugim i nie chodzi tu tylko o 98-procentową zbieżność genetyczną⁵. Obserwacje życia emocjonalnego i społecznego człekokształtnych, stosowania przez nie narzędzi, jak też wytwarzania pewnych wzorów kultury (coraz bardziej precyzyjnie rozpoznawanych w świecie szympanów) znacząco zbliżają nas do naszych „najbliższych krewnych”⁶. Zarówno im, jak i delfinom, przypisywany bywa status „osoby granicznej”, a bardziej rozwiniętym jednostkom po prostu „osoby”, co ma ogromne znaczenie moralne i praktyczne⁷.

Zbliżenie zachodzi z obu stron: małpy człekokształtne postrzegane są coraz bardziej jako protoludzie, zaś człowiek jako postmałpa czy też „trzeci szympan”⁸. Trudno zatem się dziwić, że kiedy dystans coraz bardziej się zmniejsza, wzrasta się pokusa, by nie tylko przyznać się do wypieranego długo pokrewieństwa – jak by napisała Wisława Szymborska, zacząć na nowo się sobie kłaniać (*Małpa*) – ale także bezpośrednio porozumieć się z naszym człekokształtnym krewniakiem.

⁴ Tamże, s. 26. Dłuższej i złożonej refleksji wymagałoby rozważenie, na ile ten model deskrypcji dotyczy podmiotu ludzkiego w sensie gatunkowym, a na ile odnosi się do poszczególnych jednostek, usytuowanych w określonej rzeczywistości historycznej, społecznej i kulturowej.

⁵ Dokładniejsze szacunki to np. 98,4 procent (J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, przeł. i wstęp J. Weiner, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 42) lub 98,5 procent (R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, przeł. B. Kucharzyk, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 37).

⁶ R. Fouts (i S.T. Mills), *Najbliżsi krewni. Jak szympansy uświadomiły mi, kim jesteśmy*, wstęp J. Goodall, przeł. A. Jankowski, „Media Rodzina”, Poznań 1999.

⁷ D. DeGrazia, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens*, w: *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, przeł. M. Betley, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 69, 76, 78 i nast. Nie oznacza to wszakże, że tylko one powinny być objęte regułami nowoczesnej etyki wobec zwierząt (innych niż ludzie). Byłoby to utwierdzeniem zasady „perfekcjonizmu” (łączenia regulacji prawnych z hierarchiczną klasyfikacją poziomu umysłowego danego osobnika) oraz podtrzymaniem „szowinizmu gatunkowego”. Zob. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczesna, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2018. Niemniej jednak szczególna pozycja małp człekokształtnych jako naszych bliskich krewnych znalazła odzwierciedlenie w programie Great Ape Project, którego twórcy, Peter Singer i Paola Cavalieri, czynią starania, by „włączyć je do »wspólnoty równych« posiadających podstawowe prawa, które muszą być chronione za pomocą przepisów legislacyjnych” (K. Weil, *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*, przeł. P. Sadzik (przekład przejrzała A. Barcz), w: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. A. Barcz, M. Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, wersja elektroniczna, s. 16). Autorka odwołuje się do programowej deklaracji: P. Cavalieri, P. Singer, *A Declaration on Great Apes*, w: *The Great Ape Project*, red. P. Cavalieri, P. Singer, St. Martin's Griffin, New York 1993, s. 4.

⁸ Zob. J. Diamond, *Trzeci szympan...*, dz. cyt.

Literacką figurą międzygatunkowego zbliżenia pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem innym niż człowiek są narracje o asymilacji i skutecznym obustronnym komunikowaniu się, które doskonale zna literatura dziecięca i młodzieżowa. W baśniach czy alegorycznych bajkach zwierzę mówi – zarówno do innych stworzeń tego samego lub odmiennego gatunku, jak i do człowieka. Jakim językiem? – pyta Janina Abramowska i (nie) udziela odpowiedzi: „Na to pytanie w bajce się nie odpowiada. Konwencja przyjmuje, że mówi i już. A znajomość konwencji powoduje, że się nad tym nie zastanawiamy”⁹.

Tego rodzaju fikcje mogą przebiegać w dwóch kierunkach. Pierwszy, od zwierzęcia do człowieka, realizuje się poprzez antropomorficzne wyobrażenie stworzenia, które nauczyło się rozumieć człowieka, zachowywać jak człowiek i funkcjonować między ludźmi. I tu, podtrzymując wątek małp człekokształtnych¹⁰, spośród galerii alegorycznych, parabolicznych, baśniowych, fantastycznych czy beletrystycznych postaci komunikujących się z człowiekiem (lub przynajmniej rozumiejących ludzką mowę)¹¹ warto przypomnieć ikoniczną (w podwójnym tego słowa znaczeniu) postać bohatera komiksów Henryka Jerzego Chmielewskiego – Tytusa. Z literatury światowej można z kolei przywołać serię powieściową Davida Brina, powstałą pod koniec XX w. i ukazującą wykreowane uniwersum określone mianem Uplift (Świat Wspomaganych). Pojawiają się w niej między innymi wspomagane neoszympanasy, istoty mówiące, o rozwiniętej inteligencji, które wykształciły w pełni ludzkie zdolności za sprawą interwencji technologicznych i genetycznych¹².

Drugi kierunek biegnie od człowieka do zwierzęcia, a realizacją tego modelu – abstrahując od bliźniaków znanych z rzymskiej mitologii – pozostają sieroce postaci przygarnięte przez opiekuńczą (do pewnego stopnia) matkę naturę, jak Tarzan¹³ czy bohater *Księgi dżungli*¹⁴. Osobnym przypadkiem byłby potrafiący rozmawiać ze zwierzętami doktor Dolittle z powieści Hough Loftinga¹⁵. Jak pamiętamy, pomaga on różnym zwierzętom, w tym małpce Czi-Czi, a nawet wyrusza w podróż do Afryki, by uratować inne małpy, którym zagraża śmiertelna zaraza. Jeszcze innym wariantem byłaby opowieść o Erazmusie, bohaterze ekothrillera Petera Høega, małpie, która została sprowadzona do Londynu jako przedmiot naukowych (pseudo)eksperymentów. W rzeczywistości Erazmus okazał się przedstawicielem nieznanego gatunku człekokształtnych, na dodatek inteligentniejszym od człowieka, i pozwolił się przywieźć do Londynu, by uświadomić ludziom, że zmierzają ku samozagładzie¹⁶.

⁹ J. Abramowska, *Pisarze w zwierzyńcu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 128.

¹⁰ Zob. D. Piechota, *Bezdomne ciała zwierząt w bezdusznym ludzkim świecie. O małpach człekokształtnych w nowelistyce przełomu XIX i XX wieku*, „Maska” 2014, nr 22, s. 71–81. Autor koncentruje się na trzech opowiadaniach: *Małpie* Zygmunta Niedźwieckiego, *Nowym Tarzanie* Antoniego Langego oraz *Sprawozdaniu dla Akademii* Franza Kafki.

¹¹ J. Abramowska, *Pisarze w zwierzyńcu*, dz. cyt., rozdział: *Zwierzęta jak ludzie*, s. 127–147.

¹² Zob. np. D. Brin, *Wojna wspomaganych*, przeł. M. Jakuszewski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1994.

¹³ E.R. Burroughs, *Tarzan wśród małp*, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2016.

¹⁴ R. Kipling, *Księga dżungli*, przeł. J. Birkenmajer, ilustracje A. Wiczorkiewicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2017.

¹⁵ H. Lofting, *Doktor Dolittle i jego zwierzęta*, przeł. B. Adamczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2015.

¹⁶ P. Høeg, *Kobieta i małpa*, przeł. H. Thylwe, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa 2003. Na temat ciekawego odwrócenia ekologicznego wątku (troska o wyginięcie zwierząt

Te dwa kierunki symbolizują również – znów mówiąc w dużym uproszczeniu – dwa modele relacji ze światem zwierzęcym. Pierwszy to formuła humanocentryczna, hierarchiczna i przemocowa, by nie rzec imperialna – zwierzę musi zostać uczłowieczone, by zdobyć jakie takie prawa, aby w ogóle pretendować do ludzkiego świata. Reprezentuje ono bowiem sferę niższości i podległości – dzikości, instynktów i nagiej fizjologii. Jedyne standardy (współ)istnienia wyznacza tu fantazmat ludzkiej normy cywilizacyjno-kulturowej. Człowiek przyjmuje wobec świata zwierzęcego pozycję kolonizatora, uzurpującego sobie prawo decydowania o tym, co ludzkie i nie-ludzkie, akceptowalne i nieakceptowalne, wartościowe i bezwartościowe, sensowne i bezsensowne. Słowem – decydowania o życiu i śmierci¹⁷. Taki też model świata demaskuje Franz Kafka w znanym opowiadaniu *Sprawozdanie dla Akademii*, któremu poświęcę nieco więcej uwagi.

Drugi model ma wymiar antyantropocentryczny – cechuje go pokora, otwartość, chęć poznania i gotowość uczenia się. We wspomnianych wcześniej książkach (Kiplinga i Loftinga) mamy do czynienia – jak pisze Grzegorz Leszczyński – z „mitologią ludzko-zwierzęcej wspólnoty opartej na wtajemniczeniu i poszanowaniu odmienności”¹⁸. Figura człowieka rozmawiającego ze zwierzęciem to jeden z tych kulturowych memów, jak dowodzi Mary Sanders Pollock, odwołując się do teorii Richarda Dawkinsa, których replikacja wpływa na kształtowanie się umysłu i postaw człowieka od jego najmłodszych lat¹⁹. Nie jest przypadkiem, że najsłynniejsza badaczka świata szympaniego, Jane Goodall, zaczytywała się w lekturach, które ukazywały podmiotowość zwierząt (innych niż ludzie) i kształtowały jej stosunek do animalistycznego świata²⁰.

Nawet kiedy te przygodowe fantazje adresowane do dziecięcego czytelnika opisują kontakty wewnątrz społeczności zwierząt, posługują się mową i bezpośrednim dialogiem, czyli kodem i kanałem komunikacji, które były postrzegane jako najbardziej wydajne i drożne. I właśnie dwie literackie fikcje reprezentujące odmienne formy

przeformułowana w zapowiedź zagłady ludzkości) zob. A. Kałuża, *Los zwierząt – narracje o zagładzie i narracje o dyskryminacji*, w: *(Inne) zwierzęta mają głos*, red. D. Dąbrowska, P. Krupiński, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 146–147. Uwagę zwraca również odważny wątek romansowy – Erazmus nie tylko szybko uczy się ludzkiego języka, ale też nawiązuje intymne relacje z kobietą, Madelene, która zachodzi z nim w ciążę.

¹⁷ Ponury obraz i druzgocącą krytykę podobnej wizji świata przedstawił Peter Singer w swej fundamentalnej pracy *Wyzwolenie zwierząt*. Spośród bogatej literatury problematyzującej kwestię praw zwierząt warto przywołać jedną z nowszych publikacji: S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, przeł. M. Wańkowicz, M. Stefański, Oficyna 21, Warszawa 2018.

¹⁸ G. Leszczyński, „Zwierzęta pełne wolności drzemą spokojnie tej nocy”. *Podszyte dzieckiem biblijne bestiarium*, w: *Czytanie menażerii. Zwierzęta w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastyce*, red. A. Mik, P. Pokora, M. Skowera, Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, Warszawa 2016, s. 26. Zdaniem Macieja Skowery, polemizującego z Alicją Baluch, nie oznacza to jednak animalocentrycznej, podmiotowej kreacji: „wyrastająca z ducha imperializmu powieść Brytyjczyka jest bowiem historią opowiedzianą z wyraźnie antropocentrycznej perspektywy, zaś jej tematem jest w istocie sytuacja egzystencjalna człowieka, a nie zwierząt” (M. Skowera, *Literackie spotkania istot podporządkowanych. Studium przypadku: „Miasteczko Ostatnich Westchnień” Grzegorza Gortata*, w: *Czytanie menażerii...*, dz. cyt., s. 57–58).

¹⁹ M.S. Pollock, *Storytelling Apes: Primatology Narratives Past and Future*, The Pennsylvania State University, Pennsylvania 2015, wersja elektroniczna, s. 56–57.

²⁰ Tamże, s. 57, 65. Zob. też: D. Tymowska, *Jane Goodall. Pani od szympanów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020, s. 23.

kontaktu między człowiekiem a zwierzęciem innym niż człowiek (konkretnie małą człekokształtną) chciałbym uczynić przedmiotem mojej refleksji. W związku z tym pragnę skupić się na czymś nieco innym niż możliwości (i przykłady) wygospodarowania dla zwierząt w literaturze nowego „miejsca w języku”, jak powiedziałyby Anita Jarzyna, która – podobnie jak wielu innych znakomitych badaczy sygnalizowanego zagadnienia – wnikliwie omówiła bogatą reprezentację tego rodzaju praktyk²¹. Skoncentruję się mianowicie na dwóch biegunowo usytuowanych zwierzęco-ludzkich aktach komunikacji zapisanych w literaturze. Pierwszy to przykład pozornej asymilacji, z którą mamy do czynienia w *Sprawozdaniu dla Akademii* Franza Kafki (1917)²², drugi – opis zaskakującego protestu goryle społeczności w ogrodzie zoologicznym, jaki przedstawia Kornel Filipowicz w opowiadaniu *Scena końcowa* (1977)²³. Ten drugi przykład, obraz milczącej odmowy, traktuję – zgodnie z sugestią narratora – jako komunikat równie wyrazisty i nabrzmiały znaczeniami, co elokwentny monolog cywilizowanego szympansa w opowiadaniu Kafki, choć w opowiadaniu Filipowicza milczenie zwierząt nie oznacza bynajmniej „zaprzestania mówienia”.

W obu tekstach chodzi o zwierzęta przemocą wyrwane ze swego środowiska naturalnego (z tym że przeszłość bohaterów opowiadania Filipowicza jest tylko sugerowana), i w jednym, i w drugim da się też rozpoznać nachylenie etyczne, w wyniku czego oskarżycielskie implikacje pod adresem człowieka nie są trudne do uchwycenia. Obie sytuacje odsyłają również do kategorii związanych z szeroko rozumianą rozrywką – widowiska, publicznej ekspozycji i widowni. W obu komunikacja jest jednokierunkowa i obie czynią centralnymi figurami mały człekokształtne.

Czerwony Piotruś

Zarówno postać Czerwonego Piotrusia, jego tryb życia, jak też sama scena jego wystąpienia przed uczonymi akademikami wskazują na konkretne źródła Kafkowskich inspiracji²⁴. Od razu zaznaczam, że ten wątek będzie mnie interesował bardziej niż możliwe paraboliczne sensy utworu. Za prototyp monologującego w *Sprawozdaniu*

²¹ A. Jarzyna, *Post-koiné. Studia o nieantropocentrycznych językach (poetyckich)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019. Inne ważne publikacje z tego nurtu: *(Inne) zwierzęta mają głos*, dz. cyt.; *Zwierzęta i ludzie*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Miejski Dom Kultury „Batory”, Chorzów 2011; *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 1: *Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny* oraz *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 2: *Od humanizmu do posthumanizmu*, red. J. Tymieniecka-Suchanek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014; *Zwierzęta, gender i kultura...*, dz. cyt.; *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. A. Barcz, D. Łagodzka, E-naukowiec, Warszawa 2015; A. Barcz, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016.

²² F. Kafka, *Sprawozdanie dla Akademii*, przeł. J. Kydryński, w: tegoż, *Wybór prozy*, przeł. L. Czyżewski i in., wstęp i oprac. Ł. Musiał, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2018, s. 407–418. Dalej jako SA, w nawiasie podaję skrót i numer strony.

²³ K. Filipowicz, *Scena końcowa*, w: tegoż, *Kot w mokrej trawie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, s. 98–109. Dalej jako SK, w nawiasie podaję skrót i numer strony.

²⁴ Mamy tu do czynienia z uchwytym tropem referencyjnym, co w przypadku kreacyjno-transformacyjnej prozy Kafki i jego zwierzyńca pełnego krzyżówek i hybryd należy do rzadkości. Zob. P. Pasieka, *Bestiarium Franza Kafki*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn*

dla Akademii zwierzęcia (nawiasem mówiąc – czy wciąż „zwierzęcia”?), jak sugeruje Gregory Radick, wolno uznać słynnego szympansa Petera, który na początku XX w. był „gwiazdą” europejskich i amerykańskich scen²⁵.

Peterem zainteresował się amerykański psycholog Lightner Witmer, kiedy zobaczył go 1909 r. na scenie Boston Keith Theater. Witmer próbował rozwijać zdolności Petera, w tym uczyć go mowy za pomocą metod, które wypracował, zajmując się upośledzonymi dziećmi²⁶. Prezentował trenowanego szympansa przed szerszym gronem uczonych, demonstrując jego umiejętności, w tym wypowiadanie słowa „mamma”²⁷. Opublikował też w 1910 r. w lokalnym naukowym periodyku artykuł *A Monkey With A Mind*, w którym ogłosił Petera brakującym ogniwem ewolucji (*missing link*). Treść publikacji szeroko prezentował, wraz z poglądowymi zdjęciami, „New York Times”. Witmer zaprosił do współpracy dr. Hornadaya, dyrektora zoo w Bronksie, który badał pod kątem inteligencji innego szympansa, Consula. Samo określenie „Consul” funkcjonowało też nie tyle nawet jako imię własne, co międzynarodowa marka operująca wizerunkiem uczłowieczonego szympansa i wykorzystująca go w celach handlowych. Stąd częsty podpis Consul Peter na rozmaitych materiałach reklamowych, widokówkach czy kartkach pocztowych przedstawiających szympansa ubranego jak człowiek oraz wykonującego ludzkie czynności²⁸.

w kulturze, t. 2, dz. cyt., s. 72 i nast. Autor artykułu koncentruje się na wybranych tekstach Kafki, ale akurat o *Sprawozdaniu dla Akademii* nie pisze.

²⁵ G. Radick, *Kafka's wonderful ape*, „The Times Literary Supplement” 2019, nr 6048, <https://www.the-tls.co.uk/articles/kafkas-wonderful-ape-red-peter/> [dostęp: 2022/03/10].

²⁶ M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, wersja elektroniczna, s. 43.

²⁷ *The Psychologist and the „Missing Link”*, <https://drvitelli.typepad.com/providentia/2017/12/the-psychologist-and-the-chimpanzee.html> [dostęp: 2022/03/16].

²⁸ Podobny los spotkał Jenny, samicę orangutana, którą obserwował w londyńskim zoo Karol Darwin. Jak pisze Schollenberger, była ona „gwiazdą londyńskiego ogrodu: na przykład przebrana w ludzkie ubrania piła ku ucieście widzów herbatę z filiżanki” (J. Schollenberger, *Stworzenia Darwina...*, dz. cyt., s. 317). Co ciekawe, angielski przyrodnik używał tego rodzaju obrazków jako argumentu na rzecz pokrewieństwa ludzi i zwierząt: „Niektóre małpy piją z przyjemnością herbatę, kawę i gorące napoje, a nawet – jak sam widziałem – chętnie palą tytoń” (K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, przeł. L. Maślowski, Księgarnia Polska A.D. Bartoszewicza i M. Biernackiego, Lwów 1884, s. 16).

Wątek przebijania zwierząt, w tym wypadku małp człekokształtnych, w ludzkie ubrania i uczenia ich typowo ludzkich zachowań wymaga z pewnością osobnej refleksji. Warto zadać pytanie, dlaczego mieszczańska publiczność uznawała (uznaje?) tego rodzaju maskarady za wyborną rozrywkę? Co kryje się za dreszczykiem emocji, jakie wywołują podobne widowiska? Czy jest w tym element uznania dla zwierzęcia zdolnego upodobnić się do człowieka, czy raczej samozadowolenie człowieka, który rzekomo potrafi podźwignąć „dziką małpę” do cywilizowanych standardów? Uczłowieczona (zewnętrznie) istota pozostaje przy tym zaledwie imitacją człowieka, nie tracimy zatem nic ze swej przewagi nad „cyrkowym dziwolągiem”.

W tym kontekście w stan podejrzenia należy postawić każde „patrzenie na zwierzęta” (nawiązując do znanego eseju Johna Bergera), które je degraduje i uprzedmiotawia. Samą instytucję zoo można postrzegać jako mieszczańską replikę dworskiej menażerii, a tym samym replikę demonstracji władzy nad zwierzętami, której w procesie demokratyzacji zapragnął prosty mieszczuch. Zob. J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?*, w: tegoż, *O patrzeniu*, przeł. S. Sikora, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 29. John Berger opisuje też ogród zoologiczny jako galerię (żywych) obrazów (tamże, s. 33).

Nawiasem mówiąc, wspomniany dyrektor zoo zasłynął również tym, że przetrzymywał w domu dla małp człekokształtnych Pigmeja, który nazywał się Ota Benga. Młody Pigmej w 1906 r. został umieszczony z orangutanami jako satyra na darwinizm. Dano mu łuk i strzały dla ewentualnej obrony przed małpami. Sensacyjne widowisko skończyło się po dwudziestu dniach, zapewne dlatego, że Ota Benga zamiast bronić się przed orangutanami, strzelał z łuku do tłumnie gromadzącej się publiczności, która stroiła sobie z niego żarty. Tragiczne losy młodzieńca, który dziesięć lat później popełnił samobójstwo, to temat na osobny artykuł²⁹.

„Cudowny szympanś” Peter, jak przypomina Radick, pojawił się również w Pradze, w sezonach 1908/1909 oraz w 1913 r. w Teatrze Rozmaitości (the Variety Theatre), o czym donosiła miejscowa prasa. W tym kontekście zrozumiała staje się niejasna uwaga Czerwonego Piotrusia na temat swego imiennika, „małpiego zwierzaka Piotrusia, który zdechł ostatnio i tu i ówdzie był znany” (SA, 409). W angielskim tłumaczeniu – korzystam tu z omówienia Radicka – jest ona bardziej czytelna, ponieważ mowa w nim wprost o „małpie występującej” (w domyśle: na scenie): „the performing ape Peter, who died not so long ago and had some small local reputation”³⁰. I jeszcze jeden trop – w kwietniu 1917 r., a więc w czasie, gdy Kafka pracował nad swoim opowiadaniem, w dodatku do praskiego pisma „Prager Tagblatt” ukazały się rzekome wspomnienia szympansa Consula, który opowiadał dzieje swej smutnej przemiany ze szczęśliwej małpy w nieszczęśliwego scenicznego artystę.

Jeszcze innym tropem, odwołując się do opowiadania Kafki, podążyła Elisabeth Costello, bohaterka *Żywotów zwierząt* Johna Maxwella Coetzee’a. Koncentruje się ona w swym wykładzie na postaci niemieckiego uczonego, Wolfganga Köhlera, który badał zachowania szympanśów chwytych w Afryce i wykorzystywanych w rozmaitych eksperymentach³¹. Costello dużo uwagi poświęca Sułtanowi, którego Köhler poddawał różnym testom na inteligencję³². Pisarka przyjmuje szympansią perspektywę, ostentacyjnie i prowokacyjnie antropomorfizując Sułtana i jego sposób postrzegania

Warto dodać – odwołując się do przemyśleń jednego z bohaterów wspomnianej wcześniej powieści *Kobieta i małpa* Petera Høega – że infantylny sposób postrzegania zwierząt umieszczonych w ogrodzie zoologicznym pozostaje w głębokiej opozycji do tego, co daje się zaobserwować w realnym środowisku dzikich zwierząt funkcjonujących na wolności (zjadanie się nawzajem, dominacja silniejszych osobników, pożeranie przez samców cudzego potomstwa itp.). Mieszkańskie oczekiwania przypominają nastawienie dziecka w sklepie z zabawkami: „Adam wiedział, że ludzie chcą oglądać łaknące pieszczot tygrysiątka, sympatyczne niedźwiadki, rozmowne foki, komunikatywne pawiany, lubiące dzieci słonie i mieć uczucie wszędzie obecnej, pozytywnej kontroli” (tamże, s. 140). Por. J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?*, dz. cyt., s. 30–32.

²⁹ T. Delaney, „Ota Benga (ca. 1883–1916)”, *Encyclopedia Virginia*, Virginia Humanities (22 Dec. 2021), <https://encyclopediavirginia.org/entries/benga-ota-ca-1883-1916/> [dostęp: 2022/07/26]; P. Newkirk, *Spectacle: The Astonishing Life of Ota Benga*, Amistad Press, New York 2015; A. Wiczorkiewicz, *Ludzki okaz na czterech scenach*, „Czas Kultury” 2007, nr 6, s. 23–35. Pokazywanie w XIX-wiecznych ogrodach zoologicznych czarnoskórych niewolników jest tematem powieści Mateusza Chudzikiego *Ludzkie zoo* (Szczecin 2018).

³⁰ Cyt. za: G. Radick, *Kafka’s wonderful ape...*, dz. cyt.

³¹ J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 38–39.

³² Maciej Trojan wielokrotnie podkreśla zasługi uczonego dla rozwoju badań nad inteligencją i psychiką zwierząt. Zob. M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, dz. cyt., s. 19, 77–79, 98.

sytuacji, zaś dopowiadane przez nią procesy myślowe i stany emocjonalne szympansa stają się aktem oskarżenia człowieka. Choć opowiadanie Kafki służy jej poniekąd jako pretekst, by stanąć w obronie prześladowanych zwierząt, nie kłóci się to z wymową tekstu odbieranego nieparabolicznie jako oskarżycielski monolog ucłowieczonego szympansa na temat jego bolesnych kontaktów z ludźmi (postrzelenie, schwytanie, uwięzienie, tortury, „nauka”, ograniczony wybór, przymus odgrywania zadanej roli itp.).

Nie znaczy to bynajmniej, że Costello zupełnie ignoruje możliwość parabolicznej lektury *Sprawozdania*. Odnosi wszak kreację bohatera do postaci samego Kafki, sugerując, że wolno w niej widzieć autoportret pisarza jako osoby odmiennej, wyobcowanej, która spośród wszystkich ludzi „czuje się najmniej bezpiecznie w swojej ludzkości”³³. Podąża w ten sposób dobrze przetartym szlakiem interpretacji twórczości Kafki jako opowieści o wyalienowaniu jednostki³⁴. Nie przeszkadza jej to w poszukiwaniu śladów zdeformowanej rzeczywistości, która wyłania się palimpsestowo z Kafkowskiej groteski. Bohaterka *Żywotów zwierząt* sama tę groteskowość podbija, dookreślając wygląd bohatera, o którym w tekście Kafki nie ma przecież mowy, i utrzymując ironiczny ton narracji, kiedy wciela się w monologującą postać:

Teraz, kiedy już tu jestem, mówi Czerwony Piotruś, ubrany we frak i muszkę oraz w czarne spodnie z wyciętą w siedzeniu dziurą, przez którą wystaje mój ogon [...], tak więc teraz, gdy się tu znalazłem, co właściwie mam robić? Czy mam jakiś wybór? Jeżeli nie poddam swoich wywodów prawom rozumu, czymkolwiek on jest, czy pozostanie mi coś innego, jak tylko zacząć bełkotać, skakać, przewrócić szklankę z wodą i zrobić z siebie małą, ogólnie rzecz biorąc?³⁵

Opowiadanie Kafki, jeśli podjąć ten wątek skargi i przyjąć za dobrą monetę reguły funkcjonowania wykreowanej rzeczywistości, przybliży nam kondycję psychiczną, zaburzoną tożsamość i dwuznaczny status społeczny narratora-bohatera. W istocie sprawozdanie wygłaszane przed gronem dostojnych akademików³⁶, z uwagi na kwestie formalno-stylistyczne oraz faktyczną intencjonalność mówiącego, trudno nazwać sprawozdaniem. To raczej ironiczny, przesiąknięty goryczą, a nawet rozpaczą³⁷, monolog

³³ J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, dz. cyt., s. 43.

³⁴ J. Taubes, *Kafka*, przeł. A. Serafin, „Kronos” 2013, nr 1, s. 206–207. Z recepcją dzieła Kafki eksponującą głównie samotność, poczucie winy i wewnętrzną rozpacz polemizują Gilles Deleuze i Félix Guattari, akcentując jego radosną i zaangażowaną postawę wobec życia (G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2016, s. 162–165).

³⁵ J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, dz. cyt., s. 33. Dla porządku warto zaznaczyć, że wyobrażenia poniosła bohaterkę, ponieważ szympanasy, jak inne człekokształtne, nie mają ogonów i ani Witmerowski Peter, ani Czerwony Piotruś nie musieli wycinać dziur w swych eleganckich ubraniach.

³⁶ Z sytuacją *à rebours* mamy do czynienia w powieści Pierre’a Boulle’a *Planeta małp* (1963), w której to człowiek jako reprezentant istot niższych przemawia przed akademicką społecznością małp człekokształtnych, by dowieść swego... no właśnie, przecież w tym kontekście nie „człowieczeństwa”, ale raczej bycia w dostatecznym stopniu istotą inteligentną, komunikującą się, cywilizowaną. Także wątek erotyczny (związek bohatera z piękną „dzikuską”) można zestawiać ze stosunkami łączącymi Czerwonego Piotrusia z „małą, na wpół wytresowaną szympansczką”.

³⁷ Ź. Nalewajk, *Ironia jako alternatywa rozpacz*. Krytyka kultury w „*Sprawozdaniu dla Akademii*” *Franza Kafki*, „Tekstualia” 2008, nr 3 (14), s. 69, 76–77.

złamanej istoty o zaburzonej podmiotowości. Wskazując z kolei na potencję paraboliczną tekstu, trzeba go uznać za typową dla Kafki animalistyczno-ludzką przypowieść o wyrafinowanej retoryce.

Niepewne usytuowanie ontologiczne Czerwonego Piotrusia jako mówiącego szympansa znajduje wyraz na kilku płaszczyznach. Oczywiście najbardziej rzuca się w oczy stan zawieszenia między zwierzęcą przeszłością, do której bohater utracił już dostęp i z której mimo szczerych chęci nie potrafi zdać relacji³⁸, a docelowym człowieczeństwem³⁹, którego z rozmaitych powodów nie jest w stanie w pełni osiągnąć, ale też do którego nie zgłasza nawet pretensji, ponieważ człowieczeństwo, parafrazując Maksima Gorkiego, „nie brzmi dumnie”. Może dlatego bohater nigdy nie mówi o sobie jako ludzkiej istocie⁴⁰.

Niemniej jednak monolog, który Piotruś wygłasza, emanuje wrażeniem skondensowanej wewnętrznej podmiotowości, świadomej swych ograniczeń i osiągnięć, swego rozdarcia i upadku (przy pozorach wzlotu). Gra dominacji i uległości rozciąga się także na inne aspekty egzystencji Piotrusia – jest zależny od widowni, nad którą jednocześnie jako gwiazda estrady ma niejaką władzę, zwłaszcza gdy zaprasza się go na bankiety czy „miłe towarzyskie spotkania”. Jego impresario czuwa w przedpokoju i przychodzi na każde wezwanie. Noce umila mu pokorne stworzenie, „mała, na pół wytresowana szympansiczka”, której nie chce oglądać za dnia, „ma [ona] bowiem w spojrzeniu obłęd zahukanego, tresowanego zwierzęcia”⁴¹. Egzystencja bohatera to także w każdym wymiarze oscylacja między bliskością i obcością, oczywiście z przewagą tej drugiej, czego efektem jest dojmujące poczucie samotności.

Adaptacja Czerwonego Piotrusia do nowej rzeczywistości okupiona była poniżeniem i cierpieniem, które sam bohater po fakcie, patrząc z ludzkiej perspektywy, ironicznie usprawiedliwia. Jednak opisy warunków życia w niewoli i tortur przeczą

³⁸ Keri Weil zauważa, że *Sprawozdanie dla Akademii* stawia problem autentyczności zwierzęcego upodmiotowienia, „dostępu do zwierzęcia” i potencji komunikacyjnej języka, jakim miałyby się wyedukowane przez człowieka zwierzęta posługiwać. Zob. K. Weil, *Zwrot ku zwierzętom...*, dz. cyt., s. 18.

³⁹ Deleuze i Guattari opisują ten proces w kategoriach „deterytorializacji” (G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka...*, dz. cyt., s. 74–75).

⁴⁰ Por. Z. Elmarsafy, *Aping the Ape: Kafka's „Report to an Academy”*, „Studies in 20th & 21st Century Literature” 1955, t. 19, nr 2, s. 164.

⁴¹ Ten osobisty, intymny wątek, który kłóci się z oficjalną formułą sprawozdania, zdaje się wyprzedzać niewypowiedziane pytanie słuchaczy Czerwonego Piotrusia (jego widowni, a może również czytelników opowiadania) – co z życiem seksualnym bohatera? W tak pomyślanym pytaniu kryje się obsceniczny i bulwersujący, a zarazem ekscytujący dla żądnych sensacji umysłów domysł: czy szympanś nawiązał kontakt seksualny z kobietą? Kwestia podniety erotycznej, jaką mała odczuwa na widok kobiety, była tematem refleksji Darwina, który o podobnym zachowaniu „czwororękich” pisał z odrazą: „nie ma nic wstrętniejszego”. J. Schollenberger, *Stworzenia Darwina...*, dz. cyt., s. 326. Badaczka, odwołując się do prac Gowan Dawson oraz Gilian Beer, zwraca uwagę na przedmiotowy, zmaskulinizowany charakter dyskursu (zwłaszcza wiktoriańskiego) na temat kobiet jako obiektów zagrożonych małą, tudzież szerzej samczą pożądliwością (tamże, s. 332). Interesującym odwróceniem tej optyki jest wątek młodych szympansów pozostających pod opieką Rogera Fouts, oglądających magazyny z przystojnymi młodzieńcami oraz zalecających się (na swój sposób) do studentów współpracujących z uczonym (R. Fouts, *Najbliżsi krewni...*, dz. cyt., s. 298, 340).

lekkie tonowi i wskazują na traumatyczne doświadczenia⁴². Wymownymi znakami granicznych przeżyć są także blizny po kulach. Każda z nich pełni inną funkcję. Ślad na policzku posłużył do nadania bohaterowi przydomka „Czerwony Piotruś” – znienawidzonego imienia, które stawia go w jednym szeregu ze wspomnianym wcześniej szympansem Peterem⁴³. Bohater wyrzeka się tego pokrewieństwa i mówi o swym imienniku z pogardliwą wyższością: „małpi zwierzak”, który „zdechł ostatnio”. Jego „ja” utwierdza się w nowej cywilizowanej tożsamości poprzez wyczulenie na różnice dzielące go od „prymitywniejszych” przedstawicieli gatunku⁴⁴.

Druga blizna znajduje się – co charakterystyczne dla Kafki⁴⁵ – w okolicy biodra. Ta rana była ciężka i sprawiła, że Piotruś kuleje. Nie została nam przedstawiona z tak detaliczną brutalnością jak rana chłopca w *Lekarzu wiejskim*⁴⁶, jest to ponadto rana zabiżniona, właściwie ślad po niej. Blizna każe pamiętać o sytuacji granicznej odmieniającej tryb egzystencji bohatera – momencie agresji, wtargnięcia, zranienia. Wdarcie się inności (obcości) oznacza, że naruszona została integralność zwierzęcego podmiotu⁴⁷; odtąd zaczyna się naznaczona bólem nauka „człowieczeństwa”. Zastanawia gorliwość, z jaką Piotruś prezentuje przed ludźmi ów ślad. Nieobyczajność gestu obnażenia wygląda na prowokację, jednak chodzi tu o coś więcej. Blizna po kuli zmieniła estetykę ciała i wzmocniła świadomość cielesności jako takiej. Szpeci teraz, a może ozdabia wypiełgnowane futro. Zapisuje ludzkie w nie-ludzkim. Jest przepustką do sumień, niewinną ofiarą poniesioną w imię wątpliwego człowieczeństwa.

Ścieżka edukacyjna, jaką przemierzył zniewolony szympan, wiodła poprzez tresurę i przemoc. Najsmutniejsze jest to – zdaje się mówić narrator *Sprawozdania* – że bezwiednie przyswajamy sobie ów opresyjny mechanizm i adaptacja do kulturowego *habitusu* (tu Bourdieu spotyka się z Freudem) polega w rezultacie na tym, że sami zadajemy sobie cierpienie. Skalę tego zjawiska dobrze oddaje z pozoru lekki, obrazowy opis procesu uczenia się, który w istocie wyostreza dramatyczne skutki prezentowanego mechanizmu:

⁴² Co potwierdza zasadność łączenia dwóch obszarów refleksji: *animal studies* i *trauma studies*. Zob. K. Weil, *Zwrot ku zwierzętom...*, dz. cyt., s. 18. Wstrząsającą kroniką szympanich traum jest książka Andrew Westolla, *Szympany z azylu Fauna. O przetrwaniu i woli życia*, przeł. M. Zawadzka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2013. Istotne ustalenia na temat traumy zwierzęcej oraz objawów PTSD u szympanów (i słoni) poczyniła Gay A. Bradshaw w ramach badań określanych mianem psychologii transgatunkowej. Zob. G.A. Bradshaw i in., *Building an Inner Sanctuary: Complex PTSD in Chimpanzees*, „Journal of Trauma & Dissociation” 2008, nr 9(1), s. 9–34; G.A. Bradshaw i in., *Developmental Context Effects on Bicultural Post-Trauma Self Repair in Chimpanzees*, „Developmental Psychology” 2009, t. 45(5), s. 1376–1388.

⁴³ Zob. Z. Elmarsafy, *Aping the Ape...*, dz. cyt., s. 162.

⁴⁴ To poczucie wyższości, jakiego nauczył się Czerwony Piotruś, przypomina reakcję szympanicy Washoe, która po kilku latach przebywania w komfortowych warunkach wśród przyjaźnie nastawionych ludzi została umieszczona w surowej klatce w otoczeniu innych, agresywnie zachowujących się szympanów. Zapytana przez opiekuna, kim są jej nowi sąsiedzi, określiła ich najbardziej pogardliwym pojęciem, jakie sobie przyswoiła: „czarne robaki” (R. Fouts, *Najbliżsi krewni...*, dz. cyt., s. 144).

⁴⁵ M. Hekselman, *Mikrokosmos rany. Granica u Kafki*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 259.

⁴⁶ Zob. inspirujące omówienie tego wątku M.P. Markowski, *Kafka. Rana i doświadczenie*, w: tegoż, *Życie na miarę literatury*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009, s. 322–324.

⁴⁷ M. Hekselman, *Mikrokosmos rany...*, dz. cyt., s. 261, 267.

Uczymy się bez względu na wszystko. Nadzorujemy się sami batem, rozdieramy sobie ciało przy najmniejszym oporze. Moja małpia natura uchodziła ze mnie, koziołkując, uciekała na łeb, na szyję, tak że mój pierwszy nauczyciel sam prawie od tego zmałpiał i musiał wkrótce porzucić lekcje, żeby się leczyć w domu obłąkanych (SA, 417).

Z drugiej strony bohater przypomina dziką istotę, która została nie tyle oswojona, co przemielona przez cywilizację, a następnie umieszczona w rejestrze przewidzianym dla podobnych, osieroconych i nienormatywnych postaci – w przemyśle rozrywkowym. Modelem działania świata ludzi jest w tym wypadku tresura, a miejscem docelowym cyrk i kabaret. Piotruś jest jak oswojony Indianin z noweli Henryka Sienkiewicza *Sachem*, który zabawia żadną wrażeń publiczność. Różnica polega na tym, że Kafka, posługując się pierwszoosobową narracją, przesunął refleksję bohatera na poziom *meta*, obdarzając go świadomością swej kondycji i retorycznymi kompetencjami⁴⁸.

Czerwony Piotruś w opowiadaniu Kafki, szympanś kształtowany na podobieństwo człowieka, zyskuje status istoty, której obecność i przemiana za sprawą gry odmienności i podobieństwa uruchamia efekt zwierciadła (a nawet dwóch opozycyjnych zwierciadeł⁴⁹) lub też, jak powiedziałby Giorgio Agamben, „maszyny antropologicznej”⁵⁰. Jego historię można traktować jako specyficzny przypadek antropogenezy⁵¹ zachodzący w skondensowanym ontogenetycznym wymiarze, to znaczy w obrębie rozwoju pojedynczej istoty, za sprawą czynników zewnętrznych (czyli interwencji człowieka). Antropogeneza ma skokowy charakter i odbywa się w przyspieszonym tempie, tak

⁴⁸ Podobny pozostaje natomiast ironiczny ton obu opowieści, choć u Sienkiewicza to zewnętrzny narrator jest jego dysponentem. Ironia nie jest tu tak subtelna jak u Kafki, ale spełnia z należytą swą zadanie. Także triumf towarzyski „dzikiego” bohatera przypomina sceny dyskontowania swej popularności przez Czerwonego Piotrusia: „Po przedstawieniu sachem pił piwo i jadł knedle »Pod Złotym Słońcem«. Otoczenie wpływ widocznie wywarło. Zyskał wielką popularność w Antylopie, zwłaszcza u kobiet. Robiono nawet plotki...” (H. Sienkiewicz, *Sachem*, „Wolne Lektury”, s. 6, online: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/sienkiewicz-sachem.pdf> (dostęp: 2022/03/16)).

⁴⁹ Zob. Z. Elmarsafy, *Aping the Ape...*, dz. cyt., s. 160. Badacz, postrzegając kreację Czerwonego Piotrusia jako parabolę sytuacji pisarza, opisuje małpie „ja” jako „odbicie schwyte między dwa opozycyjne lustra”. Mówi dalej w tym kontekście o dwóch komponentach tożsamości Piotrusia, formatywnym i performatywnym. Pierwszy wiąże się z pobytem w klatce i „przeglądaniem się” w postawach i zachowaniach marynarzy. Drugi jest odgrywany w przedstawieniu przed publicznością.

⁵⁰ G. Agamben, *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 124–138. Komentarze do koncepcji włoskiego filozofa i jej objaśnienia – zob. np.: K. Chrobak, *Jak unieruchomić antropologiczną maszynę? O ekskluzywnym i inkluzywnym pojęciu człowieka*, https://www.academia.edu/5750983/Jak_unieruchomi%C4%87_antropologiczn%C4%85_maszyn%C4%99_O_ekskluzywnym_i_inkluzywnym_poj%C4%99ciu_cz%C5%82owieka (dostęp: 2022/06/15); M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015, s. 24; M. Calarco, *Zoografie. Kwestia zwierzęca od Heideggera do Derridy*, przeł. P. Sadzik, P. Szaj, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2022, s. 106–116; J. Schollenberger, *Stworzenia Darwina...*, dz. cyt., s. 52–56.

⁵¹ Ł. Musiał, *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2011, s. 207. Autor wykorzystuje w książce ustalenia poczynione wcześniej w artykule: Ł. Musiał, *Zwierzoczek Kafka*, „Konteksty” 2009, nr 4, s. 69–75.

że możemy zaobserwować, jak „zwierzęce” ulega wyparciu przez „ludzkie”. Przemiana nie jest jednak całkowita, niezmieniona pozostaje wszak szympansia powierzchowność bohatera, co zresztą – paradoksalnie – stanowi o jego odrębności i atrakcyjności.

Namysł antropologiczny wiedzie tu oczywiście ku gorzkim konstatacjom i wydobywa negatywne atrybucje człowieczeństwa – dominację, uzurpację, bezinteresowną i interesowną przemoc posuniętą do okrucieństwa, wątpliwy autorytet nauki i racjonalności, hipokryzję i niekonsekwencję jako nieodłączne składniki ludzkich systemów etycznych, upodobanie do taniej sensacji i rozrywki (nowoczesny *homo ludens*) jako znak rozpoznawczy i jeden z istotniejszych mechanizmów rozwojowych ludzkiej cywilizacji. Jest zatem opowieścią, która zawstydza, co zgadza się z uwagami Waltera Benjamina o wstydzie jako „najmocniejszym gościu Kafki”⁵².

Sprawozdanie czytane jako parabola, a więc swoista diagnoza kondycji wyjątkowej jednostki ludzkiej (pisarz⁵³), pewnej społeczności (Żydzi asymilujący się z kulturą Zachodu) czy człowieka w ogóle, i przekładane na system relacji międzyludzkich wnosi również istotne treści filozoficzne. Nie chcąc powielać istniejących odczytań i odciągać uwagi od głównego wątku rozważań, zauważmy tylko, że treści te dotyczą zagadnienia wolności⁵⁴, krytyki kultury czy pojmowania egzystencji jako naśladownictwa i spektaklu⁵⁵. Kafka powraca w historii o Czerwonym Piotrusiu do problematyki tresury i winy⁵⁶, ale dramatyczne pytanie z *Procesu* o kondycję człowieka, na którym ciąży niezrozumiały wyrok, można teraz sprofilować inaczej: „Jak może być zwierzę (inne-niż-człowiek) w ogóle winne?”⁵⁷.

Goryle w klatce

Wymowa kluczowego zdarzenia w reportażowym opowiadaniu Kornela Filipowicza *Scena końcowa* zdaje się sytuować na drugim biegunie parabolicznej fikcji Kafki. O ile Czerwony Piotruś został postawiony przed wyborem: ogród zoologiczny albo kabaret i pierwszy treser w Hamburgu, goryle w tekście Filipowicza nie mają nawet takiej alternatywy i trafiają do jednego z europejskich zoo. Już z definicji placówka tego rodzaju jawi się jako miejsce pozornej edukacji i wątpliwej rozrywki, w istocie przestrzeń dominacji i przemocy. Zdaniem badaczy z kręgu *animal studies* (choć nie tylko ich) to, czego uczą nas ogrody zoologiczne, jest „nieprawdziwe i niebezpieczne”, i lepiej, żeby zostały zlikwidowane⁵⁸.

⁵² W. Benjamin, *Franz Kafka*, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, oprac. H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 194.

⁵³ Zob. Z. Elmarsafy, *Aping the Ape...*, dz. cyt., s. 160.

⁵⁴ M. Pytko, *Narracje zwierzęce Franza Kafki*, praca magisterska napisana pod kierunkiem Tadeusza Komendanta, Warszawa 2015, s. 54–56, https://www.academia.edu/31007651/Narracje_zwierzece_Franza_Kafki [dostęp: 2022/03/20]; K. Weil, *Zwrot ku zwierzętom...*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁵ Zob. Ż. Nalewajk, *Ironia jako alternatywa rozpaczy...*, dz. cyt., s. 71, 74–75.

⁵⁶ Ł. Musiał, *Kafka...*, dz. cyt., s. 209–210.

⁵⁷ Por. „Jak może być człowiek w ogóle winny?” (F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, J. Szelińska, w: tegoż, *Wybór prozy*, dz. cyt., s. 337).

⁵⁸ Zob. D. Jamieson, *Przeciwko ogrodom zoologicznym*, w: *W obronie zwierząt*, dz. cyt., s. 207. Podobnie w krytyczny sposób wypowiada się na temat ogrodów zoologicznych Zofia

Filipowicz, który traktuje zwierzęta jako „równoprawnych partnerów człowieka”⁵⁹, również podaje w wątpliwość zalety tej instytucji. Pierwszoosobowy narrator, relacjonując swoje odwiedziny we wspomnianej (choć niedookreślonej) placówce, koncentruje się na zaskakującym zachowaniu wielkich człekokształtnych małp, które wzbudza duże zaniepokojenie otoczenia. Goryle, tak do tej pory przewidywalne, nagle zastygają w bezruchu. Narrator stylizuje obraz na rzeźbiarską kompozycję:

Ciała skamieniałe jak rzeźby. Ciała oparte o gładkie ściany w pozycji męczącej samoudręki. Dzieci znieruchomiałe w ramionach matek. Głowy podparte rękami. Oczy otwarte, ale odwrócone od nas, ludzi, zapatrzone w jakąś rysę na ścianie, w plamkę, lub po prostu w nic. Ręce i nogi beczynne. Dłonie przegięte w nadgarstku, zawieszane w geście, który wyraża bezradność, bezsiłę, beznadzieję (SK, 105–106).

Niepokojącą statyczność tej sceny zakłóca na moment poruszenie się gorylątką, lecz natychmiastowa reakcja matki tylko utwierdza zwiedzającego w przekonaniu, że to świadomy protest, a nie przypadkowe zachowanie: „Oto w jakiejś chwili siedzące w objęciach matki gorylątko odwróciło głowę, aby spojrzeć na nas, ludzi – ale ręka matki natychmiast zakryła, zasłoniła mu oczy i odwróciła jego głowę do ściany” (SK, 105).

Odmowa, niczym strajk głodowy, obejmuje również nietknięte jedzenie, które piętrzy się w plastikowych naczyniach. To wszystko razem odczytuje bohater jako „zbiorową demonstrację”, choć nie do końca wiadomo, w kogo wymierzoną. W opozycji do prezentowanego znieruchomienia opisuje jednocześnie inne małpy w pawilonie – ruchliwe, skaczące, wdzięczące się bezrefleksyjnie do publiczności: „Ich chwile zadumy – i one je miały – były za krótkie, aby powstać w nich mogła myśl ciągła” (SK, 107).

Potwierdzeniem subiektywnych ocen i odczuć zwiedzającego jest reakcja władz zoo i stosownych służb. Znienacka pojawiają się dwa samochody, grupa mężczyzn wchodzi pośpiesznie do pawilonu, zdyszany strażnik przeciska się w stronę oddzielonych grubą szybą zwierząt. W efekcie ekspozycja zostaje zamknięta, a zwiedzający wyproszeni z pomieszczenia.

Efekt ciszy/milczenia, zjawisko często analizowane nie tylko przez językoznawstwo i literaturoznawstwo, ale też wiele innych nauk⁶⁰, pojawia się tu na poziomie fabuły. Nie chodzi więc o aporie językowej reprezentacji doświadczenia, poetykę lub retorykę milczenia czy problematyzowanie kwestii języka jako takiego. Uwaga narratora skupia się na wydarzeniu naruszającym codzienny porządek rzeczy, przez co powstaje napięcie między biernością a aktywnością działających podmiotów, znieruchomieniem a krzątaniem, ciszą a hałasem. Narrator interpretuje całą sytuację jako formę komunikacji zwierząt nie-ludzkich z człowiekiem, a ściślej mówiąc – jej negacji.

Milczenie goryli nie oznacza oczywiście, że wcześniej przemawiały do ludzi albo też że nie udzielają odpowiedzi na zadane pytanie. Trzeba je rozumieć metaforycznie,

Jakubowicz-Prokop, *Zoptykon: O zwierzętach i ludziach w dziewiętnastowiecznych ogrodach zoologicznych*, w: *Zwierzęta, gender i kultura...*, dz. cyt., s. 166.

⁵⁹ W. Lipowski, *Niezwykła codzienność. O pisarstwie Kornela Filipowicza*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2020, s. 183.

⁶⁰ D. Korwin-Piotrowska, *Białe znaki. Milczenie w strukturze i znaczeniu utworów narracyjnych (na przykładach z polskiej prozy współczesnej)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 17.

bowiem trudno zaprzeczyć, że w sensie lingwistycznym milczenie jest pochodną mówienia. „Nie ma milczenia bez mówienia” – przypominają badacze⁶¹. „Kto nigdy nic nie mówi – tłumaczy Martin Heidegger – ten i w danym momencie nie może zamilknąć”⁶². Jednak w kontekście całego zespołu prezentowanych zachowań zaprzestanie wszelkiej aktywności ruchowej i artykulacji przez istoty nie-mowne, ale zdolne do porozumiewania się między sobą, jak też z człowiekiem, współkonstruuje akt komunikacyjny, którego istotą jest odmowa. Cisza, zastygnięcie w bezruchu i puste spojrzenia, zwłaszcza w zestawieniu z elokwencją Czerwonego Piotrusia, który zdaje się odgrywać zadaną mu rolę, oznaczają – w ocenie narratora – dramatyczny znak sprzeciwu. Zamrożenie gestu („frozen gesture”) i wszelkiego ruchu jest intencjonalnym „wyłączeniem się z komunikacyjnej gry”⁶³.

Czy to znaczy, że na tle zbuntowanych goryli Czerwony Piotruś to jednoznaczna, smutna figura dostosowania? Bynajmniej, i w jego przypadku pod warstwą konformizmu, który zdaje się ceną wygodnej egzystencji, znajdziemy ekstrakty oporu i niezależności, tyle że materializujące się poprzez subwersywność Piotrusiowej ironii. Goryle natomiast po prostu odmawiają gry w „ludzkie”, nie godzą się na przedmiotowy status komponentu widowiska zaspokajającego obsesję voyeryzmu. Psując człowiekowi zabawę, naruszają ustabilizowany porządek rzeczy, podważają dotychczasowe hierarchie i fundamenty. Wykraczają poza przypisaną im rolę. Znajdują płaszczyznę, na której ustanawiają własne formy komunikacji. Ich nie-mowność egzystencjalna, parafrazując Dorotę Korwin-Piotrowską, zamienia się w nie-mowność znaczącą, intencjonalną⁶⁴. Wybór pasywności jako sposobu ukazywania się ludziom i modelu egzystowania można postrzegać jako „środek taktyczny” obliczony na uzyskanie określonego efektu⁶⁵.

Paradoks polega na tym, że komunikat przyjmuje kształt znaku „zamrożenia”. Interpretując go z perspektywy „semiotyki ciszy”⁶⁶, która (mam na myśli ciszę) jawi się jako minusowy rewers głosu/mowy, można w nim widzieć przeciw-znak, przeciw-mowę i składnik przeciw-dialogu. Jego przesłanie okazuje się w jakimś sensie metakomunikacyjne: my, goryle, nie zgadzamy się na wasze (ludzkie) ramy komunikacyjne, nie szukamy z wami partnerstwa, które w rezultacie i tak zawsze sprowadza się do waszej dominacji nad nami⁶⁷.

Narrator przywołuje dwa modele objaśnienia przyczyn zaskakującej postawy goryli. Pierwszy, racjonalizująco-uspokajający, to hipotezy znanych uczonych: „osłupienie histeryczne”, może „przedawkowanie jakiegoś leku”. Drugi, samodzielnie

⁶¹ S. Przybyszewski, *Mówić, milcząc. Nie milczeć, nie mówiąc*, „Prace Językoznawcze” 2012, nr 14, s. 238.

⁶² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994, s. 233–234.

⁶³ D. Korwin-Piotrowska, *Białe znaki...*, dz. cyt., s. 82.

⁶⁴ Tamże, s. 74–75.

⁶⁵ Por. I. Dąbwska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, s. 76.

⁶⁶ U. Eco, „Veline” i cisza, w: tegoż, *Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe*, przeł. A. Gołębiowska, T. Kwiecień, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011, s. 221.

⁶⁷ Choć możliwe jest zapewne również prostsze wyjaśnienie – usunięcie się zwierząt na margines, niechęć do patrzenia w oczy i obojętność nie są formą protestu (co wymagałoby dalece rozwiniętej świadomości), ale formą przystosowania się do degradującego i marginalizującego środowiska. Zob. J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?*, dz. cyt., s. 36, 38.

wyprowadzony przez narratora, przyjmuje postać teorii skoku ewolucyjnego: „w wolnym, niedostrzegalnym rozwoju tych zwierząt nastąpił skok, który uczynił z nich istoty myślące, czujące, świadome swego losu, głęboko nieszczęśliwe” (SK, 108). Warto zauważyć, że równie spektakularna i nagła skokowa przemiana stała się udziałem Czerwonego Piotrusia, który wypowiedział pierwsze słowo po opróżnieniu do dna flaszki wódki. Okrzykiem „Halo!”, jak sam komentuje, „dostał się jednym skokiem w społeczność ludzi” (SA, 416).

Jakby odczuwając jednak niedosyt, wprowadza narrator *Sceny końcowej* mistyczny wątek duszy, który – muszę przyznać – zadziwia u niegdysiejszego biologa i socjalisty⁶⁸, choć sprawę tłumaczy fakt, że duch wspomaga tu ideę społecznego buntu:

[...] wstąpiła w nie jakby dusza – i poczuły, że przepełniła się miara ich niewoli. Ale nie chciały już krzyczeć, tarzać się, szarpać kraty i kasać żelazo, lecz postanowiły, że będą odtąd milczeniem i bezruchem protestować przeciwko luksusowej niewoli, którą urządził dla nich człowiek (SK, 108).

W ten sposób narrator nanosi na niejasne zdarzenie, którego obraz otrzymujemy przecież za sprawą jego pośrednictwa, pewną ideologiczną sieć i strukturę znaczeń. Przy odrobinie dobrej woli można usłyszeć w cytowanym opisie echa *Międzynarodówki*, ów apel przepełniony żarem i nadzieją, opowieść o przebudzeniu niewolników: „By łańcuch spadł z wolnego ducha...”. Człękoksztaltne nie zaśpiewają, nie ruszą na barykady, nie „zniszczą i [nie] spalą domu niewoli”, ale przekują wezbrany gniew w zimną, milczącą obojętność, niechęć, a może nienawiść.

Oczywiście, można też całą sytuację zinterpretować bardziej filozoficznie i – nawiązując na przykład do Ludwika Feuerbacha – opisać przemianę goryli jako przejście od statusu istot jednowymiarowych do dwuwymiarowych. Ten pierwszy etap, jak twierdzi filozof, właściwy zwierzętom, oznacza tożsamość życia wewnętrznego z zewnętrznym. Ten drugi sugeruje, że doszło właśnie do rozszczepienia tych jakości i człękoksztaltne potrafią teraz odnieść swe życie wewnętrzne do własnego rodzaju, własnej istoty⁶⁹. Osiągnęły świadomość głębszą niż rozpoznanie swego odbicia w lustrze czy własnego imienia. Teraz naprawdę wiedzą o sobie i swoim położeniu. Potrafią podjąć zorganizowany protest.

*

Obie narracje, Kafki i Filipowicza, zahaczają o istotne kwestie zwierzęce: jedna konstruuje wypowiedź (byłego?) szympansa skierowaną do ludzi, druga – modelując opowieść ludzkiego narratora, a zatem ujmując problem od strony człowieka, widza i przyjaciela zwierząt. Zakładają przy tym wysoko rozwiniętą inteligencję zwierzęcych bohaterów i rozciągają się między nie-mownością, mownością i od-mownością. Obie

⁶⁸ O przedwojennych studiach biologicznych Filipowicza na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, jego lewicowych poglądach oraz przynależności do socjalistycznej organizacji młodzieży akademickiej, a także pracy w redakcji lewicowego pisma „Nowy Wyraz” zob. J. Pieszcza-chowicz, *Ku wielkiej opowieści. O życiu i twórczości Kornela Filipowicza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 59 i nast.; W. Lipowski, *Niezwykła codzienność...*, dz. cyt., s. 20, 33 i nast.

⁶⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 40. Cyt. za: W. Lipowski, *Niezwykła codzienność...*, dz. cyt., s. 183.

historie też, choć z pozoru nastawione na fenomen ontologii bytów innych niż człowiek, są mocno nacechowane antropomorficzną perspektywą⁷⁰, zarówno poprzez przydzielane postaciom atrybuty, intencje i formy zachowań, jak i implikowane (zwłaszcza w tekście Kafki) paraboliczne sensy, odnoszące się w gruncie rzeczy do świata ludzkiego. Za sprawą obu przykładów dociera do nas, że nawet zwierzętom, które wykonałyby znaczący skok rozwojowy, co należałoby w świetle współczesnej wiedzy na temat uczenia człękkształtnych języka uznać za wątek fantastyczny⁷¹, ludzkość nie ma zbyt wiele do zaoferowania. Mogą być eksploatowane w ramach dalszych eksperymentów lub funkcjonować jako odbiegające od normy egzemplar w ogólnodostępnej przestrzeni publicznej, będąc jedną z atrakcji w wielkim przemyśle rozrywkowym.

Bibliografia

- Abramowska Janina, *Pisarze w zwierzyńcu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Agamben Giorgio, *Otwarte (fragmenty)*, przeł. Paweł Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 124–138.
- Bakke Monika, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015.
- Bakke Monika, *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 222–234.
- Barcz Anna, *Posthumanizm i jego zwierzęce odgłosy w literaturze*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 60–79.

⁷⁰ Antropomorfizacja jest niejako naturalnym składnikiem fikcji literackiej, wyrażającej często treści alegoryczne czy symboliczne. Warto jednak zaznaczyć, że zwłaszcza od czasu pamiętnej rewolucji, jaką spowodowała determinacja Jane Goodall w stosowaniu antropomorfizującego języka w stosunku do gombijskich szympanсів, przypisywanie nie-ludzkim zwierzętom inteligencji, intencjonalności i uczuciowości staje się od kilku dekad coraz częstszą praktyką. Dodajmy od razu – w świetle rozmaitych badań i wielu opracowań czy świadectw praktyką głęboko uzasadnioną. Zob. K. Lorenz, *Opowiadania o zwierzętach*, przeł. W. Kragen, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975; praktycznie wszystkie prace Fransa de Waala, poczynając od jego *Chimpanzee politics: Power and sex among apes* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982); J. Serpell, *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie-zwierzęta*, przeł. A. Szczęsna, A. Alichniewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999; H. Korpiakiewicz, *Biokomunikacja. Jak zwierzęta porozumiewają się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011; C. Safina, *Poza słowami. Co myślą i czują zwierzęta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.

Sumując skomplikowany i szeroko dyskutowany wątek antropomorfizacji zwierząt – świadomość niebezpieczeństwa deformacji czy infantylizacji zwierzęcego innego (poprzez dopasowywanie go do ludzkich ram) nie powinna blokować uznania jego podmiotowości i bogactwa życia emocjonalnego. Por. A. Barcz, *Posthumanizm i jego zwierzęce odgłosy...*, dz. cyt., s. 69; M. Bakke, *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 223–225; P. Majewski, *Lew, który mówi. Esej o granicach językowego wyrazu doświadczenia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 100–105.

⁷¹ Na temat mniej i bardziej udanych projektów tego typu zob. P. Żywieczyński, S. Waciewicz, *Ewolucja języka. W stronę hipotez gesturalnych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 145–146; M. Trojan, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, dz. cyt., s. 43–51; Ł. Kwiatek, *Wychowane na człowieka*, „Tygodnik Powszechny” 30.09.2016, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wychowane-na-czlowieka-35934> [dostęp: 2022/02/20].

- Barcz Anna, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016.
- Benjamin Walter, *Franz Kafka*, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, oprac. Hubert Orłowski, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 183–200.
- Berger John, *Po coś patrzeć na zwierzęta?*, w: tegoż, *O patrzeniu*, przeł. Sławomir Sikora, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 5–39.
- Bradshaw Gay Arndt i in., *Building an Inner Sanctuary: Complex PTSD in Chimpanzees*, „Journal of Trauma & Dissociation” 2008, nr 9(1), s. 9–34.
- Bradshaw Gay Arndt i in., *Developmental Context Effects on Bicultural Post-Trauma Self Repair in Chimpanzees*, „Developmental Psychology” 2009, t. 45(5), s. 1376–1388.
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Brin David, *Wojna wspomaganych*, przeł. Michał Jakuszcowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1994.
- Burroughs Edgar Rice, *Tarzan wśród małp*, przeł. Jerzy Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2016.
- Calarco Matthew, *Zoografie. Kwestia zwierzęca od Heideggera do Derridy*, przeł. Piotr Sadzik, Patryk Szaj, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2022.
- Cavalieri Paola, Singer Peter, *A Declaration on Great Apes*, w: *The Great Ape Project*, red. Paola Cavalieri, Peter Singer, St. Martin’s Griffin, New York 1993, s. 4–7.
- Chrobak Karol, *Jak unieruchomić antropologiczną maszynę? O ekskluzywnym i inkluzywnym pojęciu człowieka*, https://www.academia.edu/5750983/Jak_unieruchomi%C4%87_antropologiczn%C4%85_maszyn%C4%99_O_ekskluzywnym_i_inkluzywnym_poj%C4%99ciu_cz%C5%82owieka [dostęp: 2022/06/15].
- Chudzicki Mateusz, *Ludzkie zoo*, Wydawnictwo My Book, Szczecin 2018.
- Coetzee John Maxwell, *Żywoty zwierząt*, przeł. Anna Dobrzańska-Gadowska, „Świat Książki”, Warszawa 2004.
- Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 1: *Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*, red. Justyna Tymieniecka-Suchanek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014.
- Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 2: *Od humanizmu do posthumanizmu*, red. Justyna Tymieniecka-Suchanek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014.
- Darwin Karol, *O pochodzeniu człowieka*, przeł. Ludwik Maślowski, Księgarnia Polska A.D. Bartoszewicza i M. Biernackiego, Lwów 1884.
- Dąmbska Izydora, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, s. 73–79.
- DeGrazia David, *O byciu osobą poza gatunkiem Homo sapiens*, w: *W obronie zwierząt*, red. Peter Singer, przeł. Monika Betley, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 63–83.
- Delaney Ted, „Ota Benga (ca. 1883–1916)” *Encyclopedia Virginia*, Virginia Humanities (22 Dec. 2021), <https://encyclopediavirginia.org/entries/benga-ota-ca-1883-1916/> [dostęp: 2022/07/26].
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. Anna Zofia Jaksender, Kajetan Maria Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2016.
- Diamond Jared, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, przeł. i wstęp January Weiner, Copernicus Center Press, Kraków 2019.

- Domańska Ewa, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.
- Donaldson Sue, Kymlicka Will, *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, przeł. Maria Wańkowicz, Michał Stefański, Oficyna 21, Warszawa 2018.
- Dunbar Robin, *Nowa historia ewolucji człowieka*, przeł. Bartłomiej Kucharzyk, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Eco Umberto, „*Veline*” i cisza, w: tegoż, *Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe*, przeł. Agnieszka Gołębiowska, Tomasz Kwiecień, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011, s. 213–221.
- Elmarsafy Ziad, *Aping the Ape: Kafka's „Report to an Academy”*, „Studies in 20th & 21st Century Literature” 1955, t. 19, nr 2, s. 159–170.
- Feuerbach Ludwik, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. Adam Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Filipowicz Kornel, *Scena końcowa*, w: tegoż, *Kot w mokrej trawie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, s. 98–109.
- Fouts Roger, Mills Stephen Tukeł, *Najbliżsi krewni. Jak szympansy uświadomiły mi, kim jesteśmy*, wstęp Jane Goodall, przeł. Andrzej Jankowski, „Media Rodzina”, Poznań 1999.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Hekselman Marta, *Mikrokosmos rany. Granica u Kafki*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 258–274.
- Høeg Peter, *Kobieta i małpa*, przeł. Halina Thylwe, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa 2003.
- (*Inne*) *zwierzęta mają głos*, red. Danuta Dąbrowska, Piotr Krupiński, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011.
- Jakubowicz-Prokop Zofia, *Zooptykon. O zwierzętach i ludziach w dziewiętnastowiecznych ogrodach zoologicznych*, w: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. Anna Barcz, Magdalena Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, wersja elektroniczna, s. 15–35.
- Jamieson Dale, *Przeciwko ogrodom zoologicznym*, w: *W obronie zwierząt*, red. Peter Singer, przeł. Monika Betley, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 192–208.
- Jarzyna Anita, *Post-koiné. Studia o nieantropocentrycznych językach (poetyckich)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.
- Kafka Franz, *Proces*, przeł. Bruno Schulz, Józefina Szelińska, w: tegoż, *Wybór prozy*, przeł. Lech Czyżewski i in., wstęp i oprac. Łukasz Musiał, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2018, s. 118–355.
- Kafka Franz, *Sprawozdanie dla Akademii*, przeł. Juliusz Kydryński, w: tegoż, *Wybór prozy*, przeł. Lech Czyżewski i in., wstęp i oprac. Łukasz Musiał, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2018, s. 407–418.
- Kałuża Anna, *Los zwierząt – narracje o zagładzie i narracje o dyskryminacji*, w: (*Inne*) *zwierzęta mają głos*, red. Danuta Dąbrowska, Piotr Krupiński, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 137–149.
- Kipling Rudyard, *Księga dżungli*, przeł. Józef Birkenmajer, ilustracje Aleksandra Wieczorkiewicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2017.
- Korpiakiewicz Honorata, *Biokomunikacja. Jak zwierzęta porozumiewają się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011.
- Korwin-Piotrowska Dorota, *Białe znaki. Milczenie w strukturze i znaczeniu utworów narracyjnych (na przykładach z polskiej prozy współczesnej)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.

- Krzysztofek Kazimierz, *Człowiek posthumanistyczny?*, „Kultura Współczesna” 1999, nr 1, s. 18–35.
- Kwiatek Łukasz, *Wychowane na człowieka*, „Tygodnik Powszechny” 30.09.2016, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wychowane-na-czlowieka-35934> [dostęp: 2022/02/20].
- Leszczyński Grzegorz, *„Zwierzęta pełne wolności drzemią spokojnie tej nocy”. Podrzyte dzieckiem biblijne bestiariusz*, w: *Czytanie menażerii. Zwierzęta w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastycznej*, red. Anna Mik, Patrycja Pokora, Maciej Skowera, Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, Warszawa 2016, s. 21–30.
- Lipowski Wojciech, *Niezwykła codzienność. O pisarstwie Kornela Filipowicza*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2020.
- Lofting Hugh, *Doktor Dolittle i jego zwierzęta*, przeł. Beata Adamczyk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2015.
- Lorenz Konrad, *Opowiadania o zwierzętach*, przeł. Wanda Kragen, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.
- Majewski Paweł, *Lew, który mówi. Esej o granicach językowego wyrazu doświadczenia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
- Markowski Michał Paweł, *Kafka. Rana i doświadczenie*, w: tegoż, *Życie na miarę literatury*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2009, s. 305–336.
- Musiał Łukasz, *Kafka. W poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2011.
- Musiał Łukasz, *ZwierzozłekoKafka*, „Konteksty” 2009, nr 4, s. 69–75.
- Nalewajk Żaneta, *Ironia jako alternatywa rozpaczy. Krytyka kultury w „Sprawozdaniu dla Akademii” Franza Kafki*, „Tekstualia” 2008, nr 3 (14), s. 67–77.
- Newkirk Pamela, *Spectacle: The Astonishing Life of Ota Benga*, Amistad Press, New York 2015.
- Pasieka Paweł, *Bestiariusz Franza Kafki*, w: *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze*, t. 2: *Od humanizmu do posthumanizmu*, red. Justyna Tymieniecka-Suchanek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014, s. 72–93.
- Piechota Dariusz, *Bezdomne ciała zwierząt w bezdusznym ludzkim świecie. O małpach człokształtnych w nowelistyce przełomu XIX i XX wieku*, „Maska” 2014, nr 22, s. 71–81.
- Pieszczachowicz Jan, *Ku wielkiej opowieści. O życiu i twórczości Kornela Filipowicza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010.
- Pollock Mary Sanders, *Storytelling Apes: Primatology Narratives Past and Future*, The Pennsylvania State University, Pennsylvania 2015, wersja elektroniczna.
- Przybyszewski Sebastian, *Mówić, milcząc. Nie milczeć, nie mówiąc*, „Prace Językoznawcze” 2012, nr 14, s. 235–246.
- Pytko Mateusz, *Narracje zwierzęce Franza Kafki*, praca magisterska napisana pod kierunkiem Tadeusza Komendanta, Warszawa 2015, https://www.academia.edu/31007651/Narracje_zwierzece_Franza_Kafki [dostęp: 2022/03/20].
- Radick Gregory, *Kafka’s wonderful ape*, „The Times Literary Supplement” 2019, nr 6048, <https://www.the-tls.co.uk/articles/kafkas-wonderful-ape-red-peter/> [dostęp: 2022/03/10].
- Rogowska-Stangret Monika, *Być ze świata*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.
- Safina Carl, *Poza słowami. Co myślą i czują zwierzęta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.
- Schollenberger Justyna, *Stworzenia Darwina. O granicy człowiek–zwierzę*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.
- Serpell James, *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie-zwierzęta*, przeł. Anna Szczesna, Anna Alichniewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.

- Sienkiewicz Henryk, *Sachem*, „Wolne Lektury”, s. 6, online: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/sienkiewicz-sachem.pdf> [dostęp: 2022/03/16].
- Singer Peter, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczęsna, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2018.
- Skowera Maciej, *Literackie spotkania istot podporządkowanych. Studium przypadku: „Miaśteczko Ostatnich Westchnień” Grzegorza Gortata*, w: *Czytanie menażerii. Zwierzęta w literaturze dziecięcej, młodzieżowej i fantastycznej*, red. Anna Mik, Patrycja Pokora, Maciej Skowera, Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich, Warszawa 2016, s. 53–74.
- Taubes Jacob, *Kafka*, przeł. Andrzej Serafin, „Kronos” 2013, nr 1, s. 206–207.
- The Psychologist and the „Missing Link”*, <https://drvitelli.typepad.com/providentia/2017/12/the-psychologist-and-the-chimpanzee.html> [dostęp: 2022/03/16].
- Trojan Maciej, *Na tropie zwierzęcego umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, wersja elektroniczna.
- Tymowska Danuta, *Jane Goodall. Pani od szympansów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.
- Waal Frans de, *Chimpanzee politics: Power and sex among apes*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982.
- Weil Kari, *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*, przeł. Piotr Sadzik (przekład przejrzała Anna Barcz), w: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. Anna Barcz, Magdalena Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, wersja elektroniczna, s. 15–35.
- Westoll Andrew, *Szympansy z azylu Fauna. O przetrwaniu i woli życia*, przeł. Maria Zawadzka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2013.
- Wieczorkiewicz Anna, *Ludzki okaz na czterech scenach*, „Czas Kultury” 2007, nr 6, s. 23–35.
- Wolfe Cary, *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, przeł. Karolina Krasuska, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 125–153.
- Zawojski Piotr, *Posthumanizm, czyli humanizm naszych czasów*, „Kultura i Historia” 2017, nr 32, s. 68–76.
- Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. Anna Barcz, Magdalena Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, wersja elektroniczna.
- Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. Anna Barcz, Dorota Łagodźka, E-naukowiec, Warszawa 2015.
- Zwierzęta i ludzie*, red. Jacek Kurek, Krzysztof Maliszewski, Miejski Dom Kultury „Batory”, Chorzów 2011.
- Żywieczyński Przemysław, Wacewicz Sławomir, *Ewolucja języka. W stronę hipotez gesturalnych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.

Streszczenie

Tematem artykułu jest problem porozumiewania się człowieka ze zwierzęciem innym niż człowiek, rozważany w kontekście *animal studies* na tle zróżnicowanej tradycji literackiej. Autor analizuje dwa literackie, biegunowo usytuowane, akty transgatunkowej komunikacji: *Sprawozdanie dla Akademii* Franza Kafki (1917) oraz *Scenę końcową* Kornela Filipowicza (1977). Monolog cywilizowanego szympansa lub odmowne milczenie goryli wyznaczają w omawianych opowiadaniach zakres reagowania zwierzęcych bohaterów na opresję uprzedmiotawiającej asymilacji. Obie fikcje za sprawą przyjętych strategii literackich kompromitują człowieka i humanocentryczną perspektywę w obliczu nieprzewidywanej (lub pozornie przewidywanej) inności.

Between Talking and Refusing to Talk: On Two Literary Images of Trans-species Communication

Abstract

The subject of the article is the problem of communication between a human and a non-human animal, analyzed in the context of animal studies against the background of a diverse literary tradition. The article analyzes two literary acts of trans-species communication that are poles apart in the texts *Report to the Academy* by Franz Kafka (1917) and *The Final Scene* by Kornel Filipowicz (1977). The monologue of the civilized chimpanzee as well as the refusal of the gorillas to remain silent, mark the extent to which animal protagonists respond to the oppression of objectifying assimilation in the stories under discussion. Both fictions, through the literary strategies adopted, compromise the human being and the human-centric perspective in the face of insurmountable (or seemingly defeated) otherness.

Słowa kluczowe: transgatunkowa komunikacja, *animal studies*, literaturoznawstwo, Franz Kafka, Kornel Filipowicz

Keywords: trans-species communication, animal studies, literary studies, Franz Kafka, Kornel Filipowicz

Janusz Waligóra – doktor habilitowany, profesor uczelni w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, literaturoznawca i dydaktyk. Autor książek: *Proza Tadeusza Różewicza* (2006) oraz *Ani rytuał, ani karnawał...* (2014). Współautor prac: *Pakt dla szkoły* (2011), *Edukacja w czasach cyfrowej zarazy* (2016), *Szkolny teatr interakcji* (2016). Współautor podręczników do języka polskiego z serii *To lubię!* dla szkół ponadgimnazjalnych. Długoletni sekretarz pisma „Nowa Polska” Zainteresowania naukowe: literatura współczesna, Zagłada, humanistyka środowiskowa, interpretacja dzieła literackiego w szkole, warsztaty literackie.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.17

Monika Ładoń

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0000-7932-2728

Cień Godzilli. *Ganbare! Warsztaty umierania* Katarzyny Boni w perspektywie studiów nad katastrofami

W kręgu *disaster studies*

Niniejszy tekst jest wynikiem skrzyżowania kilku lektur i aktualizujących je kontekstów. Po pierwsze artykuł wyrasta z lektury książki Katarzyny Boni *Ganbare! Warsztaty umierania*¹, którą traktuję jako podstawową materię analityczno-interpretacyjną. Reportaż Boni opowiada o współczesnej Japonii – kraju permanentnej katastrofy. Opisywane w nim trzęsienia ziemi, tsunami i wybuch w elektrowni atomowej w Fukushima uznaje tyleż za doświadczenia osobliwe dla Japończyków, co zagrożenia mogące potencjalnie dotknąć wszystkich. Języki kolejnych, właściwie nakładających się na siebie, katastrof można konfrontować z bliższym nam (przynajmniej geograficznie) dyskursem zagrożeń, np. narracją o Czarnobylu². W niektórych teoretycznych ujęciach katastrof funkcjonuje przecież – choćby w myśli Maurice’a Blanchota – przekonanie, że w katastrofie mamy do czynienia z powtórzeniem, że objawia ona zwykle to, co już kiedyś się zdarzyło³. W artykule interesować mnie będzie jednak nie tyle porównanie katastrof, ile próba odpowiedzi na pytanie, czy opowieści przedstawione w *Ganbare!* pozwalają na dostrzeżenie „potencjalnie produktywnego charakteru” tych zdarzeń, o jakim pisał Konrad Wojnowski w książce *Pożyteczne katastrofy*: „Aby wykorzystać potencjał katastrofy, dany układ musi być zdolny do przetrwania nagłego wstrząsu, a także niezbędnie potrzebuje odpowiednich narzędzi oraz – w najlepszym wypadku – świadomości, która pozwoli przekuć straty na pożytki”⁴. Dwuznaczny urok katastrof opisany w nurcie

¹ K. Boni, *Ganbare! Warsztaty umierania*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2017.

² Nie kwestionuję odmienności tych dwóch obszarów, dwóch katastrof oraz różnic w społecznych reakcjach na nie. W proponowanym w artykule ujęciu przesuwam jednak akcent na ich typowość i reprezentatywność.

³ M. Blanchot, *The Writing of the Disaster*, przeł. A. Smock, University of Nebraska Press, Lincoln 1995.

⁴ K. Wojnowski, *Pożyteczne katastrofy*, TAIWPN Universitas, Kraków 2016, s. 21.

disaster studies stanowić będzie ramy dla interpretacji wybranych wątków reportażu Katarzyny Boni. Z jednej strony ciekawi mnie pozytywny, pobudzający aspekt katastrofy, który pozwala uruchomić nieznane zasoby w świadomości doświadczających jej ludzi, z drugiej – jej niekwestionowana moc niszcząca. Zastanawiam się ponadto, co postawy bohaterów książki wobec samych zagrożeń, bliskości śmierci, sposobów przeżywania żałoby i emocjonalności mówią o ludzkich strategiach (prze)trwania w trybie zagrożenia. Trudno rzecz jasna założyć, że istnieje uniwersalna reakcja na katastrofę, i Boni, prezentując kalejdoskop postaw, niekiedy wykluczających się, dowodzi, jak alternatywnymi ścieżkami podążają jej bohaterowie.

Inspirację do lektury reportażu Boni czerpię także z eseju Jeana-Luca Nancy'ego *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*⁵. Rozważania francuskiego filozofa pozwalają bowiem na ważne korekty w myśleniu o miejscu i czasie katastrof. Po pierwsze zatem pytanie o miejsce – czy opowieść o Japonii to fragment, wycinek świata, mikrohistoria daleka od naszego doświadczenia i z nim nieporównywalna? Punkt widzenia Nancy'ego wydaje się odmienny. Filozof nie tyle kwestionuje wyjątkowość japońskich katastrof, ile próbuje potraktować je jako wydarzenia typowe, zmuszające nas do włączenia ich w całość wiedzy o świecie. Nancy postuluje zawieszenie skłonności do rozdzielania katastrof naturalnych i technologicznych: „trzęsienie ziemi i wywołane przez nie tsunami stają się katastrofą technologiczną, która sama okazuje się społecznym, ekonomicznym, politycznym i wreszcie filozoficznym trzęsieniem ziemi”⁶. Efekt domina, o którym tu mowa, powoduje, że nie sposób myśleć o konkretnej katastrofie w izolacji od innych przestrzeni, pozornie nią niedotkniętych⁷. Nancy przekonuje, że mamy tutaj do czynienia z serią, która „przecina się lub splata z serią katastrof finansowych”⁸ (a ich skutki mają oczywiście zasięg globalny). W tym sensie katastrofa zatem zdarza się gdzieś konkretnie, ale zarazem wszędzie możemy odczuwać jej konsekwencje, co odległe tragedie czyni bliskimi i niejako znosi ich unikatowy charakter, specyficzność i lokalność. Podobna rewizja spojrzenia dotyczy czasu katastrofy, Nancy bowiem doprecyzowuje, co oznacza użyty w tytule przymek „po”. Jasne jest tutaj odniesienie do Adornowskiego „pisanie poezji po Auschwitz”, ale zauważalna wydaje się także różnica, która każe pytać o inną przyszłość „po Fukushima”, postrzeganą nie jako następstwo, a zerwanie, nie oczekiwanie, a zaskoczenie⁹. Pytania Nancy'ego są proste i fundamentalne zarazem, ponieważ stawiają kwestię, czy jest w ogóle jakieś „po”; czy coś jeszcze nastąpi i czy wciąż dokąś zmierzamy¹⁰? Jeśli jednak Fukushima nie stanowi wyraźnego przecięcia czy punktu zwrotnego, to powinniśmy postrzegać

⁵ J.-L. Nancy, *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*, przeł. Ch. Mandell, Fordham University Press, New York 2015.

⁶ Tamże, s. 34.

⁷ Warto przy okazji podać konkretny przykład na to, że dyskurs katastrofy w Fukushima, jak zresztą wielu innych katastrof, neutralizuje kategorie czasu i przestrzeni. Oto wiadomość sprzed niespełna roku mówiąca, że skażona woda z Fukushima uwolniona do morza nie spowoduje zagrożenia dla Polski i Europy. Zob. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C861507%2Cskazona-woda-z-fukushimy-nie-zagrozi-polsce-ani-europie.html> [dostęp: 2022/06/24].

⁸ J.-L. Nancy, *After Fukushima...*, dz. cyt., s. 34.

⁹ Tamże, s. 15–16.

¹⁰ „It is an »after« that means: Is there an after? Is there anything that follows? Are we still headed somewhere?” (tamże, s. 15).

ją jako przykład permanentnej katastrofy i trwającego kryzysu. To właśnie z tego powodu Nancy wspomina o stanie „ciągle odnawialnej teraźniejszości”¹¹, która modyfikuje spojrzenie na przeszłość i przyszłość. Idealną konceptualizacją takiej idei jest spektakl-instalacja Tomasza Szerszenia i Julii Holewińskiej *Hiroshima / Love*, o której Szerszeń pisał następująco:

Archiwum jest powtórzeniem, odegraniem nieobecności. Gdy przystępowaliśmy z Julią Holewińską do realizacji spektaklu-instalacji *Hiroshima / Love*, naszą ideą było zwielokrotnienie tej serii powtórzeń, odtworzenie na scenie chwilowego archiwum globalnej destrukcji, w której różne warstwy katastrofy – te z Hiroshimy, Auschwitz, Pompejów, Fukushimy; społeczne i prywatne, ludzkie i naturalne – nakładałyby się na siebie niczym w wielopoziomowym palimpseście. [...] Ściany pomieszczenia zostały pokryte kopiami zdjęć i dokumentów – rozmaitych archiwaliów i świadectw destrukcji; jednym z rekwizytów była też olbrzymia replika Matsutake – japońskiego grzyba najlepiej rozwijającego się na terenach postindustrialnych, w miejscach ekologicznej katastrofy i dlatego utożsamianego z destrukcyjnymi efektami polityk późnego kapitalizmu, ale i z nadzieją na odrodzenie. [...] Centralne miejsce tego „muzeum” zajmuje drewniany szafas – jednocześnie schronienie i pozostałość innego, naturalnego porządku, architektura przetrwania. Muzeum-replika przemienia się, pod koniec performansu, w zniszczone, zdekompletowane archiwum. Koniec dołącza do początku¹².

Reportaż *Ganbare!* Katarzyny Boni konfrontuje z subiektywnymi punktami widzenia: bohaterów, którym oddaje się na jego stronach głos, oraz autorki – reporterki i kulturoznawczyni zarazem. Podmiotowość i polifoniczność uznają za atuty tekstu, podobnie jak pozycję piszącej: osobnej wobec przedstawianej kultury, ale i przygotowanej do jej penetrowania. Boni rzetelnie zdaje sprawę z własnych lektur, obejrzanych filmów, odwiedzonych stron internetowych, ale nie ukrywa, że najbardziej interesują ją pojedyncze, ludzkie historie. Zbiera je zatem, osadzona w innym języku, zwyczajach, kulturze, geografii, by w tak uzyskanym kolażu zobaczyć w tym samym stopniu osobiste narracje o katastrofach, co dotrzeć do ich terapeutycznego sensu. Z tego powodu tak wnikliwie przygląda się żałobie, utracie, traumie, wierzeniom – uniwersalnym praktykom pomagającym mierzyć się z doświadczeniami katastrof¹³. Świadomie rezygnuję z osadzenia własnej interpretacji w bardziej zdystansowanych i obiektywnych ramach, które oferowałyby źródła do historii i kultury Japonii. Zawierzam głosom zebranych przez reporterkę, by usłyszeć w nich ludzkie odpowiedzi na chaos: niemoc, ból i szukanie sensu.

¹¹ Tamże, s. 37.

¹² Zob. T. Szerszeń, *Wszystkie wojny świata*, Słowo/Obraz Terytoria, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Gdańsk–Warszawa 2021, s. 88–89.

¹³ O *Ganbare!* widzianym wśród innych polskich reportaży ostatnich lat zob. w książce Bernadetty Darskiej, *Maski zła. (Nie)etyczność postaw i zachowań jako temat współczesnego reportażu polskiego*, Wydawnictwo Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM w Olsztynie, Olsztyn 2016.

„Nasz przyjaciel Atom”

Obecnie dwuznaczny urok katastrof wydaje się szczególnie widoczny z powodu aktualizującego kontekstu. Mojej lekturze *Ganbare!* towarzyszyło grzebanie we własnym archiwum pamięci. Co prawda z trudem odtwarzam atmosferę zagrożenia z wiosny 1986 r., ale pozostało mi wspomnienie cierpkiego smaku płynu Lugola w ustach. Katastrofa zatem przybierała dla mnie kształt albo nieco zamglonych obrazów wczesnego dzieciństwa, albo wizerunku przywołanej w tytule Godzilla – słynnej bohaterki japońskiej popkultury. Jej przemiany opisuje Katarzyna Boni:

Godzilla atakowała Japonię dwadzieścia osiem razy (i dwa razy amerykański brzeg). Prehistoryczny gad, który żywi się promieniowaniem. Obudzony próbami jądrowymi z długiego, podobnego do śmierci snu. Ma moc regeneracji, kule odbijają się od jego twardej skóry, a salwy z samolotów tylko zwiększają jego wściekłość. Potężna siła, którą próbujemy kontrolować. Której nie rozumiemy. I nad którą nie mamy władzy¹⁴.

Ciekawe jednak, że bohaterka, zrazu przerażająca i traktowana poważnie (choćby w pierwszym filmie w reżyserii Ishirō Hondy), szybko stała się „celebrytką” występującą w kinie popularnym i reklamach. Bohaterka zaangażowana i niosąca jasny polityczny przekaz zamieniła się w nieco tandetny gadżet popkultury¹⁵. Boni wspomina o pomniku w centrum Tokio, który pozbawia Godzillę grozy, oraz o amuletach i breloczkach, sprzedawanych w sklepikach z pamiątkami: „Oswojona. Umniejszona. Obszmiana. Zamieniona w gumowy symbol kiczu. Nawet kiedy straszy, to nie jest straszna”¹⁶. Jednakże Godzilla, nieusuwalna z japońskiego pejzażu, choć zbanalizowana, wydaje się doskonale oddawać stan trwałej katastrofy – pozostająca w uśpieniu, zneutralizowana, czai się jak cień, stale zagrożając ludzkości.

Z jednej strony dysponuję zatem archiwum pamięci własnej lub kulturowej, które zamienia katastrofę w sekwencje obłaskawionych obrazów, w skrajnym przypadku – w breloczek z miniaturową Godzillą. Z drugiej strony fakt, że niniejszy tekst pisałam wiosną 2022 r., z konieczności kazał mi do kryzysu postrzeganego jako literacki czy intelektualny projekt dołączyć kontekst kryzysu realnego. Odległe wspomnienie picia płynu Lugola zyskało wszakże zaskakujące dopowiedzenia w postaci nagłówków w rodzaju: „Polacy masowo kupują płyn Lugola. Ekspert: Nieuzasadnione przyjęcie grozi arytmia serca i udarem mózgu”, „Polacy wykupują płyn Lugola z aptek. Reaguje Państwowa Agencja Atomistyki”¹⁷. Aktywność Polaków zderzona z trzeźwą oceną

¹⁴ K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 146.

¹⁵ Zob. na ten temat D. Głownia, *Polisemiczne potwory: Kaijū eiga jako nośnik treści społeczno-politycznych. Casus Godzilla*, „Litteraria Copernicana” 2014, nr 2, s. 225–243. Badacz, zwracając uwagę na degradację serii filmów o Godzilli, jednocześnie zauważa, że w „porównaniu do oryginału z 1954 roku jego kontynuacje cechują się mniejszym znaczeniowym nadbagażem i nie posiadają wyraźnie wyartykułowanej wymowy ideologicznej, nadal jednak pozostają cennym źródłem poznania japońskich nastrojów społecznych i niepokojów aktualnych w chwili ich premiery” (s. 229).

¹⁶ K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁷ Zob. np. <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C91773%2Cekspert-nieuzasadnione-przyjecie-plynu-lugola-grozi-arytmia-serca-i-udarem>; <https://www.rynekzdrowia.pl/Farmacja/Polacy-wykupuja-plyn-Lugola-z-aptek-Reaguje-Panstwowa-Agencja-Atomistyki,229856,6.html> [dostęp: 2022/06/24].

fachowców ujawnia rzecz jasna historyczność tego kroku, nie niweluje jednak bardzo realnego strachu jako konsekwencji toczącej się w Ukrainie wojny, a konkretnie zajęcia przez siły rosyjskie terenów elektrowni atomowej w Czarnobylu. Źródłem lęku była tutaj przecież pamięć o wiele wyraźniejsza niż ta, do której mogę się odwołać, choć nie musiała być ufundowana na jakimkolwiek skojarzeniu biograficznym. Badacze kulturowych sensów lęku przed atomową katastrofą pisali całkiem niedawno – mimo że „świat nie jawi się jako bezpieczny, spokojny i przewidywalny, lęk przed bombą atomową nie jest tak silny jak w przeszłości, być może dlatego, że w międzyczasie ludzkość zdążyła dostrzec inne drogi prowadzące do samozagłady. Jak powiada Susan Sontag, »współczesne życie narzuca nam dietę horrorów, które nas zepsuły i do których stopniowo przywykliśmy«. Niemniej, jak we wcześniejszych momentach napięcia międzynarodowego, obawa przed rażącą siłą »atomu« się intensyfikuje”¹⁸. Narastający strach przed atomowym scenariuszem obserwować więc można w nauce i polityce, następnie w kulturze i popkulturze¹⁹, a ostatecznie określić go trzeba jako zjawisko charakterystyczne dla mas. Wątek elektrowni w Czarnobylu pojawiający się coraz częściej w dyskursie publicznym w obliczu toczącej się wojny²⁰ każe raz jeszcze skonfrontować się z widokiem eksplodującej bomby atomowej, określanej jako „jedno z najbardziej spektakularnych symulaków drugiej połowy XX wieku”²¹.

Dynamika lęku, zależna bezpośrednio od napięć politycznych, jest jednym z tematów zajmujących Katarzynę Boni. Interesujący jest szkic dotyczący tego, jak w ciągu kilkunastu lat diametralnie zmieniło się postrzeganie atomu w Japonii: od zrozumiałej „nuklearnej alergii” do spokojnego życia prowadzonego w cieniu 48 reaktorów w 15 elektrowniach. Boni dowodzi, że w roku 1956 „70 procent Japończyków atom kojarzył się z czymś szkodliwym. Nie chcieli mieć z nim nic wspólnego. Nie przekonała ich nawet elektryzująca przemowa Eisenhowera »Atom dla pokoju« z 1953. [...] Przeciwno używaniu broni atomowej podpisało się 32 miliony osób. Jedna trzecia społeczeństwa”²². Na zmianę stanowiska Japończyków pracowały jednak różne siły: religijne, polityczne i kulturowe. Kapłani szinto odprawili rytuał *harae*, oczyszczający to, co zbrukane i skażone, oraz złożyli ofiary dla kami, by w ten sposób przygotować grunt dla powrotu

¹⁸ R. Chymkowski, Z. Grębecka, *Kultura w cieniu bomby atomowej. Wprowadzenie do lektury*, „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 1, s. 10.

¹⁹ „Biorąc pod uwagę globalny charakter zagrożenia konfliktem nuklearnym, można zaryzykować uogólnienie, że po Hiroszimie i Nagasaki kultury bardzo wielu społeczeństw znajdowały się w cieniu bomby atomowej. Z perspektywy czasu widać, że lęk przed nuklearną apokalipsą okazał się bardzo płodny. Świadectwem tego są niezliczone obrazy przyszłej lub już dokonanej nuklearnej zagłady, które możemy odnaleźć w literaturze pięknej, sztukach plastycznych, filmie, serialach telewizyjnych, muzyce i grach komputerowych” (tamże). Nuklearna katastrofa była poddawana wielokrotnym i różnorodnym interpretacjom kulturowym. Zob. np. teksty zebrane w tomie *Po Czarnobylu. Miejsce katastrofy w dyskursie współczesnej humanistyki*, red. I. Boruszkowska, K. Glinianowicz, A. Grzemska, P. Krupa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017 czy w numerach monograficznych czasopism: „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 1 oraz „Kultura Współczesna” 2020, nr 2.

²⁰ O konsekwencjach przekazów medialnych dotyczących wybuchu w elektrowni jądrowej w Czarnobylu zob. A. Sarzyńska, *Medialne życie katastrofy. Przypadek wybuchu w Czarnobylskiej Elektrowni Atomowej*, „Kultura Współczesna” 2020, nr 2, s. 53–68.

²¹ R. Chymkowski, Z. Grębecka, *Kultura w cieniu bomby atomowej...*, dz. cyt., s. 9.

²² K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 160–161.

atomu do Japonii²³. Uderzająca jest nie tylko zmiana postaw²⁴, ale i sama metamorfoza atomu, który w narracjach, zwłaszcza kulturowych, staje się łaskawym dla człowieka, niewyczerpanym i co najważniejsze – poddającym się całkowitej kontroli źródłem energii. Boni z reporterską dokładnością odnotowuje, że objazdową wystawę „Atom dla pokoju”, która w sloganach przekonywała o wartościach pokojowego atomu²⁵, tylko w Hiroszimie w trakcie 3 tygodni obejrzało ponad sto tysięcy Japończyków. W promowanie bezpiecznego atomu włączono nawet disneyowską animację *Nasz przyjaciel Atom*, w której energia nuklearna była wyobrażona jako potężny dżin mogący spełnić trzy życzenia. Ironicznie można zatem skonstatować, że katastrofa w Fukushima nie znalazłaby się na tej krótkiej liście życzeń²⁶. Warto zauważyć, że opisywana przez Boni pozytywna (i zakończona sukcesem) ofensywa atomu odbywała się kosztem milczenia i wykluczenia. Działo się tak na przykład z opowieściami *hibakusha*, czyli ofiar bomby atomowej, a w szerszym znaczeniu ofiar radiacji²⁷. Chociaż z jednej strony rozmówcy Boni dokonują znamiennej autoprezentacji „My tu wszyscy jesteśmy *hibakusha*”²⁸, to z drugiej usuwają termin z własnego słownika, omijając temat²⁹. Nie wydaje się jednak, by były to indywidualne wybory; raczej – próba wyparcia, utrwalone milczenie, kiedyś realizowane z nakazu władz, a obecnie traktowane jak niechciane dziedzictwo, uciążliwy bagaż. Pisał o tym Artur Szarecki:

Polityka władz okupacyjnych zmierzała do wyizolowania ofiar wybuchu. Amerykańskie raporty wojskowe podkreślały jedynie zniszczenia materialne, minimalizując straty w ludziach i rozmiar cierpienia spowodowany eksplozjami atomowymi. Stany Zjednoczone nie wykazały skruchy z powodu użycia bomb ani nie zapewniły żadnej zorganizowanej pomocy medycznej i psychologicznej dla ocalałych. Cenzura na poziomie lokalnym była niezwykle restrykcyjna: poza nielicznymi wyjątkami, *hibakusha* nie mogli publicznie wyrażać żalu i żałoby, dzielić się doświadczeniami na piśmie lub poprzez inne media ani otrzymywać oficjalnego doradztwa i wsparcia. Cierpieniom fizycznym, spowodowanym skutkami choroby popromiennej, towarzyszyły więc represje władz oraz ostracyzm społeczny³⁰.

²³ Tamże, s. 161.

²⁴ Dwa lata po pierwszej ankiecie atom z czymś szkodliwym kojarzyła już tylko jedna trzecia Japończyków.

²⁵ „Pokojowy atom produkuje energię, leczy raka, dezynfekuje jedzenie, napędza statki i samoloty. Rozwija naukę, a więc i ludzkość. Nigdy nie zabija. No, chyba że robaki” (K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 161).

²⁶ O tym, jak kultura poradziła sobie z katastrofą w Fukushima, traktuje artykuł K. Loski, *Życie w cieniu elektrowni atomowej (Fukushima – dziesięć lat później)*, „Kwartalnik Filmowy” 2021, nr 114, s. 145–163.

²⁷ Zob. A. Szarecki, *Ciało w stanie rozpadu. Doświadczenie bomby atomowej w relacjach hibakusha*, „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 1, s. 43–52.

²⁸ K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 152.

²⁹ O „skażonych słowach” i ich znaczeniu dla osławiania zagrożeń pisze K. Augustyn, *Warsztaty z Apokalipsy. Zagrożenia atomową zagładą w reportażach Swietłany Aleksijewicz, Katarzyny Boni oraz Johna Hersey’a*, „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 1, s. 113–115.

³⁰ A. Szarecki, *Ciało w stanie rozpadu...*, dz. cyt., s. 51. Autor artykułu zwraca uwagę na różnorodne znaczenia piśmiennictwa *hibakusha* (od ukazania pojedynczej tożsamości ofiary, rozpadu ciała po utrwalenie świadomości ponadindywidualnej i prezentację określonych celów

Może właśnie z tego powodu Boni udaje się rozwiązać języki rozmówców, a dzięki temu skrywane opowieści zostają wyartykułowane. Dzieje się tak w alkoholowo-delirycznym fragmencie zatytułowanym *Kampai!*, w którym narracja o sake splata się z niezwykle sensualnymi wspomnieniami wybuchu bomby atomowej. Smaki i zapachy sake i sushi tworzą tutaj węzeł z obrazami katastrofy. Przywołam dwa cytaty oddające w pełni poetykę tej części reportażu:

Widzę to dokładnie. [...] Nagle wszystkie ściany rozwalają się jak domek z kart. Wybiegam, krzycząc: „Mama, mama”! Wpadam w jej ramiona. Mama miała na sobie białą bluzkę. Spróbuj, proszę, jeszcze tej [sake], ta jest z Kioto, ma delikatny smak, przyjemnie wypełnia usta³¹.

– Ja, moi drodzy, pamiętam znacznie więcej, nalejcie jeszcze tej z Nagano, pachnie sosnowym lasem i deszczem. Miałem dwadzieścia lat, pracowałem w fabryce broni ukrytej w tunelu niedaleko Nagasaki, no właśnie te dwa przecinek dwa kilometry od hipocentrum. Zatrzęsły się cynowe ściany. Fabryka była poza miastem, na wzgórzach. Wyszedłem na zewnątrz. Płonęły pola ryżowe. Na drodze leżały dwie kobiety. Nie mogli otworzyć oczu – tak im spuchły powieki. Powtarzały, że im zimno.

– Tak, ludziom było zimno, pamiętam to dobrze. Kasia san, nie chcesz jeszcze sushi? Niedużo zamówiliśmy. I jeszcze pić chcieli. Nad Hiroszimą unosił się błagalny chór: „Wody, wody”. [...]

– A ja nie pamiętam ani światła, ani huk. Ale przez 40 lat pamiętałem zapach. Wiecie, co to był za zapach? Aż wstyd mówić! Suszone kałamarnice wrzucone na grilla. Tak jak ta przekąska do piwa.

– O, i jest nasz kelner³².

W potoku alkoholowych opowieści – przerywanych, nieskładnych i chaotycznych – kryje się ładunek szczerości i prostoty. Tym rozmówcy Boni różnią się od zawodowych opowiadaczy (*kataribe*), których narracje zamiast emocjonalnego zaangażowania oferują szczegółowość opisu. W opowieści biesiadnej u Boni *hibakusha* odsłaniają to, co przemilczane; wspólnota stołu niweluje kulturowe różnice, otwiera, dopuszcza do tajemnicy, pozwala snuć historie o katastrofie we własnym gronie. Można rozumieć ów

politycznych), które z czasem wyodrębniły się w osobny nurt literatury japońskiej. Przy okazji warto odnotować, że mimo nakazu milczenia opowieści o najbardziej znanych katastrofach nuklearnych są powszechnie dostępne (dość wspomnieć o *Czarnobylskiej modlitwie*. *Kronice przyszłości* Swietłany Aleksijewicz czy *Planecie Piółun* Oksany Zabuzko), natomiast wciąż niemal nieopisane pozostają inne katastrofy nuklearne, szczególnie ukrywane, jak te, do których sięga Kate Brown (w Richland w Stanach Zjednoczonych i Oziorsku w ówczesnym Związku Radzieckim): „Plutopia mówi o schedzie, z którą wielu obywateli mocarstw nuklearnych jeszcze się nie zmierzyło, jeszcze nie nauczyło się o niej rozmawiać, a tymczasem politycy z różnych krajów świata przebąkują o nuklearnym renesansie. Katastrofy nuklearne w odgradzonych od świata strefach zmilitaryzowanych łatwo jest ukryć, co tłumaczy fakt, że podczas gdy Czarnobyl i Fukushima funkcjonują w obiegu publicznym, niewiele osób słyszało o awariach w zakładach Hanford i Majak” (K. Brown, *Plutopia. Atomowe miasta i nieznanne katastrofy nuklearne*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, s. 17).

³¹ K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 151.

³² Tamże, s. 153–154.

strumień opowieści jak swoisty wentyl bezpieczeństwa dla obowiązującego na co dzień nakazu milczenia.

Życie w żałobie

Oksana Zabużko, wspominając w eseju *Planeta Piołun* katastrofę w Czarnobylu i jej konsekwencje, notuje następujące zdanie: „A jeszcze później okazało się, że także z przerażeniem – nawet tym ostatnim, apokaliptycznym – człowiek może nauczyć się żyć”³³. Doświadczenia i kondycja Japończyków opisane w *Ganbare!* wydają się idealnie przystawać do życia po katastrofach i apokalipsach – i w tym wypadku liczba mnoga nie jest żadną retoryczną przesadą. Nieustannie czające się katastrofy i praktyki osławiania ich skutków nie prowadzą wszakże do banalizowania i upraszczania sposobów przeżywania kolejnych kryzysów. Odbywając wraz z bohaterami reportażu „warsztaty umierania”, szukam zatem strategii pozwalających oswoić lęki, wbudować je w przyszłość jako jej nieuchronny, aczkolwiek nie paraliżujący, element. Japonia w reportażu Boni – jeśli już użyć frazeologii apokaliptycznej – to kraj apokalipsy po wielokroć spełnionej, a jednak stabilizującej się, trwającej dalej, mającej przyszłość – owe „po”, o które pytał Nancy. Właśnie w tym sensie obraz katastrofy jako zdarzenia niosącego jedynie destrukcyjne skutki i zarazem pojęcia generującego tylko negatywne sensy nie może być wystarczającą optyką oglądu. Chociaż nurt *disaster studies* nie neguje traumatycznego wymiaru katastrof, to zarazem silnie akcentuje sprawczy, konstruktywny aspekt badanych przez siebie zdarzeń. Przywoływany na początku tekstu Konrad Wojnowski przedstawia specyfikę kulturowych badań nad katastrofami następująco: „Sprawcze działanie katastrof dokonuje się poprzez zakłócenia i zniszczenia. Katastrofy wprowadzają zamęt, wytrącają z równowagi, dezorganizują porządek ludzkiej egzystencji, wymuszając nierzadko przewartościowanie obowiązującej wiedzy o świecie [...]; zawsze sygnalizują przy tym koniec pewnego świata, a w tym samym czasie stymulują narodziny nowego”³⁴. Wojnowski zwraca uwagę na odmiennność katastrofy od takich pojęć, jak pomyłka czy usterka, bo w przypadku tych ostatnich wystarcza naprawa, usunięcie pewnego błędu zakłócającego działanie. Katastrofa tymczasem domaga się ustanowienia nowego porządku. Według Wojnowskiego prawdziwym wyzwaniem staje się reagowanie na katastrofę ze względu na problem jej przedstawialności. Gwałtowność, z jaką katastrofa wdzierą się w porządek życia i w jaki burzy wiedzę o świecie, powoduje, że strategia jej wytłumaczenia (na początek zazwyczaj w mediach) opiera się na powszechnie znanej konwencji tragiczności³⁵. Wojnowski dowodzi: „katastrofie nakłada się maskę tragedii” i „wydaje się [ona] wyłącznie czymś tragicznym czy wręcz traumatycznym. Wieści o zamachach terrorystycznych, kolizjach pociągów, trzęsieniach ziemi, awariach reaktorów jądrowych niosą się po światłowodach jedynie po to, by budzić trwogę i litość”³⁶.

O ile jednak tragiczne oblicze katastrof wydaje się dość oczywiste w ujęciach medialnych, o tyle jest trudno wyobrażalne w codzienności bohaterów reportażu

³³ O. Zabużko, *Planeta Piołun*, przeł. K. Kotyńska, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2022, s. 34.

³⁴ K. Wojnowski, *Pożyteczne katastrofy*, dz. cyt., s. 10.

³⁵ Tamże, s. 11–12.

³⁶ Tamże, s. 12.

Boni. Narracje napromieniowanych zaczynają się strachem przed Godzillą, ale szybko dotyczą zmiany, przyszłości, tego, co zrodziło się w mroku katastrofy. Co ciekawe, budowanie życia po kolejnym końcu świata nie jest dla Japończyków prostym ruchem do przodu, raczej przypomina kluczenie: ucieczkę, pobyt w miejscach tymczasowych, powrót niejako na ukos, niejednokrotnie w zniszczone sąsiedztwo, z wyraźnie zakreślonym planem, często na kilkadziesiąt lat do przodu. Proces oczyszczania skażonych terenów, domów, ziemi, dróg, lasów i rzek jest długotrwały i uciążliwy, a przy tym musi uwzględniać ważną korektę – chaos wprowadzany przez kolejną, potencjalną, katastrofę. Boni tak opisuje strategię ustanawiania nowego: „To ambitne zadanie. Wodą i papierem wyczyścić skażoną ziemię”³⁷. Ambitne czy jednak niemożliwe? Ile warstw świata po katastrofie można spakować do czarnych worków, składowanych najpierw w strefie tymczasowej, a później w składzie docelowym? „Na sześciu kilometrach kwadratowych worki z dwudziestoma dwoma milionami sześciennymi skażonej ziemi przeleżą trzydzieści lat. Potem przeniesie się je do składu ostatecznego. Rozmowy na temat tego, gdzie będzie się znajdował skład ostateczny, ciągle trwają”³⁸. Tymczasem odradzające się życie dopisuje własną głosem do ludzkich wysiłków i relacji nowego i starego, skażonego. Porządek rozwoju zakłóca chaos nadchodzący właśnie katastrofy: „We wrześniu 2015 roku północną Japonię zalały deszcze. Spowodowały powódzie i osuwiska ziemne [...]. Woda zabrała trzysta dziewięćdziesiąt pięć czarnych worków, które czekały na przeniesienie do składu tymczasowego na dawnym polu ryżowym. Niektóre worki odnaleziono dopiero przy ujściu do morza. Sto pięćdziesiąt trzy z nich były puste”³⁹. O oczyszczaniu morza nikt jednak nie mówi.

Wyrażna w reportażu Boni jest również nieco dwuznaczna „pożyteczność psychologiczna”, rodzaj nowej dyspozycji odnajdywanej w świadomości Japończyków. Podczas gdy w opuszczonych wioskach szybko odradza się przyroda, a „miasta przejmują zwierzęta”⁴⁰, ludzie skupiają się na doświadczeniu żałoby. W koncepcji katastrofy u Wojnowskiego ramę dla zrozumienia żałobnych gestów stanowią teksty Judith Butler poświęcone „kruchości życia”⁴¹. Punktem wyjścia dla Butler była wszak inna katastrofa, czyli zamach na World Trade Center. Analizując kształt i kierunki amerykańskiej debaty po atakach z 2001 r., Butler zwracała uwagę na niemal całkowite pominięcie kwestii etycznych czy performatywne akty wartościowania życia i śmierci, w myśl których wybrane się gratyfikuje, a inne przemilcza. W ten sposób obnażała mechanizmy polityczno-społeczne, określała warunki mówienia i milczenia, ideologiczne

³⁷ K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 225.

³⁸ Tamże, s. 229–230.

³⁹ Tamże, s. 230.

⁴⁰ „Po ulicach biegają stada na wpół dzikich psów. Do spiżarni włamują się spalone dziki i wielkie świnie. Kruki walczą z kotami i szopami o jedzenie porzucone przy drodze przez wolontariuszy, którzy czasem przekradają się polnymi drogami do zamkniętej strefy. Ale prawdziwymi królami są szczury i myszy. Zawładnęły domami, poprzegryzały kable, maty tatami, papierowe drzwi zdobione malunkami tuszem. W cienkich futonach urządziły sobie legowiska. Korytarze pełne są ich odchodów” (tamże, s. 266).

⁴¹ Wojnowski wykorzystuje do swojej teorii dwie książki Judith Butler: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso Books, London–New York 2004 oraz *Ramy wojny. Kiedy życie jest godne opłakiwania?*, przeł. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011.

i historyczne relacje⁴². „Zostać zranionym – pisała Butler w *Kruchości życia* – oznacza też móc poddać refleksji ową ranę, dowiedzieć się, jakie mechanizmy dystrybucji za nią odpowiadają, kto także cierpi wskutek tych przepuszczalnych granic, niespodziewanej przemocy, wywłaszczenia i strachu, oraz w jaki sposób”⁴³. Indywidualne i zbiorowe cierpienie przestaje być jedynie niedomaganiem ciała, a staje się projektem wpisującym kruchość podmiotów i zależności między nimi w żałobę – świadome mierzenie się z własną kondycją. Jeszcze raz Butler z *Ram wojny*: „nie da się świętować [początku życia], nie rozumiejąc zarazem bez słów, że życie może budzić żałobę, że jeśli zostanie utracone, pozostawi po sobie nieznośny żal, że jednym z warunków życia jest wbudowany w nie czas przeszły w przyszłości”⁴⁴.

W japoński okrzyk *Ganbare!*, czyli nawoływanie Dajcie z siebie wszystko!, Trzymajcie się! Walczcie! Dacie radę!, wpisana jest przede wszystkim zachęta do działania i kreowania przyszłości, jednak czas przeszły jest w tym projekcie wciąż obecny. Pomiedzy motywacją a potrzebą pomocy i samotnością istnieje wszakże bardzo cienka granica, o czym często pisze Boni. Strategie przeżywania żałoby przez bohaterów reportażu są oczywiście zróżnicowane. Mamy do czynienia z opisami tyleż gestów indywidualnych upamiętnień (często utrudnionych przez brak ciała bliskiej osoby, co sprowadza pracę żałoby do wieloletnich poszukiwań, przez rodzaj zмовy milczenia czy stygmat w przypadku śmierci spowodowanej napromieniowaniem⁴⁵), co zbiorowych praktyk żałobnych, w których można widzieć potrzebę przedefiniowania emocjonalności. Możliwe próby przełamania powściągliwości Japończyków da się dostrzec np. w praktyce organizowania „wieczorów płakania”⁴⁶. Nie polegają one na konfrontacji z obrazami katastrofy, nie chodzi bowiem o wzbudzanie przerażenia, tylko o wykorzystanie bardzo prostych obrazów zdolnych uwolnić nagromadzony stres i emocje. Każdy z uczestników musi – co chyba ważniejsze – przynieść też historię własnego cierpienia. Społeczne zapotrzebowanie na zbiorowe lamenty ujawniło oczywiście swoją bardziej komercyjną stronę, w której tradycyjna japońska sztuka *rakugo* (spadających słów), polegająca na rozśmieszaniu publiczności przez zawodowego gawędziarza, zamieniła się w *na-kugo* (płaczące słowa), której zasada brzmi „im smutniejsza historia, tym lepsza”⁴⁷. Przyzwyczajenie do życia w cieniu katastrof i niekończącej się żałoby uruchomiło także zapotrzebowanie na różnego rodzaju przygotowania na śmierć: wydawnicze fachowe instrukcje, przewodnik do samodzielnego uzupełnienia *Living and Ending Notebook* czy warsztaty spisywania testamentu i robienia zdjęcia trumienne, koniecznie w sile wieku: „Jeszcze tylko przygotowywanie pożegnalnych listów i na koniec uczestnicy jeden po drugim wchodzi do trumny. Dzisiaj można się ułożyć w bardzo eleganckim modelu z wnętrzem obitym śliskim materiałem w odcieniu fioleto. Jest też model hawajski z zielonymi liśćmi i połyskliwym tęczowym wiekiem. Oraz model

⁴² Zob. K. Wojnowski, *Pożyteczne katastrofy*, dz. cyt., s. 83–84.

⁴³ J. Butler, *Precarious Life...*, dz. cyt., s. XII, cyt. za: K. Wojnowski, *Pożyteczne katastrofy*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁴ J. Butler, *Ramy wojny...*, dz. cyt., s. 58.

⁴⁵ Zob. np. fragmenty *O tym, co się kryje pod wodą i Kremacje* w: K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 19–39, 73–77.

⁴⁶ Zob. tamże (rozdział *Popłacz sobie*, s. 237–240).

⁴⁷ Tamże, s. 239.

eko – z kartonu”⁴⁸. Jakkolwiek ostatnie praktyki mogą wydawać się nieco makabryczne, to planowanie własnej śmierci – jeśli zawierzyć samym bohaterom – uwalnia ich od lęku, zapewnia spokój i umożliwia cieszenie się życiem. Oczywiście, chaos katastrof (tych, które dopiero przyjdą) spowoduje, że nawet najskrupulatniej wypełniony notes przygotowań do śmierci może nie spełnić pokładanych w nich nadziei. Zdaje się jednak, że sens tych tanatologiczno-żałobnych praktyk tkwi nie w samym finale, tylko w emocjonalnym otwarciu za życia.

Japońskie doświadczenia żałoby wpisują się także w koncepcje filozofki i antropolożki Vinciane Despret. W eseju *Wszystko dla naszych zmarłych. Opowieści tych, co zostają* Despret pyta o formy obecności zmarłych w naszym życiu, nie wartościując zarazem żadnych z nich jako irracjonalnych czy szalonych. Ważne są dla niej performatywne gesty uobecniania się zmarłych w narracjach żyjących, badaczka bowiem jest przekonana, że zmarli nie pozostają wobec żywych obojętni. Interesują ją zatem sposoby, w jakie zmarli naruszają świat żywych i pozostawiany przez nich ślad. Despret powołuje się m.in. na książkę japońskiego pisarza Arata Tendō (*L'Homme qui pleurait les morts*), której bohater, Shizuto, podróżuje przez Japonię w poszukiwaniu zmarłych. Jego celem jest walka z zapomnieniem i opłkanie wszystkich zmarłych, a drogę w gruncie rzeczy można sprowadzić do pytania „czego chcą zmarli?” oraz odpowiedzi „ich pragnieniem jest bycie pamiętanym”. Filozofka podsumowuje jego wysiłek następująco:

pragnienie zmarłych, by byli pamiętani, wzywa żyjących do pamiętania, tak samo jak zobowiązanie żywych, by to robić, wywołuje pragnienie zmarłych. [...] Wiemy, że pamiętanie nie jest prostym aktem pamięci. To akt kreacji. To wymyślanie, snucie legend, a zwłaszcza wytwarzanie. Czyli powoływanie. Trzy pytania Shizuto to pytania odtwarzające życie – angielski pozwala tutaj na ładny metaplazm słowa *remember*, które znaczy pamiętać, lecz gdy się je skanduje, *re-member*, oznacza złożyć na nowo, scalić. Odtworzyć, połączyć na nowo zmarłych, owszem, ale też opowieści, historie o nich, opowiadane „od nich” i wysyłane gdzieś dalej, ku innym opowieściom, które „ożywiają” i same domagają się, by zostać „ożywione”⁴⁹.

Despret dowodzi, że zmarłym należy „zrobić miejsce” i nie inaczej dzieje się w doświadczeniach bohaterów *Ganbare!*:

W Japonii obok żywych żyją zmarli – pisze Boni – To nic nadzwyczajnego. Zwłaszcza pomiędzy drugą a trzecią w nocy, kiedy szczelina oddzielająca światy staje się cieńsza. Zwłaszcza w miejscach, w których ktoś zginął gwałtowną śmiercią. Zwłaszcza gdy nie znaleziono ciała i nie pochowano go zgodnie z wymaganymi rytuałami. Zwłaszcza gdy zmarłego ciągle trzymają przy żywych niezadowolone sprawy. Miłość. Albo nienawiść. Yūrei. Ulotne dusze⁵⁰.

⁴⁸ K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 252 (rozdział *Śmierć w Tokio*).

⁴⁹ V. Despret, *Wszystko dla naszych zmarłych. Opowieści tych, co zostają*, przeł. U. Kropiweiec, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2021, s. 79–81.

⁵⁰ K. Boni, *Ganbare!...*, dz. cyt., s. 128.

Sekwencje katastrof dotyczących Japonię czynią z niej przestrzeń wyjątkowo przyjazną⁵¹ dla symbiozy żywych i zmarłych, teraźniejszości i przeszłości zorientowanych ku temu, co nastąpi. Szczeliny między światami, w których istnieje szansa na usłyszenie zmarłych, Despret traktuje jak emanację ich troski o żywych. Z kolei odpowiedź żyjących na potrzeby zmarłych oznacza zgodę na wpływ, jaki wciąż wywierać mogą na ich życie. W tym sensie tożsamość jednostki po katastrofie zależy od aktywności tego, co przychodzi z przeszłości, co nawiedza jak zabłąkany duch.

W antologii *Katastrofy i wypadki w czasach romantyków* Marek Bieńczyk wracał do przeszłości pojęcia katastrofy, które – przypomnę – w siedemnastowiecznej poetyce tragedii oznaczało ostatnie, koronujące i konieczne zdarzenie rozstrzygające o losie bohatera⁵². Ta prawdziwie tragiczna literacka spuścizna wydaje się tutaj zupełnie nieprzydatna. Przesunięcie dokonane przez Konrada Wojnowskiego oznacza przecieź, że powinniśmy porzucić porządek spektaklu, bo on jedynie pogłębia lęk. Tymczasem kultura może podsuwać skuteczne narzędzia przeciwdziałające bezbronności wobec katastrof dziejących się na naszych oczach. Nawet jeśli nie jesteśmy w stanie przewidzieć ich przebiegu i finału ani ustalić znaczeń, to możemy czerpać inspiracje z przestrzeni – jak ta opisana na stronach *Ganbare!* – niejako ufundowanych na katastrofach. „Jeżeli jednak chcemy, aby katastrofy mogły nieść pozytywne zmiany dla społeczeństwa, potrzeba kulturowych poligonów doświadczalnych, gdzie jednostki mogłyby mierzyć się z katastrofami i uczyć aktywnej postawy w ich obliczu”⁵³. Tutaj można widzieć rolę literatury czy szerzej – humanistyki, zdolnej przekuwać straty na pożytki.

Bibliografia

- Augustyn Kamila, *Warsztaty z Apokalipsy. Zagrożenia atomową zagładą w reportażach Świetłany Aleksijewicz, Katarzyny Boni oraz Johna Herseya*, „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 1, s. 109–117.
- Bieńczyk Marek, *Katastrofy i wypadki w czasach romantyków*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017.
- Blanchot Maurice, *The Writing of the Disaster*, przeł. Ann Smock, University of Nebraska Press, Lincoln 1995.
- Boni Katarzyna, *Ganbare! Warsztaty umierania*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2017.
- Brown Kate, *Plutopia. Atomowe miasta i nieznane katastrofy nuklearne*, przeł. Tomasz Bieroń, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.
- Butler Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso Books, London–New York 2020.
- Butler Judith, *Ramy wojny. Kiedy życie jest godne opłakiwania?*, przeł. Agata Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011.
- Chymkowski Roman, Grębecka Zuzanna, *Kultura w cieniu bomby atomowej. Wprowadzenie do lektury*, „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 1, s. 9–10.

⁵¹ Należy jednak zauważyć, że obecność duchów – chociaż tak naturalna – może budzić strach i przybierać maskę horroru. Zob. rozdział *O czym śni się w Tōhoku* (tamże, s. 117–124).

⁵² M. Bieńczyk, *Katastrofy i wypadki w czasach romantyków*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017, s. 28.

⁵³ K. Wojnowski, *Pożyteczne katastrofy*, dz. cyt., s. 16.

- Darska Bernadetta, *Maski zła. (Nie)etyczność postaw i zachowań jako temat współczesnego reportażu polskiego*, Wydawnictwo Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM w Olsztynie, Olsztyn 2016.
- Despret Vinciane, *Wszystko dla naszych zmarłych. Opowieści tych, co zostają*, przeł. Urszula Kropiwek, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2021.
- Głównia Dawid, *Polisemiczne potwory: Kaijū eiga jako nośnik treści społeczno-politycznych. Casus Godzilli*, „Litteraria Copernicana” 2014, nr 2, s. 225–243.
- „Kultura Współczesna” 2020, nr 3.
- Loska Krzysztof, *Życie w cieniu elektrowni atomowej (Fukushima – dziesięć lat później)*, „Kwartalnik Filmowy” 2021, nr 114, s. 145–163.
- Nancy Jean-Luc, *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*, przeł. Charlotte Mandell, Fordham University Press, New York 2015.
- Po Czarnobylu. *Miejsce katastrofy w dyskursie współczesnej humanistyki*, red. Iwona Boruszkowska, Katarzyna Glinianowicz, Aleksandra Grzemska, Paweł Krupa, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.
- „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 1.
- Sarzyńska Anna, *Medialne życie katastrofy. Przypadek wybuchu w Czarnobylskiej Elektrowni Atomowej*, „Kultura Współczesna” 2020, nr 2, s. 53–68.
- Szarecki Artur, *Ciało w stanie rozpadu. Doświadczenie bomby atomowej w relacjach hibakusha*, „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 1, s. 43–52.
- Szerszeń Tomasz, *Wszystkie wojny świata*, Słowo/Obraz Terytoria, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Gdańsk–Warszawa 2021.
- Wojnowski Konrad, *Pożyteczne katastrofy*, TAIWPN Universitas, Kraków 2016.
- Zabużko Oksana, *Planeta Piotun*, przeł. Katarzyna Kotyńska, Joanna Majewska, Anna Łazarz, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2022.

Streszczenie

Tematem artykułu jest interpretacja reportażu Katarzyny Boni *Ganbare! Warsztaty umierania* w perspektywie studiów nad katastrofami. Autorka wykorzystuje badania Konrada Wojnowskiego z książki *Pożyteczne katastrofy*. Taka perspektywa pozwala zobaczyć w doświadczeniach Japończyków nie tylko straty, ale i korzyści oraz zastanowić się nad pozytywnymi aspektami kolejnych katastrof. Autorka czerpie inspirację z tekstu J.-L. Nancy’ego *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*. Francuski filozof nakazuje traktować katastrofy jako zjawiska typowe, których konsekwencje mają zasięg globalny, a następujący po nich kryzys zmienia spojrzenie na przeszłość i przyszłość. Autorkę interesuje m.in. przeżywanie żałoby przez bohaterów reportażu, którą rozumie zgodnie z koncepcjami Judith Butler i Vinciane Despret.

The Shadow of Godzilla. *Ganbare! Warsztaty umierania* by Katarzyna Boni from the Perspective of Disaster Studies

Abstract

This article interprets the reports in Katarzyna Boni’s work *Ganbare! Warsztaty umierania* from the perspective of disaster studies, drawing upon Konrad Wojnowski’s research from his book *Beneficial Catastrophes*. This perspective identifies the experiences of the Japanese not only as losses, but also benefits, and reflects on the positive aspects of subsequent disasters. The author draws inspiration from the text by Jean-Luc Nancy, *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*. The French philosopher argues that catastrophes be treated as typical phenomena, the consequences of which have a global scope. He believes that the crisis that follows

these disasters changes the view of the past and the future. The author is interested in how the survivors practice different forms of mourning and then analyzes these reports using the theories of Judith Butler and Vinciane Despret.

Słowa kluczowe: studia nad katastrofami, żałoba, Japonia, Katarzyna Boni

Keywords: disaster studies, mourning, Japan, Katarzyna Boni

Monika Ładoń – literaturoznawczyni. Autorka książki o Antonim Słonimskim („*Bardzo proszę pamiętać, że ja byłem przeciw*”. *Studia o Antonim Słonimskim*, Katowice 2008), współredaktorka serii wydawniczych *Zamieranie* oraz *ars medica ac humanitas*. Zajmuje się przede wszystkim doświadczeniami granicznymi (chorobą, starością, żałobą) w literaturze XX i XXI wieku. Tej tematyki dotyczą jej książka autorska *Choroba jako literatura. Studia maladyczne* i współredagowane tomy zbiorowe *Fragmenty dyskursu maladycznego* (Gdańsk 2019) oraz *Fragmenty dyskursu żałobnego* (Gdańsk 2021). Publikowała m.in. w „Tekstach Drugich”, „Kulturze Współczesnej”, „Przestrzeniach Teorii”. Zastępczyni redaktor naczelnej czasopisma „Rana. Literatura – Doświadczenie – Tożsamość”.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.18

Dorota Jarecka

Instytut Badań Literackich PAN

ORCID 0000-0003-2162-0279

Zamieranie. Anty-atlas.

O *Mapie i terytorium* Michela Houellebecqa

I

Przedmiotem niniejszego tekstu są hipotetyczne dzieła sztuki, seria ekfraz na kartach powieści *Mapa i terytorium* (2010) Michela Houellebecqa i ich możliwa funkcja w kontekście teorii i krytyki środowiskowej. W powieści mamy do czynienia z pejzażem, rozumianym zarówno jako gatunek sztuki, jak i przestrzeń, którą przekształcamy, interpretujemy i opowiadamy innym jako „pejzaż” lub „widok”¹. Elementy natury wegetatywnej – określanej przez Arystotelesa jako najniższa forma życia: trawy, drzewa, pnącza, zarośla, pagórki pokryte lasem – są tematem fotografii i filmów tworzonych przez powieściowego bohatera/artystę. Z czasem do jego świadomości zdaje się docierać aktywny potencjał roślinności, jej wegetacyjna, a nie tylko wegetatywna natura².

W interpretacjach tekstów Houellebecqa koncentrowano się przeważnie na problematyce schyłku Zachodu, zmierzchu pewnego typu męskości, iluzoryczności projektu unijnego, końca religii i seksualności, jednakże mniej było mowy dotąd o tym, że może chodzić także o koniec natury³. Dokładniej rzecz biorąc: zmierzch takiego stosunku do natury, który ufundował wzorzec postępowania artysty typowy dla

¹ W.J.T. Mitchell, *Preface of the Second Edition of Landscape and Power: Space, Place, and Landscape*, w: *Landscape and Power*, red. W.J.T. Mitchell, The University of Chicago Press, Chicago-London 2002, s. X.

² Monika Rogowska-Stangret podkreśla sprawczość ukrytą w pojęciu wegetacji, za: M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021, s. 93–94.

³ Por. m.in. D. Morrey, *Michel Houellebecq: Humanity and its Aftermath*, Liverpool University Press, Liverpool 2013; F. Grauby, *Artiste et l'écrivain dans »La Carte et le territoire« de Michel Houellebecq*, „The French Review”, December 2013, t. 87, nr 2, s. 105–117; L. Betty, *Without God: Michel Houellebecq and Materialist Horror*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 2016.

zachodnioeuropejskiej kultury. Natura w tym kontekście rozumiana jest nie tyle jako esencjalny byt pozaludzki ani przeciwstawienie kultury, ile produkt estetyzującego spojrzenia wytwarzanego w okresie nowożytnym. W porównaniu z wymienionymi wcześniej zagadnieniami, składającymi się na prorokowane przez pisarza wielorakie zmierzchy, kwestia sztuk wizualnych i ich przyszłych uwarunkowań, w tym ograniczenia sensowności ich uprawiania, może się wydać nieco drugorzędna. Skoro ginie zachodnia cywilizacja (w niektórych zaś powieściach, jak *Cząstki elementarne*, nawet ludzkość w swym kształcie dotychczasowym), jakie znaczenie ma to, że wraz z nią zaginą jej obrazy? Jednakże można spojrzeć na problem obecności sztuki w powieściach Houellebecqa inaczej i zapytać, jaką funkcję pełni opisywany i prognozowany zmierzch sztuki w kontekście opisywanych przez pisarza innych „końców”. Co diagnozują ukazane w powieści *Mapa i terytorium* zamierające (do tego, w jaki sposób zamierają, jeszcze powrócę) obrazy? Czy daje się zauważyć związek sposobu ich opisu i funkcjonowania ze zmieniającym się dzisiaj stosunkiem jednostek i społeczeństw do natury? Pozwoli to zaproponować refleksję o tym, jakiego rodzaju przedstawienia środowiska mogą być dostępne w ramach współczesnej kultury wizualnej. Bo być może, żeby ocaleć, świat zewnętrzny, kiedyś określany jako natura, powinien raczej umknąć ludzkim przedstawieniom? I jak to się dzieje, że mimo dekonstrukcji pojęć związanych z naturą, dokonanej przez ekokrytykę, wciąż na coś patrzymy? Nie jest to ani esencjalna inność całkowicie zewnętrznego bytu, ani też czysty dyskurs; ambiwalencja opisywana przez Kate Soper bywa bliska rozpoznaniom artystów⁴.

To, że tradycyjna relacja jednostki i środowiska naturalnego polegająca na dystansie, kontemplacji, refleksji i odzwierciedleniu ulega dziś przekształceniom, jest oczywistym wnioskiem wynikającym z obserwacji procesów artystycznych. Już Alicja B. Toklas, bohaterka znanej powieści Gertrudy Stein, powiedziała: „Lubię piękne widoki, ale wolę siedzieć odwrócona do nich plecami”⁵. Porzucenie tradycyjnych gatunków i technik, przekierowanie zainteresowania artysty z produktu na proces, partycypacyjność, aktywizm, artywizm, wytrąciły artyst(k)ę z tradycyjnego kontemplacyjnego miejsca wobec natury. Jednakże wydarzenia z innego pola, określanego szeroko jako antropocen, zmiana klimatyczna lub globalne ocieplenie, ponownie, niejako innymi siłami nacisku, prowadzą artystów i artystki w stronę relacji z „naturą”. Nawet jeśli sztuka przekształciła się w post-sztukę, a natura w nie-naturę, ciągle coś między nimi iskrzy. Intrygujące jest pytanie, jakiego rodzaju istnieją między tymi sferami zależności i związki. Co powoduje przeskok elektronu? I czy może być tak, że epizody naszkicowane pozornie nonszalanckim gestem przez skłaniającego się ku kulturowemu konserwatyzmowi pisarza nas do tej odpowiedzi przybliżają? Niejako na marginesie (anty)oświeceniowej powiastki o zgubnych skutkach eutanazji i utracie sensu tworzenia związków miłosnych pisarz mówi nam coś bardzo ważnego o tej relacji.

Interpretacja tych zagadnień powinna uwzględnić zasadniczą ambiwalencję cechującą dzieła pisarza. To nie jest ktoś, kto włączyłby się w nurt popularnie rozumianej ekokrytyki, załamując ręce nad antropogenicznym blaknięciem rafy koralowej.

⁴ K. Soper, *What is Nature?: Culture, Politics, and the Non-Human*, Blackwell, Oxford UK–Cambridge USA 1995.

⁵ G. Stein, *Autobiografia Alicji B. Toklas*, przeł. M. Michałowska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 31–32.

Obserwuje on społeczne efekty zmian związanych z procesami toczącymi się wewnątrz i na obrzeżach liberalno-kapitalistycznej ekonomii, sprawdza, jaki wpływ mają one na ludzkie zachowania. Ze względu na nieraz drobiazgowy i beznamiętny opis, tryb zobiektywizowanej narracji w stylu realistycznej powieści mieszczańskiej, wymowę jego powieści niełatwo ulokować jednoznacznie po lewej lub po prawej stronie politycznej sceny. Jednocześnie, choć trudno uchwytne w kategoriach klasycznego liberalno-demokratycznego modelu, powieści te są, jak podkreśla Carole Sweeney, polityczne. Choć mogą być czytane jako reakcyjna krytyka progresywnych kierunków społeczno-kulturowych, dostarczają przekonujących argumentów na rzecz krytyki totalizujących mechanizmów rynkowych⁶.

II

Malarz i fotograf Jed Martin, główny bohater *Mapy i terytorium*, wyposażony jest w specyficzną władzę poznawczą, wyjątkowe nastawienie percepcyjne i afektywne, które można określić jako estetyczny stosunek do rzeczywistości. Cechuje go połączenie wiedzy, wrażliwości, intuicji i zdolności kojarzenia faktów, której pozbawieni są inni aktorzy, może prócz Michela Houellebecq, bohatera drugoplanowego. Jest on oczywistym *alter ego* autora, wpisanym w fabułę autoportretem, ale jednocześnie (co mniej oczywiste) postacią w intrygujący sposób pokrewną bohaterowi nr 1. Łączy ich wtórny wobec fabuły, lecz pierwotny wobec procesu artystycznego węzeł – są różnymi obliczami tej samej hybrydy. Strona aktywna i wyobrażeniowa (malarz) oraz dyskursywna i symboliczna (pisarz) spotykają się ze sobą w przestrzeni powieści kilkakrotnie, by wreszcie zbiec się i na trwałe symbolicznie złączyć po tragicznej śmierci pisarza. Wówczas Jed Martin staje się do jakiegoś stopnia wcieleniem zmarłego – odtwarza i realizuje jego życiowy plan odcięcia się od świata/miasta i dokonania żywota na prowincji.

Jak wygląda ów dialektyczny proces spotkania, rozcięć i przecięć dwóch postaci? Na pewnym etapie rozwoju kariery Jed zostaje włączony w tryby współczesnych mechanizmów rynkowych, ukazanych jako jednokierunkowe (nie można ich odwołać, determinują i regulują większość zachowań w obszarze sztuki). Gdy artysta proponuje pisarzowi pozowanie do portretu, jest to swoista transakcja wymienna, wcześniej Houellebecq napisał (na zamówienie galerii) tekst do katalogu jego wystawy w Paryżu. Spotykają się kilka razy, lecz trudno to nazwać przyjaźnią, narrator ukazuje ich relację jako zreifikowaną skorupę konwencjonalnych gestów, przez którą obaj nie są w stanie się przebić. Gdy Michel przenosi się z Irlandii do Francji, do rodzinnego domu na wsi, obraz, który otrzymał w prezencie od Jeda, zawiśnie w salonie. Znienacka Michel zostaje zamordowany – nikt nie potrafi rozwikłać motywu zbrodni, jedynie Jed, do którego docierają śledczy, naprowadzi policję na trop. Motywem okazuje się kradzież obrazu, ceny na płótna Jeda tak bowiem wzrosły, że stały się nie tylko przedmiotem delektacji, ale przedmiotem spekulacji – to fetyszyzm towarowy, mówi nam Houellebecq, wartość dodatkowa gromadząca się w tajemniczy sposób na wartości estetycznej, symbole obudowujące reprezentację, wnikające w nią i przenikające sam przedmiot, prowadzą ostatecznie do przestępstwa. Alienacyjne mechanizmy rynku sztuki, niczym w *Kuzynie*

⁶ Jak pisze Carole Sweeney w *Michel Houellebecq and the Literature of Despair* (Bloomsbury, London 2013), za: L. Betty, *Without God...*, dz. cyt., s. 143.

Ponsie Balzaka, odślaniają niszczycielską sprawczość. Houellebecq nie byłby sobą, gdyby jednak i tego obrazu nie zaplótł dialektycznie, a więc gdyby w parze z alienacją nie pojawiła się dezalienacyjna funkcja sztuki. Po tej makabrycznej zbrodni Jed wyłącza się ze „świata”. Do końca życia będzie tworzyć w izolacji, którą zawdzięcza swemu statusowi majątkowemu. W odosobnieniu, w wielkim prywatnym ogrodzie, który nabył dzięki tym samym mechanizmom spekulacyjnym, które doprowadziły do śmierci Houellebecqa, „powraca do natury”, tworząc krótkie filmy wideo składające się z „obrazów ruchomych roślin, giętkich jak mięsożercy, równocześnie spokojnych i bezlitosnych, stanowiących bez wątpienia najbardziej dojrzałą w sztuce zachodniej próbę przedstawienia roślinnego punktu widzenia”⁷. Pojawienie się rośliny jako motywu i tematu, ale także rośliny wchodzącej w rolę podmiotu dzieła sztuki, niejako zajmującej miejsce artysty (także być może dlatego, że sam ów twórca popadł w stan społecznej wegetacji), jest zagadnieniem, któremu warto poświęcić nieco uwagi.

Kim jest nasz bohater i jaka dynamika psychiczna i społeczna doprowadziła go do rekluzji? Urodzony w zamożnej i nieszczęśliwej rodzinie mieszczańskiej w 1975 r., Jed od młodości wykazuje talent plastyczny. Jego rysunki kolorową kredką wykonane w wieku pięciu lat ukazują kwiaty⁸. Następnie na jego drodze znajduje się gwasz *Sianokosy w Niemczech*, przyrównany przez narratora do płócien Cézanne’a, choć jego opis powinien raczej przywołać na myśl *Sianokosy* Petera Bruegla: „Scenę zamykały ośnieżone szczyty, choć światło ewidentnie wskazywało na środek lata; chłopci widłami ładowali siano na wozy”⁹. Na różnych etapach twórczości artysta już to zbliża się, już to oddala od przyrody. Będąc uczniem liceum, na dwa lata przed wstąpieniem na Akademię Sztuk Pięknych, Jed porzuca rysunek i malarstwo na rzecz fotografii. Na strychu domu swego dziadka znajduje niemiecki aparat fotograficzny Linhof Master Technika Classic¹⁰. Mechaniczne środki reprodukcji prowadzą go w stronę refleksji nad samym medium i jego kontekstami. Pierwszy spójny cykl powstały przy użyciu aparatu to *Trzysta fotografii artykułów metalowych*¹¹. Następnie na jego fotografiach (cykl *Wytwory człowieka ery przemysłowej*) pojawiają się też inne przedmioty, jak m.in. teczki na dokumenty, broń ręczna, tonery. Tendencja, by dzieła strukturować na zasadzie katalogu lub inwentarza, zaznacza się już wtedy, na wczesnym etapie rozwoju jego twórczości.

W pewnym momencie Jed zdobywa rozgłos. Jego cykl fotograficzny *Mapy drogowe*, pokazany na wystawie zbiorowej *Bądźmy uprzejmi*¹², przyciągnie uwagę koncernu Michelina i zrobi oszałamiającą karierę, w której rolę mecenasa i patrona medialnego odegra ów koncern. Do tego (przełomowego w jego karierze) pomysłu doprowadzi sekwencja wydarzeń i związków, które wydają się odległe od potocznych wyobrażeń o tym, czym jest natchnienie lub „inspiracja”. Wydarzenie wyjściowe to śmierć i pogrzeb babki, a więc poczucie utraty kogoś bliskiego, a także – być może – więzi z przeszłością, choć nie są to stany psychiczne w jakikolwiek sposób w powieści nazwane. Odkrycie Jeda polega na tym, by fotografować mapy pod takim kątem i z tak niskiej perspektywy,

⁷ M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, przeł. B. Geppert, W.A.B., Warszawa 2011, s. 377.

⁸ Tamże, s. 29.

⁹ Tamże, s. 31.

¹⁰ Tamże, s. 33.

¹¹ Tamże, s. 42.

¹² Tamże, s. 52.

by wyglądały jak pejzaże, tyle że pokryte literami. Powstaje dzięki temu paradoksalny efekt, w którym mapa staje się na powrót krajobrazem; daje to łatwe do rozszyfrowania pozory terenu, a jednocześnie prowadzi do refleksji, że dzisiaj jesteśmy odseparowani od naszego naturalnego otoczenia na tyle skutecznie, że jakiekolwiek spontaniczne, żywiołowe odczucie tego, co zewnętrzne: otaczających nas zjawisk naturalnych i społecznych, pejzażu kulturowego lub też środowiska – nie jest już nam dostępne. Tytuł książki podpowiada, jaka teoria mogła zainspirować tę pisarską koncepcję. Cykl *Mapy drogowe* dotyczy problemu reprezentacji w świecie ponowoczesnym, w którym, jak pisał Jean Baudrillard, „strzępy terytorium gniją powoli na płaszczyźnie mapy”, gdyż symulakra nie tylko gładko przenikają się z tym, co uznajemy za realne, ale niwelują i zastępują odczucie rzeczywistości¹³.

III

Czym są prace Jeda Martina w stosunku do wspomnianego tu już pokrótce gatunku malarstwa pejzażowego? Symbolicznie wcielają jego najbardziej istotne cechy. W malarstwie pejzażowym obraz przyrody jest po pierwsze pewnym wyobrażeniem, po drugie – produktem zbiorowych pragnień, i te dwa aspekty zawsze w nim występują, choć ich relacje w każdym dziele są różne.

Zagadnienie dostępu do widoków natury rozumianej jako przeciwstawienie życia miejskiego pojawia się na szerszą skalę za czasów monarchii oświeconej. Park w Wersalu zostaje otwarty dla każdego, niezależnie od zamożności i pochodzenia, w pierwszej połowie XVIII w., a ów gest ma na celu umożliwienie dostępu do natury ogółowi społeczeństwa (choć jak wiadomo jest to krajobraz mocno zaaranżowany)¹⁴. W XVIII w. relacja między człowiekiem a naturą w zachodniej Europie zmienia się w związku z burzeniem fortyfikacji miejskich i zamianą miejsc po murach obronnych w przestrzenie spacerów o charakterze otwartych łąk/ogrodów¹⁵. Przyroda ujęta w pejzaż staje się widoczna dopiero z miasta, paradoks ten tak ujmuje Raymond Williams: „A working country is hardly ever a landscape”¹⁶ [Chłopi nie mają pejzażu]. Do jakiegoś stopnia procesy te znajdują odbicie w malarstwie. W siedemnastowiecznej Holandii rozkwit malarstwa pejzażowego wiąże się z zamówieniem mieszczańskim, w innych krajach raczej z dworskim – w XVIII w. karierę robią sceny pastoralne lub gatunek *capriccio* ukazujący idealizowane krajobrazy. Popularyzacja pejzażu następuje w wieku XIX, impresjoniści, malarze ery przemysłowej, wychodzili „w plener”, przynosząc – jak dostrzegał Nicholas Mirzoeff – obrazy zanieczyszczeń powietrza¹⁷. Pejzaż wyposażony jest w szereg wewnętrznych sprzeczności, ukazuje „piękno natury” i daje świadectwo (zapis) społecznych i ekonomicznych antagonizmów, właśnie przez to, że je umiejętnie maskuje, przykładowo w *Dziele* Emila Zoli Charles Lantier maluje pejzaż nad

¹³ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 6, cyt. za: E. Rybicka, *Mapy. Od metafory do kartografii krytycznej*, „Teksty Drugie” 2013, nr 4, s. 32.

¹⁴ M. Warnke, *Political Landscape: The Art History of Nature*, Reaktion Books, London 1994, s. 77.

¹⁵ Tamże, s. 82.

¹⁶ R. Williams, *The Country and the City*, Oxford University Press, Oxford 1975, s. 120.

¹⁷ N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat*, przeł. Ł. Zaremba, Wydawnictwo Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Kraków–Warszawa 2016, s. 235–237.

Sekwaną, gdy jego synek umiera z niedożywienia. Wreszcie w wieku XX pejzaż staje się przedmiotem najgłębszego artystycznego zwątpienia, także dlatego, że zawłaszczają go totalitaryzmy ze swymi narodowo-sentymentalnymi mitami swojskości, etniczności, rodzimości. Dynamika rozwojowa sztuki współczesnej i polityczne uwarunkowania składają się na zmianę dotychczasowych metod tworzenia i percepcji sztuki reprezentującej pejzaż. Zmienia się też odczucie naturalnego krajobrazu. Po pierwsze, jak pisze Jacques Rancière, przyroda to raczej „widowiska przyrody”, spektakl dostępny tym nielicznym, którzy mogą wydzielić ze swego dnia pracy i odpoczynku szczególnie odcinek czasowy poświęcony kontemplacji¹⁸. Po drugie, powoli i niepostrzeżenie przyroda traci cechy naturalne i coraz bardziej staje się jedynie terenem procesów industrializacji, miejscem składowania odpadów, choć nieraz ładnie zdobionym. Jak pisał w 1994 r. Martin Warnke:

Nie da się już przeciwstawić niewinnego pejzażu wyalienowanej ludzkości. Pejzaż nie da się już w taki prosty sposób określić. Nie ma dziś prawie nikogo, kto wędrując przez krajobraz, kąpiąc się w morzu lub włączając po polach, nie poczuł zapachu ścieków w poszyciu leśnym, spalin wśród butwiejących liści albo nie zdawał sobie sprawy z tego, że pąki kwiatów zawierają śmiertelne pestycydy. Pejzaż jest tak przesycony wyziewami cywilizacji, że został wytrącony ze swojej poprzedniej funkcji i zyskał nową: już nie kompensuje niegodności cywilizacji, ale je wzmaga¹⁹.

Mapa z hipotetycznego cyklu Jeda Martina to także zmartwiały pejzaż. Cywilizacyjny ból. Blokujący dostęp do przyrody. Pejzaż zreifikowany, zamieniony w atrakcyjne dla turysty punkty na mapie. W pejzażu czy też serii pejzażowych parafraz stworzonych przez Jeda materializuje się sprzeczność typowa dla późnego kapitalizmu: pragnienie mieszkańca miasta, by uciec „na łono natury”, ekonomia rynkowa z jednej strony nieustannie podsycą, a z drugiej czyni jego zaspokojenie nieosiągalnym. Gdziekolwiek się obrócimy, pejzaż jest sztucznie skonstruowany, a jego „naturalność” niedostępna i zatarta.

Wkrótce po wielkim sukcesie *Map drogowych* w życiu Jeda następuje rewolucja. Rozstaje się on z ukochaną i zmienia formułę swej sztuki²⁰. Przez dziewięć kolejnych lat będzie tworzył płótna przedstawiające „współczesne zawody” (ich opisowe metonimiczne tytuły to np. *Ferdinand Desroches, rzeźnik z końskiej jatki* albo też *Maya Dubois, asystentka ds. obsługi technicznej na telefon*)²¹. Artystyczne konotacje tego projektu wydają się jasne: Jed Martin nawiązuje do uniwersalistycznych ambicji tworzącego około stu lat wcześniej Augusta Sandera, autora cyklu *Ludzie XX wieku*. Sarkazm ujęcia Houellebecq’a polega na tym, iż wie on bardzo dobrze, że reprezentacja ludzi według wykonywanego zajęcia jest utrwalaniem różnic klasowych, a obraz cyrkulujący w obiegu sztuki dodatkowo podziaily te petryfikuje. Są to u Jeda Martina najpierw „proste zawody”, a następnie „kompozycje w przedsiębiorstwach”, do których należy

¹⁸ J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Wydawnictwo Ha!art, Kraków 2007, s. 41.

¹⁹ M. Warnke, *Political Landscape...*, dz. cyt., s. 146.

²⁰ M. Houellebecq, *Mapa i terytorium...*, dz. cyt., s. 104–105.

²¹ Tamże, s. 106.

obraz poświęcony ojcu artysty *Architekt Jean-Pierre Martin opuszcza dyрекcję swego przedsiębiorstwa*. Potem powstaje kilka płócien reprezentujących wolne zawody, jak *Damien Hirst i Jeff Koons dzielą między siebie rynek sztuki*²². Ostatnim dziełem z serii będzie spore płótno (116 x 89 cm) *Michel Houellebecq pisarz*²³. Drastyczne wydarzenie związane ze sprawczością tego obrazu poprowadzi Jeda znów do fotografii. Porzuci on malarstwo, porzuci Paryż, zamieszka w oddalonym od świata domu z ogrodem.

W zachodniej teorii sztuki istnieją dwa podstawowe rozumienia mimetyzmu. Jest to po pierwsze popęd do naśladowania, związany z pragnieniem podtrzymania życia, który znajduje odzwierciedlenie m.in. w sztuce, rozumianej jako forma rytualnej lub odświętnej aktywności. Po drugie jest to pewna umiejętność iluzjonistycznego odtworzenia jakiejś realności, dająca rezultaty w postaci malarstwa, rzeźby, fotografii, filmu. Popędowa *mimesis* – rozumiana jako pragnienie uczestnictwa w autentycznym życiu i ucieczka od reguł społecznego bytu – to często motor odejścia od artystycznych języków i norm. Gdy artysta zrywa z dotychczasowym sposobem wypowiadania się, jedno rozumienie *mimesis* konfrontuje się z drugim.

Podsumowując przełomy artystyczne w życiu bohatera, powiedzieć można, że ten ostatni, związany z ucieczką na wieś, jest próbą uniknięcia opresji wynikającej z nierozwiązywalnej sprzeczności dwóch mimetyzmów. Wszak za murem jego posiadłości nie dościgną go już żadne żądania społeczne. Jeda pochwyci jednak inna sprzeczność: pomiędzy własnym popędem mimetycznym a świadomością, że obrazy, które wytwarza, nie odpowiadają na żadną społeczną potrzebę, że natura/kultura może obejść się bez artystycznej reprodukcji, słowem – iż obraz, zarówno ten wytwarzany w umyśle przez człowieka, jak i ten, który nazywamy sztuką, nie ma żadnego sensu. Tłem maksymalnej alienacji, której celem miała być maksymalna wolność, jest przyroda. Jed nie widzi od niej ucieczki, gdyż zobaczy w jej procesach zapowiedź nieuchronnego końca. Artysta wychyla się poza antropocentryzm, ale jednocześnie wpada w „mortonowską” pętlę (*loop*).

IV

Timothy Morton zauważa w *Ciemnej ekologii*, że ekologiczne i biologiczne systemy są „skręcone”. Ich cechą jest to, że produkują sytuacje bez wyjścia. Człowiek, ze względu na skończoność życia i kruchość przyrody, zostaje skazany na wejście w pętlę. Morton przywołuje w opisie tej kategorii pojęcie niesamowitego (*Das Unheimliche*), zaczerpnięte od Freuda. Freud dawał jeszcze nadzieję na otrząśnięcie się ze zmytu tego, co niesamowite, u Mortona świadomość ekologiczna zmienia podejście do niesamowitego, zabarwia je na czarno (*dark-uncanny*), jest depresyjna bez nadziei na przemianę (*dark-depressing*)²⁴.

Jed Martin, zamknięty z własnej woli w swym luksusowym ogrodzie, pod koniec życia tworzy krótkie filmy wideo. Konstruuje system do filmowania roślin w plenerze bez udziału człowieka (pozostawia kamerę bez dozoru na wiele dni), następnie montuje

²² Tamże, s. 26.

²³ Tamże, s. 163.

²⁴ T. Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016, s. 5.

cyfrowo uzyskane obrazy dzięki specjalnie opracowanemu *software'owi*. Innym tematem jego filmowych archiwów są produkty epoki przemysłowej. Jeśli rośliny filmowane w długich ujęciach podlegają naturalnym procesom wzrostu, usychania i więdnienia, zniszczenie produktów przed kamerą jest wspomagane. Laleczki Playmobila czy fotografie bliskich osób są polewane rozpuszczonym kwasem siarkowym, a potem znów wystawione na działanie sił natury. W rezultacie, pisze Houellebecq, powstawały „długie hipnotyczne ujęcia, w których wyroby przemysłowe zdają się tonąć, stopniowo zarastane kolejnymi warstwami roślin”²⁵. W ostatnich pracach Jeda nie tylko zamierzają wspomnienia, ale także blaknie i zacierają się sam obraz. Zamierające obrazy roślin są paralelne do jego schnącego żywota.

Szyfrują one coś jeszcze prócz problematyki przemijania, a mianowicie ekonomiczne warunki umożliwiające przeprowadzenie wspomnianych obserwacji. Obraz, jak przypomina W.J.T. Mitchell w książce o pejzażu, zawsze jest towarem, czyli (mówiąc słowami Marksa) „społecznym hieroglifem”, emblematem społeczno-ekonomicznych relacji, które szyfruje²⁶. Skręcenie, owa *loop*, ma dzięki temu jeszcze jeden wymiar. Powieściowy artysta nie wybiera swojej drogi twórczej, jest jej materiałem i wytworem, jego dzieła są uwarunkowane przez przemysł kultury i kapitalistyczny system dystrybucji dóbr. Sceneria spotkania z naturalnym procesem rozpadu została całkowicie sztucznie wykreowana. Ekskluzywny kontakt z naturą zachodzi w przestrzeni niemal książęcej, to laboratorium natury, rodzaj reprodukcji rzeczywistego świata w postaci ogrodu. Jak niegdyś architekci budowali dla księcia manierystyczną grootę lub romantyczną ruinę, tak dzisiaj Jed kreuje własną *wilderness* na potrzeby artystycznego kaprysu.

Historia Jeda ilustruje i w małej skali odtwarza pewne procesy historyczne związane z podziałem wspólnej przestrzeni. Szesnastowieczne grodziska uważa się za proces prowadzący do kapitalizmu, wspierający i dynamizujący przejście od feudalizmu do ery przemysłowej. Jed, tworząc warunki dla swych fotograficzno-filmowych eksperymentów, niejako ilustruje cykl historyczny prowadzący do antropocenu – od otwartej przestrzeni do ogrodu, od wspólnoty ku kapitalistycznej separacji²⁷. Grodzisko Jeda Martina ma charakter paradoksalny: będąc produktem ery przemysłowej, jest zarazem symbolem gospodarki postindustrialnej, a jednocześnie odtwarza feudalny pejzaż kulturowy: płot pod napięciem wchodzi w rolę murów obronnych.

W bezpośredni sposób wiąże się to z problematyką obrazu i krajobrazu. Za życia artysty ostatnim miejscem prezentacji owych prac będzie centrum sztuki współczesnej znajdujące się na terenie jednej ze zrewitalizowanych fabryk metalurgicznych (mamy około 2040 r.) Zagłębia Ruhry. Miejsce to porasta lasem nie dlatego, że skończyła się poddana dyktatowi wzrostu gospodarka kapitalistyczna, ale dlatego, że ten akurat region po wygaszeniu przemysłu górniczego i metalurgicznego w Europie stał się zagłębiem przemysłów kreatywnych. Prawo oglądania sztuki, podobnie jak prawo do rozkoszowania się przyrodą, jest domeną nielicznych, posiadających większą częśćkę *postrzegalnego* niż przeciętna światowa populacja. Prawo do przetwarzania natury

²⁵ M. Houellebecq, *Mapa i terytorium...*, dz. cyt., s. 376–382.

²⁶ W.J.T. Mitchell, *Imperial Landscape*, w: *Landscape and Power*, dz. cyt., s. 15.

²⁷ C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row, New York 1980.

w artystyczną refleksję, jak pokazuje powieść Houellebecq, mają także nieliczni, a więc ci, którzy na terenie własnej posiadłości idącej w setki hektarów są w stanie wyhodować prywatną *wilderness*²⁸. Za ogrodzeniem artysty milionera, który może sobie pozwolić na pozostawienie drogiego sprzętu naładowanego elektroniką wśród traw, dochodzi do symbiozy maszyny i roślin. Pracują one wspólnie w trybie *sympoiesis* nad obiektem rynkowej spekulacji – obrazem.

Jed Martin wykonuje pełne koło (pętlę). Zaczawszy od roślin w wieku dziecięcym, gdy nie wiedział jeszcze, jak mówi narrator, że „kwiaty to nic innego jak organy seksualne, kolorowe waginy zdobiące powierzchnię świata, wydane na lubieżne chucie owadów”²⁹, powraca do nich na starość. Mizoginiczna koncepcja Georges’a Bataille’a z tekstu *Język kwiatów* zostaje przez Houellebecq tak przejęta, jak wykpiona³⁰. W tradycji nowożytniej artysta przyjmował miejsce męskiego podmiotu obserwującego i biorącego w posiadanie kobietą naturę, w ostatnich pracach Jeda ten klasyczny, obiektywizujący własne wrażenia w postaci obrazu, zachodnioeuropejski podmiot zostaje mocno zachwiany. Obrazy *opowiadane* przez Houellebecq tworzy przyroda we współpracy z techniką, produkując postantropocentryczne dzieła sztuki/hybrydy. To, że ostatnie prace Jeda zakupione zostały po jego śmierci przez Museum of Modern Art w Filadelfii, jest znamienne³¹. W muzeum tym znajduje się instalacja Marcela Duchampa *Étant donnés: 1. La chute d'eau, 2. Le gaz d'éclairage* (Dane: 1. Wodospad, 2. Latarnia gazowa), która powstawała przez ostatnie dwie dekady jego życia. *Étant donnés* interpretuje się jako rozwinięcie i parodię obrazu Gustave’a Courbета *Pracownia artysty. Alegoria realistyczna* z 1855 r. ze względu na centralne umiejscowienie kobiecego aktu, ale także zachodzące w kompozycji Duchampa uprzedmiotowienie ciała kobiecego aż do poziomu martwoty. Duchamp, każąc widzowi podglądać nagą kobietę nad wodospadem i z lampą gazową w ręku przez dziurkę w desce, inscenizuje groteskową scenę zachodniego voyeryzmu. Jed Martin/Marcel Duchamp rozmontowuje mity dotyczące obrazu, rezygnacja z opanowania natury pod postacią obrazu/kobiety jest nie tylko opuszczeniem pozycji podmiotu męskiego, zapowiadany przez Duchampa, ale wyjściem z pozycji podmiotu ludzkiego i pozostaje paralelna do innego wydarzenia zasugerowanego w książce, mianowicie do zarastania okręgu Ruhry przez gęste lasy. Natura – komentuje narrator – odbiera należne jej miejsce i następuje w efekcie „totalny triumf świata roślinnego”³². Końcowe akordy twórczości Jeda przebiegają w duchu krytyki antropocenu. Jaki ma sens obrazowanie świata zewnętrznego? Czy obraz, podstawowe medium sztuki, nie spełnia jedynie roli dalszego podtrzymywania fikcji, że w relacji człowiek-przyroda, mimo licznych niepowodzeń, nic się zasadniczo nie zmieniło i nie zmieni? Magiczna funkcja sztuki jako zaklinania ciągłości zewnętrznego świata ukazana jest tutaj w pełni.

²⁸ O kategorii *wilderness*, por. G. Garrard, *Ecocriticism*, Routledge, London–New York 2004, s. 59–63.

²⁹ M. Houellebecq, *Mapa i terytorium...*, dz. cyt., s. 29.

³⁰ G. Bataille, *The Language of Flowers*, w: tegoż, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*, red. i przeł. A. Stoeckl, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, s. 10–14.

³¹ M. Houellebecq, *Mapa i terytorium...*, dz. cyt., s. 375.

³² Tamże, s. 382.

V

Obraz odgrywa ważną rolę w podejmowanej przez (post)humanistykę krytyce antropocenu. Podstawowe prace w tej dziedzinie, zarówno *Death of Nature* Carolyn Merchant (1980), jak i *Staying with the Trouble* Donny J. Haraway (2016), można traktować również jako rozważania z obszaru *Visual Studies*³³. Obrazy towarzyszą refleksji nad antropocenem, spełniając funkcję świadectwa historycznego lub demonstracji aktualnego stanu rzeczy. Według badacza kultury wizualnej Nicholasa Mirzoeffa obecnie nasza komunikacja jest zdominowana przez obrazy, w tym takie, które dają świadectwo nieodwracalnych zmian o antropogenicznym charakterze³⁴. Zarazem, według Mirzoeffa, obrazy mają wielki potencjał jako narzędzie inspirowania i podtrzymywania usieciowionego oddolnego buntu. Czy ta i podobne koncepcje oznajmujące pozytywną siłę społeczną możliwą do uruchomienia dzięki dzieleniu się obrazami nie zapominają, że obraz – także ten niematerialny, gromadzony w pamięci komputera lub chmurze danych – poddaje się mechanizmom tego samego systemu, który dążąc do wzrostu, korzysta w sposób nie zrównoważony z zasobów naturalnych? Jak przypomina Mark A. Cheetham, sztuka, nawet ta ekokrytyczna, stanowi część kapitalistycznego rynku, zasadniczo szkodliwego dla ekologii, część antropocenu, a nawet „modernocenu”³⁵. O produkowaniu, dystrybucji, *oznaczaniu* i magazynowaniu cyfrowych obrazów, do których wytworzenia niezbędna jest aparatura wspomagana przez baterie zawierające związki litu, można powiedzieć to samo, co Morton mówi o przekręcaniu kluczyka w stacyjce samochodu: „za każdym razem, kiedy uruchamiam aparat w smartfonie, nie chcę zaszkodzić Ziemi”³⁶. Oczywiście, to niezbyt sprawiedliwy argument. Każdy gest można w ten sposób podważyć, także to, że w tej chwili uderzam palcami w klawiaturę. Jednakże raz zadane pytanie już nie daje się odwołać. Jaki będzie los obrazów w naszych rozrachunkach z Ziemią?

Reprodukowane na kartach *L'Amour Fou* André Bretona quasi-obiekty, jak argumentuje Hal Foster, mają status *objet trouvé* i są miejscem spotkania z freudowskim Realnym, materializacją niesamowitości, tego, co *uncanny*³⁷. Obrazy fabrykowane w tekście Houellebecq można traktować podobnie. Jed Martin na starość wraca do rejestracji roślin, które niegdyś już obserwował we wczesnej fazie życia. Ma to wymiar jednostkowego „powrotu” do dzieciństwa, do momentu kształtowania się podmiotowości, ale jednocześnie jest cofnięciem się jeszcze dalej, w obszar nie-ludzkiego, roślinnej egzystencji, najniższej formy ożywionego bytu. To forma regresji, za którą kryje się Realne w rozumieniu psychoanalitycznym, niepoznawalna, zagrażająca rzeczywistość, mieszcząca w sobie ostateczną dekompozycję popędów. Realne w powieści *Mapa i terytorium* odnaleźć można również w drastycznym geście mordercy, który kradnąc portret Houellebecq, pozostawia na podłodze jego mieszkania obraz stworzony z resztek

³³ C. Merchant, *The Death of Nature...*, dz. cyt.; D.J. Haraway, *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.

³⁴ N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat...*, dz. cyt.

³⁵ M.A. Cheetham, *Landscape into Eco Art: Articulations of Nature Since the '60s*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 2018, s. 31.

³⁶ T. Morton, *Dark Ecology...*, dz. cyt., s. 8–9.

³⁷ H. Foster, *Compulsive Beauty*, The MIT Press, Cambridge MA 1993.

jego ciała. Trzewia wyprute z ofiary i ułożone horyzontalnie stanowią zamiennik obrazu, szyderczo przedstawioną sytuację wymiany życia na sztukę. Czy może to być nawiązanie do tradycji wróżebnej omówionej w książce Georges'a Didi-Hubermana o atlasie *Mnemosyne* Aby Warburga³⁸? Zbieżności są tak wyraźne, że trudno się przed nimi uchylić, wydaje się, że Houellebecq doprowadza do ekstremum koncepcję horyzontalnej „tablicy” ukazanej przez Didi-Hubermana jako ponowoczesna alternatywa dla obrazu, „nośnika łaski lub geniuszu”³⁹. Sposób, w jaki francuski powieściopisarz trawestuje ten motyw, ukazując obraz jako emblemat wykonanej na zimno zbrodni, jest rzecz jasna parodystyczny. Realne sytuuje się jednak jeszcze gdzieś indziej i na tym poziomie interpretacji miałoby ekokrytyczny charakter. „Triumf świata roślinnego” z ostatnich prac Jeda Martina byłby nie tylko refleksją o sztuce, która żywi chimery o „nieludzkim punkcie widzenia”, ale także „ciemną ekologią”, mówiącą o tym, że każde zbliżenie się do problemu przyrody odsłania przed nami, w nieuchronnej pętli, koniec świata, jaki znamy.

Powieściowa kreacja Houellebecq'a jest wcieleniem radykalnej krytyki okulocentryzmu, zakorzenionej we francuskiej myśli antymodernistycznej⁴⁰. Co prawda w wersji zachowawczej, pomijającej obszar feministycznej krytyki, ale posługującej się marksistowską figurą utowarowienia, gdyż wszelkie dzieła sztuki ukazane zostają z żelazną konsekwencją jako materialne symptomy urzeczowienia, krystalizacje złożonego systemu zewnętrznych warunków ekonomicznych i społecznych. W tym sensie nie odbijają żadnej innej rzeczywistości poza tą, której są rezultatem. Zanikające rośliny, których obraz wędnie razem z nimi, byłyby częścią owej fasady, fantazmatu skrywającego to, co rzeczywiste.

Nieosiągalny w rzeczywistości, możliwy do wyobrażenia tylko w tekście, „roślinny punkt widzenia” polegałby także i na tym, że usunięte zostają z niego wzrok i widok, antropologiczne fundamenty i warunki obrazu. „Niebezpieczne słowo obraz”, mówi Georges Didi-Huberman w książce poświęconej atlasowi *Mnemosyne*. Warburg tworzył swoje dzieło u schyłku nowoczesnego świata, po szoku I wojny światowej. Składający się z ponad sześćdziesięciu tablic ikonologicznych atlas współczesnej wizualności niosącej ślady (*Nachleben*) trwania antyku, jak twierdzi Didi-Huberman, pomagał Warburgowi złożyć na nowo własną tożsamość zachwianą przez wstrząs psychiczny będący następstwem wojny. Zbierał w nim „to, co pozostało po upadłej koherencji nowoczesności”⁴¹, a jego ambicją stanowiło „ponowne zmontowanie świata rozmontowanego przez klęski historii, ponowne powiązanie jego pamięciowych wątków ponad jej epizodami, odnowienie jego intelektualnej kosmografii”⁴². Operujący montażem i remontażem, wycinaniem i metaforą, atlas był równoległym do ówczesnych dążeń artystycznych (Duchamp, Kazimierz Malewicz) przetasowaniem dotychczasowych relacji między człowiekiem i obrazem. Wyjście z ram, porzucenie ściany, obrót płaszczyzny oglądu z wertykalnej

³⁸ G. Didi-Huberman, *Atlas albo radosna wiedza podszyta niepokojem*, przeł. T. Stróżyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2020.

³⁹ Tamże, s. 14.

⁴⁰ Omówienie tej tradycji: M. Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1994.

⁴¹ G. Didi-Huberman, *Atlas albo radosna wiedza...*, dz. cyt., s. 14.

⁴² Tamże, s. 234.

na horyzontalną, dzięki czemu obraz staje się jak rytualny stół do wrózenia z wnętrzości, ołtarz lub mapa, były (wciąż rekonstruuje drogę myślenia Didi-Hubermana) poszukiwaniem alternatywy dla obrazu traktowanego – aż do okresu awangardy – jak lustro lub okno na świat. W interpretacji atlasu *Mnemosyne* Didi-Huberman natrafia na nieprzekraczalny horyzont antropocentryzmu – człowiek, podkreśla badacz, znajduje się w centrum atlasu *Mnemosyne*. Atlas ma też, jak przyznaje, ostatecznie pewną słabość, stwarza złudną obietnicę odczytania świata na nowo⁴³.

Ekokrytyczna fantazja Houellebecqa pokazuje, jak wąski jest zakres możliwych nadziei wiązanych z obrazem, mówi też o słabości języków dostępnych współczesnemu artyście. Atlas, podobnie jak obraz, skazany jest na to, by już w momencie powstania stać się jednym z trybów trzech przeplatających się równoległych dialektycznych systemów: natury/kultury, wiedzy/władzy, pragnienia/ekonomii. Atlas *Mnemosyne* operował zasadą dystansu i obiektywizacji, tworząc utopię złożenia świata na nowo. Ostatnie prace Jeda Martina ułożone w niehierarchiczne, nienarracyjne cykle są anty-atlasem; nie mediuje niczego prócz lęku i katastrofy. Zarysowana zostaje aporia dotycząca sztuki określanej jako ekologiczna, ekokrytyczna, eko-art, sztuka zrównoważona. Sztuka ekologiczna jest sprzecznością samą w sobie, po pierwsze dlatego, że operuje obrazem, fundamentem antropocenu, po drugie dlatego, że jej cyrkulację umożliwia rynek. Obraz przez człowieka tworzony i człowiekowi służący to (nie)widoczne spoiwo języków antropocenu. Warunkiem jego istnienia, tak jak warunkiem globalnego ocieplenia, jest dogmat wzrostu. Trzeźwość tych obserwacji, demistyfikacja warunków powstawania eko-sztuki dokonana w literackiej fikcji stawia wysoko poprzeczkę tym, którzy chcieliby wierzyć, że obrazy zmateriałizowane w sztuce mogą, mimo wszystko, mieć jakiś sens po epoce człowieka, że sztuka, mimo wszystko, ma szansę na to, by wejść w etyczną relację ze środowiskiem, a artystka, mimo wszystko, będzie potrafiła się oprzeć alienacyjnym mechanizmom kapitałocenu.

Bibliografia

- Bataille Georges, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*, red. i tłum. Allan Stoeckl, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.
- Baudrillard Jean, *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2005.
- Betty Louis, *Without God: Michel Houellebecq and Materialist Horror*, The Pennsylvania State University Press, University Park Pennsylvania 2016.
- Cheetham Mark A., *Landscape into Eco Art: Articulations of Nature Since the '60s*, The Pennsylvania State University Press, University Park PA 2018.
- Didi-Huberman Georges, *Atlas albo radosna wiedza podszyta niepokojem*, przeł. Tomasz Stróżyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2020.
- Foster Hal, *Compulsive Beauty*, The MIT Press, Cambridge MA 1993.
- Garrard Greg, *Ecocriticism*, Routledge, London–New York 2004.
- Grauby Françoise, *Artiste et l'écrivain dans »La Carte et le territoire« de Michel Houellebecq*, „The French Review”, December 2013, t. 87, nr 2, s. 105–117.
- Haraway Donna J., *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Houellebecq Michel, *Mapa i terytorium*, przeł. Beata Geppert, W.A.B., Warszawa 2011.

⁴³ Tamże, s. 17.

- Jay Martin, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1994.
- Landscape and Power*, red. W.J.T. Mitchell, wyd. 2, The University of Chicago Press, Chicago–London 2002.
- Merchant Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row, New York 1980.
- Mirzoeff Nicholas, *Jak zobaczyć świat*, przeł. Łukasz Zaremba, Wydawnictwo Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Kraków–Warszawa 2016.
- Mitchell W.J.T., *Imperial Landscape*, w: *Landscape and Power*, red. W.J.T. Mitchell, The University of Chicago Press, Chicago–London 2002, s. 5–34.
- Mitchell W.J.T., *Preface of the Second Edition of Landscape and Power: Space, Place, and Landscape*, w: *Landscape and Power*, red. W.J.T. Mitchell, The University of Chicago Press, Chicago–London 2002, s. VII–XII.
- Morrey Douglas, *Michel Houellebecq: Humanity and its Aftermath*, Liverpool University Press, Liverpool 2013.
- Morton Timothy, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York, 2016.
- Rancière Jacques, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Jan Sowa, Wydawnictwo Ha!art, Kraków 2007.
- Rogowska-Stangret Monika, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.
- Rybicka Elżbieta, *Mapy. Od metafory do kartografii krytycznej*, „Teksty Drugie” 2013, nr 4, s. 30–47.
- Soper Kate, *What is Nature?: Culture, Politics, and the Non-Human*, Blackwell, Oxford UK–Cambridge USA 1995.
- Stein Gertruda, *Autobiografia Alicji B. Toklas*, przeł. Mira Michałowska, Czytelnik, Warszawa 1967.
- Sweeney Carole, *‘Le mot declin est presque trop doux’: Michel Houellebecq’s (Euro)déclinisme*, „Modern & Contemporary France” 2019, s. 45–59.
- Sweeney Carole, *Michel Houellebecq and the Literature of Despair*, Bloomsbury, London 2013.
- Warnke Martin, *Political Landscape: The Art History of Nature*, Reaktion Books, London 1994.
- Williams Raymond, *The Country and the City*, Oxford University Press, Oxford 1975.

Streszczenie

Obraz odgrywa zasadniczą rolę w podejmowanej przez (post)humanistykę krytyce antropocenu. Obrazy towarzyszą refleksji nad antropoceniem, spełniając funkcję dowodu rzeczowego lub demonstracji stanu rzeczy. W tekście autorka odwraca porządek i zadaje pytanie o to, jak obrazy sztuki funkcjonują w literackiej fikcji oraz o ile są one obrazami natury. Traktując obraz nie tylko jako reprezentację ikoniczną, ale także ślad/świadectwo/dokument, pyta, co *robią* obrazy w literaturze na przykładzie *Mapy i terytorium* Michela Houellebecqa (2010). Perspektywa ekokrytyczna ujawni funkcję i znaczenia rozsianych w tekście opisów dzieł sztuki, które mają sprawczość zarówno fabularną, jak i teoretyczną. Wychodząc z psychoanalitycznej interpretacji obrazu, autorka zadaje pytanie, czym jest dla Houellebecqa Realne i ile może mieć wspólnego z zamierającą naturą. Ostatnie prace bohatera powieści Jeda Martina zostają rozważone jako ślady zamierania nie tylko natury, ale i obrazu, a ten jest (nie)widocznym spoiwem języków antropocenu. Usunięcie go poza ich obręb wydaje się kuszącym wyzwaniem. Artykuł przedstawia taką próbę, ukazując m.in. ograniczenia Warburgiańskiej kategorii „atlasu”, będącej podstawą jego projektu *Mnemosyne*.

Fading Away. The Counter-atlas: On Michel Houellebecq's *The Map and the Territory***Abstract**

Images play a crucial role in the post-humanist critique of the Anthropocene. They often accompany intellectual reflections and are primarily used to demonstrate the state of the arts or to provide an example. The article, instead, asks about the function of the representations of artworks in literary fiction and their relation to the environment. The article performs an ecocritical reading of a series of *ekphrasis* art in Michel Houellebecq's *The Map and the Territory* (2010). The artworks (photographs, videos) are discussed here not only as iconic representations but also as traces of the Real in a psychoanalytical sense. They reveal the environmental awareness of the main character of the novel, the artist Jed Martin. His late works convey not only the evanescence of nature but also the fading away of images as such. The article claims that images constitute an invisible bond between the languages of the Anthropocene. It would be tempting to remove them from our discourses. Jed Martin's catalog of the fading images of nature is discussed here as an alternative to, and an intended criticism of, Aby Warburg's category and concept of an "atlas," which was fundamental to his *Mnemosyne* project.

Słowa kluczowe: sztuki wizualne, sztuka współczesna, ekokrytyka, literatura

Keywords: visual arts, contemporary art, ecocriticism, literature

Dorota Jarecka – historyczka sztuki, literaturoznawczyni, autorka wystaw, afiliowana przy Instytucie Badań Literackich PAN w Warszawie. W 2021 roku w Wydawnictwie Instytutu Badań Literackich PAN ukazała się jej książka *Surrealizm, realizm, marksizm. Sztuka i lewica komunistyczna w Polsce w latach 1944–1948*. Współautorka książki *Erna Rosenstein. Mogę powtarzać tylko nieświadomie / I Can Repeat Only Unconsciously* (2014). Redaktorka książek: *Krystiana Robb-Narbutt. Rysunki, Przedmioty, pracownia* (2012), *Natalia LL. Doing Gender* (2013), *Ewa Zarzycka. Lata świetności / Heyday* (2016). W 2013 opublikowała *Już trudno*, wywiad z Andą Rottenberg.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.19

Natalia Anna Michna

Uniwersytet Jagielloński

ORCID 0000-0001-9334-474X

Od czułego narratora do etyki czułości. Posthumanistyczna krytyka antropocentryzmu w twórczości Olgi Tokarczuk i Patricii Piccinini

Wprowadzenie

Według Olgi Tokarczuk jednym z największych wyzwań czasów współczesnych jest kwestionowanie antropocentryzmu i poszukiwanie nowych sposobów harmonijnego współistnienia wszystkich istot żywych. Jak twierdzi Tokarczuk, istota człowieczeństwa polega na dążeniu do zmiany i transgresji, co znajduje odzwierciedlenie w jej twórczości, pełnej zmiennych, hybrydycznych postaci o złożonym statusie ontycznym. Autorka obszernej monografii poświęconej twórczości Tokarczuk, Katarzyna Kantner, zauważa, że „Ta zabawa w transgresję wyraża jedną z podstawowych zasad organizujących literackie uniwersum kreowane przez Tokarczuk. Autorka stara się upłynniać dyskursywne granice i dychotomie obecne w naszym myśleniu”¹. Hybrydy są również tematem prac Patricii Piccinini, australijskiej artystki wielokrotnie przywoływanej przez Tokarczuk. W twórczości Piccinini podziały między tym, co naturalne i sztuczne, ludzkie i pozaludzkie, zostają naruszone i zmodyfikowane. Prace artystki przedstawiają jednocześnie istoty ludzkie i nie-ludzkie, zwierzęce i nie-zwierzęce. Granice wyznaczające tożsamość stają się płynne; podmiotowość nabiera nowych znaczeń; rodzą się pytania o naturę relacji między człowiekiem a światem przyrody, o prawo do wykorzystywania innych gatunków dla własnych potrzeb, i wreszcie o prymat jednego życia nad drugim.

Celem niniejszego artykułu jest analiza wybranych wątków twórczości literackiej Tokarczuk oraz dzieł Piccinini jako posthumanistycznej krytyki antropocentryzmu. Dobór artystek nie jest przypadkowy, bowiem łączy je podobieństwo wyobraźni, sposobów widzenia i obrazowania świata oraz zbliżone postulaty etyczne, które można wyinterpretować z ich twórczości. Co równie ważne, obie artystki niezależnie odwołują

¹ K. Kantner, *Jak działać za pomocą słów. Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*, TAIWPN Universitas, Kraków 2019, s. 63.

się do kategorii czułości, rozumianej etycznie i estetycznie, jako nowej, postulowanej postawy wobec współczesnego świata. Prezentowanymi rozważaniami kierować będzie pytanie o to, w jaki sposób sztuka wyjaśnia i pomaga zrozumieć świat, w którym przekraczane są granice między gatunkami, a binarne podziały – natura/kultura, człowiek/zwierzę, człowiek/maszyna – nie mają już zastosowania. Sztuka jest bowiem przestrzenią, w której podmiotowość posthumanistycznych hybryd przenika do powszechnej świadomości i narusza antropocentryczny monolit kultury zachodnioeuropejskiej. Jak zauważyła Tokarczuk w swojej mowie noblowskiej: „Literatura [ogólnie: sztuka – przyp. N.A.M.] jest właśnie zbudowana na czułości wobec każdego odmiennego od nas bytu”, zaś świat, w którym żyjemy, „jest żywą, nieustannie stającą się na naszych oczach jednością, a my jego – jednocześnie małą i potężną – częścią”².

Kairos współczesności

W ostatnich dziesięcioleciach szeroko rozumiana humanistyka coraz częściej i chętniej podejmuje zagadnienia i problemy związane z podmiotowością i statusem etycznym bytów innych niż człowiek. Byty te – zwierzęta, rośliny, przedmioty, hybrydy, maszyny – przestają być traktowane jako bezrozumne, pozbawione uczuć, emocji czy zdolności do pojmowania. Postrzega się je raczej jako zdolne do odczuwania emocji, wyrażania uczuć, posiadające inteligencję, kierujące się wartościami i tworzące własne kultury. Ta istotna zmiana w odbiorze rzeczywistości i opisie różnorodnych fenomenów otaczającego człowieka świata doprowadziła do pojawienia się refleksji posthumanistycznej na gruncie różnych nauk humanistycznych i społecznych³. Jak zauważa Francesca Ferrando, „*Postczłowiek* stał się kluczowym pojęciem we współczesnej debacie akademickiej, które odpowiada na pilną potrzebę integralnej redefinicji pojęcia człowieka, w ślad za onto-epistemologicznymi, a także naukowymi i biotechnologicznymi zdobyczami XX i XXI wieku”⁴.

Jedna z wiodących badaczek problematyki posthumanizmu w ostatnich latach, Rosi Braidotti, twierdzi, że posthumanizm jest „historycznym momentem, który wskazuje na koniec opozycji Humanizmu i antyhumanizmu, i wyznacza inne ramy dyskursywne, bardziej afirmatywnie spoglądając na nowe alternatywy”⁵. W ujęciu Braidotti posthumanizm stanowi ważny i doniosły – ze względu na krytyczny, transgresywny charakter – moment dziejowy. Jest swoistym *kairos* – właściwym czasem, który skłania do refleksji nad zastanym światem, nad kondycją współczesnego człowieka, ale

² O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s. 288–289.

³ Zob. R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014; R. Braidotti, *Critical Posthuman Knowledges*, „South Atlantic Quarterly” 2017, t. 116, nr 1, s. 88; F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations*, „Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts” 2013, t. 8, nr 2, s. 26; C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.

⁴ F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Academic, London – New York 2019, s. 1. Wszystkie tłumaczenia cytatów w tekście pochodzą od autorki, chyba że zaznaczono inaczej.

⁵ R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 43.

także nad tym, co dalej, co przed nami⁶. W jednym ze swoich esejów Tokarczuk pisze, że „*Kairos* jest bogiem ekscentryczności, jeśli przez ekscentryczność rozumiemy porzucenie »centrycznego« punktu widzenia, udeptanych ścieżek myślenia i działania, wyjście poza obszary dobrze znane i niejako uzgodnione wspólnotowymi nawykami myślowymi, rytuałami, ustabilizowanymi światopoglądami”⁷. Wydaje się, że *kairos* nie oznacza tutaj jednak konkretnego punktu w czasie, jednostkowego przełomu czy zwrotnego momentu. Określenie to odnosi się raczej do ostatnich kilkudziesięciu lat na przełomie XX i XXI w., związanych ze zmianami w świadomości człowieka i rozwojem społeczeństw, a także wzmocnionym rozwojem technologii, ekspansją gatunku ludzkiego na Ziemi oraz głębokimi zmianami środowiskowymi.

Posthumanizm to także wyjątkowy czas namysłu nad kondycją człowieka i jego podmiotowością. Punktem wyjścia tej refleksji jest krytyka sztywnego, binarnego podziału świata na obszar natury i kultury, i – ostatecznie – jego odrzucenie jako umownego, sztucznego, niefunkcjonalnego i bezzasadnego. Zmianie tej towarzyszy postulat radykalnej decentralizacji tradycyjnego ludzkiego podmiotu: racjonalnego, obiektywnego, panującego nad światem człowieka, a jej celem jest konceptualne ujęcie tego, w jaki sposób człowiek ewoluuje razem z rozlicznymi formami życia, narzędziami i technologiami, oraz pokazanie, jakie są ich wzajemne wpływy i oddziaływania⁸. Decentralizacja tradycyjnego podmiotu ludzkiego oznacza także potrzebę przemyślenia i zrewidowania istniejących systemów etycznych i rozszerzenia tradycyjnej etyki o inne niż ludzkie byty. Co istotne w kontekście niniejszych rozważań, także współczesna sztuka nie pozostaje obojętna na problem moralnego statusu istot pozaludzkich⁹. Doskonałym tego przykładem jest zaproponowana przez Tokarczuk kategoria czułości, którą można interpretować jako propozycję nowego imperatywu etycznego. Według polskiej noblistki czułość miałyby stać się fundamentem nowej narracji o postantropocentrycznym świecie, w którym człowiek – aby przetrwać – musi nauczyć się współistnieć z innymi istotami na zasadach wzajemnej akceptacji, szacunku, ale także bliskości, zrozumienia i troski.

⁶ R. Leston, *Unhinged: Kairos and the Invention of the Untimely*, „Atlantic Journal of Communication” 2013, t. 21, nr 1, s. 29–32.

⁷ O. Tokarczuk, *Człowiek na krańcach świata*, „Polityka” 2020, nr 40, s. 29.

⁸ Zob. N. Badmington, *Cultural Studies and the Posthumanities*, w: *New Cultural Studies: Adventures in Theory*, red. G. Hall, C. Birchall, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, s. 260–273; V. Watts, *Indigenous Place-Thought and Agency amongst Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European Tour?)*, „DIES: Decolonization, Indigeneity, Education and Society” 2013, t. 2, nr 1, s. 20–34.

⁹ Zob. M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015; F. Ferrando, *A feminist genealogy of posthuman aesthetics in the visual arts*, „Palgrave Communications 2” 2016, nr 16011, <https://doi.org/10.1057/palcomms.2016.11> [dostęp: 2022/03/10]; N.K. Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 283–292; K. LaGrandeur, *Art and the Posthuman*, w: *Posthumanism: The Future of Homo Sapiens*, red. M. Bess, D. Walsh Pasulka, Macmillan, New York 2018, s. 377–388; P. Zawadzki, A.K. Adamczyk, *Post- i transhumanizm w kontekście wybranych zjawisk artystycznych technokultury*, „Avant” 2019, t. 10, nr 3, s. 1–27; P. Zawojński, *Technokultura i jej manifestacje artystyczne. Medialny świat hybryd i hybrydyzacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.

Kairos bohaterów prozy Tokarczuk

Kwestie etyczne i społeczne związane z posthumanizmem stanowią częsty motyw w prozie Tokarczuk. Tak jest w przypadku Ergo Suma, jednego z bohaterów powieści *Dom dzienny, dom nocny* (2003), który w wyniku traumatycznych przeżyć wojennych (aby przetrwać, musiał zjeść fragmenty ciała zmarłego kompana) ulega metamorfozie, stając się zwierzęciem.

Zmiana tożsamości gatunkowej to moment krytyczny w życiu bohatera: przestaje być człowiekiem, ale nie jest jeszcze zwierzęciem. Proces ten, powtarzany przy każdej pełni księżyca, jest bolesny, cykliczny i nieunikniony, ale jednocześnie paradoksalnie sprawia, że Ergo Suma staje się wolny, nieskrępowany ograniczeniami cywilizacji, wreszcie czuje się sobą: „Cierpiał tylko wtedy, kiedy się miotał, kiedy nie pozwalał sobie na tego wilka, kiedy nie był już człowiekiem, historykiem o śmiesznym nazwisku, i nie był jeszcze zwierzęciem. [...] Nie wiedział, jak to się stało, że górę brał teraz wilk”¹⁰. Przemieniając się w wilka przy każdej pełni księżyca, Ergo Suma uświadamia sobie, że jest częścią przyrody, nie potrafi i nie chce od niej uciec. Ostatecznie wybiera życie z dala od ludzi, na uboczu, w pobliżu zwierząt i przyrody.

Historia przemiany Ergo Suma stanowi doskonały przykład wspomnianego momentu *kairos*, czasu refleksji, zatrzymania, który w efekcie prowadzi do głębokiej, świadomej, wewnętrznej transformacji bohatera. Bohater każdorazowo przygotowuje się dokładnie do procesu przemiany (przywiązuje się do krzesła), tak jakby czekał na ten właśnie moment i upatrywał w nim duchowego ukojenia. *Kairos* ma tutaj jednak także wymiar materialny, namacalny, bowiem Ergo Suma rzeczywiście zmienia się w wilka, przekraczając dodatkowo fizyczne, międzygatunkowe granice. Warto podkreślić antykartezjański charakter tego bohatera prozy Tokarczuk, którego imię – paradoksalnie – odsyła do słynnej formuły francuskiego filozofa: *Cogito ergo sum*. Metamorficzna natura bohatera podważa fundamentalny kartezjański podział na *res extensa* i *res cogitans*. Ergo Suma znajduje się bowiem gdzieś pomiędzy, jego płynny status ontyczny sprawia, że nie można jednoznacznie i definitywnie przyporządkować go do sfery ludzkiej, tj. rozumnej, myślącej, ani też do sfery nie-ludzkiej, czyli porządku rozciągłej, przestrzennej materii.

Świat Ergo Suma stanowi zaprzeczenie racjonalnego, antropocentrycznego myślenia o ludzkiej rzeczywistości, w której nie ma miejsca dla istot znajdujących się „pomiędzy” stanem ludzkim i nie-ludzkim. Ponadto, dla bohatera to właśnie ten nie-ludzki stan przynosi duchowe i fizyczne ukojenie, tak jakby wszystkie cząstki wszechświata nagle znalazły się we właściwym miejscu. Stan pomiędzy łączy się także z doświadczeniem wolności, które oznacza wyzwolenie z sztywnych ram podziału na to, co ludzkie, i to, co poza- i nie-ludzkie: „Potem już cały się stawał pragnieniem, które w jakiś sposób nie niewoliło go, ale czyniło wolnym”¹¹. Tożsamość bohatera definiuje ten właśnie stan ontycznego niedookreślenia, który pozwala Ergo Sumowi nie tylko na pozostanie wolnym w wyborze miejsca, w którym żyje, ale przede wszystkim w kwestii tego, kim jest.

Metamorfoza Renaty, bohaterki *Transfugium* (ze zbioru *Opowiadania bizardne*, 2018), która dobrowolnie przechodzi *transfugację* – proces przemiany w wilka – symbolizuje

¹⁰ O. Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 247.

¹¹ Tamże, s. 206.

szerszą perspektywę zmiany rzeczywistości ludzkiej w postludzka. Autorka proponuje tutaj transformację tradycyjnej relacji człowieka z przyrodą, która polegać ma na wycofaniu się człowieka z ingerencji w uniwersum przyrody i stworzeniu swoistego rezerwatu – *Transfugium* – miejsca bez ludzi, heterotopicznego, niemożliwego do ogarnięcia ludzkim rozumem. Jednocześnie *Transfugium* to utopijna przestrzeń, która może pomóc ocalić świat przed ekologiczną katastrofą: „Do *Transfugium* się więc wstępowało, jak do Ziemi Obiecanej, i tę mistyczną nieco symbolikę wzmacniały jeszcze ruchome billboardy, na których żarzyły się oszałamiające obrazy dzikiej przyrody”¹². Aby dostać się do rezerwatu, człowiek musi poddać się metamorfozie, która jest trudną, świadomą decyzją o życiu w dzikim i niebezpiecznym świecie, wymagającym określenia swojej tożsamości na nowo. *Transfugacja* jest procesem technologicznym (odbywa się w laboratoriach pod nadzorem uczonych profesorów) oraz biomedycznym – międzygatunkowym przejściem, zmianą tożsamości gatunkowej, która odwraca antropocentryczny porządek. W rezerwacie nie ma bowiem miejsca dla człowieka, dla jego sposobów postrzegania, doświadczenia i opisu świata.

W *Transfugium* człowiek jest tylko częścią większej całości, a przemiana w zwierzę równa się nobilitacji, czemuś elitarnemu, pożądanemu, ale dostępnemu tylko dla wybranych. Co ciekawe, w opowiadaniu Tokarczuk pojawiają się bezpośrednie nawiązania do *Metamorfóz* Owidiusza, które w rezerwacie są czymś w rodzaju biblii: „Pamiętasz Owidiusza? On to przeczuł. [...] Metamorfozy nigdy nie zasadały się na mechanicznych różnicach. Tak samo jest z transfugacją: ona akcentuje podobieństwa. [...] Świat jest jeden”¹³. Przywołując słowa rzymskiego poety, Tokarczuk pokazuje, że wszelkie granice, także te międzygatunkowe, są – i zawsze były – płynne, sztuczne, segregujące i szkodliwe. Warto zauważyć, że przemiana Renaty stanowi doskonały przykład realizacji idei transhumanizmu – wykorzystanie najnowszej technologii pozwala na radykalną metamorfozę bohaterki i jej przeniesienie do innego, lepszego świata istot poza- i postludzkich.

W prozie Tokarczuk występuje wielu bohaterów będących hybrydami i istotami metamorficznymi. Polską noblistkę niewątpliwie fascynuje zjawisko transgeniczności i metamorficzności, bowiem motywy te odnajdujemy praktycznie we wszystkich jej książkach, w których mamy do czynienia z „przesunięciem uwagi pisarskiej z człowieka na to, co nie jest człowiekiem”¹⁴. Ludzko-nieludzkie hybrydy pojawiają się choćby w opowiadaniu *Wizyta*, także pochodzącym ze zbioru *Opowiadania bizardne*, w którym poznajemy historię hybrydycznej rodziny kobiet-cyborgów¹⁵. Tytułowe *Zielone dzieci* z innego opowiadania zamieszczonego w tomie to istoty łączące cechy zwierzęce, ludzkie i roślinne. Ich heterogeniczna natura narusza powszechnie przyjęte granice gatunkowe, jest – budzącym lęk, ale i ciekawość – spoiwem między światem ludzkim i pozaludzkim¹⁶. Z kolei w książce *Anna Inn w grobowcach świata* (2006) cielesność

¹² O. Tokarczuk, *Opowiadania bizardne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 124.

¹³ Tamże, s. 132.

¹⁴ O. Weretnik, *Olgi Tokarczuk „przesunięcie znaczenia i uwagi z człowieka na to, co nie jest człowiekiem” w powieści „Prowadź swój pług przez kości umarłych”, w: Światy Olgi Tokarczuk*, red. M. Rabizo-Birek, M. Pocałun-Dydycz, A. Bienias, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Faza”, Rzeszów 2013, s. 198.

¹⁵ O. Tokarczuk, *Opowiadania bizardne*, dz. cyt., s. 67–85.

¹⁶ Tamże, s. 10–44.

ludzi i zwierząt zostaje wyspecjalizowana i dostosowana do wykonywanej przez nich funkcji, co prowadzi do powstania hybrydycznych istot: służącego z owadzią twarzą, sekretarki zrośniętej z krzesłem czy riksarza z ustami przystosowanymi do dziurkowania biletów¹⁷. Podobnie, w monumentalnej powieści z 2014 r. *Księgi Jakubowe* Tokarczuk uczyniła z jednej z narratorek i bohaterek Jentę – istotę znajdującą się między życiem i śmiercią, która przechodzi tożsamościową metamorfozę niczym mityczny Golem i której ciało stopniowo przemienia się w nieśmiertelny minerał: diament¹⁸.

Przemiany bohaterów prozy Tokarczuk są istotnym elementem doświadczenia *kairos* – czasu refleksji, zatrzymania, porzucenia tego, co znane, przyrodzone, naturalne, na rzecz nowego, nieznanego, ekscentrycznego. Ten ekscentryzm, to wyjście poza humanistyczny, czyli antropocentryczny, punkt widzenia, jawi się jako coś pociągającego, tajemniczego, obiecującego i jednocześnie mrocznego, nieprzewidzianego i budzącego strach. Dlatego bohaterowie książek noblistki to często współcześni nomadzi, „wykorzenieni” z przyrodzonego miejsca – w sensie materialnym i duchowym – którzy wyruszają w nieznaną w poszukiwaniu nowych horyzontów¹⁹. Tokarczuk stara się jednak pokazać, że ekscentryczność – a więc wyjście poza antropocentryzm, poza znane narracje i utarte ścieżki myślenia – jest w dzisiejszym świecie nieunikniona. Nasz *kairos*, ten właściwy czas namysłu i krytycznej refleksji nad miejscem i znaczeniem człowieka we współczesnym świecie, już nastał.

Tokarczuk w swojej twórczości podsuwa pewne tropy, wskazówki, wyobrażenia, jak poradzić sobie z *kairos* i jak żyć w postantropocentrycznej rzeczywistości. Nie są to jednak gotowe, oczywiste rozwiązania i odpowiedzi, bo takie – zdaje się twierdzić noblistka – musimy znaleźć sami. Jak zauważa Anna Larenta, proza Tokarczuk odpowiada na aktualną potrzebę stworzenia nowego języka opowiadania o człowieku i otaczającym go świecie jako o pewnym kontinuum, w którym zamiast podziałów istnieją wzajemne powiązania²⁰. Istoty hybrydyczne jawią się tutaj jako całkowicie naturalne, będące istotną częścią zawłaszczonej i zmonopolizowanej przez człowieka rzeczywistości²¹. Tokarczuk w artystyczny sposób stara się je oswoić, znieść istniejące opozycje między tym, co znane i nieznaną, własne i obce, organiczne i nieorganiczne, ludzkie i nie-ludzkie. Jej twórczość staje się więc przestrzenią artystycznej krytyki antropocentryzmu i dowartościowania inkluzywnej perspektywy posthumanistycznej.

Inność, która rodzi czułość w sztuce Piccinini

Zainteresowanie Piccinini tematem transgatunkowości i posthumanizmem wynika – jak twierdzi sama artystka – z jej osobistych, traumatycznych przeżyć związanych z chorobą i śmiercią matki:

¹⁷ O. Tokarczuk, *Anna Inn w grobowcach świata*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 47, 60, 63.

¹⁸ O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014, s. 25.

¹⁹ M. Świerkosz, *Przestrzenie nomadycznych figuracji w prozie Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 4, s. 101–115.

²⁰ A. Larenta, *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2020, nr 16, s. 110–111.

²¹ A. Wiczorkiewicz, *Monstruariusz*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 6–7.

Moje zainteresowanie naukami medycznymi pojawiło się już, gdy byłam nastolatką. Moja matka była chora przez wiele lat, zanim umarła. W tym czasie miałam nadzieję i modliłam się, aby nauka – medycyna – mogła pomóc naszej rodzinie. Tak się nie stało, ale nadal czuję, że czekam, aż nauka będzie w stanie pomóc mi, mojej rodzinie i światu, w którym żyję. Wiem jednak również, że nauka nie jest idealna, bez względu na to, jak użyteczna się wydaje²².

W ten sposób artystka zainteresowała się problemem relacji człowieka z przyrodą, prawem do wykorzystywania innych gatunków na potrzeby naszego własnego oraz kwestią wyższości jednego życia nad drugim. W pracach Piccinini regularnie pojawiają się motywy transformacji od człowieka do ludzko-zwierzęcej hybrydy, przeobrażeń ludzkiego ciała, transgresji i transgeniczności. Stąd twórczość australijskiej artystki – podobnie jak prozę Tokarczuk – można także interpretować jako artystyczną realizację *kairos*. W swoich pracach Piccinini przedstawia bowiem istoty pozaludzkie, hybrydyczne, nieznane, nienaturalne, dziwaczne, które wywołują u odbiorcy mieszane, eks-centryczne doświadczenia. Zetknięcie z rzeźbami Piccinini to właśnie czas *kairos*: moment konsternacji, wytrącenia z równowagi poznawczej, który jednocześnie budzi potrzebę refleksji nad naszymi uczuciami, myślami, postawami i wreszcie – działaniami wobec odmiennych, a jednak bliskich nam istot.

Cykl *We Are Family* stanowią rzeźby transgenicznych istot, których zwierzęco-ludzkie rysy z jednej strony budzą niesmak, poczucie dziwności, może nawet odrazy, z drugiej przypominają o genetycznym pokrewieństwie człowieka i innych zwierząt. Owo pokrewieństwo przywodzi na myśl bliskość, swojskość, brak dystansu, podobieństwo i rodzi niespodziewane – mogłoby się wydawać – odczucia: sympatię, współodczuwanie, zrozumienie i czułość. Te hiperrealistyczne (wykonane z silikonu, skóry i ludzkich włosów!) rzeźby zostały wystawione w 2003 r. na Biennale w Wenecji. Jeden z zespołów rzeźb, zatytułowany *The Young Family*, przedstawia grupę – rodzinę? – istot, które dzielą cechy fizyczne świń i ludzi, a w których ciałach hodowano ludzkie organy do przeszczepów. Sama artystka podkreśla, że

The Young Family jest dobrym przykładem tego, jak naturalnie elastyczna jest bioetyka [...]. Pokazałam stworzenie, które zostało wyhodowane, aby zapewnić narządy zastępcze dla ludzi, odwołując się do realnej perspektywy robienia tego przy użyciu genetycznie zmodyfikowanych świń. Widzimy więc istotę, która wydaje się mieć pewien stopień wrażliwości, choć może po prostu projektujemy na nią tę wrażliwość z powodu wspólnego, zwierzęcego doświadczenia porodu, dawania życia. Nie możemy z nią nie współczuć i dlatego etyczny wymiar mojej pracy wydaje się oczywisty: jak mogliśmy wyhodować to piękne stworzenie tylko po to, by je zabić²³.

Trudno jednoznacznie sklasyfikować hybrydyczne istoty z *The Young Family*, ponieważ ich cechy morfologiczne są zarówno ludzkie, jak świńskie. Cechy, które – patrząc na te istoty – automatycznie im przypisujemy, wydają się nam wyłącznie ludzkie:

²² L. Fernandez Orgaz, *The naturally artificial world: A conversation between Patricia Piccinini and Laura Fernandez Orgaz*, 2007, <http://www.patriciapiccinini.net/printessay.php?id=29> [dostęp: 2022/03/10].

²³ Tamże.

troska o dzieci, czułość między członkami i członkiniami rodziny, miłość, opiekuńczość, głębokie więzi emocjonalne, potrzeba bliskości i wspólnego spędzania czasu. Piccinini zdaje się jednak przestrzegać, że nie są one wyłącznie ludzkie, są uniwersalne i ważne dla wszystkich istot żywych. Ponadto artystka stawia nas wobec fundamentalnych pytań o charakterze etycznym: czy dopiero przypisanie stworzeniu cech fizycznie ludzkich może skłonić do refleksji nad naszym podobieństwem do innych zwierząt? Czy współodczuwanie z hybrydami Piccinini wynika z tego, że postrzegamy je jako zdeformowanych ludzi, czy też po prostu jako przedstawicieli innego gatunku? Artystka przyznaje przewrotnie, że jej głównym celem nie było ukazanie człowieczeństwa tych istot, lecz raczej podkreślenie ludzkiej zwierzęcości. W wywiadzie z Laurą Fernandez Orgaz, kuratorką hiszpańskiej wystawy Piccinini z 2007 r. *Tender Creatures*, artystka stwierdziła: „To idea naszej wspólnej zwierzęcości jest punktem centralnym moich prac. Sądzę, że niemożliwe jest znalezienie czegokolwiek, co byłoby biologicznie wyjątkowe w człowieku”²⁴.

W posthumanistycznej pracy pt. *Leather Landscape* Piccinini przedstawia grupę siedmiu humanoidalnych, hybrydycznych stworzeń, łączących w sobie cechy wyglądu człowieka i afrykańskiej surykatki. Istotom tym towarzyszy kilkuletnia ludzka dziewczynka. Słowo „towarzyszy” nie pojawia się tu przez przypadek, ponieważ między dzieckiem i transgenicznymi istotami panuje harmonijna, przyjazna wręcz atmosfera. Hybrydy i dziecko są przedstawicielami różnych gatunków, są od siebie różni, inni. Co jednak stanowi istotę tej pracy Piccinini, to właśnie owa atmosfera bliskości, spokoju, zaufania, wzajemnej ciekawości, może nawet sympatii i czułości. Inność stoi tutaj u podstaw nawiązywania relacji i poznawania innego. W relacji tej nie ma miejsca na wartościowanie, ocenę i idące za nimi wrogość, poczucie zagrożenia i dystans. Postać dziecka jest zresztą znacząca, ponieważ nie kieruje się ono z góry ustalonymi wartościami, przekonaniem czy kategoriami oceny. Dziecko – do pewnego momentu rozwoju społeczno-kulturowego – nie ma poczucia wyższości nad innymi gatunkami i zdaje się dostrzegać raczej te cechy i zachowania, które łączą je z towarzyszami, niż te, które mogłyby zapewnić mu nad nimi przewagę i dominację. Być może Piccinini pragnie przypomnieć nam, że aby przekroczyć antropocentryczny punkt widzenia, konieczny jest powrót do podstawowych, niezapoeśredniczonych, nieograniczonych społecznie i kulturowo uczuć i reakcji – otwartości, ciekawości, braku uprzedzeń, zaufania czy czułości – właściwych dla ludzkiego wieku dziecięcego. Można zatem wysunąć przypuszczenie, że *kairos* i zwrot ku ekscentryczności oznaczają w tym przypadku nie tyle całkowite porzucenie antropocentrycznego punktu widzenia, ile jego zrewidowanie i powrót do niezapoeśredniczonych, niestereotypowych sposobów myślenia i działania.

Warto również zwrócić uwagę na otoczenie, w którym Piccinini umieściła bohaterów *Leather Landscape*. Dziewczynka i humanoidalne surykatki znajdują się bowiem w luksusowym otoczeniu, wykonanym z białej skóry. Niewątpliwie jest to otoczenie wygodne, estetyczne, zachęcające do odpoczynku czy zabawy. Ale przecież miękka, przyjemna w dotyku skóra została zdarta z jakiejś innej istoty, z innego zwierzęcia. Czy więc życie jednych istot powinniśmy traktować jako cenniejsze niż pozostałych? Czy stworzenia Piccinini zasługują na wygodę skórzanych kanap tylko dlatego, że wydają nam się bardziej ludzkie od innych stworzeń (np. tych, z których pochodzi owa skóra)?

²⁴ Tamże.

Piccinini nie podaje jednak gotowych odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania, ponieważ, jak twierdzi, sama ich nie zna. Jej prace mają uświadamiać konieczność ponownego rozpatrzenia relacji człowieka i innych istot w obliczu postępu nauki, który doprowadził do niemal całkowitego rozmycia biologicznych granic między gatunkami. Dynamiczny, bezustannie zmieniający się świat wymaga bowiem elastyczności norm i ciągłego ich negocjowania. Pewne jest jednak, że w nowej, posthumanistycznej rzeczywistości należy zweryfikować nasz antropocentryczny stosunek wobec innych gatunków: zwierząt, roślin, grzybów, a także wobec istot transgenicznych i hybrydalnych.

Posthumanistyczna etyka czułości

Tokarczuk i Piccinini – artystki pochodzące z innych części świata i operujące odmiennymi formami wyrazu – dostrzegają paradoksalność ludzkiego istnienia, rozdartego między różnymi perspektywami odbioru i rozumienia świata. Obie przyjmują w swoich pracach pozycję posthumanistyczną, która uwalnia od ograniczeń i schematyczności w postrzeganiu rzeczywistości. Wreszcie obie akcentują procesualność i transgresywność leżące w naturze człowieka, a więc cechy, które sprawiają, że jedną z dostępnych mu tożsamości jest ta hybrydyczna, metamorficzna, dynamiczna. Tokarczuk i Piccinini łączą zatem podobieństwo wyobraźni, sposoby widzenia i obrazowania rzeczywistości, a także inkluzywny – pełen czułości wobec istot poza-ludzkich – sposób narracji o świecie. Niewątpliwie z twórczości obu artystek dałoby się również wyinterpretować zbliżone postulaty czy też wskazówki etyczne, na kanwie których mogłaby powstać nowa, posthumanistyczna etyka czułości.

Sztuka Tokarczuk i Piccinini nie jest łatwa w odbiorze, nie dostarcza gotowych odpowiedzi i prostych rozwiązań etycznych. Przeciwnie, artystki zastanawiają się nad kondycją człowieka, jego miejscem w świecie i stosunkiem do przyrody i stawiają ważne, choć niełatwe pytania o ludzkie bycie w świecie, które jest zawsze byciem pośród innych istot: ludzkich, zwierzęcych, hybrydycznych, roślin, grzybów czy przedmiotów: „Jesteśmy wszyscy – my, rośliny, zwierzęta, przedmioty – zanurzeni w jednej przestrzeni, którą rządzą prawa fizyczne”²⁵. Karen Barad w podobnym duchu zauważa, że jesteśmy zanurzeni w (ponad)ludzkim świecie zarówno jako jego część – co wskazuje na istotną potrzebę powrotu do idei wspólnoty ponad człowieczeństwem – jak i poza nim, znajdując się jednocześnie w przestrzeni, w której relacja człowieka ze środowiskiem naturalnym opiera się na równowadze i odpowiedzialności²⁶. Donna Haraway opisuje tę ideę jako pokrewieństwo gatunkowe – podejście, w którym ludzkość nie zajmuje centrum materialnej i dyskursywnej rzeczywistości, lecz jest tylko częścią większej, heterogenicznej całości²⁷. W takim holistycznym wszechświecie granice międzygatunkowe zostają przekroczone, a dualistyczne podziały na naturę i kulturę, ludzi i zwierzęta, ludzkie i nie-ludzkie stworzenia, kobietę i mężczyznę, ducha i materię oraz ciało i umysł nie obowiązują. Co ciekawe, Piccinini należy do ulubionych

²⁵ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, dz. cyt., s. 283.

²⁶ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham 2007, s. 37.

²⁷ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016, s. 1–20.

artystek Haraway. Filozofka przy wielu okazjach zwracała uwagę na sugestywność prac Piccinini, odnajdując w nich nie tylko inspiracje dla własnych rozważań dotyczących istot hybrydycznych i cyborgów, ale także feministyczne siostrzeństwo w sposobie myślenia i opowiadania o świecie: „Kiedy kilka lat temu po raz pierwszy zobaczyłam pracę Patricii Piccinini, rozpoznałam w niej siostrę w technokulturze. Odebrałam ją jako fascynującą narratorkę w radykalnej, eksperymentalnej dziedzinie feministycznej *science fiction*”²⁸.

Charakterystyczna dla posthumanizmu decentralizacja ludzkiego podmiotu oznacza, że człowiek nie tylko przestaje być miarą wszechrzeczy, ale musi stać się odpowiedzialny za rzeczywistość, w której żyje pośród innych istot. Odpowiedzialność wydaje się jednak kategorią problematyczną, jako że filozoficznie (i historycznie) odnosi się ona do człowieka i relacji międzyludzkich. Decentralizacja podmiotu może implikować próbę ucieczki od odpowiedzialności, rozmycia jej podmiotowego odniesienia, postawienia pytań o motywację do bycia odpowiedzialnym, gdy podmiotem nie jest już tylko człowiek, ale inne istoty poza-ludzkie. W tym kontekście pomocna może okazać się koncepcja „odpowiadania” lub „zdolności do reagowania”, jak określa ją Haraway:

Zdolność-reagowania (*response-ability*) nie jest zdolnością do odpowiadania na coś, co już istnieje. Jest to raczej stałe rozwijanie zdolności reagowania na nowe konteksty życia i umierania w rzeczywistości współdzielonej z innymi istotami. Myślę więc o zdolności-reagowania jako nieredukowalnym kolektywnym zadaniu do wykonania²⁹.

Na potrzebę nowej odpowiedzialności człowieka doby posthumanizmu zwraca także uwagę Tokarczuk w mowie noblowskiej: „Widzieć wszystko oznacza też zupełnie inny rodzaj odpowiedzialności za świat, ponieważ staje się oczywiste, że każdy gest »tu« jest powiązany z gestem »tam«, że decyzja podjęta w jednej części świata powoduje efektem w innej jego części, że rozróżnienie »moje« i »twoje« zaczyna być dyskusyjne”³⁰.

Artystyczne przedstawienia ludzko-zwierzęcych hybryd w hiperrealistycznej formie wizualnej, przestrzennej, dotykowej i konceptualnej dobitnie uzmysławiają konieczność postawienia pytania o miejsce takich istot w świecie, w porządku natury i kultury, a zatem również pytania o ich etyczny status. Stąd – w szerszej perspektywie – rodzi się potrzeba wypracowania nowej, posthumanistycznej etyki³¹, którą Braidotti określa jako „ekspresję afirmatywnych kompozycji przekrojowych, wielorakich i kolektywnych praktyk stawania-się-postczłowiekiem”³². Posługując się zaproponowaną

²⁸ D. Haraway, *Speculative fabulations for technoculture's generations: Taking care of unexpected country*, w: *(Tender) Creature Exhibition Catalogue*, red. P. Piccinini, Artium, Patriziapiccinini.net [dostęp: 2022/03/10].

²⁹ M. Kenney, D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Donna Haraway in conversation with Martha Kenney*, w: *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. H. Davis, E. Turpin, Open Humanities Press, London 2015, s. 257.

³⁰ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, dz. cyt., s. 285.

³¹ P. MacCormack, *Posthuman Ethic: Embodiment and Cultural Theory*, Ashgate, London 2012, s. 1–18.

³² R. Braidotti, *Posthuman Critical Theory*, „Journal of Posthuman Studies” 2017, t. 1, nr 1, s. 9.

przez Tokarczuk kategorią czułego narratora – jako pewnego konstruktu pośredniczącego między tekstem a rzeczywistością³³ – sędzę, że moglibyśmy w tym kontekście mówić o projekcie etyki czułości, rozumianej jako rozwinięcie i rozszerzenie feministycznej etyki relacyjnej, czyli etyki troski.

Koncepcję etyki troski zaproponowała w 1982 r. Carol Gilligan³⁴, a uzupełniła i rozpowszechniła Nel Noddings³⁵. Etyka troski – w przeciwieństwie do wielu etyk klasycznych – za podstawę ludzkiej egzystencji i punkt wyjścia dla refleksji etycznej przyjmuje opartą na trosce relację między dwiema istotami ludzkimi, a nie indywidualną świadomość podmiotu moralnego. Noddings zauważa, że to relacje określają tożsamość jednostki i stanowią podstawowy punkt odniesienia dla ludzkiej egzystencji. Najbardziej podstawową relacją jest według filozofki naturalna troska, której strukturę najlepiej odzwierciedla relacja matka-dziecko³⁶. W ramach każdej relacji opartej na trosce mamy do czynienia z osobą troszczącą się oraz osobą będącą obiektem troski. Obie strony relacji są aktywne: dają i odbierają uczucie troski. Co jednak istotne w kontekście rozwinięcia tej struktury w kierunku czułości, relacji troski nie naznacza nierówność, choć jest asymetryczna. Asymetria ta wynika z tego, że – jak twierdzi Noddings – w dojrzałej relacji między dwiema dorosłymi osobami raz jedna, raz druga strona staje się dawcą troski³⁷. Mamy tu zatem do czynienia z poszczególnymi aktami troski, a nie kontinuum troski w relacjach.

Czułość, w proponowanej interpretacji nawiązującej do twórczości Tokarczuk i Piccinini, w kilku zasadniczych aspektach różni się od feministycznie rozumianej troski. Po pierwsze, jest kategorią szerszą, bardziej uniwersalną, scalającą, inkluzywną. Czułość odnosi się także – a może przede wszystkim? – do świata poza-ludzkiego, wykracza poza antropocentryczną perspektywę relacji między dwoma (lub więcej) jednostkami ludzkimi i – przywołując słowa Tokarczuk –

jest sztuką uosabiania, współodczuwania, a więc nieustannego odnajdywania podobieństw. Tworzenie opowieści jest niekończącym się ożywianiem, nadawaniem istnienia tym wszystkim okrucuchom świata, jakimi są ludzkie doświadczenia, przeżyte sytuacje, wspomnienia. Czułość personalizuje to wszystko, do czego się odnosi, pozwala dać temu głos, dać przestrzeń i czas do zaistnienia i ekspresji. To czułość sprawia, że imbryk zaczyna mówić³⁸.

Czułość jako sztuka uosabiania, jak określa ją noblistka, to rodzaj postawy życiowej, nastawienia, sposobu bycia, który oznacza upodmiotowienie i nadanie statusu osoby wszystkim istotom żyjącym, ale także – co istotne – tym „okrucuchom świata”, które nie są żywe, lecz w jakiś sposób istnieją wokół nas. Czułość zaprzecza zatem

³³ K. Wądołny-Tatar, *Czułość hetero/auto/a/nomicznego narratora Olgi Tokarczuk*, „Litteraria Copernicana” 2022, t. 42, nr 2, s. 61–62.

³⁴ C. Gilligan, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, tłum. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

³⁵ N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1984.

³⁶ Tamże, s. 9–10.

³⁷ Tamże, s. 48.

³⁸ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, dz. cyt., s. 287.

uprzedmiotowieniu drugiego człowieka, innego, zwierząt, roślin, istot hybrydycznych, zasobów naszej planety itd.

Po drugie, czułość nie jest wyłącznie pojedynczym aktem, lecz procesem i stałą postawą wobec świata, sposobem bycia i – przywołując ponownie Haraway – „zdolnością do reagowania”. Czułość nieustannie odnosi się do świata poza-ludzkiego jako rodzaj trwałej postawy etycznej, wynikającej ze zmiany w postrzeganiu tego, co podmiotowe. Tym samym – jako imperatyw etyczny – wykracza poza redukcjonizm tradycyjnej dualistycznej filozofii, w ramach której to, co moralne i etyczne, zostało przyporządkowane wyłącznie człowiekowi i relacjom międzyludzkim. Podważenie tej perspektywy nie jest oczywiście ideą nową w XXI w. Wydaje się jednak, że obecnie wciąż poszukujemy odpowiednich narzędzi pojęciowych i materialnych, aby idee egalitaryzmu etycznego stały się bardziej powszechne, zrozumiałe i – ostatecznie – urzeczywistnione.

Z powyższych względów projekt etyki czułości jest – w szerszej perspektywie – istotnym wyzwaniem dla całej kultury zachodniej. Prowadzi on bowiem z konieczności do postawienia pytań o jej podstawy, imperatywy, cele i wartości. Sztuka, jako wrażliwe i responsywne na zmiany rzeczywistości medium, coraz dobitniej sygnalizuje nam to wyzwanie i unaocznia palące problemy współczesnego (i przyszłego) świata. Uwrażliwia i uczy nas również na innych – na tych, wśród których żyjemy i którzy żyją wśród nas. Znamienne, że hybrydyczne istoty w sztuce Piccinini zostały określone mianem *tender creatures* – czułych, wrażliwych istot, jakby celem artystki, podobnie jak uczyniła to Tokarczuk, było zwrócenie uwagi na kategorię czułości, wyrażającą potrzebę przyjęcia nowej, etycznej postawy wobec świata i innych istot. Sztuka bowiem nie tylko pozwala nam lepiej zrozumieć posthumanistyczną rzeczywistość, ale także uczy adekwatnej wrażliwości wobec otaczającego świata – jest przestrzenią, w której stopniowo pęka antropocentryczny monolit kultury Zachodu, a czułość staje się nowym, etycznym imperatywem:

A może – pyta retorycznie Tokarczuk – rzeczywiście jest wyjście z tej [antropocentrycznej – przyp. N.A.M.] kondycji, zyskanie transhumanistycznego punktu widzenia, który nam pokaże, że należymy do czegoś większego? Z pewnością będzie to odkrycie, które zmieni tę kulturę. Pojawi się inna filozofia, być może zupełnie inna polityka, inna ekonomia³⁹.

Bibliografia

- Badmington Neil, *Cultural Studies and the Posthumanities*, w: *New Cultural Studies: Adventures in Theory*, red. Gary Hall, Clare Birchall, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, s. 260–273.
- Bakke Monika, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015.
- Barad Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham 2007.
- Braidotti Rosi, *Critical Posthuman Knowledges*, „South Atlantic Quarterly” 2017, t. 116, nr 1, s. 83–96.

³⁹ O. Tokarczuk, *Ja już jestem takim trochę robotem*, rozm. E. Padoł, *Onet Kultura* 2019, <https://kultura.onet.pl/wywiady-i-artykuly/olga-tokarczuk-ja-juz-jestem-takim-troche-robotem-wywiad/6zknwet>, [dostęp: 2022/03/10].

- Braidotti Rosi, *Posthuman Critical Theory*, „Journal of Posthuman Studies” 2017, t. 1, nr 1, s. 9–25.
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, tłum. Joanna Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Fernandez Orgaz Laura, *The naturally artificial world: A conversation between Patricia Piccinini and Laura Fernandez Orgaz*, 2007, <http://www.patriciapiccinini.net/printessay.php?id=29> [dostęp: 2022/03/10].
- Ferrando Francesca, *A feminist genealogy of posthuman aesthetics in the visual arts*, „Palgrave Commun 2” 2016, nr 16011, <https://doi.org/10.1057/palcomms.2016.11> [dostęp: 2022/03/10].
- Ferrando Francesca, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Academic, London–New York 2019.
- Ferrando Francesca, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations*, „Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts” 2013, t. 8, nr 2, s. 26–32.
- Gilligan Carol, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, tłum. Barbara Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.
- Haraway Donna, *Speculative fabulations for technoculture's generations: Taking care of unexpected country*, w: *(Tender) Creature Exhibition Catalogue*, red. Patricia Piccinini, Artium, Patriziapiccinini.net [dostęp: 2022/03/10].
- Haraway Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Hayles N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Kantner Katarzyna, *Jak działać za pomocą słów. Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*, TAIWPN Universitas, Kraków 2019.
- Kenney Martha, Haraway Donna, *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Donna Haraway in conversation with Martha Kenney*, w: *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. Heather Davis, Etienne Turpin, Open Humanities Press, London 2015, s. 255–270.
- LaGrandeur Kevin, *Art and the Posthuman*, w: *Posthumanism: The Future of Homo Sapiens*, red. Michael Bess, Diana Walsh Pasulka, Macmillan, New York 2018, s. 377–388.
- Larenta Anna, *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2020, nr 16, s. 83–113.
- Leston Robert, *Unhinge: Kairos and the Invention of the Untimely*, „Atlantic Journal of Communication” 2013, t. 21, nr 1, s. 29–50.
- MacCormack Patricia, *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*, Ashgate, London 2012.
- Noddings Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1984.
- Świerkosz Monika, *Przestrzenie nomadycznych figuracji w prozie Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 4, s. 101–115.
- Tokarczuk Olga, *Anna Inn w grobowcach świata*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Tokarczuk Olga, *Człowiek na krańcach świata*, „Polityka” 2020, nr 40, s. 24–30.
- Tokarczuk Olga, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020.
- Tokarczuk Olga, *Dom dzienny, dom nocny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Tokarczuk Olga, *Ja już jestem takim troche robotem*, rozm. Emilia Padoł, *Onet Kultura* 2019, <https://kultura.onet.pl/wywiady-i-artykuly/olga-tokarczuk-ja-juz-jestem-takim-troche-robotem-wywiad/6zknwet> [dostęp: 2022/03/10].

- Tokarczuk Olga, *Księgi Jakubowe*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014.
- Tokarczuk Olga, *Opowiadania bizardne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- Watts Vanessa, *Indigenous Place-Thought and Agency amongst Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European Tour!)*, „DIES: Decolonization, Indigeneity, Education and Society” 2013, t. 2, nr 1, s. 20–34.
- Wądolny-Tatar Katarzyna, *Czułość hetero/auto/a/nomicznego narratora Olgi Tokarczuk*, „Litteraria Copernicana” 2022, t. 2, nr 42, s. 61–72.
- Weretiuk Oksana, *Olgi Tokarczuk „przesunięcie znaczenia i uwagi z człowieka na to, co nie jest człowiekiem” w powieści „Prowadź swój pług przez kości umarłych”*, w: *Światy Olgi Tokarczuk*, red. Magdalena Rabizo-Birek, Magdalena Pocałun-Dydyecz, Adam Bienias, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”, Rzeszów 2013, s. 198–205.
- Wieczorkiewicz Anna, *Monstrarium*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009.
- Wolfe Carry, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.
- Zawadzki Przemysław, Adamczyk Agnieszka, *Post- i transhumanizm w kontekście wybranych zjawisk artystycznych technokultury*, „Avant” 2019, t. 10, nr 3, s. 1–27.
- Zawojski Piotr, *Technokultura i jej manifestacje artystyczne. Medialny świat hybryd i hybrydyzacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.

Streszczenie

Artykuł przedstawia analizę wybranych wątków twórczości Olgi Tokarczuk oraz wybranych dzieł Patricii Piccinini jako posthumanistyczną krytykę antropocentryzmu. Celem prezentowanych rozważań jest pokazanie, w jaki sposób sztuka wyjaśnia i pomaga zrozumieć świat, w którym zacierają się granice między gatunkami, a binarne podziały tracą na znaczeniu. Świat sztuki to przestrzeń, w której podmiotowość posthumanistycznych hybryd przenika do powszechnej świadomości i narusza antropocentryczny monolit kultury Zachodu. Z tego względu w artykule zostaje omówiony posthumanistyczny projekt decentralizacji podmiotu ludzkiego, który Tokarczuk i Piccinini z powodzeniem realizują w swoich pracach. Projekt ten implikuje konieczność przyjęcia nowej odpowiedzialności, którą ponosi człowiek, będący częścią większej, heterogenicznej całości, a także potrzebę rozwijania posthumanistycznej etyki. Nawiązując do jednego z esejów Tokarczuk, proponuję określić to nowe podejście jako etykę czułości.

From *Tender Narrator* to Sensitive Ethics: Post-humanist Critique of Anthropocentrism in Works of Olga Tokarczuk and Patricia Piccinini

Abstract

The article analyzes selected threads of Olga Tokarczuk's literary work and selected artworks of Patricia Piccinini as a post-humanist critique of anthropocentrism. Its purpose is to show how art clarifies and helps us to understand a world in which boundaries between species are crossed, and binary divisions no longer apply. The art world is a space in which the subjectivity of post-humanist hybrids infiltrates universal consciousness and breaks down the anthropocentric monolith of Western European culture. The article also refers to the post-humanist postulate of decentralization of the human subject, which Tokarczuk and Piccinini implement in their works. This postulate implies the need to adopt a new responsibility that man bears as a part of a larger, heterogeneous whole, as well as to develop post-humanist ethics. Referring to one of Tokarczuk's essays, I propose to describe this new approach as sensitive ethics.

Słowa kluczowe: krytyka antropocentryzmu, sztuka posthumanistyczna, Olga Tokarczuk, Patricia Piccinini, etyka czułości

Keywords: Critique of Anthropocentrism, Post-humanist Art, Olga Tokarczuk, Patricia Piccinini, Sensitive Ethics

Natalia Anna Michna – doktorka filozofii, zatrudniona na stanowisku adiunkta w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się filozofią feministyczną, w ramach której bada problem kobiecej sztuki i estetyki. Autorka książki *Kobiety i kultura. O doświadczeniu w filozofii feministycznej*, Kraków 2018. Współtwórczyni *Cyfrowego Archiwum Romana Ingardena*. Zastępczyni redaktora naczelnego kwartalnika filozoficzno-estetycznego „The Polish Journal of Aesthetics”. Członkini Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, The European Society for Aesthetics oraz International Association for Aesthetics.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.20

Iwona Gralewicz-Wolny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0001-5508-9805

Po człowieku? *Wizyta* Olgi Tokarczuk jako narracja antropoceniczna

Nie da się ukryć, że jednym z największych wyzwań dyskursu antropocenicznego jest pozyskanie społecznej uwagi dla ustaleń o charakterze jednoznacznie złej nowiny, jakie dyskurs ten wypracowuje. Kasandryczna narracja o wymieraniu, choć intryguje swą sensacyjnością, musi zmierzyć się z obojętnością i mechanizmami wyparcia, chroniącymi audytorium przed traumatyczną wizją jego zagłady. Trafiające w decyzyjną próżnię alerty klimatologów zaowocowały jednak z pożytkiem, niejako przy okazji, na gruncie humanistyki, zawsze gotowej podjąć namysł nad stojącą w centrum jej zainteresowań figurą człowieka, nawet jeśli ten występuje w roli czarnego charakteru, sprawcy zagłady. Literatura współczesna ustawia tę figurę na planszy w towarzystwie innych obiektów, formujących drużynę bytów nie-ludzkich, i uważnie przygląda się ich konfrontacji. Można by przyjąć, że niniejszy tekst jest relacją z jednej z takich rozgrywek, gdyby nie to, że pisarka, której utwór zostanie tu poddany lekturze, specjalizuje się w obnażaniu złudności podstaw wszelkich antagonizmów, przy czym najbardziej interesuje ją miejsce styku przeciwstawnych jakości, ich punkt zetknięcia. Wydaje się, że to właśnie tego rodzaju nakierowanie uwagi na miejsca wspólne w połączeniu z uważną obserwacją tożsamości (nie)ludzkich powinno być celem narracji prowadzonych z wnętrza antropocenu, o ile oczywiście zależy nam na korekcie antropocentrycznego kursu, na jakim od wieków się znajdujemy.

Warstwa fabularna – będącego przykładem takiej narracji – opowiadania Olgi Tokarczuk pod tytułem *Wizyta* lokuje się z dala od korpusu dzisiejszych antropocennych obaw i ostrzeżeń. W zamieszczonym w tomie *Opowiadań bizarnych* utworze autorki najszerzej chyba komentowanej polskiej powieści ekokrytycznej, jaką jest *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, próżno szukać sygnałów alarmowych klimatycznych katastrof, apokaliptycznej wizji zagłady środowiska naturalnego czy zapowiedzi rychłego końca cywilizacji. Przeciwnie. Można przypuszczać, że wszystkie te problemy posthumanistyczna społeczność, którą współtworzą cztery bohaterki *Wizyty*, ma już za sobą (bądź też problemy te są po prostu poza horyzontem ich uwagi), a one same

borykają się z trudnościami o bardziej personalnym i prywatnym charakterze. Pozbawiona kalendarzowych oznaczeń fabuła opowiadania została ulokowana – jak się wydaje – w przyszłości, a to za sprawą futurystycznych kreacji postaci, których wyróżnikami są identyczność wyglądu oraz opcja wyłączenia ich zasilania, w którą je wyposażono. Sama autorka nie precyzuje, kim (lub czym) są występujące w utworze persony, ograniczając się do poczynionego w jednym z wywiadów stwierdzenia, iż „Nie wiemy dokładnie, na czym polega identyczność [bohatek – przyp. I.G.W.], czy to są klony, czy maszyny”¹. One same nazywają siebie egonami (z rozróżnieniem na formę męską – egon i żeńską – egona), podczas gdy grupa, w którą się łączą, to egoton, odpowiednik rodziny. Czytelnik napotyka w tekście sygnały przyszłości, poczynając od incipitu „Wyłącz mnie” (W, s. 67)², wyrażającego prośbę, jaką skierowała do narratorki opowiadania jej współtowarzyszka, przez „automatyczny tryb włączania się o świecie” (W, s. 68), który posiada jedna z bohaterek, czy dygresję o egonach wymagających pomocy technicznej, kiedy zawiesiły się w wyniku nieopatrzności spojrzenia sobie w oczy, a na rekwizycie w postaci domowego inkubatora do hodowli mięsa kończąc. Z tego samego stechnicyzowanego porządku pochodzi Chalim, trzyletni synek bohaterek, o zaprogramowanej urodzie ciemnoskórego Azjaty, przedmiot ich dumy, zazdrośnie strzeżony przed wzrokiem egonów-sąsiadów, którzy przychodzą z tytułową wizytą. I choć dziecko jest w tym świecie czymś, co się zamawia, a następnie otrzymuje na podstawie zaświadczenia o ukończeniu specjalnych kursów, to właśnie ono funkcjonuje jako ten element tekstowej rzeczywistości, który wywraca ją na nice, czyniąc z *Wizyty* opowieść z samego wnętrza antropocenu.

Nie sposób nie zauważyć, że podjęty w rozmowie egonów temat dziecka uruchamia w obu stronach spotkania całą gamę obcych maszynom, jednoznacznie ludzkich emocji – dumy, zazdrości, irytacji, oburzenia, zachwyty, zaniepokojenia. Gdy narratorka konstatuje: „widać było, że dotknęliśmy czegoś, co ich [sąsiadów – przyp. I.G.W.] naprawdę porusza” (W, s. 81), to tym samym potwierdza, że oto kurtuazyjna wizyta przeistoczyła się za sprawą rodzicielskiego wątku w relację – tę samą, której egony tak skrupulatnie unikają. Dziecko okazuje się czułą struną – potrącona, odsłania w cyborgu stronę ludzką, zaś sam futurystyczny sztafaż jawi się jako cienka warstwa werniksu pokrywająca sążnisty korpus cech i zachowań, które nie poddały się wpływowi technologicznej (r)ewolucji, współtworząc coś na kształt odpornego na działanie czasu antropocenicznego rdzenia. Jeśli bowiem przyjmujemy najszerszą wykładnię rozumienia antropocenu jako epoki dominacji człowieka (ze wszystkimi tego konsekwencjami), to przedstawiona w *Wizycie* mikrospołeczność egonów jako istot postludzkich będzie czymś w rodzaju konia trojańskiego wnoszącego w przyszłość paradygmat *homo sapiens*. To z kolei pozwala postawić tezę o wyjątkowej żywotności owego paradygmatu, oddalającej wizję ostatecznego kresu antropocenu i projektującej rzeczywistość, w której być może to, co ludzkie, będzie obecne nawet wtedy, gdy nie będzie już ludzi³.

¹ R. Grzela, *Olga Tokarczuk z Nagrodą Nobla. Życ poza centrum*, <https://zwierciadlo.pl/kultura/219878,1,olga-tokarczuk-z-nagroda-nobla-zyc-pozza-centrum.read> [dostęp: 2022/02/16].

² O. Tokarczuk, *Wizyta*, w: tejże, *Opowiadania bizardne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 67–85. Cytowane fragmenty opowiadania opatruję skrótem W z podaniem numerów stron, z których pochodzą.

³ Do kwestii tej nawiązuje m.in. Dawid Juraszek, przepowiadając, iż „antropocentryczny (*nomen omen*) antropocen, któremu daliśmy początek, może już wkrótce być naszym kresem – choć

Nie bez znaczenia pozostaje też fakt, iż małeletni obiekt zazdrości, który skłonił męskie egony do złożenia sąsiedzkiej wizyty, pochodzi – idąc tropem myśli Jeana-François Lyotarda⁴ – z porządku *oikos*, czyli tego, co domowe, niepubliczne, (tu dosłownie) ukryte. Jesteśmy oto w świecie, gdzie dziecko samo w sobie stanowi cenne kuriozum, zazdrośnie strzeżone przez swoje cztery niby-matki, które z determinacją dążyły do jego posiadania: „Mamy synka. Chciałyśmy, żeby miał ciemną skórę i rysy Azjaty. Okazało się to niełatwe, bo ostatnio była to bardzo rozchwytywana mieszanka, ale udało się” (W, s. 70).

Można by przyjąć, że chłopiec to po prostu sezonowy gadżet w modnym kolorze, który należy posiadać, jeśli chce się być *trendy*, lub po prostu wyjątkowa (a tym samym pożądana) rzadkość, co z kolei oznaczałoby spełnienie ponurych prorocztw demografii podyktowanych rzekomą prokreacyjną dezercją młodzieży i triumf idei antynatalizmu jako przejawu troski o przeludnioną planetę. W fabularnej konstrukcji opowiadania mały Chalim ma jednak do odegrania inną rolę. Przyjdzie mu bowiem być czymś w rodzaju wytrychu, za pomocą którego w egonach odsłania się to, co „miękkie”, czułe, po prostu ludzkie. To podłączenie egonów pod kategorię *anthropos* dokonuje się zresztą na kilku piętrach, poczynając od sposobu spędzania czasu, przez przyjętą formację społeczną, a na manifestacji emocji kończąc. W zakończeniu opowiadania czytamy:

Fania [...] zajmowała się Trzylatkiem – zabawy, nauka, spacer; po południu w salonie dołączaliśmy do zajęć z małym. Były to najszcześniejsze momenty dnia – stanowiłyśmy prawdziwą kochającą się rodzinę. Dziecko jeszcze nie nauczyło się nas odróżniać, więc lgnęło do nas jak do Fani, próbując dobrać się do naszych piersi. Zawstydziała mnie spontaniczna odpowiedź mojego ciała, naszych ciał – nagłe wtulanie się, utrata granic, jakbyśmy były komórkami gotowymi do połączenia się w jeden organizm. Brałyśmy dziecko między siebie do środka, cztery identyczne pochylone nad nim kobiety, czułość uśmiechu, rozkwit jedności (W, s. 84).

Po lekturze tego fragmentu czytelnik traci ostatecznie rozeznanie w kwestii ontologicznego statusu bohaterki. I choć to właśnie ta dezorientacja odbiorcy⁵ zapewnia *Wizycie* miejsce w tomie *Opowiadań bizarnych*, zaprogramowanych niejako na nasz dyskomfort wywołany nieustanną reorganizacją układu znaczeń i nierozstrzygalnością co do ostatecznego wymiaru wydarzeń, to nie powinniśmy czuć się zwolnieni z obowiązku podjęcia tropu, jaki cytat ów nam podsuwa. Jeśli bowiem przyjmiemy,

sam już nigdy się nie skończy” (D. Juraszek, *Antropocen dla początkujących. Klimat, środowisko, pandemie w epoce człowieka*, Wydawnictwo Libérté!, Łódź 2020, s. 13).

⁴ Zob. J. Fiedorczuk, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015, s. 187–188.

⁵ Interpretujący *Wizytę* w kontekście kultury narcyzmu Mikołaj Marcela wskazuje jako źródło tej dezorientacji „famierność dziwacznej rzeczywistości” – „To nasz świat, ale świat poza czasem, zarówno przeszły, jak i przyszły [...]” (M. Marcela, *Miuj klona swego jak siebie samego. Klonowanie a narcyzm w „Wizycie” Olgi Tokarczuk*, „Teksty Drugie” 2019, nr 5, s. 142). Z kolei sama autorka opowiadania odnosi tę kategorię do doświadczenia tytułowej wizyty jako sytuacji, w której „inny człowiek staje się kimś tak bizarnym, że trudno go znieść” (O. Tokarczuk, *Ja już jestem takim trochę robotem*, rozm. E. Padoł, <https://kultura.onet.pl/wywiady-i-artykuly/olga-tokarczuk-ja-juz-jestem-takim-troche-robotem-wywiad/6zknwet> [dostęp: 2022/03/18]).

że naszkicowana w nim wizja nie jest parodią idyllicznych obrazków życia rodzinne-go serwowanych przez reklamę, otrzymamy deklarację miłości i szczęścia – tych ze wszech miar ludzkich uczuć, będących jednym z najpowszechniejszych życiowych celów człowieka, nie maszyny. To właśnie dziecko zapewnia egonom spełnienie w sferze emocjonalnych potrzeb, nieznanych wszak nawet najbardziej humanoidalnym automatom, co zresztą bywa uważane za źródło ich siły i przewagi nad człowiekiem. Ścieżka, jaką Alma, Lena, Fania i narratorka opowiadania docierają do owej homeostazy, okazuje się zresztą krętą, prowadzi przez stany nieobcej egonom złości, podszytej rywalizacją bądź lękiem przed spotkaniem z obcymi, które stanowi oś fabularnego konfliktu⁶. Ich stadło, jak wszystkie inne, nękanie jest kłótniami, egony toczą ze sobą spory, uzgadniają terytoria wpływów, ostatecznie jednak zwycięża empatia, która wypełnia kłamrowe sceny wzajemnego wyłączania się egonów, motywowanego jedynie troską o ich odpoczynek, a nie chęcią eliminacji.

Za dodatkowe emocjonalne spoiwo egotonu wypada uznać przywiązanie bohaterów do zatrudnień i rozrywek, które już dziś bywają uznawane za archaiczne, jak czytanie książek, oglądanie starych filmów, gra w bierki czy w kanastę. Na tej samej zasadzie wprowadzony zostaje wątek śpiewanej przez cyborgi piosenki („To był stary, bardzo stary przebój, jego słowa przypominały się same, odklejone od znaczenia: ono zostało w przeszłości” (W, s. 68)) czy informacja o technice, którą posługuje się narratorka w swej pracy ilustratorki: „Moje rysunki są nieruchome, jak za dawnych czasów. Ilustruję własne bajki, robię to tuszem, starą techniką, rzadko stosowaną, bo jest pracochłonna, wymagająca i brudzi dłonie” (W, s. 74).

Ów widmontologiczny rys opowiadania jest kolejnym elementem toczącej się w nim gry czasowych wymiarów, tej samej, której z taką pasją oddaje się społeczność antropocenu, tym chętniej zwracająca się ku przeszłości, im bardziej niepewna staje się przyszłość. Zaletą tej pierwszej jest nie tylko to, że nie generuje ona lęku przed nieznanym, lecz także to, że bez większych protestów poddaje się zabiegom upiększania i idealizacji. Ułuda retuszowanego kształtu przeszłości i niebezpieczeństwa, jakie się z nim wiąże, nie są w stanie powstrzymać procesu wymiany planów i zamiarów na wspomnienia jako zjawiska jednocześnie definiującego antropocen i projektującego jego klęskę. Kurs na przyszłość, który ludzkość obierała od zarania swych dziejów, jest dziś mniej popularny niż kiedykolwiek, gdyż, jak pisze Andrzej Marzec: „Żyjemy w epoce, gdy przyszłość wiązana z nieustannym rozwojem ludzkości została ostatecznie zamknięta, wyczerpana i skutecznie zdyskredytowana; nikt już na nią nie czeka ani nie chce jej współtworzyć”⁷.

Kiedy dodamy do tej tezy pytanie postawione przez Marka O'Connella w książce *Być maszyną*, które brzmi: „Jeśli cyborg jest ludzkim ciałem poszerzonym i przedłużonym o technologię, czy nie jest to aby coś, czym zasadniczo i tak już jesteśmy?”⁸,

⁶ O skali tego lęku zaświadcza nerwowa anaforyczność narracji: „Ktoś obcy w domu. Obce oczy, obcy zapach, obce ślady na miękkim dywanie. Obce mikroby, które on wlecze ze sobą nie wiadomo skąd. Obcy timbre głosu, na dodatek męski, niski, wibrujący – taki, który zagłusza otoczenie” (W, s. 71).

⁷ A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 180.

⁸ M. O'Connell, *Być maszyną. Przygody wśród cyborgów, utopistów, hakerów i futurystów w ich skromnych staraniach, by rozwiązać problem śmierci*, przeł. A. Małecka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2020, s. 182.

to uzyskamy efekt wzajemnego znoszenia się wymiarów czasowych, gdzie przeszłość jest terażniejszością, terażniejszość przyszłością, a przyszłości nie ma i nie wiadomo, czy w ogóle będzie.

W kontekście tego temporalnego rozdroża antropocenu ponadczasowej wartości nabiera deklaracja narratorki, zawierająca wyprowadzoną z jej artystycznej profesji triadę wyjątkowo bliskich idei człowieka pojęć: „Co ja robię? [...] Myślę. Analizuję. Nazywam” (W, s. 69). Swoją twórczość plastyczną postrzega ona jako balansowanie na granicy prawdy i kłamstwa (czy też, mówiąc słowami samej Tokarczuk z eseju *Palec w soli*: „na granicy tego, co jest, i tego, co mogłoby być”⁹), którego warunek *sine qua non* to „wolny umysł” (W, s. 69). Prowadzona przez nią uważna obserwacja otoczenia oraz własnych reakcji na bodźce z niego płynące pozwala postawić tezę o jej głębokim uduchowieniu, którego przejawem jest również potrzeba zrozumienia nadrzędnego porządku, w granicach którego toczy się jej życie:

Właściwie mogę powiedzieć, że w naszej małej homogenetycznej rodzinie wszystkie jesteście spełnione i szczęśliwe, a czwórka to bardzo symetryczna i cudownie stabilna liczba. Czasem wyobrażam sobie, że jesteśmy skrzydłami starożytnego wiatraka, obracamy się wokół jednego centrum, zagarniamy dla siebie przestrzeń, porządkujemy chaos czasu. Poruszamy się po wspólnej orbicie, jedna za drugą, wypełniając wszystkie możliwości egzystencji (W, s. 70)¹⁰.

Trudno odebrać te słowa inaczej niż jako deklarację spełnienia, i to zarówno w indywidualnym, jak i w zbiorowym wymiarze, podobnie jak nie sposób zignorować fundamentu jednoznacznie ludzkich ambicji, na których deklaracja owa się opiera. Tych samych zresztą, które leży u podstaw działań człowieka sumujących się ostatecznie w wydarzenie antropocenu, sprowokowane marzeniem o szczęściu ludzkości realizowanym, jak się dziś okazuje, za wszelką cenę.

Wyposażonego w wyłącznik klona z ludzką duszą i artystyczną wyobraźnią można by, idąc tropem myśli Donny Haraway, umieścić w posthumanistycznej kategorii cyborgicznych hybryd¹¹. To rzuciłoby nieco inne światło na wrogię nastawienie narratorki do składających wizytę sąsiadów – wszak (jak czytamy u Jacques’a Derridy) „Prawo do gościnności jest [...] prawem ludzkim”¹². W postawie, którą przyjmują względem siebie egotony, nie ma tym bardziej miejsca na gościnność w rozumieniu Luce Irigaray,

⁹ O. Tokarczuk, *Palec w soli, czyli krótka historia mojego czytania*, w: tejże, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s. 97.

¹⁰ Metafora wiatraka jako figury istnienia rodzi – poprzez kolistość i powtarzalność ruchu – skojarzenie z młynkiem Misi, bohaterki powieści *Prawiek i inne czasy*. Młynek jest tu przedmiotem magicznym, „osią rzeczywistości, wokół której to wszystko się kręci i rozwija” (O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015, s. 50). W interpretacji Anny Legeżyńskiej młynek ten „jest modelem ruchu »samego w sobie«, jednostajnego, o niemożliwej do ustalenia sile sprawczej”, co koresponduje z reprezentowaną przez egotony ideą samowystarczalności przeniesioną na poziom metafizyczny. Zob. A. Legeżyńska, *Młynek do kawy i inne modele kosmosu*, „Polonistyka” 1998, nr 2, s. 116.

¹¹ D. Haraway, *Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 49–87.

¹² J. Derrida, *Wrogośćcinność*, przeł. A. Dwulit, w: *Wrogośćcinność. Podejmowanie obcych*, red. J. Lubiak, Muzeum Sztuki, Łódź 2010, s. 6.

lokującej w centrum tego pojęcia – obcą klonom niejako „z natury” – kategorię różnicy¹³. Rzecz jednak w tym, że niechętny stosunek egonów do obcych, choć początkowo skłonni jesteśmy wziąć go za cechę osobniczą wynikającą z ich nie-ludzkiej natury, stopniowo nabiera charakteru diagnozy stawianej współczesnemu człowiekowi. Z każdą kolejną lekturą *Wizyty* bohaterkom „ubywa” bowiem cech mechanicznych, wypieranych przez doświadczenia i zachowania jednoznacznie ludzkie. Na oczach czytelnika egony „zamieniają się” w cztery kobiety (tak zresztą nazywa je sama narratorka w jednym z cytowanych tu fragmentów)¹⁴, które połączone rodzinną relacją osiągają stan życiowej satysfakcji. W lekturowym procesie ich humanizacji istotną rolę odgrywają informacje przynależne do porządku somatycznego, owa – wykraczająca poza układ identycznych twarzy – „spontaniczna odpowiedź mojego ciała, naszych ciał” (W, s. 84), której nie sposób zignorować czy wyciszyć. To właśnie dziecko „wywołuje do odpowiedzi” ciało narratorki, które nie jest już tylko ukształtowaną na podobieństwo innych cielesną powłoką, lecz pracującym według indywidualnego rytmu pasem transmisyjnym wrażeń przekazywanych do obróbki umysłowi:

Przez uchylone drzwi do dziecinnego pokoju zobaczyłam, jak Fania karmi Trzylatka piersią. Pocułam w brzuchu i w piersiach słodką słabość, nie do opisania, tak jakby granice mojego ciała zostały unicestwione w tym miejscu, gdzie usta dziecka dotykały

¹³ Zob. L. Irigaray, *Ku wzajemnej gościnności*, przeł. K. Szopa, „Opcje” 2016, nr 3, s. 27. W kontekście poniższej charakterystyki modelu gościnności proponowanego przez francuską myślicielkę sytuacja fabularna *Wizyty* nabiera dramatycznego wymiaru – czytelnik opowiadania Tokarczuk ma oto bowiem do czynienia z historią bezpowrotnie zaprzepaszczonej przez bohaterki szansy, nie tylko na spotkanie, ale i na rozwój: „Filozofia gościnności, jaką proponuje Irigaray, opiera się na współdzieleniu świata w poszanowaniu różnic i wymaga wypracowania przestrzeni pomiędzy, dzięki której spotkanie z inną/innym nie będzie tożsame ani z ryzykiem zawłaszczenia, ani z przymusem integracji czy asymilacji. Tak pomyślana gościnność różnicy umożliwia witanie innego jako innego, które w konsekwencji wiedzie do zmiany trwałych nawyków myślowych i otwiera nowe możliwości postrzegania i kształtowania przestrzeni tego, co wspólne. Bynajmniej nie oznacza to, że spotkanie z inną/innym należy do łatwych, ponieważ w momencie spotkania integralność jednostkowego świata w nieunikniony sposób zostaje zachwiana. Jednakże tego rodzaju spotkanie podsyca różnice między dwoma bytami: wzajemne dziwienie się sobą, ruch myśli i inny sposób mówienia, słuchania i koegzystowania w świecie” (K. Szopa, *Współdzieli świat. Gościnność różnicy płciowej w filozofii Luce Irigaray*, w: *Dyskursy gościnności. Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności*, red. A. Dziadek, M. Głosowicz, D. Kujawa, K. Szopa, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Instytut Badań Literackich, Warszawa 2018, s. 72).

¹⁴ Badając kulturowe reprezentacje cyborgiczne, Magdalena Radkowska-Walkowicz przywołuje opinię Anne Balsamo, autorki tekstu pt. *Reading Cyborgs Writing Feminism*, w świetle której „obrazy żeńskich cyborgów wskazują na większą opozycję między człowiekiem a maszyną, ponieważ kobiecość jest kulturowo mniej kompatybilna z technologią niż męskość. Skoro kobieta jest kojarzona z tym, co emocjonalne, biologiczne i reprodukcyjne, męczyzna zaś z tym, co technologiczne i racjonalne, to połączenie sztuczności z kobiecością jest znacznie większym wyzwaniem zarówno dla interpretatorów kultury, jak i dla widzów oraz czytelników” (M. Radkowska-Walkowicz, *Sztuczna kobieta*, w: tejsze, *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 245). Dla przeciwwagi można zadać pytanie, czy – ugruntowane patriarchalną tradycją – postrzeganie kobiety jako człowieka „innego” nie oznacza w tej sytuacji skrócenia dystansu, jaki dzieli ją od bytów nie-ludzkich, w tym cyborgicznych?

sutka Fani, jakby zrobiła się we mnie za sprawą tych ustek dziurka, przez którą łączę się z całym zewnętrznym światem (W, s. 70).

Afektywna reakcja ciała nie kłamie. W przytoczonej scenie w bohaterce nie tylko wyzwoliło się to, co ludzkie, lecz także przerwana została mentalna izolacja, która oddzielała ją od otoczenia i czyniła egonem. Czytelnik opowiadania został zatem wprowadzony w błąd incipitem: „Wyłącz mnie już – poprosiła” (W, s. 67), kierując uwagę ku dalszym, spodziewanym sygnałom stechnicyzowania świata przedstawionego. Tymczasem już na pierwszej stronie tekstu przemawiają niemal wyłącznie ciało i wyrażane nim uczucia:

Siedziała na swoim łóżku i trzymała na **kolanach** jakąś starą książkę, ale widać było że jej nie czyta. Usiadłam koło niej, bo zrobiło mi się jej żal. Patrzyłam na miękką linię jej szczupłych, zgarbionych **pleców** o lekko wystających **łopatkach**. Wyprostowałam się instynktownie. Miała sporo siwych **włosów** i pryszcz koło **ucha**. Sięgnęła tam **palcem** i rozdrapała go. Instynktownie podniosłam **rękę** do **ucha**. Lena zdjęła z **uszu** małe perłowe kolczyki i dała mi je do **ręki**, a ja schowałam je do kieszeni. Dziwne uczucie, nieprzyjemne, nie do końca określone, że coś się psuje i że trzeba zająć się naprawą. Objęłam ją **w pasie**, położyłam **głowę** na jej **ramieniu** i wyłączyłam ją. Starałam się to zrobić z czułością (W, s. 67) [podkr. I.G.W.].

Czujące i czułe bohaterki tej sceny trudno nazwać bezdusznymi maszynami, podobnie jak trudno jest uwierzyć w ich wsobność sugerowaną nazwą. Być egonem – jak można by z niej wnioskować – oznacza być samym sobą dla siebie, tu jednak słuchamy sprawozdania z obserwacji ukierunkowanej na Innego (dodajmy: Innego, ale podobnego), co wydaje się zresztą tą częścią tych postaci, która łączy je z projektem Rosi Braidotti, przyjmującej wieloaspektową relacyjność jako jeden z podstawowych wyznaczników postawy posthumanistycznej właściwej dobie późnego antropocenu¹⁵. Taka właśnie wspólnotowa – lecz jednocześnie zawężona wręcz obsesyjnie do granic własnego egotonu – perspektywa zdominuje całą narrację. I choć narratorka dzieli się z czytelnikiem przede wszystkim dostępem do własnych myśli i przeżyć, to ostatecznie niewiele zostaje z jej prognozowanego ego-centryzmu. Ten splót porządków jednostki i wspólnoty najdobitniej dochodzi do głosu w zakończeniu opowiadania, w którym narratorka rysuje spiralną skorupę ślimaka – mityczne wyobrażenie bezgranicznej wsobności – po czym pokazuje ów rysunek (a więc dzieli się nim) Almie. Ta zaś wyraża swój podziw za pomocą jednoczącej bohaterki mowy ciała: „Widziałam, że jest zadowolona. Przytuliła mnie i poczułam jej wzruszenie i miłość. Oddychaliśmy w tym samym rytmie, słyszałam, jak nasz ciała żyją. Poczułam się absolutnie szczęśliwa” (W, s. 84–85).

¹⁵ Nieprzypadkowo właśnie tą tezę Braidotti wieńczy swój wywód poświęcony współczesnej figurze postczłowieka: „Sytuacja, w której się znajdujemy, jest zupełnie nowa: immanentne tu i teraz postludzkiej planety. Jest to jeden z możliwych światów, które dla siebie stworzyliśmy, i dopóki jest efektem naszych połączonych wysiłków i kolektywnych wyobrażeń [podkr. I.G.W.], pozostanie najlepszym z możliwych posthumanistycznych światów” (R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, przedmowa do wyd. pol. J. Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 362).

W tym samym obszarze ambiwalencji mieści się również, przysługujący wszystkim bohaterkom opowiadania, status kłona, ograniczający się wyłącznie do podobieństwa fizycznego postaci, podczas gdy poza działaniem reguły identyczności pozostają ich upodobania, pasje i nawyki, czyli generalnie tożsamość, definiowana ich różnymi imionami. Konflikt między narratorką a Almą, z których każda jest przekonana, iż praca tej drugiej nie ma żadnej wartości, odmiennosc zdań w kwestii przedłużającego się karmienia piersią przez Fanię czy niezrozumiałe dla pozostałych egonów upodobanie Almy do jedzenia mięsa – wszystko to podważa tezę o łączącej je analogii. W tym kontekście futurystyczny wymiar społeczności klonów polegałby bardziej na umiejętności osiągnięcia szczęścia mimo zarysowujących się między nimi różnic (a idąc tropem przywołanej tu Braidotti, może nawet dzięki nim¹⁶) niż na identyczności ich cielesnej powłoki. Ta ostatnia nie tylko maskuje (i to niezbyt dokładnie) niehomogeniczność społeczności opisanej w *Wizycie*, lecz jest także niezbywalną ingrediencją przesądzającą, paradoksalnie, o jej ludzkim wymiarze. Wszak – jak pisze Andrzej Marzec, komentując koncepcję ciemnej ekologii Timothy’ego Mortona: „Bycie ludzkim, opierające się na współnocie, życzliwości, solidarności, przyjaźni i symbiozie, możliwe jest tylko dzięki połączeniu z tym, co nie-ludzkie”¹⁷.

Tym, co w zdecydowanie największym stopniu uczłowiecza egony, jest język. Wprawdzie według deklaracji narratorki egony rozmawiają ze sobą zazwyczaj krótko i bez emocji, to wizyta sąsiadów pozwala wątpić w to oświadczenie. Szybko bowiem okazuje się, że to język jest tym ludzkim, które wyziera spod technologii, i w postaci mniej lub bardziej jawnie cytowanych dyskursów i wątków współczesnej kultury formuje antropoceniczną ramę utworu. Przykładem może być komunikat narratorki dotyczący panującej w egotonie hierarchii: „Do mnie sprawy trafiają dopiero wtedy, kiedy trzeba podejmować prawdziwe decyzje” (W, s. 68), czy kierowane do zajmującej się dzieckiem Fani gniewne polecenie: „Ucis� go” (W, s. 71) – przypominające jako żywo przekaz „prawdziwego pana domu” kierowany ze szczytu rodzinnej hierarchii. Słychać tu narrację patriarchy (narratorka wspomina zresztą o rozróżnieniu na zwykłego egona i egona alfa; zob. W, s. 78), ale w pozostałych partiach tekstu do głosu dochodzą też wegetarianizm, parenting, coachingowy kult szczęścia, psychologia dobrostanu, rasizm czy opowieść o prawdziwej rodzinie. Wszystko to miesza się ze sobą na zasadzie przypadku, w myśl której cyborgiczna tożsamość bohaterek oraz powiązany z nią posthumanistyczny paradygmat zachowań byłyby tylko jeszcze jedną składową w owym tyglu słowników. Ozdobą tej bazującej na różnorodności narracji *Wizyty* są, określające liczbę egonów w grupie, archaizmy: „samowtór” i „samotrzeć”, które zgrabnie łączą ją z odległą przeszłością, skutecznie powiększając dezorientację czytelnika¹⁸. Nic dziwnego zatem, że gdy w sytuacji tytułowej wizyty zachodzi potrzeba

¹⁶ Por. „Moim zdaniem posthumanistyczna etyka wzywa nas do trwania przy zasadzie nie-Jednego w głębokich strukturach naszej podmiotowości, gdyż w ramach tej etyki zakłada się istotność więzów łączących nas z wieloma »innymi« w witalnej sieci złożonych wzajemnych relacji. Ta etyczna zasada zrywa z fantazją jedności, całości i toż-samości (*one-ness*) [...]” (tamże, s. 203).

¹⁷ A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 74.

¹⁸ Z tego samego archaizującego klucza pochodzą określenia: „dla kurażu” (W, s. 77), „ba-cząc” (W, s. 77), „Rakiem wycofała się [Lena – przyp. I.G.W.] do kuchni” (W, s. 79).

rozmowy, bohaterki próbują posiłkować się, niezbyt zresztą przydatną, obowiązującą egony instrukcją komunikacji werbalnej w sytuacjach towarzyskich oraz scenariuszem przygotowanym przez narratorkę. Przyświecająca powstaniu obu tych kodeksów idea uporządkowania przekazu przez wyeliminowanie z niego spontaniczności okazuje się jednak porażką i ostatecznie rozmowa egonów toczy się w oparciu o typowo ludzki model eksplicytno-implicitny, łącznie z elementem sarkastyczno-gniewnego komentarza wygłaszanego przez narratorkę, gdy tylko za gośćmi zamknęły się drzwi.

Ta ostatnia tonacja mieści się z powodzeniem w rejestrze komicznym *Wizyty*, do którego przynależą także: ironiczna nuta, pobrzmiewająca w – niepokojącej z macierzyńskiego punktu widzenia – uwadze cyborgicznej narratorki o egonie do dziecka, która „[k]iedyś straci rację bytu i wtedy trzeba będzie ją przekwalifikować albo wyłaczyć na dobre” (W, s. 75), czy też mieszcząca się w porządku komizmu sytuacyjnego scena, w której Lena, usłyszawszy o uczuleniu gości „na wszelkie zboża, czekoladę, orzechy i nabiał” (W, s. 79), zawraca pośpiesznie do kuchni z ciastem, które właśnie miało znaleźć się na stole, a które ostatecznie zastąpiły w roli poczęstunku rzodkiewki. Ironiczna wymowa mogłaby wreszcie przysługiwać całemu opowiadaniu jako historii o zdziwaczałych cyborgach. Iście gombrowiczowską rolę przychodzi odegrać tu Almie. Dekonstruuje ona schemat spotkania dziurą w skarpetce (zauważoną co gorsza przez gości), przez którą wychodzi jej duży palec – sygnał ciała upominającego się o prawo do naturalności i spontaniczności, *ergo* człowieczeństwa.

Sportretowany w *Wizycie* Babel antropocenu skutecznie uzupełniają dwa dodatkowe kody: ciała i obrazu. Ich wspólną cechą są autentyczność i swoboda przekazu, orientacja na prawdę. Oba potrafią powiedzieć o swoich użytkownikach więcej, niż one same o sobie wiedzą, oba też są emblematem powrotu do początku, ku pierwotnemu. Komentowane tu już liczne sygnały ucieleśnienia bohaterek nie pojawiają się zatem przez przypadek¹⁹, podobnie jak nieprzypadkowo narratorka deklaruje, że łatwiej jej wypowiedzieć się w rysunku niż w piśmie z uwagi na uniwersalizm języka obrazu, możliwość wyrażenia w nim niewyraźnego oraz – co raczej sprzeczne z naturą egona – większy stopień oddziaływania na adresata przekazu:

Bez względu na to, jak bardzo wyrafinowany byłby język, nasz mózg zamienia go na obraz. Obraz wpływa w nasze doświadczenie wielką falą, tekst – cieniutką stróżką. [...] Język, słowa tylko wtedy mają moc, kiedy stoją za nimi obrazy (W, s. 73–74).

Tę zasadę narratorka przełożyła na własną praktykę twórczą: „Tak właśnie pracowałam – najpierw pojawiał się obraz, a dopiero potem przychodziła cała historia” (W, s. 84).

W tym samym kontekście postpiśmiennego zwrotu ku źródłom można by postrzegać jej profesję ilustratorki książek dla dzieci, gwarantującą wrażliwego i pozbawionego uprzedzeń odbiorcę („Tworzę dla dzieci, bo tylko one naprawdę czytają” (W, s. 74)), oraz zaufanie, jakie narratorka żywi do mechanizmu pamięci, w której repozytorium skwapliwie umieszcza płynące z otoczenia inspiracje dla jej twórczości artystycznej („Zapamiętaj to, powiedziałam od razu do siebie, bo mam taki sroczy nawyk – każdą

¹⁹ Somatyzację egonów podpowiada nawet lista poczynionych przez nie zakupów, na której widnieje „duże opakowania papieru toaletowego i podpasek” (W, s. 75).

myśl przynoszę od razu do gniazda i zmieniam w rysunek" (W, s. 70); „Zapamiętałam ten pomysł" (W, s. 79); „Zapamiętaj ten obraz, nakazywałam sobie, zapamiętaj go dokładnie, żeby go potem narysować, przenieść na papier, poddać pod rysiki ołówka, pod ostrze piórka" (W, s. 84)).

Te trzy rejestry komunikacji – językowy, somatyczny i ikoniczny – współtworzą doskonale znaną czytelnikowi przestrzeń (nie)porozumienia. Podobnie dobrze jest mu znana konstelacyjność dyskursów antropocenu oraz jej skutki, których nieustannie doświadcza. Rozmnożenie współczesnych narracji realizujące postulat „silnej, niewiernej wielogłosowości”²⁰ wysunięty przez Haraway, z jednej strony cieszy różnorodnością, w której – przynajmniej w założeniu – każda wypowiedź ma szansę znaleźć swoje miejsce, co z kolei zwiększa prawdopodobieństwo wyłonienia się odpowiedzi na najpilniejsze pytania teraźniejszości²¹. Z drugiej strony jednak nie da się ukryć faktu, iż właśnie to zwielokrotnienie odpowiada za komunikacyjny paraliż, prowadzący do jakże bizarnego w swym wydzwisku paradoksu: im więcej języków, kodów, słowników posiadamy, tym trudniej jest nam się porozumieć, także w kwestii samego antropocenu, który zresztą – jak zauważyła Ewa Bińczyk – umacnia się już przez sam fakt bycia w centrum (nawet najbardziej krytycznej) dyskusji na jego temat²². Tymczasem wobec globalnego charakteru antropocenicznego zagrożenia coraz bardziej oczywistym jest, że „porozumieć się” oznacza „ocalać”.

Tokarczuk nakreśliła w *Wizycie* obrazek z przyszłości o charakterze lustra, w którym przegląda się współczesność. Widać w nim zarówno potrzebę wspólnoty, jak i tendencję do izolacji – usytuowanie ludzkości na takim skrzyżowaniu ma charakter uniemożliwiającego progresję klinchu. Najdobitniej odzwierciedla się on w deklaracji narratorki: „Nie potrzebujemy tu innych ludzi" (W, s. 71)²³. Zdanie to potwierdza w wymiarze dosłownym ludzką naturę bohaterki *Wizyty*, a jednocześnie stawia ją pod znakiem zapytania, wszak człowiek to w świetle myśli Arystotelesowskiej istota zasadniczo społeczna, nieprzypadkowo karana za przewinienia względem wspólnoty odosobnieniem. Tej sprzeczności doświadcza zresztą sama narratorka w powiązaniu ze swoją twórczością: „Zawsze wstydzę się swoich prac, a właściwie mam bardzo męczące

²⁰ D. Haraway, *Manifest cyborgów...*, dz. cyt., s. 87.

²¹ W referowanym przez Braidotti ujęciu Guattariego owa wielogłosowość jest warunkiem *sine qua non* postulowanej przez badacza ekologii społecznej. Zob. R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 191.

²² Badaczka pisze: „Dyskusja wokół pojęcia antropocenu jest tak intensywna i rozległa, ponieważ kolejny raz pozwala ona, by ludzkość narcystycznie przeglądała się we własnym odbiciu. Dzięki sporowi o ewentualny antropocentryzm epoki antropocenu kolejny raz możemy mówić o nas samych" (E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 271).

²³ Tej samej kwestii dotyka inna partia odnarratorskiego monologu: „Już nawet myśl, że mogłabym spotkać się sam na sam z jakimś obcym człowiekiem, przyprowadza mnie o niepokój" (W, s. 76). Oba cytaty wpisują się ponadto w odnotowaną tu już grę z (nie)ludzką kondycją bohaterki, którą autorka prowadzi konsekwentnie przez cały utwór. Por. także dezorientującą uwagę narratorki, która lokuje egona tylko w kategorii robota przydatnego ludziom w pracach domowych i wyznacznika statusu majątkowego czy stylu życia: „Jasne, że im więcej egonów, tym człowiekowi lepiej się powodzi, ale nie zawsze tak bywa. Niektórzy ludzie ograniczają liczbę egonów, praktykując modny powrót do natury, do swojskiego zdrowego życia w małym gronie" (W, s. 78).

ambiwalentne uczucie – chciałabym i jednocześnie nie chciałabym, żeby zostały one obejrzane” (W, s. 73).

Można by przyjąć, że oto wewnętrzna walka między potrzebą konfrontacji a potrzebą izolacji²⁴ sytuuje egony jednocześnie w obrębie ludzkiego paradygmatu i poza nim, korespondując z niejednoznaczną ontologią świata przedstawionego tego intrygującego – czy mówiąc wprost: bizarnego – opowiadania. Trudno jednak zignorować wrażenie, że w zwierzeniu tym narratorka dotknęła – poprzez wstyd – jednoznacznie ludzkiej części swojej natury, dokonując aktu komunikacji w tym najważniejszym ze wszystkich rejestrów, czyli przestrzeni „ja”²⁵. To właśnie tam, na kanwie wątku własnej twórczości jako najdobitniejszego przejawu indywidualizacji rodzi się kluczowa dla jej ludzkiego wizerunku konstatacja: „To ważne zestawienie: tworzyć i żyć. Nic mi więcej nie potrzeba” (W, s. 74). Ale i ta kwalifikacja podlega obowiązującemu w *Wizycie* prawu rewersu, bo – jak pisze Braidotti w komentarzu do myśli Deleuze’a i Guattariego:

Sztuka, umożliwiając nam przekroczenie granic ustalonych tożsamości, z konieczności staje się niehumanistyczna – łączy nas ze zwierzęcymi, roślinnymi i ziemskimi siłami, które nas otaczają. Co więcej, dzięki swojemu oddziaływaniu ma ona charakter kosmiczny, a zatem jest posthumanistyczna w swej strukturze – pomaga nam przezwyciężyć ograniczenia określające, do czego jest zdolne, co może zrobić lub znieść nasze ucieleśnione ja²⁶.

Wizyta jako utwór o komunikacji w epoce antropocenu bazującej na wyjątkowym rozmnożeniu modusów wypowiedzi, wspieranych alternatywnymi dla języka słów drogami ekspresji, unaocznia zarówno szansę, jak i zagrożenie, jakie w zjawisku tym się kryją. Futurystyczny, zabarwiony nutą komizmu, kostium można potraktować jako wytyczenie linii dystansu, niezbędnego, by dostrzec całą złożoność zjawiska zapętlenia, w jakie wpadła społeczność ludzi-egonów. Istotą problemu jest to, że wielość zaprojektowanych trybów komunikacji oraz wyprodukowanych za ich pomocą dyskursów pozostaje w zastanawiającym kontraście z ukierunkowanym na *ego* profilem postaci, co sugeruje z kolei swoiste rozsuniecie, wyraźnie zauważalne także we współczesnej przestrzeni społecznej, w której zwiększająca się wciąż liczba komunikatorów nie idzie w parze z liczbą płaszczyzn, na jakich udaje się osiągnąć konsensus. Olga Tokarczuk – typowana przez Aleksandrę Ubertowską na gotową do podjęcia interwencji pisarkę antropocenu²⁷ – kreując postać egona, obnaża postępującą wsobność ludzkiej jednostki

²⁴ Wewnętrzny konflikt tego rodzaju przeżywa również Alma, której propozycję przyjęcia gości w pielęgnowanym przez nią ogrodzie narratorka odczytuje następująco: „Zrozumiałam, że chce się przed kimś pochwalić kwiatami, że my jej nie wystarczamy” (W, s. 72). Akceptacja tego pomysłu wiąże się z obustronną, a więc relacyjną satysfakcją: „– Dlaczego nie – powiedziałam i spojrzałam na nią. Chciałam zobaczyć jej radość. To miłe, że zapytała. Nie musiała nas pytać” (W, s. 73).

²⁵ Na temat wstydu jako mechanizmu organizującego społeczność ludzi (w odróżnieniu od społeczności zwierząt) zob. J. Łotman, *O semiotyce pojęć „wstyd” i „strach” w mechanizmie kultury (Tezy)*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, przedmowa S. Żółkiewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 171–174.

²⁶ R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 215–216.

²⁷ Zob. A. Ubertowska, *Pisanie antropocenu z wnętrza grzybni. O prozie Olgi Tokarczuk*, w: teże, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 304–321.

i w oryginalny sposób kojarzy ją z multiplikacją języków, z których jednostka ta została ulepiona i które są zarazem jej częścią wspólną z innymi podmiotami. Do rozważenia pozostaje kwestia, czy właśnie ta szczelina nie okazuje się najlepszym (może nawet jedynym?) bezpiecznikiem chroniącym ludzkość przed przemianą w „armię klonów”.

Bibliografia

- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, przedmowa do wyd. pol. Joanna Bednarek, Warszawa 2014.
- Derrida Jacques, *Wrogośćcinność*, przeł. Anastazja Dwulit, w: *Wrogośćcinność. Podejmowanie obcych*, red. Jarosław Lubiak, Muzeum Sztuki, Łódź 2010, s. 6–23.
- Fiedorczyk Julia, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.
- Grzela Remigiusz, *Olga Tokarczuk z Nagrodą Nobla. Życie poza centrum*, <https://zwierciadło.pl/kultura/219878,1,olga-tokarczuk-z-nagroda-nobla-zyc-pozza-centrum.read> [dostęp: 2022/02/16].
- Haraway Donna, *Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. Sławomir Królak, Ewa Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 49–87.
- Irigaray Luce, *Ku wzajemnej gościnności*, przeł. Katarzyna Szopa, „Opcje” 2016, nr 3, s. 18–29.
- Juraszek Dawid, *Antropocen dla początkujących. Klimat, środowisko, pandemic w epoce człowieka*, Fundacja Liberté!, Łódź 2020.
- Legeżyńska Anna, *Młynek do kawy i inne modele kosmosu*, „Polonistyka” 1998, nr 2, s. 115–117.
- Łotman Jurij, *O semiotyce pojęć „wstyd” i „strach” w mechanizmie kultury (Tezy)*, przeł. Jerzy Faryno, w: *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, przedmowa Stefan Żółkiewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 171–174.
- Marcela Mikołaj, *Miłuj klona swego jak siebie samego. Klonowanie a narcyzm w „Wizycie” Olgi Tokarczuk*, „Teksty Drugie” 2019, nr 5, s. 139–154.
- Marzec Andrzej, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Marzec Andrzej, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- O'Connell Mark, *Być maszyną. Przygody wśród cyborgów, utopistów, hakerów i futurystów w ich skromnych staraniach, by rozwiązać problem śmierci*, przeł. Aleksandra Małecka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2020.
- Radkowska-Walkowicz Magdalena, *Sztuczna kobieta*, w: tejże, *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 243–305.
- Szopa Katarzyna, *Współdzielić świat. Gościnność różnicy płciowej w filozofii Luce Irigaray*, w: *Dyskursy gościnności. Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności*, red. Adam Dziadek, Monika Głosowicz, Dawid Kujawa, Katarzyna Szopa, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2018, s. 57–74.
- Tokarczuk Olga, *Ja już jestem takim trochę robotem*, rozm. Emilia Padoł, <https://kultura.onet.pl/wywiady-i-artykuly/olga-tokarczuk-ja-juz-jestem-takim-troche-robotem-wywiad/6zknwet> [dostęp: 2022/03/18].

Tokarczuk Olga, *Palec w soli, czyli krótka historia mojego czytania*, w: tejże, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, s. 93–113.

Tokarczuk Olga, *Prawiek i inne czasy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2015.

Tokarczuk Olga, *Wizyta*, w: tejże, *Opowiadania bizarne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 67–85.

Ubertowska Aleksandra, *Pisanie antropocenu z wnętrza grzybni. O prozie Olgi Tokarczuk*, w: tejże, *Historie biotyczne. Pomiędzy estetyką a geotraumą*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020, s. 304–321.

Streszczenie

W artykule zaproponowano interpretację opowiadania Olgi Tokarczuk *Wizyta*, w którym pisarka sportretowała epokę człowieka w kostiumie futurystycznej społeczności klonów. Ukazany przez noblistkę w krzywym zwierciadle antropocen jawi się jako mieszanina opartych na języku, obrazie i ciele dyskursów, zderzonych z egocentrycznym, introwertycznym profilem osobowościowym bohaterów utworu. W kontekście myśli posthumanistycznej (R. Braidotti, D. Haraway, T. Morton) ta złożoność staje się, paradoksalnie, warunkiem przetrwania ludzkości.

After the Human? *The Visit* by Olga Tokarczuk as an Anthropogenic Narration

Abstract

The article offers an interpretation of Olga Tokarczuk's story, *The Visit*, in which the writer portrays the epoch of man in the costume of a futuristic clone community. The Anthropocene, shown by the Nobel Prize winner in a distorted mirror, appears as a mixture of discourses based on language, image, and body, confronted with the egocentric, introverted personality profile of the protagonists of the work. In the context of post-humanist thought (R. Braidotti, D. Haraway, T. Morton), this complexity becomes, paradoxically, a condition for the survival of humanity.

Słowa kluczowe: Olga Tokarczuk, *Wizyta*, klon, człowiek, antropocen

Keywords: Olga Tokarczuk, *The Visit*, clone, human, Anthropocene

Iwona Gralewicz-Wolny – doktor habilitowana, profesor UŚ, pracuje w Instytucie Literatury i Kultury na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Badaczka i interpretatorka polskiej literatury współczesnej oraz literatury dla dzieci i młodzieży. Ostatnio opublikowała: *Po pierwsze. O literaturze dla dzieci (i nie tylko)* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019) – wspólnie z Beatą Mytych-Forajter, oraz *Na tropie. 21 przygód ze współczesną książką poetycką* (TAiWPN Universitas, Kraków 2021).

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.21

Justyna Tymieniecka-Suchanek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0002-8709-9116

Antropogeniczny wpływ na przyrodę w koncepcji Nikołaja Fiodorowa. Nieśmiertelny człowiek versus śmiertelna przyroda?¹

Dlaczego przyroda nie jest dla nas matką, lecz macochą, albo karmicielką odmawiającą karmienia?²

Nikołaj Fiodorow

„Świat, który zbudowaliśmy, jest realizacją przekonania o rozdziale ludzkości od przyrody. Przestrzenie, w których mieszkamy, [...] budują iluzję kontroli nad naturą. Oto człowiek uporządkował, uregulował, ujarzmił ślepe żywioły, wykorzystując je dla własnych złośliwych celów”³ – tak Dawid Juraszek krytykuje w XXI w. antropocen. Jednak ponad sto lat wcześniej Nikołaj Fiodorow (1829–1903) – rosyjski myśliciel, wymownie nazwany „moskiewskim Sokratesem”, „świętym”, „filozofem z żywotem, a nie z biografią”⁴ – nie tylko wierzył w iluzję sprawowania całkowitej kontroli nad naturą (głosił wprost myśli o teoretyczno-praktycznym panowaniu nad przyrodą, co jest iluzoryczne⁵), ale również

¹ Pracę przygotowano w ramach projektu „Prawosławna teologia zwierząt w eseistyce Tatiany Goriczewej” sfinansowanego przez Narodowe Centrum Nauki w ramach konkursu Preludium Bis-2 na podstawie decyzji numer UMO-2020/39/O/HS2/02968.

² N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński, M. Milczarek, wyb. R. Łużny, wyb. i uzupełn. M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 41. Tu i dalej cytuję według tego wydania (strony lokuję w tekście w nawiasie).

³ D. Juraszek, *Antropocen dla początkujących. Klimat, środowisko, pandemie w epoce człowieka*, Fundacja Liberté!, Łódź 2020, s. 44.

⁴ M. Milczarek, *Wstęp*, w: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, dz. cyt., s. 10.

⁵ Dzisiaj wiemy, że całkowite (za)panowanie człowieka nad przyrodą jest niemożliwe, a ingerencja w jej prawa – szkodliwa, dlatego myśl Nikołaja Fiodorowa nazywam iluzoryczną. Trzeba pamiętać, że Fiodorow wzywał do „oswojenia” przyrody, a więc jej badania, zgłębiania i rozumnej regulacji na zasadzie harmonizacji naturalnych zjawisk. Należy jednak podkreślić, że (za)panowanie nad przyrodą w ujęciu filozofa ma wymiar braterskiego współistnienia człowieka z przyrodą. Człowiek jawi się jako *homo creator*, czyli jako podmiot przekształcający, regulujący, harmonizujący, współtworzący zupełnie nowy ekosystem, w którym nie ma miejsca na dewastację środowiska naturalnego. W koncepcji Fiodorowa przyroda jest nie tyle (pod)dana,

uważał, że ludzkość powinna badać przyrodę (ślepą siłę przyrody)⁶ i nią kierować, zwłaszcza w celu przeciwdziałania różnym klęskom żywiołowym. Filozof jako przykład podawał nieurodzaj spowodowany suszą w 1891 r., kiedy wiele guberni Rosji nawiedził straszliwy głód. Dobitnie o pragnieniu zapanowania nad naturą i jej przeobrażeniami, a nawet o niezachwianej wierze w możliwość regulowania całego kosmosu świadczą m.in. jego *Artykuły o regulacji przyrody*⁷. Są jednak w *Filozofii wspólnego czynu* Fiodorowa fragmenty poświęcone surowej krytyce zachodniej cywilizacji, w których „nieoczekiwanie odnajdujemy [...] rozwiniętą i dalekowzroczną analizę krytyczną konsumpcjonizmu i załączki postulatów ekologicznych”⁸. Jednym z takich postulatów jest sprzeciw wobec nadmiernej eksploatacji przyrody.

W szkicu pt. *Supramoralizm albo powszechna synteza (tj. powszechne zjednoczenie)*⁹ filozof formułuje kilka problemów paschalnych supramoralizmu¹⁰, z których trzeci dotyczy dwóch postaw istot rozumnych wobec nierozumnej siły, czyli przyrody: „tej, którą zajmujemy teraz (postawa eksploatacji, wyniszczania) i tej, którą powinniśmy zająć (postawa regulacji, odnowy)” (s. 502). Fiodorow zadaje też dalej pytanie: „w jakim celu niszczy się wielowiekowe zasoby ziemi?” (s. 502), do postawienia którego prowokują go takie zjawiska jak eksploatacja, wyniszczanie, utylizacja. Następnie wyjaśnia, na czym polega owa regulacja procesu naturalnego/ślepej siły przyrody: „regulacja [...] oznacza przekształcenie siły rodzącej i uśmiercającej w odtwarzającą i ożywiającą. Regulacja przyrody nie polega na wielkopańskości (tj. na podporządkowaniu przyrody kaprysowi i własnemu widzimisię) i samowoli (eksploatacja), ale na wprowadzeniu do przyrody woli i rozumu” (s. 503). Poprzez ideę wspólnego czynu czy, jak proponuje tłumacz Bogusław Żyłko, „wspólnej sprawy”¹¹, innymi słowy zbiorowej aktywności, przyroda, dotychczas wroga ludzkości, stanie się teraz jej przyjacielem. I nie byłoby w tej idei nic dziwnego, gdyby nie fakt, że Fiodorow namawia, a wręcz wzywa/nawołuje do wskrzeszenia wszystkich zmarłych przodków i wierzy w to, że człowiek będzie nieśmiertelny. Proces wskrzeszania powinien przebiegać stopniowo, a gromadzeniem cząstek ludzkich cyrkulujących w przyrodzie zajmowałaby się specjalna nauka kosmotelluryczna. Dlatego pojawiają się pytania, jak zakwalifikować tego rosyjskiego filozofa,

co zadana człowiekowi, a jej regulacja stanowi wielką misję „Syna Człowieczego” i pierwszy krok ku wyeliminowaniu śmierci.

⁶ Według Fiodorowa przyroda jest nieświadoma i nierozumna, ślepa na zło. Zob. M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 84.

⁷ N. Fiodorow, *Artykuły o regulacji przyrody*, w: N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, dz. cyt., s. 763–797. O regulacji przyrody w rozumieniu Fiodorowa zob. szerzej: M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy...*, dz. cyt., s. 140–154. Por. J. Dębowski, *Przyroda w świetle idei kosmizmu M.F. Fiodorowa*, w: *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, red. J. Dębowski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Olsztyn 1998, s. 137–145.

⁸ M. Milczarek, *Wstęp*, dz. cyt., s. 30.

⁹ Praca ta jest częścią *Filozofii wspólnego czynu*.

¹⁰ Dla Fiodorowa supramoralizm to „obowiązek wobec ojców-przodków, wskrzeszenie jako najwyższa i bezwarunkowo powszechna moralność, moralność właściwa z natury istotom rozumnym i wrażliwym, od której wypełnienia, tj. wypełnienia obowiązku wskrzeszenia, zależy los rodzaju ludzkiego” (s. 495).

¹¹ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. B. Żyłko, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008, s. 207.

którego obsesyjną ideą było przezwyciężenie śmierci i wskrzeszenie zmarłych, a dążenie do wskrzeszenia wszystkich zmarłych uznał on „za wspólną sprawę wszystkich żyjących, ich stałą powinność wobec ojców. Przy tym mowa tu nie po prostu o wskrzeszeniu duchowym – jak wyjaśnia Leonid Stołowicz – lecz o wskrzeszeniu fizycznym, cielesno-materialnym”¹².

Nikołaj Fiodorow – naiwny idealista-futurysta, filozof-marzyciel czy profetyczny wizjoner i prorok wyprzedzający swój czas? A może ekscentryk i niezwykle wrażliwy człowiek, który po tym, jak po raz pierwszy zetknął się ze śmiercią bliskiej osoby, wypowiedział wojnę umieraniu? Te pytania długo jeszcze pozostaną bez jednoznacznej odpowiedzi, o ile ona w ogóle kiedykolwiek padnie – zwłaszcza dotycząca bezpośrednio nieśmiertelności. Wszak trzeba wyraźnie za Michałem Ziółkowskim podkreślić, że Fiodorowowskie pragnienie nieśmiertelności, zwane immortalizmem, „nie należy do zwykłego porządku bytu, ponieważ żaden człowiek nie spotyka się z rzeczywistością, która byłaby nieśmiertelna”¹³. Fiodorow w pewnym sensie usiłuje przekroczyć naturę, antycypując niektóre wątki współczesnego transhumanizmu i idee takich myślicieli jak chociażby amerykański filozof Francis Fukuyama¹⁴. W antytanatycznym projekcie Fiodorowa pojawia się (czy naiwna?) wiara w to, że jeśli materia się rozpada, to jest możliwy proces odwrotny, więc nauka wcześniej czy później znajdzie sposób na to, by wskrzesić zmarłego człowieka. Recepty na wskrzeszenie filozof – rzecz jasna – nie znał, więc rację ma Michał Milczarek, który twierdzi, że intencją Fiodorowa było raczej pobudzenie naszej wyobraźni aniżeli podanie gotowego przepisu na zmartwychwstanie¹⁵.

Jedno jest pewne – myśl Fiodorowa nabiera obecnie nowych znaczeń, zwłaszcza w zestawieniu ze współczesnymi problemami dotyczącymi antropocenu, na co zwrócili nie tak dawno uwagę rosyjscy filozofowie, którzy przeanalizowali idee tego myśliciela w kontekście problemów ekologicznych i społecznych. Naukowe *novum* tych badań polega właśnie na rozpatrzeniu koncepcji ocalenia ludzkości w ramach epoki antropocenu i na poszukiwaniu rozwiązań antropocenowych problemów¹⁶. Na łamach rosyjskiego czasopisma naukowego „Socjologia” („Социология”) został opublikowany interesujący artykuł Artioma Klujewa, Eleny Suchanowej i Gleba Bakunowa, który daje asumpt do tego, by ująć myśl Nikołaja Fiodorowa w nowym kontekście współczesnych badań związanych z antropocenem. Czynię tu skromny rekonesans badawczy na temat teorii Fiodorowa wobec antropocenu. Wstępne rozpoznanie w zakresie tego zagadnienia utwierdziło mnie w przekonaniu, że studia nad antropocenem w odniesieniu do koncepcji autora *Filozofii wspólnego czynu* z pewnością da się kontynuować, co może przynieść zaskakujące rezultaty i fascynujące spostrzeżenia w eksplorowaniu tej fenomenalnej

¹² L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej...*, dz. cyt., s. 207.

¹³ M. Ziółkowski, *Pokonać śmierć czy zmienić człowieka? Ideologia współczesnego transhumanizmu wobec heterodoksji Mikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzymin-Warszawa 2021, s. 15.

¹⁴ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

¹⁵ Szerzej o przebiegu procesu wskrzeszenia zmarłych i przeobrażenia przyrody zob. M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy...*, dz. cyt., s. 142–154.

¹⁶ A. Klujew, J. Suchanowa, G. Bakunow, *Filozofija spasienija N.F. Fiodorowa kak istocznik idiej po rieszeniju problem epochi antropocena*, „Socjologia” 2020, nr 4, s. 263–271. Tu i dalej nawiązuję do tego artykułu.

i ekscentrycznej filozofii, która doczekała się na polu polskiej humanistyki w ostatnim czasie kilku interesujących i wartych odnotowania opracowań naukowych.

Przede wszystkim należy zasygnalizować, że już dekadę temu koncepcje Fiodorowa, spisane przez jego wiernych uczniów Nikołaja Petersona i Władimira Kożewnikowa, zostały opublikowane w Polsce¹⁷ w tłumaczeniu wybitnego filozofa Cezarego Wodzińskiego oraz Michała Milczarka – absolwenta filozofii i filologii rosyjskiej, niekwestionowanego specjalisty w zakresie studiów tanatologicznych nad zagadnieniem śmierci, a raczej nieśmiertelności w Fiodorowowskiej myśli¹⁸. Nieznający cyrylicy badacze mogą więc już od dziesięciu lat zapoznawać się z filozofią wspólnego czynu na podstawie wydanego po polsku monumentalnego dzieła tego niemal zapomnianego, a wręcz nieznanego u nas (mam na myśli uczonych spoza kręgów rusycystycznych), rosyjskiego myśliciela drugiej połowy XIX w. – tomu liczącego wraz z wprowadzeniem Milczarka niemal 900 stron. Michał Milczarek rok po opublikowaniu przetłumaczonych przezeń dzieł Fiodorowa wydał pierwszą polskojęzyczną monografię poświęconą oryginalnej myśli tego filozofa¹⁹. Jeszcze w tym samym roku ukazała się książka Moniki Madej-Cetnarowskiej podejmująca problem odzwierciedlenia filozofii Fiodorowa w literaturze rosyjskiej²⁰. Badaczka analizuje reminiscencje filozoficznych koncepcji autora *Filozofii wspólnego czynu* w twórczości Fiodora Dostojewskiego, Lwa Tołstoja i Andrieja Płatonowa oraz dwudziestowieczne marzenia o nieśmiertelności w ujęciu innych pisarzy i poetów rosyjskich, na przykład Maksima Gorkiego, Władimira Majakowskiego, Walerija Briusowa, Wilemira Chlebnikowa, Nikołaja Zabołockiego, Nikołaja Klujewa czy też twórców proletariackich (na przykład Władimira Kiriłowa) lub biokosmistów, a następnie biokosmistów-immortalistów (na przykład Andrieja Jarosławskiego, Andrieja Swiatogora), a wreszcie oddziaływanie tej fantastycznej myśli na, wedle słów Swietłany Siemionowej, „myśliciela-marzyciela” Konstantina Ciołkowskiego – ojca rosyjskiej kosmonautyki. W ubiegłym roku z kolei opublikowano interdyscyplinarną książkę podoktorską Michała Ziółkowskiego – teologa z wykształcenia, który sytuuje współczesny transhumanizm wobec heterodoksyjnej myśli Fiodorowa²¹. To najważniejsze dotyczące teorii rosyjskiego myśliciela polskie pozycje naukowe ostatnich dziesięciu lat²². Na tle tych polskich i rosyjskich prac ostatniego czasu wspomniany artykuł *Filosofija spasenija N.F. Fiodorowa kak istocznik idej po rieszeniju problem epochi antropocena* trojga filozofów – Klujewa, Suchanowej i Bakunowa – stanowi bardzo nowatorskie opracowanie i świadczy o tym, że zagadnienia dotyczące antropocenu są coraz częściej obecne w rozważaniach rosyjskich uczonych²³.

¹⁷ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, dz. cyt.

¹⁸ M. Milczarek, *Z martwych was wskresimy...*, dz. cyt.

¹⁹ Tamże.

²⁰ M. Madej-Cetnarowska, *Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu, Nowy Sącz 2013.

²¹ M. Ziółkowski, *Pokonać śmierć...*, dz. cyt.

²² Zob. szerzej o publikacjach poświęconych Nikołajowi Fiodorowowi w polskiej i rosyjskiej literaturze krytycznej: M. Madej-Cetnarowska, *Myśl Nikołaja Fiodorowa...*, dz. cyt., s. 229–230; M. Ziółkowski, *Pokonać śmierć...*, dz. cyt., s. 398–400.

²³ A.W. Wołkow, *Antropocen, kosmocen, robotocen*, Niezawisimoje izdatielstwo „Nookratija”, Moskwa 2018; T.W. Muchajewa, *Problemy aktualizacji ekologicznej etyki w sowriemennom obrazowanii*, „Czelowiek i obrazowanie” 2021, nr 2 (67), s. 82–86.

Rodzi się pytanie: jak ma się idea nieśmiertelności Fiodorowa w stosunku do antropocenu? Zanim na nie odpowiemy, warto byłoby chociaż w skrócie przybliżyć sylwetkę tego filozofa i scharakteryzować w pewnym (z konieczności) uproszczeniu jego koncepcję wspólnego czynu. Fiodorow był człowiekiem o niezwykle umysłowości i równie niezwykle biografii. W 1851 r. po przerwaniu nauki w liceum powrócił na wieś, ponieważ zmarł jego ukochany wuj. Ten rok okazał się dla Fiodorowa przełomowy. Śmierć bliskiego krewnego wywołała w nim bardzo silny wstrząs. Traumatyczny moment w życiu przyszłego filozofa zaowocował powstaniem (wręcz objawieniem się) jego zasadniczej, kuriozalnej, by nie rzec dziwacznej, idei: „śmierć jest największym i jedynym złem oraz źródłem wszelkiego zła w świecie, a zatem powinna zostać wykorzeniona z bytu, a jej ofiary winny zostać wskrzeszone do życia. Fiodorow wszczyna bunt, o jakim świat nie słyszał, bunt wobec największego i jedynego wroga człowieka – śmierci”²⁴. Fiodorowowski projekt wskrzeszenia wszystkich niegdyś żyjących na naszej planecie ludzi (spektakularnie utopijny pomysł) budził skrajne emocje. Filozof uzasadniał go tym, że śmierć to największa niesprawiedliwość, jaka dotknęła człowieka. Fiodorow, gdyby dzisiaj żył, zapewne nie zgodziłby się z poglądem Jana Wawrzeniaka, reprezentującego stanowisko bioetyki środowiskowej, że śmierć „nie jest złem ani dobrem samym w sobie, lecz faktem przyrodniczym, takim samym jak opadanie liści”²⁵. Zdaniem rosyjskiego filozofa ludzie powinni zjednoczyć się i skierować wszystkie swoje siły ku temu, by ludzkość była nieśmiertelna. Na marginesie warto dodać, że w XX w. transplantacje organów, zwłaszcza serca, podsyły nadzieje lekarzy na uzyskanie nieśmiertelności, do czego otwarcie przyznawał się w wywiadach np. Zbigniew Religa. „Pojawiła się wizja urzeczywistnienia odwiecznych marzeń człowieka o nieśmiertelności”²⁶ – tak skomentował prężny rozwój transplantologii Wojciech Rowiński. Dodajmy, że już w czasach Fiodorowa prowadzono eksperymenty z przeszczepami narządów²⁷.

Rosyjski myśliciel nie tylko miał na uwadze ideę nieśmiertelności człowieka, pisał również o tym, że ludzie, którzy zmarli dawno temu, powinni być powstać z martwych. Załóżmy więc hipotetycznie: gdyby podobny globalny projekt wskrzeszenia (jak odnotowano wyżej, nie chodzi o wskrzeszenie jako zmartwychwstanie w sensie religijnym, lecz fizycznym²⁸) urzeczywistnił się, gdyby zakończył się sukcesem, to przyczyniłby się tym samym do jednego z głównych problemów współczesnego świata – przeludnienia. Klujew, Suchanowa i Bakunow słusznie zwracają uwagę, że gdyby wszyscy ludzie, którzy

²⁴ M. Milczarek, *Wstęp*, dz. cyt., s. 7.

²⁵ J. Wawrzeniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2000, s. 136.

²⁶ W. Rowiński, *Prawne i organizacyjne warunki przeszczepu narządów w Polsce*, w: *Handel ludźmi. Zapobieganie i ściganie*, red. Z. Lasocik, Wydawnictwo IPSiR UW, Warszawa 2006, s. 317.

²⁷ „[...] pewien postęp w rozwoju transplantologii dokonał się dopiero w XIX wieku. W 1816 roku sukcesem zakończyła się przeprowadzona w Londynie operacja przeszczepu skóry człowieka na człowieka. W 1860 roku w Niemczech rozpoczęto próby przeszczepiania kości, rogówki, gruczołu tarczowego i tkanki nerwowej. Za pioniera przeszczepów uznaje się m.in. Alexisa Carrela, który od około 1900 roku prowadził eksperymenty z przeszczepianiem nerek u zwierząt i w ich rezultacie ustalił istnienie obronnej reakcji organizmu na przeszczep” (M. Paszkowska, *Podstawy prawne przeszczepiania komórek, tkanek i narządów*, „Polityka Zdrowotna” 2008, t. 6, nr 1–2, s. 18, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-2084-2627-year-2008-volume-6-issue-1-2-article-5860/c/5860-5782.pdf> [dostęp: 2022/07/19]).

²⁸ Zob. przypis 31.

kiedyś żyli, zmartwychwstali, to – wedle różnych szacunków – byłoby nas na Ziemi od 96 do 106,4 mld, a z tym wiązałby się bardzo poważny problem braku wody i żywności. Jednak znacznie poważniejszy – konstatują rosyjscy filozofowie – byłby brak terytorium dla tak ogromnej rzeszy ludności²⁹. Fiodorow przewidział jednak i taką sytuację kryzysową, którą dzisiaj obserwujemy i bez hipotetycznego wskrzeszenia zmarłych. Ludzkość, zdaniem myśliciela, powinna nie tylko przezwyciężyć śmierć, ale również skolonizować (zasiedlić) cały wszechświat. Projekt kolonizacji kosmosu i możliwych podróży międzyplanetarnych, w co wierzył rosyjski filozof, mimowolnie przywodzi na myśl wizjonerską ideę podróży w czasie Stephena Williama Hawkinga (1942–2018)³⁰. Niewykluczone, że gdyby Fiodorow stanął dzisiaj wobec wyzwań antropocenu, pewnie podążyłby drogą wytyczoną przez brytyjskiego astrofizyka. Podbój kosmosu i zasiedlenie innych planet to idea bardzo żywotna nie tylko w rosyjskiej myśli filozoficznej, ale także w literaturze. Wystarczy przywołać kosmiczną trylogię Walerija Briusowa składającą z takich antyutopijnych dramatów futurologicznych jak *Ziemia* (1904), *Dyktator* (1921), *Świat Siedmiu Pokoleń* (1924). Rozwiązanie problemu przeludnienia planety Fiodorow dostrzegał w podboju kosmosu. Nie przewidział jednak trudności politycznych i społecznych, które owo hipotetyczne wskrzeszenie mogłoby wywołać. We współczesnych warunkach takie rozwiązanie kwestii przeludnienia, sformułowane przez rosyjskiego myśliciela już w XIX w., wydaje się mimo wszystko bardziej humanitarne aniżeli sztuczna regulacja liczby ludności w poszczególnych krajach (np. Chinach).

Obecnie ludzkość to źle „zarządzana masa”, która zupełnie nie zdaje sobie sprawy z nadciągającego globalnego kryzysu³¹. Nikołaj Fiodorow zwracał uwagę *expressis verbis* na degradację Ziemi i ostrzegał przed jej nadmiernym eksploatowaniem. Zastanawiały go również problemy, które dzisiaj są żywo dyskutowane, np. zmiana klimatu, przeludnienie, wycinka lasów, wykorzystanie energii słonecznej itd. Oto kilka przykładów:

W istocie rzeczy, człowiek dokonał, najwidoczniej, wszelkiego zła, jakiego tylko mógł dokonać, zarówno w odniesieniu do przyrody (wyjałowienie ziemi, spustoszenie, gospodarka rabunkowa), jak i w odniesieniu do swych współbraci [...].

s. 41

[...] nauka pozostaje również obojętna na eksploatację naturalnych sił, na zmianę samego klimatu, dla mieszkańców miast nawet przyjemną, choć zmiana ta powoduje nieurodzaje.

s. 48

[...] okres, w którym kolonizowane będą nasze azjatyckie posiadłości, będzie właśnie tym okresem, w którym odkrycia w przestrzeniach niebieskich powinny zakończyć się sukcesem, ponieważ do tego czasu wszystkie pozostałe części świata będą ponad wszelką wątpliwość przeludnione.

s. 407–408

²⁹ A. Klujew, J. Suchanowa, G. Bakunow, *Filosophija spasienija N.F. Fiodorowa...*, dz. cyt., s. 264.

³⁰ Zob. np. S. Hawking, *Krótką historia czasu od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, przeł. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1990.

³¹ A. Klujew, J. Suchanowa, G. Bakunow, *Filosophija spasienija N.F. Fiodorowa...*, dz. cyt., s. 264.

W *Artykułach o regulacji przyrody* Fiodorow powołuje się między innymi na tekst z 1894 r. *Wpływ człowieka na przyrodę* Aleksandra Wojejkowa – rosyjskiego geografa i klimatologa:

Nie sposób jednak nie zauważyć, że zalesianie piaszków i powstrzymywanie się od wycinki lasów i zarośli właściwie nie podpada pod kategorię *divide!* Z artykułu Wojejkowa wynika, że bez regulacji zjawisk meteorologicznych, bez kierowania, eliminującego zarówno powodzie, jak i susze, rolnictwo doprowadzi jedynie do spustoszenia ziemi, a pod pojęciem „rządź!” należy rozumieć zniszczenie flory i fauny [...].

s. 780

Wizjonerskie pomysły Fiodorowa dotyczące regulacji przyrody sprowadzają się do podjęcia kroków nadzorujących procesy naturalne przebiegające na trzech poziomach: Ziemi, w Układzie Słonecznym i Wszechświecie. W odniesieniu do naszej planety ludzkość powinna stosować regulację meteorologiczną zakładającą wdrożenie następujących działań: sterowanie zjawiskami atmosferycznymi w celu zapobiegania klęskom żywiołowym; kontrolowanie klimatu; nieszkodliwe dla środowiska wykorzystywanie gleb, wód i lasów; kierowanie czynnością wulkanów i zjawiskami sejsmicznymi; racjonalnie korzystanie z kopalin dzięki zastąpieniu kruszców metalami pozyskiwanymi z innych źródeł (np. z meteorytów) oraz helioregulacja (rezygnacja z węgla na rzecz energii słonecznej).

Fiodorowowskie wskrzeszenie zmarłych oznaczające wskrzeszenie fizyczne jest łącznie ze zmartwychwstaniem w sensie religijnym³², mistycznym. Ważną kwestią jest tutaj zmiana pokoleniowa, niepełnoletność ludzkości.

Fiodorowowska etyka zjednoczenia – jak podkreśla Michał Milczarek – opiera się na następującej dystynkcji: różnicy między pełnoletnością a niepełnoletnością. Niepełnoletność to dla Fiodorowa przyzwolenie na władzę przyrody nad człowiekiem, a więc przyzwolenie na śmiertelność. [...]. Niepełnoletność oznacza akceptację historii i cywilizacji w jej

³² Niewątpliwie wskrzeszenie fizyczne ma dla rosyjskiego filozofa zdecydowanie charakter religijny. To jednak zagadnienie złożone, które wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Warto podkreślić, że Fiodorow do końca życia, w przeciwieństwie do Lwa Tołstoja, chociaż też mocno krytykowany i nawet oskarżany o bogoburstwo, nigdy nie był poddany anatemie. Fiodorow wysunął innowacyjną koncepcję chrześcijaństwa, zwracając uwagę nie na jego mistyczny, ale właśnie praktyczny wymiar, klasyfikując religię w kategorii aktywizmu, tj. CZYNU, DZIEŁA. Powoływał się przy tym często na biblijny cytat o uzdrawianiu niemocnych, wskrzeszaniu zmarłych, oczyszczaniu trędowatych (Mt 10,8). Rosyjski filozof religijny z przełomu XIX i XX w. – Władimir Sołowjow – twierdził nawet, że projekt Fiodorowa jest pierwszym krokiem ducha ludzkiego na drodze Chrystusowej, a więc nazywa go w zasadzie pierwszym po Jezusie człowiekiem rozumiejącym istotę religii chrześcijańskiej. Zob. W. Sołowjow, *Dwa pis'ma N.F. Fiedorowu*, w: N.F. Fiedorow, *Pro et contra. K 175-letiju so dnia roždienija i 100-letiju sodnia smerti N.F. Fiedorowa. Antologija. Kniga pierwaja*, Izdatielstwo Russkogo Christianskogo humanitarnogo instituta, Sankt-Pietierburg 2004, s. 100. Warto w tym miejscu powołać się również na Anastasję Gaczewą, która pisze na temat wskrzeszenia jako swoistej rewolucji w chrześcijaństwie, a posiłkując się Fiodorowem, nazywa wskrzeszenie realną PASCHĄ. Zob. A.G. Gaczewa, *»Pascha rodilas' s czełowiekom, nie ostawit jegonikogda...«*. *Nikołaj Fiedorow o smysle Paschi*, „Sołowjowskije issledowanija” 2020, nr 2(66), s. 137–153; A.G. Gaczewa, *Lew Tołstoj i Fiedorow. Spor osmysle i naznacenii christianstwa*, „Litieraturowiedczeskij żurnal” 2011, nr 29, s. 90–111.

obecnym kształcie. Synonimem niepełnoletności jest **dziecinność** [...]. Zewnętrzna oznaka obu tych wad to: infantylny konsumpcjonizm, moda, bale, libidalny feminocentryzm, próżność³³.

Rosyjski filozof napisał dalekowzroczny artykuł *Wystawa 1889* (o paryskiej wystawie), który zaskakuje współczesnego czytelnika aktualnością. Ten tekst przywodzi na myśl tezę o dominacji rzeczy nad ludźmi w społeczeństwach zaawansowanego konsumpcjonizmu, którą w drugiej połowie XX w. wysunął francuski filozof i socjolog Jean Baudrillard. Znów można tutaj przeprowadzić paralełę między Fiodorowowskim rozumieniem pełnoletności i niepełnoletności a współczesnym świadomym i nieświadomym stosunkiem ludzi do epoki antropocenu. „Niepełnoletnia” ludzkość trwoni zapasy Ziemi, szkodząc przyrodzie. Fiodorowowski projekt wskrzeszenia i współczesne projekty ratujące Ziemię mają wspólny cel – uratowanie ludzkości przed zagładą. Można nawet powiedzieć, że projekt wskrzeszenia zmarłych to – według Klujewa, Suchanowej i Bakunowa – projekt ratowania człowieka w sensie fizycznym i duchowym, w którym nie ma śmierci oraz strachu przed nią³⁴. Biblijna apokalipsa w ujęciu Fiodorowa jest nieunikniona, jeśli ludzkość nie uczyni niczego, aby jej zapobiec, czyli nie dokona „wspólnego czynu”. Jeśli zaś czynu tego dokona, apokalipsa nie będzie miała miejsca. Nie jest to więc nieodwołalna przepowiednia, ale właśnie ostrzeżenie dla ludzkości, które ma nas skłonić do działania.

Z jednej strony rosyjscy badacze mają rację, oceniając w ten sposób ideę filozofa, jednak z drugiej – jego fantastyczny projekt z etycznego punktu widzenia³⁵ zakłada „zabawę człowieka w Boga”, ingerencję w prawa natury. Istnieje śmierć i istnieje życie – tak jest i być powinno, trudno wyobrazić sobie niekończące się życie, życie, które trwa wiecznie, nawet gdyby było ono doskonałe. Poza tym pomysł wskrzeszenia martwych pociąga za sobą kolejne pytania i dylematy: czy każdy z powołanych na powrót do życia ludzi by tego chciał? Czy ktoś, kto umarł, chciałby odzyskać życie, zwłaszcza jeśli byłaby to osoba stara i chora? Wskrzeszenie martwego człowieka, zwłaszcza wbrew jego woli, to w pewnym sensie problem *à rebours* eutanazji, która budzi etyczne spory, gorące moralne i religijne dyskusje. Pojawia się również kwestia (nie)zgody na to, by egzystować (czy raczej wegetować?) wiecznie. Kolejne pytanie powinno dotyczyć wieku i kondycji wskrzeszanych ludzi. Jeśli chodziłoby o przywrócenie do życia osoby zdrowej i młodej, być może nie byłoby wątpliwości natury etycznej, ale jeśli dotyczyłoby to człowieka starego, który przeżył już swoje życie i odszedł – czy chciałby znów ożyć? To oczywiście pytania hipotetyczne, poprzez które wkraczamy na drogę nie tyle filozoficznych rozważań, ile pewnych spekulacji, ale myślą o nieśmiertelności i wskrzeszaniu zmarłych Fiodorow prowokuje stawianie tego rodzaju pytań, choć pojawiają się one tutaj właściwie na marginesie tej filozofii³⁶.

³³ M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy...*, dz. cyt., s. 104.

³⁴ A. Klujew, J. Suchanowa, G. Bakunow, *Filosofija spasienija N.F. Fiodorowa...*, dz. cyt., s. 266.

³⁵ Etyczny wymiar projektu wskrzeszenia omawia M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy...*, dz. cyt., s. 83–110.

³⁶ Pytania te nie są zarzutami w odniesieniu do filozofii Fiodorowa, który postulował gruntowne przeobrażenie (i udoskonalenie) zarówno całej przyrody (wszechświata), jak i człowieka. Prawa fizyki, chemii i biologii powinny zostać poddane kontroli i regulacji, należy je uplastyczyć. W myśli Fiodorowa człowiek wskrzeszony to już nie człowiek w dawnej postaci, lecz człowiek

Trudno jednak zrozumieć zachwyt Klujewa, Suchanowej i Bakunowa nad tym, że filozof przewidział rozwiązanie problemu demograficznego. Lekarstwem na przełudnienie Ziemi ma być zasiedlenie kosmosu. Jednak to tak, jakby filozof najpierw chciał wywołać chorobę (wskrzeszenie wszystkich zmarłych spowoduje przełudnienie), a następnie podać ludzkości lekarstwo w postaci ucieczki na inne planety. Nie można zatem projektu wskrzeszenia martwych uznać za ratowanie ludzkości, a wręcz przeciwnie – gdyby okazał się on możliwy do zrealizowania w obecnych warunkach, byłby prawdziwą katastrofą. Tego typu rozważania dotyczące zasiedlania kosmosu mają jeszcze inny niepokojący wymiar. Z futurystycznymi wizjami hipotetycznych podróży kosmicznych, opuszczenia Ziemi, przeniesienia cywilizacji na Marsa czy inną planetę polemizuje Ewa Bińczyk, choć polemika ta jest w pewnym sensie jałowa, albowiem kolonizacja innych planet wciąż jeszcze pozostaje w sferze marzeń. Jednak ta retoryka o kolonizowaniu kosmosu, zdaniem toruńskiej badaczki, pełni szkodliwą funkcję, ponieważ – jak trafnie przekonuje – „nie mamy moralnego prawa kolonizować Marsa, dopóki nie udowodnimy, że potrafimy harmonijnie funkcjonować na Ziemi, nie doprowadzając do katastrofy planetarnej”³⁷. Ludzie uciekający z zanieczyszczonej i zniszczonej Ziemi przypominiliby szczury opuszczające tonący statek – statek, który sami zatopili.

Rosyjscy badacze dostrzegają też korelacje z pojęciem egzystencjalnych ryzyk wprowadzonym przez szwedzkiego filozofa Nicka Bostroma, który opublikował na ten temat artykuł *Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios* w 2001 r. Egzystencjalne ryzyka to krytyczne sytuacje, powodujące potencjalne niebezpieczeństwo zniszczenia rozumnego (i nie tylko) życia na planecie. Do takich sytuacji Bostrom zaliczył zarówno kataklizmy w naturze, jak i działanie sztucznej inteligencji, która może obrócić się przeciwko człowiekowi. Klujew, Suchanowa i Bakunow wyjaśniają, że obecnie egzystencjalne ryzyka to wciąż te same przestrogi uprzedzające, przypominające i podpowiadające nam, w którą stronę należy kierować wysiłki, a gdzie należy ich zaniechać. Czyż nie jest to współczesne wcielenie idei Fiodorowa o wiszącym nad ludzkością apokaliptycznym zagrożeniu? – pytają retorycznie rosyjscy filozofowie, twierdząc, że w epoce antropocenu biblijna apokalipsa Fiodorowa staje się technologiczną apokalipsą Bostroma³⁸.

Rodzi się pytanie: jak przeciwdziałać zmierzchowi ludzkości, zachodowi historii? Projekt wskrzeszenia zmarłych w ujęciu Fiodorowa to projekt ratowania nie tylko duszy, ale i ciała człowieka. Żeby ów projekt się urzeczywistnił, konieczny jest rozwój kilku współistniejących czynników. Po pierwsze – filozof zaznacza, że nie jest możliwe urzeczywistnienie wskrzeszenia przodków, dopóki ludzie nie osiągną odpowiedniej wiedzy

przeobrażony fizycznie, chemicznie, biologicznie, a także psychicznie („duchowo”). To właściwie nowa jakość ontologiczna: nieśmiertelny postczłowiek/transczłowiek. Wykracza to poza ludzką wyobraźnię, ale filozof rzuca ludzkości takie właśnie wyzwanie. Należy tu mieć również na uwadze chrześcijańską wizję zmartwychwstałego ciała i ducha, które są zupełnie „odmienione”, a Fiodorow łączy naukę z religią chrześcijańską. Człowiek i świat w jego projekcie zostałyby do tego stopnia przemienione, że różnica między nimi a Bogiem przestałaby istnieć („Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się bogiem” – jak głosi wschodnia teologia). Filozofia wspólnego czynu to radykalna utopia ontologiczna, która głosi przeobrażenie bytu i człowieka, zakładające wywindowanie ich na poziom boski (ponadnaturalny).

³⁷ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm epoki antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 162.

³⁸ A. Klujew, J. Suchanowa, G. Bakunow, *Filosofija spasiennija N.F. Fiodorowa...*, dz. cyt., s. 266–267.

naukowej. Właśnie z tego powodu wielu odbiera fałszywie wskrzeszenie jako zjawisko transcendentne, a nie immanentne. Podstawą aktywnego immanentnego wskrzeszenia będzie wiedza, a nie wiara. Ponieważ wskrzeszenie jest sprawą wszystkich ludzi, to w idealnej utopii Fiodorowa cała ludzkość powinna uzyskać status „uczonego” i przejść od teorii wskrzeszenia do praktyki. Po drugie – warunkiem urzeczywistnienia wskrzeszenia jest, według filozofa, koncentracja życia w pobliżu prochów zmarłych przodków, tj. na cmentarzach. Ten proces powinien właśnie zacząć się od nekropolii, co pomimo ekscentryczności nauki Fiodorowa brzmi – zdaniem Klujewa, Suchanowej i Bakunowa – całkiem logicznie. Mówiąc o koncentracji życia w pobliżu cmentarzy, myśliciel miał bowiem na uwadze nie tylko skupienie tam naukowej i technicznej działalności człowieka, lecz koncentrację życia jako takiego, życia w ogóle, w tym życia religijnego.

Fiodorow wyobrażał sobie, że ludzka aktywność w dziele wskrzeszenia będzie przebiegać jednocześnie na dwóch naukowych płaszczyznach, które nazywam, stosując dwa współczesne miana, a więc: 1) medycznej – dotyczącej procesu wskrzeszania, ujętej w modele mechanistyczne, kiedy człowiek wreszcie nauczy się wskrzeszać zmarłych do życia (proces jest odwracalny – skoro ciało się rozpadło, można je złożyć z powrotem) i 2) astrofizycznej – polegającej na koniecznej regulacji całej ziemskiej przyrody (na przykład zjawisk meteorologicznych), a nawet wszechświata. Przy czym można tu mówić o psychokracji i geopolityce wskrzeszenia, a więc o dobrowolnym zjednoczeniu całej ludzkości wokół idei „wspólnego czynu wskrzeszenia” o zasięgu globalnym. Nie bez powodu Fiodorow bywa nazywany prekursorem rosyjskiego kosmizmu³⁹ oraz rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. I, co warto zaznaczyć, współczesna rosyjska teolożka i filozofka – Tatiana Goriczeva – pisze o nim z wielką atencją, wymieniając ówczesnych jego akolitów:

Russkij filosof Fiedorow priedložyl projekt voskrieszenija miertwych, pobiedy nad-smiertju. Dostojewskij, Tołstoj, Władimir Sołowjew szcitali Fiedorowaswoim ucziťiem. Siegodniasznije że jego kritiki szcitaljut eti mysli utopijej, smiesznoj i naiwnoj skazkoj. Na samom diele istina za Fiedorowym – nužno pomagat' Bogu w jego rabotie⁴⁰.

W ocenie Michała Milczarka o antropocentryzmie myśli Fiodorowa przesądza fakt, że zredefiniowanie metafizycznych założeń dotyczy tu przede wszystkim człowieka: „filozofia »wspólnego czynu« jest w istocie sporem o sens człowieczeństwa”⁴¹.

³⁹ Kosmizm to unikatowa idea o charakterze filozoficzno-religijnym i naukowym krystalizująca się w rosyjskiej myśli prawosławnej od XIX w. Istotna treść idei kosmizmu „zamyka się w twierdzeniu o wszechjedności i wynikającym zeń postulatcie troski o biosferę, Ziemię, człowieka i kosmos” (J. Dębowski, *Przyroda w świetle idei kosmizmu...*, dz. cyt., s. 137). Jan Dębowski dostrzega udział kosmizmu w transformacji ludzkiej świadomości, w tym kształtowania się świadomości ekologicznej. Do najbardziej znanych w Polsce rosyjskich kosmistów należą m.in. Nikołaj Bierdiajew, Konstantin Ciołkowski, Władimir Wiernadski, Walerian Murawjow. Zob. szerzej: S. Siemienowa, *Russkij kosmizm*, w: *Russkij kosmizm. Antołogija filosojskoj mysli*, red. S. Siemienowa, A. Gaczewa, Pjedaonika-Priess, Moskwa 1993, s. 3–33.

⁴⁰ T. Goriczeva, *Tol'ko v Rossii est' vesna! O tragedii sovremennogo Zapada. Dnevnik: 1980–2003*, Russkij Hronograf, Moskva 2006, s. 66.

⁴¹ M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy...*, dz. cyt., s. 104.

Stosunek Fiodorowa do przyrody jest również na wskroś antropocentryczny, ponieważ chce on ratować przyrodę nie dla niej samej, a dla ludzkości. Ekofilozofia wyróżnia dwa typy badawczego spojrzenia na związek człowiek – przyroda: człowiek – środowisko i człowiek – zwierzęta. Z wyodrębnionych dwóch niezależnych względem siebie koncepcji zwrócę uwagę na pierwszą, a mianowicie człowieka wobec przyrody *in toto*, w której celem staje się dbałość o środowisko naturalne wyłącznie dla ludzkiego dobra (ratowanie planety z myślą o przyszłych pokoleniach jest wyrazem antropocentryzmu) lub dla natury jako takiej (ocalenie planety dla niej samej jako przejaw ekocentryzmu)⁴². Natomiast Fiodorowa interesuje uczynienie z przyrody, którą uważa za wroga człowieka, jego przyjaciela, ale wyłącznie dla dobra *homo sapiens*. Antropocentryzm – jak podkreśla Ewa Bińczyk za Clive'em Hamiltonem – należy zachować, ponieważ „naszym celem w XXI stuleciu nie jest już ochrona przyrody, ale raczej uratowanie samych siebie”⁴³.

Michał Milczarek słusznie pisze, że „niezwykłości głównej idei Fiodorowa odpowiada niezwykłość języka *Filozofii wspólnego czynu*”⁴⁴. Idiolekt rosyjskiego myśliciela znacznie odbiega od tradycyjnego dyskursu filozoficznego i sprawia, że percepcja jego dzieła nie jest rzeczą łatwą. To wysoce zindywidualizowany styl, cechujący się niepowtarzalną argumentacją, meandryczną narracją, złożoną i zawiłą składnią, licznymi neologizmami oraz niezwykle specyficznymi opozycyjnymi kategoriami (niepełnoletność *versus* pełnoletność, dziecinność *versus* dziecięcość, wykształceni *versus* niewykształceni i in.). Za trafny klucz interpretacyjny Fiodorowowskiego stylu, według wspomnianego badacza, można uznać podtytuł *Problemu braterstwa lub pokrewieństwa, przyczyn niebraterskiego, pozbawionego więzi pokrewieństwa, tzn. niepokojowego stanu świata, oraz środków służących przywróceniu więzi pokrewieństwa, który brzmi Nota od niewykształconych do wykształconych, duchownych i świeckich, wierzących oraz niewierzących*, ponieważ filozof wyraźnie podkreśla w nim, że zwraca się do przedstawicieli inteligencji, czyli osób „wykształconych”, w imieniu ludzi prostych – „niewykształconych”, i to stanowisko wyjściowe znajduje odzwierciedlenie w stylu *Filozofii wspólnego czynu*, który charakteryzuje się oryginalną kontaminacją i nakładaniem się na siebie języków obu warstw społecznych.

Język Fiodorowa – konstatuje badacz – jest syntezą języka „wykształconych” i „niewykształconych”, ale również próbą syntezy odrębnych dyskursów: etycznego, teologicznego, metafizycznego, naukowego, antropologicznego, estetycznego, historiozoficznego... W wyniku ich połączenia powstaje osobiwa metanarracja, zogniskowana wokół centralnej idei zwycięstwa nad śmiercią oraz wskrzeszenia wszystkich zmarłych przodków⁴⁵.

Dodam, że jest to także język antropocentryczny (z człowiekiem jako jedynym na tle przyrody wyróżnionym bytem – bytem w pełni świadomym własnej śmiertelności), ale

⁴² Zob. J. Tymieniecka-Suchanek, *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 13–14.

⁴³ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁴ M. Milczarek, *Wstęp*, dz. cyt., s. 15. Zob. szerzej s. 15–17.

⁴⁵ Tamże, s. 17.

jednocześnie też profetyczny język „filozofa przyszłego wieku”⁴⁶, język załączkowych postulatów antropocenowych, język przeniknięty w wysokim stopniu prekursorskimi myślami antycypującymi problemy współczesnego świata. Nikołaj Fiodorow nie zdawał sobie sprawy z tego, że sformułował załączki pewnych współczesnych postulatów ekologicznych i, co może w tym proekologicznym kontekście budzić pewne zdziwienie, polemizuje z Ernestem Haeckelem – biologiem i ewolucjonistą, który wprowadził słowo „ekologia” do nauk przyrodniczych. Myśliciel rosyjski zarzuca niemieckiemu filozofowi przedkładanie „naukowego materializmu” nad „materializm moralny” i rozkoszowanie się piekłem, za jakie – wedle Fiodorowa – uchodzą prawa przyrody (zob. s. 48–49).

Jednak z uwagi na fakt, że Fiodorow był gorącym zwolennikiem ludzkiej ingerencji w naturę, uważał, że zadanie człowieka „polega na przekształcaniu wszystkiego, co naturalne, darowane, w wypracowane, zdobyte pracą [...]” (s. 407). Tymi twierdzeniami wpisałby się dzisiaj zapewne w nurt, który nie krytykuje antropogenicznych wpływów na naszą planetę, a więc w koncepcję Gaja 2.0⁴⁷ i w tzw. plany awaryjne antropocenu⁴⁸, tj. geoinżynierię klimatu czy eksperymentowanie z pogodą. Dla przykładu warto przypomnieć polemikę Fiodorowa z arcybiskupem Ambrożym Charkowskim, który ostro potępił wywoływanie deszczu za pomocą strażów artyleryjskich w słynnym odczycie *O chrześcijańskim ukierunkowaniu przyrodoznawstwa* (1892). Fiodorow postulaty Charkowskiego kwestionował i jednoznacznie opowiadał się za sterowaniem zjawiskami meteorologicznymi w przyrodzie (zob. s. 41–47). Filozof pokładał wielkie nadzieje w możliwości wywoływania deszczu tam, gdzie jest susza, powołując się przy tym na uczonego i założyciela Uniwersytetu Charkowskiego – Wasilija Karazina (1773–1842), który jako pierwszy w Rosji wysunął koncepcję regulacji meteorologicznej. Regulację tę Fiodorow uznał za niezbędną dla zagwarantowania urodzaju, za pożyteczną odpowiedź na rosnące potrzeby rolnictwa (s. 46).

Reasumując: projekt wskrzeszenia zmarłych Fiodorowa, fantastyczny i paradoksalny w dobie antropocenu – jak przekonują Artiom Klujew, Elena Suchanowa i Gleb Bakunow – przyjmuje nowy sens, staje się aktualny, zyskuje inny wymiar. Chodzi w nim nie tylko o udoskonalenie życia człowieka (np. w ujęciu transhumanistycznym), ale również o ratowanie życia jako takiego przed skutkami długofalowego irracjonalnego wykorzystywania ziemskich zasobów. Idea racjonalnej regulacji przyrody, żywiołów, a także wszechświata również jest jedną z kluczowych problematycznych kwestii współczesności. Nie zostaną one rozwiązane, dopóki, by metaforycznie sparafrazować Nikołaja Fiodorowa, człowiek nie zacznie działać, ratując się za wszelką cenę, ponieważ jeśli nadal będzie przedkładać cywilizację nad przyrodę, nikt i nic go nie będzie w stanie wskrzesić.

⁴⁶ Określenie za: S. Siemienowa, *Filosof buduszczezo wieka. Nikołaj Fiedorow*, Paszkow dom, Moskwa 2004.

⁴⁷ T. Lenton, B. Latour, *Gaia 2.0. Could Humans Add Some Level of Self-awareness to Earth's Self-regulation?*, „Science” 2018, t. 361, nr 6407, s. 1066–1068, <https://www.science.org/doi/epdf/10.1126/science.aau0427> [dostęp: 2022/06/15].

⁴⁸ Zob. E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, dz. cyt., s. 221–232.

Bibliografia

- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm epoki antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Dębowski Jan, *Przyroda w świetle idei kosmizmu M.F. Fiedorowa*, w: *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, red. Jan Dębowski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Olsztyn 1998, s. 137–145.
- Fiodorow Nikołaj, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. Cezary Wodziński, Michał Milczarek, wyb. Ryszard Łużny, wyb. i uzupełn. Michał Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Fukuyama Francis, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. Bartłomiej Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Gaczewa Anastasija, *Lew Tołstoj i Fiedorow. Spor osmyśle i naznaczenii christianstwa*, „Literaturowiedczeskij żurnal” 2011, nr 29, s. 90–111.
- Gaczewa Anastasija, *»Pascha rodiłas' s czełowiekom, nie ostawit jegonikogda...«*. Nikołaj Fiedorow o smysle Paschi, „Sołowjowskije issledowanija” 2020, nr 2(66), s. 137–153.
- Goriczewa Tatjana, *Tolko w Rossii jest' wiesna! O tragedii sowriemennogo Zapada*. Dniwniki: 1980–2003, Russkij Chronograf, Moskwa 2006.
- Hawking Stephen, *Krótką historia czasu od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, przeł. Piotr Amsterdamski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1990.
- Juraszek Dawid, *Antropocen dla początkujących. Klimat, środowisko, pandemic w epoce człowieka*, Fundacja Liberté!, Łódź 2020.
- Klujew Artiom, Suchanowa Jelena, Bakunow Gleb, *Filosofija spasienija N.F. Fiodorowa kak istocznik idiej po rieszeniju problem epochi antropocena*, „Socjologija” 2020, nr 4, s. 263–271.
- Lenton Timothy, Latour Bruno, *Gaia 2.0. Could Humans Add Aome Level of Self-awareness to Earth's Self-regulation?*, „Science” 2018, t. 361, nr 6407, s. 1066–1068, <https://www.science.org/doi/epdf/10.1126/science.aau0427> [dostęp: 2022/06/15].
- Madej-Cetnarowska Monika, *Mysł Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Sączu, Nowy Sącz 2013.
- McBrien Justin, *Akumulacja wymierania. Planetarny katastrofizm w epoce nekrocenu*, przeł. Patryk Szaj, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, przeł. Krzysztof Hoffman, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK w Poznaniu, Poznań 2021, s. 137–160.
- Milczarek Michał, *Wstęp*, w: Nikołaj Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. Cezary Wodziński, Michał Milczarek, wyb. Ryszard Łużny, wyb. i uzupełn. Michał Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 5–35.
- Milczarek Michał, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Muchłajewa Tatiana, *Problemy aktualizacji ekologicznej etyki w sowriemennom obrazowanii*, „Czełowiek i obrazowanie” 2021, nr 2 (67), s. 82–86.
- Paszkowska Małgorzata, *Podstawy prawne przeszczepiania komórek, tkanek i narządów*, „Polityka Zdrowotna” 2008, t. 6, nr 1–2, s. 18–33, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-2084-2627-year-2008-volume-6-issue-1-2-article-5860/c/5860-5782.pdf> [dostęp: 2022/07/19].
- Rowiński Wojciech, *Prawne i organizacyjne warunki przeszczepu narządów w Polsce*, w: *Han-del ludźmi. Zapobieganie i ściganie*, red. Zbigniew Lasocik, Wydawnictwo IPSiR UW, Warszawa 2006.

- Siemienowa Swietłana, *Filosof buduszczege wieka. Nikołaj Fiedorow*, Paszkow dom, Moskwa 2004.
- Siemienowa Swietłana, *Russkij kosmizm*, w: *Russkij kosmizm. Antologija filososfskoj mysli*, red. Swietłana Siemienowa i Anastasija Gaczewa, Piedanonika-Priess, Moskwa 1993, s. 3–33.
- Sołowjew Władimir, *Dwa pis'ma N.F. Fiedorowu*, w: Fiedorow Nikołaj, *Pro et contra. K 175-letiju so dnia rozdienija i 100-letiju sodnia smierti N.F. Fiedorowa. Antologija. Kniga pierwaja*, Izdatielstwo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, Sankt-Pietierburg 2004, s. 100–103.
- Stołowicz Leonid, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. Bogusław Żyłko, Słowo / Obraz Terytoria, Gdańsk 2008.
- Tymieniecka-Suchanek Justyna, *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.
- Wawrzyniak Jan, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2000.
- Wołkow Aleksandr, *Antropocen, kosmocen, robotocen*, Niezawisimoje izdatielstwo „Nookratija”, Moskwa 2018.
- Ziółkowski Michał, *Pokonać śmierć czy zmienić człowieka? Ideologia współczesnego transhumanizmu wobec heterodoksji Mikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo von Borowiecky, Radzymin–Warszawa 2021.

Streszczenie

Artykuł jest wstępnym rozpoznaniem antropocenowego „języka”, w jakim przemawia do współczesnego odbiorcy dzieło Nikołaja Fiodorowa – *Filozofia wspólnego czynu*. Fiodorow przewidział kryzys planetarny, czym wpisał się w aktualną debatę o antropocenie. Autorka nawiązuje do rozważań Artioma Klujewa, Eleny Suchanowej i Gleba Bakunowa – rosyjskich filozofów, którzy słusznie doszukują się w koncepcji Fiodorowa rozwiązań problemów antropocenu, ale niesłusznie traktują ideę przezwyciężenia śmierci i wskrzeszenia zmarłych, co prowadziłoby do przeludnienia Ziemi, jako panaceum na lepszą przyszłość, którą zapewniłaby ludzkości kolonizacja kosmosu.

Anthropogenic Impact on Nature in Nikolai Fedorov's Concept: Immortal Man versus Mortal Nature?

Abstract

The article is a preliminary identification of the Anthropocene “language” in which Nikolai Fedorov's work, *The Philosophy of the Common Cause*, speaks to a modern audience. Fedorov predicted a planetary crisis and thus entered the current debate on the Anthropocene. The author refers to the deliberations of Artiom Kluyev, Elena Sukhanova, and Gleb Bakunov, Russian philosophers, who correctly identify solutions to the problems of the Anthropocene in Fedorov's concepts; however, their argument falls short in their discussions of Fedorov's ideas of overcoming death and resurrecting the dead. While such a solution would lead to overpopulation of the Earth, they propose that the colonization of space would provide a panacea for a better future.

Słowa kluczowe: Nikołaj Fiodorow, antropocen, ekologia, wskrzeszenie zmarłych, regulacja przyrody

Keywords: Nikolai Fedorov, Anthropocene, ecology, resurrection of the dead, regulation of nature

Justyna Tymieniecka-Suchanek – doktor habilitowana, profesor UŚ, literaturoznawczyni; autorka, współautorka i redaktorka kilku monografii oraz wielu artykułów opublikowanych w kraju i za granicą; założycielka i kierowniczka prekursorskiej pracowni badawczej Laboratorium Animal Studies-Trzecia Kultura afiliowanej przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego (działającej w latach 2014–2019); pomysłodawczyni, założycielka i redaktorka naczelną interdyscyplinarnego pisma naukowego „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies”; pomysłodawczyni i organizatorka konferencji naukowych z cyklu „Człowiek – Inny/Obcy Byt”. Obecnie realizuje projekt badawczy w ramach konkursu Narodowego Centrum Nauki „PRELUDIUM BIS-2” (nr 2020/39/O/HS2/02968) „Prawosławna teologia zwierząt w eseistyce Tatiany Goriczewej” (kierownik grantu). Współpracuje z miesięcznikiem „Dzike Życie”. Członkini stowarzyszenia Pracownia na rzecz Wszystkich Istot.

Urszula Pilch

Uniwersytet Jagielloński

ORCID 0000-0003-0337-1686

Utopia (bez) człowieka. Modernistyczne potyczki z antropoceniem (liryka Młodej Polski)

Namysł nad młodopolskimi potyczkami z antropoceniem warto zacząć od nakreślenia przynajmniej szkicowego, choć siłą rzeczy bardzo skrótowego, wizerunku człowieka i oblicza natury. Te – stworzone przez epokę – portrety (celowo używam metafor antropomorfizujących) są, co łatwe do przewidzenia, zróżnicowane, ambiwalentne, pełne niepokoju: z jednej strony obrazują wizje destrukcji, z drugiej witalizmu.

Narażając się na zarzut uproszczeń, można spróbować udowodnić, że epoka poprzednia – pozytywizm – sprzyjała takiemu myśleniu o człowieku i naturze, które akcentowało ludzką zdolność do zapanowania nad naturą. W jakimś sensie to podejście wynikało z romantycznego współlistnienia z przyrodą. Pozytywizm nie tyle dystansował się do natury, ile chciał z niej czerpać korzyść. Powiedziałabym, że szukał w niej harmonijnego wsparcia dla dążeń cywilizacyjnych, progresywnych, zakładających – w ambitnych i zarazem utopijnych celach – jej podporządkowanie. Natura miała niejako uzasadniać pozytywistyczne wizje. Stanowiła rodzaj wzorca w postrzeganiu świata. Równocześnie jednak nawet optymistyczni głosiciele postępu dostrzegali rysy w swoim projekcie rzeczywistości, który stawał się źródłem obaw o los człowieka¹.

¹ Nawiązuję w ten sposób do klasycznych już uwag Henryka Markiewicza o dwubiegowości światopoglądu pozytywistycznego, m.in. do słów: „[...] monizm przyrodniczy czynił człowieka niewolnikiem natury, degradował go i w ten sposób stawał się źródłem pesymizmu. [...] w walce o byt widziano czynnik selekcyjny jednostki najbardziej wartościowe i twórcze, lub – najbardziej bezwzględne i brutalne. [...] Dziedziczność [...] zazwyczaj stawała się przesłanką wniosków pesymistycznych” (H. Markiewicz, *Pozytywizm*, wyd. 7, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2008, s. 22–23). Zob. także m.in. A. Ganowicz-Bączyk, *Ekofilozoficzna interpretacja pozytywizmu*, „Seminare” 2018, nr 1, s. 454–56; *Miedzy przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, red. M. Gloger, T. Sobieraj, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2016; interesujące przykłady stosunku do natury podaje T. Sobieraj, *W służbie prawdy i postępu. Ideał antropologiczny uczonego (mężczyzny) we wczesnej publicystyce „Przeglądu Tygodniowego”*, w: *Pozytywiści warszawscy. „Przegląd Tygodniowy” 1866–1876*, red. A. Janicka, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2015, s. 165–178; D. Piechota,

Młoda Polska dojrzewa, by tak powiedzieć, do coraz wyraźniejszych lęków. Koniec wieku XIX odsłania fakt, że natura raczej nie daje człowiekowi ukojenia, że nie odnajdzie on w niej ani spokoju, ani wytchnienia. Dokładniej rzecz ujmując, pragnienia nirwany, nicości, marzenia o rekonwalescencji, o odnalezieniu ulgi w naturze, życzenia panteistycznego rozpułnienia w makrokosmosie są wyraźnie opozycyjne wobec oblicza przyrody, którą człowiek pożera i przez którą jest pożerany². Trudno znaleźć ukojenie dla podmiotu konfrontującego się z własnym rozdarciem i rozwarstwieniem, dostrzeżanym przezeń również w całym otaczającym świecie. Można oczywiście powiedzieć, że stosunek do natury wynika ze sposobu postrzegania samego siebie, że w związku z tym będzie ona zawsze w jakiś sposób psychizowana, a zatem postrzegana w sposób antropocentryczny.

Fakt, że człowiek nieustająco wchodzi w interakcje z naturą, że zmienia pejzaż, że wpływa na kształt świata, w XIX w. nie ulega już najmniejszej wątpliwości. W konfrontacji z rewolucją przemysłową (rewolucja agrarna nie nastrajała jeszcze obserwatorów do aż tak minorowych tonów) zaczyna jednak wybrzmiewać coraz mocniej głos ówczesnych obrońców przyrody. Zgodnie z nim człowiek staje się rabusiem, złodziejem, który kradnie to, co do niego nie należy (nie na darmo na samym początku XX już wieku Ernst Friedrich wprowadza pojęcie *Raubwirtschaft* dobitnie diagnozujące sytuację)³.

Pozytywistów spotkania z naturą. Szkice ekokrytyczne, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2018. Dariusz Piechota konstruuje trafne podsumowanie rozterek epoki, pisząc: „To na podstawie nowoczesnych wynalazków wybiegali w przyszłość, snując utopijne wizje doskonałego społeczeństwa, które na drodze postępu dokonywało przeobrażenia świata. Pisarze epoki pary i elektryczności rozpoczęli eksperymenty z czasem, zastanawiając się, jak będzie wyglądała ludzkość za sto lat”. O przełomie modernistycznym pisze natomiast: „Dopiero u schyłku XIX wieku wraz z nasilającymi się nastrojami dekadencjnymi oraz pesymistyczną filozofią Schopenhauera moderniści zaczęli dostrzegać destrukcyjny wpływ cywilizacji przemysłowej nie tylko na życie jednostki, ale również na środowisko. Unoszący się dym z fabryk, spływające do rzek toksyczne substancje z zakładów przemysłowych były czytelnym symptomem nadchodzącej katastrofy ekologicznej. Nowoczesne miasta stały się przestrzenią dezintegracji, w której to człowiek utracił bezpośredni kontakt z naturą, co miało negatywny wpływ na jego egzystencję” (D. Piechota, *Wątki ekologiczne w prozie modernistów*, „Porównania” 2021, nr 2, s. 79–80).

² Zob. o drogach ucieczki z cierpienia, K. Wyka, *Młoda Polska*, t. I, *Modernizm polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977. Wyka pisze: „Parę było furt z kraju modernistycznego cierpienia. Najpierw pragnienie użycia, rozpaczliwy hedonizm, po drugie pragnienie nicości w postaci nirwany lub śmierci, po trzecie eschatologia rozpacz, po czwarte programowy spirytualizm, wreszcie walczący, dynamiczny estetyzm” (tamże, s. 87). Zob. również M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, zwłaszcza podrozdziały: *Poszukiwanie terapii*, s. 51–56, *Rekonwalescencja*, s. 77–82.

O podejściu do natury w Młodej Polsce zob. (podaję najważniejsze w moim przekonaniu przykłady): J. Tabaszewska, *Jedna przyroda czy przyrody alternatywne. O pojmowaniu i obrazach przyrody w polskiej poezji*, TAIWPN Universitas, Kraków 2010; W. Gutowski, *Mit – Eros – Sacrum. Sytuacje młodopolskie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1999; W. Gutowski, *Natura jako źródło i medium sacrum*, w: tegoż, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 63–71; A. Klich, *Pomiędzy antynomią a dopełnieniem. (Z dziejów pojęć „natura” i „przyroda” w świadomości kulturowej Młodej Polski)*, w: *Stulecie Młodej Polski*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, TAIWPN Universitas, Kraków 1995, s. 187–198; J. Kolbuszewski, *Krajobrazy Młodej Polski*, w: *Stulecie Młodej Polski*, dz. cyt., s. 153–168.

³ Zob. J.M. Alier, *Environmental Policy and Distributional Conflicts*, w: *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability*, red. R. Constanza, Columbia University Press, New York 1991, s. 121.

Z jednej strony mamy zatem do czynienia z zachwytem i fascynacją potencjałem ludzkich osiągnięć, potęgą wynalazku, z drugiej – z lękiem, do którego przyczynia się ten potencjał, wzbudzając obawy zarówno przed postępem, jak i przed naturą, która staje się wroga, ponieważ nieustannie podlega ludzkiej ingerencji. Mnożą się więc obawy przed istotą ludzką i jej działaniem.

Groza wyrastająca ze świadomości ludzkiej ingerencji w świat znajduje głośny wyraz w epice, jak na przykład w *Ziemi obiecanej* Władysława Reymonta, *Ludziach bezdomnych* Stefana Żeromskiego czy *Fachowcu* Wacława Berenta. Osobną kwestię stanowi refleksja dotycząca nie tylko fabryk oraz przemysłu w ogóle, ale także pejzażu miejskiego i samego tłumu. Echa tych niepokojów (ale też i zachwytów) wybrzmiewają w poezji epoki, odsłaniając jednocześnie nieco inne tęsknoty i pragnienia będące właśnie przedmiotem moich zainteresowań w niniejszym artykule.

Twórcy przełomu XIX i XX w. oczywiście nie używają pojęcia antropocenu. Myślą też odmiennymi kategoriami niż człowiek XXI w. Niemniej da się, w moim przekonaniu, w tej wczesnej fazie modernizmu zauważyć ferment sprzyjający zmianie poglądów w relacji świat – rzeczywistość. Można ów ferment spróbować umiejscowić w czasie, zanim ludzka dominacja zaczęła być postrzegana wyłącznie negatywnie, zanim dostrzeżono winę człowieka i jego wymieranie, a zatem zanim nad antropocenem zapanował cień⁴. Chodzi mi przede wszystkim o konieczność zauważenia, że stosowane także przeze mnie pojęcie antropocenu może nieść w sobie niezwykle ciężki bagaż negatywnego nacechowania. Podczas gdy dostrzegana przez Młodą Polskę istotna i centralna obecność człowieka w świecie nie musi być *a priori* oceniana źle.

Przecież w wierszach Józefa Ruffera, Jana Kasprowicza, Bronisławy Ostrowskiej (podaję tylko kilka przykładów) praca z ziemią ujawnia przeświadczenie o witalistyczno-odrodzieńczym potencjale, zakładającym harmonię między człowiekiem a naturą⁵. O tym tle warto pamiętać.

To jest, by tak powiedzieć, jeden tylko model, który wewnętrznie okazuje się bardzo zróżnicowany. Czym innym będzie idylliczna współpraca człowieka z ziemią, czym innym duma z jej ujarzmienia, czym innym wreszcie poczucie winy wynikające z oddziaływania na kształt Ziemi.

W moich rozważaniach zanurzonych w tych kontekstach proponuję spojrzenie na kilka wybranych tekstów, w których wyeksponowana zostaje kwestia ludzkiego śladu w świecie. O wyborze poszczególnych wierszy zdecydowała widoczna w nich wyrazistość postawionego problemu. Te pojedyncze teksty – obrazujące kolejno przekonanie

⁴ Parafrazuję tym samym wprowadzone przez Andrzeja Marca pojęcie „antropocienia” obrazujące epokę wymierania człowieka, który musi się zwrócić ku nie-ludzkiemu, który porzuca krytyczny dystans, zanurza się w bliskości z innymi i przestaje być w centrum: A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 30. Zob. także rozważania w: A. Ubertowska, *Krajobraz po katastrofie. Natura, historia, reprezentacja*, w: *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, red. A. Ubertowska, D. Korczyńska-Partyka, E. Kuliś, Instytut Badań Literackich PAN, Olsztyn 2019, s. 7–19. Por. analiza pojęcia antropocenu i jego przemian: P. Szaj, *Antropocen i kapitałocen. W poszukiwaniu fuzji horyzontów*, „Porównania” 2021, nr 2, s. 371–386. Badacz wymienia także ważną literaturę przedmiotu, czego celowo tu nie powtarzam.

⁵ Podaję wyłącznie przykłady. Por. U.M. Pilch, „Życie nad nim otwarte trzymało ramiona”. *Witalizm w młodopolskiej liryce*, w: *Młodopolski witalizm, modernistyczne witalizmy*, red. A. Czabanowska-Wróbel, U.M. Pilch, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 145–147.

o ludzkiej potędze (*Adam Staffa*), cierpienie pojedynczej istoty, dla której ukojenia niezbędny jest brak jej samej (*Ziemia dziewicza Staffa*), marzenie o rzeczywistości nieatropocentrycznej (*Ziemia dziewicza Staffa* i *Ta trawa, której nikt nie kosi Tetmajera*), poszukiwanie czasu sprzed człowieka (*Muszla Tetmajera*) i wreszcie próby patrzenia tego, co nie-ludzkie, na człowieka, który odkrywa siebie na nowo (*[Nade mną leci w szafir...]* Micińskiego) – umożliwiają pokazanie, jak ludzki ślad (obecność) staje się problematem.

Duma z człowieka. *Adam Leopolda Staffa*

Jedną z bardziej jaskrawych wizji wpływu człowieka na kształt świata znajdziemy w poemacie Leopolda Staffa *Adam* z tomu *Łabędź i lira* wydanego w 1914 r. Wybieram celowo ten właśnie utwór, ponieważ – w wyjątkowo dobitny na tle poezji epoki sposób – pokazuje wizję świata ujarzmionego przez człowieka. Wygnany z raju buntownik (to skądinąd figura chętnie powoływana do życia przez twórców Młodej Polski) patrzy na ludzkość podporządkowującą sobie w tytanicznej pracy całą ziemię⁶:

A utraciłem go sam, dobrowolnie!
W zuchwałej bucie swej nikczemnej żądzы,
Uległszy myśli bezecnej podszeptom,
Ciemnej pokusie, przekroczyłem zakaz,
Co był wieczystą, niezłomną poręką
Złotej rozkoszy!

Zaprzepaściłem na wieki, na wieki,
Słodką upojność błogiego żywota,
Ściągnąwszy na się grom boskiego gniewu
I brzemie kary na przestępcze barki,
Na trud skazany pracy w pocie czoła,
Wygnany z Raju! [...] ⁷

Poczucie własnej klęski, doznanie zawinionej utraty i świadomość wygnania z raju wiążą się z przeświadczeniem o konieczności wielkiego trudu. Eden postrzegany jest jako miejsce idealnego zespolenia z naturą, ale też miejsce naiwnej nieświadomości, która zakrywa całą doskonałość i uniemożliwia jej docenienie:

⁶ Zob. dokładną interpretację poematu: D. Skwirut, „*Kiedy człowiek stanie się Bogiem*”. O dwóch motywach w „*Adamie*” Leopolda Staffa, w: *Poezja Leopolda Staffa. Interpretacje*, red. A. Czabanowska-Wróbel, P. Próchniak, M. Stala, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 343–360; zob. także W. Gutowski, *Młodopolskiej poezji kłopoty z nieskończonością* (Kazimierz Tetmajer, Leopold Staff, Tadeusz Miciński), w: tegoż, *W splątanej tkaninie stuleci... O literaturze polskiej kulturowego przełomu*, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2020, s. 110–111. Por. także W. Gutowski, *Młodopolskie dialogi (z) nocą*, w: tegoż, *Między inicjacją a nicością. Studia i szkice o literaturze modernizmu*, Wydawnictwo Temida 2, Bydgoszcz 2013, s. 204–205.

⁷ Cytaty z *Adama* pochodzą z wydania L. Staff, *Poezje zebrane*, PIW, Warszawa 1967, t. 1, s. 1113–1126.

Niezapomniany czerw gorzkiej jak piołun,
Ostrej jak ciernie, palącej jak płomień,
Dzikiej pamięci beztroskiego szczęścia,
Dzieciństwa serca, niewinnej radości
W wiecznie słonecznym, zacisznym spokoju
Ogrójca łaski⁸.

Epitet „dzikiej” wprowadza taką właśnie pierwotność⁹, dzięki której nie ma (tudzież nie było) potrzeby doznawania własnego istnienia, odróżnialności, samostanowienia podmiotu. Adam, zmuszony do porzucenia raju, przekształca się w podmiot, na którym opierać będzie cały uprzedmiotowiany przez siebie byt. Unieważniając Boga, zmienia swoją rolę, by stać się jej pełnoprawnym reżyserem. W dziejach ludzkości interpretowanych przez Staffa spotyka się moment przełomu w historii człowieka z momentem wyłaniania się figury podmiotu, który niemal natychmiast (a raczej w ramach równoczesnego uwarunkowania) wkracza w fazę kryzysu¹⁰.

Sytuacja ta podlega refleksji dopiero w momencie wyjścia. Tkwiący w raju człowiek, niegroźny dla innych i zarazem sam pozornie bezpieczny, nie ma warunków do rozpoznania ani swej przestrzeni, ani samego siebie. Ze stanem niewiedzy wiązą się też określenia „beztroskie szczęście”, „niewinna radość”. Parafrazując słowa współczesnej filozofki, Rosi Braidotti, można by powiedzieć, że tytułowy bohater poematu tęskni za stanem „przed człowiekiem”¹¹. Tęsknota ta nie bazuje jednak na konflikcie między idyllą a przemysłem, sielanką a technokapitalizmem¹². Jest wciąż z innego porządku. Biblijny Adam patrzy na człowieka, który przekształca ziemię w taki sposób, by stać się jej niepodzielnym władcą. Rozpacz utraty czy nostalgia za rajem zastąpiona zostaje pełną dynamizmu walką o podporządkowanie sobie świata. Nieposłuszeństwo nakazuje człowiekowi samodzielną aktywność. Odrzucający Boga sam wypracowuje swoją uprzywilejowaną pozycję.

Walka – opisywana przez Staffa w sposób niezwykle patetyczny – staje się powodem do dumy. Męski bohater reprezentujący całą ludzkość wyrugowaną z raju podejmuje się takich ról, które pozwalają trwale zwiększać jego siłę, staje się między innymi: olbrzymem, kowalem, siewcą, żeglarzem, zdobywcą. Jego czynności opisywane

⁸ Tamże, s. 1113.

⁹ O sposobie rozumienia terminu „dziki” i jego przemianach – choć oczywiście nie w młodopolskiej poezji – zob. A.A. Konczal, *Antropologia lasu. Leśnicy a percepcja i kształtowanie wizerunków przyrody w Polsce*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017, s. 194–198. Pomimo różnych kontekstów ujawnia się pewne podobieństwo w funkcjonowaniu tego pojęcia jako synonimu niewinnego, nieskażonego, czy dzikości jako archetypu schronienia.

¹⁰ O nowożytnych źródłach podmiotowości, a zarazem zmianie w postrzeganiu człowieka zob. A. Zawadzki, *Autor. Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, TAIWPN Universitas, Kraków 2006. Zob. także klasyczny tekst: R. Nycz, *Tropy „ja”. Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, w: tegoż, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 87–118.

¹¹ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, przedmowa do polskiego wyd. J. Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

¹² J. Fiedorczuk, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015, s. 68–105. Niezwykle inspirujące jest w badaniach Julii Fiedorczuk ekokrytyczne spojrzenie na literaturę.

są za pomocą uwznioślających czasowników, za każdym razem podkreślających, że jego działania mają charakter pierwotny, podstawowy, a tym samym uprawomocniający jego władzę na ziemi. Te elementarne działania nabierają dziejotwórczej mocy dla całej ludzkości i ustawiają jej władztwo. Ale przyjmują również formę opresyjną, przemocową, wiąże się bowiem z użyciem siły i dostosowaniem przyrody do własnych oczekiwań.

Hej, młot podnosi silny olbrzym nagi
I wali w kamień uparty, zacięty,
Co legł przeszkodą. I drze się przez góry,
Toruje drogę w głązach, w łono skalne,
By z czarnej nocy wydrzeć klejnot ziemi,
Złoto słoneczne!

Węgłu, żelazo, o, kruszce czcigodne!
Oto się w hutach topi ruda twarda,
Oto dmie kowal czarny wściekle w miechy,
Podnieca płomień do białego żaru
I złote węże syczą na kowadło,
A młoty dzwonią!

Młoty kujące, zaciekle obcęgi!
Gwałcie potężny i przymusie srogi!
Oto wykuty pług i miecz błyszczący...
Milczący siewca dłonią ziarno sieje
W cierpliwą ziemię, którą pług rozorał
Oстрым lemieszem...

A po nim żniwiarz, z lśniąco kosą w dłoni,
Kroczy i równym, szerokim zamachem
Kłosa pół kładzie posłusznym pokotem,
Ażeby po nim znowu przyszła brona
I siewca, który złotą przyszłość sieje
W brunatne łany. [...]

O, mięśnie ramion piękne jak żelazo!
Oto sieczysty topór i kotwica...
Siekierą wali drwal jodły podniebne
I ciosa maszty i kadłub okrętu,
I z krzykiem szczęścia spuszcza go na morze,
Kołyskę serca...

Wzdęły się żagle, wiatr chwyta w skrzydła,
Wiosło uderza rytmem serca w falę,
A ster zostawia długą, srebrną smugę,
Pług morza bruzdę na błękitnej niwie

I śni kotwica o dna tajnym cudzie
W obcej zatoce... [...] ¹³

W zrodzonej winą mojej żądzы człowiek
Stanie się Bogiem ¹⁴!

Wpływ człowieka na przyrodę świadczy o jego sile, natomiast rajska sielanka zaczyna nosić znamiona zniewolenia. Człowiek używa metalu do produkcji zarówno narzędzi rolniczych, jak i broni, korzystając ze zdobytej wolności, rządzi ziemią i ludzkim życiem. Tytaniczna (męska, co oczywiste, ale warte wypunktowania) sylwetka herosa ¹⁵, praojca i zarazem synekdochicznego wyobrażenia całej ludzkości dominuje nad przyrodą, buduje potęgę człowieka, wywalcza władzę. *Homo militans* i *homo faber* ¹⁶, spojeni tu w jedność, uciekają spod boskiej wszechmocy, by zastąpić Boga człowiekobóstwem ¹⁷. Pełen afirmacji, hymniczny wygłos poematu potwierdza wiarę w ludzką siłę zwyciężającą Boga i podporządkowującą sobie ziemię, ustanawiając poniekąd czas antropocenu.

Miejsce i czas bez człowieka

Ten sam Staff pisał wcześniej – w *Ziemi dziewiczej* z tomu *Uśmiechy godzin* z 1910 r. – o wyobrażeniu świata bez człowieka ¹⁸. Celowo zestawiam utwór *Adam*, stanowiący

¹³ L. Staff, *Adam*, dz. cyt., s. 1116–1117.

¹⁴ Tamże, s. 11128.

¹⁵ Por. A. Czabanowska-Wróbel, *Młodopolski heroizm – fantazmaty męskości*, w: tejsze, *Sprzeczne żywioły. Młoda Polska i okolice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 181–194. Por. także: A. Czabanowska-Wróbel, *Miłość w posągach. Piękno efeba*, w: tejsze, *Złotnik i śpiewak. Poezja Leopolda Staffa i Bolesława Leśmiana w kręgu modernizmu*, TAIWPN Universitas, Kraków 2009, s. 155–177.

¹⁶ M. Podraza-Kwiatkowska, „*Homo militans*” i „*homo faber*”. *O nurcie heroicznym w literaturze Młodej Polski*, w: tejsze, *Somnambulicy – dekadenci – herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 117–146.

¹⁷ Zob. W. Gutowski, *Młodopolskiej poezji...*, dz. cyt., s. 67–125.

¹⁸ O wierszu zob. przede wszystkim W. Gutowski, *Między antydyllą a inicjacją. O „Ziemi dziewiczej” Leopolda Staffa*, w: tegoż, *Między inicjacją a nicością...*, dz. cyt., s. 466–486. Badacz pisze między innymi: „Trzy części tryptyku ilustrują: etap prekulturowy (przedczłowieczy), czas ludzkiej historii i stadium postkulturowe, po śmierci człowieka. Tę swoistą, poetycką abrewiaturę metafizycznej palingenezy trudno byłoby wszakże powiązać z główną fabułą kultury Zachodu zapisaną w Biblii (przejście od Edenu, wygnanie z raju, Odkupienie, objawienie Nowej Jeruzalem). W *Ziemi dziewiczej* mniej akcentowany jest rozwój, zmiana, bardziej istotny jest konflikt między konstantą życia (radość, harmonia, intensywność), a antropogenezą, która jest błędem, skazą, raną życia. Świat przedstawiony zbudowany jest na zasadzie kontrapunktu: człowiek, uosobienie, źródło cierpienia przeciw naturze, światu, kosmosowi, nieskażonemu bytowi. Jedyny proces, jaki zachodzi w tym świecie, to zmiana polegająca na oczyszczeniu natury z toksycznego pierwiastka ludzkiego. [...] Zmiana jest rezultatem swoistego sojuszu, porozumienia między energią życia a ludzkim istnieniem. Życie samo nie przezwycięża infekcji cierpienia. To przede wszystkim człowiek-rana pragnie się zagoić, wygasić ból, czyli znaleźć spokój wyzwolenia w śmierci” (tamże, s. 474).

manifest wiary w ludzkość, z wierszem, w którym zagubiony pojedynczy człowiek pragnie unicestwienia.

Marzenie o wykluczeniu człowieka ze świata okazuje się tęsknotą za utraconą doskonałością. Ludzka obecność nie zostaje tu powiązana ze zmianami w świecie wynikającymi z działań cywilizacyjnych. Wiąże się ona przede wszystkim z wpływem emocji i afektów:

Jako pas szmaragdowy między dwa błękity
Morza i nieb na brzegu ujęty miłośnicie,
Stał ogród wiosennymi wezbrany rozkwity. [...]

I niewinny, pogodny, szczęśny i wesoły
Kwitł ogród i chwaliło życia cud od wieka
Młode, wolne stworzenie i święte żywioły.

Aż oto, jak cień chmury płynącej z daleka,
W tę zgodę rozśpiewaną i spokój szczęśliwy
Padł rozdźwięk, gdy zbłąkany krok przywiódł człowieka.

Na kwiaty padł błądzący jakby dreszcz lękliwy,
Bo się z piersi człowieka wydarło westchnienie,
A z oczu łza i źródła zmąciła blask żywy. [...]

I w krąg stało się zimno, niemo i ponuro,
I pierwszy ból, z ust ludzkich wyrwawszy się skargą,
Zawiał zimnym przymrozkiem nad szczęsną naturą.

I poznał człowiek z lękiem, że ból, który żał go,
Nieuleczalny wiecznie jest i jest z nim wszędzie.
I płacząc jął się modlić morzu drżącą wargą:

O spokój wyzwolenia po męce w obłędzie...
A morze, wysłuchawszy go, wzięło w głąb fali
I w dal trupa powiozły piany jak łabędzie.

I nagle, jakby wiosna powróciła z dali,
Odżyły lilie, fiołki, konwalie i róże
Radością, w której tysiąc tęczy cudem się pali. [...]

Człowiek jest raną życia, śmierć zgojoną blizną¹⁹.

Namysł nad utworem Staffa należy zacząć od faktu, że tytułowa ziemia dziewicza stanowiąca przestrzeń idealną określona jest mianem ogrodu, który jest ogrodem

¹⁹ L. Staff, *Poezje zebrane*, dz. cyt., s. 791–793.

rajskim i miejscem podlegającym ludzkiej działalności²⁰; równocześnie ziemia ta ma być nietknięta ludzką ingerencją. Obecność człowieka wnosi tutaj przede wszystkim cierpienie. To on – zrozpaczony, wycieńczony bólem – niszczy swoimi reakcjami sielankowy obraz. Jego rozpacz jest natychmiast odczuwana (niczym w zrealizowanej psychizacji krajobrazu, który ma swój potencjał emocjonalny).

Nie proponuję tu odczytywania poezji młodopolskiej w duchu posthumanizmu – byłoby to podejście tyle prezentystyczne, ile nieuzasadnione. Chcę natomiast zauważyć, jak młodopolscy poeci stają się uwrażliwieni na sposoby funkcjonowania człowieka w świecie, a co za tym dalej idzie – zaczynają poszukiwać miejsca, na które człowiek nie miałby wpływu. Najbardziej dobitnym przykładem takich poszukiwań jest wiersz Kazimierza Przerwy-Tetmajera *Ta trawa, której nikt nie kosi* z wydanej w 1910 r. serii czwartej *Poezji*²¹:

Ta trawa, której nikt nie kosi,
ta woda, której nikt nie pije,
nikomu nie pachnące kwiaty – –
oh! tam jedynie dusza żyje!

To niebo, w które nikt nie patrzy,
Bóg, który wcale nie zna ludzi,
ten las nikomu nieszumiający,
ta zorza, która nic nie budzi...

Te nie pachnące żadnym nozdrzom
cudowne, purpurowe kwiaty;
ta woda, której nikt nie pije,
ten wiatr nad pustką mgieł skrzydlaty...

Bóg, który wcale nie zna ludzi,
cud, w który żadna myśl nie wcieka,
ten las nikomu nieszumiający,
duch, niemający nic z człowieka...

Świat bez istnienia i bez śmierci,
ten źródło, co tylko skałom bije,
ta trawa, której nikt nie kosi – –
oh! tam jedynie dusza żyje!²²

²⁰ Zob. J.M. Rymkiewicz, *Myśli różne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*, Czytelnik, Warszawa 1968.

²¹ J. Włodarczyk, *Tetmajerowskie credo – o wierszu Ta trawa, której nikt nie kosi*, w: *Poezja Kazimierza Tetmajera. Interpretacje*, red. A. Czabanowska-Wróbel, P. Próchniak, M. Stala, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 91–102; P. Próchniak, *Leśmian: cienistość istnienia*, w: tegoż, *Modernizm: ciemny nurt. Studia z dziejów poezji*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2011, s. 53–66. Badacz wiersz *Ta trawa...* wpisuje w kontekst Leśmianowskiej *Łąki Pieśni świętojańskiej o Sobótce*, w której Kochanowski pisze o łące „nieprzepasionej” i „kosą nigdy nie sieczonej” (tamże, s. 63).

²² K. Przerwa-Tetmajer, *Poezje*, PIW, Warszawa 1980, s. 851.

W pierwszym odruchu czytelnik myśli o bezużyteczności natury/przyrody²³, a zatem odnosi ją wyłącznie do swojego istnienia. Zauważa niepokojący brak człowieka jako beneficjenta funkcjonalności natury. W ludzkiej eksploracji poznawczej tak pojmowana tytułowa trawa okazuje się pozbawiona poniekąd esencji swojego istnienia, ponieważ nie jest przez ludzki podmiot ustanawiana. Mówiąc inaczej, jej istnienie bez człowieka miałoby być pozbawione sensu. Oczywiście, takie odczytanie ma charakter wyłącznie bazowy, ale wydaje się niezbędnym, by dało się powiedzieć cokolwiek więcej. Punktem wyjścia jest tu bowiem niezmiennie człowiek, którego Tetmajer widzi w centrum świata i z tego centrum właśnie chce wyrugować. Poetyka apofatyczna z jednej strony pozwala na wielokrotne podkreślenie, jak bardzo poeta pragnie stworzyć przestrzeń nieantropocentryczną, z drugiej uzmysławia, że to niemożliwe. Wiersz opiera się na zaprzeczeniach. W każdym zdaniu, w którym mowa o *pejzażu*, podmiotem gramatycznym jest element natury, ale też w każdym z tych zdań przydawka opisująca, jak można sądzić, cechy dystynktywne opiera się na zwielokrotnionym zaprzeczeniu (nikt nie kosi, nikt nie pije, nikomu nie pachnące itd.). Podwójna negacja, charakterystyczna dla języka polskiego, uwypukla pragnienie odrzucenia człowieka. Niemniej, by to uczynić, niemal za każdym razem trzeba potwierdzić i zaakceptować jego istnienie.

Można zauważyć, że Tetmajerowi udaje się unikać wyrazów sugerujących powiązanie z człowiekiem: pojawiają się one w czterech odśłonach semantycznych („oh! tam jedynie dusza żyje!” – w pierwszej i ostatniej zwrotce; „Bóg, który wcale nie zna ludzi”, „duch, niemający nic z człowieka...”), co pozwala ująć najważniejsze sfery ludzkiego istnienia: w jego wersji jednostkowej, wspólnotowej, metafizycznej, umożliwiającej połączenie Boga, ducha i duszy z naturą. Nie chodzi tu wyłącznie o przestrzeń bez człowieka, ale o świat pozbawiony ludzkich, a więc cielesnych, pragmatycznych, materialnych odniesień. Reszta – albo inaczej – idealność nie przynależy do tej sfery człowieczej, potrzebuje natomiast człowieka jako punktu odniesienia. Ale przecież dusza i duch nie muszą odnosić się zawsze jednoznacznie do człowieka, mogą stanowić pierwiastki spajające świat w panteistyczną, nieantropocentryczną całość.

Tetmajerowskie marzenie o świecie bez człowieka jest – paradoksalnie – utopią wykreowaną dla człowieka²⁴ i ujmowaną zawsze tak, że stanowi on jej centrum.

W wierszu *Ta trawa* wyrażona zostaje tęsknota za światem nieantropocentrycznym, wyrastająca z nużącego poczucia ludzkiej wszechobecności. Dlatego właśnie najważniejsza opozycja przebiega tu między człowiekiem a Bogiem. Temu, co ludzkie, przeciwstawione zostaje to, co boskie. Tetmajer, proponując swoją koncepcję Boga, zmierza do zbudowania takiej wizji, która odchodziłaby od skażenia człowiekiem. Konieczne jest jednak pewne dopowiedzenie, jeśli bowiem w *Tej trawie* rzeczywiście możemy mówić o ludzkiej skazie na pejzażu, to w innych tekstach Tetmajera opozycja będzie raczej wiązać się z przeciwieństwem ciała i duszy, materii i ducha. Można też powiedzieć, że przed człowiekiem i po człowieku albo raczej mimo człowieka – istnieje ideał.

²³ O rozróżnianiu pojęć zob. A. Klich, *Pomiędzy antynomią...*, dz. cyt.

²⁴ O utopii w epoce zob. przede wszystkim: B. Rogatko, *Utopia Młodej Polski*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1972; J. Miklaszewska, *Antyutopia w literaturze Młodej Polski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.

Tęsknota za rzeczywistością przed powstaniem człowieka mocno wybrzmiewa także w wierszu *Muszla* z serii trzeciej *Poezji* z 1898 r.²⁵:

Zdawało mi się niegdyś... Dziś, kiedy do ucha
przytknę tę starą muszlę: gdzieś w dalekie kraje
wiedzie mnie, kędy pustka rozciąga się głucha
i gdzie nigdy od wschodu słońce nie powstaje.

Błąkam się kędyś w lasach i puszczach dziewiczych,
w jakichś górach przepastnych, w jakichś pieczar sklepach,
po jakichś zadumanych wodach tajemniczych,
niezmierzonych jeziorach, bezgranicznych stepach. [...]

Rosną tam dziwne drzewa, jodły tak olbrzymie,
że sięgają gór wierzchów, a niebo nad niemi
w wilgotnych, szarych mgławic falującym dymie,
jakby martwe, zmarłej przygląda się ziemi.

Tam nic nie ma... Pustynia, stepy, góry, morze
i duszy mojej smętna, zadumana mara;
patrzę wokoło i nieraz sam w sobie się trwożę –
gdzie jestem?!... To mi szepce moja muszla stara²⁶.

To oczywiście charakterystyczne dla Tetmajera myślenie eskapistyczne. „Ja” liryczne szuka bowiem dla siebie takiej przestrzeni, która pozwoliłaby zaznać ukojenia i uciec w ciszę, wspomnienie, w pustkę wreszcie. Tę pustkę odnajduje w miejscu bez ludzi, w pierwotnej puszczy, lesie dziewiczym w czasie sprzed powstania człowieka. Podobny lejtmotyw odnajdziemy w *Nieskończoności*, ale też na przykład w *Mastodontach*, gdzie jedynym elementem ludzkim jest gest twórczy poety piszącego wiersz. Cały natomiast opisywany świat ma być wizją czasu prehistorycznego, w pełni znaczenia tego słowa.

Wkroczenie w czas i przestrzeń bezludną okazuje się wersją tęsknoty modernistów za byciem poza negatywną współczesnością, której pragnie się przeciwstawić jakiegokolwiek inny świat²⁷.

Zwierzęta i rośliny

Zauważyć trzeba, że młodopolscy poeci – myśląc o dominacji człowieka w świecie i zarazem marząc o świecie bez niego – tęsknią najczęściej za powrotem do arkadii, za światem idealnym, za transcendencją i absolutem.

²⁵ Zob. interpretację A. Czabanowskiej-Wróbel, *Muszla – młodopolska elegia dzieciństwa*, w: *Poezja Kazimierza Tetmajera...*, dz. cyt., s. 163–178.

²⁶ K. Przerwa-Tetmajer, *Poezje*, dz. cyt., s. 432–435.

²⁷ Dobitnie o tych próbach zdystansowania się wobec rzeczywistości pisze M. Stala, *Człowiek z właściwościami. (W kręgu antropologicznej problematyki Młodej Polski)*, w: *Stulecie Młodej Polski*, dz. cyt., s. 143.

Bywa jednak tak, że poeci udzielają głosu innym – nie-ludzkim – istotom. Jednym typem sytuacji lirycznej będzie opis w trzeciej (lub drugiej) osobie roślin, zwierząt²⁸, które podlegają obserwacji. Fascynujący Wąż-luxuria Marii Grossek-Koryckiej wciąga „ja” liryczne w sensualny, grzeszny i zarazem podniosły akt cielesny, będąc jednocześnie symbolem przesyty kultury i równocześnie szatańskiej pokusy. Podobny wydźwięk ma postać tygrysy Amy Tadeusza Micińskiego. Albo, jak w *Lili* Bogusława Adamowicza, w tytułowym kwiecie odkrywa się pożądanie identyczne z ludzkim. Wejmuta Staffa, słonecznik Kasprowicza – personifikowane i psychizowane – stanowią niemal zawsze jakiś punkt odniesienia dla stanu psychicznego „ja” mówiącego²⁹.

Inną grupę stanowią utwory, w których to roślinie, zwierzęciu zostaje przyznany głos pierwszoosobowy. I tak na przykład tytułowy pies w wierszu Ruffera stanowi wzorzec osobowościowy tego, kto skrzywdzony, skonfrontowany z obezwładniającą potęgą, zachowuje wiarę i odwagę, by nie przerywać walki o życie i o samego siebie³⁰. Zwierzętom Micińskiego bliżej do budzących grozę wyobrażeń i symboli własnej psychiki niż do projektu przeformułowania antropocentrycznego postrzegania świata. Nawet bowiem wtedy, gdy zwierzęta dopuszcza się do głosu, to niemal za każdym razem po to, by dać upust ludzkim przeżyciom. Inna sprawa, że zwierzęta zawsze przecież opisywane są z ludzkiej perspektywy. Właśnie tu będzie można wyróżnić wiersze, w których to człowiek podlega obserwacji. Specyficzną wersję takiego spojrzenia

²⁸ Zob. E. Kuźma, *Bestiaria młodopolskie*, w: *Stulecie Młodej Polski*, dz. cyt., s. 169–186; por. także *Literacka symbolika zwierząt*, red. A. Martuszevska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1993. Zob. przede wszystkim A. Filipowicz, *(Prze)zwierzęcenia. Poetyckie drogi do postantropocenu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017. Badaczka opisuje drogę do potencjalnych przemian i wskazuje zaraz romantyczny ferment, pisząc między innymi o Mickiewiczu: „Preromantyczny naturocentryzm stał się przede wszystkim projektem tworzenia nowoczesnej ludzkiej tożsamości, efektem konstytuowania siebie przez myślenie, manifestacją ludzkiego indywiduum pochylającego się nad własną wizją przyrody. Czynnikiem wyłączenia artefaktem nostalgii, poprzez który można się było oddać tęsknocie za bezpowrotnie utraconymi stanami czy relacjami. To, co animalne, mieściło się zatem w porządku podwójnej reifikacji – lokowało się na drugim biegunie podmiotu i stanowiło obiekt jego sensotwórczych działań, przyczyniając się do »narodzin« suwerennego, autotelicznego *subiectum*. [...] Nieco inaczej rzecz się miała w polskim romantyzmie, gdzie stosunek do zwierząt był zazwyczaj pochodną naturocentrycznych europejskich filozofii oraz mającej wiejski rodowód rodzimej kultury. [...] brak radykalnego zerwania, jednoznacznego odcięcia się od animalnego konkrety, utrwalonego przez związaną ze zwierzętami ludową wyobraźnię, nie mógł pozostać bez wpływu na sposób ich poetyckiej reprezentacji” (tamże, s. 12–13). Zob. także J. Bednarek, *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, a zwłaszcza inspirujące dla moich rozważań *Wprowadzenie*. Por. też *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. A. Barcz, D. Łagodzka, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2015.

²⁹ Por. I. Sikora, *Przyroda i wyobrażenia. O symbolice roślinnej w poezji Młodej Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

³⁰ *Pies* jest raczej interpretowany jako obraz walki z żywiołem, w którym zwierzęcy bohater gra rolę heroikomiczną, zob. A. Czabanowska-Wróbel, *Wyobrażenia akwaticzne Młodej Polski*, w: tejsze, *Sprzeczne żywioły...*, dz. cyt., s. 45. Pies jest bohaterem zmagania z żywiołem, które to zmagania nawiązują do Rimbaudowskiego doświadczenia duchowego ze *Statku pijanego*, zob. M. Wyka, *Zapomniana forpoczta – czyli o liryce Józefa Ruffera*, w: J. Ruffer, *Wybór poezji*, wybór i oprac. M. Wyka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 17.

znajdziemy u Micińskiego w wierszu z wydanego w 1902 tomu *W mroku gwiazd*. Utwór warto zacytować w całości:

Nade mną leci w szafir morza
Obłok, pojony mlekiem gór –
nade mną śpiewa ptaków chór –
motyl, kochanek lilij łoża...

A ja pod mrokiem lży-kamienia
sączę swój ciemny jad, –
lecz śmiać się będę z przerażenia
tego, kto zerwie kwiat³¹.

Wąż ukrywający się pod kamieniem spogląda na człowieka i czyha na jego nieostrożność³². Kontrast, tak charakterystyczny dla Micińskiego, przebiega między pierwszą i drugą zwrotką. „Ja” liryczne kreśli zachwycający pejzaż, wchodząc w jakimś sensie w ludzkie wyobrażenia o pięknie. Zaskakująca obecność węża ma skonfrontować ofiarę ze śmiercią, z własnym przerażeniem. Nie uruchamia się tu jednak zwierzęcego postrzegania. Ukryty pod kamieniem jadowity wąż opisywany jest przecież przez personifikację, a świat, który on obserwuje, jest światem kultury i emocji. Udzielony zostaje mu ludzki głos wyrażający przekonanie o okrucieństwie świata.

Nawet w tym pobieżnym wyliczeniu kilku przykładów (których celowo nie mnożę) da się wskazać zasadę, zgodnie z którą perspektywa poza-ludzka w liryce Młodej Polski będzie zawsze zwracała się z powrotem ku człowiekowi.

Poetą, któremu udaje się wywikłać, albo inaczej – poetą, który najwyraźniej próbuje wyrwać się z klatki antropocentryzmu, jest oczywiście Leśmian. Ale to osobny temat³³.

Poszukiwanie języka

Jako spadkobiercy idealizmu, uwikłani w poszukiwanie własnej tożsamości, odkrywający głębie podświadomości, próbujący wykroczyć poza człowieka, poeci Młodej Polski pragną odnalezienia metafizycznej jedni.

Mam wrażenie, że warto spojrzeć na owe próby i owo bestiarium w odmienny sposób. Spojrzeć – co chyba obecna dyskusja nad antropoceniem uprawomocnia – nie

³¹ T. Miciński, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. W. Gutowski, TAIWPN Universitas, Kraków 1999, s. 110.

³² O wierszu w kontekście baśniowym zob. A. Czabanowska-Wróbel, *Mityzacja baśni. Baśń w twórczości Tadeusza Micińskiego*, w: tejże, *Baśń w literaturze Młodej Polski*, TAIWPN Universitas, Kraków 1996, s. 163–164. Por. także tej badaczki analizę utworu w odbiciu twórczości Iwaszkiewicza: A. Czabanowska-Wróbel, „Gdybym przespał aż do ranka...” Miciński – (Szymanowski) – Iwaszkiewicz, w: *Tadeusz Miciński i ludzie epoki. Studia*, red. M. Bajko, J. Ławski, U.M. Pilch, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2019, s. 145–168.

³³ Por. np. D. Kołodziej, *Braci mniejszych większy sens. Zwierzę w wierszach Georga Trakla i Bolesława Leśmiana*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2020, nr 6, s. 171–189. To oczywiście przykład najdobitniej wpisujący się w *animal studies*.

z punktu widzenia symbolizowanego, ale z perspektywy elementów symbolizujących. Zawsze bowiem w symbolizmie odbiorcę i zarazem literaturoznawcę, badacza najbardziej interesują – co w pełni uzasadnione – uczucia „ja” i sposób ich wywoływania u owego odbiorcy. W jakimś jednak stopniu okazuje się, że poetki/poeci odkrywają niewystarczalność ludzkiego języka (nie tylko w sensie niewyraźności) i szukają innego medium, zwracają się ku zwierzętom i roślinom. Szukając – wracam tym samym do początku niniejszego artykułu – jedni.

Trzeba podkreślić, że marzenie o odrzuceniu artefaktów, o rzeczywistości nie-atropogenicznej jest w Młodej Polsce nostalgicznym marzeniem o powrocie. Dokąd? Do miejsca jedności z absolutem, do takiego czasu zarazem, w którym nie widzi się swojej odmienności, swojego człowieczeństwa.

Bibliografia

- Alier Juan Martinez, *Environmental Policy and Distributional Conflicts*, w: *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability*, red. Robert Constanza, Columbia University Press, New York 1991, s. 118–136.
- Bednarek Joanna, *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Braidotti Rossi, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, przedmowa do polskiego wyd. Joanna Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Czabanowska-Wróbel Anna, *Miłość w posągach. Piękno efeba*, w: tejże, *Złotnik i śpiewak. Poezja Leopolda Staffa i Bolesława Leśmiana w kręgu modernizmu*, TAIWPN Universitas, Kraków 2009, s. 155–177.
- Czabanowska-Wróbel Anna, „Gdybym przespał aż do ranka...” Miciński – (Szymanowski) – Iwaszkiewicz, w: *Tadeusz Miciński i ludzie epoki. Studia*, red. Marcin Bajko, Jarosław Ławski, Urszula M. Pilch, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2019, s. 145–168.
- Czabanowska-Wróbel Anna, *Mityzacja baśni. Baśń w twórczości Tadeusza Micińskiego*, w: tejże, *Baśń w literaturze Młodej Polski*, TAIWPN Universitas, Kraków 1996, s. 159–197.
- Czabanowska-Wróbel Anna, *Młodopolski heroizm – fantazmaty męskości*, w: tejże, *Sprzeczne żywioły. Młoda Polska i okolice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 181–194.
- Czabanowska-Wróbel Anna, *Muszla – młodopolska elegia dzieciństwa*, w: *Poezja Kazimierza Tetmajera. Interpretacje*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Paweł Próchniak, Marian Stala, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 163–178.
- Czabanowska-Wróbel Anna, *Wyobrażenia akwaticzne Młodej Polski*, w: tejże, *Sprzeczne żywioły. Młoda Polska i okolice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 13–52.
- Fiedorczyk Julia, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015.
- Filipowicz Anna, *(Prze)zwierzęcenia. Poetyckie drogi do postantropocenu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017.
- Gainowicz-Bączek Anita, *Ekofilozoficzna interpretacja pozytywizmu*, „Seminare” 2018, nr 1, s. 45–56.
- Gutowski Wojciech, *Między antyidyllą a inicjacją. O „Ziemi dziewiczej” Leopolda Staffa*, w: tegoż, *Między inicjacją a nicością. Studia i szkice o literaturze modernizmu*, Wydawnictwo Temida 2, Bydgoszcz 2013, s. 466–486.

- Gutowski Wojciech, *Mit – Eros – Sacrum. Sytuacje młodopolskie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1999.
- Gutowski Wojciech, *Młodopolskie dialogi (z) nocą*, w: tegoż, *Między inicjacją a nicością. Studia i szkice o literaturze modernizmu*, Wydawnictwo Temida 2, Bydgoszcz 2013, s. 155–205.
- Gutowski Wojciech, *Młodopolskiej poezji kłopoty z nieskończonością* (Kazimierz Tetmajer, Leopold Staff, Tadeusz Miciński), w: tegoż, *W splątanej tkaninie stuleci... O literaturze polskiej kulturowego przełomu*, Wydawnictwo Temida 2, Białystok 2020, s. 75–125.
- Gutowski Wojciech, *Natura jako źródło i medium sacrum*, w: tegoż, *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 63–71.
- Klich Aleksandra, *Pomiędzy antynomią i dopełnieniem. (Z dziejów pojęć „natura” i „przyroda” w świadomości kulturowej Młodej Polski)*, w: *Stulecie Młodej Polski*, red. Maria Podraza-Kwiatkowska, TAIWPN Universitas, Kraków 1995, s. 187–198.
- Kolbuszewski Jacek, *Krajobrazy Młodej Polski*, w: *Stulecie Młodej Polski*, red. Maria Podraza-Kwiatkowska, TAIWPN Universitas, Kraków 1995, s. 153–168.
- Kołodziej Dorota, *Braci mniejszych większy sens. Zwierzę w wierszach Georga Trakla i Bolesława Lesmiana*, „Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies” 2020, nr 6, s. 171–189.
- Konczal Agata Agnieszka, *Antropologia lasu. Leśnicy a percepcja i kształtowanie wizerunków przyrody w Polsce*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017.
- Kuźma Erazm, *Bestiaria młodopolskie*, w: *Stulecie Młodej Polski*, red. Maria Podraza-Kwiatkowska, TAIWPN Universitas, Kraków 1995, s. 169–186.
- Literacka symbolika zwierząt*, red. Anna Martuszevska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1993.
- Markiewicz Henryk, *Pozytywizm*, wyd. 7, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2008.
- Marzec Andrzej, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Miciński Tadeusz, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. Wojciech Gutowski, TAIWPN Universitas, Kraków 1999.
- Między przyrodoznawstwem a humanistyką. Przestrzenie kultury polskiego pozytywizmu*, red. Maciej Gloger, Tomasz Sobieraj, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2016.
- Miklaszewska Justyna, *Antyutopia w literaturze Młodej Polski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.
- Nycz Ryszard, *Tropy „ja”. Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, w: tegoż, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 87–118.
- Piechota Dariusz, *Pozytywistów spotkania z naturą. Szkice ekokrytyczne*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2018.
- Piechota Dariusz, *Wątki ekologiczne w prozie modernistów*, „Porównania” 2021, nr 2, s. 79–96.
- Pilch Urszula M., „Życie nad nim otwarte trzymało ramiona”. Witalizm w młodopolskiej liryce, w: *Młodopolski witalizm, modernistyczne witalizmy*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Urszula M. Pilch, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 133–154.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, „Homo militans” i „homo faber”. O nurcie heroicznym w literaturze Młodej Polski, w: tejsze, *Somnambulicy – dekadenci – herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 117–146.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, *Literatura Młodej Polski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Próchniak Paweł, *Leśmian: cienistość istnienia*, w: tegoż, *Modernizm: ciemny nurt. Studia z dziejów poezji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2011, s. 53–66.

- Przerwa-Tetmajer Kazimierz, *Poezje*, PIW, Warszawa 1980.
- Rogatko Bogdan, *Utopia Młodej Polski*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1972.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, *Mysli różne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*, Czytelnik, Warszawa 1968.
- Sikora Ireneusz, *Przyroda i wyobrażenia. O symbolice roślinnej w poezji Młodej Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.
- Skwirut Daniel, „Kiedy człowiek stanie się Bogiem”. O dwóch motywach w „Adamie” Leopolda Staffa, w: *Poezja Leopolda Staffa. Interpretacje*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Paweł Próchniak, Marian Stala, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 343–360.
- Sobieraj Tomasz, *W służbie prawdy i postępu. Ideał antropologiczny uczzonego (mężczyzny) we wczesnej publicystyce „Przeglądu Tygodniowego”*, w: *Pozytywiści warszawscy. „Przegląd Tygodniowy” 1866–1876*, red. Anna Janicka, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2015, s. 165–178.
- Staff Leopold, *Poezje zebrane*, t. 1, PIW, Warszawa 1967.
- Stala Marian, *Człowiek z właściwościami. (W kręgu antropologicznej problematyki Młodej Polski)*, w: *Stulecie Młodej Polski*, red. Maria Podraza-Kwiatkowska, TAIWPN Universitas, Kraków 1995, s. 135–152.
- Szaj Patryk, *Antropocen i kapitałocen. W poszukiwaniu fuzji horyzontów*, „Porównania” 2021, nr 2, s. 371–386.
- Tabaszewska Justyna, *Jedna przyroda czy przyrody alternatywne. O pojmowaniu i obrazach przyrody w polskiej poezji*, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.
- Ubertowska Aleksandra, *Krajobraz po katastrofie. Natura, historia, reprezentacja*, w: *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*, red. Aleksandra Ubertowska, Dobrosława Korczyńska-Partyka, Ewa Kuliś, Instytut Badań Literackich PAN, Olsztyn 2019, s. 7–19.
- Włodarczyk Jarosław, *Tetmajerowskie credo – o wierszu Ta trawa, której nikt nie kosi*, w: *Poezja Kazimierza Tetmajera. Interpretacje*, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Paweł Próchniak, Marian Stala, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 91–102.
- Wyka Kazimierz, *Młoda Polska*, t. I, *Modernizm polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977.
- Wyka Marta, *Zapomniana forpoczta – czyli o liryce Józefa Ruffera*, w: *Józef Ruffer, Wybór poezji*, wybór i oprac. Marta Wyka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 5–28.
- Zawadzki Andrzej, *Autor. Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz, TAIWPN Universitas, Kraków 2006, s. 217–248.
- Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. Anna Barcz, Dorota Łagodzka, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2015.

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest młodopolskiej wizji człowieka i próbom jego wyrugowania ze świata. Rozpoznaje i analizuje oscylację od zachwyty nad ludzką potencjalną mocą (Leopold Staff, *Adam*) do znużenia wszechobecnością człowieka, jego niezbywalnym wpływem na rzeczywistość i tym samym do poszukiwań takiego czasu i miejsca, przed antropocenem, gdzie nie będzie człowieka w ogóle (Kazimierz Tetmajer, *Ta trawa...*, *Muszla*). Interpretuje także próby dostrzeżenia innych od człowieka podmiotów mówiących. Pokazuje związek utopii bez człowieka z momentem wykształcania się ludzkiego podmiotu, a także z symbolistycznym językiem wyrażania.

The Humanless Utopia: The Modernist Anthropocene Escapes (Young Poland's Poetry)

Abstract

The paper focuses on Young Poland's portrait of the human being and attempts to throw the human out of nature and the world. It reveals and analyses how poets hesitate between admiration of human power (Leopold Staff, *Adam*) and being weary of human omnipresence. The article shows how poets (Kazimierz Tetmajer, *Ta trawa...*, *Muszla*) seek a pristine primeval time and space without human beings before the Anthropocene. The paper reveals poetic situations in which the subjects differ from humans. The conclusion emphasizes a connection between the utopia without a man with the moment of subject formation as well as symbolistic ways of expression.

Słowa kluczowe: antropocen, modernizm, liryka Młodej Polski, utopia bez człowieka, Kazimierz Tetmajer, Leopold Staff

Keywords: Anthropocene, modernism, Young Poland's poetry, humanless utopia, Kazimierz Tetmajer, Leopold Staff

Urszula Pilch – doktor, adiunktka w Katedrze Historii Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka między innymi książek: *Język czterech żywiołów. Kreacje obrazów w liryce Juliusza Słowackiego* (Kraków 2006) oraz *Kto jestem? O podmiocie w poetyckich dwugłosie. Juliusz Słowacki i Tadeusz Miciński* (Kraków 2010). Współredaktorka m.in. tomów: *Stulecie „Sadu rozstajnego”* (wraz z Marianem Stalą, Kraków 2014), *Młodopolski witalizm. Modernistyczne witalizmu* (wraz z Anną Czabanowską-Wróbel, Kraków 2016), *Ironia modernistów. Studia* (wraz z Marcinem Bajką i Jarosławem Ławskim, Białystok 2018).

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.23

Bogusław Skowronek

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID 0000-0002-4049-4653

Reprezentacje istot nie-ludzkich (zwierząt) w kinematografii. Rekonesans

W żaden sposób nie da się uzasadnić moralnie lekceważenia cierpień
jakiegokolwiek żywego stworzenia. Niezależnie od tego, jaka jest jego
natura, zasada równości wymaga, by jego cierpienie liczyło się tak
samo jak cierpienie każdej innej istoty żywej.

Peter Singer

Zwierzę patrzy na nas i jesteśmy nadzy przed nim. Myślenie zaczy-
na się w tym momencie.

Jacques Derrida

Jeśli przyjąć za Eugenem F. Stoermerem i Paulem J. Crutzenem, że współczesną epokę geologiczną należy nazywać „antropocenem”¹, to bez ryzyka pomyłki można stwierdzić, że pierwszym audiowizualnym medium owej epoki stał się film. Jest to najstarsze medium, które korzysta w tworzeniu reprezentacji świata z multimodalnych środków wyrazu (ruchomego obrazu, dźwięku, dialogów). Kino to także, jak celnie zauważa Ed S. Tan, przede wszystkim „maszyna emocji”². Bardzo mocno bowiem wpływa na swoich odbiorców, zarówno uczuciowo, jak i poznawczo. Wiąże się to z samą naturą medium (m.in. kategorią „wrażenia realności” czy narracją przyczynowo-skutkową), szczególnie strategiami autorskimi oraz konkretnymi wizjami świata przedstawionego zawartymi w poszczególnych filmach. Film stanowi zatem medium audiowizualne bardzo antropocentryczne, zakładając, że „antropocentryzm” to taki sposób myślenia, który stawia w centrum człowieka, uprzywilejowując wszystko to, co ludzkie.

¹ Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

² Por. E.S. Tan, *Film fabularny jako maszyna emocji*, tłum. J. Mach, [w:] *Kognitywna teoria filmu. Antologia przekładów*, red. J. Ostaszewski, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 248–276.

Warto w tym miejscu dokonać kilku kolejnych ustaleń terminologiczno-metodologicznych. Po pierwsze, niniejsza refleksja mieści się w założeniach paradygmatu krytycznej myśli posthumanistycznej, zwanego *human-animal studies*, w którym próbuje się przekraczać obowiązujące dotychczas modele mówienia o nie-ludziach, wraz z wzorcami semiotycznego ich reprezentowania. W tej perspektywie człowiek jest widziany jako podmiot uwikłany w relacje z innymi, odchodzący jednak od perspektywy antropocentrycznej w widzeniu świata. Po drugie, w tekście niniejszym omawiać będę tylko subiektywnie wybrane, ale w mej opinii najbardziej typowe (prototypowe), reprezentacje postaci pozaludzkich funkcjonujące w nurcie kinematografii kręgu euroatlantyckiego. Stąd też są to moje arbitralne decyzje typologiczne, ale zawsze – mam nadzieję – oparte na mocnym materiale źródłowym (konkretnych filmach, potwierdzających moją opinię). Pomijam w opisie filmy pochodzące z innych kręgów kulturowych, w których postaci nie-ludzi, głównie z powodów religijnych i/lub mitologicznych, dla reprezentantów kultury Zachodu są mało czytelne, wręcz niezrozumiałe. Po trzecie, nie będę też omawiać „filmów galeryjnych”, realizacji sztuk wizualnych i art video, istniejących w przestrzeni muzeów, spektakli teatralnych, galerii artystycznych, happeningów itp. Po czwarte, ze względów stylistycznych będę w artykule posługiwał się nienacechowanymi określeniami postaci/istoty/osoby pozaludzkie, nie-ludzie, zwierzęta. Po piąte, powtórzę, wszystkie tytuły, które przywołam w artykule jako *exempla*, stanowią autorski, arbitralny wybór moim zdaniem najbardziej reprezentatywnych filmów odnoszących się do omawianej kategorii. Mam więc świadomość, iż nie jest to typologia ostateczna czy możliwie jedyna. Po szóste wreszcie, przyjmuję jako założenie podstawowe, że kinematografia to medium mocno ideologiczne, w którym poprzez konkretne filmowe reprezentacje zjawisk rzeczywistości ugruntowuje się i naturalizuje obowiązujące w danej kulturze dyskursy światopoglądowe.

Ideologiczna funkcja filmu zasadza się już na samej ontologii ruchomego obrazu. Kategoria „wrażenie realności” – podstawowa w tworzeniu mentalnych conceptualizacji u widzów – stanowi centralną ideologiczną funkcję kina: „widzieć to wiedzieć”. W odniesieniu do nie-ludzi kluczowy jest problem władzy patrzenia, traktowanej jako forma ikonicznej przemocy: widzę, jestem więc dysponentem spojrzenia, mam władzę nad obiektem. Wzrok widza ustanawia bowiem podmiot i równocześnie dominuje nad nim. Podmiot patrzący (ludzie) to zatem zawsze podmiot uprzywilejowany. Łatwo skonstatować, że istoty pozaludzkie funkcjonujące w obrazach filmowych istnieją przede wszystkim jedynie jako obiekty oglądu, elementy spektaklu, zawsze są bowiem wystawiane na pokaz – bo to na nie się patrzy³.

Przemoc ikoniczna (na mocy kinematograficznego aparatu) to tylko jeden z elementów ideologicznego „zarządzania” filmowymi reprezentacjami nie-ludzi. Filozoficzną podstawą tych kinowych obrazów jest zasadnicza, rudymenarna wręcz, opozycja semantyczna i aksjologiczna między ludźmi a nie-ludźmi. To antropocentryzm – zwłaszcza ontologiczny (człowiek ma uprzywilejowaną pozycję w hierarchii bytów) oraz aksjologiczny (podporządkowanie wszystkiego interesom ludzkim) wraz z „szowinizmem gatunkowym”, czyli stawianiem w centrum świata człowieka⁴, motywowane (w dużym skrócie rzecz ujmując) biblijną Księgą Rodzaju, poglądami Arystotelesa i Kartezjusza,

³ Por. J. Berger, *O patrzeniu*, tłum. S. Sikora, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

⁴ Por. R.D. Ryder, *Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji*, „Etyka” 1980, nr 18, s. 39–47.

wreszcie nauką Kościoła katolickiego (np. tezami Tomasza z Akwinu), leżą u podstaw zachodniej *episteme*, euroatlantyckiej wspólnej bazy kulturowej. W paradygmacie tym podstawowymi kategoryzacjami (obok prymarnej: ludzie vs. zwierzęta) są mocno artykułowane kolejne opozycje odnoszące się do istot pozaludzkich – wyraźnie też przez kino utrwalane, reprodukowane i rozpowszechniane: istoty przyjazne vs. nieprzyjazne; użyteczne vs. szkodliwe; oswojone vs. dzikie. Samo słowo „człowiek” jest w filmie definiowane poprzez wykluczenie innych istnień, a separacja ludzi od zwierząt ma dawać poczucie wyjątkowości i pozwalać na traktowanie osób niebędących ludźmi jako podległych i mniej rozwiniętych bytów, a tym samym ułatwiać ich uprzedmiotawianie⁵.

Z całą pewnością można stwierdzić, iż dzieje kina to dzieje wykorzystywania oraz ideologicznej kontroli zarówno samych istot pozaludzkich, jak i ich przedstawień. To główna teza mego tekstu. Dominujący w kinematografii był/jest więc opresyjny, antropocentryczny wzorzec postępowania wobec nie-ludzkich istot. Dość wspomnieć, że u podstaw kinematografii legły eksperymenty pierwszych filmowców, choćby Edwar-da Muybridge’a, który istotę ruchu poklatkowego badał, analizując fazy biegu konia i lotu gołębia. Zasadniczym punktem odniesienia w filmowych reprezentacjach nie-ludzi był i jest zawsze człowiek. To wyłącznie z antropocentrycznego punktu widzenia dyskursywizuje się zwierzęta, wpisuje je w odpowiednie struktury retoryczne oraz reżimy ideologiczne. Podstawową zaś relacją w tych konstruktach pozostaje nieodmiennie relacja oparta na przemocy – w różnorodnych przejawach. Począwszy od tej podstawowej, wspomnianej już, przemocy wizualnego obrazowania, po inne jej formy: tresury behawioralnej (ma to miejsce w zdecydowanej większości filmów, w których „występują” istoty pozaludzkie (*Niedźwiadek*)), przez cyfrową manipulację obrazem (kreacje CGI zawłaszczające realny wizerunek nie-ludzi i zarządzające nim, np. *Księga dżungli*⁶), po ugruntowywanie dyskursu międzygatunkowej wrogości między ludźmi a zwierzętami. Szczególnie widać to w nurcie *animal attack films* (o tym podgatunku filmowym będzie jeszcze mowa).

Wyraźnie więc dostrzegamy, że reprezentacje filmowe postaci pozaludzkich, mocno tkwiąc w antropocentrycznym i przemocowym wzorcu ideologicznym, zawsze są odpowiednio profilowane (fokalizowane). Przez profilowanie (fokalizację) rozumieć proces ujmowania i prezentowania wydarzeń i/lub postaci w filmie polegający na wyodrębnieniu jakiegoś czynnika głównego, dominującego, który tworzy określony obraz semantyczny. Ów wizerunek kreowany jest poprzez autorskie użycie właściwych środków wyrazu (instancje ogniskujące wzrok) oraz przez odpowiednie ideologiczne założenia (instancje zarządzające wiedzą i emocjami widzów). Tak zwanego naturalnego obrazu zwierzęcia, zgodnego z jego istotą ontologiczną i etyczną, w kinie praktycznie nie sposób uzyskać. Zawsze bowiem jakiś aspekt semantyczny (dotyczący nie-ludzi) zostaje przez twórców (ludzi) celowo podkreślony, wyróżniony, podświetlony; inne zaś komponenty znaczeniowe spycha się w cień, marginalizuje.

Jakie są więc główne (prototypowe) wzorce (profile) filmowych reprezentacji istot pozaludzkich w kinie zachodnim? Moim zdaniem można wyróżnić trzy główne

⁵ A. Janikowska, *Patrząc nie-ludzkimi oczami: przypadek „Królka po berlińsku”*, „Kwartalnik Filmowy” 2020, nr 110, s. 158.

⁶ Por. K. Kalbarczyk, *No animals were used in the making of the film? Postzwierzęta i zew antropomorfizmu w epoce CGI*, „Kwartalnik Filmowy” 2020, nr 110, s. 138–155.

kierunki (wzorcy) profilowania, trzy zasadnicze pola semantycznego wyróżnienia. Wszystkie one różnią się stopniem ideologicznej ingerencji, od – wydawałoby się – neutralnej, po mocno widoczną. Wszystkie one również łączą się ze sobą. Tworzą wzajemnie motywujący się i oddziałujący na siebie kompleks zjawisk, ideologicznych czynników i estetycznych środków formalnych. Każdy z omówionych poniżej profili jest też wewnętrznie ustrukturyzowany i dodatkowo posiada swoje podtypy. Każdy realizuje także jednoznacznie antropocentryczny model widzenia świata.

Trzy główne profile filmowego obrazowania nie-ludzi w kinie zachodnim to zatem w mojej opinii:

1. profil genologiczny,
2. profil statusu postaci pozaludzkich w filmach,
3. profil funkcji postaci pozaludzkich w filmach.

Profil genologiczny wydaje się najmniej obciążony oddziaływaniem ideologicznym. Stanowi najbardziej podstawową typologię, bo *stricte* filmoznawczą. Mowa zatem – w pewnym porządkującym uproszczeniu – o filmach fikcji (filmach fabularnych), filmach faktu (filmach dokumentalnych) i filmach animowanych. Pamiętać trzeba jednak, że każdy z tych rodzajów posiada mocno niejednoznaczny status, zarówno genologiczny, jak i światopoglądowy.

Filmy fikcji, jako rodzaj, obejmują najróżniejsze gatunki fabularne. Praktycznie w każdym z nich pojawiają się zwierzęta, w mniejszym lub większym stopniu. Ich obecność mocno widoczna jest np. w westernach (*Tańczący z wilkami*), filmach historycznych (*Ben Hur*), rodzinnych (*Beethoven*), obyczajowych (*Zaklinacz koni*) czy komediach (*Artysta*). Największą jednak reprezentację osoby pozaludzkie mają w horrorze, szczególnie w jego specyficznie sprofilowanych podgatunkach, takich jak *monster movies* (*The Host*) czy *animal attack films* (*Razorback*). Specyfika semantyczna i estetyczna tych podgatunków zasadza się na mocnym podkreśleniu opozycji ontologicznej i etycznej: Ludzie – Bestie (zwierzęta). Do charakterystyki tych właśnie podgatunków powrócę w dalszej części artykułu.

Filmy faktu obejmują szeroko definiowane filmy dokumentalne. W ich obrębie również bardzo często pojawiają się nie-ludzie. Warto zaznaczyć, że kino tego rodzaju obejmuje nader odmienne realizacje, zdecydowanie bardziej zróżnicowane niż w przypadku kina fabularnego. Zamyśl estetyczny reżysera, jego wrażliwość, stosowane techniki i środki wyrazu, (nie)zależność ideologiczna, założenia światopoglądowe decydują o tym, jak zwierzęta są prezentowane w tych obrazach. Inaczej zatem będzie to wyglądało w filmach *stricte* dokumentalnych, będących „relacją” z realnych wydarzeń (*Grizzly Man*), inaczej w dziełach przyrodniczych o dominujących funkcjach oświatowych (np. produkcje BBC), a jeszcze inaczej w obrazach interwencyjnych, oskarżycielskich (*Mieszkańcy Ziemi*).

Odmienne jest w przypadku filmów animowanych. Tu także da się zauważyć rozmaitość form reprezentacji osób pozaludzkich. Funkcjonowanie w obrębie tego rodzaju obrazów alegorycznych wykorzystujących formułę bajki lub przypowieści powoduje, że właśnie zwierzęta są najczęstszymi bohaterami tych utworów. Dominującym dziś modelem wydają się filmy dla dzieci, obecnie głównie w wydaniu „disneyowsko-pixarowskim”, w których kluczem estetycznym jest antropomorfizacja nie-ludzi (*Gdzie jest Nemo*). Ale pamiętać też trzeba, że obok nich spotykamy artystyczne filmy animowane kierowane zarówno do najmłodszych (*Nawet myszy idą do nieba*),

jak i do dorosłych, w których wzorzec antropomorfizujący zwierzęta pojawia się najrzadziej (*Czerwony żółw*).

Jednakże w obrębie dzieła filmowego najbardziej obciążone ideologicznie jest **profilowanie** dotyczące **statusu** postaci pozaludzkich. Status ów definiuje się zawsze w odniesieniu do relacji z człowiekiem. To antropocentryczna opozycja ludzie vs. zwierzęta decyduje, jaki status w danym filmie zostanie nadany postaci nie-ludzkiej. Dlatego też w zależności od woli twórców, ich przekonań i zewnętrznych uzależnień status osób pozaludzkich bywa różnorodny i nie jest w kinie jednoznaczny. Z pewnością można tu mówić o kilku podstawowych typach (tych najczęściej w filmach spotykanych).

Pierwszym jest kategoria ontologiczna przypisywana danemu zwierzęciu. Główny jej podtyp to gatunki realnie istniejące w poszczególnych ekosystemach. Praktycznie każdy z nich posiada swoją reprezentację filmową – dokumentalną i/lub fabularną. Podtyp kolejny to obrazy zwierząt wymarłych, mniej lub bardziej zgodne z wiedzą paleontologiczną, zarówno wpisane w ramy dokumentu (*Wędrówki z dinozaurami*), jak i fabuły (*Jurassic Park*). Ostatnią podgrupą tej ontologicznej kategorii są istoty nierealne, wymyślone. Takie przedstawienia, filmowo nader liczne, najczęściej funkcjonują w horrorach i kinie *science fiction* (*Obcy – ósmy pasażer Nostromo*).

Kolejną kategorią, stosunkowo najmniej obciążoną ideologicznie, jest kategoria tła. Są to te przedstawienia nie-ludzi, w których funkcjonują oni tylko jako elementy diegezy (składnik świata przedstawionego) i nie nadaje się im w fabule dodatkowej semantyki. Przykładów tej kategorii jest bez liku, praktycznie w każdym filmie (lub prawie każdym) takowe reprezentacje można znaleźć.

Kolejne podtypy profilowania statusu zwierząt bardzo mocno wpisane są w dyskursy światopoglądowe i reżim antropocentryzmu. One właśnie decydują, jak definiuje się w danym filmie postaci nie-ludzkie, w jakich relacjach z człowiekiem się je osadza, tym samym – jaki posiadają status. Pierwszym typem jest nadawanie zwierzętom statusu przyjaciela. Otrzymują go jednak najczęściej reprezentanci tylko trzech „gatunków stowarzyszonych”⁷: psy (*Lassie, wróć*), konie (*Karino*) i koty (*Co jest grane, Davies?*). Na ich przykładzie widać wyraźnie, jak gatunki owe straciły swą gatunkową autonomię na rzecz bycia „przyjacielem” człowieka – wyłącznie na prawach jedynie przez niego samego ustalonych.

Odmienny status mają zwierzęta, którym nadano kategorię wroga. Pojawiają się one najczęściej w filmach mieszczących się w formułach *monster movies* (*Godzilla*) i/lub *animal attack films* (*Pęłzająca śmierć*). Filmy te, z tak wyprofilowanymi bohaterami pozaludzkimi, najpełniej ilustrują antropocentryczne tezy o dualizmie świata ludzkiego i zwierzęcego oraz o opozycji aksjologicznej między nimi. Nie-ludzie, definiowani jako wrogowie, zawsze uosabiają zło, symbolizują dziką, groźną naturę. Swymi działaniami zakłócają jednak porządek rzeczy, czyli podporządkowanie biologicznego świata człowiekowi. Dlatego należy je ujarzmić i pokonać. I tak się dzieje w tych filmach: dzięki determinacji, odwadze oraz inteligencji ludzkich bohaterów niebezpieczne zwierzęta zawsze zostają pokonane, a antropocentryczny ład przywrócony (jak już sygnalizowałem, o tych gatunkach filmowych będę jeszcze pisał w dalszej części).

Status przyjaciela lub wroga to najczęściej spotykane filmowe reprezentacje istot pozaludzkich. Najpełniej bowiem realizują binarny model kategoryzowania świata

⁷ Por. D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 241–260.

człowieka i świata natury. Ów model zakłócają jednak (stosunkowo rzadkie) przedstawienia filmowe istot pozanormatywnych, granicznych, odwołujące się do terianotropii – do kategorii hybryd (*Lamb*). Postaci te z reguły obrazowane są jako istoty jeśli nie groźne, to co najmniej niepokojące – bo wymykające się ustanowionym klasyfikacjom gatunkowym (nie podejmuję tu tematu statusu ontologicznego hybryd, bardziej zwracam uwagę na funkcje pełnione przez te postaci). Wywołują one lęk samym swym istnieniem – symbolizują bowiem akt przekroczenia, złamania znaturalizowanego porządku. Bardzo często w kinie figura hybrydy służy także (re)definiowaniu tego, co akceptowane i dyskursywnie (z)normalizowane (*Łasuch*).

Kolejnym profilem statusu zwierzęcia jest kategoria inwentarza. Paradoksalnie, zwierzęta hodowlane, czyli ponad 90% kręgowców żyjących dziś na Ziemi, praktycznie pozbawione są kinowych reprezentacji. To kolejny przykład ideologicznej dyskursywizacji istot pozaludzkich. Wynika on z przyjęcia pewnego reżimu obrazowania, w którym „pokarm mięsny” i jego produkcję – a to właśnie status ontologiczny zwierząt hodowlanych – wypycha się z pola widzenia jako wizerunek niestosowny, budzący odrazę, wręcz tabuizowany. Potwierdzają ten sąd oświatowe filmy interwencyjne (także mocno zideologizowane), w których przemysłowe hodowle i rzeźnie konceptualizowane są jako wręcz obozy koncentracyjne dla istot pozaludzkich⁸ (*Mieszkańcy Ziemi*). Nieco podobną kategorią jest ostatni (choć też niezbyt licznie reprezentowany w kinie) podtyp profilowania zwierząt. Mam na myśli status obiektu badań naukowych (*Projekt Nim*). Obecnie medycyna i biologia odchodzą od praktyk eksperymentowania na organizmach żywych, kiedyś jednak była to procedura powszechna. U źródeł takiego działania leżało nie tylko dobro nauki, ale też szowinizm gatunkowy i przekonanie o niższej pozycji nie-ludzi w drabinie bytów, które pozwalało na tego typu brutalne zabiegi.

Jeśli chodzi o wzorce filmowych reprezentacji postaci pozaludzkich, profile genologiczne i profile statusu łączą się z ostatnim wyodrębnionym przeze mnie profilem obrazowania – bardzo wyrazistym, znaczeniowo ważnym i składającym się moim zdaniem z sześciu podtypów. Jest to profil funkcji, jakie spełniają postaci nie-ludzi w filmowej diegezie. Cel funkcjonowania zwierząt w filmowym świecie przedstawionym określają oczywiście scenarzyści, ale determinują go również założenia gatunkowe, oczekiwania producentów i/lub publiczności. Wynika także, co oczywiste, z określonych założeń ideologicznych. Jednak funkcja owa zawsze stanowi wypadkową oczekiwań, działań i charakteru relacji istot pozaludzkich z ludźmi – relacji budujących uniwersum danego filmu.

Pierwszym podtypem w omawianym profilu jest funkcja ludyczna. Zwierzęta bardzo często umiejscawiane są w fabule jako rozrywkowe *sidekicki* służące zabawie człowieka, realizujące jego oczekiwania. Wielokrotnie są to skonwencjonalizowane, określone wariacje na temat „typowych” zachowań, którymi – w człowieczym ujęciu – mają odznaczać się poszczególne gatunki. Mowa np. o „wierności” (pies; *O psie, który wrócił do domu*), „figlarności” (pies; *Paterson*), „głupocie” (kogut; *Vaiana*) lub „dzikości” (afrykańskie zwierzęta; *Jumanji*). Z funkcją ludyczną często wiąże się funkcja parnetyczna, przeważnie realizowana w kinie rodzinnym i animowanym. Z reguły mamy wtedy do czynienia z mocną antropomorfizacją osób pozaludzkich (*Zwierzogród*) bądź też ich infantyлизacją (*Babe – świnka z klasą*). Z funkcją parnetyczną łączy się często

⁸ Por. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2018.

funkcja edukacyjna. Prototypowym dla niej gatunkiem filmowym są tzw. filmy przyrodnicze. Ale nawet w tych realizowanych współcześnie produkcjach (np. filmy BBC), które wydawałoby się „obiektywnie” przedstawiają świat natury, nie-ludzie zarządzani są przez odpowiednie przekonania światopoglądowe i reżimy wizualne. U podstaw tych przedstawień leży bowiem idea „poskramiania” zwierząt i „dzikiej” przyrody, ich sankcjonowania przez racjonalistyczny dyskurs nauki. Wiedza o tym, jakie są „prawdziwe” zwierzęta i jak się „naturalnie” zachowują, należy tu wyłącznie do przedstawicieli nauki – zoologów (to swoista forma *scienceplaining*). Równocześnie mamy w takich obrazach do czynienia z próbami psychologizacji zwierząt, romantyzowania ich natury oraz wielokrotnie (a dziś wręcz powszechnie) z poetyką rozbuchanego wizualnie spektaklu (np. poprzez wyrafinowane techniki zdjęciowe).

Zdecydowanie inne cele postawili sobie twórcy filmowi, którym udział w filmach nie-ludzi służył realizacji funkcji mortogennej. W dziełach tak sprofilowanych śmierć prawdziwego zwierzęcia na ekranie bywała traktowana jako specyficzna „atrakcja” (dziś jest to prawnie niedopuszczalne). Był to element fabuły mający wywołać dreszcz grozy u odbiorców, nierzadko wstręt, konfuzję, ciekawość, a może nawet podniecenie. I co ważne: wizualną realizację toposu *tremendum et fascinosum* można znaleźć zarówno w kinie dokumentalnym (*Electrocuting an Elephant*), jak i w niskobudżetowym kinie popularnym (szczególnie w „kinie eksploatacji”; *Nadzy i rozszarpani*) oraz w „kinie artystycznym”. W tym ostatnim tego typu praktyki były szczególnie naganne, jako że twórcy uzasadniali sceny śmierci osób pozaludzkich „celami artystycznymi” (*Czas apokalipsy, Nasz czas*).

Reżyserzy bardzo często przypisują również zwierzętom funkcje paraboliczne. Nie-ludzie traktowani są wtedy jako metafory, symbole lęków, społecznych fobii, problemów i kulturowych uwikłań. Z realizacją tych celów mamy do czynienia szczególnie w przypadku (wspominanych już) dzieł typu *monster movies* i/lub *animal attack films*. Poprzez reprezentacje groźnych zwierząt człowiek wielokrotnie szuka prawdy o sobie, swej naturze oraz cechach cywilizacji i kultury, w której funkcjonuje (*Moby Dick, King Kong*). Bo w istocie ludzie, patrząc na zwierzęta, patrzą na siebie, definiują się. Wspomniane gatunki filmowe najmocniej wizualizują (oraz przepracowują) antagonistyczną relację między nie-ludźmi a ludźmi, podkreślają totalną, nieredukowalną różnicę między człowiekiem a zwierzęciem. Ludzie boją się i wstydzą postaci pozaludzkich, bo widzą w nich zarówno swoje przeciwieństwo, jak i wstydliwie skrywaną... własną naturę. Stąd w filmach *monster movies* i/lub *animal attack films* można zauważyć mechanizm wyparcia: kreując w tych dziełach Bestie, ludzie chcą wykluczyć się z pola zwierzęcości – tym samym nie-ludzi uprzedmiotowić i uczynić „Innymi”.

Z drugiej strony paradoksem jest, że tylko w filmach z tego gatunku istoty pozaludzkie bywają podmiotami w fabule i posiadają własną moc sprawczą (choćby tylko przez jakiś czas). Co więcej, tylko w tych filmach to człowiek jest zjadany i (z)redukowany do pokarmu (*Szczęki*). A akt taki traktuje się jako radykalny zamach na antropocentryczny porządek i „poważne naruszenie pieczołowicie strzeżonej antropogenetycznej granicy”⁹. Pamiętać jednak trzeba, że za zamach na antropocentryczny porządek, za swoją sprawczość i podmiotowość wszelkie Monstra i groźne zwierzęta zawsze

⁹ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 131.

spotyka kara. Istoty te za każdym razem muszą w filmach zginąć, a wzorzec świata rządzonego przez człowieka wraca do ram.

Z funkcją paraboliczną doskonale współgra (jest jej odmianą) funkcja transgresyjna postaci pozaludzkich. Jej najbardziej wyrazistą realizacją są obrazy z nurtu *monster erotica*. Transgresyjność polega tu na tym, że w zachodniej kulturze seksualne relacje ludzko-zwierzęce stanowią jedno z największych tabu (*Max – moja miłość, Kształt wody*). Z pewnością filmy *monster erotica* można interpretować jako symboliczną realizację wszystkiego, co wyparte przez człowieka, jego cywilizację, kulturę, religię – czyli dzikości, nieokiełznanych popędów, gwałtu i grozy „zwierzęcej” seksualności. Mamy w tych filmach do czynienia ze swoistą dialektyką przyciągania i odpychania, atrakcji i odrazy, podniecenia i wstrętu. Monstra występujące w omawianych dziełach kanalizują ludzkie lęki przed tym, co wyjątkowe, groźne i niespotykane; wywołują strach i uosabiają zakazy, są też maską dla człowieczych, nie zawsze uświadamianych pragnień. Z pewnością filmy *monster erotica* otwierają na transgresyjne *guilty pleasure*, na zakazane przez Kulturę rozkosze penetrowania sfer liminalnych.

Wszystkie wskazane wyżej typy profilowania postaci pozaludzkich w filmach, zwłaszcza profile statusu i funkcji, to tylko pewne generalizacje najbardziej typowych i utrwalonych przez lata tendencji w kinie. Zestaw zapewne niewyczerpujący i nieostateczny. Można by wskazać inne funkcje, jakie pełnią w filmach nie-ludzie. Dzieł, w których protagonistami są zwierzęta, jest bowiem bez liku.

Na koniec warto zadać ważne pytanie. Czy w zachodniej kinematografii da się wyjść poza wskazane typowe wzorce profilowania nie-ludzi? Moim zdaniem jest to bardzo trudne, ale jednak możliwe. Z jednej strony antropocentryzm i szowinizm gatunkowy stanowią od tysiącleci główne wzorce percypowania rzeczywistości przez człowieka. Leżą u podstaw zachodnioeuropejskiej *episteme*, są wzorcem dla kognitywnej kategoryzacji zjawisk świata oraz wszelkich ich wizualnych reprezentacji. Z drugiej strony, w obliczu zmian w humanistyce i rozwoju *human-animal studies*, dyskurs antropocentryzmu można subwersywnie „rozbrajać”, „rozsadzać” od wewnątrz, „zagnieżdżając” w jego paradygmacie odmienne ujęcia i modele reprezentacji. W kinematografii polegałoby to m.in. na wychodzeniu poza okulocentryczny opresywny paradygmat, choćby poprzez odniesienie do filmowych teorii afektywnych lub zmysłowej teorii kina, akcentujących postawę empatii i cielesnego współodczuwania¹⁰.

Na czym miałyby owe działania polegać w odniesieniu do produkcji filmowej? Moim zdaniem odbywałyby się one na kilku polach, ale traktowanych – jeśli jest taka możliwość – łącznie. A zatem, są to (powinny być) następujące rozwiązania:

1. całkowita rezygnacja z udziału w filmach żywych aktorów pozaludzkich;
2. stosowanie (jeśli jest taka potrzeba) wyłącznie cyfrowych technik CGI, ale z poszanowaniem behawioru i wizerunku gatunkowego danej istoty;
3. przyjęcie postawy empatii i (z)rozumienia potencjału emocjonalnego i statusu moralnego¹¹ aktorów pozaludzkich (*Czego nauczyła mnie ośmiornica, IO*);
4. ontologizacja aktorów pozaludzkich, uznanie ich podmiotowości, zdolności wchodzenia w emocjonalne i kognitywne relacje (*Biały Bóg, Kraina miodu*);

¹⁰ Por. M. Stańczyk, *Zmysłowa teoria kina*, „EKRANY” 2015, nr 3–4 (25–26), s. 70–75.

¹¹ Por. U. Zarosa, *Status moralny zwierząt*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

5. redefiniowanie i/lub rozszerzanie utrwalonych (stereotypowych) filmowych wizerunków (modeli reprezentacji) określonych gatunków, np. świnie (*Gunda*) lub krowy (*Krowa*);
6. rygorystyczne stosowanie prawa dotyczącego ochrony zdrowia, podmiotowości oraz interesów nie-ludzi (organizacje typu AHA, PETA);
7. zmiany w estetyce filmowej, „rozbrajanie” dotychczasowych wizerunków przez humor, wyśmianie, ironię (*Sharknado*) lub też nowe techniki widzialności (*Bear 71*).

Jestem przekonany, że realizacja choćby kilku z tych postulatów zdecydowanie zmieniałaby obowiązujące do tej pory wzorce kinowych reprezentacji zwierząt. Zresztą pozytywne zmiany da się już dostrzec. Świadczy o nich istnienie filmów (podane powyżej przykłady), w których zaproponowane działania (wszystkie lub tylko niektóre) efektywnie się realizuje.

Bibliografia

- Bakke Monika, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.
- Berger John, *O patrzeniu*, tłum. Sławomir Sikora, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Haraway Donna, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 241–260.
- Janikowska Agata, *Patrząc nie-ludzkimi oczami: przypadek „Królika po berlińsku”*, „Kwartalnik Filmowy” 2020, nr 110, s. 156–171.
- Kalbarczyk Kamil, *No animals were used in the making of the film? Postzwierzęta i zew antropomorfizmu w epoce CGI*, „Kwartalnik Filmowy” 2020, nr 110, s. 138–155.
- Ryder Richard D., *Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji*, „Etyka” 1980, nr 18, s. 39–47.
- Singer Peter, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. Anna Alichniewicz, Anna Szczesna, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2018.
- Stańczyk Marta, *Zmysłowa teoria kina*, „EKRANY” 2015, nr 3–4 (25–26), s. 70–75.
- Tan Ed S., *Film fabularny jako maszyna emocji*, tłum. Jolanta Mach [w:] *Kognitywna teoria filmu. Antologia przekładów*, red. Jacek Ostaszewski, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 248–276.
- Zarosa Urszula, *Status moralny zwierząt*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

Filmografia

- Artysta*, reż. Michael Hazanavicius, Francja, 2012.
- Babe – świnka z klasą*, reż. Chris Noonan, Australia, 1995.
- Bear 71*, reż. Leanne Alison, Jeremi Mendes, Kanada, 2001–2009.
- Beethoven*, reż. Brian Levant, USA, 1992.
- Ben Hur*, reż. Wiliam Wyler, USA, 1959.
- Biały Bóg*, reż. Kornel Mundruczo, Węgry, 2015.
- Co jest grane, Davies?*, reż. Ethan Coen, Joel Coen, USA, 2014.
- Czas apokalipsy*, reż. Francis Ford Coppola, USA, 1979.
- Czego nauczyła mnie ośmiornica*, reż. Pippa Ehrlich, James Reed, RPA, 2020.

- Czerwony żółw*, reż. Michael Dudok de Wit, Francja, 2016.
- Electrocuting an Elephant*, reż. Edwin S. Porter, Jacob Blair Smith, USA, 1903.
- Gdzie jest Nemo?*, reż. Andrew Stanton, Lee Unkrich, USA, 2003.
- Godzilla*, reż. Ishiro Honda, Japonia, 1954.
- Grizzly Man*, reż. Werner Herzog, USA, 2005.
- Gunda*, reż. Viktor Kossakovskiy, Norwegia, 2021.
- IO*, reż. Jerzy Skolimowski, Polska, 2022.
- Jumanji*, reż. Joe Johnston, USA, 1995.
- Jurassic Park*, reż. Steven Spielberg, USA, 1993.
- Karino*, reż. Jan Batory, Polska, 1976.
- King Kong*, reż. Merian C. Cooper, Ernest B. Schoedsack, USA, 1933.
- Kraina miodu*, reż. Tamara Kotevska, Ljubomir Stefanov, Macedonia, 2019.
- Krowa*, reż. Andrea Arnold, Wielka Brytania, 2021.
- Księga dżungli*, reż. Jon Favreau, USA, 2016.
- Kształt wody*, reż. Guillermo del Toro, USA, 2018.
- Lamb*, reż. Valdimar Johannsson, Islandia, 2021.
- Lassie, wróć!*, reż. Fred M. Wilcox, USA, 1943.
- Łasuch*, reż. Jim Mickle, Beth Schwartz, USA, 2021.
- Max – moja miłość*, reż. Nagisha Oshima, Francja, 1986.
- Mieszkańcy Ziemi*, reż. Shaun Monson, USA, 2005.
- Moby Dick*, reż. John Huston, Wielka Brytania, 1956.
- Nadzy i rozszarpani*, reż. Ruggero Deodato, Włochy, 1980.
- Nasz czas*, reż. Carlos Reygadas, Meksyk, 2020.
- Nawet myszy idą do nieba*, reż. Jan Bubenicek, Denisa Grimmova, Czechy, 2021.
- Niedźwiadek*, reż. Jean-Jacques Annaud, Francja, 1988.
- O psie, który wrócił do domu*, reż. Charles Martin Smith, USA, 2019.
- Obcy – ósmy pasażer Nostromo*, reż. Ridley Scott, Wielka Brytania, 1979.
- Paterson*, reż. Jim Jarmusch, USA, 2016.
- Pęłzająca śmierć*, reż. Alexandre Aja, USA, 2019.
- Projekt Nim*, reż. James Marsh, USA, 2011.
- Razorback*, reż. Russell Mulcahy, Australia, 1984.
- Serce psa*, reż. Laurie Anderson, USA, 2016.
- Sharknado*, reż. Anthony C. Ferrate, USA, 2013.
- Szczęki*, reż. Steven Spielberg, USA, 1975.
- Tańczący z wilkami*, reż. Kevin Costner, USA, 1990.
- Vaiana*, reż. Ron Clements, John Musker, USA, 2016.
- Wędrówki z dinozaurami*, serial BBC, Wielka Brytania, 1999.
- Zaklinacz koni*, reż. Robert Redford, USA, 1998.
- Zwierzogród*, reż. Byron Howard, Rich Moore, USA, 2016.

Streszczenie

Artykuł prezentuje najbardziej charakterystyczne dla dotychczasowych antropocentrycznych narracji filmowych formy obrazowania postaci pozaludzkich, potocznie zwanych zwierzętami. Wskazane są uzależnienia dyskursywne, ideologiczne oraz modele profilowania służące

budowaniu kinowych reprezentacji tych istot. Omówione zostają, wraz z podtypami i przykładami, profile genologiczny, statusu oraz funkcji nie-ludzi w zachodniej kinematografii.

Cinematic Representations of Non-human Characters: Reconnaissance

Abstract

The article presents the most characteristic ways of portraying non-human characters, commonly known as animals, in human-centric film narratives. Discursive and ideological relationships are described, along with profiling models used to present the characters. The article also discusses the genological profile, status, and functions of non-humans in Western cinematography.

Słowa kluczowe: postaci pozaludzkie, zwierzęta, film, antropocentryzm, dyskursy ideologiczne

Keywords: non-human characters, animals, film, anthropocentrism, ideological discourses

Bogusław Skowronek – profesor doktor habilitowany, pracuje w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Główne zainteresowania naukowe to filmoznawstwo, mediolingwistyka oraz zjawiska kultury popularnej. Członek wielu towarzystw naukowych, m.in.: Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami (członek zarządu), Polskiego Towarzystwa Językoznawczego i Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Popularyzator sztuki filmowej, działacz dyskusyjnych klubów filmowych. Autor ponad stu trzydziestu artykułów naukowych oraz książek: *O dialogu na lekcjach w szkole średniej. Analiza pragmatyczno-językowa*, Kraków 1999; *Konceptualizacje filmu i jego oglądania w języku młodzieży. Studium kognitywno-kulturowe*, Kraków 2007; *Film w przestrzeni kultury audiowizualnej. Studia. Szkice. Interpretacje*, Kraków 2011; *Mediolingwistyka. Wprowadzenie*, Kraków 2013 (tłumaczenie na język rosyjski 2015); *Język w filmie. Ujęcie mediolingwistyczne*, Kraków 2020; *Disco polo. Analiza lingwistyczno-kulturowa*, Kraków 2021 (wraz z Natalią Zborowską).

Iwona Grodź

Polskie Towarzystwo Kulturoznawcze

ORCID 0000-0003-0151-6909

Poszukiwany „kod człowieczeństwa”? Na marginesie twórczości Lecha Majewskiego¹

Wstęp

Innego raju nie ma, tylko ten, który sami sobie stworzycie tu, na Ziemi, podczas krótkiego żywota, nie sądząc, a oglądając go szeroko rozwartym okiem, bez zmrużenia powiek [...] ².

Lech Majewski

Inspirując się pomysłem odnajdywania powiązań między „językiem antropocenu”³ a jego egzemplifikacją w filmach, skupiam się na inspiracjach-śladach, jakie zostawi po nas ta epoka geologiczna⁴. Warto przy tej okazji podkreślić, że choć wyróżnia się co najmniej cztery rodzaje antropocentryzmu: poznawczy, ontologiczny, aksjologiczny i metodologiczny, to w moim rozumieniu „język epoki człowieka” oznacza próbę wskazania hierarchii wartości, priorytetów i celów, ku którym zmierzała ludzkość w konkretnym czasie i miejscu. Idea ta prowokuje do stawiania pytań, inspiruje i zachęca do dyskusji ze świadomością, że wiąże się z „teoretycznymi ograniczeniami, blokując pewne rodzaje refleksji”⁵.

¹ Tekst stanowi fragment większej całości, której części publikowane były również w innych miejscach, m.in. w Internetowym Magazynie Filozoficznym „Hybris”.

² L. Majewski, *Metafizyka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 99.

³ Przypomnę, że pojęcie *antropocen* w latach 80. XX w. wprowadził biolog Eugene F. Stoermer. Na polu medioznawczym czy kulturoznawczym funkcjonuje ono od przełomu XX i XXI w. Korzysta ono z podstawowego rozumienia antropocenu. Za Paulem Crutzenem określić można antropocen jako „okres w dziejach świata, w których po raz pierwszy siły natury i moce człowieka wielokierunkowo się przenikają, a istnienie przyrody i istot ludzkich stało się wzajemnie uzależnione” (zob. m.in.: P. Zawojski, *Technokultura i jej manifestacje artystyczne. Medialny świat hybryd i hybrydyzacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 58).

⁴ A. Ubortowska, *Antropocen/strategie oporu. Geomorficzny projekt Renza Piano*, „Prace Kulturoznawcze” 2018, nr 22 (1–2), s. 83.

⁵ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 20.

W każdej z form artystycznego wyrazu, także w filmie, twórcy mogą i poddają refleksji podstawowe parametry życia na Ziemi – przestrzeń i czas, pamięć i zapomnianie oraz kluczową dla tych rozważań kategorię: człowieka i jego otoczenie naturalne i kulturowo-technologiczne. Jednocześnie coraz częściej sprzyja to odchodzeniu od myślenia o nich tylko z jednego punktu widzenia, tradycyjnego, bo antropocentrycznego. Ową zmianę, w zależności od przyjętej perspektywy i rozłożenia akcentów, zwykle określa się „zwrotem ekokrytycznym”⁶ lub „postludzkim”⁷ w myśleniu o kulturze. Sceptycy twierdzą, że poznanie pozaludzkiej perspektywy nie jest w ogóle możliwe, gdyż próby jej uchwycenia, opisanie i zinterpretowania prowadzą do ujmowania jej przy pomocy ludzkich kategorii. Cenną pracę w tym zakresie wykonuje humanistyka środowiskowa, odpowiadając na wyzwania epoki antropocenu, „w której człowiek poprzez swoje działania stał się aktywnym czynnikiem geologicznym”⁸. Ważna okazuje się więc perspektywa nie tylko ponadgatunkowa, ale też planetarna, geocentryczna i związana z rozwojem „technologii jako rodzaju utrwalonego społeczeństwa”⁹.

Paradoksalnie często okazuje się, że pojęcia kluczowe i wydawałoby się podstawowe nie są dla wszystkich jednoznaczne, a raczej odsyłają do wielu możliwych sensów. Podobnie jest w przypadku słowa „język”, które aktualizuje różne perspektywy jego rozumienia, takie jak m.in. lingwistyczna, psychologiczna, biologiczna i metafizyczna. W tych rozważaniach „język antropocenu” będzie rozumiany przede wszystkim jako „język sztuki”, który jest systemem znakowym nadbudowanym nad systemami prymarnymi takimi jak system werbalny (słowa), wizualny (obrazy) czy brzmieniowy (dźwięki)¹⁰. Dlatego też, mimo pamięci o wszystkich rozumieniach tego terminu, w moim ujęciu będzie dominowało odwołanie się do sztuki. W tym konkretnym przypadku: sztuki filmowej i filmu Lecha Majewskiego (ur. 1953) *Ogród rozkoszy ziemskich* (2003)¹¹, a dzięki niemu także obrazu niderlandzkiego malarza Hieronima Boscha

⁶ Jeżeli chodzi o filmoznawstwo i podobną perspektywę, to można zauważyć, że coraz częściej analizuje się różne filmy, m.in. *Milczenie owiec* w reżyserii Jonathana Demme’a z 1991 roku, *Dziki róż* Anny Jadowskiej, *Wież. Jasny dzień Jagody Szelc* czy *Pokot* Agnieszki Holland (wszystkie z 2017 roku) właśnie w tym kontekście (zob. M. Podsiadło, *Ekokrytyczny trójgłos w kinie polskich reżyserów filmowych*, „Pleograf. Kwartalnik Akademii Polskiego Filmu” 2019, nr 3, <http://akademiapolskiegofilmu.pl/pl/historia-polskiego-filmu/pleograf/polskie-kino-kobiet/18/ekokrytyczny-trojglos-w-kinie-polskich-rezyserek-filmowych/691> [dostęp: 2022/06/06]). Zob. też J. Tabaszewska, *Zagrożenia czy możliwości? Ekokrytyka – rekonesans*, „Teksty Drugie” 2011, nr 3, s. 219–220.

⁷ Zob. m.in. C. Wolfe, *Whats Is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, London–Minneapolis 2010.

⁸ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, s. 302.

⁹ B. Latour, *Technologia jako utrwalone społeczeństwo*, przeł. Ł. Afeltowicz, „Avant” 2013, nr 1, s. 17.

¹⁰ Por. m.in. S. Wysłouch, *Literatura a sztuki wizualne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994; M. Hopfinger, *Kultura audiowizualna u progu XXI wieku*, Instytut Badań Literackich IBL PAN, Warszawa 1997; B. Skowronek, *Język w filmie. Ujęcie mediolingwistyczne*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2020.

¹¹ Twórczość filmowa Lecha Majewskiego stała się przedmiotem rozważań takich autorów jak m.in. Jacek Nowakowski (*W stronę raju. O literackiej i filmowej twórczości Lecha Majewskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012); Magdalena Lebecka (*Lech Majewski*, Wydawnictwo „Wież”, Warszawa 2010). Niemniej jednak wskazani badacze nie podejmowali wprost tematu „języka antropocenu” w twórczości autora.

(ok. 1450–1516) pod tym samym tytułem z przełomu XIV i XV w.¹², który był dlań inspiracją, oraz tekstu Dantego Alighieri (1265–1321) *Boska komedia* (1308–1321)¹³, o którym też się w filmie Majewskiego przypomina. Te trzy teksty kultury, trzy źródła – to „tropy”, dzięki którym można zastanowić się nad choćby wstępną próbą rozpoznania i zdefiniowania „języka naszej epoki”¹⁴.

Jeszcze bardziej problematyczny jest drugi człon sformułowania „język antropocenu”, które odsyła do modnych ostatnio pojęć – nie tylko *antropocen* (skorelowany z określonym punktem widzenia – antropocentryzmem), ale i formułowane w odpowiedzi nań postawy *nieantropocentryczne*¹⁵, *antyantropocentryczne*¹⁶ czy *postantropocentryczne*¹⁷, a ostatnio także *antropocień*¹⁸. Każdorazowo punktem wyjścia jest perspektywa człowieka, która albo zostaje „porzucona”, albo zanegowana, ostatecznie też ukazana w historycznej ewolucji czy jako rodzaj „zaangażowania oraz nawiązania bliskości z nie-ludzkimi innymi”, gdyż „to właśnie oni za długo pozostawali ukryci w zbyt

¹² Przypomnę, że *Ogród rozkoszy ziemskich* lub *Tysiącletnie królestwo* (znana jest też nazwa *Obraz z owocami drzewka truskawkowego*) to tryptyk wykonany w technice olejnej na desce. Na zamkniętych skrzydłach bocznych znajduje się obraz Ziemi jako płaskiego dysku unoszącego się na wodzie. Lewe skrzydło (od strony wewnętrznej) przedstawia „stworzenie Ewy” i „raj ziemski”, środkowa tablica: „ogród rozkoszy ziemskich”, a prawe skrzydło wyobraża „piekło muzykantów”. Większość historyków sztuki uważa, że „celem obrazu było potępienie wad i słabości skazujących ludzi na piekielne męki”. Interpretacje różnią się jednak co do szczegółów i znaczenia konkretnych alegorii. Jedni widzą tu przedstawienie grzechów głównych, inni odczytują aluzje do rozmaitych „herezji” (zob. m.in. P. de Rynck, *Jak czytać malarstwo. Rozwiązywanie zagadek, rozumienie i smakowanie dzieł dawnych mistrzów*, TAIWPN Universitas, Kraków 2004, s. 94–95).

¹³ Poemat *Boska komedia* (wł. *Divina Commedia*) to tryptyk składający się z trzech ksiąg, każdą część tworzą 33 pieśni. Uważany jest on za „syntezę średniowiecznej myśli filozoficznej”. Inspiracją dla Dantego była *Eneida* Wergiliusza. Kanwą opowieści jest wizja wędrowki *alter ego* poety przez zaświaty – Piekło, Czyściec i Raj – jako alegoria ludzkiego życia. Przewodnikami wędrowcy są: Wergiliusz, święty Bernard z Clairvaux i ukochana Dantego, zmarła Beatrycze (zob. m.in. W. Preisner, *Dante i jego dzieła w Polsce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Toruń 1957).

¹⁴ Z uwagi na decyzję o skoncentrowaniu się uwagi na filmie dwa pozostałe teksty kultury zostaną przeze mnie tylko wspomniane.

¹⁵ Zob. „[...] nie zawsze różnica między (*nie*)antropocentryzmem a (*anty*)humanizmem i (*anty*)antropocentryzmem jest łatwo uchwytana, co może wiązać się – jak w przypadku Rosi Braidotti – z faktem, że antyhumanizm stanowi moment w intelektualnej biografii osób związanych z myśleniem nieantropocentrycznym” (Magazyn Filozoficzny „Hybris”, temat: *Aksjologie nieantropocentryzmów*, <https://czasopisma.uni.lodz.pl/hybris/index>, [dostęp: 2022/06/06].

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Przykładowo Ewelina Twardoch-Raś pisała, że „[...] posthumanizm to nie tylko negacja humanizmu, ale dostrzeżenie człowieka w historii ewolucji i rozwoju środowiska naturalnego jako »ludzkiego zwierzęcia« [...] nie to co po humanizmie, ale to co jest antagonistyczne wobec fantazmatów odcieśnienia i autonomii człowieka względem świata fizycznego” (E. Twardoch-Raś, *Sztuka biometryczna w perspektywie filozofii post- i transhumanizmu. W stronę estetyki postafektywnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 44–45).

¹⁸ Zdaniem Andrzeja Marca „współcześnie żyjemy w antropoceniu” (s. 7). Badacz odrzuca pojęcie *antropocenu* jako ideę, która jest „zbyt bliska antropocentryzmowi”, gdyż niezależnie czy uważamy człowieka za „najgorsze czy najlepsze ze stworzeń” (s. 9) – umieszczamy go w centrum świata. Dodatkowo jest to pojęcie zbyt wieloznaczne. „[...] wyjście z antropocenia – zdaniem Marca – jest możliwe dzięki ontologii zwróconej ku przedmiotom” (s. 157). Proponowany przez niego „antropocień” nie wprowadza jednak precyzji w rozumieniu (A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021).

długim cieniu rzucanym przez *anthropos* [...]”¹⁹. Terminologiczna wielość, podobnie jak wnikliwe zniuansowanie badawcze tych pojęć nie oznacza jednak zrozumienia. Rozumienie to wszak nie zawsze doznanie tożsame z pojmowaniem, poznaniem.

Podsumowując wstępne ustalenia, warto podkreślić, że „język antropocenu” to temat ważny, acz kłopotliwy. W swoich rozważaniach pragnę jednak zająć się tym zagadnieniem nie poprzez negację (tj. antyhumanizm i związany z nim antyantropocentryzm) czy inne nieantropocentryczne spojrzenie, ale poprzez przypomnienie ważności świadomości istnienia synergii człowieka z jego otoczeniem naturalnym, technologicznym i przede wszystkim kulturowym. Wiąże się to z owym zniuansowaniem zagadnienia, które zdaniem Rosi Braidotti łączy się ze zmianami niesionymi na fali posthumanizmu. Wśród nich najważniejsze jest przemieszczenie granic między dyskursami czy odmienne poprowadzenie „różnic kategorialnych”, co jest efektem – jak czytamy – „eksplozji humanizmu i implozji antropocentryzmu” i prowadzi do kryzysu tradycyjnej humanistyki²⁰. Takie spojrzenie rodzi pytania: czy w kontekście twórczości Lecha Majewskiego można mówić o próbie odszukania kodu człowieczeństwa, a więc poniekąd też wartościowaniu widzenia antropocentrycznego? Jakie zagadnienia stają się głównym punktem odniesienia w twórczości autora *Pokoju saren. Opera autobiograficzna* (1997)? Co one mówią o jego podejściu do epoki antropocenu? Nie na wszystkie pytania uda mi się w tych rozważaniach odpowiedzieć, ale zostają one postawione także jako inspiracja do refleksji i kontynuacji w przyszłości. Dowodzą one ponadto, że każdorazowo najważniejsze jest zagadnienie podmiotowości i transformacje, którym podlega człowiek: „stawania się zwierzęciem”²¹; „stawanie się ziemią”²²; „stawanie się maszyną”²³ oraz wariacje na ten temat obecne w filmach Majewskiego. Najważniejsza teza to sugestia, że autor *Ogrodu rozkoszy ziemskich*, ujawniając ślady istnienia „kodu człowieczeństwa” w dziełach sztuki, jednocześnie sugeruje utratę doń „klucza” przez współcześnie żyjących ludzi.

„Kod człowieczeństwa” według Lecha Majewskiego

To zadziwiające, że obraz jest trwalszy od ciała.
Ślad trwalszy od życia²⁴.

Lech Majewski

Wielu filmoznawców wskazywało, że Lech Majewski zajmuje szczególne miejsce wśród artystów-reżyserów inspirowanych się malarstwem²⁵. Jacek Nowakowski uznawał nawet

¹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰ R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 273.

²¹ Tamże, s. 150.

²² Tamże, s. 172.

²³ Tamże, s. 185.

²⁴ L. Majewski, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 10.

²⁵ Zdaniem Małgorzaty Jakubowskiej „Poststrukturalny paradygmat eksponował zjawisko intertekstualności, wskazując na odwołania i cytaty jako immanentną cechę kultury. Jednak ani konstatacja, że »każdy tekst jest sumą cytatów«, ani sprawozdawcze wyliczenie wszystkich nawiązań (świadomych aluzji, ale także nieświadomie powielanych klisz) nie jest w stanie oddać indywidualnej strategii, gdy sama relacja między mediami staje się kluczowa i jest

Lecha Majewskiego za „artystę totalnego”, „starającego się przedstawić w swojej twórczości pewien porządek, będący wyrazem ładu i harmonii, które na przekór okolicznościom dają się jeszcze wyrazić w sztuce, nauce i filozofii czy religii”²⁶. Tematy związane z epoką antropocenu w twórczości Lecha Majewskiego w dużej mierze są pokłosiem tych zainteresowań. Swoje przemyślenia na ten temat artysta przedstawiał zarówno w twórczości literackiej, jak i filmowej. W tych rozważaniach skupię się na tej ostatniej aktywności twórczej, bo to w niej znajdziemy najwięcej oryginalnych nawiązań do archetypów i metanarracji na wybrany temat: człowiek *versus* świat fauny i flory, człowiek *versus* planeta czy człowiek *versus* technologia. Niemal wszystkie te wątki są obecne w twórczości autora *Angelusa*, ale w niektórych dziełach są szczególnie wyeksponowane. Warto więc skupić uwagę na wybranych.

Filmem, który pozwala na namysł nad relacją człowiek-natura, jest *Pokój saren. Opera autobiograficzna* Lecha Majewskiego z 1997 roku. Nie jest to rzecz jasna jedyny projekt reżysera, który umożliwia wskazanie tego wątku. Niemniej to w kontekście *Pokoju saren* artysta umożliwia podjęcie najbardziej inspirującego „dialogu” z projektowanym widzem na ten temat²⁷. Wskazany film wpisuje się ponadto w nurt *slow cinema*, który projektuje większą uważność odbiorcy i jednocześnie jej wymaga, co w kontekście perspektywy antropocentrycznej nie jest bez znaczenia. To hołd złożony „atawistycznemu oku”²⁸. Wszak wielokrotnie podkreśla się, że sztuka naśladuje naturę. Jest to fakt niezaprzeczalny. Dawniej obrazy malarskie zawieszane w mieszkaniach były jak okna na świat. Uczyły uważności, dostrzegania, nie tylko widzenia utożsamianego z „omiataniem” przestrzeni zniecierpliwionym czy znudzonym wzrokiem²⁹. Uważność przeciwdziała też obojętności na to, co zwykle nam umyka, a może być po czasie niezwykle istotne, tak jak niedostrzeżony upadek Ikara, samotność Chrystusa w chwili śmierci. Dzięki uważności jest szansa na zrozumienie epoki antropocenu. Dlatego tak ważna jest „perspektywa organiczna”, „fizjologiczna”, a więc „oko ruchome”, „czujne”, „przyczajone”, badające teren i ostrzegające nas przed niebezpieczeństwem. Powinna cechować je też „dalekowzroczność”, którą symbolizuje filmowy zabieg „głębi ostrości” jako domena oka artysty dostrzegającego palimpsestowość nie tylko obrazów, ale też natury³⁰.

problematyzowana przez artystę kina” (M. Jakubowska, *Narracja transmedialna – obrazy malarskie a twórczość filmowa Lecha Majewskiego („Ogród rozkoszy ziemskich”)*, „Pleograf. Kwartalnik Akademii Polskiego Filmu” 2016, nr 2, <https://pleograf.pl/index.php/narracja-transmedialna-obrazy-malarskie-a-tworczosc-filmowa-lecha-majewskiego-ogrod-rozkoszy-ziemskich/> [dostęp: 2022/06/06]). Zob. też P. Zawojski, *A transmedia journey through the world of Lech Majewski's art*, „Internet via World Wide Web. CYBEREmpathy” 2012, nr 2, <https://kokazone.wixsite.com/cyberempathy/kopia-issue2> [dostęp: 2022/06/06].

²⁶ J. Nowakowski, *Intermedialna synteza sztuk. Od raju jako tematu do metafory intermedialnej syntezy sztuk*, w: tegoż, *W stronę raju...*, dz. cyt., s. 199.

²⁷ L. Majewski, *Pejzaż intymny. Rozmowy autobiograficzne o świecie i o sztuce*, Wydawnictwo „Rebis”, Poznań 2017, s. 95.

²⁸ Tamże, s. 93.

²⁹ Tamże, s. 144.

³⁰ Reżyser napisał: „Człowiek buduje prostą, równą ścianę, maluje ją jednym kolorem, żeby odgrodzić się od natury. Ale natura drwi z geometryzującego strachu człowieka i nie pozwala mu na abstrakcyjną perfekcję. Fascynuje mnie, jak wszelkie pęknięcia i rośliny z upływem czasu »zjadają« ścianę. Człowiek dąży do geometrii euklidesowej, uważa, że może ogarnąć

W *Ogrodzie rozkoszy ziemskich* (2003) Majewski skłania do refleksji nad tym samym tematem, ale z innej perspektywy. Jest to adaptacja autorskiej powieści *de facto* „o patrzeniu i widzeniu”³¹ *Metafizyka* z 2002 roku³². Głównym miejscem akcji obu opowieści jest m.in. Wenecja, skojarzona z „rajem dla pasjonatów sztuki”³³. Zarówno dla pierwszego, jak i drugiego utworu ważną inspiracją okazał się ponadto obraz Hieronima Boscha, który obecnie znajduje się w Muzeum Prado w Hiszpanii³⁴. Dzieła tego artysty charakteryzuje złożona symbolika, dotycząca w wielu przypadkach grzeszności i niedoskonałości człowieka, poprzez swą złożoność nie do końca jasna dla odbiorców. Dodatkowo topos ogrodu i symbolika alchemiczna sprzyja subiektywizowaniu procesu interpretacji³⁵. Majewski nie odwołuje się do zewnętrznej części tryptyku, na której widać ziemię umieszczoną w szklanej kuli i Stwórcę z Księgą. Skupia uwagę na części środkowej – Raju (ogrodzie miłości)³⁶, który nie jest jednak pozbawiony zagrożeń i śmierci.

świat, w momencie kiedy uprości, usystematyzuje, wyszpachluje równą powierzchnię, lecz natura, krok po kroku, odzyskuje swoją prawdziwą własność – ściana najpierw pęka tu i tam, i wystarczy zostawić ją na jakiś czas, a stanie się kartką, którą metaforycznie, zapisze ręka Boga. Patyna, kurz i pęknięcie stanowią »charakter pisma Pana Boga« lub pisma Natury, jak kto woli. [...] przestrzenie wolą zarastać chwastami, [...] uporządkowany kwadrat człowieka powraca do fraktalnej natury..., roślina przedrze ścianę, mur, oplecie metal. Ostatecznie natura zanegowała uproszczony porządek człowieka, by wprowadzić tam swoje komplikacje [...] rośliny – pnącza nie unoszą się w prostej linii, lecz okręcają się wokół własnej osi. Nic nie zmierza linią prostą. Jesteśmy w stanie rozszyfrować owe detale, ale nie zmieni to faktu, że ogólna zasada pozostanie tajemnicą” (tamże, s. 114).

³¹ J. Nowakowski, *W stronę raję...*, dz. cyt., s. 207.

³² „»Metafizyk« w teorii Majewskiego jest rodzajem kodu, dzięki któremu ludzie komunikują się poza mową i pismem, posługując się zbiorem symboli, intuicji oraz skojarzeń, których rozumienie wynika zarówno ze znajomości odpowiedniego kodu, jak i obcowania z kulturą (rozumianą przez Majewskiego jako kultura elitarna)” (M. Nahlik, *Archetypy, instynkty, atawizmy i uczucia, czyli o metakomunikacji Lecha Majewskiego*, w: *Ciało i seksualność w polskim kinie*, red. S. Jagielski, A. Morstin-Popławska, TAIWPN Universitas, Kraków 2009, s. 263).

³³ J. Nowakowski, *W stronę raję...*, dz. cyt., s. 207. Wenecja – jako skarbnica dzieł sztuki i przestrzeń żywiołu wody – często stawała się miejscem akcji innych wytworów sztuki, zob. m.in. *Śmierć w Wenecji* Tomasza Manna i jej ekranizację w reżyserii Luchina Viscontiego (tamże, s. 209).

³⁴ W powieści Bea porównuje dzieło Boscha z poematem Danego tak: „[...] Bosch zrezygnował z idei czyśćca. Nie zajął się pokutą, lecz wyzwoleniem, nie karą, lecz nagrodą dla tych, którzy zamiast tkwić w mękach oczekiwania odkryli, że wstąpienie do raję jest możliwe i dane już tu, w doczesności” (L. Majewski, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 18). Zob. też inny obraz Hieronima Boscha *Wizję sądu ostatecznego*, XV–XVI wiek (lata 1500–1504) z Pałacu Dożów. Jego tematyka to *Błogosławieni w ziemskim raję*, *Wzniesienie błogosławionych do raję*, *Upadek potępionych*. *Piekło*, a – według niektórych źródeł – brakujący środek mógł przedstawiać scenę *Sądu Ostatecznego*.

³⁵ W opinii Lynn F. Jacobs sztuka Hieronima Boscha jest głęboko dualistyczna w tym sensie, że obrazy malarza przedstawiają synergiczne połączenie nie tylko *sacrum* i *profanum*, ale retrospekcji z nowoczesnością. To zestawienie – zdaniem badaczy – najbardziej w tej twórczości intryguje. Czerpanie z tradycji nie jest dlań ograniczeniem, a możliwością jej redefinicji poprzez nowe podejście (zob. L.F. Jacobs, *The Triptychs of Hieronymus Bosch*, „The Sixteenth Century Journal” 2000, t. 31, nr 4, s. 1009–1041).

³⁶ Jacek Nowakowski podkreślił, że „Całość dzieła Boscha obrazuje dzieło stworzenia i ambiwalentną naturę Boga, który może działać tylko za pośrednictwem Chrystusa, ale i Szatana” (J. Nowakowski, *W stronę raję...*, dz. cyt., s. 201).

Przewodnikiem po znaczeniach *Tryptyku* jest doktorantka historii sztuki Claudia Cosan (Claudine Spiteri), która pisze rozprawę na temat twórczości Boscha i interesuje się średniowieczną alchemią³⁷. Kobieta próbuje rozszyfrować ukryte w obrazie tajemnice. Jacek Nowakowski podkreślił, że Majewski w swojej interpretacji obrazu Boscha posługiwał się ustaleniami Wilhelma Fraengera³⁸. Świadczą o tym wypowiedzi głównej bohaterki filmu Claudii, która „[...] stara się [nie tylko – I.G.] rozszyfrować ukryte w obrazie symbole, ale przede wszystkim zrekonstruować światopowieść skondensowaną w przedstawieniu malarskim”³⁹. Warto pamiętać, że bohaterka jako historyk sztuki zna koncepcje filozoficzne, ale „nie reprezentuje światopoglądu religijnego”⁴⁰. To jednak nie przeszkadza jej, przy okazji prowadzonych badań, wkroczyć w przestrzeń malowidła i stać się niejako „częścią uniwersum Boscha”⁴¹. Ogród-Eden jest więc przestrzenią świata uporządkowanego, łącznikiem ziemi z niebem oraz symbolem skrywającym wiele różnych treści kulturowych⁴².

„Wysłannikiem” Majewskiego zdaje się główny bohater Chris Malten (Chris Nightingale), konstruktor statków o ścisłym umyśle i racjonalnym podejściu do życia. Mężczyzna – podobnie jak reżyser – jest więc „poszukiwaczem ukrytego kodu”, który wyjaśnia, „jak postępować, by odnaleźć raj na ziemi”⁴³. Pomocą w osiągnięciu tego celu ma być mała cyfrowa kamera. Twórca *Wojaczka* wielokrotnie podkreślał, że daje ona reżyserom wolność i poczucie większej intymności w obcowaniu z aktorem. Widz bezpośrednio uczestniczy w życiu postaci, nie poznaje ich losów z listów czy wspomnień. Technologia umożliwiła także wprowadzenie do filmu wielu fragmentów, w których bohaterowie „kręcą się sami”⁴⁴. W ten sposób kamera stawiała się częścią ich ciała, a obraz przez nią utrwalony przemieniał życie w dzieło sztuki. Dodatkowo Chris, filmując, osiąga wtajemniczenie w to, czym jest tworzenie. Majewski stworzył więc rodzaj filmowego dziennika, który pozwalał zbliżyć się, dzięki „malowaniu czy pisaniu przy pomocy kamery”⁴⁵, do niezwyklej lekkości i swobody opowiadania o intymności czy przemijalności ciała.

³⁷ Grzegorz Kubies przypomniał, że recepcja twórczości Boscha jest wynikiem dwóch horyzontów badawczych, które wyznaczają interpretacja antropologiczno-obrazowa Hansa Beltinga oraz interpretacja poststrukturalistyczna Keitha Moxeya. Są to perspektywy, które – podobnie jak ikonograficzna metoda Jana Białostockiego – niosą pewne ograniczenia i pułapki interpretacyjne. Koncentrują się bowiem na określonym punkcie widzenia (zob. G. Kubies, *Fantazmat czy doświadczenie rzeczywistości pozahistorycznej? Studium obrazu „Wniebowzięcie zbawionych Jheronimusa Boscha z Palazzo Ducale w Wenecji*, „Roczniki Humanistyczne” 2015, t. 63, z. 4, s. 5–37).

³⁸ W. Fraenger, *Hieronim Bosch*, przeł. B. Ostrowska, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1990.

³⁹ M. Jakubowska, *Narracja transmedialna ...*, dz. cyt.

⁴⁰ J. Nowakowski, *W stronę raju...*, dz. cyt., s. 206.

⁴¹ Tamże.

⁴² N. Mojżyn, *Rajski ogród jako topos szczęścia w chrześcijańskiej komunikacji kulturowej*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, nr 34, s. 28–61.

⁴³ Zob. m.in. P. Zawojski, *Stąd do świata i z powrotem. O drodze artystycznej Lecha Majewskiego*, „Opcje” 2011, nr 3, s. 50–54.

⁴⁴ L. Majewski, *Okradanie śmierci*. Rozmowa z Grażyną Aratą, „Kino” 2004, nr 3, s. 25–26.

⁴⁵ Małgorzata Jakubowska zauważa, że „Majewski niejako sugeruje, by analiza obrazu filmowego dokonywała się poprzez wydobywanie swoistej tekstury filmowych wizerunków, zależnej od technologicznego opracowania i użycia (obrazy rzutowane z projektora jako snop światła, monitor komputera czy ekran telewizora zmieniający obrazy w świecące piksele).

W filmie główna bohaterka jest ciężko chora (rak krtani) i niebawem umiera. To prowokuje pytania o metafizycznym wymiarze, które zadaje sobie i widzom Majewski. Przykładowo: „Co to znaczy, że ktoś istnieje?”. Reżyser nie udziela odpowiedzi, ale my możemy odpowiedzieć sami... to znaczy, że nasz mózg, nasza świadomość go „stworzyła”. To uzasadnia gorączkowe poszukiwanie utrwalenia swojej egzystencji na taśmie. Oznacza też stoicyzm, który nie czynił różnicy między tym, co duchowe i materialne. Wszystko to wszak element natury. Film paradoksalnie utrwała to, co uznawane za ulotne i marne – a więc materię, ziemskość, doświadczenie zmysłowe. Sensualny raj jest zatem prawozorem bytów ludzkich w ziemskim ogrodzie⁴⁶. W ten sposób reżyser bezkompromisowo opowiedział o cielesnym aspekcie bytu człowieka. Nie upiększył też momentu przejścia od piękna fizycznego do rozpadu ludzkiego ciała na pierwiastki chemiczne⁴⁷. Główna bohaterka nie obawia się pytania o substancję, z których składa się człowiek. Informacja ma pozwolić jej zrationalizować lub paradoksalnie uabstrakcyjnić temat rozpadu ludzkiego organizmu po śmierci. Od kochanka dowiaduje się, że ciało składa się przede wszystkim z czterech substancji: tlenu, wody, węgla, azotu i śladowych ilości innych pierwiastków chemicznych. Ta odpowiedź pozwala zrozumieć, że te same substancje, z których zbudowany jest ludzki organizm, tworzą każdą materię – tylko w różnych proporcjach – obecną na ziemi: zwierzęta, rośliny, a nawet przedmioty. Z powodu owej symbiotycznej jedności substancji ziemskich – zdaniem kobiety – śmierć nie istnieje. Jedna substancja przechodzi w inną, rozłożone ciało człowieka zlewa się z sokami poziomki, motyla lub innego organizmu⁴⁸. To ważna perspektywa w poszukiwaniu kodu do tajemnicy ogrodu-raju ziemskiego⁴⁹. Czy można

[...] pełna dostępność i dyspozycyjność każdego piksela wobec transformacji stanowią o tym, co w obrazowości elektronicznej (przede wszystkim cyfrowej) pozwala dostrzec rodzaj dresingu właśnie, zastępującego pędzel i pigmenty malarza elektronicznym »kino-pędzlem« (M. Jakubowska, *Narracja transmedialna...*, dz. cyt.). Por. też A. Gwóźdź, *Od pigmentu do interfejsu. Kilka tropów w stronę estetyki designu*, „Kultura Współczesna” 2000, nr 1–2, s. 187–188, <http://kulturawspolczesna.pl/archiwum/1-22000/od-pigmentu-do-interfejsu-kilka-tropow-w-strone-estetyki-designu> [dostęp: 2022/06/06].

⁴⁶ Pisali o tym: J. Olszewski, *Żegnaj, ogródzie*, „Kino” 2004, nr 3, s. 28; T. Sobolewski, *Wenecja na cyfrze*, „Gazeta Wyborcza” 12.03.2004.

⁴⁷ Por. instalację Lecha Majewskiego z 1998 roku *Wypadek*. Claudia, owijając swoje ciało mokrym prześcieradłem niczym całunem, mówi, że chciałaby zobaczyć siebie w formie osobnych substancji. Chris, podobnie jak Majewski w *Wypadku* (1998), organizuje więc w ich mieszkaniu wystawę: akwarium wypełnia woda stanowiąca 3/4 ludzkiego ciała, saletra amonowa (azot), węgiel, paczka kredy (wapń), trzy gwoździe (żelazo), spinacz do papieru (miedź) i śrubka (cynk). „Jest jednak też coś więcej – jak zauważyła Monika Nahlik – co powoduje, że związek tych wszystkich substancji to właśnie życie. Po wywiezieniu Claudii do szpitala zrozpaczony Chris wrzuca chemikalia do akwarium z wodą, ale ta niejednorodna mieszanina nie przywraca mu ukochanej” (M. Nahlik, *Archetypy, instynkty...*, dz. cyt., s. 270).

⁴⁸ Por. też „Ubóstwienie ciała oznacza – z punktu widzenia psychologii Junga – jego inflację, a więc regresję związanych z nim treści psychicznych do nieświadomości i skorelowaną z tym utratę przez świadomość zdolności do różnicowania tego, co psychiczne i tego, co materialne” (M. Piróg, *Symbolika coniunctio w lewym skrzydle tryptyku „Ogród rozkoszy ziemskich” Hieronima Boscha*, „Hermaion” 2013, nr 2, s. 104).

⁴⁹ Związana jest ona z osobistymi doświadczeniami Majewskiego (M. Lebecka, *Lech Majewski*, dz. cyt., s. 127).

uznać taką interpretację za zapowiedź materializmu i fascynacji przenikaniem się biologii z technologią nadchodzących epok⁵⁰? To niewątpliwie godny uwagi temat.

Powracając do zagadnień wskazanych na początku tych rozważań i poszukiwań „kodu człowieczeństwa” w twórczości Majewskiego, warto pamiętać, że każdorazowo odsyła to do odpowiedzi na dwa pytania. Pierwsze odnosi się do wymienienia słów-pojęć, które w „słowniku” tego reżysera dominują nad innymi. Może chodzić zarówno o ich status ilościowy (wielość powtórzeń określonego słowa), jak i jakościowy (waga sensu przypisywanego poszczególnym słowom, umożliwiającą zrozumienie myśli przewodniej reżysera). Takimi słowami-symbolami są m.in. tytułowe części kluczewego dla tych rozważań filmu: *ogród, rozkosz, ziemia*⁵¹, oraz wielokrotnie wskazywane przez bohaterów *wolność* i *śmierć*⁵². Drugie pytanie dotyczy już nie repertuaru słów-pojęć, z których składa się „język antropocentryzmu”, ale reguł ich łączenia. Na poziomie gramatyki będą nimi prawa rządzące częściami mowy, a także częściami zdania. Jest to widzenie szczegółowe, nie do końca przydatne, dlatego warto odwołać się do wskazania reguł obejmujących szeroko rozumiane systemy znakowe kultury, a związane z retoryką, a więc wskazać mechanizmy symetrii-harmonii (synteza) i rozpadu (analiza). Pierwsze zestawienie wymieniane jest wielokrotnie przez głównego bohatera-architekta, który mówi o symetrii w budowie związków chemicznych, ludzkiego DNA, czasu czy złotej proporcji: 1:1:6 (łac. *sectio aurea*)⁵³. Prawa symetrii pojawiają się też w wykładzie głównej bohaterki filmu Majewskiego, która opowiadała o różnicy wizji Dantego i Boscha tak:

Patrzmy na *Tysiąclecie królestwo*, w którego nadejście Bosch, będący milenarystą, wierzył; a ja myślę, że jest rok 2000, Dante wchodził do raju 700 lat temu, a Bosch – 500

⁵⁰ Ewelina Twardoch-Raś przedstawiła autorską typologię sztuki biometrycznej, wskazując następujące sfery przenikania się sztuki i biologii: sztuka *versus* obrazy medyczne (np. rentgenografia, tomografia); sztuka *versus* sygnały pochodzące z ciała (*biosignal-driven art*); sztuka wobec monitoringu biologicznego (*self-tracking*); sztuka a identyfikacja biometryczna (E. Twardoch-Raś, *Sztuka biometryczna...*, dz. cyt., s. 21–24).

⁵¹ W tym miejscu warto przypomnieć, że film jest adaptacją powieści Majewskiego, która funkcjonuje pod innym tytułem: *Metafizyka*. Ta zmiana zachodzi nie przez przypadek. Może sugerować inne rozłożenie akcentów. Jacek Nowakowski dowodził, że jest to efekt wysunięcia na pierwszy plan innego aspektu życia: w powieści – spraw ostatecznych: śmierci i życia po niej, a w filmie – zmysłowego aspektu ludzkiej egzystencji (J. Nowakowski, *W stronę raju...*, dz. cyt., s. 201). Por. też W. Bosing, *Hieronim Bosch. Między niebem i piekłem*, przeł. E. Wanat, Wydawnictwo Edipresse, Taschen, Köln 2000, s. 57.

⁵² Zob. też inne słowa-klucze, które stają się przedmiotem refleksji werbalnej lub oglądu bohaterów, a które każdorazowo skojarzone są z ideami-wartościami, tworząc ważny, bo uniwersalny język człowieczy. Do słownika bohaterów filmu *Ogród rozkoszy ziemskich*, w dużej mierze za pośrednictwem obrazu Boscha, należą: *jajko, jabłko, woda, sen, anioł, kamera a ciało*. Przykładowo, *jajko* to symbol idealności. Bosch nie pokazuje go jako produktu konsumpcji, ale jako przedmiot magiczny, który weryfikuje sprawność/zdolność do równowagi człowieka. Na jego obrazie (powtarza tę czynność też główny bohater) postać ćwiczy toczenie jajka z głowy po plecach w dół. Gwarancją przejścia testu jest złapanie go bez stłuczenia po tym ekwilibrystycznym ćwiczeniu. Drugie pojęcie, *jabłko*, stanowi symbol wiadomości i umiejętności rozróżnienia dobra od zła. W interpretacji bohaterki filmu Majewskiego zjedzone jabłko nie oznacza braku wtajemniczenia, ale uwolnienie od groźby kary, a więc wolność i zrównanie z Bogiem.

⁵³ Zob. m.in. P. Hemenway, *Divine Proportion: Phi In Art, Nature, and Science*, Sterling, New York 2005, s. 20–21.

i że raj Dantego był odległy, po drugiej stronie świata, na szczycie góry czyśćcowej, a ziemski raj Boscha jest dany tu i teraz. Tobie i mnie. W alchemii wiecznej symbiozy kobiety i mężczyzny, w której obce substancje wymieniają się i stapiają, tak jak na obrazie odrodzonej ludzkości, gdzie głowa może być poziomką, liście ręką lub skrzydłem ptaka, w którym ludzie-rośliny i ludzie-zwierzęta ocierają się o siebie zmysłowo i czule. Panuje zapach słodki i ostry⁵⁴.

W ten sposób główna bohaterka werbalizuje ideę harmonijności świata i symbiozy (synteza) między wszystkimi organizmami na Ziemi. Zarówno pierwszy, jak i drugi termin odnoszą się do retorycznego mechanizmu *addycji* (dodania-połączenia) oraz *inwersji* (przestawienia-zamiany miejsc). Dopiero na drugim planie, choć stale obecne, funkcjonują w świecie materialnym mechanizmy *substytucji* (zamiany-wymiany), *transmutacji* (przetworzenia-zmiany formuły) czy *detrakcji* (odjęcia-zaniku), które skojarzone są z rozpadem (analiza) organizmów. Temu zagadnieniu więcej uwagi poświęcają bohaterowie w drugiej części filmu, gdy – z uwagi na zbliżającą się śmierć Claudii – zastanawiają się nad pośmiertnym rozpadem ciała ludzkiego na związki chemiczne, z których się ono składa. Ważna więc okazuje się perspektywa biologiczna i doskonalenie⁵⁵. W ten sposób kobieta staje się medium reprezentującym nie tylko sztukę czy naukę, ale też „artyzm życia”⁵⁶. Uczy mężczyznę innego widzenia świata, ludzi, siebie⁵⁷. Cykl się dokonuje, ogród życia i śmierci reżysera-bohatera i widzów materializuje się niejako na ekranie. To ślady istnienia „kodu człowieczeństwa” w dziele sztuki, szerszy horyzont poznawczy, większy dystans czasowy pozwalają jednak dostrzec, że „po ciebie” nie zawsze zostaje jego obraz, gdyż cyfrowy wariant zapisu tego ostatniego zrównuje go często ze znaczącą „nieobecnością” (migające na ekranie piksele), dziurą wirtualną, niebytem. Jednocześnie jednak, od samego początku, filmowy „ogród myśli” Majewskiego jest iluzją, która oznacza wolność, podatność na transformację i odpowiedzialność za jej wszystkie warianty i możliwości. Możliwe, że to właśnie w tej konstatacji ukryta jest tajemnica „utraconego kodu”.

Zakończenie

[...] Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno;
lecz wtedy [ujrzemy] twarzą w twarz⁵⁸.

Hymn do miłości

Z jednej strony język natury w *Ogrodzie rozkoszy ziemskich* to „mowa” form abstrakcyjnych i umownych, ale dla znających kod w gruncie rzeczy prostych, jasnych i zwięzłych. Tajemnica zapisana jest w genach. Ciało jest nośnikiem tego zapisu, tych danych, dlatego

⁵⁴ Fragment ścieżki dźwiękowej filmu Lecha Majewskiego, *Ogród rozkoszy ziemskich* (2003).

⁵⁵ Por. M. Nahlik, *Archetypy, instynkty...*, dz. cyt., s. 265–266.

⁵⁶ J. Nowakowski, *W stronę raję...*, dz. cyt., s. 209.

⁵⁷ Tamże, s. 210. Por. „Rzucony obraz raję na twarzy kobiety to rodzaj synekdochy”. Informacja dla widza, że bohater utożsamiał raję z kobietą (tamże, s. 213).

⁵⁸ *Pismo Święte Nowego Testamentu*, oprac. K. Romaniuk, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1984, s. 457 (1 Kor 13,12).

narodziny to początek procesu, w którym „nie ciało więzi duszę, ale dusza nie pozwala wrócić ciału do natury”⁵⁹. W interpretacji reżysera jest przede wszystkim inspiracją dla poszukiwania owego ładu i harmonii w świecie chaosu materii⁶⁰. Z drugiej strony Lech Majewski postrzega kino jako formę sztuki. Film to dla niego medium, poprzez które szuka on odpowiedzi na kluczowe pytania dotyczące sensu ludzkiego istnienia. W swoich dziełach usiłuje odbudować utracony niegdyś światopogląd, który porządkował i tłumaczył otaczający człowieka chaos. Jego artystyczny projekt polega, jak się wydaje, na przywróceniu widzom utraconego języka uniwersalnych symboli, dzięki którym moglibyśmy porozumiewać się i opisywać otaczający nas świat⁶¹. Dlatego zapewne w książce *Metafizyka* i filmie *Ogród rozkoszy ziemskich* padają słowa: „To zadziwiające, że obraz jest trwalszy od ciała. Ślad trwalszy od życia”⁶².

Podsumowując, głównym celem tych rozważań była odpowiedź na pytanie o status kodu szyfrującego najważniejsze informacje o kondycji ludzkiej na wybranym przykładzie dzieła sztuki filmowej. Biorąc pod uwagę wszystkie ustalenia, można uznać, że w *Ogrodzie rozkoszy ziemskich* Majewskiego są dostrzegalne dwa – antagonistyczne – spojrzenia. Pierwsze jest rodzajem intensyfikacji antropocentrycznej perspektywy. Drugie jego negacją, a więc odwołaniem się do posthumanizmu rozumianego jako „obszar partykularnych zjawisk i refleksji, które zachodziły zarówno przed humanizmem, jak i po ustanowieniu tej prymarnej przez wiele stuleci perspektywy rozważań nad statusem istoty ludzkiej i rozwojem ludzkości”⁶³. Jest to więc rozumienie opozycyjne wobec transhumanizmu jako „intensyfikacji humanizmu”⁶⁴. Status kondycji człowieka, niejasny w świecie ekranów, wirtualności, ujawnia się dopiero w świecie rzeczywistym, zdeterminowanym biologicznie.

Bibliografia

- Awdiejew Aleksy, *W poszukiwaniu sensu językowego*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2020, nr 3 (58), s. 12–28.
- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Bogusławski Marcin, *Wariacje (post)humanistyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020.

⁵⁹ Słowa bohaterki filmu *Ogrodu rozkoszy ziemskich*.

⁶⁰ Przykładowo, Mirosław Piróg przypomniał, że obraz Boscha przedstawia stan dynamicznej równowagi. I dalej czytamy: „Przeciwieństwa pozostają w stanie dynamicznego napięcia, przed stwórcą stoi bowiem trudne zadanie, które może się nie powieść przy najmniejszym zachwianiu owej równowagi. Jest to zdanie rozdzielania i syntezy przeciwieństw, konieczne do właściwego przeprowadzenie procesu kreacji” (M. Piróg, *Symbolika coniunctio...*, dz. cyt., s. 100).

⁶¹ M. Nahlik, *Archetypy, instynkty...*, dz. cyt., s. 271.

⁶² L. Majewski, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 10. Małgorzata Jakubowska dodatkowo przypomniała, że „O ile malarstwo Boscha można odczytywać w trybie czasu spełnionej przyszłości, o tyle film Majewskiego ukazuje spełnioną przeszłość – czas, który się dokonał. Chris kilkakrotnie przewija taśmę i powraca do momentu, gdy lekarz wychodzi z gabinetu, aby przekazać mu informację, że Claudia nie żyje” (M. Jakubowska, *Narracja transmedialna...*, dz. cyt.).

⁶³ E. Twardoch-Raś, *Sztuka biometryczna...*, dz. cyt., s. 44.

⁶⁴ Tamże, s. 44.

- Bosing Walter, *Hieronim Bosch. Między niebem i piekłem*, przeł. Ewa Wanat, Wydawnictwo Edipresse, Taschen, Köln 2000.
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
- Ćwikła Paweł, *Ogród rozkoszy ziemskich, czyli problem Epifaniusza*, „Opcje” 2010, nr 2, s. 52–61.
- Domańska Ewa, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 9–21.
- Domańska Ewa, Olsen Bjørnar, *Wszyscy jesteśmy konstruktywistami*, w: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2008.
- Fiedorczuk Julia, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Wydawnictwo Naukowe „Katedra”, Gdańsk 2015.
- Fraenger Wilhelm, *Hieronim Bosch*, przeł. Barbara Ostrowska, Wydawnictwo „Arkady”, Warszawa 1990.
- Hemenway Priya, *Divine Proportion: Phi In Art, Nature, and Science*, Sterling, New York 2005.
- Hopfinger Maryla, *Kultura audiowizualna u progu XXI wieku*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1997.
- Jacobs Lynn F., *The Triptychs of Hieronymus Bosch*, „The Sixteenth Century Journal” 2000, t. 31, nr 4, s. 1009–1041.
- Kaźmierczak Marek, *Death in Venice: Remarks about Lech Majewski's film titled „The garden of earthly delights”*, „Images” 2008, t. 6, nr 11–12, s. 43–55.
- Kubies Grzegorz, *Fantazmat czy doświadczenie rzeczywistości pozahistorycznej? Studium obrazu „Wniebowzięcie zbawionych” Jheronimusa Boscha z Palazzo Ducale w Wenecji*, „Roczniki Humanistyczne” 2015, t. 63, z. 4, s. 5–37.
- Kurpiewski Lech, *Ogród ziemskich rozkoszy* (rec.), „Film” 2004, nr 3, s. 95.
- Latour Bruno, *Technologia jako utrwalone społeczeństwo*, przeł. Łukasz Afeltowicz, „Avant” 2013, nr 1, s. 17–48.
- Lebecka Magdalena, *Lech Majewski*, Wydawnictwo „Więź”, Warszawa 2010.
- Lebecka Magdalena, *Szklane usta* (rec.), „Kino” 2007, nr 4, s. 72.
- Majewski Lech, *Metafizyka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Majewski Lech, *Oficjalne centrum świata*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998.
- Majewski Lech, *Okradanie śmierci*. Rozmowa z Grażyną Aratą, „Kino” 2004, nr 3, s. 25–26.
- Majewski Lech, *Pejzaż intymny. Rozmowy autobiograficzne o świecie i o sztuce*, Wydawnictwo „Rebis”, Poznań 2017.
- Marzec Andrzej, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Mizerkiewicz Tomasz, *Ucieczka sprzed telewizora*, „Nowe Książki” 2002, nr 10, s. 48.
- Mojżyn Norbert, *Rajski ogród jako topos szczęścia w chrześcijańskiej komunikacji kulturowej*, „Kultura – Media – Teologia” 2018, nr 34, s. 28–61.
- Muzeum antropocenu*, „Kultura Współczesna” 2021, nr 1.
- Nahlik Monika, *Archetypy, instynkty, atawizmy i uczucia, czyli o metakomunikacji Lecha Majewskiego*, w: *Ciało i seksualność w polskim kinie*, red. Sebastian Jagielski, Agnieszka Morstin-Popławska, TAIWPN Universitas, Kraków 2009, s. 261–273.
- Nowakowski Jacek, *W stronę raju. O literackiej i filmowej twórczości Lecha Majewskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.
- Olszewski Jan, *Żegnaj, ogrodzie*, „Kino” 2004, nr 3, s. 28.

- Piróg Mirosław, *Symbolika coniunctio w lewym skrzydle tryptyku „Ogród rozkoszy ziemskich” Hieronima Boscha*, „Hermaion” 2013, nr 2 (2013), s. 100–105.
- Read Herbert, *Sens sztuki*, przeł. Krystyna Tarnowska-Konarek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Sadowski Marek, *Miłość i śmierć w Wenecji*, „Rzeczpospolita” 10.03.2004, nr 59, s. A9.
- Silver Larry, *Hieronymus Bosch*, Abbeville Press, New York 2006.
- Skowronek Bogusław, *Język w filmie. Ujęcie mediolingwistyczne*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2020.
- Sobolewski Tadeusz, *Bosch, Giordione – nasi starsi koledzy*. Rozmowa z Lechem Majewskim, „Gazeta Wyborcza” 12.03.2004, nr 61, s. 15.
- Sobolewski Tadeusz, *Wenecja na cyfrze*, „Gazeta Wyborcza” 12.03.2004, nr 61, s. 15.
- de Rynck Patrick, *Jak czytać malarstwo. Rozwiązywanie zagadek, rozumienie i smakowanie dzieł dawnych mistrzów*, TAIWPN Universitas, Kraków 2004.
- Tabaszewska Justyna, *Realizm ekologiczny vs. polska literatura*, „Teksty Drugie” 2019, nr 2, s. 156–165.
- Tabaszewska Justyna, *Zagrożenia czy możliwości? Ekokrytyka – rekonesans*, „Teksty Drugie” 2011, nr 3, s. 205–220.
- Twardoch-Raś Ewelina, *Sztuka biometryczna w perspektywie filozofii post- i transhumanizmu. W stronę estetyki postafektywnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021.
- Ubertowska Aleksandra, *Antropocen/strategie oporu. Geomorficzny projekt Renza Piano*, „Prace Kulturoznawcze” 2018, nr 22 (1–2), s. 83–96.
- Wolfe Cary, *Whats Is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, London–Minneapolis 2010.
- Wysłouch Seweryna, *Literatura a sztuki wizualne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Zawojski Piotr, *Stąd do świata i z powrotem. O drodze artystycznej Lecha Majewskiego*, „Opcje” 2011, nr 3, s. 50–54.
- Zawojski Piotr, *Technokultura i jej manifestacje artystyczne. Medialny świat hybryd i hybrydyzacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.

Netografia

- Gwóźdź Andrzej, *Od pigmentu do interfejsu. Kilka tropów w stronę estetyki designu*, „Kultura Współczesna” 2000, nr 1–2, s. 187–188, <http://kulturawspolczesna.pl/archiwum/1-22000/od-pigmentu-do-interfejsu-kilka-tropow-w-strone-estetyki-designu> [dostęp: 2022/06/06].
- Jakubowska Małgorzata, *Narracja transmedialna – obrazy malarskie a twórczość filmowa Lecha Majewskiego („Ogród rozkoszy ziemskich”)*, „Pleograf. Kwartalnik Akademii Polskiego Filmu” 2016, nr 2, <https://pleograf.pl/index.php/narracja-transmedialna-obrazy-malarskie-a-tworczosc-filmowa-lecha-majewskiego-ogrod-rozkoszy-ziemskich/> [dostęp: 2022/06/05].
- Majewski Lech, <https://filmpolski.pl/fp/index.php?osoba=115648> [dostęp: 2022/06/05].
- Majewski Lech w polskiej prasie: <https://filmpolski.pl/rec/index.php/rec/165> [dostęp: 2022/06/05].
- Meza Ed., *Lech Majewski o „Dolinie Bogów”*, „Variety”, <https://variety.com/2019/film/festivals/camerimage-lech-majewski-valley-of-the-gods-josh-hartnett-keir-dullea-1203407095/>, opublikowano: 2019, [dostęp: 2022/06/05].

- Podsiadło Magdalena, *Ekokrytyczny trójgłos w kinie polskich reżyserek filmowych*, „Pleograf. Kwartalnik Akademii Polskiego Filmu” 2019, nr 3, <http://akademiapolskiegofilmu.pl/pl/historia-polskiego-filmu/pleograf/polskie-kino-kobiet/18/ekokrytyczny-trojglos-w-kinie-polskich-rezyserok-filmowych/691> [dostęp: 2022/06/05].
- The Garden of Earthly Delights* – o ołtarzu na stronie Muzeum Prado, <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-garden-of-earthly-delights-triptych/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609> [dostęp: 2022/06/05].
- Zawojski Piotr, *A transmedia journey through the world of Lech Majewski's art*, „Internet via World Wide Web. CYBEREmpathy” 2012, nr 2, <https://kokazone.wixsite.com/cyberempathy/kopia-issue2> [dostęp: 2022/06/06].
- Zawojski Piotr, *Poezja kamerą (za)pisana. Od „Wojaczka” do „Krwi Poety” (i „Szklanych ust”)*, <http://www.zawojski.com/category/film/>, opublikowano 2020, [dostęp: 2022/06/05].

Filmografia

Ogród rozkoszy ziemskich – film fabularny (Polska, Wielka Brytania, Włochy 2003), reż., scen. i zdjęcia: Lech Majewski.

Streszczenie

Tematem tekstu jest analiza „języka epoki człowieka” w tekstach kultury (film), ujmowanego zarówno w znaczeniu dosłownym, jak i metaforycznym oraz jego reprezentacja na przykładzie m.in. *Ogródu rozkoszy ziemskich* (2003) Lecha Majewskiego (ur. 1953). Przedmiotem rozważań jest wskazanie synergii człowieka z jego otoczeniem nie tylko naturalnym, ale przede wszystkim kulturowym, związanym z artystycznymi – głównie wizualnymi – wytworami „epoki antropocenu”. Pozwoli to lepiej zrozumieć postawę autora *Doliny Bogów* (2019) wobec transformacji XXI w. Głównym celem rozważań jest odpowiedź na pytanie o status kodu (nie chodzi jednak o szczegółową analizę jego elementów) szyfrującego najważniejsze informacje „kondycji ludzkiej”, który został utrwalony w wybranych tekstach kultury, przede wszystkim filmie polskiego reżysera. Metodologia: antropologia kultury, elementy analizy i interpretacja filmoznawcza.

Looking for “The Code of Humanity”? Lech Majewski’s “Film Odyssey”

Abstract

This article analyzes what is called “Man’s epoch language” in the texts of culture (film), both literally and metaphorically. It examines the representation of this language in films such as *The Garden of Earthly Delights* (2003) by Lech Majewski (born 1953). The article considers the idea of synergy between man and his environment, not only in the natural environment but in the cultural environment, which contains artistic – primarily visual – products of the “Anthropocene epoch.” This examination will allow us to better understand the attitude of the director towards the transformation of the 21st century in the work *The Valley of the Gods* (2019). While it does not include a detailed analysis of all film elements, the article attempts to show how the code of the “human condition” is encrypted and preserved in cultural texts, specifically the films of the Polish director, Lech Majewski. Methodology: cultural anthropology, elements of film analysis and interpretation.

Słowa kluczowe: antropocentryzm, człowiek *versus* kultura i natura, Lech Majewski (ur. 1953), film *Ogród rozkoszy ziemskich* (2003)

Keywords: anthropocentrism, human *versus* culture and nature, Lech Majewski (born 1953), film *The Garden of Earthly Delights* (2003)

Iwona Grodź – doktor, literaturoznawca, filmoznawca, historyk sztuki, muzykolog, psycholog sztuki i wieloletni dydaktyk akademicki (UAM Poznań, Warszawa). Interesuje się ponadto kulturoznawstwem, teatrem, filozofią i psychologią, a także ideą „korespondencji” sztuk, szczególnie: literatury, filmu, teatru, malarstwa i muzyki. Autorka m.in. książek: *Zaszyfrowane w obrazie. O filmach Wojciecha Jerzego Hasa*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008; *Jerzy Skolimowski, „Więź”*, Warszawa 2010; *Rękopis znaleziony w Saragossie Wojciecha Jerzego Hasa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005; *Synergia sztuki i nauki w twórczości Zbigniewa Rybczyńskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015; *Between Dream and Reality*, Peter Lang, Berlin 2018, *Hasowski Appendix*, TAIWPN Universitas, Kraków 2020 i wielu innych publikacji naukowych.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.25

JUWENILIA NAUKOWE

Adrianna Chorąży

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID 0000-0003-2698-3300

Głos kogoś Innego. Czuły narrator w powieści Olgi Tokarczuk *Prowadź swój pług przez kości umarłych*

Stan badań

Temat czułości i czułego narratora od 2019 r. nie opuszcza refleksji literaturoznawczych i kulturoznawczych. Najpierw poruszany był w esejach, artykułach publicystycznych, na spotkaniach literaturoznawczych, by potem na stałe zagościć w dyskursie naukowym. Przywrócenie przez Olgę Tokarczuk „czułości” jako kategorii filozoficznej okazało się nagłą trafne, czego dowód stanowi rosnąca popularność metodologicznych refleksji w obrębie literackiego i kulturoznawczego pola naukowego, jak i wielokrotne pojawianie się czułości w rozmaitych kontekstach psychologicznych i medialnych. Rzecz jasna, z jednej strony wiąże się to z funkcjonowaniem rynku reklamy, lecz z drugiej świadczy o ogromnej społecznej potrzebie mówienia o „czułości”. Czułość, rozumiana jako wrażliwość na inne byty i głębokie przejęcie się ich losem, bliska jest feministycznej koncepcji troski. Carol Gilligan, jedna z pionierek tej myśli, zajmowała się teorią rozwoju moralnego. Moralność, którą rozumiała jako troszczenie się o innych, określała w swych pierwszych pracach jako cechę kulturowo kobiecą, dopiero później pracowała nad etyką ogólnoludzką¹. Gilligan twierdziła, że kobiety zdecydowanie częściej przechodzą z poziomu „troski o siebie” na poziom „troski o innych”, gdzie wartością staje się dbanie o dobro kogoś innego, związane często z samopoświęceniem. Feministyczna teoria troski w odróżnieniu od klasycznej etyki rozumu dowartościowywała uczucia w podejmowaniu i uzasadnianiu decyzji moralnych². Dla filozofek takich jak Gilligan czy – radykalniejszej od niej w sądach – Nel Noddings charakterystyczne było pojęcie moralnego partykularyzmu, który w trakcie podejmowania osądu moralnego skłaniałby

¹ C. Gilligan, *Chodźcie z nami. Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 25–27.

² A. Kamińska, *Spory wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Katowice 2018, s. 19.

do koncentracji na jednostce osadzonej w konkretnym kontekście. Skonkretyzowanie dylematów moralnych „realne lub w formie fikcji literackiej, z udziałem ludzi lub zwierząt – dzięki nasyceniu szczegółami”³ sprawia, że „okazują się wielowymiarowe i skłaniają do pogłębionej refleksji”⁴.

Czułość u Tokarczuk staje się narracyjnym sposobem opowiadania historii i pewną dyspozycją zaangażowanego podmiotu. Związana jest z troską rozumianą w kontekście relacyjnym. Pozwala jeszcze mocniej przełamać antropocentryczne ramy zachodniej kultury i stworzyć uniwersalną narrację, mieszczącą w sobie znacznie więcej niż jeden, opowiadający, ludzki głos. U Tokarczuk fikcja literacka zmusza czytelnika do zderzenia się z iluzjami kulturowo-społecznych konstruktów mentalnych, a więc pozwala na zmierzenie się z dylematami moralnymi. I choć początkowo feministyczna teoria troski nie obejmowała w swoich koncepcjach związku ludzi i zwierząt, to temat ten pojawia się później w niej wielokrotnie, choćby przy okazji posługiwania się terminem *vulnerability* wprowadzonym na gruncie współczesnego feminizmu.

Termin *vulnerability* pojawia się u Judith Butler i zostaje przetłumaczony na polski jako „podatność na” zranienie, kruchość, ale i rozumienie oraz akceptacja współzależności istnienia ludzkich i nie-ludzkich bytów. Marta Tomczok proponuje jednak, aby posługiwać się słowem *wulnerabilność*⁵. Koncepcja polityki Butler opiera się „na fundamencie odpowiedzialności podmiotu przeżywającego swoje życie jako »współdzieloną« kruchość, a nie na fundamencie antropocentrycznej i paternalistycznej troski [...]”⁶. Oznacza to, że podmiot nie jest już indywidualną monadą, ale zależy od świata, który zamieszkuje. Marta Fineman proponuje, by mówić współcześnie o podmiotowości *wulnerabilnej* i rozumieć *wulnerabilność* jako kondycję ogólnoludzką – jak to ujmuje, „ludzie są uniwersalnie, konsekwentnie i stale *wulnerabilni*”⁷. Gest znormalizowania kruchości sprawia, że termin ten nie jest już synonimem słabości, bezbronności, opresyjności⁸. Fineman nie uważa, aby *wulnerabilność* była sztywną i niezmienną cechą. Wskazuje natomiast, że rozważać należałoby ją w pewnej skali – można być mniej lub bardziej *wulnerabilnym* w zależności od predyspozycji ciała⁹. Mimo tych indywidualnych cielesnych uwikłań teoria Fineman traktuje o społecznej spójności i wzajemności, wskazując na nieuchronną zależność człowieka od relacji i instytucji społecznych. W przypadku powieści Tokarczuk *wulnerabilna* wizja świata będzie pociągać za sobą również odpowiedzialność za międzygatunkową sieć powiązań, a także zależność od owej sieci.

³ A. Kanclerz, *Etyka troski Carol Gilligan i Nel Noddings a moralny partykularyzm*, „Etyka” 2018, nr 57, s. 43.

⁴ Tamże.

⁵ Zob. M. Tomczok, „Ciekawość tych stanów”, czyli literaturoznawstwo w afekcie, „Teksty Drugie” 2019, nr 1, s. 263; M. Tomczok, *Czyja dzisiaj jest zagłada? Retoryka – ideologia – popkultura*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017.

⁶ M. Świerkosz, *Ciała podatne na zranienie. Judith Butler, samozniszczenie i radykalne akty oporu*, „Etyka” 2008, nr 57, s. 75.

⁷ M. Fineman, *Universality, Vulnerability, and Collective Responsibility*, „Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum” 2021, nr 16, s. 3.

⁸ Zob. tamże.

⁹ Tamże, s. 4.

Dotychczas twórczość Olgi Tokarczuk doczekała się dwóch monografii naukowych: Katarzyny Kantner *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny* z roku 2019 i Moniki Świerkosz *W przestrzeniach tradycji. Proza Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk w sporach o literaturę, kanon i feminizm* z roku 2014. Pierwsza z nich ukazuje pisarkę w perspektywie interdyskursywnej, którą traktuje jako element komunikacji społecznej. Badaczka zastanawia się, za pomocą jakich środków literatura staje się praktyką etyczną, czyli takim sposobem pisania, który ujawnia mechanizmy ekskluzji i wytwarza strategie dyskursywne neutralizujące językowe hegemonie i przemoc wobec grup marginalizowanych. Druga monografia stanowi porównawcze zestawienie prozy Filipiak i Tokarczuk, przy czym koncentruje się na feministycznych wątkach ich twórczości. Świerkosz pokazuje, jaką rolę odgrywa tradycja w kształtowaniu się kulturowego wizerunku kobiet, skupia się na recepcji tekstów obu pisarek i sposobie rozumienia oraz wykorzystywania przez nie kobiecości oraz feminizmu.

Po zdobyciu Nagrody Nobla zainteresowanie twórczością Tokarczuk w naukach humanistycznych zdecydowanie wzrosło. „The Polish Review” poświęcił jej cały numer¹⁰, „Znak” w kwietniu 2020 r. wydał tom zatytułowany *Duchowe światy Olgi Tokarczuk*¹¹, a rok wcześniej „Czas Kultury” skoncentrował się na wymiarze politycznym twórczości drugiej z kolei polskiej noblistki w dziedzinie literatury, tworząc zbiór *Dwie wolności, dwie niepodległości Tokarczuk*. W tekstach wydanych po przemowie noblowskiej zauważyć można tendencję do traktowania czułości jako elementu literackiej siły potrzebnej do dawania nadziei światu pogrążonemu w kryzysie¹², umiejscawiania Tokarczuk w kanonie polskich pisarek i odtwarzania feministycznych powinowactw kategorii „czułości”¹³. Inne teksty pokazują z kolei zmianę w recepcji jej twórczości po otrzymaniu nagrody w Polsce¹⁴ lub za granicą¹⁵, koncentrują się na metamorficzności postaci¹⁶ lub religijności¹⁷, wskazują na romantyczne korzenie jej filozoficznej refleksji, którą sytuują w kontekście zwrotu do emocji¹⁸, a także rozważają tematykę śmieci w jej piśmarstwie¹⁹. Badacze podejmują również próby „czułego” czytania tekstu i koncentrują się na własnych przeżyciach, wrażeniach i refleksjach płynących z lektury najnowszego

¹⁰ *The Literary Landscape of Olga Tokarczuk*, „The Polish Review” 2021, t. 66, nr 2, s. 3–205.

¹¹ *Duchowe światy Olgi Tokarczuk*, „Miesięcznik Znak” 4/2020, nr 779.

¹² M. Duda, *Czułość i uważność*, „Czas Kultury” 2021, nr 5, <https://czaskultury.pl/artukul/czulosc-i-uwaznosc/> [dostęp: 2022/02/08].

¹³ M. Świerkosz, *Czułość i czujność. Na marginesie mowy noblowskiej Olgi Tokarczuk*, „Nowa Dekada Krakowska” 2020, <http://nowadekada.pl/monika-swierkosz-czulosc-i-czujnosc-na-marginesie-mowy-noblowskiej-olgi-tokarczuk/> [dostęp: 2022/02/08].

¹⁴ S. Habrych, *Coś jest ze światem nie tak. Recepcja twórczości Olgi Tokarczuk po otrzymaniu Literackiej Nagrody Nobla*, „Postscriptum Polonistyczne” 2020, nr 1, s. 113–121.

¹⁵ K. Jastrzębska, *Rosyjska recepcja twórczości Olgi Tokarczuk. Ustalenia wstępne*, „Rocznik Przekładoznawczy” 2020, nr 15, s. 197–210.

¹⁶ A. Larenta, *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2020, nr 16, s. 83–113.

¹⁷ K. Jarzyńska, *Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach*, „Ruch Literacki” 2020, nr 5/362, s. 505–528.

¹⁸ E. Kącka, *Wycucie*, „Magazyn Polskiej Akademii Nauk” 2020, nr 1/61, s. 4–7.

¹⁹ K. Jakubowicz, *Problematyka śmieci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Forum Poetyki” 2021, nr 24, s. 210–225.

zbioru opowiadań pisarki²⁰ lub tworzą subiektywne słowniki ważnych słów w jej prozie, starając się je zdefiniować, opisać, zrozumieć²¹. Katarzyna Wądolny-Tatar²² w niedawno opublikowanym artykule poruszyła temat czułego narratora i uznała go za „wielofunkcyjny transmitter opowieści, udostępniający rozmaite doświadczenia przez fokalizację i zmienne punkty widzenia, apelujący o troskę i odpowiedzialność jako akty wrażliwości i odwagi w relacji ze światem”²³. Sama powieść *Prowadź swój pług przez kości umarłych* doczekała się wielu interesujących interpretacji, w tym – istotnych dla tego artykułu – namysłu nad emocjami u Tokarczuk z perspektywy afektywnej ekokrytyki²⁴ oraz posthumanistycznej refleksji nad kondycją człowieka i jego relacji ze światem i innymi zwierzętami²⁵.

Czułe opowiadać świat

W trakcie swojego przemówienia noblowskiego Olga Tokarczuk wspomina o czułym narratorze, u którego „czułość” stanowiłaby pewną dyspozycję wrażliwego podmiotu. Narrator wyposażony w nią jest zdolny do emocjonalnego współdzielenia losu z innymi ludzkimi i poza-ludzkimi bytami. Tokarczuk kieruje się w stronę nieustannej uważności na Innego i integralnego współdzielenia jego doświadczenia. Narrator „czuły” to narrator „czwartoosobowy”²⁶, czyli taki, który „potrafi zawrzeć w sobie zarówno perspektywę każdej z postaci, jak i umiejętność wykraczania poza jej horyzont, który widzi więcej i szerzej, który jest w stanie zignorować czas”²⁷. Byłby on więc czymś więcej niż narrator wszechwiedzący, znający myśli, uczucia oraz losy swoje i postaci. Potrafiłby zawrzeć w sobie doświadczenie każdego bohatera, ale też zdystansować się i spojrzeć równocześnie w przeszłość, jak i przyszłość. Tokarczuk stwierdza, że taki opowiadacz pojawia się w Biblii – zna on myśli samego Boga. Nie chodzi tu o teologiczne spokrewnienie z jej narratorem, ale o umiejętność przyjęcia perspektywy, z której możliwe jest objęcie całości. Taka wspólnotowa historia opowiadana przez kogoś, kto potrafi przekazać i jednocześnie pomieścić doświadczenie Innego, to początek mitu, czyli integrującej opowieści potrzebnej do ocalenia stałości i wspólnotowości. Koncepcja czwartoosobowego narratora prawdopodobnie wiąże się z narratorem dysocjacyjnym (również stworzonym przez Tokarczuk), w którego przypadku

²⁰ L. Marek, *O spotkaniu czułego odbiorcy z czułym narratorem, czyli opowieść o książce Czuły narrator Olgi Tokarczuk*, „Parezja” 2021, nr 1, s. 119–128.

²¹ A. Marchewka, *Popatrz, wszystko już w tym świecie jest*, „Miesięcznik Znak” 2020, <https://www miesiecznik.znak.com.pl/popatrz-wszystko-juz-w-tym-swiecie-jest/> [dostęp: 2022/02/08].

²² K. Wądolny-Tatar, *Czułość hetero/auto/a/nomicznego narratora Olgi Tokarczuk*, „Litteraria Copernicana” 2/2022, nr 42, s. 61–72.

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ M. Pawlicki, *A Tragic Story About Helplessness, Anger And Civil Disobedience: An Affective Reading Of Olga Tokarczuk's Drive Your Plow Over The Bones Of The Dead*, „Folia Linguistica Et Litteraria. Journal of Language and Literary Studies” 2022, s. 31–51.

²⁵ M. Kowalcze, *The Posthumanist Dimension of the Novel Drive Your Plow Over the Bones of the Dead by Olga Tokarczuk*, „Journal of Posthumanism” 2021, t.1, nr 2, s. 225–228.

²⁶ Tokarczuk nie jest pierwszą pisarką, która posłużyła się narratorem czwartoosobowym. Można go już dostrzec u Tomasza Manna w *Wybrańcu*.

²⁷ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, ebook.

dysocjacja – zwykle łączona z nieprzyjemnym stanem dezintegracji – oznaczałaby coś pozytywnego: odcięcie się od rzeczywistości miałoby na celu stworzenie przestrzeni w sobie na pomieszczenie doświadczenia, wrażliwości i perspektywy Innego. Czułość to właśnie przepełnione wrażliwością i delikatnością współdzielenie doświadczenia Innego, możliwe dzięki koncentrowaniu się na podobieństwach i otwieraniu na świat.

Wiele postaci Tokarczuk cechuje metamorficzność i dążność do zmiany. W efekcie ich podmiotowość okazuje się rozciągliwa, niestała, nieklasyfikowalna, bliższa podmiotowości rozumianej jako pewnego rodzaju *continuum*. Pobrmiewają tu metodologiczne echa posthumanistycznego podmiotu, który – jak twierdzi Rosi Braidotti²⁸ – jest czymś procesualnym, rozszerzonym i skupionym na poszukiwaniu podobieństw pomiędzy człowiekiem a innymi bytami. Tego typu filozoficznie zakorzenione spojrzenie na świat dalekie jest od zachodniej binarności. Jedność człowieka ze światem fauny i flory to jeden ze stałych elementów twórczości Tokarczuk i być może z niego wynika jej (nierzadko krytykowana) służebność. Proza Tokarczuk jest interwencyjna, ma na celu zmianę porządku świata, krytykuje człowieka, aby „rewolucyjnie na nowo ułożyć człowiekowi jego relacje ze światem, innymi ludźmi oraz samym sobą”²⁹.

Tokarczuk zdaje się wychodzić z założenia, że „Inność” czy „Obcość” to kategorie problematyczne, utrudniające porozumienie. Narrator czwartoosobowy miałby integrować w sobie, inkorporować doświadczenie, przeżycia i emocje innych zwierząt i bytów. Stawałby się narzędziem, dzięki któremu można w sposób nieopresyjny pomieścić w sobie drugiego, ale i go opowiadać. U Tokarczuk odpowiedzialność za świat staje się w efekcie odpowiedzialnością za samego siebie, ponieważ w jej prozie wszystkie istnienia są ze sobą połączone. Poprzez takie afektywne splątanie bytów opowiadanie historii kogoś innego to jednocześnie opowiadanie historii jego, jak i swojej.

Czuły narrator okazuje się nowatorskim, ale i kontrowersyjnym konstruktem narracyjnym. W niniejszym artykule podejmuję próbę biocentrycznej interpretacji powieści *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, w której czwartoosobową narrację rozumiem jako pomieszczenie w narratorze głosu wielu postaci i pokazanie zmiennej perspektywy (ludzkiej i poza-ludzkiej). Celowo używam „czułości” w odniesieniu do narratora przywołanej powieści, choć czuły narrator w dojrzałej formie pojawia się dopiero w *Empuzjonie*, w którym narracja prowadzona jest w fascynujący sposób, niekiedy z punktu widzenia samej przyrody. I choć w *Prowadź swój pług przez kości umarłych* nie znajdziemy fokalizacji typowej dla czułego narratora lub wszystkich składowych konstrukcyjnych, które wymienia Wądolny-Tatar w cytowanym już eseju (heteronomiczności, anomiczności, autonomiczności tekstowego podmiotu), to możemy wskazać na pewien „czuły” sposób opowiadania. Czułości nie należy uznawać więc tylko za dyspozycję narratora, ale również za sposób przekazywania opowieści o świecie, w którym wulnerabilność staje się cechą tożsamościową człowieka i innych zwierząt. Narratorka, w tym przypadku Duszejko, afektywnie umieszcza w sobie doświadczenie Innych i je transmituje.

²⁸ Zob. R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna we współczesnych teoriach feministycznych*, przeł. A. Derra, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

²⁹ L. Marek, *O spotkaniu czułego odbiorcy...*, dz. cyt., s. 125.

Wobec antropomorfizacji

Zookrytyczne studia literaturoznawcze, które w Polsce swój początek biorą w pracach Anny Barcz, rozważają kwestię antropomorfizacji i niemożliwego do uniknięcia od-ludzkiego pierwiastka narracji (człowiek opowiada o zwierzęciu ludzkim językiem). Przenosząc na grunt polskich badań animalistycznych pojęcie zookrytyki, autorka *Realizmu ekologicznego* definiuje je jako metodę „analizy narracji z punktu widzenia konstruowanego bohatera lub bohaterów zwierzęcych i treści ich przeżyć/zachowań”³⁰. Dla badaczki zookrytyczne odczytanie utworów stanowią alternatywę wobec technik antropomorfizacyjnych, ponieważ przekazują doświadczenie zwierząt w najbardziej rzeczywistej formie, na jaką pozwala przekaz poetycki, malarski, muzyczny czy literacki. Ta propozycja, choć nowatorska i oddająca filozofię „myślenia ze zwierzętami”³¹, wciąż nie rozwiązuje problemu antropomorfizowania zwierząt nie tylko w literaturze, ale i w naukach biologicznych, gdzie posługiwanie się anegdotą (dane jakościowe), a nie wynikami badań osiągniętymi w kontrolowanym środowisku (dane ilościowe) uznawane jest za „nie-naukowe”³². Koncepcję antropomorfizacji krytycznej wysuwa Kari Weil, która uznaje ją za sposób przekazywania doświadczenia zwierzęcego przy użyciu ludzkich kategorii po to, aby przybliżyć się do doświadczenia zwierzęcia (przy pozostawieniu elementu wątpliwości podczas próby utożsamienia)³³.

Anegdota przysparza problemów naukowcom, ponieważ – wedle niektórych – nie jest neutralna badawczo, zawsze cechuje ją ludzka perspektywa i ludzkie myślenie. Zbliżyliśmy się tu do pojęcia antropomorfizacji interpretatywnej, którą John Andrew Fisher definiuje jako przypisywanie intencji, przekonań i emocji nie-ludzkim agentom na podstawie interpretacji ich zachowania. Badacz odróżnia ją od antropomorfizacji wyobrazeniowej, czyli przedstawiania wyimaginowanych i fikcyjnych postaci jako podobnych do ludzi³⁴. Jako argument przeciwko anegdotom często przywołuje się teorię Jakoba Johanna von Uexküll’a, wedle której każdy żyjący organizm posiada własne „Umwelt”, czyli sposób odbioru i doświadczenia rzeczywistości. Jak jednak dowodzą najnowsze badania nad poczuciem sprawiedliwości u psów czy nad homologiami w umysłach społecznych ssaków i kręgowców, większość opisów zachowań przyjętych wcześniej za antropomorfizujące okazuje się oddawać współczesną wiedzę³⁵.

³⁰ A. Barcz, *Wprowadzenie do zookrytyki (teorii zwierzęcych narracji)*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2015, nr 6, s. 146.

³¹ Zob. *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, red. L. Daston, G. Mitman, Columbia University Press, New York 2006.

³² Takie wielkie odkrycia w prymatologii, jak to, w którym Jane Goodall odkrywa, że szympansy (a nie tylko ludzie) posługują się narzędziami (używając patyka do wyciągnięcia termitów z gniazda), musiały zostać potwierdzone odpowiednimi danymi ilościowymi.

³³ K. Weil, *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*, przeł. P. Sadzik, w: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. A. Barcz, M. Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, s. 30.

³⁴ Zob. J.A. Fisher, *Disambiguating anthropomorphism: An interdisciplinary review*, „Perspectives in Ethology” 1991, nr 9, s. 49–85.

³⁵ Zob. F. Range, L. Horn, Z. Viranyi, L. Huber, *The absence of reward induces inequity aversion in dogs*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 2009, nr 106, s. 340–345; J.L. Goodson, *The vertebrate social behavior network: evolutionary themes and variations*, „Hormones and Behavior” 2005, nr 48, s. 11–22, za: E.G. Urquiza-Haasa, K. Kotrschala,

Kognitywistka Kristin Andrews pisze o zasadzie antyantropomorfizacji, wedle której nie ma sposobu na przedempiryczną identyfikację właściwości antropomorficznych. Jeśli coś jest właściwością unikalną dla rodzaju ludzkiego, nie powinno być używane w naukach biologicznych do wyjaśniania nie-ludzkich zachowań. Znalezione takiej właściwości powinny jednak poprzedzać wyniki badań, a tak się nie dzieje. Znacznie częściej mamy do czynienia ze stwierdzeniami wydawanymi *a priori* po to, aby nie przypisywać pewnych atrybutów zwierzętom – zazwyczaj stanów psychicznych takich jak przekonania i pragnienia, cech osobowości takich jak pewność siebie czy nieśmiałość, emocji takich jak szczęście lub gniew, społecznych konstruktów takich jak przyjaźń lub kultura, zachowań moralnych takich jak kara lub zbrodnia³⁶. O krok dalej posuwa się Michael Levin – amerykański biolog rozwojowy i syntetyczny, który bada anatomiczne i behawioralne podejmowanie decyzji w systemach biologicznych, sztucznych i hybrydowych, negując wręcz istnienie antropomorfizmu:

When people say we're anthropomorphizing, I say, you're using a term that doesn't exist in modern science. There's no such thing anymore. [...] What does that word actually mean? It means that humans have some magical ability, right? And that we're inappropriately allowing that something else has this magical ability. It's almost pre-scientific thinking. I just don't see it as a supportable worldview anymore³⁷.

Levin kategorycznie stwierdza, że przypisywanie sprawczości, celowości, preferencji i decyzyjności³⁸ tylko człowiekowi lub nawet tylko szympansom i gorylom, niektórym ptakom, delfinom czy psowatym wiąże się z ograniczonością ludzkiego umysłu. Zdolności kognitywne można odnaleźć u wszystkich organizmów żywych, syntetycznych i hybrydycznych, tak jak i w komórkach, tkankach, narządach i organizmach kolonialnych³⁹. Doświadczenia prowadzone na bezkomórkowych śluzowcach *Physarium* pokazują, że podejmują one decyzje na temat kierunku rozrostu poprzez

The mind behind anthropomorphic thinking: attribution of mental states to other species, „Animal Behaviour” 2015, nr 109, s. 167–176.

³⁶ Zob. K. Andrews, *Beyond Anthropomorphism: Attributing Psychological Properties to Animals*, w: *Oxford Handbook of Animal Ethics*, red. T. Beauchamp, R. Frey, Oxford 2011, s. 469–494; K. Andrews, *The Animal Mind: An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*, Routledge, London 2020.

³⁷ M. Levin, *Intelligent Beings Without Brains Are Abundant In Nature—A Growing Scientific Consensus*, rozm. A. Morris, „Forbes”, 20.02.2012, <https://www.forbes.com/sites/andreamorris/2021/07/20/intelligent-beings-without-brains-are-abundant-in-nature-a-growing-scientific-consensus/> [dostęp: 2021/09/07]. („Gdy ktoś mi mówi, że antropomorfizujemy, odpowiadam mu, że używa terminu, który nie istnieje we współczesnej nauce. Nie ma już czegoś takiego. [...] Co właściwie oznacza to słowo? Oznacza, że ludzie mają jakieś magiczne zdolności, prawda? I że niewłaściwy jest fakt, że pozwalamy, aby coś innego miało tę magiczną zdolność. To myślenie niemal przednaukowe. Po prostu nie sądzę, aby taki światopogląd był możliwy do utrzymania” – przekład własny A. Ch.)

³⁸ Pojęcia te należy odróżnić według Levina od „wolnej woli”, „sprawczości” czy „świadomości”.

³⁹ M. Levin, *The Computational Boundary of a “Self”: Developmental Bioelectricity Drives Multicellularity and Scale-Free Cognition*, „Frontiers in Psychology” 13.12.2021, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2019.02688/full> [dostęp: 2021/07/09].

uczenie się i zdobywanie wiedzy na temat środowiska⁴⁰. Antropomorfizacja byłaby już nieadekwatnym pojęciem nie tylko dla organizmów żyjących, ale i organizmów syntetycznych – cyborgów, czego dowodzą badania Levina na warunkowanych środowiskowo xenobotach⁴¹.

Anna Barcz ostrożnie podchodzi do tematu antropomorfizowania zwierząt i pisze, że literatura może pokazywać zwierzęta w taki sposób, w jaki je przeczuwamy, choć nie posiadamy teoretyczno-naukowych dowodów na nasze wyobrażenia⁴². Zabieg tzw. przypisywania cech ludzkich innym przedmiotom ożywionym/nieożywionym ściśle wiąże się z funkcjonowaniem ludzkiego umysłu, który nastawiony jest na analogię i porównywanie (automatyczne i refleksyjne). Ludzie mogą też jednak interpretować zwierzęce zachowanie w oparciu o współdzielone i biopsychologicznie ugruntowane radzenie sobie ze środowiskowymi, ekologicznymi i społecznymi doświadczeniami⁴³.

Głos kogoś Innego

W moim odczytaniu powieści Tokarczuk proponuję rezygnację z antropocentrycznych pretensji do posiadania na wyłączność złożonych stanów psychicznych (przy uwzględnieniu możliwości popełnienia błędu interpretacyjnego) i sugeruję badanie narracji pod kątem zawartego w niej subwersywnie przekazanego doświadczenia. Literaturę traktuję jako miejsce doświadczenia, czyli pewną przestrzeń, w której to, co dyskursywne, splata się z tym, co zmysłowe, a jednocześnie daje dostęp do rzeczywistości, jak i ją stwarza⁴⁴. Sugeruję afektywne⁴⁵ odczytanie zachowania Duszejko, interpretując

⁴⁰ Zob. filmik na Twitterze Michaela Levina: https://twitter.com/drmichaellevin/status/1416051502687285248?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1416051502687285248%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1_c10&ref_url=https%3A%2F%2Fembedly.forbes.com%2Fwidgets%2Fmedia.html%3Ftype%3Dtext%3Dhtmlkey%3D3ce26dc7-e3454db5820ba084d28b4935schema%3Dtwitterurl%3Dhttps%3A%2F%2Ftwitter.com%2Fdrmichaellevin%2Fstatus%2F1416051502687285248image%3Dhttps%3A%2F%2Fi.embed.ly%2F1%2Fiimage3Furl3Dhttps253A252F252Fabs.twimg.com252Ferrors252Flogo46x38.png26key3D3ce26dc7e3454db5820ba084d28b4935 [dostęp: 2021/09/07].

⁴¹ Syntetyczny robot zaprojektowany przez komputer, stworzony z połączenia różnych tkanek biologicznych; nazwa wywodzi się od afrykańskiej żaby szponiastej; zob. M. Levin, *The electrical blueprints that orchestrate life*, <https://www.youtube.com/watch?v=XheAMrS8Q1c> [dostęp: 2021/09/07].

⁴² Zob. A. Barcz, *Realizm ekologiczny*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016, s. 260.

⁴³ Zob. E.G. Urquiza-Haasa, K. Kotrschala, *The mind behind...*, dz. cyt.

⁴⁴ R. Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012.

⁴⁵ Studia nad afektami posiadają bogatą historię i ze względu na powszechną popularność tej teorii pozwalam sobie na wyjaśnienie w przypisie. W artykule odwołuję się do tradycji afektów, która zgodna jest z teorią Briana Massumiego. Rozumie on afekt jako intensywność, stan wymykający się pojęciowemu opracowaniu. Opracowanie, tzw. efekt afektu, skutkuje jego przekształceniem w coś, co nazywamy emocją, nastrojem, uczuciem. Afekt jest autonomiczny, co oznacza, że wymyka się świadomości i uporządkowaniu. Mieke Bal nazwie go „semantycznie pustą intensywnością”. Afekt, zgodnie z teorią Massumiego, pozwala opisać to, co „przed-społeczne”, to, co wspólne i „przed-indywidualne”. Dzięki takiemu podejściu możliwe jest komplementarne spojrzenie na relację człowieka i innych zwierząt, a jednocześnie uznanie afektu za przestrzeń wspólną i dzieloną.

je jako „narzędzie” w rękach zwierząt przekazujące ich doświadczenie, a przestrzeń opowieści uznają za sferę aintelektualnych doznań.

Fabula skoncentrowana jest wokół kryminalnej zagadki tajemniczych śmierci w lesie. Osobliwy cykl zbrodni rozpoczyna się od śmierci komendanta, przy ciele którego znajduje się sporo śladów sarnich stóp. Następnie przychodzi kolej na właściciela fermy norek, a za jego śmierć odpowiedzialne okazują się lisy. Kolejne zbrodnie to zabójstwo Prezesa przez Zgniotki Szkarłatne oraz Kapelana przez pożar w kościele powstały w wyniku zgromadzenia błyszczących przedmiotów przez zagnieżdżone w dachu sroki. Duszejko wielokrotnie będzie przychodzić na komisariat policji po to, aby wytłumaczyć, że zbrodnie popełniają mszczące się zwierzęta. Policja nie wysłucha jej zeznań ani nie odpowie na pisane listy, biorąc ją za szaloną kobietę. Można by interpretować działania Duszejko w kontekście afektywnym, w jakim uczynił to Michał Pawlicki⁴⁶, uznając literaturę za miejsce, w którym można wyrażać smutek, złość, frustrację w celu lepszego zrozumienia i pomieszczenia tych uczuć. Sama fabuła wskazuje na to, że to Duszejko jest wściekła na ludzi krzywdzących zwierzęta i zabijających je z powodu kulturowego i społecznego przyzwolenia. Dla narratorki to łamanie praw natury, absurdałne i niczym nieusankcjonowane agresywne zachowanie. Może mścić się nie za zwierzęta, ale za samą siebie – w końcu to jej ukochane psy, które traktowała jak córki, zostały zabite przez ludzi.

Warto jednak podjąć zupełnie inną refleksję i uwierzyć Duszejko. Uwierzmy, choć inni w powieści nie wierzą, że zwierzęta przekazują jej swoje emocje i swoją historię językiem, który tylko dla niej okazuje się czytelny i zrozumiały. Uznajmy, że zwierzęta i Duszejko posiadają własny, subwersywny kod komunikacyjny, a te pierwsze przeżywają i wyrażają skomplikowane stany emocjonalne, takie jak złość, smutek, żaloba. Przestrzeń literatury staje się dzięki temu miejscem splotu afektywnych i aintelektualnych transmisji, co czyni zarzut antropomorfizacji absurdałnym. I choć w badaniach etologicznych przedstawia się zwierzęta jako takie, które nie mają dostępu do tak skomplikowanych i intencjonalnych zamierzeń jak zemsta, to w *Prowadź swój pług przez kości umarłych* Tokarczuk bada, urealnia i weryfikuje to założenie. Przemysław Czapliński pisał, że w powieści Duszejko znosi granicę antropologiczną, nazywając ludzi i zwierzęta „Istotami”. Ta subtelna zamiana nazwy sprawia, że człowiek i zwierzęta należą do jednej kategorii bytów. Tym samym Duszejko posiada dostęp do „alternatywnego, jeszcze nieistniejącego prawa, które opiera się na wspólnej nazwie *istoty*”⁴⁷. Prawo to traktuje zabicie istoty zwierzęcej i ludzkiej jako równoważne przestępstwo.

Wydaje się szczególnie ciekawe, że Tokarczuk naczyniem transmitującym doświadczenie zwierzęce czyni kobietę, której głosu nikt nie chce usłyszeć, choć ona Innych słyszy, odczuwa jak siebie samą:

Patrzyłam na dwie Sroki, które dokazywały na trawniku przed plebanią, jakby mnie chciały rozbawić. Jakby mówiły – nie przejmuj się, czas pracuje dla nas, dzieło musi się dokonać, nie ma innego wyjścia... Przyglądały się ciekawie błyszczącemu papierkowi

⁴⁶ M. Pawlicki, *A Tragic Story...*, dz. cyt.

⁴⁷ P. Czapliński, *Mroczna fanaberia*, w: P. Czapliński, J.B. Bednarek, D. Gostyński, *Literatura i jej natury*, Poznań 2017, ebook, loc. 72.

po gumie do żucia, a potem jedna z nich wzięła go w dziób i odrzuciła. Powiedziałam za nią wzrokiem. Chyba miały gniazdo na dachu plebanii. Sroki. Podpalaczki⁴⁸.

Zastanawiające jest to, w jaki sposób działa owo połączenie. Duszejko wyczuwa, że zwierzętami kieruje chęć zemsty, ponieważ ich ofiary nie są wybierane przypadkowo – stają się nimi ludzie, którzy je krzywdzą. Mści się nie konkretny gatunek, ale całe królestwo zwierząt. Ksiądz przecież poluje na dziki, sarny, lisy, psy (zabija również psy Duszejko), ale to sroki mają przyczynić się do jego śmierci. Zatraca się granica pomiędzy tym, co robią ptaki, lisy, sarny, żuki, a tym, co robi Duszejko. W świecie Tokarczuk nie ma bowiem podziałów między zwierzętami, lecz istnieje pewna wspólnota nie-ludzka, do której zdaje się należeć poza nimi tylko Duszejko. Jak mówi pod koniec powieści, po dokonanych zbrodniach zaczyna tracić samą siebie:

Zdarza się, że nie rozpoznaję własnych śladów na śniegu i wtedy pytam: kto tędy chodził? Kto stawiał te kroki? Myślę, że to dobry Znak tak nie poznawać siebie. Staram się jednak dokończyć moje Dociekania. Mój własny Horoskop jest tym tysięcznym i często siedzę nad nim, starając się go pojąć. Kim ja jestem? Jedno jest pewne – znam datę mojej śmierci⁴⁹.

Susan Sontag, pisząc o fotografii, uznaje, że odcisk stopy jest czymś bezpośrednio odbitym ze świata⁵⁰. Duszejko, nie rozpoznając swoich śladów, zatraca kontakt z własną indywidualnością, z własnym ciałem i w ogóle światem materialnym. Niejako odbija się od rzeczywistości i pozostaje w duchowym połączeniu z innymi bytami. Podobnie jak w koncepcji czułego narratora Duszejko zostaje zintegrowana ze światem przyrody, a jej głos, ciało i myśli nie należą tylko do niej samej. Dokonuje się w niej transformacja spowodowana dzieleniem się sobą z Innymi. Przekazuje doświadczenie zwierzęce, współdzieląc ich emocje, przeżycia i doświadczenia. Scena, w której Duszejko wyznaje prawdę swoim przyjaciółom, odwraca rządzące zachodnim myśleniem binarność, ponieważ tym razem to zwierzęta dominują nad człowiekiem i „używają go” jako swego narzędzia:

Gdy wróciłam do domu nad ranem po tej strasznej Nocy ubierania Wielkiej Stopy, wiedziałam już, co mam zrobić. Powiedziały mi te Sarny, które widzieliśmy przed domem. Wybrały mnie spośród innych – może dlatego, że nie jem mięsa i one to czują – że bym dalej działała w ich Imieniu.

Pojawiły się przede mną jak ten Jeleń Hubertusa – że bym w tajemnicy przed wszystkimi stała się karzącą ręką sprawiedliwości. Nie tylko Saren, ale i innych Zwierząt. Przecież nie mają głosu w parlamentach⁵¹.

To sarny i inne zwierzęta wybierają Duszejko na ich przedstawicielkę, tę, która ma za nich przemawiać, choć ona sama nie jest do końca świadoma popełnianych przez siebie zbrodni:

⁴⁸ O. Tokarczuk, *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, ebook, loc.152.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ S. Sontag, *O fotografii*, przeł. S. Magala, https://monoskop.org/images/8/85/Sontag_Susan_O_fotografii.pdf, s. 137 [dostęp: 2019/06/06].

⁵¹ O. Tokarczuk, *Prowadź swój pług...*, dz. cyt., loc. 143.

Nie kłamałam, kiedy powtarzałam wam, że to Zwierzęta mszczą się na ludziach. Tak było w istocie. Ja byłam ich Narzędziem. Ale czy mi uwierzycie, że nie robiłam tego do końca świadomie? Że zaraz zapominałam, co się stało, jakby chroniły mnie potężne Mechanizmy Obronne. Czy nie powinnam przypisać tego moim Dolegliwościom – że po prostu od czasu do czasu bywałam nie Janiną, lecz Bożygniewą, Nawoją⁵².

Akt ponownego nadania sobie imienia pokazuje, że Duszejko tworzy alter ego. Jednak nazywa się aż dwukrotnie, tak jakby sama nie była pewna tego, kim wtedy jest. Imiona odwołują się do słowiańskich korzeni, przy czym imię Bożygniewa pochodzi od Borzygniewa i zapisane jest z błędem ortograficznym. W słowiańszczyźnie „borzy” oznaczało walczyć, a „borzygniew” – tego, który walczy w gniewie. Tokarczuk pragnie zaznaczyć, że gniew ten nie jest ludzki, ale pochodzi od Boga. Drugie imię to nie tylko rzeczywiste drugie imię autorki, Olgi Tokarczuk. Oznacza także „najlepszą wojowniczkę”. Duszejko ma misję do spełnienia, a jej gniew wykracza poza gniew ludzki – okazuje się dotyczyć wszystkich bytów i istnień, podczas gdy ona sama staje się zwiastunką sprawiedliwości. Duszejko wywodzi się z innego porządku świata (na co wskazuje boska symbolika imienia) – nie wiemy, czy sama nadała sobie to imię, czy otrzymała je od zwierząt⁵³. Od czasu do czasu bywała Bożygniewą, Nawoją – jak wskazuje, w momentach tych traciła kontakt ze sobą i zapominała, kim jest, pozbywała się swojej przeszłej tożsamości. Antropolog i prymatolog Augustin Fuentes, pisząc o konstrukcji ludzkiej niszy, stwierdza, że wiara/przekonanie⁵⁴ i powiązana z nią umiejętność wyobrażania sobie jest cechą dystynktywnie ludzką⁵⁵. Nazwanie Duszejko przez zwierzęta imieniem słowiańskiej bogini jest aktem *à rebours* wobec przypisywania takich cech jak kreatywność tylko rodzajowi ludzkiemu⁵⁶. Nadawanie imienia wiąże się nie tylko z ponownymi narodzinami, ale i z uczynieniem kogoś własnym. Poprzez nazwanie narratorki zwierzęta stają się sprawczym podmiotem, aktywnie przekształcającym rzeczywistość.

W *Prowadź swój pług przez kości umarłych* czytelnik nie wie już, czy ofiarami są ludzie, czy zwierzęta, a granica pomiędzy dobrem a złem się zaciera. W trakcie rozwoju wydarzeń zaczynamy wierzyć Janinie Duszejko, dostrzegać siłę zwierząt i przeczuwać ich gniew. Nie dochodzi tutaj do odwrócenia norm, ale raczej do dostrzeżenia w nich wyrw i pęknięć. Bohaterka powie:

⁵² Tamże, loc. 146.

⁵³ Na tę luźną sugestię dotyczącą możliwości nadania innego imienia Duszejko przez zwierzęta pozwalałam sobie ze względu na specyfikę narratorki i jej relacji z innymi istotami. Duszejko działa w imieniu zwierząt i przyjmuje nową tożsamość. Zakładając, że inkorporuje doświadczenie zwierząt, można również założyć, że imię nie należy wyłącznie do niej samej, tzn. zwierzęta są czynnym i sprawczym podmiotem, mają wpływ na działanie Duszejko i kształtują jej tożsamość.

⁵⁴ Fuentes używa słowa „belief”, które można tłumaczyć jako wiarę, wierzenie, przekonanie.

⁵⁵ Zob. A. Fuentes, *Why We Believe? Evolution And The Human Way Of Being*, Yale University Press, New Haven 2020.

⁵⁶ Z Fuentesem polemizowało wielu współczesnych etologów i kognitywistów porównawczych. (Już w 1920 r. Nadia Ladygina Kohts zaobserwowała, że szympansy szczególnie interesowały się kolorami i kształtami podczas malowania kredkami po papierze. Podobny zmysł estetyczny obserwuje się u ptaków i innych ssaków). Zob. L.J. Rogers, G. Kaplan, *Elephants that paint, birds that make music: Do animals have an aesthetic sense?*, w: *Emerging Ideas in Brain Science*, red. Cynthia A. Read, Dana Press, New York 2007, s. 137–150.

– Popatrzcie, jak funkcjonują te ambony. To jest zło, trzeba ten fakt nazwać po imieniu: przemysłne, perfidne i wyrafinowane zło – budować paśniki, sypać tam świeże jabłka i pszenicę, wabić Zwierzęta, a kiedy się już oswoją i przyzwyczają, strzelić im z ukrycia, z ambony w głowę [...]. – Chciałabym znać pismo Zwierząt – ciągnęłam – znaki, którymi można by było pisać dla nich ostrzeżenia: „Nie podchodźcie tam”. To jedzenie niesie śmierć. Trzymajcie się z dala od ambon, nie wygłoszą z nich do was żadnej ewangelii, nie dostaniecie tam dobrego słowa, nie obiecują wam zbawienia po śmierci, nie zlitują się nad waszą biedną duszą, bo duszy nie macie. Nie zobaczą w was bliskich sobie, nie pobłogosławią was. Duszę ma najpodlejszy zbrodniarz, lecz nie ty, piękna Sarno, ani ty, Dzik, ani ty, dzika Gęś, ani ty, Świnio, ani ty, Psie. Zabijanie stało się bezkarne.

A ponieważ stało się bezkarne, to nikt go już nie zauważa. A ponieważ nikt go nie zauważa, nie istnieje. Gdy przechodzicie koło wystaw sklepowych, na których wiszą czerwone połcie poćwiartowanego ciała, to myślicie, że co to jest? Nie zastanawiacie się, prawda? Albo gdy zamawiacie szaszłyk czy kotlet – to co dostajecie? Nic w tym strasznego. Zbrodnia została uznana za coś normalnego, stała się czynnością codzienną. Wszyscy ją popełniają. Tak właśnie wyglądałby świat, gdyby obozy koncentracyjne stały się normą. Nikt by nie widział w nich nic złego⁵⁷.

W świecie Tokarczuk, który reprezentuje jej bohaterka, człowiek i inne byty stanowią połączone ze sobą części kosmicznego uniwersum opartego na podobieństwach. Z tego powodu zbrodnie na ludziach nie są czymś normatywnym. Sam fakt pozbawiania kogoś życia (bezcelowo, umyślnie, bez poszanowania jego dobrobytu) nie jest zgodny z naturalnym porządkiem rzeczy. Tokarczuk pokazuje, co stanie się, gdy zwierzęta przestaną zabijać instynktownie, a zaczną robić to z emocjonalnych pobudek.

Czułość jako uczucie nie jest przeciwieństwem gniewu, lecz mieści się w *continuum* ludzkich i nieludzkich doświadczeń. W badaniach kulturoznawczych funkcjonuje jako kategoria badawcza, która, jak stwierdza Ryszard Nycz w laudacji dla Olgi Tokarczuk z okazji nadania jej doktoratu *honoris causa*, wywodzi się od afekcji⁵⁸, czyli skłonności ku Innemu, nie po to, aby nim zawładnąć lub go sobie przywłaszczyć, ale aby pozwolić mu być wedle jego pragnień i wyobrażeń. Czułość oznacza jednocześnie uczucie, ale i specyficzną dyspozycję narracyjną. Duszejko staje się narzędziem w rękach zwierząt, robi w sobie samej miejsce dla ich doświadczeń. Pragnie opowiedzieć ich historię ich własnym głosem. Uwolnienie się od jednostkowego ciała, uchwycone w metaforze nie-rozpoznawania swoich śladów, czy otrzymanie nowego imienia to porzucenie przeszłej tożsamości i rozszerzenie swojej podmiotowości na inne byty.

Czyją opowieść snuje Duszejko?

Problemem, który wielokrotnie pojawia się w trakcie pracy nad zwierzęcymi narracjami literackimi, jest to, czy ludzki narrator nie uzurpuje sobie prawa do mówienia niejako za zwierzęta. I nie chodzi tutaj o ezopowe przedstawienia zwierząt, w których

⁵⁷ O. Tokarczuk, *Prowadź swój pług...*, dz. cyt., s. 65.

⁵⁸ R. Nycz, *Wielowarstwowy konkret i konstelacyjna całość. Laudacja dla Olgi Tokarczuk w związku z Uchwałą Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego w sprawie nadania Pisarce tytułu doktora honoris causa, „Alma Mater” 2021, nr 227, s. 22.*

przemawiają one ludzkim językiem, czyli komunikują się nienaturalnym dla nich w przyrodzie kodem semiotycznym. Raczej chodziłoby o możliwość literackiego odтворzenia czy przeżycia zwierzęcego doświadczenia i przekazania go w jedyny znany nam sposób – mowę. W najnowszych narracjach zwierzęcych pytanie o uzurpację narratora jest również pytaniem o prawo człowieka do podejmowania próby wyobrażania sobie/ przeżywania innych sposobów bycia w świecie. Badania etologów i kognitywistów dostarczają coraz większej wiedzy na temat nieznaną nam dotąd inteligencji i doznaniowości zwierząt. Przy czym wielu z nich sceptycznie podchodzi do wyników otrzymanych w trakcie badań ilościowych, przeprowadzanych w kontrolowanym środowisku, a coraz mocniej docenia rolę badań jakościowych i anegdot.

Afektywna krytyka literacka pozwala sięgnąć po to, co pozajęzykowe, poszukiwać odczuwania i rozumienia tam, gdzie to, co przedsemiotyczne, krzyżuje się z tym, co cielesne i zmysłowe. Afekt rozumiany jest tu jako pewna przedsemiotyczna intensywność, która wymyka się związkom narracyjnym, ale i podlega analizie. Jeśli ujmować literaturę jako obszar możliwych aintelektualnych doznań, to próby opowiadania zwierzęcego doświadczenia byłyby poszukiwaniem jego wspólnej i afektywnej wersji. We wszelkich wyrwach, pęknięciach, niejasnych punktach – wszędzie tam, skąd ucieka ludzka świadomość – odnaleźć by można ten międzygatunkowy, jeden i uniwersalny kod. Duszejko zdaje się czynić ten głos słyszalnym poprzez transmitowanie i tłumaczenie komunikacyjnego kodu zwierzęcego, do którego ma dostęp. Zwierzęta w *Prowadź swój pług przez kości umarłych* stają się dzięki niej jednymi z głównych opowiadaczy własnej historii, a ludzka i jednocześnie nie-ludzka narratorka dokonuje translacji ich zmysłowego doświadczenia na językowe. Czyją w końcu opowieść snuje Duszejko? Literatura pełni rolę twórczą i pobudza „do istnienia coś, co bez tej »zewnętrznej« interwencji i »akuszerskiej« (nieco majeutycznej) opieki nie doszłoby do swego urzeczywistnienia”⁵⁹. Czwartoosobowy narrator Tokarczuk materializuje doświadczenie Innego, ale też osłabia antropocentryczny głos narratora.

Bibliografia

- Andrews Kristin, *Beyond Anthropomorphism: Attributing Psychological Properties to Animals*, w: *Oxford Handbook of Animal Ethics*, red. Tom Beauchamp, Raymond Frey, Oxford 2011, s. 469–494.
- Andrews Kristin, *The Animal Mind: An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*, Routledge, London 2020.
- Bakke Monika, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.
- Barcz Anna, *Realizm ekologiczny*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2016.
- Barcz Anna, *Wprowadzenie do zookrytyki (teorii zwierzęcych narracji)*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2015, nr 6, s. 143–159.
- Braidotti Rosi, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna we współczesnych teoriach feministycznych*, przeł. Aleksandra Derra, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Czapliński Przemysław, *Mroczna fanaberia*, w: Przemysław Czapliński, Joanna B. Bednarek, Dawid Gostyński, *Literatura i jej natury*, Wydawnictwo Rys, Poznań 2017, ebook.

⁵⁹ R. Nycz, *Afektywne manifesty*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1, s. 10.

- Domańska Ewa, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1/2, s. 13–32.
- Duchowe światy Olgi Tokarczuk, „Miesięcznik Znak” 4/2020, nr 779.
- Duda Maciej, *Czułość i uważność*, „Czas Kultury” 2021, nr 5, <https://czaskultury.pl/arttykul/czulosc-i-uwaznosc/> [dostęp: 2022/02/08].
- Dyskursy gościnności. *Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności*, red. Adam Dziadek, Monika Glosowicz, Dawid Kujawa, Katarzyna Szopa, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2018.
- Ekokrytyka, „Teksty Drugie” 2018, nr 2.
- Fisher John Andrew, *Disambiguating anthropomorphism: An interdisciplinary review*, „Perspectives in Ethology” 1991, nr 9, s. 49–85.
- Fineman Martha, *Universality, Vulnerability, and Collective Responsibility*, „Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum” 2021, nr 16, s. 103–116.
- Fuentes Augustin, *Why We Believe? Evolution And The Human Way Of Being*, Yale University Press, New Haven 2020.
- Gilligan Carol, *Chodźcie z nami. Psychologia i opór*, przeł. Sergiusz Kowalski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.
- Goodson James L., *The vertebrate social behavior network: evolutionary themes and variations*, „Hormones and Behavior” 2005, nr 48, s. 11–22.
- Habrych Sandra, *Coś jest ze światem nie tak. Recepcja twórczości Olgi Tokarczuk po otrzymaniu Literackiej Nagrody Nobla*, „Postscriptum Polonistyczne” 2020, nr 1, s. 113–121.
- Ingold Tim, *Splatać otwarty świat*, tłum. Ewa Klekot, Dorota Wąsik, Instytut Architektury, Kraków 2018.
- Jakubowicz Klaudia, *Problematyka śmieci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Forum Poetyki” 2021, nr 24, s. 210–225.
- Jarzyńska Karina, *Wywoływanie duszy. Olgi Tokarczuk gra na wielu religiach*, „Ruch Literacki” 2020, nr 5/362, s. 505–528.
- Jastrzębska Katarzyna, *Rosyjska recepcja twórczości Olgi Tokarczuk. Ustalenia wstępne*, „Rocznik Przekładoznawczy” 2020, nr 15, s. 197–210.
- Kamińska Aleksandra, *Spory wokół feministycznej etyki troski we współczesnej filozofii amerykańskiej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Katowice 2018.
- Kanclerz Aleksandra, *Etyka troski Carol Gilligan i Nel Noddings a moralny partykularyzm*, „Etyka” 2018, nr 57, s. 29–44.
- Kantner Katarzyna, *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*, TAIWPN Universitas, Kraków 2019.
- Kantner Katarzyna, *Podmiotowość „mediumiczna”. E.E. Olgi Tokarczuk jako powieść psychologiczna*, „Ruch Literacki” 2015, nr 1/328, s. 47–59.
- Kącka Eliza, *Wycucie*, „Magazyn Polskiej Akademii Nauk” 2020, nr 1/61, s. 4–7.
- Kowalcze Małgorzata, *The Posthumanist Dimension of the Novel Drive Your Plow Over the Bones of the Dead by Olga Tokarczuk*, „Journal of Posthumanism” 2021, t.1, nr 2, s. 225–228.
- Larenta Anna, *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2020, nr 16, s. 83–113.
- Levin Michael, *Intelligent Beings Without Brains Are Abundant In Nature—A Growing Scientific Consensus*, rozm. Andréa Morris, „Forbes” 20.02.2012, <https://www.forbes.com/sites/andreamorris/2021/07/20/intelligent-beings-without-brains-are-abundant-in-nature-a-growing-scientific-consensus/> [dostęp: 2021/09/07].

- Levin Michael, *The Computational Boundary of a "Self": Developmental Bioelectricity Drives Multicellularity and Scale-Free Cognition*, „Frontiers in Psychology”, 13.12.2021, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2019.02688/full> [dostęp: 2021/09/07].
- Levin Michael, *The electrical blueprints that orchestrate life*, <https://www.youtube.com/watch?v=XheAMrS8Q1c> [dostęp: 2021/09/07].
- Marchewka Anna, *Popatrz, wszystko już w tym świecie jest*, „Miesięcznik Znak” 2020, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/popatrz-wszystko-juz-w-tym-swiecie-jest/> [dostęp: 2022/02/08].
- Marek Lidia, *O spotkaniu czułego odbiorcy z czułym narratorem, czyli opowieść o książce Czuły narrator Olgi Tokarczuk*, „Pareja” 2021, nr 1/15, s. 119–128.
- Nycz Ryszard, *Afektywne manifesty*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1, s. 9–13.
- Nycz Ryszard, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012.
- Nycz Ryszard, *Wielowarstwowy konkret i konstelacyjna całość. Laudacja dla Olgi Tokarczuk w związku z Uchwałą Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego w sprawie nadania Pisarce tytułu doktora honoris causa*, „Alma Mater” 2021, nr 227, s. 20–23.
- Pawlicki Michał, *A Tragic Story About Helplessness, Anger And Civil Disobedience: An Affective Reading Of Olga Tokarczuk's Drive Your Plow Over The Bones Of The Dead*, „Folia Linguistica Et Litteraria. Journal of Language and Literary Studies” 2022, s. 31–51.
- Poświatowska Julia, *Zwierzęca wendetta. „Prowadź swój pług przez kości umarłych” Olgi Tokarczuk w kontekście animal studies*, „Episteme” 2014, nr 1/23, s. 123–133.
- Range Friederike, Horn Lisa, Viranyi Zsolia, Huber Ludwik, *The absence of reward induces inequity aversion in dogs*, „Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America” 2009, nr 106, s. 340–345.
- Rogers Lesley J., Kaplan Gisela, *Elephants that paint, birds that make music: Do animals have an aesthetic sense?*, w: *Emerging Ideas in Brain Science*, red. Cynthia A. Read, Dana Press, New York 2007, s. 137–150.
- Sontag S., *O fotografii*, przeł. Sławomir Magala, https://monoskop.org/images/8/85/Sontag_Susan_O_fotografii.pdf [dostęp: 2022/02/08].
- Sławkowa Ewa, *Unus Mundus. Człowiek i natura w języku prozy Olgi Tokarczuk*, „Poradnik Językowy” 2021, http://www.poradnikjezykowy.uw.edu.pl/wydania/poradnik_jezykowy_782.2021.03.6%20E.%20S%C5%82awkowa.pdf [dostęp: 2022/02/08].
- Światy Olgi Tokarczuk, red. Adam Bienias, Magdalena Pocałun-Dydyca, Magdalena Rabizo-Birek, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”, Rzeszów 2013.
- Świerkosz Monika, *Ciała podatne na zranienie. Judith Butler, samozniszczenie i radykalne akty oporu*, „Etyka” 2008, nr 57, s. 69–86.
- Świerkosz Monika, *Czułość i czujność. Na marginesie mowy noblowskiej Olgi Tokarczuk*, „Nowa Dekada Krakowska” 2020, <http://nowadekada.pl/monika-swierkosz-czulosc-i-cujnosc-na-marginesie-mowy-noblowskiej-olgi-tokarczuk/> [dostęp: 2022/02/08].
- Świerkosz Monika, *W przestrzeniach tradycji. Proza Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk w sporach o literaturę, kanon i feminizm*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2014.
- The Literary Landscape of Olga Tokarczuk*, „The Polish Review” 2021, t. 66, nr 2, s. 3–205.
- Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, red. Lorraine Daston, Gregg Mitman, Columbia University Press, New York 2006.
- Tokarczuk Olga, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020, ebook.
- Tokarczuk Olga, *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, ebook.

- Tomczok Marta, „Ciekawość tych stanów”, czyli literaturoznawstwo w afekcie, „Teksty Drugie” 2019, nr 1, s. 229–239.
- Tomczok Marta, *Czyja dzisiaj jest zagłada? Retoryka – ideologia – popkultura*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017.
- Urquiza-Haasa Esmeralda G., Kotrschal Kurt, *The mind behind anthropomorphic thinking: attribution of mental states to other species*, „Animal Behaviour” 2015, nr 109, s. 167–176.
- Wądolny-Tatar Katarzyna, *Czułość hetero/auto/a/nomicznego narratora Olgi Tokarczuk*, „Litteraria Copernicana” 2/2022, nr 42, s. 61–72.
- Weil Kari, *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*, przeł. Piotr Sadzik, w: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. Anna Barcz, Magdalena Dąbrowska, E-naukowiec, Lublin 2014, s. 15–35.

Streszczenie

Artykuł dotyczy refleksji nad przekazywaniem zwierzęcego doświadczenia w tekstach literackich. Skupia się na „czułości” jako kategorii metodologiczno-literackiej wprowadzonej przez Olę Tokarczuk i analizuje jej funkcjonowanie w powieści *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. Takie próby poszukiwania języka Innego kierują ludzki podmiot w stronę międzygatunkowego współbycia i współodczuwania, a gest narracyjnego otwierania się na doświadczenie zwierzęcia staje się majeutyczną metodą przekazywania tego, co zwierzęce i nieświadome. Podjęta została również próba refleksji nad tym, czy narrator oddający głos zwierzęciu nie usurpuje sobie prawa do przekazywania zwierzęcego doświadczenia.

Someone Else’s Voice: The Tender Narrator in Olga Tokarczuk’s Novel *Drive Your Plow over the Bones of the Dead*

Abstract

The article deals with a reflection on the transfer of animal experience in literary texts. It focuses on “tenderness” as a methodological and literary category introduced by Olga Tokarczuk and analyzes its functioning in the novel *Drive Your Plow over the Bones of the Dead*. Such attempts to search for the language of “the Other” direct the human subject towards interspecies coexistence and compassion. The narrative gesture of opening up to the animal’s experience becomes a method of transmitting what is animal and unconscious. An attempt will also be made to reflect on whether the narrator giving voice to the animal is usurping the right to transmit the animal’s experience.

Słowa kluczowe: czuły narrator, *animal studies*, zwierzęcy narrator, Tokarczuk

Keywords: tender narrator, animals studies, animal narrator, Tokarczuk

Adrianna Chorąży – ukończyła Międzyobszarowe Indywidualne Studia Humanistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Obecnie kontynuuje kształcenie w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie (literaturoznawstwo) i pisze dysertację na temat podmiotowych reprezentacji zwierząt w literaturze i dyskursach naukowych. Publikowała m.in. w „Tekstach Drugich”, „Masce”. Stypendystka Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, stypendystka i członkini amerykańskiego ośrodka badawczego Diverse Intelligence Summer Institute.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.26

REPETYCJE

Tomasz Sikora

Pedagogical University of Cracow

ORCID 0000-0001-9537-4184

Performing The (Non)Human: A Tentatively Posthuman Reading of Dionne Brand's Short Story *Blossom*¹

"My story, no doubt, is me, but it is also, no doubt, older than me. Younger than me, older than the humanized. Unmeasurable, uncontrollable, so immense that it exceeds all attempts at humanizing. But humanizing we do, and also overdo, for the vision of a story that has no end – no end, no middle, no beginning; no start, no stop, no progression; neither backward nor forward, only a stream that flows into another stream, an open sea – is the vision of a madwoman."²

"Posthumanity" made its triumphant entrance into the academic, as well as cultural, scene over the 1990s, largely as a response to the postmodern critiques of (or explicit calls for the abolition of) the Enlightenment project of Man. It is clearly indebted to Nietzsche, for whom the death of God entailed the death – or the overcoming – of Man. In the postmodern setting this line of linking concentrated largely on the critique of the modern liberal-humanist subject, the mainstay of rationality, free will, agency, political and economic liberty, etc. The spectacular developments of science and technology also contributed to the sense that the traditional notion of the "human" was critically inadequate. Technophiles began to prophesy the end of the human as we know it, not just in terms of philosophical definitions, but very literally and physically: we are all turning into cyborgs, they would assert, moving to another level of evolution, possibly with a view to discarding the body completely in the future. Much of this angst mixed with hope was fuelled by the postcolonial framework of the second half of the 20th century. The massive colonial enterprise launched at the end of the 15th century brought Europeans in contact with new "beings," whose precise status in relation

¹ The article originally appeared in: "TransCanadiana: Polish Journal of Canadian Studies" 2010, vol. 3, s. 113–123.

² T.T. Minh-ha, *Grandma's Story*, in: eadem, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Indianapolis 1989, s. 123.

to humanity was yet to be established. This, of course, forced Europeans themselves to reflect upon their own humanity, which finally led to a more or less stabilized concept of Man (clearly Eurocentric, yet often claimed as universal) by the early eighteenth century. No wonder, then, that the collapse of the colonial world order caused a new crisis in the definitions of the human, threatening the Enlightenment idealization with various postcolonial “hybrids.”

To some proponents (particularly to techno-oriented trans-/posthumanists), post-humanism is an ontological claim: human nature itself, or the “human” mode of existence, is transforming. We may argue about the actual phase of that transformation, but the direction seems clear and inevitable. To others, the claim is more modest and involves a revaluation of the Eurocentric notions of the human that have dominated much of the world over last centuries; it is just a particular historical notion of “Man” that is changing. The use of the term may be descriptive and/or proscriptive: it may be a strategic gesture that calls for a redefinition of the human in the face of the felt failure of the Enlightenment project (combined, as it certainly was, with the colonial project). Thus, posthumanism may be understood as a new form of humanism, perhaps a democratization of that notion and a critical investigation of its boundaries and regulatory uses. Whether a radicalization of humanism, or a new philosophy in its stead, posthumanism certainly calls for a repositioning of the human vis-à-vis various nonhumans, such as animals, machines, gods and demons, as well as for a careful investigation of the Eurocentric notions of the human which have been granting “humanity” to certain subjects only provisionally.³

On the other hand, posthumanism may be treated with suspicion by those groups that, in more or less recent history, have been subjected to various forms of dehumanization (due to their skin color, for example). It may be seen as another trendy “post-” formation, in line with post-racialism, post-gender or post-sexuality. In an impassioned book on the currency of “race” in today’s world, David Theo Goldberg investigates carefully what is at stake in the general calls to “erase race.” While the goal seems noble – a world without race as a category that polices people’s lives, experiences and social engagements – “we are being asked to give up on race before and without addressing the legacy, the roots, the scars of racisms’ histories, the weights of race. We are being asked to give up on the word, the concept, the category, at most the categorizing. But not, pointedly not, the conditions for which those terms stand.”⁴ One of the dangers of this antiracialism is that “[d]ehumanizing is no longer so readily recognizable when ‘the human’ is either only recognized as those like us or the limit conception is so porous, so nebulous, as to make no one sure of who counts and who does not, of who is first person and who avatar.”⁵ The notion of the “posthuman” may thus be employed to cover up the instances in which humanity is painfully denied to certain people, or granted to them “on principle,” but without any social or political commitment. The erasure of the category “human,” it could be argued, works for the

³ See: D. Brydon, *Dionne Brand’s Global Intimacies: Practising Affective Citizenship*, 13 March 2010, s. 3, https://mspace.lib.umanitoba.ca/xmlui/bitstream/handle/1993/32319/Brydon_Diana_Affective_Citizenship.pdf?sequence=1&isAllowed=y [access: 2023/05/24].

⁴ D.T. Goldberg, *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley-Blackwell, Malden 2009, s. 21.

⁵ Ibidem, s. 361.

benefit of those who occupy in the “family of man” privileged positions. Paraphrasing bell hooks, “it’s easy to give up your human status if you got one,” if it has never been problematized for you, if it just “goes without saying.”

As a black, immigrant, Marxist, lesbian, woman writer (I juxtapose the terms ‘lesbian’ and ‘woman’ on purpose, given the occasionally troubled relationship between the two) Dionne Brand is keenly aware of the legacies of various forms of dehumanization. As a writer and a professor, she participates in the critical investigation and contestation of ‘human history’ and ‘human nature.’ In our post-Derridean times it is a commonplace to say that every professor is (to some extent) a writer, just as every writer is (to some extent) a professor, which is not to conflate the two terms or deny the distinctive roles that professors and writers usually play in social life. Both weave the fabric of the textual and conceptual universe in which we are fully immersed. Even if writers are more commonly regarded as repositories of experience, whereas professors as repositories of knowledge, the distinction between experience and knowledge escapes clear demarcations: there can be no knowledge without experience (and experiment), just as, arguably, there can be no experience without knowledge (at least the self-knowledge of being an experiencing subject). In other words, if knowledge is understood as sedimentation and systematization of experience, the way we experience also depends immensely on structures of knowledge, on how we know the world and ourselves in the world. The difference could also be rephrased with reference to the classical terms of Aristotelian narratology: writers could be described as more mimetic and imaginative in that they “enact” experience as well as invite novel ways of experiencing through writing, whereas professors are more diagetic and discursive in that they attempt to communicate ideas at a level abstracted from direct experience; writers are more about showing, professors more about telling. Yet neither of these ‘techniques’ seems sufficient in itself; no wonder that some scholars who see the limitations of academic modes of textualizing and conceptualizing the world decide to complement their production of knowledge with authoring literary texts, while some writers for whom literature has an important educational and self-reflexive dimension take up university positions. In their production of texts and ideas, both groups move inevitably between the particular and the universal, the concrete and the abstract, the word and the idea; but also: between the known and that which is only starting to emerge *as* knowledge, from the first stirrings of experience, perception and realization.

It could be argued, further, that every ‘body of knowledge’ entails or projects a world of its own, an *umwelt*, to use Jakob von Uexküll’s famous term; and that every ‘body of knowledge’ needs a living material body. I am referring here to the mostly phenomenological and feminist tradition of thinking about knowledge as (always already) situated, embodied, “in-history-ed.” From this insight one could go as far as to claim that the idea of “one world” (so prevalent in a time defined primarily through globalization) is somewhat suspicious and derived from the universalistic humanist framework that posthuman thought attempts to challenge. A posthumanist perspective, then, might posit instead a multiplicity of “world-knowledges” and, consequently, a multiplicity of “lived” worlds. This is, indeed, the starting point for my reading of Brand’s short story *Blossom*. By presenting a *radical* experience (radical, that is, in the context of a modern Western socio-political space), the story may be read as advocating a *multimundialism*, i.e. a de-hegemonization and de-homogenization of the notion of “one world” inhabited

by “one humanity” with a fundamentally unified “human experience.” In this sense my reading is a posthuman one in that it “aims to open up possibilities for alternatives to the constraints of humanism as a system of values.”⁶ It certainly does not promote a solipsistic atomization of subjects nor a dehumanization; rather, it examines the “catalogue of assumptions and values about ‘what it means to be human,’”⁷ the way the appellation “human” is invoked in the present “global” regime, so indebted to the humanistic universalism of the Enlightenment.

Blossom is a black, old, mad woman, an immigrant, an obeah, a speakeasy owner – enough to make her a figure of abjection, fear and fascination in the Western, specifically Canadian, context. From the moment she arrives in Toronto, she occupies a liminal position not only in relation to the category of “citizen,” but also that of “human.” Probably the first thing that strikes the reader is the heavily non-standard English employed by the narrator, which is one of the strategies of challenging “the fixity of Western hegemonic positions,” as Charlotte Sturgess has it.⁸ “No language is neutral,” as we know: Western societies invest heavily in the “proper” use of language: eloquence still serves as a measure of education, intelligence, national or ethnic belonging, and even humanity itself. No wonder, then, that a denial of a “proper language” proved to be a useful tool in the centuries-long project of dehumanizing the colonized other. With her mingling of the tenses, disregard for the subject and verb agreement (in person and number), and avoidance of possessive forms and objective pronouns, Brand’s narrator poses a threat to the prevailing Western conceptualizations of “objective” time and space, separate “persons” and their interconnections, as well as the relationships between the human and the nonhuman. Charlotte Sturgess points out the shifting degrees of opacity and transparency that characterize the language of the narration and concludes that “language itself partakes of the radical ‘shape-shifting’ going on in the story, as subjectivities merge and distinctions between the natural and the supernatural collapse.”⁹ In my reading, these shifts indicate not only a critique of a unified, consistent, self-contained subject promoted by the Western “subjectivity regime,” but also a critique of the Euclidean concept of a universal and uniform “space,” in which local distinctions do not amount to much. Just as language is to be understood as a medium – with its materiality, density, opacity, etc. – so is space. What is more, if the Euclidean space corresponds to the space of writing (a reproducible inscription that can travel noiselessly through time and space), Brand’s narrator’s sense of space is much closer to an embodied “hereness,” or a closeness, presupposed by orality as narrative style.

Indeed, critics have repeatedly stressed the importance of spatial categories in Brand’s work, particularly the relationship between a “here” and an “elsewhere.” In part, this may be the writer’s deliberate dialogue with, and a problematization of, Northrop Frye’s famous “Where is here?” question, so central, according to him, in the Canadian literary imagination. Brand asks this question again in a new context,

⁶ S. Herbrechter, I. Callus, *What Is a Posthumanist Reading?*, “Angelaki” 2008, vol. 13, no. 1, s. 107.

⁷ Ibidem, s. 95.

⁸ Ch. Sturgess, *Redefining the Subject: Sites of Play in Canadian Womens Writing*, Rodopi, Amsterdam and New York 2003, s. 61.

⁹ Ibidem.

in a world undergoing rapid diasporization and globalization, even as it continues to struggle with its complex postcolonial legacies in particular localities and particular bodies. Diana Brydon, for instance, states that “[f]rom the beginning, she [Brand] has stressed the ways in which lives lived in one place are implicated as much in what happens elsewhere as in what happens here.”¹⁰ This presupposes a notion of geographic, political and social space that is not simply based on a two-way relation between the local and the global, but rather imagines space, in keeping with an ecological paradigm, as an endless field of densities and forces in which every embodied locality is specific, but simultaneously always related through a series of mediations to every other locality. Cultures, like people, do travel, but the travelling is never simply repositioning a stable element from place A to place B in uniform space, but a constant process of translation, mediation and transmutation.

This “ecological” sense of space could also be applied to the “space of humanity,” i.e. the imaginary space in which humans can claim to be humans. It should not be understood as uniform space, simply divided into geographic “quarters,” as some prophets of globalism see it. Being human means different things to different people in different places. As people (and cultures) travel, “humanness” must necessarily face a never-ending chain of translations and hybridizations. If some kind of universalism could still be attached to the notion of humanity, an apt metaphor for it should be the Earth’s atmosphere and ecosystem rather than a flattened plane inhabited by interchangeable and fundamentally identical subjects, abstracted from local conditions and interrelations. “Local,” however, should not have a fixed referent, it should be construed as infinitely scalable between micro and macro levels (in her dream Blossom inhabits a place “big one minute, [...] small, next minute, as a pin head”¹¹). I agree with Brydon’s statement that “Brand’s writing counters versions of humanism in which white privilege constitutes full humanity, assigning racialized others only provisional acceptance within its parameters”¹²; the critic then borrows the term “planetary humanism” from David Scott to describe Brand’s rearticulations of local, national and global citizenship.¹³ It might be more fruitful, however, to substitute the notion of a “planetary humanism” with that of a *multihumanism*. Not only would the latter term help discard the undesirable baggage of the colonizing and hegemonizing uses of the “human,” it would also emphasize the irreducibility and unfixability of every instance of “being human.” Multihumanism would not, in any case, aim to archive a finite number of variations “on the theme Human,”¹⁴ but it would be constantly alert to any new formations and configurations arising within the space of the “human”; ultimately, it would point in the direction of an even more daring notion, that of “ecohumanism.”

Such is the case, I believe, with Blossom. She is much more than a “universal human subject with some local colour” imagined, arguably, by Canada’s official policy of multiculturalism. (The word “colour” sounds sadly ironic in this context, and it almost

¹⁰ D. Brydon, *Dionne Brand’s Global Intimacies...*, op. cit., s. 3.

¹¹ D. Brand, *Blossom*, in: *Likely Stories: A Postmodern Sampler*, ed. G. Bowering, L. Hutcheon, Coach House Press, Toronto 1992, s. 38–39. Editorial note: cited henceforth as B.

¹² D. Brydon, *Dionne Brand’s Global Intimacies...*, op. cit., s. 3.

¹³ *Ibidem*, s. 7.

¹⁴ S.A. Smith, *Suckers*, “differences: A Journal of Feminist Cultural Studies” 1998, vol. 10, nr 1, s. 189.

inevitably presupposes the apparently neutral whiteness as the non-colour of universalism.) Her transformation “from servant to goddess,” as Renk puts it,¹⁵ happens through madness and possession, i.e. a violent dismantling of the forms of subjecthood offered to her by the Westernized, globalized, postcolonial world. What motivates her (even beyond her conscious intentions) is accumulated rage: against male domination, white moral “ugliness,” suffering (which seems almost genetically inherited), the cage of victimization, the forces of social coercion, and ultimately – against dehumanization practiced in the name of a certain hegemonic concept of the human. One could go as far as to claim that temporary madness is a necessary (if dangerous) step on the way to breaking free from the stifling normativism of the notion of the human as a rational being, sustained through centralized self-control, self-management, and self-regulation. Blossom breaks out of the shell with a force that threatens her very being as a subject. That the source of her self-empowerment comes from the non-human Other is of utmost significance: her power, agency, and dignity are not “granted” by any socio-political regime; they are derived from the very marginality she inhabits, from her own story. She moves from “less-than-human” to “more-than-human,” from victim to warrior, from reactive to proactive. Interestingly, each significant step on her way to self-empowerment involves a displacement or a “decentring” of her subject position. The first time she explodes into frenzy, she keeps shouting “Make me a weapon in thine hand, oh Lord” (B, 33); the second bout of madness is also characterized by a loss of a subjective self: she hears somebody scream and only after a while does she realize the scream comes from her (B, 37). But even at a less intense moment, a moment of making a conscious decision about her life (getting a man), she “jumps” out of herself: “Something tell she to stop and witness the scene” (B, 35). Progress is only possible through acts of transgression, crossing or even losing boundaries,¹⁶ releasing the conscious grip on one’s identity and allowing oneself to be “possessed” by an idea or a spiritual force transcending one’s present self. The act of transgression, says Taussig in a different context, is “in itself fraught with the perils of indeterminacy constitutive of Being no less than threatening it with dissolution.”¹⁷ In a sense (definitely in the *Western* sense) Blossom is no longer *self-possessed*: by giving up self-control and self-possession she gains self-empowerment, as beautiful and frightening as her “freeness” dance.

Jumping is what the story begins with: “Blossom’s was jumping tonight” (B, 31). The form of the protagonist’s name causes instant confusion: why the possessive case? By shifting the expected nominative to the genitive, is the sentence supposed to usher us into the problematic of “possession” and/or indeterminable subjectivity? Should it be read as “Blossom’s body”? Movement and dance are certainly an important trope in the story, a physical manifestation of the “war” that the protagonist wages against Suffering and the world that produces it, but also an expression of beauty and freedom. Peggy Phelan has remarked perceptively that “[i]n moving from the grammar of words to the grammar of the body, one moves from the realm of metaphor to the

¹⁵ K.J. Renk, *Caribbean Shadows & Victorian Ghosts: Women’s Writing and Decolonization*, University of Virginia Press, Charlottesville 1999, s. 105.

¹⁶ See: *Ibidem*, s. 103–105.

¹⁷ M. Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, New York and London 1993, s. 162.

realm of metonymy",¹⁸ where metaphor stands for the order of stable and reproducible identities, whereas metonymy stands for contiguity, movement, an escape from the rigid logic of identitarian categorizations. She goes on to assert: "In performance, the body is metonymic of self, of character, of voice, of 'presence.' But in the plenitude of its apparent visibility and availability, the performer actually disappears and represents something else – dance, movement, sound, character, 'art.'"¹⁹ In the case of Blossom the "something else" is not so much "art" as the non-human Other, the spiritual force that allows her to perform her being, her more-than-human "self" with freedom and beauty. Through dance Blossom's body loses its initial fixity and "governability" only to become a body "under erasure," clearly present (how else could the dance be performed?), yet always on the point of falling, disintegrating, erasing itself in the trance-like performance. Just as she experiences a loss of her body in her dream ("she feel as if she don't have no hand, no foot and she don't need them"; B, 39), so she "loses herself" in the grotesque dance she performs for the speakeasy patrons, "dancing on one leg all night, a calabash holding a candle on she head" (B, 41). What a display of fragile equilibrium, of strength and possession! Blossom's dancing body is a body she no longer fully possesses; rather it is possessed by, or shared with, the goddess Oya. In this way Brand's character falsifies the Western claim that "one body" can only host "one self" (which is not so distant from the "one nation–one state" equation). If the dancing body is metonymic of presence, as Peggy Phelan puts it, we can never be sure what/whom exactly Blossom's body "presences" for us in her dance.

To what extent Blossom is Oya? Possession explodes the Western economy of identity, being one with oneself. Sometimes Blossom and Oya merge, at other times they remain distinct. In this case, therefore, identification follows the logic of mimesis: identity "has to be seen not as a thing-in-itself but as a relationship woven from mimesis and alterity within [post-]colonial fields of representation."²⁰ What is more, Blossom's dance is certainly not performed for "entertainment," but as ritual. This turn to magic (Blossom also becomes a healer) may be seen as a turn to "primitivism" with its extensive use of mimesis, as elaborated by Michael Taussig. Following Walter Benjamin, Taussig asserts that modernity as an "age of mechanical reproduction" witnessed a resurgence of the mimetic faculty, richly represented in "primitive" cultures. Mimesis itself is broadly explained as the compulsion to become the Other, while the mimetic faculty is defined as "the nature that culture uses to create second nature, the faculty to copy, imitate, make models, explore difference, yield into and become Other. The wonder of mimesis lies in the copy drawing on the character and power of the original, to the point whereby the representation may even assume that character and that power."²¹

Mimesis is thus closely related to "what was once called sympathetic magic",²² it fuses the copy and the original, thus undermining the primacy of the original and the derivational character of the copy. As far as Blossom is concerned, through mimesis she

¹⁸ P. Phelan, *Unmarked: The Politics of Performance*, Routledge, London and New York 1993, s. 150.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ M. Taussig, *Mimesis and Alterity...*, op. cit., s. 133.

²¹ Ibidem, s. xiii.

²² Ibidem, s. xviii.

becomes a copy / a representation of Oya, and consequently she acquires the goddess's power. But it could also be said that she actually *becomes* Oya, at least on certain nights, when Oya "comes to her." She *is* Oya and she *is not*; sometimes she becomes the thing she represents, at other times she does not, which of course undermines the very logic of representation and identity. During her night dance the distinction between the two entities disappears, Blossom loses her "human" individuality. Copy and original are never stable in their positions, they exist in a continuous tension, in mutual co-definition, in the open space of mimesis. It is the material body of the priestess that provides the necessary "substance" to the spirit and is thereby invested with magic powers; but it would be equally true to say that it is Oya that becomes a representation of Blossom's rage and her mental victory over Suffering, and it is this very "appropriation" of the goddess's image that is the source of Blossom's strength and fearlessness.

Blossom's turn to Oya could easily be misread as a return to a mythical past, a restoration of an "original spirituality" that stands for a prelapsarian (i.e. precolonial) paradise. However, it seems more plausible that, if anything, it is a return to the power of mimesis. Blossom does, of course, draw on her experience of the past (which seemed irretrievable, unusable, "dead"), yet the past is not a "tradition" to be reproduced, but a force to be exercised; it is not a paradise lost and regained, but an alternative, an elsewhere (let us remember, however, that every "elsewhere" is also, on a different perceptual scale, a "here"). Through dance Blossom re-enacts the spiritual drama that merges her own experience, the collective experience of black people and the mythical struggle between Oya the warrior and Suffering. She thus escapes the "organized mimesis" (Adorno and Horkheimer's term) of modern civilization where racism is a "manifestation of what is essential to modern civilization's cultural apparatus, namely continuous mimetic repression – understanding mimesis as both the faculty of imitation and the deployment of that faculty in sensuous knowing, sensuous Othering."²³ But before she eventually escapes the fossilized structures of racial degradation and abjection that have been pressing her into her "proper" social place, Blossom tries out several other possibilities: she immigrates to Canada, like many other Trinidadians; she takes the menial jobs available to "people like her"; she attempts to improve her status through education; after the doctor's attempted rape, she resorts to a street protest, in the best tradition of the civil rights movement; she decides to get a man because "all she girl pals had one" (B, 35). All of these are more familiar avenues to dignity and self-empowerment in a modern socio-political regime, but none proves effective in her case. It is another plot, another drama – the one happening as if beside her, beyond her conscious control – that finally takes over her previous self (could we see this as an ironic act of "reverse colonization"?) and creates the Blossom-Oya hybrid. Only the violence of spiritual possession seems capable of countering the violence of the "organized mimesis" that produces racism.

Blossom's empowerment does not come from any social or political institution, certainly not from the State. It is the politics of recognition, according to Charles Taylor, that underlies the modern idea of multiculturalism as practiced, for example, by the Canadian regime. This is what Blossom rejects and transcends: rather than claim an "authentic identity" that needs recognition and protection, she develops a different route to self-affirmation which can do without the Western identitarian logic. In the

²³ Ibidem, s. 68.

end, it is not the good old-fashioned civil rights method that she endorses; rather, she starts somewhere else, from a different economy of the self. She succeeds in freeing herself from the economic and sexual exploitation, as well as the stifling definitions of being a “proper” human subject, by becoming Other and carving a space (or a heterotopia) that is beyond the reach of the State apparatus, however well-meaning the State attempts or professes to be (significantly, most of her activity takes place at night, as if “out of sight” of the State, in an obscure place only known to “those who had to know”; B, 42). Her performance of the “human” is embarrassingly, terrifyingly, beautifully different from our received notions of humanity. It is “primitivistic.” Hers, I think, is a shift from metaphor to metonymy, from reproduction to mimesis, from recognition to magic, from representation to medium, from human to “transhuman,” where “trans-” does not refer to the technological enhancement of human capacities (as it most often does), but to the ability to go outside of the little box that modernity has called “human.” From my (tentatively) posthuman perspective, to “be” human is to constantly perform human by becoming – or blossoming into – Other.

Thus, multiculturalism seems to have little to offer to Blossom-Oya, even if it does recognize Dionne Brand’s talents and rewards her accordingly. Multiculturalism applies to, as well as demands, the liberal humanist subjects of the modern western political regime, while Blossom is part of a different grouping, a different (postsecular?) “constituency” which involves the world of spirits, goddesses and hybrids. Undoubtedly, at a certain level multiculturalism may be conducive to the empowering of racialized subjects, but at another level it stabilizes the category of race and turns human difference into a museum, a catalogue, an archive. Blossom, on the other hand, *is* and *is not* woman, black, human; there is no measure for her, she will not be turned into a stable unit, she dwells in excess. She is authentic in being Oya’s copy, in becoming Other, rather than claim an authentic “native” identity, a pre-defined essential truth about self that seeks recognition. Her truth is always in the making, always unpredictable; not detached from history, but never determined by it; a blossoming of self-creation which draws from the beyond-human, the more-than-human, the nonhuman in order to perennially create and perform the human.

Literature

- Brand Dionne, *Blossom*, in: *Likely Stories: A Postmodern Sampler*, ed. George Bowering, Linda Hutcheon, Coach House Press, Toronto 1992, s. 31–42.
- Brydon Diana, *Dionne Brand’s Global Intimacies: Practising Affective Citizenship*, 13 March 2010, s. 3, https://mspace.lib.umanitoba.ca/xmlui/bitstream/handle/1993/32319/Brydon_Diana_Affective_Citizenship.pdf?sequence=1&isAllowed=y [access: 2023/05/24].
- Goldberg David Theo, *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley-Blackwell, Malden 2009.
- Herbrechter Stefan, Callus Ivan, *What Is a Posthumanist Reading?*, “Angelaki” 2008, vol. 13, no. 1, s. 95–111.
- Minh-ha Trinh T., *Grandma’s Story*, in: eadem, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Indianapolis 1989, s. 119–151.
- Phelan Peggy, *Unmarked: The Politics of Performance*, Routledge, London and New York 1993.
- Renk Kathleen J., *Caribbean Shadows & Victorian Ghosts: Women’s Writing and Decolonization*, University of Virginia Press, Charlottesville 1999.

- Smith Stephanie A., *Suckers*, "differences: A Journal of Feminist Cultural Studies" 1998, vol. 10, nr 1, s. 175–208.
- Sturgess Charlotte, *Redefining the Subject: Sites of Play in Canadian Womens Writing*, Rodopi, Amsterdam and New York 2003.
- Taussig Michael, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, New York and London 1993.
- Taylor Charles, *The Politics of Recognition*, in: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutman, Princeton University Press, Princeton New Jersey 1994, s. 25–73.

Abstract

The article, which originally appeared in "TransCanadiana: Polish Journal of Canadian Studies", offers a posthuman reading of Dionne Brand's short story *Blossom*. It starts with a general discussion on posthumanism, providing some critical insights about posthuman thought. It then offers a reading of Dionne Brand's short story *Blossom* through a problematization of the (liberal humanist) notion of the 'human'. In particular, it focuses on the specific language used in the story, the spatial categories employed by Brand, and the act of giving up one's self-possession to more-than-human powers as Blossom's way to self-empowerment. By becoming a priestess of the goddess Oya (or, indeed, the goddess herself), Blossom is able to escape the modern Western socio-political discourses of authenticized and stabilized identities based on race, gender, religion, cultural background, and Western-inflected 'humanity'.

Performując to, co (nie)ludzkie. Próba posthumanistycznej lektury opowiadania Dionne Brand *Blossom*

Streszczenie

Artykuł, który pierwotnie ukazał się w czasopiśmie "TransCanadiana: Polish Journal of Canadian Studies", proponuje posthumanistyczną lekturę opowiadania Dionne Brand *Blossom*. Rozpoczyna go ogólna charakterystyka posthumanizmu, która zawiera pewne krytyczne wglądy w myśl posthumanistyczną. Następnie artykuł oferuje odczytanie opowiadania Dionne Brand *Blossom* poprzez problematyzację (liberalno-humanistycznej) koncepcji „człowieka”. Skupia się zwłaszcza na szczególnym języku używanym w opowiadaniu, wykorzystywanych przez Brand kategoriach przestrzennych oraz rezygnacji z samo(o)panowania na rzecz sił więcej-niż-ludzkich jako sposobie Blossom na uzyskanie upodmiotowienia. Stając się kapłanką bogini Oya (albo, zaiste, samą boginią), Blossom jest w stanie wyjść poza nowoczesne zachodnie społeczno-polityczne dyskursy uwierzytelnionych i ustabilizowanych tożsamości, które opierają się na rasie, płci, religii, pochodzeniu kulturowym oraz naznaczonej myśleniem zachodnim „ludzkości”.

Keywords: Dionne Brand, posthumanism, more-than-human, multiculturalism

Słowa kluczowe: Dionne Brand, posthumanizm, więcej-niż-ludzkie, multikulturalizm

Tomasz Sikora – habilitated doctor, works at the Institute of English Philology at the Pedagogical University of Krakow. His research interests focus on queer theory, biopolitics, posthumanism, cultural studies, and media studies. He is the author of two scholarly monographs: "Bodies Out of Rule: Transversal Readings in Canadian Literature and Film" (Krakow 2014) and "Virtually Wild: Wilderness, Technology and the Ecology of Mediation" (Bielsko-Biała 2003), as well as numerous articles in journals and collective volumes. Recently (2023, with E. Macura-Nnamdi), he edited a special issue of the academic journal "Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities" dedicated to the blue humanities. By practicing engaged humanities, he actively opposes the erosion of fundamental academic values.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353–4583

e-ISSN 2449–7401

DOI 10.24917/23534583.11.27

PARATEKSTY I KOMENTARZE

Joanna Soćko

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0002-5297-4355

**Sympo(i)esis: etyka relacyjności w świecie naznaczonym traumą
[Recenzja książki: Monika Rogowska-Stangret, *Być ze świata.
Cztery eseje o etyce posthumanistycznej, Słowo/Obraz Terytoria,
Gdańsk 2021, ss. 224]***

Rozważania nad esejami Moniki Rogowskiej-Stangret warto rozpocząć jeszcze przed otwarciem książki, sama okładka mówi bowiem wiele o meandrach filozoficznych dociekań, do których zaprasza nas autorka. Uwagę przyciągają intrygujące ilustracje Magdy Skrzeczkowskiej, które pojawiają się również w środku, stanowiąc artystyczne „przystanki” pomiędzy poszczególnymi rozdziałami. Ich wyostrająca optykę estetyka, będąca wyrazem precyzji i dbałości o szczegół, bardzo trafnie koresponduje z nieśpiesznymi, dociekliwymi i skrupulatnymi rozmyślaniami składającymi się na treść tej publikacji, wprowadzając tym samym w temat symbiotyczności (tworzenia/pisania wraz-z), który jest jednym z najistotniejszych zagadnień książki. Dominanta ciemnej barwy w klasycznym zestawieniu czerni i bieli także współgra z poruszaną problematyką, autorka esejów stara się bowiem objąć troskliwym, etycznym namysłem smutne i mroczne wątki, które odsłaniają się w jej dialogu ze współczesnymi teoretycznymi refleksjami.

Warto zatrzymać się na tytule zapożyczonym od Karen Barad (jednej z najważniejszych postaci dla tych narracji), ponieważ pozwala on usytuować rozważania Moniki Rogowskiej-Stangret na mapie współczesnych szlaków filozoficznych. „Być ze świata” to fraza krytycznie nawiązująca do Heideggerowskiego *in-der-Welt-sein*, która ma na celu radykalne przeformułowanie sposobu, w jaki myślimy o „uwikłaniu” człowieka w szeroko rozumianą rzeczywistość i wynikających z tego relacjach. Kluczową rolę odgrywa tu oczywiście ów wyszczególniony kursywą przymimek. Podczas gdy u niemieckiego filozofa ludzkie jestestwo odznaczało się wyjątkową (bo rozumną) relacją z bytem, w którym jest zanurzone („jak gdyby świat był pojemnikiem i wystarczyłoby jedynie rozpoznać swoje usytuowanie”¹), u Barad relacja człowieka ze światem okazuje się

¹ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham–London 2007, s. 91. Jeśli nie wskazano inaczej, wszystkich tłumaczeń dokonała autorka.

pierwotna: to z niej dopiero wynurza się nie-tylko-ludzka istota i to na niej, nie na byciu, spoczywa ontologiczny ciężar. Właśnie tak zarysowana relacyjna ontologia tworzy zręby postulowanego przez Barad „sprawczego realizmu” (*agential realism*) kładącego nacisk na wielorakość współzależności i mnogość wzajemnych oddziaływań, jakie zachodzą pomiędzy różnorodnymi agensami uczestniczącymi w stawianiu się świata.

W tym świetle, jak sądzę, wyraźniej widać główne rysy „sympo(i)etycznego” pisania Rogowskiej-Stangret. Zgodnie z proponowanym przez Barad stanowiskiem „zapoznavanie, myślenie, mierzenie, teoretyzowanie i obserwacja stanowią materialne praktyki wewnątrz-działania [*intra-acting*] w obrębie świata, stanowiąc zarazem jego część”²; praca intelektualna czy artystyczna jest więc tutaj rozumiana jako swego rodzaju współoddziaływanie wewnątrz świata dynamizowanego synchronicznymi, wielorakimi impulsami akcji i reakcji. Ten filozoficzny kontekst pozwala w pełni docenić podjęte przez polską filozofkę przedsięwzięcie; jej książka nie referuje bowiem zastanych teorii i nie proponuje nowych uogólnionych ujęć istotnych współcześnie problemów, ale praktykuje, można by rzec, „intra-aktywne” współmyślenie, wdając się w twórczą rozmowę z wybranymi głosami. Jak pisze Rogowska-Stangret: „To, co mogłybyśmy robić, inspirując się teorią Barad, to nie tyle aplikować ją do czegokolwiek, ile zaprząć do pracy, wcielać w życie, robić ją”³.

Autorka sama przyznaje, że niełatwo wskazać wspólny mianownik tekstów, z którymi wchodzi w dialog (s. 11). Większość z nich mieści się z pewnością w ramach feministycznych nowych materializmów, jednak istotny okazuje się również głos Michaela Mardera – filozofa, który zasłynął z tekstów przeformułujących dotychczasowe zachodnie myślenie o roślinach, czy Erin Manning – teoretyczki kultury i artystki prowadzącej badania m.in. nad ruchem. Z najczęściej używanych obecnie etykiet, które pasowałyby do przywoływanych przez Rogowską-Stangret tekstów, można by pewnie wybrać „posthumanizm” lub „humanistykę nieantropocentryczną”, jednak autorka znacznie ciekawiej ujmuje ich wspólną cechę, pisząc o łączącej je, naznaczonej etyczną troską, „potrzebie wypracowania teorii na miarę tej chwili, w której się znajdujemy” (s. 11). Rogowska-Stangret definiuje tym samym główną stawkę własnych dociekań, prowadzonych ze szczególnym uwzględnieniem współczesnych teorii feministycznych i ich roli w odpowiadaniu na problem antropocenu (zob. s. 12).

„Nie bez reszty”⁴

Biorąc pod uwagę kontekst polskiej agory, zasadna wydaje się decyzja, by tak ukierunkowane rozważania rozpocząć od konstruktywnej polemiki z propozycjami Rosi Braidotti – „autorki chętnie i często tłumaczonej na język polski” (s. 12), przez co zapewne

² Tamże, s. 90.

³ M. Rogowska-Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021, s. 53. Pozostałe cytowania tej książki oznaczone będą numerem strony podanej w nawiasie.

⁴ Zapożyczam tę frazę od Tadeusza Sławka, któremu posłużyła za tytuł jednej z ostatnich książek. „Reszta” Sławka ma inny charakter niż ten, jaki nadaje temu słowu kontekst omawianych esejów, sama jednak logika ustosunkowania się do „reszty” jako swoistego rudymentu jest bardzo podobna. Zob. T. Sławek, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2018.

najlepiej rozpoznawanej i najskwapliwiej kojarzonej z feministycznym nowym materializmem. Rogowska-Stangret trafnie i zwięźle rekonstruuje myśl filozofki, wyodrębniając poszczególne aspekty jej etycznego projektu i skrupulatnie ilustrując je cytatami. Zabieg ten wydaje się w przypadku Braidotti o tyle potrzebny, że w przeciwieństwie do białostockiej filozofki autorka *Podmiotów nomadycznych* na ogół mniej uważnie stawia słowa, zatracając się w afirmatywnym pędzie powstawania tekstu, co współgra zresztą z głoszoną przez nią pochwałą aktywnego stawania się samoorganizującej się, proteuszowej materii obejmującej wszelkie przejawy istnienia (por. *Po człowieku*). Rogowska-Stangret rzetelnie analizuje myśl Braidotti, metodycznie i przekonująco ujawniając jej słabości i nie-do-myślenia. Lektura ta dosadnie pokazuje, że filozofia matki feministycznego nowego materializmu raczej nie jest skrojona na miarę aktualnych problemów, stanowi jednak ważny punkt wyjścia do zaproponowania alternatywnych ujęć, które autorka *Być ze świata* formułuje, korzystając z innych – w dużej mierze również feministycznych – koncepcji.

Głównym problemem w etycznym projekcie Braidotti wydaje się odziedziczony po Deleuzjańskiej lekturze Spinozy pozytywnie wartościowanie popędu (*conatus*) rozumianego jako „wysiłek, przez który każda rzecz dąży do utrzymania się w swym istnieniu, każde ciało w swej rozciągłości i każda dusza lub idea w myśleniu”⁵. W nowym materializmie, stymulowanym współczesnym odczytaniem pism autora *Etyki*, *conatus* stał się ważną inspiracją, sugerującą istnienie specyficznie rozumianej witalności, którą człowiek dzieli z wszelkimi innymi istnieniami czy obiektami. Rzecz w tym, że w odczytaniu Gilles’a Deleuze’a rozpoznanie to staje się punktem odniesienia dla przedstawienia anty-moralistycznego przewartościowania dokonującego się na kartach pism Spinozy (zerwanie zakazanego owocu jest „złe” nie dlatego, że wiąże się z nieposłuszeństwem wobec wyższej instancji moralnej, ale dlatego, że owoc jest trujący i zaszkodzi ciału, „to znaczy zmusi części ciała Adama [...] do wejścia w nowe stosunki, które nie odpowiadają jego własnej istocie”⁶). To ten kierunek myślenia obiera Braidotti, pozytywnie waloryzując przejawy (radosnej) aktywności i dynamiki, które sprzyjają urzeczywistnianiu istotowej potencji, pejoratywnie zaś bierność, negatywność czy śmierć rozumianą jako kres. Ostatecznie centralną kategorią witalistycznej filozofii autorki *Po człowieku* staje się bezosobowe życie (*zoe*) obdarzone własnym „konatywnym” impetem, nadrzędnym wobec poszczególnych obiektów i istnień, które w entuzjastycznej wizji Braidotti osiągają ostateczne spełnienie, rozplywając się „bez reszty” w nurcie jego nieustających transformacji. Tak rozumiana śmierć jest właściwie zwycięstwem życia, ponieważ dezintegracja jednostek daje początek innym formom istnienia, urzeczywistniając, między innymi, najbardziej radykalną formę nomadyzmu podmiotów. Wyrazem postawy etycznej byłoby w tym przypadku przezwyciężanie krępujących więzów ego i afirmatywne wspomaganie procesu stawania-się-światem rozumianym jako suma cykli nieustających, kreatywnych transformacji.

Rogowska-Stangret sugestywnie krytykuje zamysł etyki, która zasadza się na postulacie „obrać negatywność w pozytywność” (s. 35) oraz kreowania śmierci „w swoim własnym stylu” (s. 43). Najmocniej czyni to chyba we fragmencie, w którym,

⁵ G. Deleuze, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 34.

⁶ Tamże, s. 36.

z gorzką ironią nawiązując do osławionych formuł Deleuze'a i Félix'a Guattariego, pisze o umieraniu wywołanym wybuchem bomby atomowej jako o „procesie stawania-się-cząsteczkowym” (s. 68). Przywołując głosy takich osób jak Barad, Claire Colebrook czy Swietłana Aleksijewicz, autorka *Być ze świata* pyta o całą „resztę”, która nie może wziąć udziału w twórczych samo-przekształceniach *zoe*, na przykład „Co począć z rudym lasem w pobliżu czarnobylskiego *ground zero*?”; „Co z plastikowymi nakrętkami i workami, które zatykają układ pokarmowy choćby albatrosów i wielbłądów?” (s. 41); pyta też o osoby mogące mieć trudność z wybraniem śmierci na własnych zasadach: „Co z bezimiennymi i często niewidocznymi ofiarami ludobójstwa, wojen, zmian klimatycznych, niesprawiedliwości społecznych czy walki o lepsze życie?” (tamże). Z punktu widzenia współczesnej etyki powinny to być problemy najwyższej wagi, podczas gdy logika afirmatywnego projektu Braidotti nakazywałaby je odrzucić jako nieistotne czy nawet nieetyczne. Tymczasem właśnie wejście w relację z tą „odrzuconą resztą” staje się podstawą etycznej propozycji, formułowanej przez Rogowską-Stangret w konstruktywnym dialogu z innymi współczesnymi myśliciel(k)ami nieantropocentrycznymi.

Nawiązując do wyrażonej przez autorkę *Po człowieku* krytyki Agambenowskiego „nagiego życia” (traktowanego przez Braidotti jako relikw „pesymistycznego” myślenia tanatycznego⁷), Rogowska-Stangret wprowadza tutaj kategorię „nagiej śmierci”. Termin ten można odczytywać jako wyraz niezgody na „wymazywanie śmierci” będące „gestem przemocy, który zakrywa jednostkowe krzywdy jako niedostrzegalne, zwalnia od odpowiedzialności oraz powinności moralnej, by na krzywdę odpowiedzieć – choćby tylko ją uznając” (s. 46). „Naga śmierć” to pojęcie, które kryje w sobie (czy raczej właśnie: odkrywa) ową resztę będącą „poza procesem transformacji” (s. 41); wskazuje na coś, co „nie może zostać zmetabolizowane, przetrawione, nie staje się, nie transformuje, nie mija, nie gnije, nie fermentuje” (s. 79). Logika tego terminu przywodzi na myśl przeciwdziałanie Bartleby'ego, które wybija z rytmu codziennych czynności, zakłócając go samym swoim niezrozumiałym trwaniem. „Naga śmierć” ma w sobie coś apofatycznego, stawia bowiem opór praktykom symbolicznym: nie da się jej zracjonalizować czy wyjaśnić – nie można nadać jej znaczenia.

Etyczny postulat Rogowskiej-Stangret, aby to, co „traci życie”, zachować w jakiejś paradoksalnej formie (nie)istnienia, to jeden z najważniejszych aspektów w przemysłach autorki *Być ze świata*. Trwanie wraz-z tym, co podlega „nagiej śmierci”, może się bowiem okazać najbardziej radykalnym gwarantem heterogeniczności w unaocznianym przez nią świecie ontologicznego pluralizmu, który pierwotnie nie uprzywilejowuje żadnej formy (nie)istnienia (zob. s. 123). Utrzymaniu owej różnorodności „światowania” służyć ma między innymi wspomniana kategoria „wraz-z”, której Rogowska-Stangret przypisuje rolę „kamienia węgielnego etyki relacyjności” (s. 115). Wydaje się ona logiczną konsekwencją zmiany optyki implikowanej przez bycie ze świata, jako że adaptuje w twórczy sposób Heideggerowskie *Mitsein* (bycie-z), kolejny raz przenosząc uwagę z „bycia” na samą relacyjność.

Uparte trwanie przejawów „nagiej śmierci” prowadzi do konieczności przemyslenia czasowego rozwarstwienia. Autorka charakteryzuje ten temporalny pluralizm przy pomocy tekstu Barad, która, wyprowadzając wnioski z obserwacji poczynionych

⁷ Zob. np. R. Braidotti, *Polityka życia jako bios-zoe*, przeł. I. Holewiński, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 2022/07/30].

w ramach fizyki kwantowej, niejako „materializuje” ideę Derridiańskiej widmontologii. Historyczne momenty, które wciąż się dzieją, i bolesne „przeszłości”, które nawiedzają nasze „teraz”, to symptomy skłaniające Rogowską-Stangret do przywołania kategorii traumy. Z tego punktu widzenia współczesna kondycja człowieka (i nie tylko?) świadomego zaistniałych katastrof jawi się jako naznaczona zespołem stresu pourazowego. Diagnoza ta nie niesie jednak z sobą recepty na powrót do zdrowia; prowadzi raczej do szukania sposobów, które pozwoliłyby w tym stanie wytrwać. W sukurs przychodzi autorce *Być ze świata* m.in. Babette Rothschild sugerująca, że przepracowanie PTSD jest możliwe, jeśli powiąże się ze sobą wszystkie aspekty traumatycznego zdarzenia (zob. s. 82). Rogowska-Stangret interpretuje to zalecenie w kontekście zapożyczonego od Barad „roz/za/wiązywania czasu”, kładąc nacisk na konieczność tropienia śladów, splątań i historii wymazywań traum. Zwłaszcza ten ostatni aspekt wymaga czujności. Aby uwrażliwić czytelniczki na ten problem, autorka analizuje wzięte również od Barad, pomysłowo sformułowane pojęcie nicości, zwracając uwagę na zdradliwość wszelkiego rodzaju pustki (obietnicy pionierstwa), jako że zawsze nosi ona znamiona „czegoś”, co było tam wcześniej, zostało jednak z jakichś przyczyn usunięte. Ciekawa wydaje się w tym kontekście propozycja, aby używane często w stosunku do krajobrazu określenie „postapokaliptyczny” zastąpić przymiotnikiem „posttraumatyczny” odcinającym się od metafizycznych konotacji, implikującym za to nie tylko zadaną krzywdę, ale też konieczność obdarzenia troską. Ujęcie to sprzyjałoby zapewne wykształcaniu umiejętności „pozostania z kłopotem”⁸.

„Myśleć inaczej”⁹

Chciałabym powrócić do jeszcze jednej krytycznej uwagi, którą Rogowska-Stangret formułuje w punkcie wyjścia na marginesie tekstu Braidotti, i spróbować współ/prze-myśleć z autorką *Być ze świata* kwestię przewycięzania „egoistycznego podmiotu”. Na początku pierwszego eseju, rekonstruując światopoglądowe stanowisko filozofki, Rogowska-Stangret pisze:

Nie ulega wątpliwości, że sytuacja pożądana (w ujęciu filozofki), czyli wypracowanie koncepcji podmiotu nomadycznego oraz wejście w proces stawania-się-niedostrzegalnym, wymaga od ja pracy etycznej: „Aby wyzwolić proces stawania-się-niedostrzegalnym, w tym, co nazywamy ja, musi nastąpić transformacja. Sądzę, że stawanie-się-niedostrzegalnym to moment fuzji ja i jego środowiska, kosmosu jako całości. Zaznacza on punkt zaniku ja, zastąpienie go przez węzeł żywych powiązań [...]”¹⁰ (s. 23).

⁸ Zob. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.

⁹ Fraza ta nawiązuje do wstępu, który autorka *Być ze świata*, odwołując się do *Trzech gwinek* Virginii Woolf, zatytułowała *Musimy myśleć (inaczej)*, zob. s. 11. Taki tytuł nadał też swojemu omówieniu książki Rogowskiej-Stangret Patryk Szaj, *Myśleć inaczej*, „artPapier” 2021, nr 24 (432), <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=430&artykul=8747> [dostęp: 2022/07/30].

¹⁰ Tekst Braidotti przytaczam za Rogowską-Stangret: R. Braidotti, *Etyka stawania-się-niedostrzegalnym*, przeł. J. Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, J. Bednarek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 316–317.

Dla autorki *Być ze świata* problematyczna jest owa transformacja, a dokładniej: punkt wyjścia, czyli „ja”, które powinno zaniknąć: „Wydaje się, że chodzi tu o podmiot narcystyczny, samotny, uniwersalny i także ja, które musi ulec transformacji” (tamże). Interpretacja ta prowadzi Rogowską-Stangret do wyrażenia następującego zarzutu:

Niepokoï mnie [...] obecność owego podmiotu, nawet jeśli to jedynie punkt wyjścia – podmiotu, co do którego zarówno teoria feministyczna, jak i postkolonialna dowiodła jego iluzoryczności, fasadowości, etycznej i politycznej niegodziwości [...]. Dlaczego miałybyśmy w ogóle taki podmiot czynić naszym punktem wyjścia i w ten sposób przedłużać jego agonię, a zarazem podtrzymywać jego teoretyczną użyteczność? (tamże)

Nie do końca rozumiem, dlaczego wspomniane „ja”, które należy przezwyciężyć w postulowanej przez Braidotti etycznej pracy, „ja” interpretowane tutaj jako „narcystyczne, samotne i uniwersalne”, zostaje niejako automatycznie utożsamione przez Rogowską-Stangret z teoretycznym konstruktom: podmiotem patriarchalnym, „białym, heteroseksualnym, sprawnym, zdrowym, zamożnym” (s. 156), jak dopowiada autorka w przypisie. Zastanawiam się, kto ma być podmiotem zmian implikowanych przez formułowany na kartach *Być ze świata* postulat i n n ego myślenia (bardziej troskliwego, relacyjnego). Czy sugestie zawarte w „czterech esejach o etyce posthumanistycznej” nie zakładają istnienia podmiotów do jakiegoś przynajmniej stopnia przekonanych o swojej indywidualnej lub gatunkowej samowystarczalności; podmiotów przedkładających własne węziej i szerzej rozumiane interesy nad dobro innych? Czy nie przypominają one tego „ja” Braidotti i czy przemilczenie owego „punktu wyjścia” rzeczywiście stanowi lepsze rozwiązanie? Nie chodzi tu o jałowe tropienie błędów logicznych, wydaje mi się raczej, że w tym uogólniającym geście nakładania etykiety „podmiotu patriarchalnego” na owo „narcystyczne, samotne ja”, które trzeba przezwyciężyć, by otworzyć drogę etyce posthumanistycznej, zostaje odsunięty na bok pewien problem, który warto rozważyć.

W eseju *The Agony of Eros* Byung-Chul Han łączy współczesny kryzys miłosnych relacji z narzucanym przez gospodarkę kapitalistyczną systemem wartościowania, promującym narcystyczny indywidualizm, który sprzyja logice auto-eksploatacji pracowników. Zgodnie z tym wywoodem współczesne „ja” zostaje wprężone w system, w którym musi uwierzytelniać się przez własne osiągnięcia, a nastawienie na szeroko rozumiane sukcesy definiuje jego relację ze światem. W ramach tej uogólniającej, społecznej tendencji zamykamy się w granicach własnego ego, a szeroko rozumiany świat i charakteryzujące go współzależności przybierają charakter lustra samo-potwierdzającego nasze „ja”. Inklinacja ta wpływa jednak negatywnie na umiejętność nawiązywania więzi, prowadząc do poczucia smutku, niespełnienia czy nawet depresji¹¹. Biorąc pod uwagę ten punkt widzenia, potencjalne czytelniczki i czytelnicy książki Rogowskiej-Stangret (oraz pozostałych posthumanistycznych narracji promujących inny od dotychczasowego styl myślenia) jako podmioty „ze świata” uwikłane są m.in. w społeczne mechanizmy sprzyjające przyjmowaniu egoistycznych czy nawet narcystycznych postaw. Powyższy kontekst pozwala nieco inaczej odczytać zapiski Braidotti o „śmierci podmiotu narcystycznego” (s. 21) czy o tym, że „każdy podmiot w duchu, pragnąc śmierci, pragnie życia poza ego” (s. 38).

¹¹ Zob. B.-Ch. Han, *The Agony of Eros*, przeł. E. Butler, The MIT Press, Cambridge [Massachusetts] 2017, np. s. 3.

Chciałabym podkreślić, że nie mam na celu obrony filozofii Braidotti. Wydaje mi się jednak, że rozumiem, skąd wynika atrakcyjność jej narracji. Warto zauważyć, że zarówno Braidotti, jak i Han sugerujący, że odwaga zaakceptowania auto-negacji jest podstawowym warunkiem zaistnienia miłości, odwołują się do archetypicznego schematu, zgodnie z którym jednostka osiąga spełnienie czy szczęście (tudzież prowadzące do niego z/wy-bawienie), jeśli pokona ograniczenia związane z pielęgnowaniem własnego ego, wchodząc w integralny związek z czymś „większym” lub przynajmniej „innym” od siebie. Nawiązuje do tego paradygmatu między innymi Georges Bataille, formułując swoją koncepcję erotyzmu, przede wszystkim pojawia się on jednak w różnych narracjach mitycznych i religijnych. W filozofii Braidotti wyraźnie pobrzmiewają nuty podobne do chrześcijańskiej metafory ziarna, które „jeśli wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo” (J 12,24), czy nawoływania Pawła do tego, by uśmiercić swoje dawne „ja” (naznaczone egoizmem: „złymi żądzami” czy „chciwością”) i „stać się jednym w Chrystusie” rozumianym jako życie wieczne i wyzwolone (zob. np. Kol 3)¹². Również tutaj, podobnie jak u Braidotti, na co zwraca uwagę Rogowska-Stangret (s. 21), „śmierć” pojawia się zarówno w formie metafory (zerwania ze „starym podmiotem”), jak i w dosłownym rozumieniu: dla podmiotów „żyjących w Chrystusie” śmierć nie jest końcem, ale początkiem życia wiecznego. Przypomina to nieco postulat przyjmowania śmierci „na własnych zasadach”, który w moim mniemaniu dotyczy bardziej przyjęcia określonej („etycznej”) postawy wobec własnej(!) śmierci, mniej zaś kreowania rzeczywistych jej warunków. Różnica jest oczywiście zasadnicza: podczas gdy chrześcijanie żyją (wiecznie) w „trójjedynym Bogu”, a na przykład buddyści osiągają stan nirwany (będący również formą uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej, na co wskazuje termin *asamskrta dharma*), podmioty Braidotti łączą się ze światem, dezintegrując się w jego materialnych transformacjach. Główny mechanizm tej logiki pozostaje jednak podobny i uwzględnia kluczowy w moim mniemaniu moment przesilenia związany z przewycięzeniem pułapki własnego ego.

Rozpoznanie to wydaje mi się o tyle istotne, że zarówno religijne, jak i świeckie praktyki duchowe uwzględniające wagę „śmierci ego” implikują świadomie podejmowany etyczny wysiłek, który ma na celu transformację egoistycznego „ja” w „ja” otwarte na ścisłą relację z czymś „większym” / „innym”. Ważną rolę odgrywa tutaj podejmowanie decyzji o kierunku swojego postępowania. Schematy te implikują mniej lub bardziej obciążone ideologicznie przeświadczenie, że zachowania egoistyczne i postrzeganie świata przez pryzmat „ja” przychodzą nam po prostu łatwiej, a pożądane zachowania służące życiu wspólnotowemu i sprzyjające postawie otwartej wymagają etycznej pracy. Warto być może przyjrzeć się w tym kontekście podejmowanym przez wieki praktykom służącym wspomnianym wysiłkom, takim jak na przykład modlitwy, mantry czy medytacje mające na celu określoną reorientację myślenia. Potencjał tych praktyk i możliwość ich adaptacji do etyki posthumanistycznej dostrzega wielokrotnie przywoływany przez Rogowską-Stangret Marder, który nie ukrywa swoich inspiracji myślą buddyjską, a w ostatnim czasie bierze udział w artystycznych projektach

¹² Interesującym łącznikiem pomiędzy chrześcijańską teologią a filozofią Braidotti może być koncepcja Piotra Augustyniaka, który interpretuje historyczną postać Jezusa właśnie przez pryzmat *zoe*. Zob. P. Augustyniak, *Jezus Niechrystus*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021, zwłaszcza rozdział *Sils Maria*, s. 143–150.

zapraszających uczestników do refleksyjnych medytacji¹³. Mają one na celu zwrócenie uwagi na własną cielesność, zintensyfikowanie świadomości współdzielenia tej materialności między innymi z roślinami oraz wzbudzanie w sobie poczucia zaniku własnej jednostkowości na rzecz aktywnego uczestnictwa w świecie splątanych, życiodajnych relacji (w medytacji do obrazów Eduarda Navarro możemy usłyszeć między innymi „rozsiej się, niczego nie zatrzymując”¹⁴).

Potrzeba ćwiczenia się we współodczuwaniu i czujności nie umyka Rogowskiej-Stangret. Analizując między innymi teksty Mardera i Manning, uwrażliwia ona czytelniczki i czytelników na różne sposoby „bycia ze świata”, a w ostatnim eseju zwraca uwagę na konieczność „praktyki siebie”, czyli „pracy ze sobą nad tym, jak odniesiemy się do nieznanego” (s. 141). Odwołuje się również do ugruntowanego już w feministycznej myśli pojęcia troski, które – w nawiązaniu do tekstów Vinciane Despret – adaptuje (podobnie jak María Puig de la Bellacasa¹⁵) na potrzeby posthumanistycznej praktyki. Głównym postulatem ostatniego eseju jest więc potraktowanie troski jako metodologii, co wiąże się z przyjęciem postawy „odpowiedzi-alności” rozumianej tutaj przede wszystkim jako zdolność do bycia responsywnym, a zatem uważnym i zaangażowanym. Jak słusznie sugeruje autorka *Być ze świata*, uchroniłoby to nas nie tylko przed przedmiotowym (i niejednokrotnie krzywdzącym) traktowaniem obiektów badań, ale też przed poznawczym błędem zafałszowywania rzeczywistości przez projektowanie wyników własnej badawczej pracy. Postulat „wniknięcia w świat z ciekawością” (s. 145) wymagałby jednak przewyciężenia opisywanej przez Hana „lustrzanej percepcji”, czyli patrzenia na świat przez pryzmat konieczności samo-potwierdzenia. Dlatego właśnie uważam, że warto baczniej przyjrzeć się wspominanej wielokrotnie przez Braidotti „śmierci narcystycznego ja”, osadzić ją w szerszym kontekście i zreinterpretować, tak aby móc lepiej rozpoznać możliwości, warunki i ograniczenia przemiany postulowanej w ramach etyki posthumanistycznej.

Bibliografia

Augustyniak Piotr, *Jeżus Niechrystus*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.

Barad Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham–London 2007.

¹³ Mam na myśli głównie dwa takie projekty: performance zorganizowany przez MAAT w Lizbonie oraz instalację artystyczną udostępnioną w ramach wystawy *Rooted Beings* w Wellcome Collection w Londynie: M. Marder, E. Navarro, *Vegetal Transmutation*. Instalacja w ramach wystawy *Rooted Beings*, Wellcome Collection, Londyn 24.03.2022 – 29.08.2022; 7.8HZ MEDITATIONS: MICHAEL MARDER + MAXWELL STERLING, kurator: Mariana Pestana, MAAT (Museu de Arte, Arquitetura e Tecnologia), Lizbona 05.02.2022, o wydarzeniu zob. <https://www.maat.pt/en/event/78hz-meditations-michael-marder-maxwell-sterling> [dostęp: 2022/07/30].

¹⁴ „Disseminate yourself, holding nothing back”, *„Vegetal Transmutation” by Eduardo Navarro and Michael Marder*, transkrypcja nagrania, https://wellcomecollection.org/pages/YaDi3hAAACEA8NRG?utm_campaign=RootedBeingsBSL&utm_medium=QRCode&utm_source=Gallery1&utm_content=BSLVegetalTransmutation&fbclid=IwAR2ayOi7qht_SLflz3i58zE0R2Z2vXy-ODOMQByve9MANXXMtY6bifxR2cE [dostęp: 2022/07/30].

¹⁵ Zob. M. Puig de la Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017; zwłaszcza rozdział *Thinking with Care*, s. 69–94.

- Bellacasa María Puig de la, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.
- Braidotti Rosi, *Polityka życia jako bios-zoe*, przeł. Igor Holewiński, <http://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 2022/07/30].
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Deleuze Gilles, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. Jędrzej Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Han Byung-Chul, *The Agony of Eros*, przeł. Eric Butler, The MIT Press, Cambridge [Massachusetts] 2017.
- Haraway Donna, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Marder Michael, *Plant-thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York 2013.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 1999.
- Rogowska-Stangret Monika, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021.
- Sławek Tadeusz, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2018.
- Szaj Patryk, *Myśleć inaczej*, „artPapier” 2021, nr 24 (432), <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=430&artykul=8747> [dostęp: 2022/07/30].
- „*Vegetal Transmutation*” by Eduardo Navarro and Michael Marder, transkrypcja nagrania, https://wellcomecollection.org/pages/YaDi3hAAACEA8NRG?utm_campaign=RootedBeingsBSL&utm_medium=QRCode&utm_source=Gallery1&utm_content=BSLVegetalTransmutation&fbclid=IwAR2ayOi7qht_SLflz3i58zE0R2Z2vXy-ODOMQB yve9MANXXMtY6bifxR2cE [dostęp: 2022/07/30].
- <https://www.maat.pt/en/event/78hz-meditations-michael-marder-maxwell-sterling> [dostęp: 2022/07/30].

Streszczenie

Artykuł omawia wybrane wątki książki Moniki Rogowskiej-Stangret *Być ze świata*: nakreśla teoretyczny kontekst etyki relacyjnej i charakteryzuje symbiotyczne wspól-myślenie, które jest jej wyrazem. W pierwszej części autorka artykułu rekonstruuje argumentację, z którą wiąże się wprowadzenie do myśli posthumanistycznej kategorii „nagiej śmierci” oraz „traumy” i „stresu pourazowego”. W drugiej części autorka proponuje alternatywną interpretację „śmierci ja”, pokazując, że może ona stanowić uzupełnienie postulowanej przez Rogowską-Stangret etyki troski.

Sympo(i)esis: Relational Ethics in the Traumatized World. A Review of *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej* by Monika Rogowska-Stangret

Abstract

The article discusses selected threads of Monika Rogowska-Stangret's book *Być ze świata*. It outlines the theoretical context of relational ethics and characterizes symbiotic co-thinking, which is the expression of relational ethics. In the first part, the author of the article reconstructs the argumentation associated with introducing the categories of “naked death,” “trauma,” and “post-traumatic stress” into post-humanist thought. In the second part, the author proposes an alternative interpretation of the “ego death,” showing that it can complement the ethics of care postulated by Rogowska-Stangret.

Słowa kluczowe: ontologia relacyjna, etyka posthumanistyczna, trauma, troska, śmierć

Keywords: relational ontology, posthuman ethics, trauma, care, ego death

Joanna Soćko – adiunktka w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego. Badaczka tekstów literackich umożliwiających lepsze rozpoznanie pogranicza współczesnych teorii ekokrytycznych i postsekularnych; fascynatka storytellingu i antropologii narracji. Autorka książki *Poezja (meta)fizyczna. Materialność w twórczości R.S. Thomasa* (Wydawnictwo IBL PAN, 2017), artykułów naukowych i subiektywnego przewodnika *słow travel* po Katowicach i okolicach (Pascal, 2018).

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.28

Tymon Adamczewski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

ORCID 0000-0001-9753-3361

W cieniu języka

[Recenzja książki: Andrzej Marzec, *Antropocień*.*Filozofia i estetyka po końcu świata*,

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, ss. 256]

Po derridiańskich eksploracjach myśli ponowoczesnej zawartych w *Widmonotologii*¹ Andrzej Marzec powraca z propozycją przyjrzenia się wybranym nowym nurtom filozoficznym skupionym wokół różnych wymiarów katastrofy klimatycznej. Choć *Antropocień*² (Wydawnictwo Naukowe PWN) wydawać się może kolejną pozycją pośród i tak już bogatej biblioteki tytułów podejmujących tematykę zgubnego wpływu człowieka na środowisko³, tom poznańskiego filozofa zdecydowanie wyróżnia się na tle podobnych opracowań. Złożony z ośmiu rozdziałów i podzielony na dwie główne części zbiór tekstów istotnie oferuje wprowadzenie do ważnych intelektualnych reakcji na zmianę klimatu wraz z omówieniem szeroko pojętych zjawisk i interwencji artystycznych z nimi powiązanych. Swoje zadanie wypełnia jednak w niezwykle frapujący sposób, co zwiastuje intrygujący tytuł oraz dopisek sytuujący rozważania w odmiennym, niż moglibyśmy się spodziewać, miejscu.

Punktem wyjścia całości nie jest bowiem oczekiwanie na nadchodzącą zagładę, lecz stanowisko odwrotne. Marzec podąża tu wyraźnie śladami Timothy'ego Mortona,

¹ A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015.

² A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.

³ Poza coraz liczniejszymi przekładami prac zagranicznych na polskim rynku wydawniczym znajdziemy pokaźną liczbę pozycji dotyczących antropocenu nie tylko omawiających to zagadnienie z różnych perspektyw, ale i skierowanych do różnych odbiorców; por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018; *Klimatyczne ABC. Interdyscyplinarne podstawy współczesnej wiedzy o zmianie klimatu*, red. M. Budziszewska, A. Kardaś, Z. Bohdanowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021; *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022; P. Szaj, *Pamiętnik z końca świata (jaki znamy)*, Wydawnictwo Wolno, Lusowo 2022.

którego propozycje (oraz styl) niewątpliwie patronują *Antropocieniowi*. Podobnie jak on⁴ przypomina, że przecież od dawna żyjemy już w świecie po katastrofie, po końcu świata. Byliśmy (i niestety pozostajemy) go nieświadomi, bo z wielu względów okazywał się dla nas po prostu nieistotny. Mało tego, nie stanowił on jednostkowego wydarzenia. Wymieranie gatunków, zmiany klimatu i krajobrazu, towarzyszący im zanik bioróżnorodności, skażenie wód czy wysychanie rzek – to tylko wybór mniejszych lub większych wersji apokalipsy, z których współczesna refleksja filozoficzna powinna bezsprzecznie zdać (sobie) sprawę. To trauma domagająca się przepracowania i wyartykułowania w inny niż stawiający człowieka w centrum wszechświata sposób. Zwyczajowe jednak lokowanie rozważań o końcu w kontekście czasu przyszłego często okazuje się z wielu względów po prostu jałowe. Choć może i atrakcyjne – rozpala przecież wyobraźnię rozmaitymi kulturowymi przedstawieniami świata postapo oraz narracjami o upadku cywilizacji i regresie do stanu dzikości wziętymi wprost z filozofii Thomasa Hobbesa – częściej prowadzi do paraliżu, frustracji czy marazmu⁵. Jak skutecznie pokazuje Marzec, przyjęcie, że koniec świata już się dokonał, jest niezwykle wyzwalające (również z antropocentrycznej perspektywy), ale też ważne z więcej-niż-ludzkiego punktu widzenia. Przy tym – a może właśnie dlatego – propozycja filozofa nie tylko wpisuje się w ożywioną reakcję humanistyki na rozpoznanie epoki, w której żyjemy, ale jest niezmiernie inspirująca, zwłaszcza jako figura konceptualna (oraz retoryczna). Umożliwia bowiem w istocie znacznie więcej, niż mogłoby nam się z początku wydawać.

Inaczej niż antropocen

Dzieje się tak dlatego, że jednym z kluczowych bohaterów książki jest język. Należy jednak zaznaczyć, że nie chodzi wyłącznie o zagadnienia lingwistyczne czy inteligentne słowotwórstwo, w którym celuje autor. Raczej o wywodzącą się pośrednio z praktyk poststrukturalistycznych tradycję swoistego „wadzenia się” z pismem (i językiem) jako medium nie do końca odrębnym od, *nomen omen*, materii, którą stara się opisać⁶. Ta ostatnia, według ustaleń nowego materializmu⁷, okazuje się nie być martwa i podległa człowiekowi. Przeciwnie – jest żywa, a więc kreatywna, bogata w treści i sensy. Rozszerzają one i wzbogacają również ludzkie rozumienie i funkcjonowanie w świecie. Podobnie tradycyjnie dostępne dyskursy teoretyczne i konstruowane w ich ramach opisy zjawisk nie tylko nie mogą już zachować krytycznego, tj. obiektywnego, dystansu – zmiana klimatu dotyka wszystkich bez wyjątku – ale też nie gwarantują unikalności i uprzywilejowania perspektywie ludzkiej. Zwłaszcza że zgodnie z założeniami innego

⁴ T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.

⁵ E. Bińczyk, *Epoka człowieka*, dz. cyt.

⁶ Słowotwórcze eksperymenty Marca przywodzą na myśl m.in. pisarstwo Jacques’a Derridy, które przez swoją wieloznaczność celowo przysparza trudności w przekładzie, tak za sprawą zapisu kluczowych terminów (m.in. różnia / *différance*), jak i poprzez podejmowanie tematów przenikania się granic oraz ich porowatości, zob. m.in. J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Działek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

⁷ Zob. *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. O. Cielemęcka, M. Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018.

nurtu omawianego w książce, tj. ontologii zwróconej ku przedmiotom (Object Oriented Ontology [OOO]), funkcjonuje ona tylko jako jeden z wielu istniejących i równouprawnionych, choć zawsze niejako ułomnych, sposobów poznawania świata. Jak czytamy, „rzeczy nigdy nie są tym, czym się wydają”⁸, zawsze będą do pewnego stopnia tajemnicze, niechętnie wszak odsłaniają przed nami coś więcej niż wygląd. Pozostają nam zatem tylko domniemania. Te, w ramach szerszego niż OOO nurtu – realizmu spekulatywnego – stanowią jednocześnie krytykę tradycji korelacionizmu filozoficznego, wedle którego przedmioty nie istnieją niezależnie od ludzkich możliwości poznawczych. Oba prądy, omawiane w następujących po sobie częściach publikacji (*Filozofia bliskości* i *Ontologia zwrócona ku przedmiotom*), wzajemnie się uzupełniają w swojej rewizji założeń antropocentrycznego paradygmatu myślowego i przygotowują przedpole koncepcyjne do analizy wybranych przykładów (współczesnego kina, tekstów literackich i artystycznych) w partiach końcowych.

Jako przedsięwzięcie teoretyczne *Antropocień* bierze zatem za cel krytyczne rozprawienie się z dobrze ugruntowaną tradycją myślenia skupioną na wyjątkowym, jednorodnym i rządzonym przez rozum, uniwersalnym podmiocie ludzkim. Jak pisze Marzec, ten ostatni „okrywa cieniem” wszystko, co człowieka wydaje się nie dotyczyć. Konstrukty *anthropos*, w opozycji do którego filozof buduje swoją propozycję terminologiczną, a który już od dawna atakowano z różnych stron (chociażby feministycznych czy postkolonialnych), służy tu pokazaniu kilku spraw. Przede wszystkim tego, że antropocentryczne myślenie łączy się ze swoistą próbą „odklejenia” się od rzeczywistości za pomocą strategii dystansujących. Dobrze ilustruje to obiegująca figura filozofa-myśliciela (wszak to zwyczajowo mężczyzna) krytycznie oceniającego przedmiot swoich dociekań. Tworzony z tej perspektywy mniej lub bardziej naukowy opis rzeczywistości oraz funkcjonujących w niej zjawisk nie tylko zawłaszcza sam przedmiot opisu, ale też sprawia, że podejmowane sprawy niejako nie dotyczą filozofa (zob. brawurowe fragmenty dot. Slavoj Žižka⁹). W epoce globalnego ocieplenia taka „chłodna” ocena rzeczywistości czy przedmiotu badań jest już niemożliwa. Ponadto krytyczny dystans wytwarzany przez *anthropos* wskazuje na odcieśnienie i sterylność klasycznego dyskursu. Uwidacznia tym samym uprzywilejowaną pozycję ludzkiego poznania – deklaratywnie zainteresowanego światem, ale uwięzionego w kontekście człowieka i jego interesów. Wyraźnie zobaczymy to również w strategiach takich jak posiłkowanie się pojęciem „Natura” (celowo pisana dużą literą), co legitymizuje antropocentryczny rozdział pomiędzy nami a środowiskiem, którego w istocie jesteśmy częścią. Kolejny przykład to praktyki pomijania rozmaitych innych, więcej-niż-ludzkich istot, m.in. dlatego, że według myślicieli takich jak Martin Heidegger nie posługują się one językiem (jak wiadomo, niemiecki filozof uznawał język za uprzywilejowany ekwiwalent rozumienia, a więc i dostępu do rzeczywistości). Są to, jak pisze autor, szkodliwe, choć głęboko zakorzenione założenia skutkujące zaciemnieniem, rozmyciem, zniknięciem (z pola widzenia) owych innych organizmów czy istot, które żyją, działają, a o których zapominamy. Marzec proponuje zatem własne (tytułowe) pojęcie, celowo wchodząc w dyskursywną interakcję z tak pojętą tradycją. W tym celu *Antropocień* przywołuje nowy materializm (m.in. spod biologiczno-witalistycznego znaku Jane

⁸ A. Marzec, *Antropocień...*, dz. cyt., s. 147.

⁹ Tamże, s. 37–38.

Bennett), dzięki realizmowi spekulatywnemu zrywa z ludzkim korelacionizmem, a ostatecznie podejmuje próbę dotarcia do rzeczywistości pełnej nie do końca odgadnionych przedmiotów (obiektów), które rozumie inaczej niż naszkicowana uprzednio tradycja.

Temu ambitnemu zamysłowi książki, tj. przeformułowaniu antropocentrycznego paradygmatu, towarzyszy niewątpliwie najbardziej intrygujący aspekt propozycji filozofa: jego strategię językowe. Widać to wyraźnie na poziomie performatywnej wieloznaczności tytułowego pojęcia, skądinąd świetnie działającego w polszczyźnie. Dialoguje ona oczywiście z antropocenem (propozycja Paula Crutzena i Eugene'a Stoermera), choć trochę szkoda, że dość szybko porzuca ciekawy kontekst geologiczny (chociażby innych niż ludzka skal temporalnych)¹⁰. Ten wymiar krytyczny autor świadomie rozwija w ramach genealogii myślicieli, którzy zachęcali filozofów do tworzenia oryginalnych koncepcji (Fryderyk Nietzsche czy Gilles Deleuze i Félix Guattari). Nie ogranicza się zatem do wytykania błędów czy tendencyjności myślenia humanistycznego, lecz pokazuje, jak obrócić narzędzia, którymi posługiwali się myśliciele tacy jak np. Heidegger, przeciw antropocentrycznym założeniom ich filozofii (świetne odczytanie filmu *Midsommar* Ariego Astera). Refleksja Marca celowo nie wysuwa alternatywnej propozycji spójnego systemu filozoficznego zaopatrzonego w wyczerpującą listę wyznaczników czy konkretnej wizji bardziej egalitarnego języka. Ceni raczej inspirację omawianymi lekturami teoretycznymi, eksperymenty terminologiczne (językowe) i przyglądanie się rozmaitym tekstom kultury czy praktykom artystycznym. Wypada w tym zresztą świetnie!

Inspirujące zbliżenia

Marzec pisze intrygująco i odważnie. Jest świadomy, że zastąpienie istniejących pojęć i struktur byłoby tylko odmienną wersją tego samego. Dlatego *Antropocień* prawdziwie „działa” w miejscach, które wywołują zgrzyt w naszkicowanym przez niego systemie *anthroposa*. Najlepiej widać je na poziomie znaczącego, a więc języka, chociaż właśnie w takim zakresie *Antropocień* może być też zdecydowanie problematyczny. Zwłaszcza że jako koncepcja jest niewątpliwie propozycją złożoną i wielopłaszczyznową. Na kartach książki celowo bowiem funkcjonuje zarówno jako krytyczny projekt filozoficzny o wyraźnym, choć nie do końca sprecyzowanym rysie etycznym oraz jako wieloaspektowa metafora – jednocześnie przestrzenno-czasowa, wizualna, a nawet estetyczna. Jej naczelną funkcją i wartością wydaje się właśnie wspomniany wymiar twórczy i inspirujący. To tych wartości potoczyste piarstwo Marca szuka, to je uobecnia i to nimi emanuje. Powodzenie w tym projekcie przynosi mu zwłaszcza zagłębienie w miejsca nieoczekiwane (przestrzenie komórkowe, roślinne), wspomaganie się procesami biologicznymi (symbioza) czy fascynacja tym, co nieoczywiste, a wręcz toksyczne (ciemna

¹⁰ Warto nadmienić, że sama nazwa ‘antropocen’ funkcjonuje na przecięciu wielu dyscyplin i oddziałuje w niezwykle silny sposób na rozmaite dyskursy, co skutkuje wielością terminologiczną uwypuklającą co rusz inne elementy, por. kapitałocen, plantacjocen, technocen, plastikocen czy atroboscena; zob. *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021; D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, „Environmental Humanities” 2015, t. 6, s. 159–165; J. Parikka, *Antroboscena*, przeł. K. Dix, „Prace Kulturoznawcze” 2018, t. 22, nr 1–2, s. 265–279.

ekologia). Paradoksalnie więc cień, z którym książka chce się pożegnać, okazuje się doprowadzać do odkrycia i rewaloryzacji tego, co tylko pozornie (albo tylko w pewnych względach) szkodliwe i mroczne. Przydają się tu propozycje Mortona: ekologia bez „Natury”¹¹, a w szczególności ciemna ekologia¹², która przedstawia antropocień jako niesamowitą epokę: czas, kiedy „wszystko, co do tej pory znane, oswojone i naturalne, stało się dziwne i potworne”¹³. Ta dziwność rozspaja klasyczny podmiot, ale w sposób odmienny od postmodernistycznej fragmentaryzacji – to drobnoustroje, bakterie, a nawet pewne związki chemiczne (lub ich brak) okazują się wpływać na nasze samopoczucie, decyzje, działania. Podobnie jak niekiedy Morton, Marzec chętnie łączy swój głos narratora opowieści naukowej z rzeczywistością pozadyskursywną i zaznacza np., że partie tekstu pisał, chorując na grypę, co nie pozwala jasno wytyczyć granic ludzkiej i wirusowej kreatywności¹⁴.

W swoistym przewartościowaniu, którego doświadczamy podczas lektury, nie chodzi oczywiście o to, aby cieszyć się z katastrofy klimatycznej. Zanieczyszczenie – środowiska (wody, lądu, powietrza i organizmów), ale też i samego dyskursu teoretycznego – pomaga uświadomić sobie, że w istocie nigdy nie byliśmy od przyrody oddzieleni. Kontaminacja jest tu zatem figurą pozytywną. Zajmowała już zresztą Marca przy okazji poprzedniej jego publikacji książkowej, gdzie śledził odporność teorii jako systemu immunologicznego¹⁵; na pewno nie powinna więc być podstawą do załamывania rąk. Przeciwnie – podobnie jak apokalipsa stanowi nowe otwarcie, które dzięki figurze końca niejako sprzyja (więcej niż etymologicznemu) odsłonięciu czy też objawieniu nowej perspektywy, tak i tutaj zgodę na zanieczyszczenie przyjmuje się jako niezbędny warunek życia, którego egalitaryzm „sprawia, że nie ma już osobnych, izolowanych bytów, lecz jedynie toksyczna, wspólnie tworząca się wspólnota”¹⁶. Jak zauważył Morton, żyjemy wewnątrz hiperobiekty zwanego globalnym ociepleniem¹⁷. Skoro nie da się od niego zdystansować – poza trudną do pomyślenia dla człowieka skalą jedną z głównych cech takich (hiper)obektów jest lekkość – praktyki obwiniania (siebie lub innych) nie mają sensu. Zamiast tego – jak przekonuje Marzec – lepiej „wywołać zaangażowanie oraz nawiązywać bliskość z nie-ludzkimi innymi”¹⁸.

Odchodząc od krytycznego dystansu wobec opisywanych zjawisk czy obiektów, antropocień wyraźnie zachęca do stowarzyszania się i kolaboracji – myślowych, koncepcyjnych i innych, częstokroć wzorowanych na relacjach biologicznych. Skutecznie nakłania do zgłębiania powinowactwa intelektualnego i włączania się „w twórczą energię poszczególnych myślicieli i myślicielek”¹⁹. To właśnie takie ożywienie zdecydowanie

¹¹ T. Morton. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

¹² T. Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2018.

¹³ A. Marzec, *Antropocień...*, dz. cyt., s. 73.

¹⁴ Tamże, s. 87.

¹⁵ Por. A. Marzec, *Widmontologia...*, dz. cyt., s. 53–58.

¹⁶ A. Marzec, *Antropocień...*, dz. cyt., s. 89.

¹⁷ T. Morton, *Hyperobjects...* dz. cyt.

¹⁸ A. Marzec, *Antropocień...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁹ Tamże, s. 18.

przebiega z kart książki. Śledzimy więc wraz z autorem meandry kłaczowej wspólnoty myślenia, swoistej grzybni perspektyw, tworzonej przez teoretyczki nowego materializmu (reprezentowanego przez Rosi Braidotti, Annę Lowenhaupt Tsing, Jane Bennett czy Karen Barad) i teoretyków spod znaku realizmu spekulatywnego (Graham Harman, Timothy Morton, Levi Bryant), z którymi filozof nader chętnie zawiera sojusze.

Jest przy tym nie tylko kompetentnym i życzliwym, ale jednocześnie kreatywnym przewodnikiem. Choć nierzadko przemierzamy grząski i zagmatwany teren – również z powodu skoliigacenia wielu propozycji z naukami ścisłymi (*vide* lektura dyfrakcyjna Karen Barad) – Marzec z powodzeniem zaprzęga omawiane propozycje teoretyczne do swoich interpretacji, nawet jeśli zakres przykładów, po które sięga, może tyleż imponować co nieco przytłaczać różnorodnością. Ochoczo przywoływane są możliwie przystępne przykłady (często z zakresu kultury popularnej: od *Twin Peaks* Davida Lyncha po *Pocahontas* Disneya), co stanowi przeciwwagę dla skomplikowanej tematyki teoretycznej. Należy docenić, że nie spłyca to w żaden sposób wywodu, pomimo iż nie zawsze w pełni pomaga zrozumieć dość wymagające tezy. Efekt bywa zatem nierówny. Czasem, choć mamy do czynienia z meandrami nowego materializmu, takimi jak sprawczość materii (Bennett) czy relacyjność, splątanie istnień i organizmów, któremu patronują rozważania Haraway (*making kin*), zagadnienia wyjaśniane są z dużą życzliwością dla czytelnika. Wystarczy przywołać świetny przykład ciasta drożdżowego (!) ilustrujący konieczność gościnnego współdziałania (zwłaszcza przy wytwarzaniu wiedzy). Jak pokazuje filozof, żeby osiągnąć sukces w skali ludzkiej (aby wypiek smakował gościom), musimy zaprosić do współpracy inne organizmy – drożdże – bez przychylności których, choć często można o nich zapomnieć, mimo najlepszego przepisu, skazani jesteśmy na porażkę²⁰...

W przypadku spekulatywnego odrzucenia korelacionizmu jest już jednak nieco inaczej. Widzimy, że gest ten otwiera drogę do myślenia o czymś więcej niż tylko o ludzkiej świadomości czy stanach umysłu. Eksploruje też immanentną dziwność rzeczywistości podkreślaną przez spekulatywny realizm i OOO, a wynikającą z niesamowitości przedmiotów, do których zgodnie z tymi stanowiskami nigdy nie mamy pełnego dostępu. O ile jednak filozof wnika w skomplikowane teorie Harmana, pokazując, że dzięki rehabilitacji estetyki jako pierwszej filozofii pozwalają one podjąć się niełatwego wysiłku wyjścia z antropocienia, o tyle interpretacje przykładów literackich – książki Marcina Wichy (*Rzeczy, których nie wyrzuciłem*) i Macieja Sieńczyka (*Wśród przyjaciół*) – za pomocą, odpowiednio, własnej kategorii antropowskazów czy pojęcia tzw. dzikiej rzeczy Bryanta rażą nieco schematycznym formalizmem. Doskwiera to w kontraście do wyzywającej intelektualnie warstwy konceptualnej reszty omówień. Te niedostatki zdecydowanie jednak rekompensują końcowe fragmenty książki, poświęcone odczytaniom projektów artystycznych (m.in. w ramach tzw. błękitnej humanistyki) czy prac Patrycji Orzechowskiej, a zwłaszcza tematów estetyki i „siły rzeczy” w kontekście najnowszej kinematografii. Mowa tu m.in. o filmach Quentin Dupieux, Petera Stricklanda czy Jamesa Benninga, analizy których są zawsze frapujące i stanowią zdecydowanie mocną stroną całości.

²⁰ Tamże, s. 75–76.

Co dalej?

Po lekturze książki trudno nie oprzeć się wrażeniu, że antropocień jako propozycja terminologiczna sam funkcjonuje trochę jak spekulatywna metafora. Jak chce autor, poza wymiarem krytycznym jest on przecież czymś więcej niż kategorią czasową określającą współczesność. Co ważne, Marzec używa jej także do pokazania, że znaleźliśmy się w epoce, „która wymaga nie tylko zupełnie nowej conceptualizacji życia, ale przede wszystkim ponownego namysłu nad zjawiskami śmierci, umierania, ginienia i utraty”²¹. Antropocień wymusza również ponowne wyartykułowanie owego namysłu. Warto więc spojrzeć na projekt filozofa jak na próbę, która ujawnia swoją światotwórczą – wręcz ekopoetycką²² – siłę właśnie jako metafora, i zastanowić się nad efektami takiej perspektywy.

Prawdziwie krytyczny wymiar terminu z pewnością wiąże się z intrygującą inwencją językową Marca. Antropocień jest bowiem „żywym pojęciem”²³ – zachęca do kultuwowania namysłu, uprawiania myślenia, które właśnie w języku uwidacznia strategię rewizji i rozbijania dominującego, jednostkowego i antropocentrycznego paradygmatu. Nie bez kozery co rusz natykamy się na rozmaite językowe propozycje, jak z niego wyjść. Na kartach książki znajdziemy więc bardzo udane i intrygujące terminy, jak na przykład „ludz-kość” czy „my-ginięcie” (w miejsce „wymierania”)²⁴. Aktywują one z powodzeniem związek pomiędzy ludźmi, zmineralizowanym szkieletem człowieka, i mineralnym wymiarem życia na Ziemi, rezonują też międzygatunkowym powinowactwem (*making-kin*), wyrażającym się we wzajemnym splątaniu naszych i więcej-niż-ludzkich losów²⁵. Tak dobrane strategie wspomagają krytykę osiadłego stylu życia, Mortonowskiej agrologistyki²⁶, która od czasów rewolucji neolitycznej i pod przykrywką pojęcia „Natura” funduje myślenie o środowisku i więcej-niż-ludzkich istotach jako o zasobach.

Przy całej inwencji i pozytywnej energii płynącej z opracowania książka niestety nie jest pozbawiona pewnych niedostatków. Choć *Antropocień* stara się rozprawić z bliźniaczym pojęciem *anthropos*, jasne jest, że to nie takie proste, jak mogłoby z opowieści Marca wynikać. Termin ten stanowi konstrukt sklecony wyraźnie na potrzeby pokazania długofalowych tendencji antropocentrycznych w myśleniu o środowisku i rzeczywistości, lecz nieco pobieżnie traktuje rozmaite anty-tradycje w filozofii²⁷. Prymat jednorodnego podmiotu starano się już nieraz zdetrонizować – za pomocą kategorii ciała, płci, rasy lub chociażby w postaci materii pisma, dyskursu (postmodernizm,

²¹ Tamże, s. 55.

²² Zob. J. Fiedorczuk, G. Beltrán, *Ekopoetyka/Edopoética/Edopoetics. Ekologiczna obrona poezji/ Una defensa ecologica de la poesia/ An ecological "defense of poetry"*, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, Warszawa 2015.

²³ A. Marzec, *Antropocień...*, dz. cyt., s. 10.

²⁴ Tamże, s. 51 i n.

²⁵ Zob. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.

²⁶ Zob. T. Morton, *Dark Ecology...*, dz. cyt.

²⁷ Mowa tu chociażby o rewizjach paradygmatu humanistycznego biegnących co najmniej od takich postaci jak Baruch Spinoza, Charles Darwin, Fryderyk Nietzsche, Sigmund Freud aż po Derridiańską krytykę fallogocentryzmu czy antyhumanizm w wydaniu Michela Foucaulta.

poststrukturalizm, dekonstrukcja). Podejmowanie tych ważnych prób ma niewątpliwie długą tradycję, a ich znaczenie, jak sądzę, warto byłoby bardziej uwypuklić.

Wydaje się, że ten zarzut można też postawić wobec przywiązania do terenu teorii, co odbywa się kosztem praktyki. „Chłodna” ocena tzw. tradycyjnej krytyki wiąże się tu zatem z pewnym brakiem zaangażowania politycznego. O ile w tekście wytyka się dystans krytyczny i podejmowane przez filozofów próby „odklejenia” od rzeczywistości (a referowane teorie istotnie pozwalają na inny ogłód materii, rzeczywistości i obiektów), o tyle zastanawiające jest, że Marzec w większości unika politycznego wymiaru dyskursu. Nie mam na myśli nawoływania do aktywizmu, ale pewien niedosyt wynikający z braku należytej weryfikacji antropocenia jako pojęcia wywierającego efekt na rzeczywistość społeczno-polityczną. Nie chodzi tylko o porównanie do innych wersji oryginalnego terminu Crutzena i Stoermera (o geologicznej, co prawda, proveniencji), ale przede wszystkim o próby zajęcia bardziej wyraźnego stanowiska wobec społeczno-politycznych konsekwencji omawianych teorii, w tym wobec propozycji takich jak kapitałocen²⁸. Płaska ontologia z powodzeniem przywraca znaczenie oraz swoistą sprawczość przedmiotom i obiektom – te w dotychczasowej (ludzkiej) optyce wydawały się pasywne. Jednak trudno przejść obojętnie nad znaczącą różnicą pomiędzy oddziaływaniem jednostek (obiektów), które mają systemowy wpływ na późnokapitalistyczne traktowanie środowiska jako zasobu (np. międzynarodowe korporacje), a sprawczością bytów o zdecydowanie innych skalach i temporalnościach działania (jak organizmy jednokomórkowe czy skały). Gdzie w tym kontekście sytuuje się antropocień i zasilające go orientacje?

Założeniem jest tu też wyjście poza „filozoficzną oraz ekologiczną krytykę” i skupienie się na „teoriach, które zamiast krytycznego dystansu niosą ze sobą bliskość i jednocześnie wywołują autentyczne zaangażowanie”, nie wiadomo jednak do końca, co sprawia, że jedno wiąże się z drugim? Oczywiście, nawet jeśli autor nie precyzuje specyficznego celu swojego otwartego systemu etycznego, z tonu i dykcji i tak wy czytamy, że zaangażowanie i zachęta do bliskości to wartości, których brakowało w dyskursie *anthroposa* i które pozostawały w jego cieniu. Przydałoby się tu jednak pewne ujednolicenie – chociaż zapewne kłóciłoby się to z zamysłem samego pojęcia, które programowo uspołnić się nie daje. Nie zawsze pomaga też konstrukcja formalna całości: poza wpadką redakcyjną (Morton jako „amerykański [sic!] filozof”²⁹) i mimo tego, że omawiane treści pozostają zajmująco opowiedziane, synergia pomiędzy poszczególnymi rozdziałami pozostaje nieco rwana. Brakuje jasnego, okazjonalnego podsumowania najważniejszych tez i ich ponownego przeformułowania chociażby w ważniejszych, strategicznych miejscach publikacji (np. pomiędzy głównymi częściami), a całość sprawia wrażenie zbioru świetnych, ciekawych i wnikliwych, ale jednak w pewien sposób osobnych tekstów, tak jakby żyły w nich jeszcze echa pojedynczo publikowanych artykułów.

Zastanawiający jest również nacisk na korzystanie w książce z terminu „nie-ludzie”. Zarówno w tradycji anglo-, jak i polskojęzycznej funkcjonuje już termin więcej-niż-ludzie (choćby u Haraway; w Polsce m.in. u Julii Fiedorczuk), a ten używany przez Marca nadal cechuje się antropocentryzmem. Sprawia to jednak, że *Antropocień* czytać

²⁸ Zob. *Antropocen czy kapitałocen...*, dz. cyt.

²⁹ A. Marzec, *Antropocień...*, dz. cyt., s. 77.

można jako próbę wyjścia poza język(i) antropocenu. Pytanie, które tu się narzuca – czy jest to próba udana? – wydaje się niezbyt zasadne, gdyż zanadto nastawione na instrukcje czy wyznaczniki, a więc immanentne cechy systemu i myślenia, które projekt kwestionuje.

Zakończenie

Pomimo tych braków czy wątpliwości całość publikacji sprawdza się znakomicie jako przegląd najnowszych propozycji filozoficznych zachęcających do zmiany myślenia o świecie i naszej z nim relacji. Choć *Antropocień* pozostaje jednym z języków antropocenu, stanowi niewątpliwie cenną próbę wyzwolenia się z cienia owego języka i myślenia, które doprowadziły do katastrofy planetarnej. Pokazuje nasze do tej perspektywy przywiązanie, ale jednocześnie operuje kategoriami, których siła leży gdzie indziej niż tylko w oferowaniu prostych rozwiązań (to domena kapitalizmu): polega na performatywnym wręcz wywołaniu (bio)różnorodności, tak w teorii, jak i w języku. Nieprzypadkowo rezonuje ładunkiem zawartym w etymologii terminu ekologia, łączącej dom (gr. *oikos*) i słowo (*logos*). Dzięki temu opisuje specyficznie ludzkie wysiłki zadomowienia się na Ziemi (stworzenia z niej *oikosu*), ale i odsyła do języka, zachęcając do przemyślenia jego roli w tym procesie. Stara się wzbogacić go o wcześniej pomijane elementy, które okazują się kreatywnie (współ)działać z naszym losem. *Antropocień* stanowi zatem aktywną ilustrację tego, jak uporządkowanie kryjące się za językową organizacją, pozornie bezstronnie opisującą świat, zdradza swoje w niego uwikłanie. Warto więc czytać Marca, bo warto myśleć krytycznie; warto mówić i upominać się o język wraz z jego uwrażliwiającą, światotwórczą siłą. Zwłaszcza w perspektywie końca; ten już się przecież wydarzył...

Bibliografia

- Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, przeł. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szewebs, posłowie Krzysztof Hoffmann, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021.
- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Derrida Jacques, *Marginesy filozofii*, tłum. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. Olga Cielemęcka, Monika Rogowska-Stangret, E-naukowiec, Lublin 2018.
- Fiedorczyk Julia, Gerardo Beltrán, *Ekopoetyka/Ecopoética/Ecopoetics. Ekologiczna obrona poezji/ Una defensa ecológica de la poesía/ An ecological "defense of poetry"*, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, Warszawa 2015.
- Haraway Donna, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin, "Environmental Humanities"* 2015, t. 6, s. 159–165.
- Haraway Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Klimatyczne ABC. Interdyscyplinarne podstawy współczesnej wiedzy o zmianie klimatu*, red. Magdalena Budziszewska, Aleksandra Kardaś, Zbigniew Bohdanowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021.

- Marzec Andrzej, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021.
- Marzec Andrzej, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Morton Timothy, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2018.
- Morton Timothy, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- Morton Timothy, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.
- Parikka Jussi, *Antrobscena*, przeł. Krzysztof Dix, „Prace Kulturoznawcze” 2018, t. 22, nr 1–2, s. 265–279.
- Szaj Patryk, *Pamiętnik z końca świata (jaki znamy)*, Wydawnictwo Wolno, Lusowo 2022.
- Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022.

Streszczenie

Artykuł stanowi recenzję książki Andrzeja Marca pt. *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Identyfikuje główne zakresy tematyczne omawiane przez autora (nowy materializm oraz ontologię zwróconą ku przedmiotom), a także obroną przez niego metodę. Ze względu na znaczącą rolę języka w propozycji terminologicznej filozofa, poza opisem zawartości publikacji, tekst podejmuje również próbę spojrzenia na książkę jako na zapis rozważań nad możliwością zakwestionowania i wyzwolenia się z dominującego antropocentrycznego języka.

In the Shade of Language. A Review of *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata* by Andrzej Marzec

Abstract

The article reviews the book by Andrzej Marzec, entitled *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*. It identifies the key subject areas discussed in his work (new materialism and object-oriented ontology), as well as the adopted method. Due to the significant role of language in the philosopher's terminological proposition, apart from analyzing the content of the book, the article also examines the publication as an attempt to question and liberate our human selves from the possibility of the dominant, anthropocentric language.

Słowa kluczowe: antropocen, język, zmiana klimatu, nowy materializm, realizm spekulatywny

Keywords: Anthropocene, language, climate change, new materialism, speculative realism

Tymon Adamczewski – profesor UKW w Katedrze Literatur Anglojęzycznych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Bada dyskursy współczesnej humanistyki. Interesują go zagadnienia materialności i doświadczenia w obcowaniu z tekstem. Ostatnio redagował monografię *All Along Bob Dylan: America and the World* (Routledge 2020). Jest także autorem książki pt. *Following the Textual Revolution: The Standardization of Radical Critical Theories of the 1960s* (McFarland 2016) oraz tekstów poświęconych m.in. ekokrytyce. Publikował w „Nordic Journal of English Studies” (NJES), „Image (&) Narrative”, „Praktyce Teoretycznej”, „Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej” czy „Journal of Popular Music Studies”.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Poetica 11 (2023)

ISSN 2353-4583

e-ISSN 2449-7401

DOI 10.24917/23534583.11.29

Maria Wodzińska

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0003-2675-0259

Jak reagować na kryzys klimatyczny w dobie ekstraktywizmu¹? Perspektywa „akademii w działaniu”

[Recenzja książki: *Za pięć dwunasta koniec świata.*

Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk,

red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński,
Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, ss. 845]

Odbywający się w połowie listopada 2022 r. w egipskim Sharm el Sheikh szczyt klimatyczny COP27 ponownie przypomniiał kluczowe wątki, ale także stawki, działań mających na celu zapobieganie globalnym zmianom klimatu. Na pierwszym planie w międzynarodowej debacie publicznej znalazły się jednak nie tyle potencjalne alternatywne rozwiązania czy pozytywne scenariusze zmian klimatycznych, ale krytyka wielopoziomowych struktur władzy i powiązanych z nimi sieci zależności, które ujawniły się po raz kolejny podczas szczytu. W debacie zwracano uwagę, że pomimo iż tematem przewodnim spotkania są konsekwencje wykorzystywania paliw kopalnych, delegaci z blisko 200 krajów mieszkają w chłodzonych gigantycznymi klimatyzatorami luksusowych resortach hotelowych, które stanowią najpełniejszą emanację późnego kapitalizmu, i w których ceny, w trakcie szczytu, osiągnęły zawrotny poziom. Wydobyto także na jaw autorytarne praktyki reżimu prezydenta Egiptu Abda al-Fattaha as-Sisi. Przejawem tych praktyk były usiłowania ograniczenia przy pomocy policji i wywiadu wojskowego wszelkich aktów sprzeciwu, mogących zaistnieć na COP27. Co więcej, niektórzy aktywiści klimatyczni zwracali uwagę na próby inwigilacji i nękania przez egipskie władze.

Szczyt klimatyczny zorganizowany w mieście-kurorcie w zatoce Synaj ukazał po raz kolejny, że w przypadku kryzysu klimatycznego mamy do czynienia z problemami o charakterze systemowym, powstałymi w wyniku gry interesów pomiędzy

¹ Ekstraktywizm to forma kapitalizmu, który dla osiągnięcia określonej stopy zysku wykorzystuje bez jakichkolwiek ograniczeń zasoby naturalne, dane, pracę ludzką. Pojęcia tego używa Vladan Joler, profesor Uniwersytetu w Nowym Sadzie i badacz nowych technologii. Zob. V. Joler, *Nowy Ekstraktywizm. Asamblaż pojęć i alegorii*, tłum. A. Dzierzgowska, Biennale Warszawa 2022, <https://2022.biennalewarszawa.pl/nowy-ekstraktywizm-przewodnik/> [dostęp: 2023/01/15].

władzą i kapitałem lub – jak to ma miejsce w ostatnich latach – będących efektem aliansu pomiędzy władzą a kapitałem². Na styku tych dwóch obszarów powstają dziś niedemokratyczne, monopolistyczne, a nawet autorytarne praktyki, które bezpośrednio wpływają na kwestie klimatu, wykorzystania zasobów naturalnych, zmiany środowiskowe czy sytuację ludzi, zwierząt i całych ekosystemów.

Ta nieprawdopodobna kompleksowość i złożoność przyczyn kryzysu klimatyczno-ekologicznego oraz trudność w jego powstrzymaniu ujawniają również potrzebę zastosowania nowego, odpowiednio kompleksowego podejścia. Jesteśmy bowiem w momencie, w którym nie jest już możliwe stosowanie tylko jednej perspektywy czy ograniczenie działań do jednego tylko pola. Niezbędne stało się przemyślenie tej kwestii w sposób transdyscyplinarny, wypracowanie rozwiązań na przecięciu dyscyplin. Żeby zrozumieć zjawisko i udzielić adekwatnej odpowiedzi na wielopłaszczyznowy kryzys, trzeba zaproponować równie wielopłaszczyznową odpowiedź.

Za taką właśnie próbę, mającą na celu stworzenie złożonej narracji wokół kryzysu klimatycznego, uznałabym książkę *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk* pod redakcją Kasi Jasikowskiej i Michała Pałasza (Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022). Jak wskazują we wstępie redaktorzy publikacji, jej celem, w obliczu kryzysu klimatyczno-ekologicznego, jest odejście od pasywnych postaw reprezentowanych przez członków szeroko rozumianej akademii. Diagnoza Jasikowskiej i Pałasza jest wręcz brutalna: „Akademia stroni od zajmowania nie tylko emocjonalnych, ale i politycznych stanowisk, wynosząc się na wyżyny postulowanej obiektywności i neutralności. Tymczasem jej odżegnywanie się od polityczności utrwała *status quo* i spycha nas w otchłań katastrofy”³. Najważniejszą ideą książki *Za pięć dwunasta koniec świata*, i jednocześnie postulatem, jest zatem „akademia w działaniu”, wizja akademii nieizolującej się od tego, co zewnętrzne; nieograniczanej wąskimi ramami dyscyplin; zdolnej do zmierzenia się z tym, co wyryka się kategoryzacji, co trudne i polityczne. Tak nakreślony cel („akademia w działaniu”) nie tylko redefiniuje status akademii i jej członków, ale przenosi akademię na pole naukowo-aktywistyczne⁴. Taki też naukowo-aktywistyczny charakter ma cała publikacja.

Biorąc pod uwagę zarysowane we wstępie książki stawki, nie dziwi popularny charakter publikacji. Jest ona czymś na kształt kompendium, swoistym podręcznikiem do walki z kryzysem klimatycznym. W części pierwszej, zatytułowanej *Jak jest? Ginie świat, jaki znamy*, publikacja umożliwia zapoznanie się ze stanem badań i diagnoz dotyczących kryzysu klimatyczno-ekologicznego. Ujawnia ona dojmującą potrzebę

² Na ten alians zwracał m.in. uwagę Andreas Malm w książce *How to Blog Up a Pipeline* (Verso, London–New York 2021). Temat ten był również podejmowany przez aktywistów sprzeciwiających się budowie Dakota Access Pipeline, czyli podziemnego rurociągu naftowego o długości 1886 km, ciągnącego się od pól łupków naftowych w północno-zachodniej Dakocie Północnej, przez Dakotę Południową, Iowa, aż do terminalu naftowego w Illinois.

³ *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 12.

⁴ Naukowy aktywizm (ang. *Academic Activism*) został opisany m.in. przez Michaela Flooda, Briana Martinsa i Tanję Dreher z australijskiego University of Wollongong w tekście *Combining Academia and Activism: Common Obstacles and Useful Tools*, „Australian Universities Review” 2013, t. 55, nr 1, s. 17–26.

działania w dobie tzw. szóstego wymierania, postępującej redukcji bioróżnorodności, zmian temperatur powietrza czy ekstremalnych zjawisk pogodowych. W kolejnej, drugiej części: *Dlaczego tak jest? Ograniczenie ludzkich horyzontów* osoby autorskie kładą nacisk na refleksję nad przyczynami globalnego kryzysu o charakterze klimatyczno-ekologicznym. Wskazanych tropów jest wiele: poczynawszy od wielopoziomowego odizolowania człowieka od tego, co mieści się w porządku szeroko rozumianej natury, przez edukację, niereagującą na postępujące w zatrważającym tempie zmiany, aż po praktyki nadające temu, co poza-ludzkie, nie-ludzkie, jedynie funkcję zasobu, który staje się towarem w relacjach gospodarczych w kapitalizmie. Ostatnia część książki *Za pięć dwunasta koniec świata* zatytułowana *Co robić? Zmiana myślenia i działania* stanowi wyjątkowo interesującą próbę namysłu nad możliwymi alternatywami z dziedziny prawa, gospodarki, aktywizmu, samoorganizacji czy edukacji. Co najważniejsze, osoby autorskie nie zostawiają nas bezradnymi na poziomie teoretycznym. Oprócz ostatniej części, która może dawać nadzieję na zmianę, wyposażają nas również w słownik klimatyczno-ekologiczny zawierający 400 pojęć.

Na szczególną uwagę zasługuje rozdział zatytułowany *(Nie)sprawiedliwość klimatyczna*⁵. Rozdział ten jest również kluczowy, jak sądzę, dla zrozumienia takich inicjatyw, jak wspomniana przeze mnie na wstępie Konferencja Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu (COP27), w których kapitał i władza przenikają się wzajemnie, tworząc swoistą sieć, coś na kształt ekstraktywistycznego sojuszu. Sam tytuł rozdziału odsyła nas do wyjątkowo istotnych w ostatnich latach koncepcji, takich jak sprawiedliwość ekologiczna/środowiskowa⁶ (*Environmental Justice*) i sprawiedliwość klimatyczna⁷ (*Climate Justice*), które ponownie zaistniały w debacie publicznej w związku z działaniami aktywistycznymi Młodzieżowego Strajku Klimatycznego (*School Strike for Climate*). Autorki/autorzy/osoby autorskie słusznie zwracają uwagę, iż obecnie mamy do czynienia z wielopłaszczyznową (nie)sprawiedliwością, a prawo do życia w miejscu czystym, z dostępem do zdanej do picia wody, nieskażonym rozmaitymi rodzajami odpadów nie jest powszechne. Co więcej, wskazują, iż proces ten nie jest jedynie domeną współczesności, a korzenie tych nierówności sięgają znacznie głębiej. Bazują one nie tyle na rewolucji przemysłowej, ile na kolonialnych praktykach. Te praktyki podważyły nie tylko lokalne i rdzenne ontologie dotyczące szeroko rozumianej natury, sprowadziły to, co nie-ludzkie/poza-ludzkie do roli zasobu, który może być poddawany ciągłej ekstrakcji, ale także zarysowały nadal obecny podział na eksploatowane Globalne Południe i na czerpiącą zyski Globalną Północ.

Centralną kategorią jest dla autorek/autorów/osób autorskich podatność. Jak doprecyzowują: „Twierdzenie, że zmiany klimatu mają najbardziej destrukcyjny wpływ na najbiedniejsze regiony świata, jest wysoce nieprecyzyjne. Stopień tzw. podatności (ang. *vulnerability*) na negatywne konsekwencje zmian klimatu jest bowiem różny w zależności od kombinacji cech wyznaczających miejsce na drabinie społecznej

⁵ K. Jasikowska, P. Sierpowski, N. Styrnol, D. Guzik, *(Nie)sprawiedliwość klimatyczna*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata...*, dz. cyt., s. 181–232.

⁶ Zob. J. Sze, *Environmental Justice in a Moment of Danger*, University of California Press, Berkeley 2020 oraz *Environmental Justice*, red. B. Coolsaet, Routledge, London–New York 2020.

⁷ Zob. E.A. Posner, D. Weisbach, *Climate Change Justice*, Princeton University Press, Princeton 2010.

poszczególnych osób i grup”⁸. Wskazane przez autorki/autorów/osoby autorskie czynniki wpływające na podwyższoną podatność na skutki kryzysu klimatyczno-ekologicznego to: rasa, płeć, wiek, klasa społeczna, przynależność do grupy etnicznej, stan zdrowia czy orientacja psychoseksualna. Jest to rozpoznanie wyjątkowo trafne, rozszerzające wprowadzone w latach 80. XX w. koncepcje opisujące nierówności dotyczące grup marginalizowanych, w których podnoszono kwestie klasowe lub rasowe. Jedną z tych koncepcji był rasizm środowiskowy (ang. *Environmental Racism*). Pojęcie powstałe w latach 80. XX w. w Stanach Zjednoczonych, którego autorstwo przypisywane jest Benjaminowi Chavisowi⁹, głównie za sprawą opracowanego przez niego raportu *Toxic Waste And Race In The United States*¹⁰ opublikowanego w 1987 r. przez Komisję Sprawiedliwości Rasowej (Commission for Racial Justice) Zjednoczonego Kościoła Chrystusa. Stworzony przez afroamerykańskiego działacza raport stanowił próbę opisanego procesu „skazywania” Afroamerykanów, Latynoamerykanów, ludności pochodzącej z wysp Azji i Pacyfiku (*Asian/Pacific Islanders*) oraz rdzennych Amerykanów na egzystencję w regionach zatrutych, z ograniczonym dostępem do wody zdanej do picia, nieopodal miejsc składowania odpadów wydobywczych itp. Na podobne uwarunkowania zwracał również uwagę niemiecki socjolog Ulrich Beck w wydanej w 1986 r. książce pod tytułem *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*¹¹ (*Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*). Jak wskazywał już na pierwszych stronach książki: „w zaawansowanej nowoczesności społeczna produkcja bogactwa idzie w parze ze społeczną dystrybucją ryzyka”¹². Ryzyko w tym ujęciu jest pod wieloma względami tożsame z podatnością. Beck wiązał jednak ściśle możliwości unikania ryzyka z przynależnością klasową. Tylko ci kumulujący bogactwo, bardziej uprzywilejowani posiadają taką szansę. Pozostali, nieuprzywilejowani, skazani są jedynie na ryzyko. Wyjątkowo istotne wydaje mi się spostrzeżenie autorek/autorów/osób autorskich, iż współcześnie istnieje więcej czynników, które przyczyniają się do wykluczenia i zwiększenia potencjalnych podatności lub, jak proponował Beck, zmuszają do życia w ciągłym ryzyku. W tym miejscu rodzi się jednak pytanie, czy pomijane w koncepcjach z lat 80. XX w. grupy faktycznie muszą się mierzyć ze zwiększoną podatnością na negatywne konsekwencje zmian klimatu? A może nadal kontekst rasowy i klasowy jest tym, co potęguje nierówności? Dobrym przykładem

⁸ K. Jasikowska, P. Sierpowski, N. Styrnol, D. Guzik, *(Nie)sprawiedliwość klimatyczna*, dz. cyt., s. 185.

⁹ Benjamin Chavis (1948) jest afroamerykańskim działaczem na rzecz praw obywatelskich. W młodości związany z Martinem Lutherem Kingiem, był dyrektorem najstarszej, powstałej w 1909 r. organizacji zajmującej się prawami obywatelskimi – National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), dyrektorem National African American Leadership Summit, dyrektorem i założycielem Hip-Hop Summit Action Network, obecnie związany z National Newspaper Publishers Association, organizacją, której celem jest wsparcie dla gazet tworzonych przez czarnych Amerykanów.

¹⁰ B. Chavis, *Toxic Waste And Race In The United States. A National Report of the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*, Commission for Racial Justice United Church of Christ, New York 1987, <https://www.nrc.gov/docs/ML1310/ML13109A339.pdf> [dostęp: 2022/11/10].

¹¹ U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2002.

¹² Tamże, s. 27.

może tu być nierówna podatność na rozmaite skażenia, które bardzo często dotyczą najbardziej najsłabszych i najmniej wykwalifikowanych pracowników. Z drugiej strony w naszej zbiorowej świadomości funkcjonuje wyobrażenie, iż kryzys klimatyczno-ekologiczny ma pod wieloma względami charakter powszechny i ponadnarodowy¹³. Oczywiście do pewnego stopnia tak jest, jednak tylko niektórzy, najbardziej uprzywilejowani mogą unikać jego negatywnych konsekwencji; inni, niewidoczni i marginalizowani skazani są na ciągłe mierzenie się z nim. O tej zależności, w subtelny i zawoalowany sposób, również przypominał nam szczyt klimatyczny COP27 w egipskim Sharm el Sheikh.

Autorki/autorzy/osoby autorskie rozdziału zatytułowanego *(Nie)sprawiedliwość klimatyczna* trafnie wskazują na wieloaspektowe ubóstwo jako na najbardziej radykalny efekt tej (nie)sprawiedliwości. Co więcej, przypominają, iż mamy tu do czynienia z procesem, który został ukonstytuowany w planie historycznym i jest reprodukowany do dzisiaj. A „[...] skrajna nierówność, obejmująca osoby żyjące poniżej tzw. granicy skrajnego ubóstwa, nie jest ani nieunikniona, ani przypadkowa. Jest rezultatem przemysłanych wyborów politycznych i gospodarczych dokonywanych w przeszłości oraz współcześnie”¹⁴. Ponadto, autorki/autorzy/osoby autorskie – co jest szczególnie ciekawe w kontekście międzynarodowych działań mających na celu zapobieżenie katastrofie klimatyczno-ekologicznej takich jak COP27, ściśle powiązanych z obecnymi formami kapitalizmu – wskazują, iż „[...] nie da się zrozumieć zmian klimatycznych ani lokalnie, ani globalnie bez uwzględnienia społecznych relacji współczesnych form kapitalizmu. Rozumiemy przez to sposób, w jaki organizacja naszego systemu gospodarczego jest ukierunkowana na niekończący się wzrost gospodarczy i prymat dążenia do zysku, ale tylko pewnych osób i grup kosztem innych osób i grup oraz przyrody”¹⁵.

Podobne spojrzenie na kwestie klimatu proponuje również Beata Kowalska w rozdziale pod tytułem *Klimat i płęć*¹⁶. Autorka zwraca uwagę z jednej strony na fakt, iż to właśnie kobiety są najważniejszym głosem sprzeciwu wobec nadciągającej katastrofy klimatyczno-ekologicznej, a protesty mają niejako kobiecą twarz. To właśnie one tworzą oddolne, horyzontalne struktury i stoją często na czele grup aktywistycznych, które nie godzą się na ciągłą eksploatację ziemi, nieodpowiednie gospodarowanie zasobami wodnymi czy nadmierną emisję gazów cieplarnianych. Z drugiej strony, jak wskazuje Kowalska, to właśnie kobiety są grupą najbardziej narażoną na konsekwencje zmian o podłożu klimatyczno-ekologicznym. Powodów takiego stanu rzeczy jest bardzo wiele. Zaczynając od norm kulturowych, przez nierówny dostęp do edukacji, kończąc na wykluczeniu związanym z niższymi dochodami. Autorka, powołując się na głosy aktywistek, przede wszystkim z krajów Globalnego Południa, w tym z Fidżi, Czadu, Pakistanu, Hondurasu, Zimbabwe, pokazuje więc kwestię nierównego narażenia na negatywne skutki zmian o charakterze klimatyczno-ekologicznym na kilku płaszczyznach. Wskazuje, że to właśnie kobiety częściej doświadczają negatywnych

¹³ Zob. *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, tłum. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021.

¹⁴ K. Jasikowska, P. Sierpowski, N. Styrnol, D. Guzik, *(Nie)sprawiedliwość klimatyczna*, dz. cyt., s. 193.

¹⁵ Tamże, s. 209–210.

¹⁶ B. Kowalska, *Klimat i płęć*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata...*, dz. cyt., s. 233–257.

skutków zdrowotnych (niedożywienie i malaria) oraz częściej stają się ofiarami ekstremalnych zjawisk pogodowych takich jak tsunami, huragany itp.

Żeby w pełni skonceptualizować cały szereg strukturalnych nierówności, Kowalska proponuje użycie konkurencyjnego do antropocenu pojęcia – androcenu. Jak czytamy w słowniku wieńczącym publikację:

wskazuje [ono] na ścisłą relację między kapitalizmem a patriarchatem, a więc systemem, w którym władzę sprawują mężczyźni. Nie wszystkie_cy ponosimy taką samą odpowiedzialność za kryzys klimatyczno-ekologiczny, bo nie wszystkie_cy miałyśmy_eliśmy i mamy władzę w porównywalnym zakresie. Mężczyźni zawsze stanowili zdecydowaną większość światowych decydentów¹⁷.

Chodzi o dostrzeżenie, iż w związku z wieloma ograniczeniami, które narzucane są kobietom, mają one utrudniony dostęp do bogactwa. Jak podkreśla autorka, w związku z tym „w mniejszym stopniu są odpowiedzialne za zużycie paliw kopalnych, rzadziej też czerpią zyski z systemu gospodarczego opartego na ich wydobywaniu i spalaniu”¹⁸. Androcen może być traktowany w pewnym sensie jako wariant terminu „kapitałocen”, stworzonego – jak twierdzi Krzysztof Hoffman¹⁹ – przez Andreasa Malma w 2009 r., używanego równolegle od 2012 r. przez Donnę Haraway oraz od 2013 r. przez Jasona W. Moore’a. Moore, posługując się pojęciem Taniej Natury, zasobu, z którego korzysta kapitalizm, włącza do tego zbioru także nieodpłatną pracę kobiet. Pojęcie androcenu ustawia kwestię nierówności związanych z płcią w samym centrum debaty klimatycznej.

Autorka podkreśla również, że takie wydarzenia jak wspomniany przeze mnie wielokrotnie szczyt klimatyczny COP27 uwidaczniają pozbawienie w planie globalnym kobiet głosu. Problem ten opisuje następująco:

Zasadniczo mężczyźni zanieczyszczają naszą planetę bardziej niż kobiety. Tymczasem w szczytach klimatycznych i konferencjach związanych z ochroną środowiska uczestniczą głównie mężczyźni, bo to oni dominują w dyplomacji i polityce. Kiedy dyskutuje się konkretne programy, kwestia kobieca znika²⁰.

Jakkolwiek cała seria spostrzeżeń autorki wydaje się wyjątkowo cenna, to warto byłoby się zastanowić, czy faktycznie należy przyjąć za pewnik, iż zachowania męskie są, w dużym skrócie, wyżej emisyjne. Wydaje się bowiem, że co do zasady celem jest umożliwienie wszystkim kobietom, w planie globalnym, gospodarowania bogactwem na równych prawach z mężczyznami. Rodzi to jednak pewien fundamentalny paradoks. Taka zmiana przyczyniłaby się bowiem do tego, iż „kobieca szkodliwość” dla klimatu znacznie by wzrosła, kobiety stałyby się równie „emisyjne” jak mężczyźni. Główna wątpliwość dotyczy możliwości połączenia postulatów sprawiedliwości klimatycznej

¹⁷ Słownik klimatyczno-ekologiczny. 400 pojęć z wielu nauk, w: *Za pięć dwunasta koniec świata...*, dz. cyt., s. 817.

¹⁸ B. Kowalska, *Klimat i płęć*, dz. cyt., s. 246.

¹⁹ K. Hoffman, *Antropocen, kapitałocen oraz ich (i nasze) przyszłości*, w: *Antropocen czy kapitałocen?...*, dz. cyt., s. 218.

²⁰ B. Kowalska, *Klimat i płęć*, dz. cyt., s. 247.

i równouprawnienia, bez jednoczesnego przemyślenia i zaproponowania innych modeli organizacji produkcji przemysłowej, polegających na całkowitym odejściu od reguł ekstraktywizmu.

Książka *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk* jest wyjątkowo cenną na polskim rynku wydawniczym publikacją. Poza popularnym charakterem książki niewątpliwym jej atutem jest kompleksowość. Z jednej strony objawia się ona poprzez zacierające sztywno ustalone ramy dyscyplin podejście osób autorskich, łączących m.in. perspektywę socjologiczną, filozoficzną, antropologiczną, biologiczną, geologiczną i aktywistyczną. Z drugiej strony, poprzez zestawienie ze sobą dotyczących kryzysu klimatyczno-ekologicznego przyczyn, diagnoz i potencjalnych odpowiedzi. Tworzy to wielopoziomową opowieść, która bierze pod uwagę zarówno przeszłość, teraźniejszość, jak i przyszłość.

Wydaje się jednak, że niektóre z proponowanych perspektyw, jakkolwiek na polskim rynku idei nowe, w szerszym kontekście zostały już kompleksowo omówione i to w sposób znacznie bardziej zniuansowany²¹. Nie jest to jednak zarzut. Jak rozumiem, celem książki jest przedstawienie całego spektrum „tekstów-interwencji” osób z kręgu akademickiego, widzących potrzebę reformy, niegodzących się na pasywność współczesnej nauki, dążących do nowej formuły – „akademii w działaniu”, w której „chodzi o odwagę do zabierania przez ludzi nauki głosu, popartego ustaleniami nauki, w kwestiach kryzysu klimatyczno-ekologicznego, nie tylko wtedy, gdy jest to bezpieczne »neutralne«, ale także w sytuacji, w której skutkuje to przyporządkowaniem danej wiedzy i głosu osób do określonej części sceny politycznej”²². Jak pokazał szczyt COP27, którego partnerami były takie korporacje jak Vodafone, Microsoft, IBM czy Siemens, zajęcie radykalnego stanowiska jest niezbędne także w kontekście rozwoju tzw. zielonych technologii. Współczesne legitymizowane międzynarodowo dyskusje opierają się na propozycjach aliansów i sojuszy pomiędzy kapitałem a władzami. Na każdym kroku słyszymy w zasadzie o nowych bardziej „zielonych” technologicznych rozwiązaniach proponowanych przez korporacje i wspieranych przez rządy. Pomijając fakt, że często tego typu przekaz to zwykły „greenwashing”, warto pamiętać, iż rozwój zielonych technologii nie przyniesie zmiany systemowej. Wytwarza on nowe formy ekstraktywizmu, związane nie tyle z wydobywaniem surowców energetycznych, ile z eksploatacją złóż metali rzadkich i metali ziem rzadkich, koniecznych do produkcji nowych technologii. Żeby doprowadzić do radykalnej zmiany i stworzyć neutralne środowiskowo oraz sprawiedliwe społecznie rozwiązania, to biorąc pod uwagę niejednoznaczność i złożoność transformacji energetycznej, należałoby w ramach Green New Deal²³ czy European Green Deal²⁴ znaleźć także odpowiedź na surowcowe potrzeby przemysłu nowych technologii.

²¹ Dobrym przykładem jest książka wspomnianego już Andreasa Malma *Corona, Climate, Chronic Emergency...*, dz. cyt. czy książka chorwackiego filozofa Srećko Horvata *After the Apocalypse* (Polity Press, Medford 2021).

²² K. Jasikowska, M. Pałasz, *Wstęp. Kryzys klimatyczno-ekologiczny i akademia: emocje, polityczność, wyobrażenia*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata...*, dz. cyt., s. 12.

²³ Inicjatywa amerykańskich polityków z Partii Demokratycznej, w tym Alexandrii Ocasio-Cortez, odwołująca się do polityki New Deal Roosevelta i łącząca progresywną politykę klimatyczną z likwidowaniem nierówności społecznych i ekonomicznych.

²⁴ Program polityczny, zainicjowany przez Komisję Europejską w 2020 r., mający na celu przekształcenie Unii Europejskiej w obszar neutralny klimatycznie do 2050 r.

Książka *Za pięć dwunasta koniec świata* pozostawiła mnie jednak z fundamentalnym, jak sądzę, pytaniem o obecne możliwości działania i przeciwdziałania kryzysowi. Polityka klimatyczna, a poniekąd także debata o kryzysie klimatycznym, zdominowana przez sojusz władzy i kapitału i podporządkowana interesom globalnych koncernów i korporacji, odbywa się w ramach międzynarodowej polityki i ma wymiar globalny. Jaka mogłaby być polityczna odpowiedź, która stwarzałaby szansę realnego wpływu na korektę czy wręcz zmianę globalnych priorytetów klimatycznych? Warto w tym miejscu postawić pytanie o sprawczość kontr-działań, o funkcję, jaką mogą pełnić rozmaite inicjatywy mające na celu zapobieżenie katastrofie klimatycznej, o to, jakie znaczenie mogą mieć lokalne, oddolne i punktowe działania. Za przykład takich działań można uznać opisane przez Annę Andrykowską i Macieja Mrozowskiego²⁵ przedszkola leśne. Czy powstawanie takich lokalnych mikro-inicjatyw faktycznie może być odpowiedzią na katastrofę, której „skala rażenia” będzie miała zapewne charakter planetarny, podporządkowany interesom zglobalizowanych rynków? W jaki sposób poradzić sobie z politycznym wymiarem alternatyw, które mogą zostać wprowadzone jedynie za pomocą narzędzi politycznych, a nie w wyniku oddolnej mobilizacji? Dlaczego w momencie przełomowym, zamiast „zawieszenia” lokalnych kontekstów i poszukiwania nowych transnarodowych sojuszy, które byłyby w stanie odpowiedzieć na globalny, wymykający się regionalnym ramom charakter zarówno zmian klimatycznych, jak i kapitalizmu, mielibyśmy wciąż skupiać naszą uwagę na budowaniu zazwyczaj zdepolityzowanych lokalnych alternatyw?

Książka *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk* jest cennym wielogłosem, umożliwiającym każdemu czytelnikowi znalezienie swojej odpowiedzi na postawione przeze mnie powyżej pytania. Z mojej perspektywy znacznie bardziej skuteczne wydają się modele działania wykraczające poza lokalne ramy, przenoszące punkt ciężkości na ponadlokalne działania polityczne, zarówno w obrębie działań parlamentarnych np. na forum Parlamentu Europejskiego, jak i poprzez globalne kampanie aktywistyczne, m.in. Climate Strike. Globalne ruchy protestu mają większą szansę wymuszenia oczekiwanych rozwiązań politycznych na poziomie ponadnarodowym. Działania klimatyczne na poziomie lokalnym bywają często marginalizowane, depolityzowane, przedstawiane jako odpowiedź na jednorazowe przypadki łamania prawa, spowodowane raczej złą wolą bądź niekompetencją niż będące reakcją na świadomą realizację określonej polityki klimatycznej. Nie oznacza to oczywiście dyskredytacji oddolnych sposobów walki z kryzysem klimatycznym. Być może nie są to strategie wykluczające się. Działaniom politycznym na poziomie meta powinno towarzyszyć silne wsparcie społecznych inicjatyw na poziomie mezzo i mikro. Książka *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk* pokazuje możliwość zaistnienia całego spektrum działań, które nie wykluczają się wzajemnie i razem mogą doprowadzać do zmian bądź – w bardziej pesymistycznym wariancie – pomóc powstrzymać nadciągającą katastrofę. To właśnie pokazanie kompleksowości problemu i wielości środków, które można stosować, jest największym atutem publikacji.

²⁵ M. Mrozowski, A. Andrykowska, *Wychowanie do przyszłości*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata...*, dz. cyt., s. 691–724.

Bibliografia

- Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, tłum. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021.
- Beck Ulrich, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. Stanisław Cieśla, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2002.
- Chavis Benjamin, *Toxic Waste And Race In The United States: A National Report of the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Wast Sites*, Commission for Racial Justice United Church of Christ, New York 1987, <https://www.nrc.gov/docs/ML1310/ML13109A339.pdf> [dostęp: 2022/11/10].
- Environmental Justice*, red. Branden Coolsaet, Routledge, London–New York 2020.
- Flood Michael, Martins Brian, Dreher Tanja, *Combining Academia and Activism: Common Obstacles and Usefoul Tools*, „Australian Universities Review” 2013, t. 55, nr 1, s. 17–26.
- Hoffman Krzysztof, *Antropocen, kapitałocen oraz ich (i nasze) przyszłości*, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, tłum. Krzysztof Hoffmann, Patryk Szaj, Weronika Szwebs, Wydawnictwo WBPiCAK, Poznań 2021, s. 215–227.
- Horvat Srećko, *After the Apocalypse*, Polity Press, Medford 2021.
- Jasikowska Kasia, Pałasz Michał, *Wstęp. Kryzys klimatyczno-ekologiczny i akademia: emocje, polityczność, wyobraźnia*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 8–30.
- Jasikowska Kasia, Sierpowski Patryk, Styrnol Natalia, Guzik Dorota, *(Nie)sprawiedliwość klimatyczna*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 181–232.
- Joler Vladan, *Nowy Ekstraktywizm. Asamblaż pojęć i alegorii*, tłum. Anna Dzierzgowska, Biennale Warszawa 2022, <https://2022.biennalewarszawa.pl/nowy-ekstraktywizm-przewodnik/> [dostęp: 2023/01/15].
- Kowalska Beata, *Klimat i płeć*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 233–257.
- Malm Andreas, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*, Verso Books, London–New York 2020.
- Malm Andreas, *How to Blog Up a Pipeline*, Verso, London–New York 2021.
- Mrozowski Maciej, Andrykowska Anna, *Wychowanie do przyszłości*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków, s. 691–724.
- Posner Eric A., Weisbach David, *Climate Change Justice*, Princeton University Press, Princeton 2010.
- Słownik klimatyczno-ekologiczny. 400 pojęć z wielu nauk*, w: *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, s. 778–843.
- Sze Julie, *Environmental Justice in a Moment of Danger*, University of California Press, Berkeley 2020.
- Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022.

Streszczenie

Niniejszy tekst stanowi recenzję książki zatytułowanej *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk* pod redakcją Kasi Jasikowskiej i Michała Pałasza (Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022). Z jednej strony recenzja omawia interesującą strukturę publikacji, składającą się z: części pierwszej opartej na badaniach i diagnozach dotyczących kryzysu klimatyczno-ekologicznego *Jak jest? Ginie świat, jaki znamy*, części drugiej bazującej na refleksjach nad przyczynami globalnego kryzysu o charakterze klimatyczno-ekologicznym *Dlaczego tak jest? Ograniczenie ludzkich horyzontów* oraz części trzeciej – ostatniej, stanowiącej wyjątkowo ciekawą próbę namysłu nad możliwymi alternatywami i zatytułowanej *Co robić? Zmiana myślenia i działania*. Z drugiej strony, tekst jest także próbą osadzenia kryzysu klimatycznego w szerszym, systemowym polu, powstałym w wyniku gry interesów pomiędzy władzą i kapitałem lub – jak to ma miejsce w ostatnich latach – będącym efektem aliansu pomiędzy władzą a kapitałem. Co ważne, pod uwagę wzięty został również zaproponowany przez redaktorów koncept „akademii w działaniu”.

How to Respond to the Climate Crisis in the Age of Extractivism: the “Academy in Action” Perspective. A Review of *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, ed. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz

Abstract

This text is a review of the book *At Five to Twelve, the End of the World: The Climate-Ecological Crisis in the Voice of Many Sciences* (*Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*), edited by Kasia Jasikowska and Michał Pałasz (Krakow: Jagiellonian University in Krakow, 2022). On the one hand, I discuss the interesting tripartite structure of the publication, the first part of which is based on research and diagnoses of the climate-ecological crisis (*How is it? The world as we know it is dying – Jak jest? Ginie świat, jaki znamy*). Part two reflects on the causes of the global climate-ecological crisis (*Why is it so? Limitations of human horizons – Dlaczego tak jest? Ograniczenie ludzkich horyzontów*), and part three is an exceptionally interesting effort to think about possible alternatives (*What to do? Changing thinking and action – Co robić? Zmiana myślenia i działania*). On the other hand, I attempt to embed the climate crisis in a broader, systemic field, created by the game of interests between power and capital, or – as has been the case in recent years – an alliance between power and capital. Importantly, I also take into account the editors’ proposed concept of “academia in action”.

Słowa kluczowe: kryzys klimatyczny, ekologia, humanistyka środowiskowa, kryzys, kapitalizm, antropocen, globalne ocieplenie, COP27

Keywords: climate crisis, ecology, environmental humanities, crisis, capitalism, anthropocene, global warming, COP27

Maria Wodzińska – doktorantka międzynarodowych studiów „Nature–Culture” na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Pisze rozprawę doktorską, której celem jest zbadanie, rozwinięcie i analiza terminu „geontopolityka”. Projekt jest również próbą ponownego przemyślenia biopolityki i nekropolityki w odniesieniu do natury w dobie jej wieloaspektowej degradacji, takiej jak eksploatacja, wywłaszczenie, zatrucie i zanieczyszczenie, zwłaszcza przez przemysł, kapitał i państwo. Absolwentka tego wydziału w ramach międzynarodowej specjalności „Cultural and Intellectual History between East and West”.

Spis treści

WSTĘPNE ROZPOZNANIA

Patryk Szaj O językach antropocenu – uwagi wstępne	3

STUDIA I SZKICE

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska Dźwignie wyobraźni epoki antropocenu: gaizm	20
Monika Rogowska-Stangret Międzyskalowe języki antropocenu	32
Jan Zdunik Czy empatia jest odpowiedzią na antropocen? Kilka refleksji z perspektywy psychologii lektury i dydaktyki polonistycznej	47
Piotr Kołodziej <i>Homo consumens</i> nad Styksem	62
Agnieszka Kluba Antropocen dyskursywizowany czyli jak nie mówić o katastrofie klimatycznej	87
Jason W. Moore Our Capitalogenic World: Climate Crises, Class Politics, and the Civilizing Project	97
Jason W. Moore Nasz kapitałogeniczny świat. Kryzysy klimatyczne, polityka klasowa i projekt ucywilizowania, przeł. Patryk Szaj	123
Alina Mitek-Dziemba Przekład w epoce postludzkiej? Translatoryka wobec wyzwań antropocenu	152
Anna Barcz 'A River Speaks': Translating Aquatic Voice and Re-Animation of Fluvial Monstrosities	167
Jagoda Mytych Język lodu, wody i łąz. Żałoba klimatyczna jako empatyczna świadomość w dobie antropocenu	184
Agnieszka Czyżak Poetki wobec końca – liryka najnowsza a antropocen	196

Beata Mytych-Forajter	
Zgoda na zmianę. Roślinna poezja Urszuli Zajączkowskiej jako odpowiedź na lęki antropocenu	208
Katarzyna Koza	
Sympoietyczna lektura poezji Julii Fiedorczuk	221
Małgorzata Sugiera	
Syndemiocen, czyli antropocen w perspektywie pandemii	234
Janusz Waligóra	
Między mową a od-mową. O dwóch literackich obrazach transgatunkowej komunikacji	249
Monika Ładoń	
Cień Godzilli. <i>Ganbare! Warsztaty umierania</i> Katarzyny Boni w perspektywie studiów nad katastrofami	270
Dorota Jarecka	
Zamieranie. Anty-atlas. O <i>Mapie i terytorium</i> Michela Houellebecqa	284
Natalia Anna Michna	
Od czułego narratora do etyki czułości. Posthumanistyczna krytyka antropocentryzmu w twórczości Olgi Tokarczuk i Patricii Piccinini	298
Iwona Gralewicz-Wolny	
Po człowieku? <i>Wizyta</i> Olgi Tokarczuk jako narracja antropoceniczna	313
Justyna Tymieniecka-Suchanek	
Antropogeniczny wpływ na przyrodę w koncepcji Nikołaja Fiodorowa. Nieśmiertelny człowiek <i>versus</i> śmiertelna przyroda?	326
Urszula Pilch	
Utopia (bez) człowieka. Modernistyczne potyczki z antropocenem (liryka Młodej Polski)	341
Bogusław Skowronek	
Reprezentacje istot nie-ludzkich (zwierząt) w kinematografii. Rekonesans	358
Iwona Grodź	
Poszukiwany „kod człowieczeństwa”? Na marginesie twórczości Lecha Majewskiego	369

JUWENILIA NAUKOWE

Adrianna Chorąży	
Głos kogoś Innego. Czuły narrator w powieści Olgi Tokarczuk <i>Prowadź swój pług przez kości umarłych</i>	384

REPETYCJE

Tomasz Sikora	
Performing The (Non)Human: A Tentatively Posthuman Reading Of Dionne Brand's Short Story <i>Blossom</i>	400

PARATEKSTY I KOMENTARZE

Joanna Soćko

Sympo(i)esis: etyka relacyjności w świecie naznaczonym traumą
[Recenzja książki: Monika Rogowska-Stangret, *Być ze świata*.
Cztery eseje o etyce posthumanistycznej, Słowo/Obraz Terytoria,
Gdańsk 2021, ss. 224]

410

Tymon Adamczewski

W cieniu języka [Recenzja książki: Andrzej Marzec, *Antropocień*.
Filozofia i estetyka po końcu świata, Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 2021, ss. 256]

420

Maria Wodzińska

Jak reagować na kryzys klimatyczny w dobie ekstraktywizmu?
Perspektywa „akademii w działaniu” [Recenzja książki:
Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny
głosem wielu nauk, red. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz,
Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2022, ss. 845]

430

Contents

PRELIMINARY RECOGNITION

Patryk Szaj

- On the Languages of the Anthropocene: Opening Remarks 3

STUDIES AND SKETCHES

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

- Intuition Pumps of the Anthropocene Epoch: Gaism 20

Monika Rogowska-Stangret

- Cross-scale Language of the Anthropocene 32

Jan Zdunik

- Is Empathy the Answer to the Anthropocene? A Few Reflections
from the Perspective of the Psychology of Reading and Teaching
of Polish Literature 47

Piotr Kołodziej

- Homo consumens* on the Styx 62

Agnieszka Klubka

- The Anthropocene Discursivized, or, How Not to Talk
About Climate Catastrophe 87

Jason W. Moore

- Our Capitalogenic World: Climate Crises, Class Politics
& the Civilizing Project 97

Jason W. Moore

- Nasz kapitałogeniczny świat. Kryzysy klimatyczne, polityka klasowa
i projekt ucywilizowania, trans. by Patryk Szaj 123

Alina Mitek-Dziemba

- Translation in the Age of the Posthuman? Translation Studies
and the Challenges of the Anthropocene 152

Anna Barcz

- 'A River Speaks': Translating Aquatic Voice and Re-Animation
of Fluvial Monstrosities 167

Jagoda Mytych

- The Language of Ice, Water, and Tears: Climate Mourning
as an Empathetic Awareness of the Anthropocene 184

Agnieszka Czyżak

- Poetesses in Front of The End: Contemporary Poetry
and the Anthropocene 196

Beata Mytych-Forajter

- Agree to Change: Plant Poetry by Urszula Zajączkowska
as a Response to the Fears of the Anthropocene 208

Katarzyna Koza

- Sympoietic Reading of Julia Fiedorczuk's Poetry 221

Małgorzata Sugiera

- The Syndemiocene, or the Anthropocene in the Perspective of Epidemic 234

Janusz Waligóra

- Between Talking and Refusing to Talk: On Two Literary Images
of Trans-species Communication 249

Monika Ładoń

- The Shadow of Godzilla. *Ganbare! Warsztaty umierania*
by Katarzyna Boni in the Perspective of Disaster Studies 270

Dorota Jarecka

- Fading Away. The Counter-atlas. On Michel Houellebecq's
The Map and the Territory 284

Natalia Anna Michna

- From *Tender Narrator* to Sensitive Ethics: Post-humanist Critique
of Anthropocentrism in Works of Olga Tokarczuk and Patricia Piccinini 298

Iwona Gralewicz-Wolny

- After the Human? *The Visit* by Olga Tokarczuk
as an Anthropocenic Narration 313

Justyna Tymieniecka-Suchanek

- Anthropogenic Impact on Nature in Nikolai Fedorov's Concept:
Immortal Man versus Mortal Nature? 326

Urszula Pilch

- The Humanless Utopia: The Modernist Anthropocene Escapes
(Young Poland's Poetry) 341

Bogusław Skowronek

- Cinematic Representations of Non-human Characters. Reconnaissance 358

Iwona Grodź

- Looking for "The Code of Humanity"? Lech Majewski's "Film Odyssey" 369

ACADEMIC JUVENILIA**Adrianna Chorąży**

- Someone Else's Voice: The Tender Narrator in Olga Tokarczuk's Novel
Drive Your Plow over the Bones of the Dead 384

REPETITIONS**Tomasz Sikora**

- Performing The (Non)Human: A Tentatively Posthuman Reading
of Dionne Brand's Short Story *Blossom* 400

PARATEXTS AND REMARKS

Joanna Soćko

Sympo(i)esis: Relational Ethics in the Traumatized World

[Book review: Monika Rogowska Stangret, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2021, pp. 224]

410

Tymon Adamczewski

In the Shade of Language [Book review: Andrzej Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN,

Warszawa 2021, pp. 256]

420

Maria Wodzińska

*How to Respond to the Climate Crisis in the Age of Extractivism: the "Academy in Action" Perspective. A Review of *Za pięć dwunastą koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, ed. Kasia Jasikowska, Michał Pałasz*

430

KOLEGIUM RECENZENTÓW

Joanna B. Bednarek, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Wojciech Browarny, Uniwersytet Wrocławski, Polska
Jolanta Brzykcy, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska
Paweł Bukowiec, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Marcin Całbecki, Uniwersytet Gdański, Polska
Anita Całek, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Zbigniew Chojnowski, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska
Ilona Copik, Uniwersytet Śląski, Polska
Anna Czabanowska-Wróbel, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Grzegorz Czemieli, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polska
Elżbieta Dąbrowicz, Uniwersytet w Białymstoku, Polska
Aleksandra Derra, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska
Anna Filipowicz, Uniwersytet Gdański, Polska
Elżbieta Gajek, Uniwersytet Warszawski, Polska
Arleta Galant, Uniwersytet Szczeciński, Polska
Anna Gemra, Uniwersytet Wrocławski, Polska
Maciej Gorczyński, Uniwersytet Wrocławski, Polska
Jeremy Gordon, Gonzaga University, Stany Zjednoczone
Beata Gromadzka, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Jacek Hajduk, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska
Andrzej Hejmej, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Krzysztof Hoffmann, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Anita Jarzyna, Uniwersytet Łódzki, Polska
Marcin Jaworski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Anna Jeziorowska-Polakowska, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska
Paweł Kaczmarek-Koronkiewicz, Uniwersytet Wrocławski, Polska
Wojciech Kajtoch, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Anna Kałuża, Uniwersytet Śląski, Polska
Marek Kaźmierczak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Bartłomiej Knosala, Politechnika Śląska, Polska
Rafał Kochanowicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Elżbieta Konończuk, Uniwersytet w Białymstoku, Polska
Jakub Kornhauser, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Dorota Korwin-Piotrowska, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Jarosław Krajka, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polska
Mariusz Kraska, Uniwersytet Gdański, Polska

Dariusz Kulesza, Uniwersytet w Białymstoku, Polska
Mariusz Leś, Uniwersytet w Białymstoku, Polska
Adam Lipszyc, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Polska
Dobrawa Lisak-Gębala, Uniwersytet Wrocławski, Polska
Mirosław Loba, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Anna Łebkowska, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Paweł Łuków, Uniwersytet Warszawski, Polska
Monika Madej-Cetnarowska, Akademia Nauk Stosowanych w Nowym Sączu, Polska
Tomasz Z. Majkowski, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Jacek Małczyński, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Maciej Michalski, Uniwersytet Gdański, Polska
Andrzej Marzec, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Filip Mazurkiewicz, Uniwersytet Śląski, Polska
Marianna Michałowska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Piotr Michałowski, Uniwersytet Szczeciński, Polska
Michał Milczarek, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Tomasz Mizerkiewicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Jakub Momro, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Iwona Morawska, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polska
Anna Nacher, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Andrzej Nowak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Magdalena Ochwat, Uniwersytet Śląski, Polska
Józef Olejniczak, Uniwersytet Śląski, Polska
Ksenia Olkusz, Ośrodek Badawczy Facta Ficta, Polska
Joanna Orska, Uniwersytet Wrocławski, Polska
Michał Pałasz, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Magdalena Podsiadło-Kwiecień, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Beata Przymuszała, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Jana Raclavská, Ostravská univerzita v Ostravě, Czechy
Małgorzata Radkiewicz, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Ewa Rajewska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Jan Rybicki, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Mirosław Ryszkiewicz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polska
Elżbieta Sidoruk, Uniwersytet w Białymstoku, Polska
Anna Skubaczewska-Pniewska, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska
Mateusz Skucha, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Tomasz Sobieraj, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Anna Spólna, Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu, Polska
Piotr Stasiewicz, Uniwersytet w Białymstoku, Polska
Katarzyna Szalewska, Uniwersytet Gdański, Polska
Weronika Szwebs, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Monika Świerkosz, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Alina Świeściak-Fast, Uniwersytet Śląski, Katowice

Justyna Tabaszewska, Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Polska
Mary Trachsel, The University of Iowa, Stany Zjednoczone
Anna Tryksza, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Polska
Aleksandra Ubertowska, Uniwersytet Gdański, Polska
Alicja Ungeheuer-Gołąb, Uniwersytet Rzeszowski, Polska
Elżbieta Wesołowska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Iwona Węgrzyn, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Elżbieta Winiecka, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Konrad Wojnowski, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Małgorzata Wójcik-Dudek, Uniwersytet Śląski, Katowice
Violetta Wróblewska, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska
Krystyna Zabawa, Akademia Ignatianum w Krakowie, Polska
Zofia Zarębianka, Uniwersytet Jagielloński, Polska
Agata Zawiszewska, Uniwersytet Szczeciński, Polska
Piotr Zwierzchowski, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Polska
Łukasz Żurek, Uniwersytet Warszawski, Polska

INFORMACJA REDAKCYJNA

Zgłoszenia tekstów przyjmowane są za pośrednictwem strony internetowej czasopisma: <https://studiapoetica.up.krakow.pl/about/submissions>.

Przyjmujemy artykuły naukowe o maksymalnej objętości arkusza wydawniczego, a także krótsze wypowiedzi recenzyjne, sprawozdawcze, komentatorskie, wywiady i inne.

Wskazówki dotyczące przygotowania tekstu zamieszczamy na internetowej stronie czasopisma.

Zakresy tematyczne następnych numerów rocznika:

„Studia Poetica” 12 (2024): Wokół (teorii) wiersza: wersyfikacja i wersologia ostatniego stulecia.

„Studia Poetica” 13 (2025): Literacka i kulturowa aetionormatywność zakłócona.

„Studia Poetica” 14 (2026): Narratologia dzisiaj

