

STANY SPLĄTANE

Naturokulturowe opisy
i praktyki bycia w świecie



**STANY
SPLAṬANE**

STANY SPLĄTANE

**Naturokulturowe opisy
i praktyki bycia w świecie**

Redakcja naukowa:
Patrycja Pichnicka-Trivedi
Michalina Czerwońska
Sara Kruszona-Barełkowska
Anna Potoczny
Maja Rup



Redaktorki naukowe

*Patrycja Pichnicka-Trivedi, Michalina Czerwońska,
Sara Kruszona-Barełkowska, Anna Potoczny, Maja Rup*

Recenzenci

Anna Barcz, Michał Mokrzan

Redaktorka prowadząca

Małgorzata M. Przybyszewska

Redakcja

Anna Chyckowska

Korekta

Magdalena Orczykowska

Indeksy

Anna Chyckowska, Patrycja Pichnicka-Trivedi

Ilustracja na okładce

Maria Mencwel, Solastalgia, olej na płótnie, 2023

Studio DTP

Beata Stelegowska

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski (Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza, działanie „Nieantropocentryczna podmiotowość kulturowa”)

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 PL (CC BY 4.0 PL)

(pełna treść wzorca dostępna pod adresem:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>).

Michalina Czerwońska ORCID 0009-0004-7651-2448 Uniwersytet Warszawski

Sara Kruszona-Barełkowska ORCID 0000-0002-0211-0030 Uniwersytet Warszawski

Patrycja Pichnicka-Trivedi ORCID 0000-0002-9043-6451 Uniwersytet Warszawski

Anna Potoczny ORCID 0000-0001-8109-3445 Uniwersytet Warszawski

Maja Rup ORCID 0000-0002-1859-5116 Uniwersytet Warszawski

ISBN 978-83-235-7022-6 (druk)

ISBN 978-83-235-7024-0 (pdf online)

ISBN 978-83-235-7023-3 (e-pub)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

02-678 Warszawa, ul. Smyczkova 5/7

e-mail: wuw@uw.edu.pl

księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2025

Druk i oprawa POZKAL

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	7
--------------------	---

CZĘŚĆ PIERWSZA

OPISY

Anna Potoczny, Maja Rup

WSTĘP	13
-------------	----

Maria Mencwel

STUDIUM WSPOMNIENIA PIACHU, WHITE BAND DISEASE, STRATEGIE PRZETRWANIA, OPŁAKIWANIE	21
---	----

Anna Pazio

WPROWADZENIE DO EKOTEOLOGII BRUNO LATOURA	22
---	----

Olivier Nowakowski

OD STAWANIA-SIĘ-ZWIERZĘCIEM DO AKTYWIZMU ŚMIERCI: WPROWADZENIE DO AHUMANISTYCZNEJ FILOZOFII PATRICII MACCORMACK	41
--	----

Zuzanna Legan

NARRACJE RZEK	63
---------------------	----

Melania Krakowiak

ZWIERZĘCE FIGLE, CZYLI JĘZYK I POLITYKA JAKO IMPROWIZACJE INSTYNKTU ...	81
---	----

CZĘŚĆ DRUGA

PRAKTYKI

Michalina Czerwońska

WSTĘP	107
-------------	-----

Maria Mencwel

SUBSTANTIA GRISAE, STUDIUM CZUŁOŚCI, PORONIENIE, EAR PODS FOSSIL	114
--	-----

Adrianna Stańczak

ŚRODOWISKOWE ASPEKTY PRZEKŁADU JĘZYKÓW MNIEJSZOŚCIOWYCH	115
---	-----

Marta Dubiel

EKSPEDYCJE MIROWSKIE JAKO PRZYKŁAD POSTHUMANISTYKI W DZIAŁANIU	135
--	-----

Tymon Jurczak

NOWE ROZUMIENIE RELACJI ROLNIKA Z NATURĄ W RAMACH ALTERNATYW DLA WSPÓŁCZESNEGO SYSTEMU ŻYWNOŚCIOWEGO	151
---	-----

Maria Blanka Grzybowska

KOMPOST JAKO METAFORA RELACJI ZE ŚWIATEM I INSPIRACJA DLA ZABIEGÓW KURATORSKICH	174
--	-----

INDEKS RZECZOWY	194
-----------------------	-----

INDEKS OSÓB	196
-------------------	-----

WPROWADZENIE

Niniejszy zbiór tekstów to efekt konferencji *Stany splątane: naturokulturowe praktyki opisu świata*, która odbyła się 24–25 maja 2024 roku na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego i stanowiła wyjątkowe wydarzenie na styku nauk humanistycznych, społecznych i przyrodniczych. Zrealizowana w ramach programu „Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza” zwieńczyła interdyscyplinarny projekt przygotowany przez grupę doktorantek biorących udział w pracach zespołu badawczego „Nieantropocentryczna podmiotowość kulturowa” i była pierwszą edycją wydarzenia, które ma szansę stać się imprezą cykliczną organizowaną przez Centrum Humanistyki Środowiskowej UW, adresowaną do najmłodszych członków i członkiń społeczności akademickiej.

Inspiracją dla konferencji była zarówno refleksja nad współczesnymi wyzwaniami humanistyki środowiskowej, jak i wielopłaszczyznowa idea „splątania”, zaczerpnięta z teorii fizyki kwantowej. Jej metaforyczny potencjał pozwolił spojrzeć na świat jako złożoną sieć relacji, w której natura i kultura nie istnieją jako przeciwstawne sobie kategorie, lecz są nierozdzielными elementami wspólnego procesu tworzenia świata. **Teoria splątania stała się punktem wyjścia do dyskusji nad nowymi formami podmiotowości, sprawczości i współzależności, które wykraczają poza antropocentryczne modele myślenia.** Interdyscyplinarność wydarzenia znalazła odzwierciedlenie w różnorodności wystąpień i paneli, co pozwoliło połączyć filozofię, literaturoznawstwo, sztukę, socjologię, a także nauki ścisłe.

Szczególnym akcentem konferencji była jej czasowa i tematyczna zbieżność z premierą książki Karen Barad *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem* (Poznań 2024) – dzieła, którego

tłumaczenie i polskie wydanie także stanowiły element Działania IDUB „Nie-antropocentryczna podmiotowość kulturowa”. Koncepcje sprawczego realizmu Barad i ich ontologiczne implikacje zostały podjęte w wykładach plenarnych. Rafał Demkowicz-Dobrzański, w otwierającym wystąpieniu *Splątanie kwantowe – porzućcie wszelką klasyczną intuicję wy, którzy tu wchodzicie*, zachęcał do krytycznego spojrzenia na podstawy fizyki i filozoficzne konsekwencje wynikające z eksploracji materii na poziomie kwantowym. Z kolei dr Joanna Bednarek, w wykładzie *Wzory różnicy, które czynią różnicę*, naświetliła ontologiczne i etyczne konsekwencje myśli Barad w kontekście współczesnego realizmu materialistycznego.

Publikacja, którą tu prezentujemy, grupuje wyróżniające się artykuły młodych badaczek i badaczy eksplorujących tematy: ekologiczne, ekofilozoficzne, ekoliterackie, ekoaktywistyczne, ekoartystyczne, posthumanistyczne, zwierzęce, roślinne, nowomaterialistyczne. To studentki i studenci studiów I, II i III stopnia z różnych ośrodków akademickich w Polsce, którzy uczestniczyli w konferencji *Stany splątane* w 2024. Niniejsza monografia powstała więc z potrzeby naszkicowania potencjalnego obrazu przyszłości polskiej humanistyki środowiskowej. Można ją potraktować jako wyznacznik najnowszych trendów w rodzimym dyskursie intelektualnym.

* * *

O ile konferencja odbyła się przede wszystkim pod znakiem Karen Barad, o tyle nasza publikacja nawiązuje też do koncepcji kolejnej wielkiej myślicielki posthumanistycznej – Donny Haraway, dlatego zwraca uwagę na splątania świata i naświetla je za pomocą dwóch fundamentalnych dla humanistyki środowiskowej (i komplementarnych) aparatów badawczych: koncepcji materioznaczenia i naturokultury.

„Naturokultura” jest różnie ujmowana w każdym z artykułów wchodzących w skład tej książki. Wszystkie te spojrzenia łączy jednak poczucie konieczności przekroczenia binarnej opozycji natura–kultura i niezgoda na ujmowanie jej członów jako ontologicznie oddzielnych.

Wychodząc od fundamentalnej teorii realizmu sprawczego Karen Barad, w monografii ujęliśmy splątania naturokulturowe zarówno w opisach świata, jak i w praktykach w świecie, a właściwie uznaliśmy: nierozzerwalność opisów i praktyk; opisywanie świata jako jego współtworzenie i praktykowanie oraz praktyki jako inskrypcje i reinskrypcje świata. Zarazem, wciąż podążając za roz-

poznaniem realizmu sprawczego, jako zespół redaktorski dokonaliśmy sprawczego cięcia różnicującego i podzieliliśmy książkę na dwie symetryczne części – *Opisy* i *Praktyki* – z których jedna dyfrakcjonuje w drugiej. Warto przy tym dodać, że chociaż używamy, z braku lepszego określenia, słowa „opisy”, to nie rozumiemy go wyłącznie tekstualnie (a dowodzą tego obrazy Marii Mencwel, które są integralną częścią niniejszej monografii). Podobnie nie traktujemy praktyk wyłącznie jako świadomych, celowych, regularnie powtarzanych działań albo utartych sposobów działania. W monografii zarówno (szeroko rozumiane) opisy, jak i praktyki są wytwarzaniem materioznaczenia.

W pierwszej części publikacji (*Opisy*), ze wstępem Anny Potoczny i Mai Rup, znajdują się malarskie opisy, a także teksty naukowe przedstawiające słabiej znane na gruncie polskiej akademii teorie, które – zdaniem osób autorskich – oferują nowe narzędzia opisu świata. Tekst Zuzanny Legan nie tylko postuluje nowy sposób opisu, ale sam jest opisem – opisem rzeki i opisem rzeką. W drugiej części monografii (*Praktyki*), opatrzonej wstępem Michaliny Czerwońskiej, znajdują się materializacje malarskich praktyk oraz artykuły naukowe rejestrujące i postulujące nowe praktyki bycia w świecie i stawania się światem.

Sama książka jest twórczym splątaniem. Tytułowe „stany splątane” to pluralistyczny parasol dla panoramy podejść, monografia mapuje bowiem rzeczywistość(ci) w opisany przez Karen Barad dyfrakcyjny sposób. Splata nie tylko różne dziedziny i metodologie, ale również środki wyrazu. W spojrzeniu młodych polskich naukowców materialności się splatają, podmioty marginalizowane zyskują przestrzeń i głos, a nawet przemawiają własnym językiem i tworzą opowieści. Badanie staje się formą aktywizmu, a aktywizm formą badania, przy czym aktywizm może polegać tak na działaniu, jak i na niedziałaniu. Filozofie i relacje stają się praktyką, a rozpad i zagłada nową twórczą sprawczością.

Żywimy nadzieję, że monografia będzie nie tylko zapisem inspirujących dyskusji, które miały miejsce podczas konferencji, lecz także impulsem do dalszych badań nad relacjami natury i kultury, w duchu humanistyki środowiskowej.

Prof. Paweł Piszczatowski
(kierownik Centrum Humanistyki Środowiskowej)
Dr Patrycja Pichnicka-Trivedi
(szefowa zespołu redaktorskiego)
Zespół redaktorski

CZĘŚĆ PIERWSZA

OPISY

ANNA POTOCZNY

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0001-8109-3445

MAJA RUP

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0002-1859-5116

WSTĘP

W tej części skoncentrujemy uwagę na opisach, ale traktowanych szczególnie – jako **performatywne czynności i materializacje**. Zebrane tu teksty ukazują, jak dyskursy (w tym współtworzące je opisy i narracje) determinują relacje człowieka ze światem – czyli, jak ujęłaby to Donna Haraway, „jakie historie opowiadają historie” („it matters what stories tell stories”¹). Anna Pazio bada tu ekologiczny, metamorficzny potencjał języka religii, Olivier Nowakowski eksploruje etyczne potencjalności ahumanistycznego opisu świata, Zuzanna Legan prezentuje opisy dostrojone do pływów rzeki, z kolei Melania Krakowiak proponuje użycie odświeżonej kategorii instynktu do opisu zwierząt, w tym ludzi. Rozpoznanie etyczno-politycznego uwikłania każdego opisu², a więc także jego transformatywnego potencjału, cechuje wszystkie prezentowane w tej części teksty.

Wszystkie osoby autorskie omawiają, wykonują lub performują opisy, które – za Donną Haraway – należy potraktować jako naturokulturowe. Dążą one do opisu świata porzucającego iluzję naukowej obiektywności, która rozdziela świat na kulturowy podmiot opisujący i bierną materię (naturę) poddaną poznaniu i manipulacji. Opis jest tu praktyką wprowadzania ontologii odchodzącej od antropocentryzmu.

¹ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016, s. 12.

² Kwestia ta poruszana była już w latach 80. przez Donnę Haraway, która ukuła pojęcie wiedzy usytuowanej. Zob. D.J. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „Feminist Studies” 1988, t. 14, nr 3, s. 575–599.

Refleksje te znajdują wizualne echo w obrazach Marii Mencwel, które otwierają niniejszą część książki: *Studium wspomnienia piachu*, *White band disease*, *Strategie przetrwania* oraz *Oplakiwanie*. Mencwel ukazuje problemy środowiskowe, a punktem wyjścia dla jej wypowiedzi jest zaledwie jeden obiekt. Jej malarstwo jest surowe formalnie, skupione na obiekcie, utrzymane w kolorystyce ziemi: brąz, brudna zieleń, ochra. Dwa pierwsze obrazy materializują wyczulenie na to, co nie-ludzkie: pierwszy, jak sugeruje opis, nawiązuje do „czułość[ci]”, jaką człowiek może darzyć rzecz; drugi przedstawia koralowiec bielejący wskutek choroby, której rozprzestrzenianie się doprowadziło do zagrożenia wyginięciem dwóch gatunków (*Acropora palmata* i *Acropora cervicornis*). Artystka odwołuje się w ten sposób do problemów wynikających z nie zrównoważonej relacji ludzi z ich otoczeniem. W tej relacji natura zostaje oddzielona od człowieka i traktowana jest jako zasób. Sztuka Mencwel staje się więc narzędziem kierującym ku czuciu i myśleniu w kategoriach międzygatunkowych, naturokulturowych splotów.

Dwa kolejne obrazy eksplorują wspólnotowe (więcej-niż-ludzkie) przeżywanie. Motyw „rytuał[u]” w *Oplakiwaniu* – rytuału ukazanego w sensie symbolicznym, przestrzennym, zawartego w materialności obiektów i świata pozaludzkiej przyrody – wskazuje na splot wytworów ludzkiej kultury ze środowiskowym (roślinnym) kontekstem. Tak Mencwel ukazuje naturokulturowe praktyki tworzenia znaczeń w obliczu kryzysu klimatycznego. Obrazy nawiązują do żałoby i do przetrwania, przypominają figurę „kociej kołyski”, którą posługuje się Haraway, pisząc o „międzygatunkowych [...] złożonych historiach, pełnych zarówno życia, jak i umierania, zarówno końców [...], jak i początków”³.

Kwestie podejmowane w pracach Mencwel znajdują kontynuację w artykułach zawartych w *Opisach*. Anna Pazio mówi o twórczości dobrze znanego polskim odbiorcom Brunona Latoura. Wiele z książek francuskiego badacza doczekało się polskich przekładów⁴, a zaproponowane przez niego teorie zyskały opracowania⁵ w formie tomów czy artykułów. O ile jednak teorii aktora-sieci czy

³ D.J. Haraway, *Staying...*, op. cit., s. 10.

⁴ Przetłumaczone na język polski zostały następujące książki: B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2009; idem, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010; idem, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Warszawa 2011; idem, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. nauk. K. Abriszewski, Toruń 2012; B. Latour, S. Woolgar, *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, tłum. K. Abriszewski, P. Gąska, M. Smoczyński, A. Zabielski, Warszawa 2020.

⁵ Zob. K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka: analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008.

studiom nad nauką i technologią⁶ poświęcono wiele uwagi, o tyle motyw religii w myśli Latoura pozostaje słabo zbadany⁷. Anna Pazio uzupełnia tę lukę. Autorka bada potencjał poznawczo-etyczny religii w czasach katastrofy klimatyczno-ekologicznej. Wskazuje, iż Latour nakłaniał, by mówić o religii jej własnym językiem, uznawszy sprawczość wszystkich zaangażowanych aktorów (świętych tekstów oraz sił duchowych). Latour określa zarówno poświeceniową naukę, jak i religijną ortodoksję mianem „kontrreligii”: tak jak narodziny monoteizmu wiązały się z odrzuceniem możliwości dokonywania przekładu między różnymi tradycjami duchowymi w imię wyznawania jedynej prawdy, tak samo nauka odrzuca pozanaukowe sposoby opisu rzeczywistości. Oba typy kontrreligii odmawiają sprawczości różnym bytom, oba oddzielają religię i naukę, naturę i kulturę. Mowa prawdziwie religijna, w ujęciu latourowskim, wskazuje na zmienną naturę rzeczywistości oraz potrzebę jej twórczego przekształcania, a więc na tytułową „odnow[ę] oblicza Ziemi”. Stąd jej ekologiczny potencjał.

Tekst Oliviera Nowakowskiego również omawia teorię mało znaną na gruncie polskiej akademii. Pomimo ogromnego zainteresowania różnymi formami przekraczania humanizmu ahumanistyczna teoria Patricii MacCormack nie doczekała się polskojęzycznych opracowań i przekładów. Wyjątek stanowią, jak wskazuje Nowakowski, refleksje Joanny Bednarek, która jest autorką jedyne go tłumaczenia na język polski⁸. Głównym założeniem podejścia MacCormack jest koniec człowieka. Jak tłumaczy Nowakowski, ahumanizm zachęca do stopniowego wygaszania gatunku ludzkiego, np. poprzez powstrzymywanie się od reprodukcji w celu ograniczenia negatywnego wpływu człowieka na wszelkie inne formy życia na ziemi. Autor nie proponuje jednak pływających rozwiązań (w rodzaju maltuzjańskiego ograniczania liczby ludności), lecz za MacCormack przedstawia konsekwencje doprowadzenia do końca etycznego eksperymentu myślowego, zgodnie z którym to człowiek jako reprezentant ludzkiego gatunku odpowiada za cierpienie innych istot żywych, pozostając z nimi zawsze w nierównej relacji władzy. Ponadto przedstawia bogatą mapę inspiracji i odniesień, z których czerpie teoria ahumanistyczna, i szczegółowo odnosi się do trzech wybranych aspektów: relacyjności, stawania-się-zwierzęciem i aktywizmu śmierci.

⁶ E. Bińczyk, A. Derra, *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, Toruń 2014.

⁷ Por. E. Bińczyk, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 5, s. 137–149; B. Latour, *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, tłum. M. Bokiniec, [w:] *Ekologia. Przewodnik krytyki politycznej*, red. M. Sutowski, J. Tokarz, Warszawa 2009, s. 18–52.

⁸ P. MacCormack, *Po życiu*, tłum. J. Bednarek, <http://wakat.sdk.pl/po-zyciu/> [dostęp: 05.03.2025].

Zuzanna Legan prezentuje, a zarazem performuje nowatorski sposób opisu rzeki i rzeką – ukazuje ją jako „żywą metafor[ę]”, wielowarstwową opowieść o byciu w relacji, z której wynurzają się płynne, nomadyczne podmiotowości. Rzeka, pozbawiona jasno określonego źródła czy początku, jest bytem procesualnym, opierającym się linearnym narracjom, „żywy[m] ekosystem[em] mający[m] własną intencję i sprawczość”, który wskazuje potencjalne ścieżki myślenia na czas kryzysu. Myśl podążająca za rzeką jest niewyostrzona, niepodporządkowana utylitarnej celowości, wyczulona na więcej-niż-ludzką polifonię, płynność bytu oraz dynamiczne sieci splotów, które go tworzą. Legan wskazuje na rzekę jako ucieleśnioną pamięć, materialny rejestr znaczeń, które wymykają się konceptualnym ramom narzucanym przez językowy opis świata oraz narracje przyczynowo-skutkowe, dlatego te drugie są zastępowane zdecentralizowanym, rozgałęzionym (meandrującym) postrzeganiem-opowieścią. Badając koncepcję tekstu jako rzeki oraz rzeki jako tekstu, Legan wskazuje na naturokulturową ciągłość między tekstualnością a światem pozaludzkiej przyrody.

Z kolei Melania Krakowiak analizuje pojęcie instynktu w ujęciu Briana Massumiego, przedstawione w książce *What Animals Teach Us About Politics*⁹, ale wychodzi w tym od lepiej w Polsce znanej teorii afektu tego autora. U Massumiego instynkt przestaje być rozumiany jako mechaniczny odruch; staje się twórczą, refleksyjną siłą, ukierunkowaną na generowanie nowości. Instynkt przejawia się m.in. w zabawie – rozumianej jako relacyjna praktyka oparta na wrażliwości wobec innych istot i zdolności interpretacji złożonych sygnałów. Na podstawie tej koncepcji Krakowiak formułuje założenia etyki relacji międzygatunkowych, przekraczającej antropocentryczne podziały.

Wszystkie rozdziały *Opisów* badają zatem więcej-niż-ludzką sferę znaczeń; wykazują, że ludzki podmiot pozostaje zanurzony w świecie przesiąkniętym różnymi trybami narracji czy komunikacji. W miejsce wyobrażenia o ludzkiej wyjątkowości proponują one dostrojenie się do „znaczącej inności”, a więc zerknięcie z innymi bytami na niehierarchicznej płaszczyźnie.

BIBLIOGRAFIA

Abriszewski K., *Poznanie, zbiorowość, polityka: analiza teorii aktora sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008.

⁹ B. Massumi, *What Animals Teach Us About Politics*, Durham–London 2014. Na gruncie polskiej akademii do omawianej publikacji Massumiego odnosi się Joanna Bednarek – zob. J. Bednarek, *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Warszawa 2017.

- Bednarek J., *Położyć kres „Człowiekowi”: przyroda i człowiek u Hegla, stawanie-się-zwierzęciem i abolicjonizm*, [w:] *Stronniczość*, red. M. Falkowski, Warszawa 2024, s. 123–159.
- Bednarek J., *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Warszawa 2017.
- Bińczyk E., *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura*, „*Stan Rzeczy*” 2013, nr 5, s. 137–149.
- Bińczyk E., Derra A., *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, Toruń 2014.
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „*Teksty Drugie*” 2013, nr 1–2, s. 13–32.
- Haraway D.J., *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, „*Feminist Studies*” 1988, t. 14, nr 3, s. 575–599.
- Haraway D.J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016.
- Haraway D.J., *When Species Meet*, Minneapolis 2008.
- Latour B., *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, tłum. M. Bokiniec, [w:] *Ekologia. Przewodnik krytyki politycznej*, red. M. Sutowski, J. Tokarz, Warszawa 2009, s. 18–52.
- MacCormack P., *Po życiu*, tłum. J. Bednarek, <http://wakat.sdk.pl/po-zyciu/> [dostęp: 05.03.2025].
- Massumi B., *What Animals Teach Us About Politics*, Durham–London 2014.

MARIA MENCWEL

Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie

STUDIUM WSPOMNIENIA PIACHU



60x40 cm, olej na płótnie, 2022

„Więź, którą człowiek może odczuwać z rzeczą,
i czułość, jaką może ją darzyć, potrafi być
bardzo potężna”.

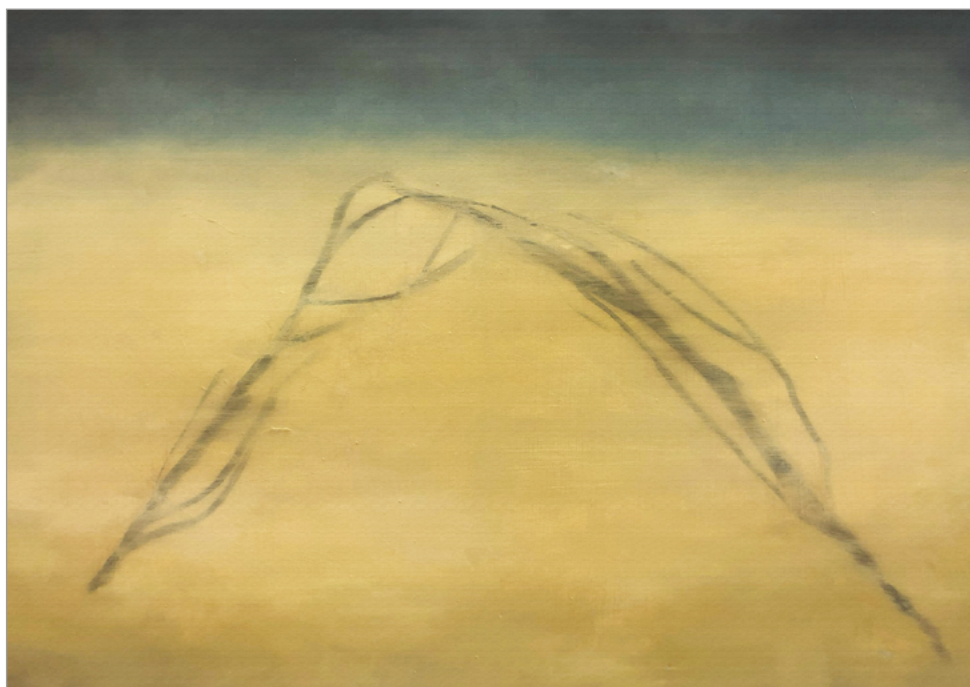
WHITE BAND DISEASE



100x80 cm, olej na płótnie, 2024

„Biel koralowców uśmiercanych przez chorobę, objawiającą się wytracaniem koloru, podobnie jak siwe włosy, jest zwiastowaniem nadchodzącego końca”.

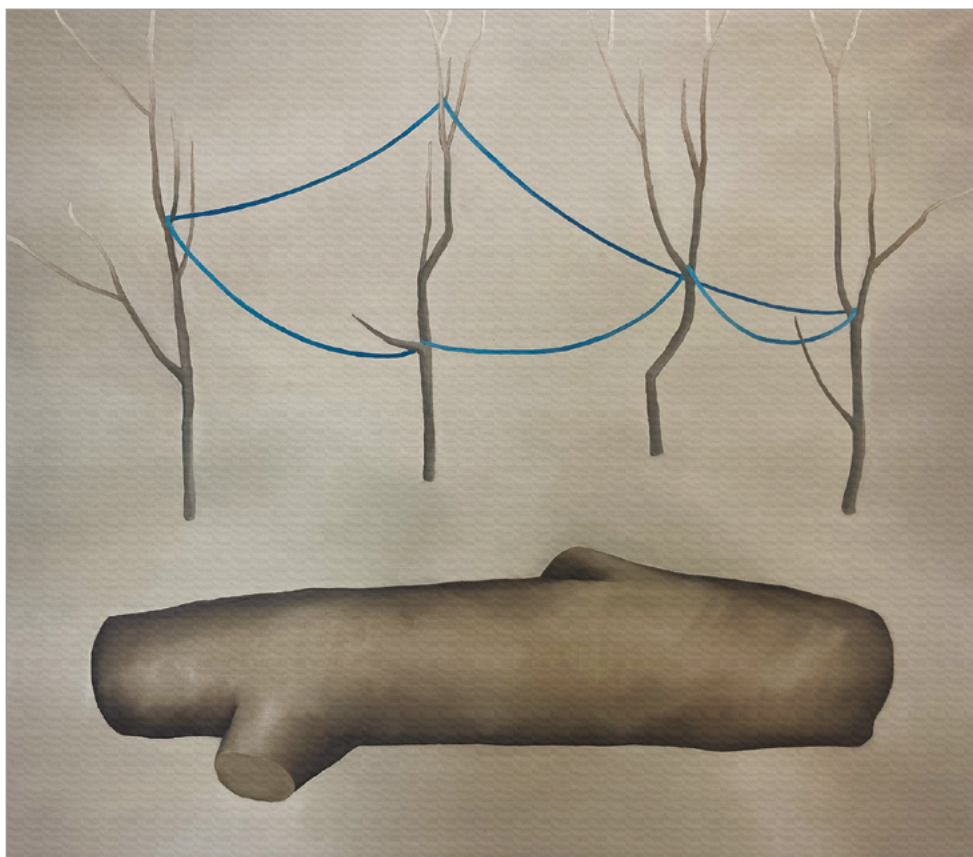
STRATEGIE PRZETRWANIA



100×70 cm, olej na płótnie, 2023

„Niepokój i lęk przeżywane wspólnie”.

OPLAKIWANIE



80×70 cm, olej na płótnie, 2023

„Wspólnota, rytuał i więź;
relacje między-roślinne i między-przedmiotowe”.

ANNA PAZIO

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0009-0005-0133-4357

O ZBAWIENIU STWORZENIA I ODNOWIE OBLICZA ZIEMI

WPROWADZENIE DO EKOTEOLOGII BRUNO LATOURA

Twórczość Bruno Latoura wielokrotnie przecierała nowe szlaki w szerokim spektrum dyscyplin, od badań nad nauką i technologią, poprzez filozofię nowoczesności, aż po problematykę kryzysu klimatycznego i jego ontologicznych i politycznych implikacji. Jednym z aspektów tej nowatorskości było podejście Latoura do religii. Epoka antropocenu, w której dualistyczny podział między naturą a kulturą staje się w coraz większym stopniu nie do utrzymania, generuje potrzebę alternatywnych perspektyw i narracji, by umożliwić zmierzenie się z zagrożeniami, w obliczu których stoi dziś cała ludzka i nie-ludzka rzeczywistość. Taką narrację bądź – jak ująłby to Latour – rodzaj mowy, w której tkwi potencjał na odnowę „oblicza Ziemi”¹, może oferować właśnie religia. Sugestia ta stoi u podstaw tego, co zaczęło być określane mianem latourowskiej ekoteologii².

Mimo że na gruncie polskim powstało już wiele prac analizujących różne aspekty twórczości Latoura bądź wykorzystujących zaproponowane przez niego ramy teoretyczne w badaniach empirycznych³, religijność w jego perspektywie

¹ B. Latour, *Will non-humans be saved? An argument in ecotheology*, „Journal of the Royal Anthropological Society” 2009, nr 15, s. 459–475.

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

³ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka: analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008; M. Gdula, *Uspołecznienie i kompozycja. Dwie tradycje myśli społecznej a współczesne teorie krytyczne*, Warszawa 2016; A. Stasik, *Współwytwarzanie wiedzy o technologii. Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości*, Toruń 2019; T.S. Markiewka, *Konstruktywistyczny szacunek do nauki. O podejściu Richarda Rorty’ego i Bruno Latoura*, „Diametros” 2019, nr 17, s. 56–68.

omawiano stosunkowo rzadko⁴, choć dla samego Latoura było to zagadnienie kluczowe⁵. **Celem niniejszego artykułu jest więc wprowadzenie polskiego czytelnika w tę problematykę i naświetlenie miejsca religii w uniwersum ideowym Latoura na podstawie szeregu jego późniejszych tekstów.** Pochylam się w związku z tym nad refleksją Latoura dotyczącą potencjału religii dla „odnowy oblicza Ziemi” w dobie antropocenu; nad tym, jak w jego twórczości zarysowują się związki religii z nauką; a także nad jego dążeniem do tego, by rozpleść powszechnie utrzymywaną między nimi opozycję. Należy przy tym zaznaczyć, że Latour pisał o religii z perspektywy kulturowego i ideowego przywiązania do chrześcijaństwa, i to właśnie chrześcijańska metaforyka i terminologia kształtują jego propozycje. Niniejszy tekst nie wyczerpuje analizy latourowskiego „spojrzenia” na religię, wyłania jedynie wątki, które zasługują na szersze omówienie w dalszych pracach.

RELIGIA W UNIWERSUM IDEOWYM LATOURA

Działalność Latoura wymyka się próbom jednoznacznego przyporządkowania do określonej dziedziny lub nurtu intelektualnego⁶, choć najczęściej utożsamiana bywa z teorią aktora-sieci [*actor–network theory*, ANT], studiami nad nauką i technologią⁷, a także zwrotem ontologicznym w naukach społecznych⁸. Podczas gdy refleksja nad religią może nie być intuicyjnie z nim kojarzona, uważniejsze przyjrzenie się jego dorobkowi wykazuje, że religia to dla Latoura rejestr niezbędny, by zrozumieć ludzi „nowoczesnych” oraz zapewnić ramy narracyjne pozwalające na nowo przemyśleć przyczyny i potencjalne remedia na katastrofę klimatyczną.

Korzeni zainteresowania religią można doszukiwać się po pierwsze w kontekście biograficznym Latoura, który określał się jako katolik i wspominał

⁴ Wyjątek stanowi przywołana wyżej praca Ewy Bińczyk, a także: W. Stoczkowski, *Bruno Latour, czyli teoria miłości-sieci. Szkic z antropologii nauki*, „Prace Kulturoznawcze” 2019, nr 22, s. 45–67; M. Humeniuk, *Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego. Przypadek argumentu ekoteologicznego Bruno Latoura i radykalnej ekoteologicznej hermeneutyki biblijnej*, [w:] *Utopia a edukacja*, t. VI, red. R. Węgrzyn, R. Włodarczyk, Wrocław 2023, s. 63–85.

⁵ B. Latour, *Biography of an inquiry: On a book about modes of existence*, „Social Studies of Science” 2013, nr 43 (2), s. 287–301.

⁶ Ibidem, s. VI.

⁷ Ibid.

⁸ B. Kamiński, *Zwrot ontologiczny w naukach społecznych jako próba pomyslenia nowego porządku społeczno-politycznego ludzi i rzeczy*, „Stan Rzeczy” 2022, nr 1, s. 337.

o katolicyzmie swojej rodziny⁹. W młodości silnymi inspiracjami teoretycznymi byli dla niego tacy filozofowie i myśliciele religijni, jak Charles Péguy czy Rudolf Karl Bultmann¹⁰. Potwierdzenie tego wczesnego zainteresowania stanowił jego doktorat *La religion à l'épreuve de l'écologie: suivi de Exégèse et Ontologie* [Egzegeza i ontologia. Próba kilku dzieł wskrzeszenia], opublikowany dopiero pośmiertnie, w 2024 roku. Fascynacji tej nie należy jednak postrzegać w oderwaniu od zagadnień, które zdominowały jego twórczość w publicznym odbiorze – badanie religii stanowiło dla Latoura kontynuację jego antropologii nowoczesności. Jak wyjaśnił podczas Henry Meyers Lecture w 2008 roku, niewystarczające jest negatywne ujęcie stwierdzające, że „nigdy nie byliśmy nowoczesni”, pozostaje bowiem naglące pytanie o pozytywną tożsamość tych niedoszłych nowoczesnych¹¹. Dokonanie takiej pozytywnej charakteryzacji wymaga zdefiniowania wszystkich kontrastujących cech i wartości, które „nowoczesnych” ukształtowały¹², co powoduje, że badacz musi posiadać umiejętność „mówienia językami”, a więc bycia wrażliwym na różnorodne rejestry prawdziwego przemawiania¹³. Do tych rejestrów Latour zalicza naukę, prawo, politykę, ale także religię. Każdy z tych rejestrów powinien móc mówić sam o sobie swoim językiem. Jeżeli chcemy bowiem mówić o nauce jako o wartości, nie możemy sprowadzać jej jedynie do stojących za nią „społecznych czynników”¹⁴ – podobnie jest z religią. Dlatego też Latour stanowczo krytykuje klasyczne badania religii, które traktowały wierzących protekcjonalnie, odrzucając ich narracje o siłach duchowych oddziałujących w ich życiach, i zastępowały je innymi, „czysto społecznymi” wyjaśnieniami¹⁵. Perspektywa ANT zakłada bowiem, że:

[N]ie ma nic specyficznego w porządku społecznym; że nie istnieje wymiar społeczny żadnego rodzaju, ani „kontekst społeczny”, ani jakaś osobna dziedzina rzeczywistości, którą można by opatrzyć etykietą „społeczny” czy „społeczeństwo”; że nie są dostępne „siły społeczne”, dzięki którym „wyjaśniono by” pozostałe właściwości, których nie są w stanie

⁹ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 463; idem, *Biography of an inquiry...*, op. cit., s. 288.

¹⁰ W. Stoczkowski, *Bruno Latour, czyli teoria miłości-sieci...*, op. cit., s. 49.

¹¹ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 460.

¹² Ibidem.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., s. 461.

¹⁵ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 340–342.

opisać inne dziedziny; że uczestnicy wiedzą bardzo dobrze, co robią, nawet jeśli nie artykułują tego ku zadowoleniu obserwatorów¹⁶.

Latour postuluje więc, by mówić o religii *religijnie*, czyli jej własnym językiem¹⁷. Powinno się to wiązać z przyjmowaniem przy badaniu religii sprawczości wszystkich zaangażowanych aktorów i aktantów, tych ludzkich i nie-ludzkich (np. technologia, przedmioty, teksty święte), ale także tych „nad-ludzkich” – sił duchowych, bóstw, aniołów, które generują określone działanie w wierzących jednostkach¹⁸.

Według Latoura o religii można mówić religijnie, ponieważ jest ona przede wszystkim określonym rejestrem mowy¹⁹. O wyjątkowości mowy religijnej stanowi to, że nieustannie przemienia ona sama siebie, lecz zawsze powraca do punktu wyjścia i nigdy nie pozostaje niezmieniona²⁰. W naturze mowy religijnej tkwi nieustanne odnawianie – samej siebie, jak i osób, które są w nią zaangażowane²¹. Tak samo jak sednem języka miłości, słów „kocham cię”, jest ciągle, trwałe odnawianie bliskości między kochającymi się osobami²², tak język religijny nie zawiera informacji ani odniesień²³ – charakteryzuje się raczej zbliżeniem rozmówców, a w rezultacie także ich przemianą:

Nie oceniamy prawdziwości słów miłości lub religii na podstawie ich stopnia starości lub nowości, ale na podstawie sposobu, w jaki łączą się ze sobą, aby przekazywać energię lub nie przekazywać energii, która będzie dystansować lub pojednywać, wyniszczać lub ratować. Nie ma większego znaczenia, czy [słowa te] wydają się przestarzałe, spatynowane, czcigodne, czy wręcz przeciwnie – nowe, efektowne, błyskotliwe. W zasadzie nie mają one sensu same w sobie: sens ma tylko łańcuch, procesja, połączenie²⁴.

Mowa religijna przede wszystkim generuje bliskość. Jak Latour wielokrotnie podkreśla, religia nie zapewnia dostępu do czegoś transcendentnego, postulując raczej przekroczenie dualizmu między tym, co transcendentne

¹⁶ Ibidem, s. 10.

¹⁷ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 460.

¹⁸ B. Latour, *Splatając na nowo...*, op. cit., s. 341.

¹⁹ Ibidem, s. 461.

²⁰ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Massachusetts 2013, s. 306. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego są tłumaczeniami własnymi autorki.

²¹ Ibidem.

²² B. Latour, *Rejoicing, Or the Torments of Religious Speech*, Cambridge 2013, s. 26.

²³ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, op. cit., s. 311.

²⁴ B. Latour, *Rejoicing, Or the Torments...*, op. cit., s. 78–79.

(m.in. Bogiem), a tym, co immanentne. Religia powoduje, że możemy poczuć się związani relacjami, także tymi z Ziemią, z tym, co tutaj. Dlatego też religia może odegrać rolę w tytułowym odnawianiu oblicza Ziemi, umożliwiając głębokie poczucie związania ze „stworzeniem” i odpowiedzialności za nie²⁵. Jednak, co istotne, religijna transformacja dokonuje się w teraźniejszości. Musi być aktualna, wypowiedzana zrozumiale, nieustannie dostosowywana do okoliczności i kontekstu. W tym sensie mowa religijna daleka jest od konserwatyzmu. Jak pisze Ewa Bińczyk, „należy wciąż na nowo dokonywać transformacji przekazu religijnego po to, aby w zmieniającej się rzeczywistości mógł zachować swój autentyczny sens. Trzeba go tłumaczyć i zdradzać na nowo”²⁶. Dlatego też, w pewnym sensie, mówienie religijnie nie wymaga teizmu – sam Latour pisze jako agnostyk²⁷.

Od religii zdefiniowanej wyżej jako określony *tryb mowy* należy odróżnić znacznie szersze pojęcie *kontrreligii*, którym określić można pewne manifestacje zarówno religii, jak i nauki. Latour zaczerpnął je od Jana Assmanna, który wiązał genezę kontrreligii z tzw. rozróżnieniem możeszowym, a więc momentem dziejowym narodzin monoteizmu, w którym władza boska/religia została utożsamiona z prawdą i zaczęła domagać się wyłączności²⁸. Niemożliwe stało się już „tłumaczenie” bóstw między tradycjami – istnienie prawdziwego Boga zaczęło wymuszać konieczność odrzucenia wszystkich innych²⁹. Mimo że dziś niedoszli „nowocześni” odcinają się od religijnych zabobonów przeszłości, według Latoura pozostają dziedzicami tego rozróżnienia, wyznawcami kontrreligii, podtrzymując opozycję między oświeconym poznaniem prawdy o naturze a trwaniem przy religijnej iluzji (które to przekonanie musi zostać odrzucone, skrytykowane i obnażone)³⁰. Kluczowy w tego rodzaju ujęciach jest aspekt czasowy – dziejowy przełom objawienia prawdy oddzielany bywa jednoznacznie od minionej epoki zabobonów.

Natura [...] odziedziczyła [...] wszystkie funkcje wszechwidzącego i wszechogarniającego Boga z dawnych czasów, [...] i jest w takim samym stopniu zdolna spowodować, by jej Opatrzność osiągnęła na Ziemi dowolny cel!³¹

²⁵ B. Latour, *If we lose the Earth, we lose our souls*, Cambridge 2024, s. 74.

²⁶ E. Bińczyk, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość...*, op. cit., s. 141.

²⁷ Ibidem, s. 141; B. Latour, *Rejoicing, Or the Torments...*, op. cit., s. 9.

²⁸ B. Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge 2017, s. 155.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibid., s. 157.

³¹ Ibid., s. 46.

Ta niedopuszczająca niepewności kontrreligia natury, która rości sobie prawo do pełnej i pewnej wiedzy, postrzegana jest przez Latoura jako forma odrodzenia heretyckich z perspektywy chrześcijaństwa idei gnostycznych³². Kontrreligia natury zakorzeniła się na Zachodzie w XVII wieku w postaci scjentyzmu i pozostaje obecna również dziś ze względu na powszechność narracji apokaliptycznych³³, które są dla niej emblematyczne:

Czas ostateczny został zachowany, podobnie jak idea ostatecznej prawdy, ale te dwa pojęcia zostały odtąd połączone w najbardziej nieprawdopodobnej formie: pewna liczba ludów mówi sobie odtąd, że są absolutnie pewne, że dotarły do czasu końca, przybyły do innego świata i są oddzielone od dawnych czasów absolutną przerwą. Oczywiście dla tych ludów nic poważnego nie może już się wydarzyć, ponieważ wierzą, że zawsze znajdowały się w obrębie „końca historii”³⁴.

Nawet nowocześni pozostają więc pod wezwaniem ostatecznego autorytetu, który domaga się dla siebie wyłączności, i odrzucają to, co religijne, z ikonoklastycznym zapalem. Ikonoklazm, jak pisze Latour, staje się wspólnym dobrem domeny nauki i religii³⁵.

Filozof identyfikuje tym samym pewien paradoks:

Poprzez dziwną inwersję inwersji okazuje się, że pozbawiony fetyszy świat zamieszkany jest przez tyle obcych bytów, co świat fetyszy³⁶.

Pozbawiony fetyszy świat nowoczesnej konstytucji roi się od bytów, a nowocześni antyfetyści i apostołowie naturalizmu, choć deklarują brak wiary, i tak okazują ją w swoim zapale do niszczenia, demontowania i obnażania fałszywych bóstw religii, od których należy uwolnić ludzkość. Zachodni człowiek niemal w tym samym akcie wynosi bóstwo i je niszczy³⁷. Fetysze, jak się więc okazuje, utrzymują pewien wyjątkowy wymiar działania i formę władzy nad tymi, którzy deklarują niewiarę. Jak dalej zauważa Latour, „uwolnieniu” człowieka od fetyszy towarzyszy wyłonienie się „transcendencji” i tyranii Społeczeństwa³⁸.

³² Ibid., s. 157–159, 203.

³³ Ibid., s. 194.

³⁴ Ibid., s. 195.

³⁵ Ibid., s. 157.

³⁶ B. Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham–London 2010, s. 11.

³⁷ Ibidem, s. 8–9.

³⁸ Ibid., s. 10.

Nowocześni okazują się więc nieuświadomionymi fetyszystami, wierzącymi, że inni wierzą³⁹, i zarysowującymi jasną granicę między tym, co wytworzone, a tym, co „prawdziwe”. Latour pamiętnie przywołuje przykład portugalskich kolonizatorów, którzy zdumiewali się tym, jak mieszkańcy zachodniego wybrzeża Afryki mogli jednocześnie twierdzić, że wykonali posągi swoich bóstw własnoręcznie, i upierać się, że są to prawdziwe bóstwa⁴⁰. Dla nowocześniejszych istnieje fundamentalna różnica między fetyszami a faktami⁴¹ – jest to różnica między fałszem a prawdą. Zgodnie z nowoczesnymi kryteriami fakt musi być czymś niewyprodukowanym, niesfabrykowanym⁴². Dyskusja ta dotyczy zagadnienia fundamentalnego dla myśli Latoura – czy fakt tworzenia, formowania fetyszy oznacza, że nie są one „prawdziwe” jako obiekty kultu? Na tej samej zasadzie, czy to, że fakty naukowe są „produkowane” w obrębie laboratoriów, pociąga za sobą konieczny wniosek, że nie są one „prawdziwe”?⁴³ Latour nie przyjmuje takiego rozumowania – wytwarzanie faktów naukowych nie implikuje ich nieprawdziwości⁴⁴. Tym samym relacja między tym, co „naukowe”, a tym, co „religijne”, nie może być zarysowywana w kategoriach opozycji między „obiektywną” niewyprodukowaną „prawdą” a wytworzonym przez ludzi konstruktem. Jak napisał w kontekście refleksji nad prawdziwością dogmatów wiary:

[S]ystematyczna dekonstrukcja poprzez egzegezę wszystkich dogmatycznych pewników wcale nie osłabiła wartości prawdy [...], umożliwiła raczej w końcu postawienie pytania o prawdę religijną⁴⁵.

EKOLOGICZNY POTENCJAŁ MOWY RELIGIJNEJ

Po zarysowaniu różnorodnych sposobów rozumienia religii i jej wariantów przez Latoura można przejść do analizy potencjału odgrywania przez mowę religijną istotnej roli w mierzeniu się z katastrofą ekologiczną. Należy na tym etapie ponownie podkreślić, że Latour w swoich refleksjach odnosi się głównie do pojęć i metaforyki zaczerpniętych z tradycji chrześcijańskiej, a momentami także

³⁹ Ibid., s. 2.

⁴⁰ Ibid., s. 3.

⁴¹ Ibid., s. 11.

⁴² Ibid., s. 19.

⁴³ Ibid., s. 16.

⁴⁴ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, op. cit., s. 4–5.

⁴⁵ B. Latour, *Biography of an inquiry...*, op. cit., s. 289.

z judaistycznej. Brak nawiązań do innych tradycji religijnych w wypowiedziach traktujących o religii i języku religijnym *jako takich* można uznać za pewne ograniczenie jego ekoteologicznej narracji, Latour wydaje się jednak świadomie zawężać swój zakres odniesień – najlepiej zna kontekst katolicki.

Postulat powrotu do mowy religijnej jest o tyle rewolucyjny, że – jak to nazywał Latour – w dobie modernizmu religii odebrana zostaje moc wpływu⁴⁶. Bińczyk zaś zauważa:

[S]prowadzając religijność w dobie modernizmu do domeny zawirowań serca pojedynczych ego, odebrano jej moc wpływu na bieg zdarzeń, utracając szanse na jej przełożenie na praktykę⁴⁷.

Jednocześnie religia traci moc wpływu także ze względu na własne kroki – chrześcijaństwo stopniowo wycofywało się bowiem z szerokiej wizji zbawienia całego kosmicznego Stworzenia, ograniczając swoją misję wyłącznie do zbawiania indywidualnych dusz⁴⁸. Ta szersza wizja została porzucona m.in. ze względu na przejęcie przez chrześcijaństwo nowoczesnej wizji wyizolowanej, spuryfikowanej natury, sztucznie stworzonego antybohatera latourowskiej narracji.

Adekwatne zrozumienie tej postaci wymaga sięgnięcia do zasadniczej dla Latoura koncepcji „nowoczesnej konstytucji”⁴⁹, która ufundowała „nowoczesny” stan opozycyjnej relacji między: kulturą a naturą; tym, co ludzkie, a tym, co nie-ludzkie. Podział ten oraz wyłonienie się „czystych” kategorii, takich jak „polityczne”, „ekonomiczne”, „kulturowe”, „świeckie” i „religijne”, składają się na to, co Latour określa mianem pracy puryfikacji. To w jej rezultacie domena natury zostaje oddzielona od polityki i społeczeństwa, pozbawiona własnej sprawczości, zredukowana do nieruchomego, zmechanizowanego tła dla swobodnych ludzkich działań. Paradoks ten ma również implikacje natury ontologicznej – byty świata natury są w ramach „nowoczesnej konstytucji” starannie oddzielane od bytów ludzkich, czemu Latour się stanowczo sprzeciwia. Implikuje to bowiem arbitralne dyskursywne odebranie możliwości działania pewnej grupie aktorów, a przypisanie jej innej⁵⁰. Według Latoura zabieg ten ma

⁴⁶ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 463.

⁴⁷ E. Bińczyk, *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość...*, op. cit., s. 140.

⁴⁸ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 463.

⁴⁹ Należy zaznaczyć, że Latour rozwija wątek konstytucjonalizmu szerzej m.in. w tekście *Polityka natury*, gdzie postuluje „nową konstytucję”, alternatywne uregulowanie relacji między bytami ludzkimi i nie-ludzkimi, które zastąpi dotychczasowy bikameralny podział na naturę i społeczeństwo.

⁵⁰ B. Latour, *Facing Gaia...*, op. cit., s. 58.

miejsce w opisanych wyżej kontrreligiach, także w kontrreligii natury⁵¹. Byty zostają w ich ramach pozbawione sprawczości, ponieważ wszelkie działanie zostaje przypisane pierwszej przyczynie, którą jest albo Bóg, albo, jak pisze Latour, wszechmocna zasada przyczynowości⁵². Tym samym świat i natura zostają odarte z historyczności i niepewności. Nic już się nie dzieje. Nie-ludscy aktorzy są gładkimi, niewidocznymi zapośredniczeniami, nie zaś mediatorami, którzy mogą modyfikować przechodzące przez siebie działanie⁵³.

Paradoks nowoczesności polega jednak na tym, że podczas gdy oficjalna doktryna podtrzymuje dualistyczne podziały, w rzeczywistości, w rezultacie „pracy translacji”, nieustannie namnażają się hybrydy, a więc byty należące zarówno do natury, jak i kultury, do natury, jak i polityki. Jednak istota tych hybryd pozostaje nieuświadomiona, w efekcie czego wciąż powielane są narracje o świecie odczarowanym, pozbawionym wszelkich poza-ludzkich sprawczości.

Wizja „nowoczesnej konstytucji”, ścisłego oddzielenia ludzkiej działalności od nieruchomego tła natury, przeżywa według Latoura kryzys w kontekście katastrofy klimatycznej. Katastrofa ta eksponuje, że Ziemia „odpowiada”, reaguje na ludzkie działanie. Nie jest już możliwa jej dalsza „deanimacja”⁵⁴. Obecny stan rzeczy przywraca, według Latoura, „ożywioną ziemię”, „cienką warstwę, której kruchość przywodzi na myśl dawne poczucie życia w tym, co niegdyś nazywano sferą podksiężycową”⁵⁵. Podczas gdy nowocześni przemianowali kosmos na wszechświat, dziś, zdaniem Latoura, wszechświat na nowo staje się kosmosem⁵⁶ – pełnym metamorfoz, niejednoznaczności i niepewności. W pewnym sensie można więc mówić o nowym zaczarowaniu świata, jednak Latour spieszy wyjaśnić, że nie chodzi o nadanie dusz nie-ludzkim bytom po to, by współczesny człowiek mógł sobie nieco ulżyć w swojej samotności⁵⁷. Chodzi raczej o to, że niezmienna, fundamentalna natura zmienia się w reakcji na ludzkie działanie – nie jest już odporna czy wyizolowana. Człowiek na nowo wystawiony jest na nieprzewidywalne kaprysy Gai i zmuszony jest dzielić się z nią możliwością działania:

[T]ym razem, tak jak ma to miejsce w przednaukowych i nienowoczesnych mitach, napotyamy podmiot, który bierze swoją etykietę „podmiotu” z faktu, że może zostać poddany

⁵¹ Ibidem, s. 172.

⁵² Ibid., s. 71.

⁵³ Ibid., s. 93.

⁵⁴ Ibid., s. 60–61.

⁵⁵ Ibid., s. 60.

⁵⁶ Ibid., s. 61.

⁵⁷ Ibid.

kaprysom, złym nastrojom, reakcjom, a nawet zemście innego aktora, który również wywodzi swój przymiot „podmiotu” z *faktu, że jest w równym stopniu poddawany działaniu innego*⁵⁸.

Zakwestionowanie i rozpad tak długo podtrzymywanego rozróżnienia na wyizolowane sfery natury i kultury w kontekście katastrofy klimatycznej generuje konieczność konceptualizacji otaczającej rzeczywistości w alternatywnych kategoriach. Wszelkie rekomendacje ekologiczne muszą adresować nie tyle osobno „ludzi”, „kultury” i „środowisko”, ile *natury-kultury* – skomplikowane hybrydyczne sieci ludzkich i nie-ludzkich aktorów funkcjonujących ze sobą w różnorodnych relacjach⁵⁹. W obliczu tego możliwe jest pochylenie się nad religią jako alternatywną narracją, pozwalającą zmierzyć się z wyzwaniem nowego reżimu klimatycznego. Nie wystarczy jednak jedynie opisać ten potencjał – należy wpierw uzasadnić *potrzebę i istotność* uwzględnienia narracji religijnych. Dlaczego bowiem wykorzystywane dotychczas narracje naukowców czy aktywistów ekologicznych nie miałyby być wystarczające? Co więcej, krytycy mogliby przywołać długą historię wykorzystywania narracji religijnych do legitymizacji dominacji człowieka nad światem. Latour postuluje jednak spojrzenie na tradycję chrześcijańską przez pryzmat nie tyle dziejów czy też teologii akademickiej, ile raczej Pisma Świętego i sztuki religijnej – to bowiem pozwala ujrzeć w niej prominenację zasady kosmocentryzmu nad antropocentryzmem⁶⁰.

Po pierwsze, Latour wskazuje, że religia może być sojuszniką ekologii, ponieważ realizuje w człowieku radykalną transformację i wzywa do kosmicznej przemiany rzeczywistości⁶¹. W wielką narrację Wcielenia i Odkupienia włączany był zawsze cały kosmos, nie tylko ludzkość⁶². Mowa religijna oferuje kategorie skali odpowiedniej do apokaliptycznych problemów, z którymi mierzy się dziś cała Ziemia⁶³. Zapewnia ramy narracyjne, które poprzez skuteczne dotarcie do

⁵⁸ Ibid., s. 62.

⁵⁹ Latour mówi o *natury-kulturach* w liczbie mnogiej: „Wszyscy jednocześnie konstruujemy ludzkie kolektywy i otaczających je nie-ludzi. Niektórzy do konstruowania kolektywów mobilizują przodków, lwy, gwiazdy stałe i zakrzepłą krew ofiarną, my uruchamiamy genetykę, zoologię, kosmologię i hematologię” – zob. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 152. Nieco szerzej pojęcie to rozumie Donna Haraway: „implosions of the discursive realms of nature and culture” – zob. D.J. Haraway, T. Goodeve, *How Like A Leaf: An Interview with Donna Haraway*, New York–London 1998, s. 105.

⁶⁰ Ibidem, s. 66–67.

⁶¹ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 462–463.

⁶² B. Latour, *Facing Gaia...*, op. cit., s. 67.

⁶³ B. Latour, *If we lose the Earth...*, op. cit., s. 74.

serc i emocji⁶⁴ mogą pomóc odnowić oblicze Ziemi i zrealizować niezbędną w kontekście katastrofy klimatycznej transformację rzeczywistości. Ramy tego rodzaju można odnaleźć w chrześcijańskim schemacie historii zbawienia, zakotwiczonym w trzech kluczowych punktach – Stworzeniu, które nigdy nie miało pozostać statyczne; Wcieleniu, które na nowo wprawia koła historii i stworzenia w ruch; i w Odkupieniu, które pozwala wyobrazić sobie świat na nowo. Religia ma doświadczenie zarówno w przekształcaniu tego, co dalekie, w to, co bliskie, jak i w pozytywnej ocenie „sztucznych” przekształceń, czego przykładem dla Latoura w kontekście katolickim jest transsubstancjacja⁶⁵.

Tak więc, ze względu na te dwie cechy (radikalną transformację i całkowitą pewność co do sztucznych przekształceń w tym świecie, lub innymi słowy, Wcielenie), religia, przynajmniej w swoim chrześcijańskim wydaniu, przedstawia się jako dość wiarygodna alternatywa dla świadomości ekologicznej, której etyczne i emocjonalne napędy nie wydają się mieć wystarczającej ilości paliwa (lub nasion soi), aby przeprowadzić nas przez zadania, którymi nas obarczyła⁶⁶.

Po drugie, mowa religijna pozwala – co może być zaskakujące – uniknąć ascezy, pesymizmu, ślepego wycofania się przez człowieka ze świata i, jak uznaje Latour, radykalnych narracji związanych z dewzrostem⁶⁷. U podstaw narracji postulujących usunięcie się przez człowieka ze świata tkwi opisany wyżej dualizm natury i kultury, który winien zostać przekroczony. Celem transformacji nie powinien być powrót do wyobrażonego stanu przednowoczesnej homeostazy, ale raczej odnowa „ruchu” w obrębie Stworzenia. Człowiek, jak opisuje to Latour, nie wkroczył do sterylnej przestrzeni natury, ale do świata ukształtowanego w rezultacie kreatywnego działania żywych organizmów, które same stworzyły swoje warunki bytowania⁶⁸. Takie, zdaniem Latoura, było przesłanie Darwina, zanim ewolucja została w powszechnym rozumieniu sprowadzona do procesu wiedzionego quasiopatrznościową zasadą wewnętrznej konieczności⁶⁹. Człowiek był i pozostaje tak samo zależy od tych żywych istot, jak i one są dziś zależne od niego:

⁶⁴ M. Humeniuk, *Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego...*, op. cit., s. 71.

⁶⁵ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 463.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ B. Latour, *If we lose the Earth...*, op. cit., s. 73–74.

⁶⁸ Ibidem, s. 28.

⁶⁹ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 468.

Ekologia jest [...] kwestią [...] troski o istoty, od których zależy i które zależą od nas, a których los nie jest z góry regulowany przez żadne wyższe Prawo. Wcielenie zanurza nas w historię splecenia z żywymi istotami, których zbawienie zależy teraz po części od uczynków miłosierdzia, które możemy wykonać⁷⁰.

Tak więc człowiek stoi przed zadaniem nie tyle ochrony wyizolowanej natury, ile przekroczenia antropocentryzmu i wcielenia się w świat współtworzony przez inne istoty żywe, a przez to umożliwienia dalszego przepływu działania w ramach Stworzenia⁷¹. Człowiek musi uznać swoje miejsce pośród pozostałych istot, nie dążąc do zajmowania wśród nich hegemonicznej pozycji⁷² – nie-ludzie nie powinni dziś „służyć jako zaledwie rekwizyty ukazujące mistrzostwo, inteligencję i potencjał twórczy [*design capacities*] ludzi czy ich boskich dzieł”⁷³.

Postulowany dziś według Latoura nazbyt konserwatywny etos ascezy i abstynencji wydaje się zapominać o ogromnej części ludności świata, która wciąż aspiruje do tych komfortów, z których „nowocześni” dziś postulują wycofanie. Jak zauważa Latour, „anthropos” w antropocenie nie powinien być traktowany jako reprezentujący całą ludzkość – odpowiedzialność za zmiany antropocenu nie jest bowiem równomiernie rozłożona w kontekście globalnym⁷⁴. Z tego właśnie wynika kluczowość mowy religijnej, nawołuje ona bowiem do takiej przemiany oblicza Ziemi, która pochyli się jednocześnie nad problemami katastrofy klimatycznej oraz niesprawiedliwości społecznej i globalnych nierówności. Dlatego Latour z dużym entuzjazmem wyraża się o encyklice *Laudato Si'* papieża Franciszka, w której wezwanie do troski o planetę łączy się z wezwaniem do wysłuchania wołania potrzebujących i cierpiących ludzi⁷⁵.

Metaforyka stworzenia nie odnosi się jednak tylko do stworzenia świata bądź ludzi przez Boga, ale także do sztucznych tworów człowieka – technologii, nauk i gospodarek. Człowiek nie może całkowicie wycofać się z tych dzieł, ponieważ niosą one potencjał niezbędny dla zrealizowania transformacji ekologicznej. Aby zobrazować absurdalność pewnego typu krytykowanych przez siebie narracji związanych z dewzrostem, Latour powołuje się na przykład

⁷⁰ B. Latour, *If we lose the Earth...*, op. cit., s. 30.

⁷¹ Ibidem, s. 29.

⁷² Ibid., s. 34.

⁷³ B. Latour, *Will non-humans be saved?...*, op. cit., s. 472.

⁷⁴ B. Latour, *If we lose the Earth...*, op. cit., s. 44.

⁷⁵ Ibidem, s. 3, por. Encyklika *Laudato Si'* Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom, opublikowana 24.05.2015, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf [dostęp: 15.09.2025].

stworzonej przez Mary Shelley postaci Victora Frankensteina, którego główną winą było nie tyle stworzenie monstrualnej istoty, ile raczej porzucenie swojego stworzenia, które dopiero z czasem stało się złe⁷⁶. Victor ucieka od niechcianych konsekwencji swojego twórczego aktu i woli się wycofać niż powrócić do laboratorium, obiecując, że nie będzie się już parał wynalazkami⁷⁷. Należy na tym etapie zaznaczyć, że narracje związane z dewzrostem stanowią u Latoura dość ogólną, momentami uproszczoną kategorię. Nie podejmuje on z nimi systematycznej polemiki, wypowiada się jednak krytycznie o ich bardziej radykalnych formach – stawia zarzut, że niewystarczająco poważnie traktują problem globalnych nierówności. Uznaje również, że człowiek, tak jak wszystkie inne istoty żywe, jest stwórcą – a każdy akt twórczy niesie ze sobą przekroczenie pewnych granic⁷⁸. Pytanie jednak, jakim stwórcą się stanie – według Latoura powinien on z wykorzystaniem mowy religijnej na nowo zbliżyć się do swoich własnych „stworzeń”: technologii, rynków i nauk, uczyć się kochać je i działać na rzecz ich przemiany⁷⁹. Potrzebny jest do tego nowy, kochający, chrześcijański prometeizm⁸⁰. Stworzenie wraz z Wcieleniem musi zostać na nowo wprowadzone w ruch w kontekście ekologicznym:

Konieczne będzie wzięcie odpowiedzialności właśnie za to, czym ludzie religijni gardzą najbardziej, nie za padół łąz, nie za imperium, ale za naukę, technologie, rynki, świat. Właśnie dlatego, że, na szczęście, uczyniliśmy wszystkie szczegóły naszej egzystencji sztucznymi, musimy nadal być jeszcze bardziej sztuczni. W sposób, który uznaję za zaskakujący, duchowość ekologiczna nie ma nic wspólnego z Niebem ani z tym, co naturalne; ma raczej związek z tym, co sztuczne i sfabrykowane, czyli z tym, co stworzone⁸¹.

Rozróżnienie między Niebem a Ziemią jest tak naprawdę nieistotne – kluczowym rozróżnieniem jest troska bądź brak troski, z którymi podchodzimy do naszych własnych dzieł⁸². Tego rodzaju program troski, jeśli przekuty na projekt polityczny, może nieść potencjał rewolucyjnej, choć powolnej, detalicznej i sie-

⁷⁶ B. Latour, *If we lose the Earth...*, op. cit., s. 75–77.

⁷⁷ Ibidem, s. 76.

⁷⁸ B. Latour, *Creation and Salvation*, [w:] *Protecting Nature, Saving Creation. Ecological Conflicts, Religious Passions, and Political Quandaries*, red. P. Gagliardi, A.M. Reijnen, P. Valentini, New York 2013, s. 63–75.

⁷⁹ B. Latour, *If we lose the Earth...*, op. cit., s. 77.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibid., s. 74–75.

⁸² Ibid., s. 80.

ciowej zmiany⁸³. Na tym tle zrozumieć można wreszcie to, jak Latour postrzega zadanie ekoteologii, która ma uwolnić zarówno religię, jak i naukę z okowów, które narzuciła im obu Natura przez wielkie „N”⁸⁴. Niezbędne jest więc odrzucenie obrazu wyizolowanej, sterylnej natury – taka jej wizja fałszuje rzeczywistość i ułatwia człowiekowi ucieczkę od odpowiedzialności. Uwolnienie się od wizji wyizolowanej natury nie oznacza w żadnym wypadku uwolnienia od stworzenia. Religia musi bowiem głębiej zaangażować się w dzieło Wcielenia i dołączyć do bólów porodowych całej Ziemi⁸⁵. W tym sensie przyjęcie narracji religijnej oznacza gotowość na głębsze wplecenie i uwikłanie w to, co ziemskie, a tym samym odrzucenie konceptualizowania rzeczywistości w kategoriach podziału na transcendencję i immanencję. Latour mówi o tym niezwykle prowokująco – jeżeli stracimy Ziemię, to co będzie miał człowiek ze zbawienia swojej duszy? Zbawienie duszy nie może dokonać się w próżni.

PRZEKRACZAJĄC DUALIZM MIĘDZY RELIGIĄ A NAUKĄ

Ten potencjał religii jako sojuszniczki ekologii w dobie antropocenu wzmocnić może postulowane przez Latoura przekroczenie binarnej opozycji między nauką a religią, który to dualizm ma swoje korzenie w zrekonstruowanej wcześniej konstytucji nowoczesnej. Po części zarysowany został już kierunek tego przekroczenia w latourowskiej wizji mowy religijnej, która abstrahuje od konkretnego *credo* i stanowi perspektywę dostępną zarówno dla osób wierzących, jak i dla ateistów i agnostyków. Tym bardziej, że – jak już zostało wspomniane – określone warianty nauki i religii potrafią być do siebie bardzo zbliżone – choć „nowocześni” odcinają się od religijnych zabobonów przeszłości, pozostają według Latoura dziedzicami rozróżnienia możeszowego, wyznawcami kontrreligii.

Zarówno teiści, jak i naturaliści mogą przyjąć taką teorię działania, w której pełnia sprawczości zostaje ulokowana w samych przyczynach, a odebrana zostaje ich efektem. Nie jest więc tak, że naukowy i religijny obraz świata wzajemnie się wykluczają – odwołują się one co prawda do innych najwyższych autorytetów (odpowiednio Natury lub Boga-pierwszej-przyczyny), ale oba żądają dla siebie wyłączności, redukując skomplikowanie świata i pozbawiając byty ziemskie wszelkiej możliwości działania. Dla Latoura ostrość debaty między

⁸³ Ibid., s. 81.

⁸⁴ Ibid., s. 72.

⁸⁵ Ibid., s. 73.

nauką a religią stanowi więc swego rodzaju absurd, w którym po obu stronach stoją symetryczne kontrreligie:

Uważam te spory – czy istnieje jedna, czy dwie domeny, czy jest ona hegemoniczna, czy równoległa, czy [spory te są] polemiczne, czy pokojowe – za równie nieistotne z powodu, który uderza w sedno sprawy: wszystkie one zakładają, że nauka i religia mają podobne, ale rozbieżne roszczenia do zajęcia i zasiedlenia terytorium, albo w tym świecie, albo z innego świata. Ja natomiast uważam, że nie ma między nimi żadnego punktu styczności⁸⁶.

Nie istnieje sprzeczność między religią a nauką jako taką, tylko między ich określonymi ikonoklastycznymi wariantami⁸⁷, które przedstawiają wszechświat jako jednolitą całość, ukształtowaną wskutek działania nieodpartej konieczności. Kiedy Latour pisze, że nie widzi punktu styczności między nauką a religią, nie chodzi mu o to, że posiadają one po prostu zupełnie odrębne, nieprzystające i niesprzeczne domeny, z których nauka zajmuje się światem widzialnym, a religia – transcendentnym i dalekim. Religia wcale nie zajmuje się tym, co dalekie bądź transcendentne – to nauka daje bowiem dostęp do tego, co dalekie, religia zaś nie tyle daje dostęp do czegokolwiek, ile umożliwia nawiązanie i podtrzymanie bliskości. Nie istnieje, według Latoura, żadna opozycja w sferze zainteresowań nauki i religii. Nauka i religia – jeżeli spojrzymy na nie szerzej niż tylko w ich ikonoklastycznym wydaniu – funkcjonują bowiem na zupełnie innych płaszczyznach⁸⁸. Dlatego też nie powinny się zwalczać, ale raczej samoograniczać. Samoograniczenie takie miałyby polegać na pozostawaniu przez przedstawicieli zarówno nauki, jak i religii w obrębie odpowiednich nauce i religii rejestrów prawdziwego przemawiania.

Skoro więc należy odrzucić dualizm między nauką a religią, bo sprzeczność istnieje tylko między określonymi ich wariantami, to jak można odnieść się do pojęcia świeckości? Czy ludzkość nie zamieszkuje świata, który wreszcie stał się świecki? Zgodnie z powyższą dyskusją o nowoczesnej konstytucji nie wystarczy twierdzić, że jest się niereligijnym, aby faktycznie tak było⁸⁹. Samo deklarowanie neutralnego naukowego światopoglądu wcale nie przeszkadza w tym, by atrybuty wcześniej przypisywane bóstwu przypisać innemu bytowi lub procesowi⁹⁰. Zgodnie z latourowską ontologią ważniejsze niż termin, którym danym byt jest określany, są jego funkcje i sieci, w ramach których operuje.

⁸⁶ B. Latour, „*Thou Shall Not Freeze-Frame*”..., op. cit., s. 35.

⁸⁷ B. Latour, *Facing Gaia*..., op. cit., s. 178.

⁸⁸ Ibidem, s. 174.

⁸⁹ Ibid., s. 156.

⁹⁰ Ibid.

Mimo że Latour odrzuca klasyczne opowieści o sekularyzacji świata, to postuluje sekularyzację kontrreligii. Opozycja między pojęciami „religijne” i „świeckie” powinna zostać porzucona na rzecz tego, co ziemskie. Chodziłoby o otwarcie się na niepewność, pozwolenie, by historia i stworzenie zostały na nowo wprawione w ruch. Dlatego też Latour dokonuje nowej konceptualizacji „natury” – przywołuje postać Gai, nieprzewidywalnej bogini Ziemi. Gaja nie jest postacią ani świecką, ani religijną w ścisłym znaczeniu – jest figurą, która, sprzeciwiając się kontrreligiom, dla których apokalipsa już nadeszła, a prawda została raz na zawsze objawiona⁹¹, może przywrócić historyczność kluczową dla zmierzenia się z ekologicznymi wyzwaniami epoki. Gaja, jak pisze Latour, umożliwia uwolnienie także nie-ludzkich aktorów z narzucanych im ograniczeń, m.in. podporządkowywania ich ludzkim celom bądź odbierania im sprawczości i przypisywania ich działań różnorodnie charakteryzowanym zasadom przyczynowości⁹². Gaja może być rozumiana jako świecka w sensie przynależenia w pełni do tego świata, a jednocześnie nie być uzależniona od przyczyn lub fundamentów zewnętrznych⁹³.

Podsumowując: w przeciwieństwie do kontrreligijnych wariantów nauki i religii Latour postuluje takie ich warianty, które nie unifikują świata i nie patrzą na niego w kategoriach niezmienności i kompletności, a zamiast tego widzą raczej konieczność uświadomienia sobie sieci relacji, które muszą być splątane w ramach określonych praktyk. Postulowane warianty miałyby być świadome swojej historyczności i wrażliwej struktury wszystkich relacji, uznawać siłę wyższą – jednak nie taką, która projektowałaby świat z góry i ujednolicała go. Tylko tak ujęte nauka i religia, które stoją po stronie kosmocentryzmu, a nie antropocentryzmu, mogą połączyć siły wobec obecnych wyzwań klimatycznych.

KONKLUZJA

Latour postuluje kultywowanie takiej mowy religijnej, która wykraczałaby poza utrzymywane dotychczas rozróżnienia między duszą a ciałem, niebem a ziemią, transcendencją a immanencją, i zakorzeniałaby się coraz głębiej w tym, co ziemskie. Istotniejszym sporem – niż ten jałowy między nauką a religią – jest bowiem spór między tymi przedstawicielami nauki i religii, którzy mówią

⁹¹ Ibid., s. 206–207.

⁹² Ibid., s. 289.

⁹³ Ibid., s. 87.

o kosmosie i stawiają go w centrum, oraz tymi, którzy mówią wyłącznie o ludziach oraz ich interesach. Prawdziwy dualizm należy więc zarysowywać między kosmocentryzmem a antropocentryzmem. Tylko zakorzenienie się w kosmosie poprzez mowę religijną w miłości do Stworzenia przyniesie według Latoura odnowę oblicza Ziemi i odkupienie. Jednocześnie wizja Latoura zawiera pewne napięcia – z jednej strony krytycznie odnosi się on do kontrreligii stanowiących dziedzictwo rozróżnienia możeszowego, z drugiej – intensywnie czerpie z dziedzictwa chrześcijańskiej kontrreligii, a przynajmniej oferowanej przez nią metaforyki. Powstaje również pytanie, czy sama kategoria mowy religijnej nie skutkuje zrównaniem określonych wariantów zachodniej religijności z „religią jako taką”, pomijając przy tym globalną różnorodność religijnych manifestacji. Napięcia tego rodzaju zasługują na szerszą eksplorację w ramach dalszych badań.

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski K., *Poznanie, zbiorowość, polityka: analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008.
- Bińczyk E., *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość. Ekoteologiczne sugestie Brunona Latoura*, „Stan Rzeczy” 2013, nr 5, s. 137–149.
- Blok A., Jensen T.E., *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World*, New York 2011.
- Franciszek, *Encyklika „Laudato Si’”*, 24.05.2015, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_pl.pdf [dostęp: 15.09.2025].
- Gdula M., *Uspołecznienie i kompozycja. Dwie tradycje myśli społecznej a współczesne teorie krytyczne*, Warszawa 2016.
- Haraway D.J., Goodeve T., *How Like A Leaf: An Interview with Donna Haraway*, New York–London 1998.
- Humeniuk M., *Przenikanie się języków wiedzy i wiary w dyskursie kryzysu klimatycznego. Przypadek argumentu ekoteologicznego Bruno Latoura i radykalnej ekoteologicznej hermeneutyki biblijnej*, [w:] *Utopia a edukacja*, t. VI, red. R. Węgrzyn, R. Włodarczyk, Wrocław 2023, s. 63–85.
- Kamiński B., *Zwrot ontologiczny w naukach społecznych jako próba pomyślenia nowego porządku społeczno-politycznego ludzi i rzeczy*, „Stan Rzeczy” 2022, nr 1, s. 335–355.
- Latour B., *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Massachusetts 2013.
- Latour B., *Biography of an inquiry: On a book about modes of existence*, „Social Studies of Science” 2013, nr 43 (2), s. 287–301.
- Latour B., *Creation and Salvation*, [w:] *Protecting Nature, Saving Creation. Ecological Conflicts, Religious Passions, and Political Quandaries*, red. P. Gagliardi, A.M. Reijnen, P. Valentini, New York 2013, s. 63–75.
- Latour B., *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge 2017.

Latour B., *If we lose the Earth, we lose our souls*, Cambridge 2024.

Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Warszawa 2011.

Latour B., *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham–London 2010.

Latour B., *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2009.

Latour B., *Rejoicing, Or the Torments of Religious Speech*, Cambridge 2013.

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

Latour B., „*Thou Shall Not Freeze-Frame,*” or, *How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate*, [w:] *Science, Religion, and the Human Experience*, red. J.D. Proctor, New York 2005.

Latour B., *Will non-humans be saved? An argument in ecotheology*, „*Journal of the Royal Anthropological Society*” 2009, nr 15, s. 459–475.

Markiewka T.S., *Konstruktywistyczny szacunek do nauki. O podejściu Richarda Rorty’ego i Bruno Latoura*, „*Diametros*” 2019, nr 17, s. 56–68.

Stasik A., *Współwytwarzanie wiedzy o technologii. Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości*, Toruń 2019.

Stoczkowski W., *Bruno Latour, czyli teoria miłości-sieci. Szkic z antropologii nauki*, „*Prace Kulturoznawcze*” 2019, nr 22, s. 45–67.

ABSTRACT

ON THE SALVATION OF CREATION AND THE RENEWAL OF THE FACE OF THE EARTH. INTRODUCTION TO BRUNO LATOUR’S ECOTHEOLOGY

In the Anthropocene era, the dichotomous opposition between Nature and Culture is becoming increasingly untenable, generating the need for alternative perspectives for confronting the threats facing all human and non-human reality today. According to Bruno Latour, one of the narratives with the potential for the renewal of the “face of the Earth” in the context of the climate catastrophe may be religion. This will be possible provided that it moves away from the modernist conception of Nature and returns to a concern for the salvation and renewal of all Creation – no longer just immaterial souls, but as much as possible material humans and non-humans in an uncertain world of constantly reconfiguring connections. The purpose of this text is, first, to illuminate the place of religion in Bruno Latour’s broader ideological universe based on a wide spectrum of his texts, second, to explore his reflections on the potential of religion for “renewing the face of the Earth” in the era of the Anthropocene, and third, to reflect more generally on the relationship between religion and science as seen by Latour and his endeavor to untangle the still commonly held opposition between the two.

KEYWORDS: religion, nature, Latour, science, Anthropocene, ecotheology

ABSTRAKT

Dychotomiczna opozycja między naturą a kulturą staje się w dobie antropocenu nie do utrzymania, a to generuje potrzebę alternatywnych perspektyw, by cała ludzka i nie-ludzka

rzeczywistość mogła zmierzyć się z narastającymi zagrożeniami. Według Brunona Latoura jedną z narracji, w której tkwi potencjał dla odnowy „oblicza Ziemi” w kontekście katastrofy klimatycznej, jest religia. Będzie to możliwe, jeśli odejdzie ona od modernistycznej koncepcji Natury i powróci do troski o zbawienie i odnowę całego Stworzenia – już nie tylko niematerialnych dusz, ale jak najbardziej materialnych ludzi i nie-ludzi w niepewnym świecie nieustannie rekonfigurujących się powiązań. Celem niniejszego tekstu jest, po pierwsze, naświetlenie miejsca religii w szerszym uniwersum ideowym Latoura, po drugie – eksploracja jego refleksji nad potencjałem religii dla „odnowy oblicza Ziemi” w dobie antropocenu, a po trzecie – bardziej ogólne zastanowienie nad związkami religii z nauką w ujęciu Latoura i jego dążeniem, by odrzucić powszechnie utrzymywaną między nimi opozycję.

SŁOWA KLUCZOWE: religia, natura, Latour, nauka, antropocen, ekoteologia

OLIVIER NOWAKOWSKI
Uniwersytet Jagielloński
ORCID: 0009-0005-3314-3387

AKTY ŁASKI NA RZECZ KOŃCA ANTROPOCENU OD STAWANIA-SIĘ-ZWIERZĘCIEM DO AKTYWIZMU ŚMIERCI: WPROWADZENIE DO AHUMANISTYCZNEJ FILOZOFII PATRICII MACCORMACK

Ahumanizm jako zarys nowego, oryginalnego projektu ekozoficznego i politycznego, odróżniającego się od dominujących dyskursów posthumanistycznych, pojawił się po raz pierwszy w 2014 roku w książce *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*¹ pod redakcją Patricii MacCormack, a rozwinięty został w wydanej w 2020 roku książce *The Ahuman Manifesto. Activism for the end of the anthropocene*² tej samej autorki. Ahumanizm³ jest w gruncie rzeczy obszernym projektem myślowym zawierającym w sobie rozważania ontologiczne, etyczne,

¹ P. MacCormack, *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, London 2014. Zob. fragment książki: P. MacCormack, *Po życiu*, tłum. J. Bednarek, <http://wakat.sdk.pl/po-zyciu/> [dostęp: 22.10.2024]. Wstępne rozpoznania MacCormack na temat ahumanistycznej etyki możemy odnaleźć w: P. MacCormack, *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*, Farnham 2012.

² P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto. Activism for the end of the anthropocene*, London 2020.

³ W tym miejscu warto od razu podkreślić generalną różnicę w dyskursywnym usytuowaniu oraz w semantyce między ahumanizmem (jako autorską, mało rozpowszechnioną i kojarzoną póki co z jedną badaczką propozycją teoretyczną) a podobnie brzmiącym pojęciem antyhumanizmu, które ma już swoje miejsce w historii filozofii i najczęściej utożsamiane jest ze zwrotem poststrukturalistycznym, czyli pokoleniem takich filozofów, jak: Foucault, Derrida czy Irigaray. Generalnym założeniem antyhumanizmu miała być śmierć „Człowieka” jako transcendentalnego bytu obdarzonego uniwersalnymi przymiotami (rozumem, językiem, kulturą, duchem) i pokazanie, w jaki sposób te przymioty służyły wysoce regulacyjnym technikom oceny innych – a więc w konsekwencji przekładały się na procesy dyskryminacji i wykluczenia. Ahumanizm, choć można powiedzieć, że czerpie z antyhumanizmu, jest przede wszystkim ukierunkowany na ekozoficzne materialno-dyskursywne praktyki wyzwolenia związane ze śmiercią zarówno „Człowieka”, jak i człowieka jako gatunku. Więcej na temat antyhumanizmu i jego niejednorodnego charakteru zob. np. B. Han-Pile, *The 'Death of Man': Foucault and Anti-Humanism*, [w:] *Foucault and Philosophy*, red. T. O'Leary, Ch. Falzon, Malden 2010, s. 118–142.

estetyczne i polityczne, czerpiącym z wielu źródeł i epistemologii mniejszościowych, a jednocześnie otwierającym mnogość nowych dróg myślowych eksploracji. W związku z tym nie sposób przytoczyć go w całości, tak aby nie narazić się na pewne uproszczenia. By je zminimalizować, treść artykułu – oprócz ogólnej charakterystyki tego, czym jest ahumanizm w odniesieniu do posthumanizmu oraz jego związków z filozofią Spinozy – skupia się na dwóch wybranych perspektywach: abolicjonistycznym stawianiu-się-zwierzęciem i aktywizmie śmierci, które potraktować można jako reprezentatywne dla całego projektu.

Zanim przejdę do zawężenia perspektywy, warto jeszcze pokrótce przedstawić szeroką mapę wpływów, z których czerpie ahumanizm. Nie będzie ona wyczerpująca, gdyż ahumanizm, jako intersekcjonalna, eksperymentalna i jednocześnie głęboko zorientowana na aktywizm postawa, nie dąży do ostatecznego ugruntowania swojej teorii. Tradycje myślowe i mniejszościowe perspektywy, które zasilają myślenie ahumanistyczne, to: feminizm⁴, a w szczególności ekofeminizm, który rozpoznaje konieczność jednoczesnego wyzwolenia upłciowionych i znaturalizowanych innych, bez uprzywilejowywania grupy ludzkiej ponad nie-ludzką; teoria queer⁵ z jej antytożsamościowymi projektami, znoszeniem pojęciowych binaryzmów, a także odrzuceniem heteronormatywnego wzorca reprodukcyjnego; death studies⁶ jako studia, które odzyskują produktywne i życiodajne myślenie o śmierci; monster studies⁷ w szczególności jako zainteresowanie spekulatywnymi, fantastycznymi bytami nie-ludzkimi, z którymi nasza relacyjność, a także różnego rodzaju stawanie-się, nie jest naznaczona fetyszyzacją czy zawłaszczaniem innego; abolicjonizm⁸ jako radykalny ruch wyzwolenia zwierząt; okultyzm⁹ jako postsekularna praktyka religijna, która poprzez fabulacje może dostarczyć nam alternatywnych sposobów dostrajania się do świata. Mimo

⁴ P. MacCormack, *Feminist Becomings. Hybrid Feminism and Haecceitic (Re)production*, „Australian Feminist Studies” 2009, nr 24, s. 85–97.

⁵ P. MacCormack, *Queering the Weird: Unnatural Participations and the Mucosal in H.P. Lovecraft and Occulture*, [w:] *Spaces and Fictions of the Weird and the Fantastic: Ecologies, Geographies, Oddities*, red. J. Greve, F. Zappe, London 2020, s. 57–72.

⁶ P. MacCormack, *Embracing Death, Opening the World*, „Australian Feminist Studies” 2020, nr 35, s. 101–115.

⁷ P. MacCormack, *The Queer Ethics of Monstrosity*, [w:] *Speaking of Monsters*, red. C.J.S. Picart, J.E. Browning, London 2012, s. 255–265.

⁸ P. MacCormack, *Ahuman Abolition*, [w:] *Deleuze and the Animal*, red. C. Gardner. P. MacCormack, Edinburgh 2017, s. 25–36.

⁹ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., rozdz. 4.

że ta lista dyskursów i perspektyw może wydawać się szeroka i niekoherentna, wszystkie one spotykają się w konstytutywnych dla myślenia ahumanistycznego miejscach, które można streścić w następujących dwóch punktach:

1. Dążenie do osłabienia i wygaszenia gatunku ludzkiego z jednoczesnym praktykowaniem uważności i troski podczas życia, które nam pozostało.
2. Wyzwolenie tłumionych modusów nie-ludzkiej ekspresji i sprawczości życia w swojej różnorodności, których nie możemy poznać, ale którym możemy towarzyszyć i które możemy katalizować.

Drogi do ich osiągnięcia prowadzą przez teorię, performans, SF (rozumiane jako spekulatywne fabulacje), horror, aktywizm, praxis życiową i wiele innych, a żaden z powyższych obszarów nie jest ważniejszy od innego ani też granica między nimi nie jest szczególnie ostra. Tym, co spaja je i umacnia, jest wiara i nadzieja, że możliwe są praktyki oporu i modusy ekspresji, które nie sprzyjają dominującemu systemowi, ale radykalnie go transformują i pokazują drogi wyjścia poza niego, które same w sobie uobecniają zmianę.

Warto jeszcze nadmienić, że ahumanizm na gruncie polskiej humanistyki środowiskowej i refleksji posthumanistycznej pozostaje nierozpoznany¹⁰. **Celem niniejszego artykułu będzie próba przybliżenia ahumanistycznej koncepcji zarówno jako propozycji teoretycznej, jak i możliwej do wcielenia praktyki życiowej/artystycznej**, która, jak sądzę, nie będzie kolejnym gestem przyczyniającym się do inflacji pojęciowej i niepotrzebnego rozbudowywania dyskursu, ale stanie się pożyteczną i w gruncie rzeczy nieuniknioną korektą dla współczesnej myśli posthumanistycznej oraz dyskursów o antropocenie.

KU RELACYJNOŚCI BEZ CZŁOWIEKA

Ahumanizm w oczywisty sposób będzie przeciwstawiał się antropocentrycznej retoryce ludzkiego ekscepcjonalizmu i gatunkowizmu wraz ze wszystkimi jego

¹⁰ W języku polskim pojawiają się jedynie wzmianki o ahumanizmie oraz o abolicjonizmie w kontekście filozofii Patricii MacCormack. Zob. J. Bednarek, *Położyć kres „Człowiekowi”: przyroda i człowiek u Hegla, stawanie-się-zwierzęciem i abolicjonizm*, [w:] *Stronniczość*, red. M. Falkowski, Warszawa 2024, s. 153–158; M. Markiewicz, *Eko-logika. Pojmowanie wspólnoty w perspektywie posthumanizmu*, rozprawa doktorska, Katowice 2020, s. 159–160, https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/16771/1/Markiewicz_Eko_logika_pojmowanie_wspolnoty.pdf [dostęp: 14.11.2024].

konsekwencjami dla nie-ludzkich innych, co sytuuje go w bliźniaczej relacji z posthumanizmem, szczególnie w jego krytycznej odsłonie. Ale ich drogi w pewnym momencie się rozchodzą. O ile posthumanizm krytyczny na różne sposoby rehabilituje nie-ludzką sprawczość oraz pokazuje nasze immanentne uwikłanie w sieć międzygatunkowych i międzyrodzajowych relacji, o tyle ahumanizm stara się nie tyle przekroczyć człowieka (jako zawsze więcej-niż-ludzkiego), lub rozpuścić go w sieci relacji, ile intensywnie działać na rzecz jego końca.

Relacyjność stała się obecnie niemal fetyszem wśród posthumanistycznych i nowomaterialistycznych myślicieli i myślicielek. U wielu z nich znajdziemy refleksję nad relacjami, w jakie wchodzimy z innymi gatunkami i bytami tak na poziomie mikro (często podskórnym), jak i makro. Gatunki stowarzyszone i symbionty u Haraway¹¹, sieć u Latoura¹², splątanie (*entanglement*) u Karen Barad¹³ czy kategoria *zoe* u Rosi Braidotti¹⁴ – wszystkie one diagnozują, na różnych poziomach, jakiś rodzaj więcej-niż-ludzkiej wspólnoty oraz połączeń z innymi. Bez względu na to, czy mówimy o ontologii (jak np. Barad), czy o pewnym projekcie etycznym stowarzyszania się wywiedzionym z ontologicznej relacyjności (jak Haraway), przysłania nam to dostrzeżenie prymarnej nierówności, która przenika owe relacje, a która nie zostanie rozwiązana za sprawą, często nawinie pomyślanego, stowarzyszania się z innymi. Powstaje więc pytanie: czy wymienieni wyżej myśliciele i myślicielki mogą nam rzeczywiście pomóc w wyobrażeniu sobie prawdziwie sprawiedliwego ekologicznie świata, tworząc z jednej strony kategorie opisowe, a z drugiej etykę relacyjności, tak jakby była ona dobrem samym w sobie? Wymienione wyżej perspektywy są zrozumiałą odpowiedzią na skrajnie dualistyczny paradygmat myślenia, który oddziela od siebie to, co kulturowe, od tego, co naturalne; to, co ludzkie, od tego, co nie-ludzkie – paradygmat, który zerwał tym samym naturalny kontrakt pozwa-

¹¹ D. Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003; eadem, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016. Gwoli ścisłości trzeba zaznaczyć, że akurat Haraway w książce *Staying with the Trouble* w pewnym sensie wykonuje gest w kierunku ahumanizmu, postuluje bowiem ograniczenie dietności, natomiast w zamian proponuje nie całkowite wycofanie się człowieka, ale tworzenie więzów z nie-ludzkimi bytami – dlatego właśnie umieszczam ją w tym zestawieniu.

¹² B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, Kraków 2010.

¹³ K. Barad, *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, tłum. S. Królak, Poznań 2024.

¹⁴ R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.

lający na w miarę demokratyczny gatunkowo podział planetarnych zasobów. Perspektywa ahumanizmu pozwala jednak zrozumieć, że sam imperatyw stowarzyszania się i budowania naturokulturowych splotów jest niewystarczający do pełni ekozoficznego życia, gdyż o powodzeniu danej wspólnoty (także tej w wymiarze planetarnym) nie decyduje wcale etyka stowarzyszania się, lecz etyka wykluczenia, która za swój cel stawia sobie eliminację tego, który danej wspólnocie szkodzi najbardziej¹⁵.

Ahumanizm również rozpoznaje sytuację immanentnego uwikłania i splątania *antrophos* z tym, co nie-ludzkie, ale ani nie fetyszyzuje tego splątania, ani na nim nie poprzestaje. To, co wyróżnia ahumanizm na tle wyżej wymienionych perspektyw, to fakt, że wyciągnął wnioski i dostrzegł, że relacyjność między ludzkim a nie-ludzkim, ze względu na antropocentryczne reżimy wiedzy-władzy, jest zawsze asymetryczna – nawet jeśli jest to relacyjność rozumiana w sposób afirmatywny; nawet jeśli bierzemy przy tym pod uwagę sprawczość nie-ludzkich aktorów i nawet jeśli przyznajemy odrębność ontologiczną członkom tych relacji.

Ludzie nie tworzą symbiozy. Ludzie nie odwzajemniają. Ludzie używają; czy to w teorii, czy w praktyce¹⁶.

Tak długo, jak naturalizuje się asymetryczność relacji człowieka z innymi oraz fetyszyzuje się ich w posthumanistycznych teoriach, tak długo pozostajemy w paradygmacie antropocentrycznym. Drogą wyjścia może być zatem namysł nie nad tym, czym stajemy się w relacjach z innymi, ale nad tym, jak pozwalać innym-niż-człowiek istnieć na ich własnych zasadach.

¹⁵ Nawiązuję tutaj do propozycji teoretycznej innej badaczki – Evy Haify Giraud. Przekonuje ona, że idealistyczne projekty stowarzyszania się z innymi ignorują tarcia, które mogą wystąpić w obrębie danej grupy, i przez to prowadzą do utraty poczucia wspólnego celu, który organizuje wspólnotę. Zamiast myślenia o utopijnym splątaniu proponuje ona etykę wykluczenia (*ethics of exclusion*) jako niezbędny element konstytuujący daną grupę i gwarantujący jej powodzenie. Zob. E.H. Giraud, *What Comes After Entanglement? Activism, Anthropocentrism and an Ethics of Exclusion*, Durham–London 2019. O ile Giraud myśli raczej o konkretnych, umiejscowionych wspólnotach i koniecznych dla nich wykluczeniach (np. zaczerpnięta przez nią od Franklina Ginna: relacja ludzi, roślin i ślimaków w przydomowych ogródkach, w której ekskluzji poddane zostały ślimaki jako zagrażające dobrostanowi ogródka rozumianego jako pewien ekosystem), o tyle dla ahumanizmu etyka wykluczenia przybiera perspektywę globalną, w której banicji podlega *antrophos* jako pasożyt o zasięgu planetarnym.

¹⁶ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 13.

Ahumanizm nie dowartościowuje relacyjności za wszelką cenę, ale w zamian oferuje doprowadzenie projektu „Człowiek”/człowiek, a tym samym antropocenu, do jego końca. Jest to koniec rozumiany wielorako: koniec Człowieka jako pewnego ideologicznego konstruktu; koniec tożsamości jako neoliberalnego wyznacznika politycznej walki między mniejszościami, w których to zawsze ludzkie istnienie ma pierwszeństwo nad każdym innym, jak i po prostu koniec człowieka w wymiarze gatunkowym, który w relacji ze złożonością życia ziemskiego pozostaje opresyjnym okupantem. Ahumanizm nie postrzega końca człowieka pesymistycznie, ale widzi go jako radosne otwarcie świata, który w swojej złożoności zyskuje więcej na nieobecności człowieka niż na jego dominującej obecności. Trzeba jednak powiedzieć jasno, że ahumanizm nie propaguje ludobójstwa na rzecz zwiększenia dobrostanu nie-ludzkiego życia, gdyż każde życie jest godne przeżycia z uwagą i czułością. Przedłużanie ludzkiego gatunku staje się jednak obecnie czymś najbardziej odległym od tego, co Spinoza nazwałby „radosną” etyką, gdyż to właśnie reprodukcja *homo sapiens* hamuje dziś najbardziej rozwój potencjalności życia w całej swojej złożoności.

Patricia MacCormack, jak wiele myślicielek związanych z krytyką antropocenu, nowym materializmem czy posthumanizmem¹⁷, przyswaja i posługuje się etycznymi rozpoznaniem Spinozy¹⁸. „Radosna”¹⁹ etyka w ujęciu Spinozy w kontekście niniejszych rozważań będzie odnosić się do konieczności zakończenia pojedynczego, wszechogarniającego „centryzmu”, który podporządkowuje sobie wszystkie tryby ekspresji. Ma on zostać zastąpiony radosnym uwolnieniem mnogości ekspresji, które do tej pory były redukowane bądź niszczone przez Jednego. Ewokuje to spinozańskie pojęcia *potestas* oraz *potentia*.

Potestas rozumiane jest jako wola wiedzy, porządkujący system projektowany siłą na rzeczywistość *a priori*. *Potentia* odnosi się do wrażliwego i nie-

¹⁷ Mam tu na myśli takie filozofki, jak chociażby Rosi Braidotti, Jane Bennett, Erin Manning czy Iris van der Tuin. Sama MacCormack nie identyfikuje się ani z posthumanizmem, ani z nowym materializmem, ale raczej stara się wydeptać własną ścieżkę teoretyczną, często na przekór różnym dyskursom i prądom.

¹⁸ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 24–31, 52, 55, 57, 147–149.

¹⁹ Nie dla wszystkich badaczek rozważania Spinozy będą jednak broniły się jako całkowicie uzasadniona podstawa prozwojowej etyki. Joanna Bednarek pokazuje, że jeśli potraktujemy rozważania filozofa całościowo i czytamy się w jego ustępy o zwierzętach, to zauważymy, że akceptował wykorzystanie i zabijanie zwierząt dla ludzkich celów oraz twierdził, że aby podtrzymać ludzki *conatus*, człowiek powinien zrzeszać się z ludźmi i to z nimi budować wspólnoty, a nie z innymi zwierzętami. J. Bednarek, *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Warszawa 2017, s. 57–65.

ustrukturyzowanego jeszcze pragnienia, które szuka połączeń. *Potestas* narzuca rzeczywistości strukturę podmiot/przedmiot i dzięki produkcji wiedzy służy jej utrzymaniu.

Jest to wiedza uprzywilejowująca porównanie, a nie różnicę, i zastój, a nie transformację, gdzie klasyfikacja danego bytu (jako przedmiotu lub podmiotu) jest tak samo ważna jak jakiegokolwiek cechy tego bytu²⁰.

O ile *potestas* odnosi się do produkcji wiedzy, porównania, płaszczyzny reprezentacji oraz hierarchicznego porządku, o tyle *potentia* oznacza życie organizujące się bez celu, bez konieczności rozpoznania w sobie podmiotu/przedmiotu, jedynie na zasadzie czystej i radosnej zdolności do oddziaływania i bycia gotowym na poddanie się nieprzewidzianym skutkom oddziaływania innych elementów przepływu.

Dwa byty zdefiniowane przez swoje bycie nie mogą wejść w taką relację²¹.

„Radosna” etyka wymaga więc od nas stanięcia po stronie przepływu życia i modyfikacji intensywności tak, aby ograniczać te, które są szkodliwe dla innych elementów, a wzmacniać te, które są pożyteczne. Punktem wyjścia dla ahumanistycznej etyki jest zdanie sobie sprawy ze szkodliwości usytuowania człowieka w tym przepływie i wyciągnięcie z tego wniosków. Wniosków, które tylko z antropocentrycznej perspektywy mogą być przygnębiające.

Jeśli każdy byt zmierza ku zwiększeniu swojej doskonałości, a tym samym zwiększeniu radości, jeśli ludzkie życie stanowi element kosmosu, umożliwiającego mniejszą lub większą doskonałość, musimy zapytać: na ile ustanie ludzkiego życia zwiększy radość w kosmosie? Oczywiście nie sposób udzielić na nie odpowiedzi. Chodzi jednak o to, że rozważanie końca życia ludzkiego na Ziemi i w kosmosie jest przeciwieństwem bycia „przeciwko życiu”. Tak samo, jak nie możemy dowiedzieć się, jak będzie wyglądać życie ludzi w przyszłości, a jednak wciąż o nim rozmyślamy, albo jak nie możemy wiedzieć, jak będzie wyglądać nasze życie po śmierci, ponieważ nie dysponujemy absolutnym pojęciem żadnego z nich, tak porzucenie powtarzania, reprodukcji, ludzkiego życia nie zapewni nam znajomości skutków tego działania, ale umożliwi spotkanie z życiem rozumianym jako opierające się myśli zewnątrz, a ludzka wolność, którą wychwala Spinoza, stanie się wolnością życia uwolnionego od człowieka²².

²⁰ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 24.

²¹ Ibidem, s. 25.

²² P. MacCormack, *Po życiu*, op. cit.

Ahumanizm kierujący się spinozjańską etyką ma więc dwa zadania. Jedno to przeciwstawienie się pojmowaniu witalności życia jako skorelowanej z ludzkim podmiotem – to jego śmierć, a nie reprodukcja, zwiększa witalność i radość bytu rozumianego jako całość kosmicznych relacji. Drugi to wypracowanie etyki relacyjności w przypadkach, kiedy decydujemy się kontynuować (ale nie reprodukować) ludzką egzystencję. Widać więc wyraźnie, że relacyjność sama w sobie nie jest przez ahumanizm odrzucona. Istotne jest jednak pokazanie – nawet przy uznaniu relacyjności jako ontologicznie pierwotnej, poprzedzającej i konstytuującej wyłonienie się poszczególnych fenomenów – z jednej strony, nadużyć, które przenikają większość ludzko-nie-ludzkich relacji, a z drugiej – zaproponowanie pozytywnego, etycznego projektu relacyjności, który moglibyśmy praktykować i który przeciwstawiałby się owym nadużyciom. Konieczne jest więc przejście z poziomu opisowego (przy którym zatrzymują się często nowomaterialistyczni i posthumanistyczni myśliciele i myślicielki) do poziomu wartościującego. Co więc, kiedy dochodzi do nieuniknionego spotkania z innym zwierzęciem? Co ahumanizm może w tej kwestii zaproponować, tak by nie narzucać niczego zwierzęciu, ale jednocześnie zadbać o jego dobrostan? Dla ahumanizmu wchodzenie w relację ze zwierzęciem powinno odbywać się w ramach *potentia*, a nie *potestas*, czyli bez konieczności nazywania i posługiwania się wiedzą jako narzędziem do formułowania sądów.

Spotkanie z tym, co z góry określone, nie jest spotkaniem; jest urzeczowieniem poprzez potwierdzenie opozycji lub podobieństwa, opartego na strukturach, które z samej swojej definicji nie są w stanie zlokalizować dwóch odrębnych bytów bez jednoczesnego podporządkowania jednego z tych bytów poprzez wykorzystanie mocy definiowania²³.

Musimy zatem poszukać sposobów na alternatywne nawiązywanie relacji ze zwierzętami.

Jak zobaczymy za chwilę, stawanie-się-zwierzęciem, tak jak rozumie je MacCormack, może być właśnie realizowane w ten sposób. W tych spotkaniach to zwierzęcy człon relacji coś zyskuje, a człowiek ma możliwość obdarzenia zwierzęcia łaską, a jednocześnie pozbycia się części swojego przywileju. W ahumanistycznych spotkaniach, przebiegających w nieustrukturyzowanym, choć jednocześnie zróżnicowanym przepływie życia, chodzi bowiem o alternatywną redystrybucję dobra. Dobra, które ma służyć Innemu.

²³ P. MacCormack, *Introduction*, [w:] eadem, *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, London 2014, s. 3.

ABOLICJONIZM I ODSZANOWANIE SIĘ CZŁOWIEKIEM

Wegański abolicjonizm w swojej najbardziej rozpowszechnionej formie, czyli w formie w jakiej przedstawia go Gary L. Francione²⁴, postuluje całkowite materialne uwolnienie zwierząt, również tych udomowionych i gatunków stowarzyszonych²⁵, i zakończenie używania ich do ludzkich celów. To najbardziej bezkompromisowy ruch wyzwolenia zwierząt, który nie godzi się na reformizm i stopniowe działania na rzecz polepszenia dobrostanu zwierząt (*animal welfare*). Dla abolicjonistów²⁶ jedyną słuszną moralnie decyzją, która rzeczywiście może podważyć przedmiotowy status zwierząt, jest ich bezwzględne uwolnienie. Żeby to zrobić, najpierw trzeba zmienić słownik. „Jedzenie” to morderstwo i kanibalizm dla mięsa, gwałt, kradzież i morderstwo młodych dla nabrału i drobiu; „rozrywka” to niewola; „badania” to tortury itd.²⁷

Takie operacje na języku to nic innego jak opisany przez ekofeministkę Carol J. Adams mechanizm odzyskiwania nieobecnego desygnatu²⁸. Struktura nieobecnego desygnatu w przypadku nie-ludzkich zwierząt działa tak, by w dyskursywny sposób oddalić nas od rzeczywistości i zatuszować kwestię wyzysku, opresji i cierpienia, aby stały się one niewidoczne dla konsumentów, którzy nie muszą myśleć np. o tym, że pożywiamy się zwłokami innych zwierząt. Skoro antropocentryczny język nieobecnego desygnatu jest na tyle skuteczny, by ciągle utrzymywać w nas przekonanie, że jemy wieprzowinę, wołowinę czy jagnięcinę, a nie po prostu części martwych ciał, pochodzących ze „szlachtowanych, ćwiartowanych, broczących krwią świń, jagniąt, krów i cieląt”²⁹, to być może przywracanie nieobecnego desygnatu w całej swojej narzucającej się sugestywności może być znaczącym krokiem prowadzącym do abolicji. Wiarę w trans-

²⁴ G.L. Francione, A. Charlton, *The Six Principles of the Abolitionist*, <https://www.abolitionistapproach.com/about/the-six-principles-of-the-abolitionistapproach-to-animal-rights/> [dostęp: 15.09.2025].

²⁵ Dariusz Gzyra, za Sue Donaldson i Willem Kymlicką, nazywa ten rodzaj abolicjonizmu „ekstynkjonizmem”. D. Gzyra, *Odmiany abolicjonizmu. Zarys nowej klasyfikacji*, [w:] *Ludzkie, Nie-ludzkie, Arcy-zwierzęce. Animalocentryzm?*, red. J. Roś, K.M. Wieczorek, Siemianowice Śląskie 2016, s. 108.

²⁶ Abolicjonizm nie jest jednak ruchem jednorodnym. Na temat różnych odłamów ruchu abolicjonistycznego zob. D. Gzyra, *Odmiany abolicjonizmu...*, op. cit.

²⁷ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 15.

²⁸ C.J. Adams, *Polityka seksualna mięsa. Feministyczno-wegetariańska teoria krytyczna*, tłum. M. Stefański, Warszawa 2022, s. 87–94.

²⁹ Ibidem, s. 127.

formującą moc języka i jego jednoczesnego powiązania z naszymi praktykami najlepiej wyrażają słowa wegetarianki z początków XX wieku, Emarel Freshel:

[S]koro słowa mówiące prawdę o mięsie jako o pożywieniu nie są odpowiednie dla naszych uszu to i samo mięso nie jest odpowiednie dla naszego podniebienia³⁰.

Patricia MacCormack w tej kwestii nie różni się od innych ekofeministek i abolicjonistów, którzy dostrzegają związek pomiędzy opresyjnymi strukturami społecznymi a strukturą samego języka, który wspiera i normalizuje wyzysk. Wegański abolicjonizm, tak jak rozumie i uprawia go MacCormack, idzie jednak o krok dalej i oprócz postulatu pozbycia się języka metaforycznego na rzecz języka dosłownego domaga się również wyzwolenia zwierząt na gruncie dyskursu filozoficznego i naukowego. Chodzi bowiem o zaprzestanie dyskursu, którego milczącym założeniem (nawet jeśli deklaruje się inaczej) pozostaje antropocentryczna chęć wiedzy, ale nie podyktowana ciekawością, lecz chęcią klasyfikacji inności, ujarzmnienia poprzez dyskurs, który w niekonsensualny sposób narzuca strukturę znaczenia na inne gatunki. „Jeśli etyka to wola i zrozumienie, to humanizm jest władzą i wiedzą”³¹. Jest to newralgiczny moment wywodu MacCormack, w którym wchodzi ona w konflikt zarówno z dyskursem praw i ochrony zwierząt, jak i z *animal studies*.

Dyskurs praw zwierząt tradycyjnie służy nie-ludzkim zwierzętom na podstawie ich podobieństwa do człowieka i dlatego jest wadliwą polityką równości [...]. Abolicjonizm postrzega prawa danego bytu nie na podstawie tego, jaki jest, ale dlatego że po prostu jest. Ludzka konieczność definiowania, czym są prawa zwierząt, jednocześnie definiuje same zwierzęta; powoduje to, że dyskurs ten ostatecznie odbywa się pomiędzy ludźmi i ich dominującym postrzeganiem nie-ludzkich bytów [...]. Dlatego wszelkie studia nad zwierzętami są studiami pomiędzy ludźmi o ludzkim postrzeganiu innego, które nie mają żadnych korzyści dla samych zwierząt [...]. W dyskursie praw zwierząt i studiach nad zwierzętami na nie-ludzkie zwierzę narzucona zostaje struktura, dla której ani nie dało ono swojej zgody, ani do której nie może się odnieść i z tego powodu [...] staje się ofiarą, która nie może kontrolować dyskursu pana³².

Próby konstruowania wiedzy o nie-ludzkim zwierzęciu ryzykują więc zaniegowaniem tegoż zwierzęcia i zamknięciem ścieżek wirtualności i potencjalności, które mogą stać się jego udziałem. Antropocentryczny rozum, traktujący zwierzę

³⁰ M.R.L. Sharpe (później Freshel), *The Golden Rule Cookbook. 600 Recipes for Meatless Dishes*, Cambridge 1908, s. 18, cyt. za: C.J. Adams, *Polityka seksualna mięsa...*, op. cit., s. 127.

³¹ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 25.

³² Ibidem, s. 14–15.

jako obiekt badań w tej czy innej dyscyplinie, nie jest przejawem neutralnej praktyki poznawczej, ale wyrazem władzy i podporządkowania nie-ludzkich innych, których samoistna sprawczość i ekspresja jest stłumiona przez ludzkie struktury znaczenia.

Warto w tym miejscu odnotować, że MacCormack w nieco zbyt uproszczony sposób traktuje adresatów swojej krytyki. Zarówno dyskurs praw zwierząt (w końcu abolicjonizm, z którym utożsamia się MacCormack, również jest jego częścią), jak i *animal studies* są wewnętrznie złożone i traktowanie ich jako dyskursywnych monolitów jest nadużyciem³³. W obrębie dyscypliny akademickiej, jaką są *animal studies*, zawierają się liczne odmiany: *critical animal studies*, skupione wokół kwestii wyzysku nie-ludzi przez ludzi i bezpośrednio powiązane z ruchem na rzecz zwierząt; *human-animal studies*, których polem tematycznym są rzeczywiste interakcje ludzi i zwierząt, a ich metodologia wykorzystuje narzędzia nauk społecznych – w tym wypadku można więc powiedzieć, że konstruowana wiedza dotyczy nie zwierząt jako takich, ale relacji, jakie zachodzą pomiędzy ludźmi i zwierzętami (więc nie możemy mówić tu o narzucaniu struktur wiedzy na inne zwierzęta); i w końcu te *animal studies*, które zakorzenione są w posthumanizmie krytycznym, często wykorzystujące narzędzia filozofii kontynentalnej (w tym np. stawanie-się-zwierzęciem Deleuze’a i Guattariego), nierzadko skupione na ekokrytycznych analizach tekstów kultury, które niekoniecznie muszą pozostawać w ścisłej relacji z aktywizmem (jak *critical animal studies*), ale dla których cichym założeniem pozostaje teza Rancière’a o tym, że estetyczne jest polityczne³⁴.

Moim celem nie jest dyskredytowanie krytyki MacCormack, lecz zwrócenie uwagi na nieuczciwe uproszczenia, które wiążą się z artikulacją tak radykalnych sądów. Tym bardziej, że ahumanistyczna perspektywa MacCormack równie dobrze mogłaby nie tyle całkowicie podważyć i unieważnić wyżej wymienione podejścia krytyczne, ile przyczynić się do ich zrewitalizowania i odnalezienia punktów stycznych dla, wydawałoby się, odrębnych perspektyw. Może się to wydarzyć, jeśli miejscem spotkania będzie refleksja nad tym, jak uczynić *animal studies* przestrzenią gościnności wobec Innego (bez klasyfikowania i wartości-

³³ Więcej na temat różnych podejść metodologicznych w obrębie *animal studies*, a także ich związków z ruchem na rzecz zwierząt – zob. J. Włodarczyk, *Rasa, klasa, płęć, gatunek? Metodologie w Animal Studies*, [w:] *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, red. Z. Ładyga, J. Włodarczyk, Gdańsk 2015, s. 23–54.

³⁴ Zob. J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Warszawa 2008.

wania tej inności), a nie wyłącznie jednostronna, niekonsensualna dyskursywizacja, a więc de facto refleksja nad nami samymi i pomiędzy nami.

W gruncie rzeczy praktykę stawania-się-zwierzęciem, która rozumiana jest nie jako fetyszyzacja inności czy sposób na rozszerzenie postludzkiej tożsamości, ale jako mająca przede wszystkim na celu uwolnienie zwierzęcia, można potraktować jako abolicjonistyczny projekt *animal studies*. Mimo że stawanie-się-zwierzęciem doczekało się wielu zarzutów³⁵, zwłaszcza z feministycznej perspektywy, to jeśli przyjrzymy się dokładnie tekstowi *Tysiąca Plateau*³⁶, okaże się, że perspektywę tę można potraktować jako prozwierzęcą.

MacCormack przywołuje deleuzjański opis stawania-się-zwierzęciem jako proces składający się z dwóch deterytorializacji³⁷. Pierwsza odnosi się do człowieka, który narzuca zwierzęciu, żeby mu służyło albo żeby uciekło od niego. Druga natomiast, kluczowa dla abolicjonizmu, to propozycja ucieczki, którą zwierzę inicjuje, pokazując drogi wyjścia, o których człowiek sam nigdy by nie pomyślał – tzw. schizo-ucieczka. Dla MacCormack Deleuze i Guattari w swoim opisie stawania-się-zwierzęciem pozostają w zgodzie z abolicjonistyczną myślą. Nie definiują oni w żaden sposób zwierzęcia. Jest ono jedynie czymś innym od człowieka, nie-ludzkim. W procesie tym spotykają się zatem dwa elementy: zwierzę i człowiek, a każdy z nich jest od siebie oddzielny i niesprowadzalny do siebie nawzajem. Choć człowiek na początku próbuje narzucić zwierzęciu strukturę działania (służba albo ucieczka), a więc sprowadzić je do zdroworozsądkowego wymiaru molowego, stawanie-się, o ile jest skuteczne, rozbija molowe struktury i każe wejść jego członkom w wymiar molekularny, który prowadzi do rozbicia stałości form. Drogi ucieczki, które pokazuje nam zwierzę, nie są tymi założonymi przez człowieka przed przystąpieniem do stawania-się. To drogi prowadzące do detery-

³⁵ Mam tu na myśli zwłaszcza krytykę Donny Haraway, dla której stawanie-się-zwierzęciem nie odnosi się w ogóle do molowych, rzeczywistych zwierząt i jest kolejnym egotycznym i wykorzystującym zwierzę projektem eksperymentowania z ludzką podmiotowością. Dlatego jako alternatywę proponuje ona stawanie-się-ze-zwierzętami jako proces obejmujący codzienne doświadczenia molowych zwierząt i ludzi wewnątrz złożonych naturo-kultur – zob. D.J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis 2008, s. 27–29. Innym głosem krytycznym są np. rozważania Catherine Malabou. Joanna Bednarek pokazuje, że Malabou uznaje ten proces za heglowską formę złej nieskończoności – twierdzi, że stawanie-się-zwierzęciem pozbawione jest wewnętrznego braku jako siły napędowej, co skutkuje koniecznością nałożenia nań zewnętrznej granicy, a taka zawsze będzie bardziej represyjna niż wewnętrzny, dialektyczny ruch negatywności. Stąd proponuje ona odróżnić stawanie-się-zwierzęciem od stawania się zwierzęciem jako aktu filiacji, dążącego do zastoju bytu – zob. J. Bednarek, *Położyć kres „Człowiekowi”...*, op. cit., s. 153–155.

³⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2015, s. 282–375.

³⁷ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 83–86.

torializacji ludzkiego podmiotu, zaproszenie do porzucenia myślenia i bycia jak człowiek. To właśnie jest stawką. Samo zwierzę może, ale nie musi ulec przemianie. Przemiany ma dokonać człowiek, który nie tylko staje-się-zwierzęciem, ale również odstaje-się-człowiekiem i to właśnie jest kluczowe dla ahumanistycznej etyki. Trudno mówić tu o przedmiotowym wykorzystaniu w tym celu zwierzęcia, którego przecież nie możemy poznać (jego niepoznanie gwarantuje właśnie pomysłowość procesu). Mówimy tu o wymiarze molekularnym, a więc rzeczywiste zwierzę w ogóle nie musi brać udziału w procesie stawania się³⁸.

Tym, co rzeczywiste, jest samo stawanie się, blok stawania się, a nie rzekomo stałe elementy tego stawania się³⁹.

Stawanie-się-zwierzęciem nigdy nie może zostać zrealizowane w pełni ani też nie wiadomo, dokąd nas zaprowadzi, ale żeby mogło się wydarzyć, konieczne jest zdanie sobie sprawy z tego, że nigdy nie możemy w pełni poznać zwierzęcia. Zwierzę zawsze od nas ucieka, w ten czy inny sposób.

Bycie świadkiem takiego uciekającego zwierzęcia (i pozwolenie mu na to) może pomóc nam stać-się-zwierzęciem, ponieważ pozwala nam dostrzec swoją władzę i wolę narzucania podczas uświadomienia sobie cudu tego, że coś odmawia bycia postrzeganym [...] ⁴⁰.

Tak rozumiane stawanie-się-zwierzęciem nie jest bynajmniej ignorowaniem zwierzęcia, ale aktem łaski, który pozostawia zwierzę w spokoju i pozwala mu na ucieczkę – od ludzkich opresyjnych systemów wiedzy oraz bardziej bezpośrednich aktów okrucieństwa. To akt aktywizmu, mający swój początek w bierności, który poprzez negację samego siebie pozwala na rozkwit życia⁴¹.

Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego MacCormack w swoich rozważaniach poświęca tyle miejsca nie-ludzkim zwierzętom, a nie innym nie-ludzkim bytom, jednocześnie deklarując konieczność wyzwolenia wszystkich

³⁸ To właśnie powód, dla którego Joanna Bednarek, podobnie zresztą jak Donna Haraway, wysuwa swoje główne zastrzeżenie wobec stawania-się-zwierzęciem jako procesu, który skutkuje negacją molowego istnienia zwierzęcia – zob. J. Bednarek, *Zwierzę edypalne? Gatunki towarzyszące i stawanie się*, [w:] *Stronniczość*, red. M. Falkowski, Warszawa 2024, s. 178. Z perspektywy ahumanizmu jednak negacja molowego istnienia zwierzęcia w zwierzęciu ma na celu uniknięcie narzucania na niego opresyjnych systemów. Tak więc ta negacja nie zubaża istnienia, ale je chroni.

³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 288.

⁴⁰ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 84.

⁴¹ Zob. też C.J. Stivale, 'Etre aux aguets': *Deleuze, Creation and Territorialization*, [w:] P. MacCormack, *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, London, 2014, s. 69–81.

modusów nie-ludzkich ekspresji? Odpowiedź nie pada wprost, ale można domniemywać, że zwierzę pełni tutaj funkcję metonimii, która reprezentuje całość organicznego życia. Ważne jest, że chodzi właśnie o życie organiczne, gdyż MacCormack wyraźnie sprzeciwia się apolitycznym filozofiom spod znaku OOO (*object oriented ontology*), które przyznają sprawczość wszystkim nie-ludziom. W tych filozofiach, jak pisze MacCormack, „krzesło nie różni się niczym od krowy czy od człowieka”⁴². Dla filozofki są to projekty ontologiczne, które zatracają swoje polityczne znaczenie i nie tylko nie wnoszą nic do procesu abolicji, lecz wręcz go utrudniają. Zrównują bowiem ze sobą nieprzystawalne do siebie modusy ekspresji, a także nie problematyzują skali szkodliwych, antropogenicznych efektów, które na te różne modusy oddziałują.

Zamiast całkowicie płaską ontologią (zrównującą to, co ożywione i nieożywione, organiczne i nieorganiczne) MacCormack posługuje się pojęciem Biogei, zapożyczonym od francuskiego filozofa Michela Serresa⁴³. Biogea to świat ożywiony jako taki.

Dzisiaj ruchome piaski, jutro klimat. To jest właśnie to, co nazywam „Biogea”, archaiczne i nowe państwo zarazem, obojętne i żywe jednocześnie, woda, powietrze, ogień, ziemia, flora i fauna i wszystkie żywe stworzenia...⁴⁴

Biogea to coś, co wykracza poza ludzkie binarne systemy klasyfikacji; coś, co wymyka się pojęciu „natury” jako znaczącemu⁴⁵. To materia życia, która pozostaje obojętna wobec ludzkich systemów wiedzy, a jednocześnie pozbawiona jest uznania z ich strony. To naturalny porządek (a nie porządek natury), który został podporządkowany celom *antrophos* w imię rozwoju i postępu – czyli idei w rzeczywistości maskujących dążenie do inwazji i okupacji. Powtórzmy zatem – stawką ekozoficznego aktywizmu jest asystowanie przy wyłanianiu się ekspresji Biogei, ich katalizowanie i powstrzymywanie śmiercionośnych efektów. Stawanie-się-zwierzęciem to jedynie wybrany przykład tego, w jaki sposób możemy to robić, ale w żaden sposób nie ograniczający wyobraźni, która może

⁴² P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 56.

⁴³ Zob. M. Serres, *Times of Crisis*, tłum. A.M. Feenberg-Dibon, London 2014.

⁴⁴ Ibidem, cyt. za: P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 72.

⁴⁵ Odwołuję się tutaj do terminu „element znaczący” (fr. *signifiant*), który odnosi się do zapisu graficznego (lub ciągu głosek) znaku oraz – w domyśle – do terminu „element znaczony” (fr. *signifié*), który określa to, co myślimy, kiedy piszemy lub wypowiadamy dane znaczące. Te dwa elementy budujące znak, jakim jest „natura”, nie będą w stanie nigdy oddać istotowości tego, co sygnifikują.

sugerować nam inne formy stawania-się czy zupełnie odmienne formy ekologicznego aktywizmu. Stawanie-się-zwierzęciem jest jednak o tyle poręczne, że w jaskrawy sposób wskazuje z jednej strony na relatywnie bliski człowiekowi podmiot łaski (kogoś, kogo możemy uwolnić i jednocześnie dostrzec owo uwolnienie), a z drugiej na potencjalne drogi kapitulacji własnego człowieczeństwa.

AKTYWIZM ŚMIERCI I QUEEROWA SZTUKA PORAŻKI

Podobnie rozumiany akt łaski odnajdziemy także w drugiej perspektywie zawartej w ahumanistycznej teorii, czyli w aktywizmie śmierci. Stawanie-się-zwierzęciem jest jego częścią, ale wyznacza on też inne, szersze kierunki myślenia i praktyki. Aktywizm śmierci zakłada paradoks aktywizmu jako działania poprzez pasywność. Każe nam odrzucić myślenie w binarnych i arbitralnych kategoriach z jednej strony o tym, co aktywistyczne/życiodajne, a z drugiej o tym, co bierne/śmiercionośne. Aktywizm śmierci jako praktyka doby antropocenu jest zdaniem sobie sprawy, że większa korzyść dla nie-ludzkiego życia leży współcześnie w nieobecności człowieka. Oznacza to, że jeśli chcemy myśleć o logice międzygatunkowego odwzajemnienia, być może najbardziej logicznym i życiodajnym posunięciem byłaby powolna ekskluzja pasożyta, który zadaje śmierć, a nie daje niczego w zamian⁴⁶. Aktywizm śmierci zakłada więc metodyczną (choć z poszanowaniem życia każdego ludzkiego organizmu) pracę na rzecz końca człowieka i gatunku ludzkiego. Będą zawierać się w nim postulaty zarówno bardzo intuicyjne, z płaszczyzny społeczno-politycznej, takie jak antynatalizm i powszechny dostęp do aborcji, eutanazji czy stałego ubezplodnienia, jak i bardziej skomplikowane, wymagające wyobraźni i odwagi. Śmierć potraktować możemy, podobnie zresztą jak życie, jako akt artystycznej kreacji,

⁴⁶ Oczywiście można się zastanawiać, czy człowiek rzeczywiście nie daje niczego w zamian innym gatunkom, z którymi dzieli planetę. W mojej ocenie jednak wszelkie działania, które mają na celu czy to ochronę przyrody, jej konserwację, czy też próby jej resuscytacji, są podyktowane egoistyczną chęcią ochrony interesów (gatunkowych, rządowych czy korporacyjnych) człowieka. Nawet jeśli ostatecznie przynoszą one korzyści nie-ludzkim innym, to logika ta stoi w sprzeczności z ahumanistyczną etyką odwzajemnienia. Działania te są bowiem wynikiem operacji racjonalistycznego rozumu, który arbitralnie i wybiórczo decyduje, komu należy się ochrona, a komu nie – często na podstawie podobieństwa do człowieka. To, co niewątpliwie pozostaje w zgodzie z ahumanistyczną etyką, to m.in. praktyki ekonomicznego dewrostu i antynatalizm, które nie skupiają się na zawłaszczaniu innych gatunków, ale poprzez praktyki ograniczania antropopresji przyczyniają się do zwiększania życiowych możliwości innych gatunków.

który poprzez negatywność i pasywność staje się życiodajnym aktem łaski dla wszystkich tych, którzy żyją pod okupacją antropocentryzmu.

Aktywizm śmierci [...] dotyczy praktyk, które uprzywilejowują koniec samego siebie – jako jednostkę i jako gatunek. Aktywizm śmierci nie nakłania do samobójstwa (choć może dotyczyć osobistego i asystującego samobójstwa jako formy aktywizmu), ponieważ śmierć jest podatną na wyobraźnię, proetyczną, aktywistyczną techniką służącą zakończeniu człowieka i otwarciu świata, a nie lamentowaniem nad końcem człowieka jako końcem świata w ogóle [...]. Aktywizm śmierci jest empatycznie witalistyczny. Nie jest kultem śmierci w tym samym znaczeniu co maszyna wojny, maszyna kapitalistyczna, religijny i polityczny terroryzm albo uprzemysłowiona zagłada ludzi i nie-ludzi. Wszystkie one widzą ją jako środek do celu, który ostatecznie wywyższa mordercę. [...] Aktywizm śmierci jest docenieniem innego, który pozostaje w tyle. [...] Aktywizm śmierci poprzez śmierć oferuje optymizm i możliwość pobudzających wyobraźnię praktyk zwalniania tempa i troski, które obejmą ziemię i wszystkich jej mieszkańców⁴⁷.

Jak widać, aktywizm śmierci jest projektem, którego myślenie w dużym stopniu zbudowane jest na teorii queer⁴⁸. Odrzuca on bowiem binarne kategorie pojęciowe związane z aktywnością/pasywnością i życiem/śmiercią, a pomaga wynaleźć afirmatywne sensy w kontrintuicyjnych wartościach, które z perspektywy większościowej są utożsamiane z porażką i jako takie muszą zostać przewyciężone – porażką siebie jako podmiotu reprodukcji, kapitału czy życia. Aktywizm śmierci jest więc w gruncie rzeczy queerową perspektywą dowartościowującą wieloaspektową porażkę jako formę oporu⁴⁹. Jako że heteronormatywny kapitalizm wspiera antropocentryzm, porażka wobec systemu jest triumfem dla świata, a dla ahumanizmu staje się radosną i pobudzającą formą aktywizmu. Wszelkie przerwania przepływów kapitału, reprodukcji i innych ludzkich aktywności służących ekspansji gatunkowej i terytorialnej będą więc formą aktywizmu śmierci.

Trzeba zaznaczyć, że aktywizm śmierci nie jest martyrologicznym oddaniem „życia za sprawę”: jako queerowy projekt antytożsamościowy nie dowarto-

⁴⁷ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto...*, op. cit., s. 97–98.

⁴⁸ Trzeba tutaj jasno wyartykułować, że aktywizm śmierci MacCormack nie ma nic wspólnego z „ideologią/kulturą śmierci”, którą straszą duchowni i prawicowi politycy w kontekście osób queerowych. W pewnym sensie, na gruncie omawianej teorii, możliwe jest odczytanie pojęcia aktywizmu śmierci także jako sposobu na przechwycenie obraźliwej etykiety, którą naznaczone są osoby queer, i pokazania, na zasadzie relokacji znaczeń, że to, co obraźliwe i degradujące, może w gruncie rzeczy okazać się asumptem do ekozoficznego aktywizmu. Do tego potrzebne będzie jednak wypracowanie innej relacji etycznej ze śmiercią.

⁴⁹ Por. J. Halberstam, *Przedziwna sztuka porażki*, tłum. M. Denderski, Warszawa 2018.

ściowuje tego, który porzuca swój przywilej – co stanowiłoby powrót do antropocentrycznych kategorii i rozgrywania aktywizmu wyłącznie pomiędzy ludźmi – ale dowartościowuje wszystkich tych, których możliwości życiowe zwiększają się w momencie ludzkiej nieobecności. Dowartościowanie innego nie oznacza jednak włączenia go do kręgu podmiotowości, o której inny musiałby w jakiś sposób zaświadczyć (najczęściej podobieństwem do człowieka), ale prowadzi, poprzez queerowe podważenie hierarchicznego reżimu stratyfikacji, do uznania innego wyłącznie na tej podstawie, że jest.

Aktywizm śmierci jest więc sposobem na przerwanie tego, co Lee Edelman nazywa reprodukcyjnym futuryzmem⁵⁰. Dla niego reprodukcja to zorientowana na przyszłość symboliczna organizacja wspólnoty politycznej, która non stop odtwarza się według tego samego, zdroworozsądkowego wzorca – heteronormatywnego, mieszczańskiego i monogamicznego, a przede wszystkim antropocentrycznego. O ile Edelman jest jedynie przeciwko DZIECKU⁵¹ jako pewnemu wyobrażonemu uosobieniu konserwatywnej wspólnoty, a nie konkretnym dzieciom, ahumanizm proponuje pójście o krok dalej. Chodziłoby o całkowite i dosłowne zerwanie ciągłości reprodukcyjnej, a nie jedynie o przekształcenia jej normatywnego wzorca. Ahumanizm udziela zatem twierdzącej odpowiedzi na zadane przez Edelmana pytanie o to, czy rzeczywiście można być przeciwko konkretnym dzieciom. Oczywiście, jak zostało już podkreślone, ahumanizm nie jest przeciwko istniejącym dzieciom, a jedynie przeciwko przyszłym dzieciom, co bynajmniej nie prowadzi do anulacji przyszłości – ale do wyzwolenia jej spod ludzkiej okupacji⁵².

Utożsamianie zniknięcia ludzi z utratą przyszłości byłoby błędem. Przyszłość nie zniknie w wyniku zniknięcia ludzkości; stanie się raczej bliższa definicji przyszłości jako takiej – niedostrzegalnej, kosmicznej, immanentnej, przyszłości niestanowiącej części horyzontu ludzkiej myśli⁵³.

⁵⁰ L. Edelman, *Przyszłość to dziecinne mrzonki*, tłum. T. Sikora, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 675–711.

⁵¹ Edelman specjalnie używa zapisu „DZIECKO” do podkreślenia, że chodzi mu jedynie o pewną abstrakcyjną kategorię, która de facto nie ma nic wspólnego z realnymi dziećmi.

⁵² Warto wspomnieć, że w wielu krajach Zachodu ten sprzeciw ma już miejsce. Jak pokazuje Silvia Federici, powszechna odmowa prokreacji w krajach takich jak Włochy, Niemcy czy USA stanowi wyraz strajku reprodukcyjnego. Mimo że ma on wiele przyczyn (większa zależność od mężczyzn, więcej pracy domowej, brak dostępu do antykoncepcji i aborcji czy po prostu niechęć do posiadania dzieci), to realizuje, po cichu, założenia aktywizmu śmierci. Zob. S. Federici, *Poza granicami skóry. Przemysłowanie, przekształcanie i odzyskiwanie ciała we współczesnym kapitalizmie*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2022, s. 46–49.

⁵³ P. MacCormack, *Po życiu*, op. cit.

PODSUMOWANIE

Jak starałem się pokazać, ahumanizm jest złożonym projektem wyznaczającym sobie ambitne cele, dlatego nie sposób go łatwo scharakteryzować. Dwie przedstawione przeze mnie perspektywy, stawanie-się-zwierzęciem oraz aktywizm śmierci, które mają na celu z jednej strony uwolnienie potencjalności zawartych w nie-ludzkim życiu, a z drugiej działanie na rzecz końca człowieka, wydają się reprezentatywne dla myślenia o tym, czym ahumanizm jest i czym mógłby być w dalszej perspektywie. Jednocześnie jest on próbą myślenia o tym, co nie do pomyślenia: myślenie o końcu człowieka, myślenie wbrew człowiekowi, myślenie inaczej niż jak człowiek.

Myślenie o niewyobrażalnym prowokuje postawienie pytania o relację, jaka zachodzi między ahumanizmem a humanizmem. Z jednej strony humanizm, z jego antropocentrycznym nastawieniem wobec świata, pozostaje czymś, co należałoby porzucić jako nie tylko ograniczające myślenie o etyce postantropocentrycznej, ale także hańbiące ze względu na przynależność do destrukcyjnego gatunku, który nie daje niczego w zamian tym, na których żeruje. Przedrostek „a” w ahumanizmie odnosi się więc do chęci dezidentyfikacji z tym, co najbardziej skompromitowane w humanizmie – porzucenia myślenia w kategoriach gatunkowizmu, który każe myśleć o człowieczeństwie jako wartości samej w sobie, konstytuującej się w opozycji do podporządkowanego Innego. Droga do osiągnięcia tego, co wydaje się niewyobrażalne – myślenia wbrew własnemu gatunkowi (które w gruncie rzeczy sprzyja człowiekowi, bo pozwala zrealizować jego etyczną powinność) – są m.in. praktyki (teoretyczne i życiowe) opisane w powyższym artykule. Dla ahumanizmu nie ma bowiem niczego wyjątkowego i napawającego dumą w byciu człowiekiem, a dezidentyfikacja z kategorią człowieczeństwa jest częścią radosnego aktywizmu, który otwiera nas na próbę pomyślenia świata bez człowieka.

Z drugiej jednak strony pewien aspekt humanizmu w ahumanizmie jest czymś nieodzownym i niezbywalnym. To swego rodzaju epistemologiczna odrębność i związana z nią postawa rezerwy wobec nie-ludzkich ekspresji, która nie pozwala posunąć się zbyt daleko w dyskursywizacji inności. Dyskursywizacja ta zbyt często (także w posthumanistycznych teoriach) przybiera postać zawłaszczania pola sprawczości, które nie należy do ludzi. Umocowanie w humanizmie wynika więc z ludzkiej pozycjonalności, która implikuje produkowanie dyskursu wyłącznie z ludzkiej perspektywy – nawet jeśli dyskurs ten skupia się na końcu człowieka.

Ahumanizm może przybierać różne formy teorii, ekspresji i praktyk. Może dotyczyć różnych intensywności kończenia z człowiekiem i wyzwiania Innego i wcale nie musi prowadzić do całkowitego wyginięcia człowieka jako gatunku (a przynajmniej wyginięcia nagłego i niespodziewanego), może oznaczać także wycofanie się z roli pasożyta i zrobienie miejsca innym. To, jak zechcemy o nim myśleć i go praktykować, zależy w dużej mierze od naszej wrażliwości, a także naszego poziomu zmęczenia postulatami opartymi na zrównoważonym rozwoju i pozytywnej relacyjności. Ważne jest, by przyjąć imperatyw postępowania oparty nie na sukcesie, wzroście i ekspansji, ale porażce, metodzie oduczania się i pasywności. Tylko w ten sposób uda się podważyć dominujące systemy władzy, tak aby aktywistyczne formy oporu nie zostały przez te systemy na powrót wchłonięte. Aby praktykować zmianę, trzeba nauczyć się myśleć kontrintuicyjnie. Dla ahumanizmu ważne jest również odrzucenie myślenia o szybkich i konkretnych rezultatach: najprawdopodobniej nawet nie doczekamy się ich za naszego życia, ale ta myśl jest raczej uwalniająca, gdyż pozbawia nas egotycznego, skupionego na tożsamościowej identyfikacji przywiązania do aktywizmu jako formy autogratyfikacji.

Ahumanizm, tak jak został on tu przedstawiony, to nowa perspektywa, kojarzona póki co z jedną autorką (ewentualnie z innymi autorami i autorkami antologii *The Animal Catalyst*⁵⁴), dlatego pozostaje sferą gościnności dla wszystkich tych, którzy chcieliby zasilić go swoją perspektywą. Nie oznacza to jednak, że tendencje ahumanistyczne (choć nienazywane w ten sposób) nie kryją się także w historii literatury czy filozofii, a ich wydobyć pozwoliłoby na stworzenie interesującej genealogii myśli ahumanistycznej jako istniejącej paralelnie do humanizmu i posthumanizmu⁵⁵. Ahumanizm dla mnie samego staje się wyzwaniem – jak bowiem uprawiać dalej teorię, już nie post-, ale ahumanistyczną, tak aby robić to w sposób niezawłaszczający nie-ludzkich innych; a ponadto – jak pogodzić praktykę życiową z teoretyzowaniem o niej. Praktykę, która prowadzi nie tyle do konkretnych rezultatów (a przynajmniej nie dla nas i na pewno nie za naszego życia), lecz do otwarcia świata i wyzwolenia jego stłumionych ekspresji.

⁵⁴ P. MacCormack, *The Animal Catalyst...*, op. cit.

⁵⁵ Takie rozumienie tradycji posthumanistycznej i humanistycznej jako w pewnym sensie rywalizujących ze sobą dyskursów na przestrzeni dziejów (choć nie w jednakowej proporcji), a nie następujących po sobie, gdzie posthumanizm byłby zaledwie wytworem późnej filozofii drugiej połowy XX wieku, proponuje Barbara Kaszowska-Wandor – zob. B. Kaszowska-Wandor, *Teriantropie. Animal studies i (od)stawianie się człowiekiem*, „Wielogłos” 2018, nr 1 (35), s. 3–61.

BIBLIOGRAFIA

- Adams C.J., *Polityka seksualna mięsa. Feministyczno-wegetariańska teoria krytyczna*, tłum. M. Stefański, Warszawa 2022.
- Barad K., *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, tłum. S. Królak, Poznań 2024.
- Bednarek J., *Położyć kres „Człowiekowi”: przyroda i człowiek u Hegla, stawanie-się-zwierzęciem i abolicjonizm*, [w:] *Stronniczość*, red. M. Falkowski, Warszawa 2024, s. 123–161.
- Bednarek J., *Zwierzę edypalne? Gatunki towarzyszące i stawanie się*, [w:] *Stronniczość*, red. M. Falkowski, Warszawa 2024, s. 161–191.
- Bednarek J., *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Warszawa 2017.
- Braidotti R., *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc Plateau*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2015.
- Edelman L., *Przyszłość to dziecinne mrzonki*, tłum. T. Sikora, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 675–711.
- Federici S., *Poza granicami skóry. Przemysłowanie, przekształcanie i odzyskiwanie ciała we współczesnym kapitalizmie*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2022.
- Francione G.L., Charlton A., *The Six Principles of the Abolitionist*, <https://www.abolitionistapproach.com/about/the-six-principles-of-the-abolitionist-approach-to-animal-rights/> [dostęp: 15.09.2025].
- Giraud E.H., *What Comes After Entanglement? Activism, Anthropocentrism and an Ethics of Exclusion*, Durham–London 2019.
- Gzyra D., *Odmiany abolicjonizmu. Zarys nowej klasyfikacji*, [w:] *Ludzkie, Nie-ludzkie, Arcy-zwierzęce. Animalocentryzm?*, red. J. Roś, K.M. Wiczorek, Siemianowice Śląskie 2016, s. 107–130.
- Halberstam J., *Przedziwna sztuka porażki*, tłum. M. Denderski, Warszawa 2018.
- Han-Pile B., *The 'Death of Man': Foucault and Anti-Humanism*, [w:] *Foucault and Philosophy*, red. T. O'Leary, Ch. Falzon, Malden 2010, s. 118–142.
- Haraway D.J., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016.
- Haraway D.J., *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003.
- Haraway D.J., *When species meet*, Minneapolis 2008.
- Kaszowska-Wandor B., *Teriantropie. Animal studies i (od)stawanie się człowiekiem*, „Wielogłos” 2018, nr 1 (35), s. 33–61.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abri-szewski, A. Derra, Kraków 2010.
- MacCormack P., *Ahuman Abolition*, [w:] *Deleuze and the Animal*, red. C. Gardner, P. MacCormack, Edinburgh 2017, s. 25–37.
- MacCormack P., *Embracing Death, Opening the World*, „Australian Feminist Studies” 2020, nr 35, s. 1–15.
- MacCormack P., *Feminist Becomings. Hybrid Feminism and Haecceitic (Re)production*, „Australian Feminist Studies” 2009, nr 24, s. 85–97.
- MacCormack P., *Po życiu*, tłum. J. Bednarek, <http://wakat.sdk.pl/po-zyciu/> [dostęp: 15.09.2025].
- MacCormack P., *Posthuman Ethics: Embodiment and Cultural Theory*, Farnham 2012.

- MacCormack P., *Queering the Weird: Unnatural Participations and the Mucosal in H.P. Lovecraft and Occulture*, [w:] *Spaces and Fictions of the Weird and the Fantastic: Ecologies, Geographies, Oddities*, red. J. Greve, F. Zappe, London 2020, s. 57–72.
- MacCormack P., *The Ahuman Manifesto. Activism for the end of the anthropocene*, London 2020.
- MacCormack P., *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, London 2014.
- MacCormack P., *The Queer Ethics of Monstrosity*, [w:] *Speaking of Monsters*, red. C.J.S. Picart, J.E. Browning, London 2012, s. 255–265.
- Markiewicz M., *Eko-logika. Pojmowanie wspólnoty w perspektywie posthumanizmu*, rozprawa doktorska, Katowice 2020, https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/16771/1/Markiewicz_Eko_logika_pojmowanie_wspolnoty.pdf [dostęp: 15.09.2025].
- Rancière J., *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Warszawa 2008.
- Serres M., *Times of Crisis*, tłum. A.M. Feenberg-Dibon, London 2014.
- Stivale C.J., 'Etre aux aguets': *Deleuze, Creation and Territorialization*, [w:] P. MacCormack, *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, London 2014.
- Włodarczyk J., *Rasa, klasa, płeć, gatunek? Metodologie w Animal Studies*, [w:] *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, red. Z. Ładyga, J. Włodarczyk, Gdańsk 2015, s. 23–54.

ABSTRACT

ACTS OF GRACE FOR THE END OF THE ANTHROPOCENE. FROM BECOMING-ANIMAL TO DEATH ACTIVISM: INTRODUCTION TO PATRICIA MACCORMACK'S AHUMANIST PHILOSOPHY

The article is the first attempt in Poland to present the ecosophical ahumanist theory derived from the works of Patricia MacCormack. The author describes the Australian philosopher's project as a radical response to the most pressing problems related to the Anthropocene in a way that not only opposes thinking about the uniqueness of human as a species, but also assumes his slow and methodical extinction. The author situates ahumanism as a separate theoretical proposition and life praxis in the context of posthumanist discourses related to relationality, and also presents the connections between ahumanism and Spinozian ethics. The following sections present two concepts constituting ahumanist thinking – the abolitionistically understood becoming-animal/unbecoming-human and death activism. Both of them strive, on the one hand, to free non-human expressions without discursive violence and, on the other, to limit the human, parasitic presence expressed through queer thinking about failure, passivity and death as life-giving and empathically vitalistic practices. The article also reflects on issues such as the necessity of focusing on organic life as a domain requiring abolition, as well as the paradoxical positioning of ahumanism in relation to humanism. The article is merely the result of the author's preliminary research and therefore the above content should be treated only as an introduction to an extensive, still developing, intersectional theory.

KEYWORDS: ahumanism, posthumanism, Patricia MacCormack, becoming-animal, death activism

ABSTRAKT

Artykuł jest pierwszą w Polsce próbą przybliżenia ekozoficznej teorii ahumanistycznej wywiedzionej z prac Patricii MacCormack. Autor opisuje projekt australijskiej filozofki jako radykalną odpowiedź na najbardziej palące problemy związane z antropoceniem w sposób, który przeciwstawia się nie tylko myśleniu o wyjątkowości człowieka jako gatunku, ale zakłada jego powolne i metodyczne wyginięcie. Autor sytuje ahumanizm jako odrębną propozycję teoretyczną oraz życiową praxis w kontekście dyskursów posthumanistycznych związanych z relacyjnością, a także przedstawia powiązania pomiędzy ahumanizmem a spinozjańską etyką. W dalszej części przedstawione są dwie koncepcje konstytuujące myślenie ahumanistyczne: abolicjonistycznie rozumiane stawanie-się-zwierzęciem/odstawanie-się-człowiekiem oraz aktywizm śmierci. Obydwie dążą – z jednej strony – do uwolnienia nie-ludzkich ekspresji bez jednoczesnej przemocy dyskursywnej oraz – z drugiej – do ograniczenia ludzkiej, pasożytującej obecności dzięki queerowemu myśleniu o porażce, pasywności i śmierci jako życiodajnych i empatycznie witalistycznych praktykach. Refleksji poddane zostają także: konieczność skupienia się na organicznym życiu jako obszarze, który wymaga abolicji, a także paradoksalność usytuowania ahumanizmu względem humanizmu. Artykuł jest wynikiem jedynie wstępnych rozpoznań autora i dlatego należy traktować go jako wprowadzenie do obszernej, wciąż rozwijającej się, intersekcyjnej teorii.

SŁOWA KLUCZOWE: ahumanizm, posthumanizm, Patricia MacCormack, stawanie-się-zwierzęciem, aktywizm śmierci

ZUZANNA LEGAN

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0009-0003-5949-0622

NARRACJE RZEK¹

Nieprzypadkowo proces budowania nowych narracji w czasach multikryzysu² następuje wraz ze zwrotem ku ciałom wodnym, a szczególnie – ku rzekom. Degradowane środowiska wodne, betonowane i regulowane rzeki, pozbawione możliwości wypływanía, rozlewania się i wyznaczania własnego terenu pływu, są zarówno jednym z podmiotów opowieści o globalnej katastrofie ekologicznej i masowych śmierciach całych ekosystemów wodnych³, jak i żywą metaforą.

¹ Artykuł jest zmodyfikowaną wersją tekstu mojej pracy dyplomowej *Ekokrytyczne narracje rzek. Rzeka jako tekst i towarzyszące jej opowieści* (powstała pod przewodnictwem dr hab. Anny Barcz – naukowczynie, ekokrytyczki i filozofki, wieloletniej kierowniczki badań nad źródłami mającymi wpływ na relację człowieka i rzeki), a także kulturową adaptacją do groźnych zjawisk w antropocenie. Część przedstawionych tu sformułowań ma źródło w rozmowach i we współpracy z Anną Barcz, a także wynika z mojej inspiracji akwakrytyczną narracją, którą Barcz wprowadza na pole polskiej nauki. Patrz m.in.: A. Barcz, P. Buchta-Bartodziej, A. Michalak, *The Oder – a river that floods: the problem of environmental adaptation in literary texts*, „Environmental Hazards” 2018, nr 17 (3), s. 251–267 czy A. Barcz „A river speaks” *Translating Aquatic Voice and Re-Animation of Fluvial Monstrosities*, „Studia Poetica” 2023, nr 11, s. 167–183.

² Jedną z pierwszych osób łączących zjawisko kryzysu klimatycznego z kryzysem wyobraźni był Lawrence Buell, pionier ekokrytyki i profesor literatury – zob. L. Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge 1996. Co ciekawe, Buell uważał również, że „zasadniczą cechą tekstu ekologicznego jest procesualność, płynność, przejawiająca się choćby w metaforze akwatyecznej” (cyt. za: A. Ubertowska, „Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty”. *Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 31–32).

³ „Katastrofa na Odrze” w 2022 roku, ze względu na skalę śmierci ryb, małżów i innych organizmów wodnych, zwróciła uwagę opinii publicznej na dramatyczny stan rzek w Polsce. Zanieczyszczenie rzeki, które wpływa na zasolenie, ale także związane z globalnym ociepleniem ogrzewanie się wód doprowadziło do zakwitu złotej algi, która wydzieliwszy toksyczną substancję – prymnezynę, spowodowała śmierć ponad 200 milionów organizmów. Niestety mimo powszechnego zainteresowania, jakie wzbudziło to wydarzenie, nie wprowadzono odpowiednich regulacji i nadzoru wylewów ścieków do rzek za pomocą monitoringu, a także

Znaczenia, które rzeka ze sobą niesie, także te częściowo czy całkowicie poddane antropopresji, są warte odtwarzania, od-słuchiwania⁴ i włączenia w proces odbudowywania opowieści o świecie, którego naturalna, cykliczna zmienność została poddana dynamice antropocenicznego pędu i kapitalistycznej jednokierunkowości.

Spojrzenie uwzględniające właściwości zdrowej, wolnopłynącej rzeki pozwala dostrzec procesualny charakter zjawisk: i tych dotyczących człowieka, i tych wychodzących poza jego sprawczość. Potencjał zawarty w rzece jako żywiole, ale także zjawisku wpisanym w kulturę i architekturę ludzkich cywilizacji, wymaga ponownego odczytania, wyczulonego na wielowarstwowość naturokulturowych procesów, które miały, wciąż mają i mogą mieć wpływ na relację człowieka z przestrzenią i czasem.

Bliska jest mi praktyka uważnego odczytywania i roz-czytywania opowieści otwartych na to, co poza- i więcej-niż-ludzkie w duchu studiów ekokrytycznych. Czerpiąc z narzędzi zarówno tej dziedziny wiedzy, jak i praktyk ekopoetyckich, skupiam się na możliwościach języka kształtowanego pod wpływem wyobraźni procesualnej, na jego materialnych źródłach, a także na swoistej nieoddzielności i nakładaniu się tych sfer.

W niniejszym artykule przedstawiam rzekę jako tekst, który wymaga głębokiego odczytania i włączenia w wielogatunkową narrację o dynamicznie kształtującym się świecie współbycia, a także tekst jako rzekę, która wyznacza swoje punkty orientacyjne pod wpływem wędrującej wody i na jej płynnej podstawie kształtuje podmioty oraz ich tożsamości. W ramach interdyscyplinarnego zwrotu w studiach nad rzekami chcę włączyć w moje rozpoznania głos rzeki, który ujawnia się zarówno w tekstach literackich, jak i w badaniach naukowych –

nie doprowadzono, w wyniku „chaosu kompetencyjnego”, do procesów renaturyzacji, które pomogłyby rzekom na samoregulację. To sprawiło, że w kolejnych latach (2023 i 2024) w ciepłych miesiącach na powierzchnię znów zaczęły wypływać martwe ryby. Było ich mniej, ale to ze względu na ogólne zmniejszenie populacji w wyniku trwającej od kilku lat katastrofy. Według raportu Głównego Inspektoratu Ochrony Środowiska z 2022 roku 99,5% rzek w Polsce jest w złym stanie i nie spełnia wymogów Ramowej Dyrektywy Wodnej – zob. GIOŚ, *Stan środowiska w Polsce. Raport 2022*, <https://www.gov.pl/attachment/8193fbd1-9302-4d30-a483bde6c8f5564a> [dostęp: 15.09.2025]; K. Kojzar, *Chaos nad Odrą. Z kopalń płyną ścieki, złota alga zabija, a PiS-owska specustawa nadal bez poprawek*, „OKO.Press”, 3.07.2024, <https://oko.press/odra-specustawa-monitoring-chaos> [dostęp: 15.09.2025].

⁴ Wyrazy rozczłonowane za pomocą dywizu (niezgodnie z oryginalną pisownią), jeżeli występują poza cytatem, są moim sposobem na zwrócenie uwagi na istotność każdego z członów – to swego rodzaju komentarz do myśli.

w tym przypadku antropologicznych, filozoficznych oraz tych, które wpisują się w nowo kształtującą się dziedzinę badań z zakresu humanistyki środowiskowej⁵.

ŹRÓDŁA

Selina Springett, badaczka i interdyscyplinarna artystka zajmująca się praktyką głębokiego mapowania rzek, definiuje swoje działania performatywne za Judith Butler jako „act of *undoing*”⁶ – co można przetłumaczyć jako „akt rozwiązywania” i jako „akt odczyniania”. To drugie tłumaczenie kojarzone jest z terminologią magiczną, niesie jednak ze sobą ważne znaczenie dla opowieści rzeki. Aby prześledzić tę narrację, należy stopniowo i uważnie odsłaniać kolejne, nakładane przez wieki warstwy struktur normatywnych, kulturowych dyskursów, a także sieci zależności, które te warstwy spajały. Proces *odczyniania* pomaga pozbyć się powierzchniowej perspektywy w podejściu do ciał wodnych oraz pozwala dotrzeć do spychanych z głównego rejestru, liminalnych przestrzeni narracyjnych, które wymykają się fragmentującym tendencjom opisu żywego krajobrazu. Wprowadzona w ten sposób dezorientacja umożliwia ponowne umiejscawianie się w świecie za pomocą stawianego regularnie pytania: „Co to znaczy być człowiekiem na Ziemi?”.

Na początku eseju *Deep Mapping the River* Springett cytuje część performan-ce'u poety, który pisze o rzece:

Nie znajdujesz się tylko w jednym miejscu. // Nie tylko w miejscu, w którym otrzymałaś swój kształt i swoje imię [...] Wypływasz z ziemi i wpływasz w nią głęboko; Dosięgasz przeszłości, wyprowadzasz ją z otaczającego świata⁷.

⁵ Wprowadzam ten termin świadomie, by wpisać się w proces gruntowania pozycji tej dyscypliny, zainaugurowanej m.in. przez Centrum Humanistyki Środowiskowej na Uniwersytecie Warszawskim czy powstały w 2024 roku kierunek „interdyscyplinarne studia humanistyczne nad środowiskiem” na Uniwersytecie Śląskim. We wcześniejszych latach był on wymienny z takimi określeniami, jak „humanistyka ekologiczna” – zob. E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.

⁶ S. Springett, *Deep Mapping the River: a Palimpsest*, [w:] *Borderlines: Essays on Mapping and the Logic of Place*, red. R. Abeliovich, E. Serouss, Warszawa 2019, s. 91–105.

⁷ „[B]ut you are not only here. // Not only where you have been named and sketched. [...] You, you flow out, go deep into the earth, reach backwards, draw from around you” – S. Springett, *Deep Mapping the River...*, op. cit., s. 91 (Tam, gdzie nie podano inaczej, tłumaczenie własne autorki artykułu).

Rzeki nie da się opowiedzieć od początku, choć linearnie kształtowana ludzka wyobraźnia tego punktowego początku szuka. Chce odnaleźć źródło, za którym będzie mogła podążać. Tymczasem początek rzeki jest odtwarzającym się wciąż na nowo procesem, ciągłą aktualizacją – nie tylko w kontekście wielu dopływów czy bagnistych, podziemnych i opadowych źródeł wody w rzece, ale także w znaczeniu czysto ontologicznym.

Olivia Laing w powieści *To the River*, która stała się jednym z przewodników mojej myśli, aby poprowadzić własną wędrówkę od źródła rzeki Ouse, zauważyła brak wyraźnego początku płwy:

Nie zawsze możliwe jest odnalezienie miejsca, gdzie coś się zaczyna⁸.

Narodziny rzeki są rodzajem metamorfozy – kolejną formą, stopniowym wyłanianiem się na powierzchnię potencjału, etapem wędrówki; rozproszonym, ale konsekwentnym odtwarzaniem zapisanego w środowisku wzoru. Rzeczna właściwość przekraczania (*flowing out*) pokonuje brzegi, ale też wszelkie formy ugrzęźnięcia, nieruchomego zobrazowania, objęcia w ramy. Bycie rzeki jest relacyjne (rzeka zawsze jest wobec czegoś), nie daje się więc zatrzymać i ujarzmić, nazwać. Jako organizm, żywy ekosystem z własną intencją i sprawczością, jest bytem ożywionym, mimo powszechnie przyjętej terminologii. Jak zaznacza Michał Kępski, pisząc o dziedzictwie rzeki, ontologia rzeki jest najbliższa opisanej przez Andrew Pickeringa ontologii relacyjnej określanej jako *becoming with* – stawanie się przez nieustanną zmianę⁹.

Relacja człowieka z rzeką jest jedną z pierwszych towarzyszących tworzeniu się Wielkich Cywilizacji. Ludzie osiedlali się nad rzekami ze względów praktycznych i wokół nich tworzyli kultury i miasta, wokół nich toczyło się codzienne życie. Rzeki pozwoliły na osadzenie się w miejscu, ale jednocześnie zasilają wyobraźnię o miejscach odległych. Znaczenia, które od 12 tysięcy lat nałożyły się na tę relację i zostały zapisane, m.in. w języku, są wciąż czytelne, mimo stopniowego, np. związanego z rewolucją przemysłową, symbolicznego oddzielania się człowieka od żywego środowiska i jego źródeł, ale także wszelkiego życia, jakim jest czysta woda czy samoregulujące się, bioróżnorodne ekosystemy.

⁸ „It's not always possible to plot where something starts” – O. Laing, *To the River: A Journey beneath the Surface*, Edinburgh 2011, s. 18.

⁹ A. Pickering, *Nowe ontologie*, tłum. T.S. Markiewka, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014, s. 243–260; za: M. Kępski, *Dziedzictwo rzeki (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2022, nr 4, s. 52–69.

Metaforyka związana z rzekami, symbolika wędrującej wody to wciąż żywy element w poetyce – i nadal wpływa na narzędzia poznawcze. Być może „myślenie rzeką” jest jedną z szans, jak śmiało stwierdza Tadeusz Sławek, „na ocalenie człowieka”¹⁰. Dostrajanie myśli do ruchomego krajobrazu to wyzwanie, ale jednocześnie też możliwość przekazania opowieści o relacyjności zjawisk, o wspólnocie wyobrażeń i świadomości, a także praktykowanie sieci zależności, które jest możliwe poprzez – ponowne – zanurzenie. Relacja z materialnym źródłem znaczeń, jakim jest woda, w swojej omniprezencji stwarza ogromny potencjał zmiany modelu życia na Ziemi. Ucieleśnienie gatunkowych doświadczeń, takich jak kontakt z ciałem wodnym (*body of water*), umożliwia stworzenie pola społecznej wzajemności, ścieżki dla planetarnego kontinuum. Woda, jak pisała antropolożka Veronica Strang, „jest bezdenną studnią metafor, z której ludzie czerpali, aby opisać proces i zmianę w każdym aspekcie ich życia”¹¹.

Wchodzenie do rzeki, tak jak wchodzenie w dany tekst, jest aktem dołączania do już dziejącego się ruchu, poznawania i odnajdywania się w różnicy, która powstaje także poprzez sam akt czytania. Żywe środowisko nie przejawia się jako tabula rasa, ale jako środowisko doświadczone i zapisane, o czym czytamy już u Heraklita z Efezu. Zwrot człowieka ku rzece jest więc uruchomieniem kolejnego potencjału, nawiązaniem relacji z tym, co przeszłe i przyszłe jednocześnie. Wzajemność tej relacji ukazała Springett w instalacji *In the Current*, gdzie prezentuje zjawisko wzajemnego wpływu poprzez zobrazowanie zmiany, tym razem tej, która zachodzi w rzece w obecności człowieka. To projekcja rzeki, która wyczuwa obserwatora – i zmienia kolory w zależności od długości czasu, jaki osoba spędza w miejscu wyświetlania przepływającej wody. Jak pisze artystka:

[T]a zmiana pokazuje, jak czyjaś obecność wpływa na rzekę w zarówno w fizycznym, jak i metaforycznym sensie¹².

Jednym z tekstów poetyckich, który opisuje akt przekroczenia poprzez uważne przecinanie powierzchni, jest *Wnętrze rzeki* Jamesa Dickey’ego:

¹⁰ T. Sławek, „rzekibrzeg/rzekibieg”: rzeka i jej opowieści, [w:] *Urzeczenie. Locje literatury i wyobraźni*, red. M. Jochemczyk, M. Piotrowiak, Katowice 2013, s. 132.

¹¹ „[W]ater provides an endless well of metaphorical imagery that people use to describe process and change in every aspect of their lives” – V. Strang, *Common Senses: Water, Sensory Experience and the Generation of Meaning*, „Journal of Material Culture” 2005, nr 10 (1), s. 105.

¹² „The change reflects the concept that one’s presence affects the river in both a physical and metaphorical sense” – S. Springett, *Deep Mapping the River...*, op. cit., s. 101.

Postaw nogę. // W ślad za nią niech prawa stopa. // Wstąpi nago // W to inne ciało. // Wdzię na siebie rzekę // Niby płaszcz ulotny¹³.

Włączanie się w nurt jest aktem, który dzieje się pomiędzy dwoma ciałami stającymi się swoim wzajemnym przedłużeniem, wspólną możliwością przetrwania. Jednocześnie dzieje się to w świadomości konsekwencji tego ruchu, a więc ontologicznej dezorientacji. Zanurzenie, w które Dickey wprowadza czytelnika (dosłownie) krok po kroku, można rozumieć jako wspomniane rozwiązanie czy odczynienie człowieka w swojej niezachwianej formie czy jakkolwiek ugruntowanego „ja”. Stając się rzeką, podmiot wchodzi w proces kształtowania zbiorowej tożsamości, modeluje widnokrąg wykraczający poza daną czasoprzestrzeń. W tak prowadzonej narracji regularne wychodzenie poza swój kształt nie oznacza utraty tożsamości, ale jej ciągłe od-najdywanie, dopełnianie.

Gdy twoje ciało zmieni ciężar, // Bardziej nawet niż zmienia go // Ten, kto przychodzi na świat, // Puść korzeń¹⁴.

Uciekając z formy, z określonego i stałego „siebie”, podmiot uwalnia (w kontekście zarówno pozbycia się, jak i od-krycia) własny potencjał, włącza się w sieć wpływów.

Kolejne kroki, choć stawiane na płynnym gruncie, stają się wyraźniejsze, otrzymują „ciężar” sprawczości, miejsce w wielości. Adam Robiński, autor *Pałaców na wodzie*, pisał:

Rzeka nie płynie [...] od źródła do ujścia, ale od narodzin do śmierci każdej z zamieszkujących ją istot. A wszystkie te chwile są jednocześnie¹⁵.

Rzeka jest tekstem polifonicznym, który wymaga odpowiednio dostrojonego słuchu. Jej głosy przenikają się, nie idą prostymi ścieżkami, nie da się ich zmapować inaczej niż za pomocą żywych odniesień, nieustannie dokładanych znaczeń.

Mimo że jednym z haseł przewodnich mojej myśli jest przekonanie o tym, że aby poznać rzekę, trzeba z nią iść, wiele autorek udowadnia, że ruch ten może wykonywać odpowiednio kształtowana wyobraźnia. Myślenie rzeką jest ćwiczeniem, które otwiera na sfery niedostępne powierzchniowej percepcji,

¹³ J. Dickey, *Wnętrze rzeki: wybór wierszy*, tłum. T. Sławek, Kraków 1985, s. 22.

¹⁴ Ibidem, s. 23.

¹⁵ A. Robiński, D. Petryczkiewicz, *Małe życie*, „Pismo. Wydanie specjalne: Wokół wody” 2023, nr 1/23, s. 44.

uczy empatii na byty poza-ludzkie i umożliwia prześledzenie procesów, które wpływają na doświadczaną rzeczywistość. Myśl idąca wzdłuż naturalnie meandrującego nurtu nie jest jasną drogą od punktu do punktu, rozwidla się. Filip Springer w artykule *Dojrzyć Rzeczność*, mapując nadodrzańską trasę, którą ma pokonać, a która biegnie wzdłuż rzecznych rozwidleń, stwierdza:

Za cholerę nie da się tak jechać, ale da się tak tę rzekę pomyśleć¹⁶.

Myślenie rzeką jest więc ćwiczeniem, które wymaga objęcia percepcją nie tylko „tu” i „gdzie indziej”, które zawierają się w sobie i są jednoczesne, ale także sieci ekologicznych i semiotycznych zależności, które na rzekę wpływają. Płynna ziemia opowiada się za pomocą palimpsestu.

Dostrajanie się człowieka do rzeki i odnajdywanie w niej tożsamyh wartości również może stać się częścią procesu *odczyniania* czy przypominania. Laing, idąc wzdłuż rzeki Ouse, zauważa:

[L]udzie musieli w pewnym momencie, jak wszystkie zwierzęta, być zestrojeni z tajemniczą regularnością, z jaką płynie rzeka¹⁷.

Odnajdywanie tej regularności w języku i poprzez język jest z pewnością możliwe w poezji ekologicznej, która otwiera się na polifoniczność zamieszkiwanej przestrzeni i poprzez rytm, brzmienie i zanurzenie w sieci znaczeń łapie i puszcza korzenie, dokładając swój głos i krok, świadomy swojej kolejności. Jak wspomina Julia Fiedorczuk w *Cyborgu w ogrodzie*:

Ekopoetyka, interdyscyplinarna praktyka współtworzenia ludzkiego i nie-ludzkiego świata nie jest „powrotem do natury”, a tylko realizowaniem ludzkiego potencjału¹⁸.

Wchodzenie w tekst, tak jak jego pisanie, przypomina zanurzenie w rzece właśnie w kontekście *odczyniania*, które można także określić jako przypominanie, wpuszczanie wody w znane jej koryto, uwalnianie możliwości, która jest zapisana w ciele. Tym porównaniem posługuje się także Toni Morrison, odnosząc się do wylewów Missisipi, które choć nazywane powszechnie powodzią, autorka uważa za „akt pamiętania”:

¹⁶ F. Springer, *Dojrzyć Rzeczność*, „Dwutygodnik” 2021, nr 311, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/9603-dojrzec-rzeczность.html> [dostęp: 15.08.2024].

¹⁷ „[H]umans by necessity must once, like all animals, have been attuned to the dark frequency by which water travels” – O. Laing, *To the River...*, op. cit., s. 21.

¹⁸ J. Fiedorczuk, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk 2015, s. 137.

Woda ma idealną pamięć i nieustannie próbuje wrócić do miejsc, w których była. To tak jak pisarze: pamiętamy, gdzie byliśmy, jakie przeszliśmy doliny, na jakich staliśmy brzegach, światło, które nam towarzyszyło, i drogę powrotną do źródła¹⁹.

Jacek Kolbuszewski, polski humanista, który stworzył antologię poezji rzecznej, pisał:

Jest w tym coś bardzo znamienne, że w najróżniejszych ważnych momentach dziejowych poeta i poezja bądź to „nachylały się” nad brzegami pewnych rzek, bądź „się z nimi identyfikowały”, szukając analogii między losem swoim a biegiem czy głębią rzeki²⁰.

Jednym z przykładów poematów, które powstały właśnie w procesie od-słuchiwania rzeki i odnajdywania wzajemnych wpływów i potencjałów w niej zapisanych, jest *Dart* Alice Oswald, który spisała na podstawie nagrań osób związanych z angielską rzeką. Narratorka wprowadza czytelnika w „linię śpiewu” (*songline*) słowami: „Wszystkie głosy należy odczytywać jako poszum rzeki”²¹, a jeden z pierwszych wierszy należących do zbioru kończy tak:

Rzeka Dart, leży płasko w mroku i nawołuje Kto to? // stara się zebrać w sobie słowami...²².

Oswald zbiera głosy należące do więcej-niż-ludzkiej polifonii, które składają się na obraz rzeki rozmytej w swoim obrazie, wciąż aktualizującej się poprzez nowe głosy zapisywane jako kolejne etapy stawania-się-z. Mijane sprawczości, uosobione m.in. poprzez postaci przyrodniczki, pływaka czy rybaka, ale także ducha topielca o nazwie Jan Co, odbijają się w rzece, kształtują, odnajdując w sobie nawzajem (Laing pisze: „Rzeka przepływająca przez krajobraz łapie świat i oddaje go podwójnie”²³).

Oswald szkicuje podmiot zbiorowy – dostraja przy tym swoją percepcję, jak gdyby uważnie przekręcała pokrętko w radiu: łapie daną częstotliwość i zapisuje przechwycone ze spektrum dźwięki, wcielenia nieustannie tworzonego i stającego się płwy zjawisk. Przedstawia coś, co Aleksandra Ubortowska nazywa

¹⁹ T. Morrison, *The Site of Memory*, [w:] *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*, wyd. 2, red. W. Zinsser, Boston–New York 1995, s. 83–102.

²⁰ *Rzeki. Antologia poetycka*, wyb. i oprac. J. Kolbuszewski, Wrocław 1995, s. 10.

²¹ A. Oswald, *Dart*, London 2010 (w Polsce przetłumaczono tylko fragment poematu, jako część publikacji M. Alvi et al., *Poetki z Wysp*, tłum. J. Jarniewicz, M. Heydel, Wrocław–Gdańsk 2015, s. 169).

²² Ibidem, s. 170.

²³ „A river passing through landscape catches the world and gives it back redoubled” – O. Laing, *To the river...*, op. cit., s. 6.

„subiektywnością mgławicową”²⁴ – rozprasza sprawczość i rozciąga spojrzenie na nielinearne przejawy rzeczywistości, nakładające się i odbijające od siebie głosy.

Prowadzona w ten sposób, odcentralizowana opowieść wędruje wzdłuż rzeki, snuje się, ale nigdy nie stwarza spójnego portretu, nie zamyka się w narracyjnych ramach. Głosy wydobywają się na powierzchnię tekstu często wyrwane z kontekstu, co sprawia, że przejście do kolejnego dźwięku nie oznacza nieobecności poprzedniego; echo odbija się w prowadzonej rzeką narracji, zasilony nim nurt prowadzi do kolejnego „poszumu”. Autorka zaznacza, że to, co zostaje poza wierszami, jest różnicą, dzięki której powstają same wiersze, że może nawet „wydarzają się w tych momentach, w których milczą, a nie w słowach”²⁵.

Ważna w procesie szukania głosu rzeki jest świadomość ograniczoności ludzkiego języka w opisie świata, a także antropocentrycznej skłonności do nazywania i „zamykania” zjawisk w płaskim opisie czy kategorii. Rzeka wymyka się takim próbom – nie jest tylko „w miejscu, w którym otrzymała swój kształt i swoje imię”²⁶. Logocentryczny charakter porządku społecznego jest także narzędziem kontroli, który próbuje podporządkować to, co wymyka się jasnemu i linearnemu porządkowi świata. Poznając właściwości rzeki i czytając ją, a także pisząc, słowo i narracja mają możliwość wymknąć się własnym granicom, rozmyć je.

Kenneth White, autor terminu „geopoetyka”, uważał, że „cechą odnawiającą język poetycki i narrację w tekstach prozatorskich jest odejście od perspektywy: «ja uważam, ja opisuję» na ponadpersonalną, biocentryczną: «tu jest świat»”²⁷. Cieleśne doświadczenie pluriwersalności środowiska rzecznośnego, a także potrzebnej do jego zdrowego funkcjonowania płynności granic to praktyka, która może prowadzić do świadomego zanurzenia w świecie swoiście niemożliwym do opisanego. Z tej pozycji, z tak rozmytego gruntu – z pojęciowej dezorientacji można stawiać się tym, co Oswald nazywa „tłumaczką tego, co postrzega”²⁸.

Narracje towarzyszące rzece budują się poprzez poruszenie zapisanych w ciele wodnych znaczeń i zestrojenie ich z roz-poznaną opowieścią rzeki. Narrator nie znika, a raczej staje się razem z tekstem, razem z nim wyrasta ze

²⁴ A. Ubertowska, „Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty”..., op. cit., s. 21.

²⁵ Wywiad z A. Oswald (przepr. M. Heydel), *Powrót do świata: unikam poezji natury*. „Dwutygodnik” 2015, nr 161, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/5963-powrot-do-swiatu-unikam-poezji-natury.html> [dostęp: 10.09.2024].

²⁶ S. Springett, *Deep Mapping the River*..., op. cit., s. 91.

²⁷ A. Kronenberg, *Geopoetyka jako przykład zielonego czytania i pisanie*, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 313.

²⁸ Wywiad z A. Oswald, op. cit.

świata jako kolejny jego przejaw. Sławek we wprowadzeniu do tomu *Wnętrze rzeki* Dickey'ego, pisze:

Wiersz nie jest miejscem, w którym, czy z myślą o którym został napisany; wiersz wyrasta z takiego miejsca i prawda poety, jest drogą pomiędzy wierszem a przestrzenią²⁹.

Człowiek, podobnie do rzeki, odbija się w niej już jako pełen niesionych ze sobą znaczeń, zapisany, ale też ciągle pisany byt, który poznaje siebie poprzez różnicę, poprzez to, co obce, poprzez to, czym nie jest. Rzeka pozwala na to poznanie, bo uruchamia w wyobraźni potencjał tożsamości nomadycznej, która poprzez odrzucenie binarności zamieszkuje świat w ruchu. Można by w tym momencie zacytować *Siddhartę* Hermana Hessego. Bohater „poematu indyjskiego” pod koniec swojego życia dociera nad rzekę i zostaje jednym z jej słuchaczy; „pochyla się” nad nią i odkrywa to, o czym być może pisała Laing – od-wieczne zestojenie człowieka z częstotliwością wędrującej wody:

Widział oto, że rzeka płynie i płynie, płynie bez ustanku, a przecież ciągle jest, jest ciągle i zawsze ta sama, a przecież w każdej chwili nowa! Któż zdołałby to pojąć, któż to zrozumie! Siddharta nie pojmował i nie rozumiał, czuł tylko, jak poruszają się w nim jakieś przecucia, odległe wspomnienia, boskie głosy³⁰.

Utożsamienie się z rzeką, traktowanie jej jako części swojego „pochodzenia”, może się wydawać, w porządku tradycyjnej ontologii, wewnętrznie sprzeczne. Jednak jest to zjawisko powszechne w tradycji literackiej – narratorzy zwracają się ku rzekom jako symbolowi swojego dzieciństwa czy metaforycznemu domowi. Najświeższym przykładem z literatury polskiej jest chociażby wydana w tym roku *Rzeka dzieciństwa* Andrzeja Stasiuka³¹, ale także esej *Odra*³² Olgi Tokarczuk czy nawet, cytowany przez Laing, Czesław Miłosz, który pisał:

Kiedy boli, powracamy nad jakieś rzeki³³.

²⁹ T. Sławek, *James Dickey: poetycka filozofia „form podstawowych”: wstęp do wydania polskiego*, [w:] J. Dickey, *Wnętrze rzeki: wybór wierszy*, tłum. T. Sławek, Kraków 1985, s. 5–8.

³⁰ H. Hesse, *Siddharta. Poemat indyjski*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1998, s. 91–92.

³¹ A. Stasiuk, *Rzeka dzieciństwa*, Wołowiec 2024.

³² „[G]dybyśmy więc za sprawą jakiegoś zamieszania zupełnie stracili poczucie przynależności do miejsca, radzę przypomnieć sobie swoją rzekę” – O. Tokarczuk, *Odra*, [w:] eadem, *Moment Niedźwiedzia*, Warszawa 2012, s. 152–160.

³³ „When it hurts, we return to the banks of certain rivers” – O. Laing, *To the River...*, op. cit., s. 3. W tekście cytat z Miłosza w oryginale za: C. Miłosz, *Dużo śpię*, [w:] idem, *Gucio zacczarowany*, Paryż 1965.

Dom budowany na płynnym gruncie nie zapewnia schronienia od rzeczywistości, a raczej zespała z nią we wzajemnych trajektoriach stawania się, zakorzenienia głęboko w procesie wspólnego kształtowania się krajobrazu, wzajemnego szacowania potencjałów wy-płynięcia z obecnego. Pragnienie i poszukiwanie, które wchłania „tu” w „gdzie indziej” i odwrotnie, towarzyszy kształtowaniu się podmiotu nomadycznego, jego poczuciu przynależności do świata. Jak pisze Rosi Braidotti:

[Figura nomady] ilustruje pragnienie tożsamości utworzonej ze stanów przejściowych, następujących po sobie przesunięć, skoordynowanych zmian; bez i przeciwko jakiejś istotowej jedności. Jednakże podmiot nomadyczny nie jest jej całkowicie pozbawiony. Na formułę spójności nomady składają się określone, sezonowe wzorce przemierzania po raczej utartych szlakach. Jest to spójność, której źródłem są powtórzenia, cykliczne ruchy, rytmiczne przemieszczenia³⁴.

Korzystam z tej figury, ponieważ uważam, że jest komplementarna wobec myśli dotyczącej kształtowanej przez rzekę wyobraźni. Widzę rzekę jako podmiot nomadyczny, ale także uważam, że jej wpływ na narracje ma potencjał kształtowania podobnych podmiotów, które traktują dynamicznie kształtujące się „ja” nie jako zagrożenie, lecz jako wieczną możliwość, wciąż odnawiające się źródło poznania. Cytowani przeze mnie autorzy odnajdują się poprzez wędrującą wodę, w niej odbijają swoje niestałą, a stającą się „swoją”. Pozbywając się nostalgii za trwałością, pozostają mieszkańcami ziemi. Jak pisze dalej Braidotti:

Nomada gromadzi, zbiera i wymienia, ale nie eksploatuje³⁵.

Wracanie do rzeki jest więc ruchem w spektrum – od stałości do zmienności. Przywiązanie w tak ukształtowanej podmiotowości wyzbyte jest potrzeby posiadania.

Ani rzeka, ani osoba nad nią wracająca nie jest „tu”, czym była „tam”. Jednocześnie wykonuje pewien symboliczny, percepcyjny, wyobrażeniowy akt, który pozwala od-tworzyć wzorzec, odnaleźć częstotliwość, na nowo się dostroić, „odwiedzić” znajome. Traktowanie świata jako ciągu cyklicznych zmian pozwala odejść od usilnej próby obiektywizacji, kategoryzacji i uniwersalizacji przestrzeni i czasu, zachowując poczucie przynależności do wspólnie zamieszkaney, pulsującej w pewnym, swoistym rytmie „przemieszczeń” ziemi.

³⁴ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009.

³⁵ Ibidem.

ZAKRĘTY

Wielki i powszechnie stosowany potencjał narracyjny ma zjawisko meandrów, które w języku polskim oznaczają, oprócz rzecznych zakrętów, także „skomplikowany lub trudny do zrozumienia bieg wydarzeń lub myśli”³⁶. Jak pisze Sławek w eseju *rzekibieg/rzekibrzeg*, pod wpływem *Boskiej Komedii* Dantego, rzeka „mgli myśl” i „wprowadza szum w odbiorze świata”³⁷. Każde rozwidlenie staje się jednocześnie rozdzieleniem postrzegania, które jest możliwe do śledzenia jedynie za pomocą wyobraźni. Powoduje wewnętrzne rozszczepienie, które automatycznie wprowadza warstwowość wszelkiego bycia. Uruchomiony przepływ staje się niepewną, niejednorodną drogą, wydłużaniem się ku osadzonej w pragnieniu i ruchu jedności.

Gdy podmiot we *Wnętrzu rzeki* przełamuje powierzchnię i wchodzi w rzekę, podważa stabilność wszystkiego, co po tej decyzji następuje, staje się częścią ciągłej de-centralizacji i różnicowania się:

Oto jest jeden // Niepewny krok // w stronę morza³⁸.

Konieczność tego przejścia, „pęknięcia”, które proponuje rzeka, szukając przestrzeni ujścia i szczelin, które drąży w tym, co objawia się jako „główny nurt”, jest być może jednym z kluczy do ujrzenia, lub zbliżenia się do możliwości ujrzenia, rzeczy „takimi, jakie są”³⁹. Ekokrytycznie filtrowany wzrok porusza się intuicyjnie po symultanicznie tworzonych sieciach w-pływów, jak rzeka „biegnie ku przyszłości, choć pamięta przeszłość”⁴⁰. Jednocześnie czyni sens i odnajduje regularność w tym, co objawia się jako podmywane przez płynący czas „teraz”. Kategorie stałości i zmienności w przypadku rzeki przestają być binarne; poznając rzekę, możliwe staje się więc zrozumienie tego, że rzeka jednocześnie „ciągle jest, zawsze ta sama, a przecież w każdej chwili nowa”.

Może się wydawać, że trudno stać się przewodnikiem czy tłumaczem tak pisanej opowieści, ale jedynie poprzez nieustannie podważaną ciągłość udaje się narratorowi zweryfikować to, co do tej pory poznane. Zasilanie opowieści

³⁶ Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/meander> [dostęp: 10.09.2024].

³⁷ T. Sławek, „*rzekibrzeg...*”, op. cit., s. 122.

³⁸ J. Dickey, *Wnętrze rzeki...*, op. cit., s. 22.

³⁹ W *To the River* pojawiają się jak echo słowa Williama Blake’a: „Gdyby oczyścić drzwi percepcji, każda rzecz jawiłaby się taka, jaka jest [: nieskończona]” – za: W. Blake, *Małżeństwo Nieba i Piekła*, tłum. F. Wygoda, Wrocław 2002.

⁴⁰ J. Peedom, J. Nizeti, *Rzeka* (film), Australia 2021.

poprzez historie brzegowe, a więc w ludzkiej perspektywie – poprzez to, co obce czy niezrozumiałe, wprowadza nowe możliwości dla wyobraźni, ćwiczy ją, rozciąga poza jednowymiarową perspektywę. Jak wylewająca rzeka karmi się tym, co zbiera po drodze; tym, w co wkracza, gdy wylewa się z wyrysowanych granic.

Podmiot zanurzony, nomadyczny, staje się automatycznie podmiotem zbiorowym. Nie daje się wydzielić z krajobrazu, kompresuje i wchłania to, co bieżące, uzgadniając na tej podstawie swoje bycie. Dzieje się to w porządku wymiany, rzeka bowiem nie tylko bierze, ale też daje, karmi, wpływa na tych, których spotyka po drodze. Eks-centralizacja i odszczelnienie perspektywy ograniczonej do jednego widnokągu otwiera na świat sieciowanych sprawczości i nie tylko wykracza poza skalę ludzkiego życia, ale burzy również iluzję jasności celu czy narrację stabilności zorganizowanej wokół krótkowzrocznych potrzeb człowieka.

Maciej Robert, tropiąc w swojej książce rzeki, które zniknęły z krajobrazu (wskutek działalności ludzkiej i jej konsekwencji), wspomina swoje dziecięce odczucia wobec wędrującej wody w zestawieniu z wodą stojącą:

Przepływ był wtedy dla mnie nie tylko bezzasadny, był wręcz [...] niepożądany, jako coś, co niepotrzebnie zamazuje obraz i utrudnia namysł⁴¹.

Robert dzieli się tą retrospektywną myślą już z perspektywy człowieka świadomego nałożonych na rzekę przez technokratyczne społeczeństwo znaczeń. Rzeka wyprostowana, wyregulowana jest symbolem postępu, rozwoju i przede wszystkim kontroli, jest jasna w swojej możliwości poprowadzenia myśli. Ponadto podporządkowany ludzkim strukturom ekonomicznym „ciek” jest jedynie zbiornikiem wody, a więc zasobem, a nie – pełnym różnorodnych form życia – ekosystemem. To polityczne uwikłanie rzeki jako pracownika zaprzęgniętego w system spełniania ludzkich potrzeb dobrze ukazał Józef Stalin:

[W]oda, której pozwoli się dotrzeć do morza, jest wodą zmarnowaną⁴².

Wiadomo już, że traktowanie rzeki jedynie jako miejsca poboru wody nie tylko odbiera jej sprawczość, lecz także jest dla niej – a w konsekwencji dla człowieka – zabójcze.

Dlatego zamglona, pozbawiona jasnego celu myśl, która rozciąga wzrok, przedłuża go na poza-ludzkie sprawczości, może stać się bazą do zbliżenia się

⁴¹ M. Robert, *Rzeki, których nie ma*, Wołowiec 2023, s. 23.

⁴² „[W]ater which is allowed to enter the sea is wasted” – J. Scott, *In the Praise of Floods*, Durham 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=IwMQSOdLULI> [dostęp: 15.09.2025].

do rzeki, która opowiada się sama i w sposób wieloraki, a przez człowieka jest jedynie uważnie słuchana i tłumaczona. Pozwolenie na zamglenie myśli jest podżeniem się z „nie wiem” i tajemnicą, która wybija człowieka z iluzji porządkowania rzeczywistości, rozrysowywania linii granicznych i wyznaczania punktów skrajności. Otwarcie na meandrujące swobodnie więcej-niż-ludzkie narracje może się okazać ocaleniem nie tylko w kontekście moralnym czy etycznym, jakie miał pewnie na myśli Sławek, ale także w obliczu katastrofy klimatycznej.

Takie otwarcie pozwala również spojrzeć na to, czym jest rzeczywiście koniec człowieka. Powszechne apokaliptyczne wizje końca świata są bowiem kolejnym objawem antropocentrycznie pojmowanego porządku dziejów, które kończą się wraz z ostatnim ludzkim świadkiem. Takie scenariusze zwalniają z myślowej odpowiedzialności, znów opierając się na ontologicznych binaryzmach. Przypomnijmy *Nadzieję w mroku* Rebecki Solnit:

Ludzie zawsze doskonale potrafili wyobrazić sobie koniec świata, łatwiej go bowiem pojąć niż dziwaczne, biegnące zygzakiem ścieżki zmian w świecie, który nie chyli się ku upadkowi⁴³.

MORZE

Jeżeli zatem istnieje jakaś ontologiczna graniczność rzeki, mieści się ona w zastrzymywaniu potencjału wypływania, krążenia, mącenia, stawania się.

W rzekach jest pewna tajemnica, która przyciąga. Powstają one z ukrytych miejsc i obie-
rają własne trasy, które dzisiaj nie muszą być tam, gdzie były wczoraj⁴⁴.

Rzeka jako tekst wyłania się w formie opowieści, daje się poznać w kształcie, jaki nadadzą jej tłumaczenia i interpretacje, a potem w-pływa w inne przejawy. Laing zastanawia się nad mglistością i tajemnicą wytworzonego przez rzekę „tam”, które wyznacza złudzenie celu, potrzebnego do obrania kierunku:

Itaki istnieją jedynie, by utrzymać nas w ruchu, i znikają jak tęcza, kiedy wędrówka dobiega końca⁴⁵.

⁴³ R. Solnit, *Nadzieja w mroku: nieznanne opowieści, niebywałe możliwości*, tłum. A. Dzierzowska, S. Królak, Kraków 2019, s. 83.

⁴⁴ „There is a mystery about rivers that draws us to them, for they rise from hidden places and travel by routes that are not always tomorrow where they might be today” – O. Laing, *To the River...*, op. cit., s. 7.

⁴⁵ „Ithacas exist merely to keep us moving and will dematerialise like a rainbow when the journey is complete” – ibidem, s. 167.

Koniec jest etapem otwarcia, nie istnieje poza wyobrażeniem i marzeniem. Rzeka patrzy w kierunku i dąży do morza (Laing, dostrajając się do Ouse, pisze: „Patrzyłam w stronę morza”⁴⁶), prowokując inne stworzenia do ruchu; zaprasza do drogi, wprowadzając w rzeczywistość motywację przeistoczenia. Proces ten napędzany jest przez potencjalność, której spełnienie nie oznacza zatrzymania. Rzeka wydłuża się ku morzu, a następnie wchodzi do niego – to kolejny przejaw jej relacyjności. Jako podmiot nomadyczny opowiada o otwarciu, tak jak towarzyszące jej autorki, które otwierają się na nią ruchem i słowem: rzeka i opowiadaczki stają się swoim wzajemnym przedłużeniem. Ten proces nigdy nie prowadzi do czegoś poza światem, staje się tylko kolejną jego warstwą, poszumem.

Nikt nigdy niczego nie zapomina. To wszystko jest gdzieś tu zebrane, na powierzchni lub pod ziemią⁴⁷.

W poemacie Oswald głosy przenikają się jak „niewyjaśnione węzły rzeki”⁴⁸, w których wiodącym duchem jest Proteusz – opiekun mórz, który odmawia wyjawienia prawdy o przyszłości, za to zmienia kształty i prowadzi swoje „zwielokrotnione jaźnie” od jaskini do jaskini. Wprowadzenie tej eterycznej figury pod koniec poematu wskazuje na niemożliwy do wyłapania moment przejścia, który objawia się jedynie za pomocą chwilowego wyciszenia narracji, oddalającego się aparatu poznawczego, jest przecinkiem czy, jak w przypadku *Dart*, wielokropkiem postawionym przez autorkę, który zaprasza do dalszego, nieprowadzonego już przez nią wsłuchiwania się w nurt⁴⁹.

Podmiot u Dickey’ego, choć „puszcza korzeń” i wchodzi w morze, jest siłą słowa znów wrywany na powierzchnię:

⁴⁶ „I looked seaward” – *ibid.*, s. 168.

⁴⁷ „No one ever forgets anything. It’s all piled up here somewhere, on the surface or under the ground” – *ibid.*, s. 85.

⁴⁸ „[T]he inexplicable knot of the river’s body” – A. Oswald, *Dart*, London 2010 (e-wersja), loc. 89.

⁴⁹ Na końcu wielkiej powieści *Finneganów tren* Jamesa Joyce’a, który jest prawdopodobnie jednym z pionierów „pisania rzeką”, autor także nie stawia kropki. Wplata język podmiotów w szum nurtu i tworzy onomatopeiczną opowieść, która jak u Oswald rozprasza źródła poznania. Pod koniec snutej w ten sposób narracji rzeka Liffey, opowiadana przez Annę Livię Plurabelle, łączy się z morzem zdaniem: „Ach w dal a ład a los a lot a cel gdzie”, po którym zostaje pusta strona – zob. J. Joyce, *Finneganów tren*, tłum. K. Bartnicki, Kraków 2012, s. 628. Za tę referencję literacką szczególnie dziękuję Annie Barcz, która naprowadziła mnie na zjawisko „pisanie rzeką”, a to ono stało się bazą dla myśli zarówno mojej pracy dyplomowej, jak i tego artykułu.

Nie // Powstań // Zaczernij tchu. // Śpiewaj // Niech two oko nie widzi nikogo⁵⁰

Metamorfoza, którą przechodzi po zanurzeniu, jest zakrętem, który wydobywa na powierzchnię rzeki lub wiersza kolejne, *odczynione* głosy.

Jako czytelnicy poruszamy się po tekstach-rzekach poprzez wciąż skalowaną soczewkę, która nie boi się otworzyć oka pod wodą, wejść w głębokość i ciemne szczeliny; dostosowuje wizję do mulistości obrazu, daje się ponieść działaniu sprawczej, wibrującej materii. Prowadzona przez rzekę wyobraźnia kształtuje podmiotowość nomadyczną, czyniąc ruch swoją zasadą, a zmianę – czynnikiem podtrzymującym przy życiu.

Rzeka wolnoplłynąca, o podmywanych wodą brzegach, wylewająca i ustalająca własny rytm, meandrująca, uczy o tym, jak budować i zajmować przestrzeń tak, aby utrzymać właściwe dzikości (lub temu, co z niej zostało) procesy trwania i prze-trwania. Narracja towarzysząca tym procesom pozwala zaś ćwiczyć myśl, która poprzez swój niejednorodny charakter zakłóca stabilność ontologiczną, wprowadza pozytywną dezorientację w świecie ustalonych odgórnie interesów i jednocześnie zapewnia przestrzeń stawania-się-z, która afirmuje żywotność. Tekst poruszony rzeką wprowadza wielowymiarowość do opowieści i nieskończone możliwości ujścia dla potencjału człowieka, który znajduje się na ścieżkach bez wyraźnego początku czy końca, płacze się i przybiera nowe formy, znajduje drogi ujścia i szczeliny, nigdy jednak nie ucieka ze świata. Nawet gdy głos narratorki cichnie, świat opowiada się dalej:

[J]edyny dom, jaki mamy, jest tutaj. Ta wyniszczona ziemia. Wtedy minęliśmy rzekę i oddaliliśmy się, a na pustych polach skowronek dalej śpiewał swoją pieśń⁵¹.

BIBLIOGRAFIA

- Barcz A., „*A river speaks*” *Translating Aquatic Voice and Re-Animation of Fluvial Monstrosities*, „*Studia Poetica*” 2023, nr 11, s. 167–183.
- Barcz A., *Łagodne monstrum rzeki*, „*Czas Kultury*” 2022, nr 19, <https://czaskultury.pl/artykul/lagodne-monstrum-rzeki/> [dostęp: 15.09.2025].
- Barcz A., Buchta-Bartodziej P., Michalak A., *The Oder – a river that floods: the problem of environmental adaptation in literary texts*, „*Environmental Hazards*” 2018, nr 17 (3), s. 251–267.

⁵⁰ J. Dickey, *Wnętrze rzeki...*, op. cit., s. 22.

⁵¹ „[T]he only home we'll ever have is here. This is it, this spoiled earth. We crossed the river then and pulled away, and in the empty fields the lark still spilled its praise” – O. Laing, *To the River...*, op. cit., s. 268.

- Blake W., *Małżeństwo Nieba i Piekła*, tłum. F. Wygoda, Wrocław 2002.
- Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009.
- Buell L., *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge 1996.
- Dickey J., *Wnętrze rzeki: wybór wierszy*, tłum. T. Sławek, Kraków 1985.
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.
- Fiedorczyk J., *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk 2015.
- GIOŚ, *Stan środowiska w Polsce. Raport 2022*, <https://www.gov.pl/attachment/8193fbd1-9302-4d-30-a483-bde6c8f5564a> [dostęp: 15.09.2025].
- Hesse H., *Siddharta. Poemat indyjski*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1998.
- Joyce J., *Finneganów tren*, tłum. K. Bartnicki, Kraków 2012.
- Kępski M., *Dziedzictwo rzeki (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2022, nr 4, s. 52–69.
- Kojzar K., *Chaos nad Odrą. Z kopalni płyną ścieki, złota alga zabija, a PiS-owska specustawa nadal bez poprawek*, „OKO.Press”, 3.07.2024, <https://oko.press/odra-specustawa-montoring-chaos> [dostęp: 15.09.2025].
- Kronenberg A., *Geopoetyka jako przykład zielonego czytania i pisania*, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 294–320.
- Laing O., *To the River: A Journey beneath the Surface*, Edinburgh 2011.
- Miłosz C., *Dużo śpię*, [w:] idem, *Gucio zaczarowany*, Paryż 1965.
- Morrison T., *The Site of Memory*, [w:] *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*, wyd. 2, red. W. Zinsser, Boston–New York 1995, s. 83–102.
- Nizeti J., Peedom J., *Rzeka* (film), Australia 2021.
- Oswald A., *Dart*, London 2010.
- Oswald A., *Powrót do świata: unikam poezji natury*, wywiad przepr. M. Heydel, „Dwutygodnik” 2015, nr 161, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/5963-powrot-do-swiate-unikam-poezji-natury.html> [dostęp: 15.09.2025].
- Pickering A., *Nowe ontologie*, tłum. T.S. Markiewka, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014, s. 243–260.
- Poetki z Wysp*, tłum. J. Jarniewicz, M. Heydel, Wrocław–Gdańsk 2015.
- Robert M., *Rzeki, których nie ma*, Wołowiec 2023.
- Robiński A., Petryczkiewicz D., *Małe życie*, „Pismo. Wydanie specjalne: Wokół wody” 2023, nr 1/23, s. 44–53.
- Rzeki. Antologia poetycka*, wyb. i oprac. J. Kolbuszewski, Wrocław 1995.
- Scott J., *In the Praise of Floods*, Durham 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=IwMQSOd-LULI> [dostęp: 10.09.2024].
- Sławek T., *James Dickey: poetycka filozofia „form podstawowych”: wstęp do wydania polskiego*, [w:] J. Dickey, *Wnętrze rzeki: wybór wierszy*, tłum. T. Sławek, Kraków 1985, s. 5–8.
- Sławek T., *„rzekibrzeg/rzekibieg”: rzeka i jej opowieści*, [w:] *Urzeczenie. Locje literatury i wyobraźni*, red. M. Jochemczyk, M. Piotrowiak, Katowice 2013, s. 115–142.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/> [dostęp: 15.09.2025].
- Solnit R., *Nadzieja w mroku: nieznane opowieści, niebywałe możliwości*, tłum. A. Dzierzgowska, S. Królak, Kraków 2019.
- Springer F., *Dojrzyć Rzeczność*, „Dwutygodnik” 2021, nr 311, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/9603-dojrzec-rzeczosc.html> [dostęp: 15.09.2025].

- Springett S., *Deep Mapping the River: a Palimpsest*, [w:] *Borderlines: Essays on Mapping and the Logic of Place*, red. R. Abeliovich, E. Serouss, Warszawa 2019, s. 91–105.
- Stasiuk A., *Rzeka dzieciństwa*, Wołowiec 2024.
- Strang V., *Common Senses: Water, Sensory Experience and the Generation of Meaning*, „Journal of Material Culture” 2005, nr 10 (1), s. 92–120.
- Tokarczuk O., *Odra*, [w:] eadem, *Moment Niedźwiedzia*, Warszawa 2012, s. 152–160.
- Ubertowska A., „Mówić w imieniu biotycznej wspólnoty”. *Anatomie i teorie tekstu środowiskowego/ekologicznego*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 17–40.

ABSTRACT

RIVER NARRATIVES

This article reads river as a material source of meaning, an integral part of both the bio- and the semiosphere. With the help of ecocritical tools, the text discovers meanings written in the flowing water that are used by given authors in the process of searching for new ways of creating stories in the dynamically changing reality. The model of „being-in-the-world” that the free, meandering, outflowing river proposes is presented as an antidote for the crisis of anthropocentric, goal-oriented narratives. It shows the in-fluence the read, but also imagined river has on the process of emerging, nomadic subjects and their relation with the inhabited, relational space of fluid phenomena.

KEYWORDS: river, ecocritics, palimpsest, meander, more-than-human, nomadic subject

ABSTRAKT

Artykuł czyta rzekę jako materialne źródło znaczeń, integralną część zarówno bio-, jak i semiosfery. Za pomocą narzędzi ekokrytycznych odkrywa zapisane w wędrującej wodzie i wykorzystane przez danych autorów znaczenia, które towarzyszą próbom szukania nowych sposobów tworzenia opowieści w dynamicznie przeobrażającej się rzeczywistości. Model bycia-w-świecie, jaki proponuje wolna, meandrująca i wylewająca rzeka, przedstawiony jest jako odczynnik na kryzys antropocentrycznych, zorientowanych na interes narracji. Pokazuje, jaki wpływ (słuchany i czytany, ale także wprowadzony do wyobraźni) ma to na proces tworzenia się nomadycznych tożsamości podmiotów, a także na ich relację z zamieszkiwaną, relacyjną przestrzenią płynnych zjawisk.

SŁOWA KLUCZOWE: rzeka, ekokrytyka, palimpsest, meander, więcej-niż-ludzkie, podmiot nomadyczny

ZWIERZĘCE FIGLE, CZYLI JĘZYK I POLITYKA JAKO IMPROWIZACJE INSTYNKTU

Koncepcja naturokultury rozpoznaje ekologiczny splot natury i kultury oraz sprzeciwia się dualistycznym kategoryzacjom, a tym samym otwiera drogę dyskursom, w których znacząco zmienia się charakter centralnego podmiotu filozoficznego. Tradycyjna, redukcjonistyczna wizja zwierzęcia wykreowała obraz człowieka jako istoty zasadniczo odmiennej od zwierząt pozaludzkich i usprawiedliwiła ludzką dominację nad światem przyrody. **W tym artykule podaję krytyce koncepcję zwierzęcia jako automatu wewnątrz zorganizowanego porządku przyrody i przeciwstawiam ją koncepcji zwierzęcia rozumnego, będącego częścią natury pojmowanej jako chaotyczna różnorodność.** Czerpię przy tym z koncepcji wirtualności Gilles’a Deleuze’a, stanowiącej inspirację zarówno dla Elizabeth Grosz¹ w jej interpretacji Darwina, jak i dla myśli Briana Massumiego. Centralną częścią tekstu jest przedstawienie próby redefinicji pojęcia instynktu przez Massumiego na podstawie jego pracy *What Animals Teach Us About Politics*, która niestety nie doczekała się jeszcze szerokiego odbioru w polskim środowisku naukowym.

Instynkt w ujęciu mechanicystycznym jest postrzegany jako rodzaj programu, który w sposób automatyczny determinuje zachowanie zwierzęcia. Jest pojęciem wykorzystywanym do oddzielania ludzkiej rozumności od zwierzęcości, a więc jednym z podstawowych pojęć umacniających podział na naturę i kulturę. Dzięki koncepcji naturokultury stosowanej jako narzędzie krytyczne

¹ E. Grosz, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics and Art*, Durham–London 2011.

można podważyć binarny podział instynkt–intelekt. Rozumienie instynktu jako kategorii niedualistycznej i przedefiniowanie go jako siły twórczej będącej przejawem świadomości ma olbrzymi potencjał epistemiczny, a także może być podstawą nowej etyki. Moją propozycję takiej etyki przedstawiam na końcu artykułu.

DELEUZE: BURZĄC PORZĄDEK

Deleuzjańska wizja rzeczywistości stanowi oparcie dla myśli Massumiego, który wyzwala instynkt z ram automatyzmu. Deleuze odchodzi od długiej tradycji filozoficznej poszukiwania tego, co stałe, i odnajduje stałość w ciągłej zmianie. W myśli Deleuze’a ontologiczną podstawą jest chaos – rozumiany pozytywnie, bo twórczo. Generuje on indywidualności i formy, w czym przypomina jedyną substancję Spinozy. W swojej twórczej interpretacji monizmu Spinozy Deleuze odrzuca determinizm, fascynuje go jednak ruch sprowadzania wszystkiego do jedności, wspólny udział w jednej Naturze i jego konsekwencje.

Te spinozjańskie fascynacje przejawiają się w pojęciu wirtualności, czyli generatywnym chaosie. Chaos to żywioł określający, który sam nie daje się określić. Jest pierwotny wobec wszystkich potencjalnych porządków, nie jest zaś konsekwencją ich rozpadu. Zdaniem Michała Herera, autora książki *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, zasadę ontologiczną Deleuze’a możemy odnaleźć w tym fragmencie *Różnicy i powtórzenia*:

Byt jest tym samym dla wszystkich modalności, modalności te nie są jednak takie same. Jest on »równy« dla wszystkich, one same nie są jednak równe. Jest orzekany w jednym sensie o wszystkich, one same nie mają jednak takiego samego sensu².

Nie ma czegoś takiego jak prawdziwa platońska rzeczywistość ukryta za pozorami. Wszystko, co istnieje, ma w sobie tyle samo istnienia. Orzekając, operując pojęciami, mówimy o różnicach, ale nie są to różnice oparte na braku, lecz na innej konfiguracji, innym uporządkowaniu, innej formie wydobytej z jednego, ale nie jednolitego chaosu³.

² G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 73.

³ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006, s. 27.

GROSZ: KARTEZJUSZ A DARWIN

Chociaż myślenie o przyrodzie jako o skomplikowanym mechanizmie odnajdujemy dużo wcześniej, dalekosiężne konsekwencje mechanicystycznej wizji przyrody przypisuje się wpływowi Kartezjusza, który, oddzielając ciało od umysłu, odmówił zwierzętom udziału w *res cogitans*. Kartezjańskie zwierzę żyje w zdeterminowanym ścisłych prawami przyrody wymiarze cielesności, człowiek zaś uczestniczy w wymiarze myśli. Kartezjański mit odbiera nam wspólnotowość z resztą stworzeń, nie pozwala nam ujrzyć rozumności zwierząt, a wraz z tym ich działań estetycznych, politycznych czy językowych. Zwierzę zostaje zrównane z automatem⁴. Zdaniem Kartezjusza nie udałoby się odróżnić prawdziwego zwierzęcia od hiperrealistycznej maszyny naśladującej zwierzę, natomiast z pewnością rozpoznalibyśmy maszynę imitującą człowieka. Interesujące jest, w jaki sposób moglibyśmy dokonać tego rozróżnienia – wystarczyłaby próba rozmowy z takim niby-człowiekiem. Zwierzę, w odróżnieniu od człowieka, nie jest w stanie przekazywać sensownych treści językowo, czy to za pomocą głosu, czy znaków⁵.

Status zwierzęcia w danym systemie filozoficznym ma ogromne konsekwencje dla etyki relacji ludzko-zwierzęcych. Justyna Schollenberger, wymieniając różne szkoły myślenia o zwierzętach, w tym automatyzm Kartezjusza, zwraca uwagę na siłę ludzkich narracji:

Człowiek jest tym dziwnym gatunkiem, który ze śmiertelną powagą wierzy we własne opowieści, w dodatku zmusza do wzięcia w nich udziału inne stworzenia. Trudno wyjaśnić istotę okrucieństwa napędzanego fikcyjnymi narracjami o rzeczywistych zwierzętach⁶.

Jak zauważa Jacek Lejman, Kartezjusz nie zmienił biegu historii, lecz dał filozoficzne podstawy powszechnym w swoich czasach nastrojom wobec zwierząt, tym samym utwierdził pewien paradygmat⁷. Zgodnie z odrodzeniowym antropocentryzmem człowiek rozumiany jest jako wytwór przyrody i uznawany jest za dzieło lepsze od wszystkich innych jej dzieł. Filozofia, która daje teore-

⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 48.

⁵ Ibidem.

⁶ J. Schollenberger, *Afekt i defekt atlasu zwierząt. Narracyjny wymiar historii naturalnej w malarstwie Waltona Forda*, „ZOOPHILOLOGICA. Polish Journal of Animal Studies” 2016, nr 2, s. 145.

⁷ J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*, Lublin 2008, s. 61.

tyczne podstawy wyższości człowieka nad resztą przyrody oraz odmawia światu pozaludzkiemu świadomości i umiejętności odczuwania, upoważnia człowieka do korzystania z tego świata, mając na uwadze wyłącznie korzyści własnego gatunku. Jak zauważa Lejman:

[W]iwisekcje, przemysłowa produkcja zwierząt, polowania dla przyjemności – wszystkie one wynikają z przyjęcia pewnych założeń filozoficznych, zarówno co do miejsca zwierząt w świecie, jak i wartości im przypisywanych⁸.

Kartezjanizm nie propaguje okrucieństwa, ale z kartezjańskiego podziału wynika „banalne zło” racjonalizacji cierpienia i eksploatacji przyrody pozaludzkiej.

Takie spojrzenie na zwierzę uchodziło za triumf podejścia naukowego nad naiwną wrażliwością. Jednakże paradygmatowi Kartezjusza przeciwstawić można nie tylko plemienne mądrości czy, mocniej osadzone w tradycji filozoficznej, antyczne intuicje⁹. Jak zauważa Schollenberger w pracy *Stworzenia Darwina. O granicy człowiek–zwierzę*, możemy przeciwstawić Kartezjusza późniejszemu naukowcowi, Karolowi Darwinowi. Przełomowa praca *O powstawaniu gatunków* ukazała wspólne pochodzenie wszystkich form życia, zarazem zaznaczając ich bogatą różnorodność. Darwin nie tylko odnajdywał wspólne pochodzenie wszystkich bytów, ale fascynowała go też zwierzęca rozumność, którą zauważał chociażby u zmyślnie drążących tunele dżdżownic¹⁰. Kartezjusz uznaje człowieka za jedyną istotę myślącą, Darwin dostrzega zwierzęcą umysłowość:

Nie idzie tu o naukowe ustalenia ewolucyjne jako takie, przeciwstawione filozoficznej spekulacji. Przecistawiamy tu raczej dwie postawy wobec relacji człowiek–zwierzę. Jedna proponuje wizję radykalnego zerwania pomiędzy światem ludzkim a zwierzęcym, druga: powszechnego pokrewieństwa w obrębie wszystkich form życia¹¹.

Mimo że teoria ewolucji została powszechnie przyjęta w nowoczesnej nauce i zrewolucjonizowała myślenie o przyrodzie, darwinowskie uznanie zwierzęcej

⁸ Ibidem, s. 60.

⁹ Porfiriusz przeprowadza protokrytykę pojęcia instynktu – argumentuje, że zarówno ludzie, jak i zwierzęta uczą się z natury. Zarzuca stoikom redukcjonistyczne podejście do zwierzęcego umysłu i zwraca uwagę na wspólny udział w *logosie*. Pojęcie instynktu wykształciło się dużo później, jednak jego argumentacja zdaje się pasować do mechanicystycznej wizji zwierzęcia – zob. Porfiriusz, *O wegetarianizmie*, tłum. E. Osek, Warszawa 2018, s. 225.

¹⁰ B. Massumi, *What Animals Teach Us About Politics*, Durham–London 2014, s. 14.

¹¹ J. Schollenberger, *Stworzenia Darwina. O granicy człowiek–zwierzę*, Warszawa 2020, s. 59.

umysłowości nie zostało zachowane. Dominuje odczytanie procesu ewolucji z antropocentrycznej perspektywy, jako procesu linearnego, którego zwieńczeniem jest człowiek. Pogląd, że człowiek ewoluował od form niższych ku wyższym po to, by ostatecznie zająć miejsce na szczycie hierarchii stworzenia, jest redukcjonistyczną adaptacją darwinizmu do potrzeb konserwatywnej myśli. Tak rozumianą ewolucję można przyrównać do tomistycznej drabiny bytów. Thomas Huxley, wierny obrońca Darwina i kontynuator jego myśli, był autorem dzieła *Animal Automatism*, gdzie postulował automatyzm ciała w stylu kar-tezańskiego *res extensa*, a umysł uznał za epifenomenalny wytwór, występujący jedynie na poziomie ludzkiej organizacji neurologicznej¹². Zinterpretował więc proces ewolucji w sposób, który redukował każdą cielesność do automatyzmu i, chociaż pozbawił świadomość jej mocy, usankcjonował ją jako granicę między człowiekiem a zwierzęciem.

Idee Darwina zostały następnie przechwycone przez darwinistów społecznych i neodarwinistów, wykorzystujących jego teorię do uzasadniania liberalnej i neoliberalnej wykładni, skupionej na hierarchizacji gatunków i samych osobników.

Teorii ewolucji nie należy odczytywać w ten sposób – jej przełomowość polegała nie tylko na zerwaniu z kreacjonizmem. W *Becoming Undone* Grosz zwraca uwagę na skupienie Darwina na różnicy i odczytuje go jako myśliciela intensyfikacji wariacji. Zdaniem filozofki Darwin zwraca uwagę na fundamentalną ciągłość między tym, co zwykliśmy uznawać za ludzkie, i tym, co zwykliśmy uznawać za zwierzęce, odnosząc się do takich pojęć, jak „rozum”, „moralność”, „afekt” czy „ciało”¹³. Skupiając się na doborze płciowym zamiast na doborze naturalnym, Grosz przedstawia Darwina jako myśliciela, który widzi naturę jako ciągłą przemianę wszystkich bytów we wzajemnym oddziaływaniu na siebie nawzajem. Kontakt między różnorodnymi bytami generuje kolejne różnice w naturze. Skupiając się na doborze płciowym, Grosz uznaje (nie tylko binarną) różnicę płciową za fundamentalną dla kolejnych różnic, tym samym formułuje oryginalne stanowisko w dziedzinie filozofii różnicy. W obrębie filozoficznej myśli Darwina możemy też zauważyć twórczy wymiar różnic między organizmami a ekosystemami, w których funkcjonują. Wzajemne oddziaływanie na siebie organizmów (np. mechanizmy adaptacyjne) nie jest oparte na strategii, raczej na przypadku lub pewnej formie „ciekawości”. Zdaniem Grosz

¹² S. Anger, *Thomas Huxley, 'On the Hypothesis That Animals Are Automata' (1874)*, „Victorian Review” 2009, nr 1 (35), s. 50.

¹³ E. Grosz, *Becoming Undone...*, op. cit., s. 118.

teoria ewolucji przedstawia rizomatyczną różnorodność bytów, nie zakładając linearnego rozwoju. Darwin jest myślicielem skupionym nie na hierarchii, lecz na różnicy – pięknej różnorodności bytów¹⁴.

MASSUMI: AFEKT I INSTYNYKT

Polski czytelnik może kojarzyć nazwisko Briana Massumiego jako czołowego przedstawiciela zwrotu afektywnego w dzisiejszej humanistyce. Afekt, wraz z ciałem i zmysłowością, długo skazany był na los gorszej połówki dualizmu substancjalnego. W zasadzie dopiero racjonalistyczna myśl Kartezjusza zmierzyła się z afektywnością w bardziej zniuansowany sposób. Namiętności, posługując się terminologią kartezjańską, były czymś charakterystycznym dla ludzi. Nie mogły przynależeć do zwodniczej duszy niższej, zwierzęcej czy pożądliwej, jak przyjęto w tradycji, gdyż przypisywanie zwierzętom jakiegokolwiek duszy Kartezjusz uznawał za zabobonne, a podziały duszy – za niekonsekwentne. Dusza jest jedna, rozumna¹⁵. Namiętności zaś są skutkiem oddziaływania ciała na duszę, ludzką charakterystyką wynikającą z naszego koniecznego uczestnictwa w *res extensa*. Afekty (oraz wyobrażenia) zdradzają, że są aktywności, które nie przynależą ściśle do porządku duchowego, lecz nie są też cielesne – wynikają raczej z połączenia obu porządków. Badacz myśli Kartezjusza, John Cottingham, proponuje mówienie o trializmie¹⁶, zgodnie z którym dla ludzi właściwe są czynności duchowe, cielesne oraz hybrydowe¹⁷. Namiętność więc już u Kartezjusza była kategorią zaburzającą porządek i przyjęte binaryzmy. Kartezjusz, odmawiając uduchowienia istotom pozaludzkim, zauważył transgresywność afektu, którego nie da się usytuować jednoznacznie w podziale na duszę i ciało, rozum i naturę.

W eseju *Autonomia afektu* Massumi charakteryzuje afekt jako silnie odczuwany, ale nieuchwytny stan, któremu brak formy oraz struktury. Afekt jest stanem „zawieszenia, a potencjalnie zerwania”¹⁸, w którym dochodzi do wstrzymania znanych nam podziałów, ram poznawczych, tradycyjnej logiki czy czasu. W afekcie wszystko jest możliwe i może dziać się jednocześnie – jest on wstrząsającym sta-

¹⁴ Ibidem, s. 22.

¹⁵ R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 94.

¹⁶ Należy zaznaczyć, że Cottingham nie widzi możliwości trializmu substancji u Kartezjusza. Trializm, który wprowadza, jest atrybutywny, a nie substancjalny.

¹⁷ J. Cottingham, *Cartesian Trialism*, „Mind” 1985, t. 94, nr 374, s. 219.

¹⁸ B. Massumi, *Autonomia afektu*, tłum. A. Lipszyc, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 115.

nem potencjalności¹⁹. To „umykający punkt zbiegu”²⁰ pozornych przeciwieństw, który pozwala nam, a właściwie zmusza nas do doświadczenia ich w kompleksowym współistnieniu, w subtelnej złożoności. Zauważa to Katarzyna Bojarska:

[Massumi] przechodzi do sformułowania koncepcji afektu jako nieuchronnie cielesnego momentu intensywności rozrywającego struktury językowe i umożliwiającego wtargnięcie tego, co przedosobowe, przedspołeczne i przedwerbalne²¹.

Afekt jest więc czymś w rodzaju warunku możliwości wszelkiego doświadczenia i działania. Afekt podważa podział między ciałem a jego środowiskiem. Jak wyjaśnia Bojarska:

[Jest to] koncepcja, która pozwala wyjść poza ciało i jednocześnie zrozumieć zmieniające się wzajemne relacje między różnymi ciałami (i w różnych układach: ciał ludzkich z nie-ludzkimi, nie-ludzkich z nie-ludzkimi itd.)²².

Afekt zwraca nas w stronę ciała, zarazem podważa jego granice, by lepiej zrozumieć to, co pozacielesne, w sposób, który cielesności nie odrzuca ani nie wyklucza.

Jak stwierdza Anna Burzyńska, tradycyjny stosunek względem afektu był nieodzownie związany z kartezjańską koncepcją podmiotu filozoficznego²³, czyli podmiotu nie tylko rozumnego, a wręcz sprowadzającego się do rozumu. Zwrot afektywny poszerza definicję podmiotu racjonalnego jako również afektywnego. Zdaniem Barbary Myrdzik zwrot afektywny pozwala na:

[...] rekonfigurację pojęć humanistycznych (np. intelekt, umysł, doświadczenie, materia, zmysłowość, cielesność) otwierających dostęp do ważnego wymiaru kultury, do nowych obszarów badawczych²⁴.

Teoria afektu wykorzystywana jest przez Massumiego do analizy aktualnej polityki i sposobów, w jaki afekt jest wykorzystywany przez instytucje władzy. Massumi dokonuje diagnozy dzisiejszej polityki jako afektywnej i zauważa,

¹⁹ Ibidem, s. 119.

²⁰ Ibid., s. 122.

²¹ K. Bojarska, *Poczuć myślenie: afektywne procedury historii i krytyki (dziś)*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 14.

²² Ibidem, s. 10.

²³ A. Burzyńska, *Afekt – podejrzany i pożądany*, [w:] *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza, Warszawa 2005, s. 129.

²⁴ B. Myrdzik, *O niektórych konsekwencjach zwrotu afektywnego w badaniach kulturowych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio N – Educatio Nova” 2017, nr 2, s. 119.

w jaki sposób afekt został przechwycony przez polityczną prawicę, nawołując lewicę do tego, by zrozumieć oraz wykorzystać afektywny wymiar polityki²⁵. Refleksja nad afektywnymi mechanizmami naprowadza go na ludzką zwierzęcość przejawiającą się w złożonych sytuacjach politycznych i językowych.

Zwrot afektywny przełamuje przyjęte opozycje i zwraca uwagę na cielesny wymiar refleksyjności. A skoro cielesność jest refleksyjna, to przynależy też zwierzętom. Tym samym zwrot afektywny otwiera możliwość spojrzenia na zwierzę jako na refleksyjny podmiot, a nawet postawienia pytania, czy racjonalność nie jest fundamentalnie związana ze zwierzęcością. Aby na to odpowiedzieć, Massumi sięga po kategorię instynktu, tak często przeciwstawianą świadomej, rozumnej duszy. Massumi jednak używa tej kategorii, aby odsłonić pierwotną zdolność do refleksji tkwiącą na każdym poziomie natury.

Ten ruch może wydać się zaskakujący ze względu na standardową definicję instynktu (jako reakcji na bodziec działającej na zasadzie odruchu²⁶) czy dokładniejszej, Raymonda Ruyera (jako zastana sekwencja ustanowionych, zakodowanych mechanizmów uruchamianych przez konkretne bodźce²⁷). Taka koncepcja instynktu przedstawia go jako sztywny, automatyczny program, uruchamiany przez zewnętrzne bodźce i prowadzący do zawsze tych samych zachowań zapewniających przetrwanie. Zwierzęcemu instynktowi przeciwstawiona jest refleksyjność, twórczość i świadomość ludzkiego rozumu, który ma dostęp do abstrakcji i potrafi wyjść „ponad” naturę.

Massumi redefiniuje instynkt – rozumie go jako siłę o zdolności twórczej, która przejawia refleksyjność. Instynkt nie jest tym samym co analityczna refleksja, ale jest rodzajem rozumności, który mają wszystkie zwierzęta – w tym my. Podważenie tradycyjnego pojmowania instynktu owocuje więc podważeniem rozdzwielu między człowiekiem a zwierzęciem.

CO CIEKAWI MEWY?

Za punkt wyjścia rozważań o instynkcie służą Massumiemu badania etologa Nikolaasa Tinbergena na mewach srebrzystych. Tinbergen zajmował się badaniem bodźców uruchamiających zachowania instynktowne. Przeprowadził serię eksperymentów na mewach w poszukiwaniu fundamentalnej własności,

²⁵ B. Massumi, *Autonomia...*, op. cit., s. 27.

²⁶ B. Massumi, *What Animals...*, op. cit., s. 15.

²⁷ Ibidem, s. 13.

która miała być bodźcem pobudzającym instynktowny mechanizm. Wykorzystał do swoich badań fakt, że pisklęta mew spożywają przerobiony przez dorosłe osobniki pokarm. Aby go uzyskać, młode dziobią swoich opiekunów w odpowiednim miejscu na dziobie (w czerwoną kropkę), co pobudza dorosłe mewy do zwrócenia pokarmu. Celem eksperymentów Tinbergena było odseparowanie konkretnej własności, która pobudza pisklęta do dziobania. Podczas kilkuletnich badań Tinbergen badał reakcje piskląt na atrapy mewich dziobów. Eksperymentował z różnorodnymi atrybutami atrap, modyfikując kolory, kształty i proporcje zarówno dzioba, jak i całej głowy. Częstotliwość dziobania faktycznie różniła się przy różnych atrapach, nie udało się jednak zidentyfikować jednoznacznych reguł określających preferencje piskląt. Tinbergen doszedł do wniosku, że to nie pojedyncze cechy bodźca, lecz złożone relacje między nimi decydują o nasileniu reakcji instynktownej. Nie dało się przewidzieć, która konfiguracja będzie wzbudzała największe zainteresowanie.

Aby wyjaśnić zachowanie badanych ptaków, Tinbergen sformułował termin „bodziec nadnormalny” (*supernormal stimuli*) – to sztucznie wytworzony bodziec, który poniekąd imituje bodziec występujący w przyrodzie, jednakże celowo uwydatnia czy nawet wypacza wybrane aspekty oryginalnego bodźca (np. poprzez zwiększenie kontrastu między naturalnie występującymi kolorami). Mewy wykazywały preferencję dla atrap, które charakteryzowały się najbardziej intensywnymi deformacjami, wpływającymi na całość atrapy. Przyciągały je konstrukcje na tyle wypaczone, że ledwie przypominające prawdziwe mewy²⁸. Pisklęta nie kierowały się wcale w stronę tego, co imitowało rzeczywistość. Przyciągało je to, co inne, nowe, co ją przekraczało. Tinbergen próbował odnaleźć bodziec, który wprawia w ruch stały mechanizm matki natury. Zamiast tego odnalazł impulsy pobudzające mewy do improwizacji.

Tinbergen rozpoznał złożoność zachowań zwierząt, jednakże pozostały one dla niego maszynami wykorzystującymi element przypadku. Massumi czerpie z tych badań inspirację dla nowej definicji instynktu – jako elementu twórczego. Badania Tinbergena pokazują, że zachowania zwierząt nie są określane przez stosunkowo prosty układ *input-output*, lecz stanowią złożone wiązki własności. Bodziec nadnaturalny ukazuje z kolei, jak życie nieustannie kieruje się ku zmianie i nowości. Na tej podstawie Massumi kreuje wizję natury jako ciągłej, immanentnej siły twórczej, która wciąż „przekracza” samą siebie. Życie ujawnia się w ujściu ku temu, co nowe.

²⁸ N. Tinbergen, A. Perdeck, *On the Stimulus Situation Releasing the Begging Response in the Newly Hatched Herring Gull Chick (Larus Argentatus Argentatus Pont.)*, „Behaviour” 1951, nr 1 (3), s. 35.

Życie przesiąknięte jest tak rozumianym instynktem, czyli siłą, która sprawia, że zwierzę zawsze sobie „jakoś” radzi. To „jakoś”, wymykające się hipotezom badaczy, jest przejawem ciągle działającej siły improwizacji²⁹. Naturalna rekonfiguracja odbywa się na różnych poziomach symultanicznie, a zmieniające się złożone elementy środowiska ciągle wpływają na siebie nawzajem. Instynkt pobudzany jest przez pociąg do „czegoś ponad”, do tego, co nieznane, a twórcze reakcje na bodziec nadnaturalny są tego przejawem³⁰. Każde powtórzenie produkuje różnicę, a na konfiguracje nakładają się kolejne rekonfiguracje. Instynkt nie prowadzi do tych samych skutków przy powtórzeniu tych samych bodźców, lecz wnikliwie przenika strukturę danej sytuacji. Czuły na wszystkie jej elementy, przedstawia je, wytwarzając coś nowego. Instynkt sprawia, że organizm dostosowuje zachowanie do sytuacji, biorąc pod uwagę jej partykularność, a nie poprzez ujęcie jej w uogólniające ramy – a to już trzeba określić jako umysłowość³¹.

CIEKAWSZY PRZETRWAJĄ

Wróćmy na chwilę do terminów ukutych przez Darwina, takich jak „adaptacja” i „selekcja naturalna”. Twórczy aspekt instynktu ma swoje zastosowanie adaptacyjne. Dla teorii ewolucji kluczowe było dostrzeżenie zmienności wszystkich bytów przyrodniczych naraz – wszystkich gatunków zwierząt czy roślin, a więc całego środowiska naturalnego. Łatwo popaść w upraszczające myślenie o ewolucji jako procesie, który, niczym Bóg świat z nicości, człowieka wytworzył z małpy – jednak człowiek nie był i nie jest celem tego procesu, jest jego wypadkową. W nieustannie zmieniającej się przyrodzie, w której każdy element jest w ciągłej reakcji z każdym innym elementem, brak umiejętności adaptacji do środowiska zazwyczaj kończy się śmiercią organizmu.

Nietrudno zauważyć, że powtarzalne, mechanicystycznie rozumiane reakcje stanowią przeszkodę dla umiejętności adaptacyjnych. Natura nie sprzyja automatom. Instynkt służy przetrwaniu, toteż nie może być automatyzmem, przeciwnie – jest twórczą siłą, która chroni wszystkie organizmy przed popadnięciem w automatyzm. Massumi, za Raymondem Ruyerem, zauważa, że nie ma adaptacji bez inwencji, a cała bioróżnorodność świata jest efektem instynktu

²⁹ B. Massumi, *What Animals...*, op. cit., s. 16.

³⁰ Ibidem, s. 15.

³¹ Ibid., s. 17.

tak entuzjastycznie twórczego, że przekracza on ludzką wyobraźnię³². Pozytywny impuls, który Massumi określa jako propuls (*propulsion*), jest generatorem napędzającym rzeczywistość i wytwarzającym zindywidualizowane formy z delezujańskiego chaosu potencji³³.

ZWIERZĘCE FIGLE

Proces przededefiniowania instynktu Massumi przeprowadza na podstawie analizy zabawy małych wilczków, zainspirowany pracą Gregory'ego Batesona, badającego ewolucyjne podstawy komunikacji wśród ssaków.

Młode wilczki z zapalem angażują się w walkę na niby, przekształcając mechanizmy agresji w radosne interakcje. Nadają w ten sposób swoim zachowaniom nową jakość, w której pierwotne znaczenie czynności zostaje przekształcone. Ich zabawa nie jest prostym naśladowaniem walki, lecz stanowi jej jakościową transformację. Celem zabawy nie jest imitacja. Zabawa przejawia się w tym, co Massumi nazywa gestem figlarnym (*ludic gesture*). Wilczki podgryzają się, zamiast gryźć. Podobieństwo zawsze gra na różnicy i to w tej różnicy zostaje przekazane. Gesty charakterystyczne dla walki, takie jak gryzienie, tworzą zabawę, ale to zabawa zmienia styl tych gestów, przetwarzając je z walecznych na jakby waleczne (*combat, combatesque*).

Cały proces zabawy czerpie z sił afektywnych. Massumi wprowadza rozróżnienie na afekt witalny (*vitality affect*) oraz kategorialny (*categorical affect*)³⁴. Afekt witalny odpowiada entuzjazmowi ciała. Jest „przysłówkowy”, tj. odnosi się do sposobu wykonywania czynności. Natomiast afekt kategorialny zakotwicza ten proces w danej sytuacji, wypełnia entuzjazm treścią poprzez odniesienie się do znajomych emocji, np. lęku w przypadku zabawy w walkę. Napięcie między tymi dwoma odsłonami afektu pobudza intensywność całego zjawiska. To właśnie stanowi przykład strefy nierozróżnialności (*zone of indiscernibility*), w której różne porządki nakładają się na siebie jak łuski, wyrastają z siebie i stają się nierozłączne, ale nie tożsame³⁵. Nie można ich od siebie oddzielić, nie zmieniając całkowicie sytuacji.

³² Ibid., s. 21.

³³ Ibid., s. 18.

³⁴ Ibid., s. 26.

³⁵ Ibid., s. 6.

Przyglądając się wilczej zabawie, widzimy, że zwierzęta czerpią z niej radość. Porządek zabawy nie miesza się z porządkiem walki, lecz gdy naprawdę próbujemy odseparować od siebie walkę i zabawę, nie możemy tego dokonać bez unicestwienia sensu każdej z nich. Definiują one siebie nawzajem, nakładają się na siebie i wzajemnie się konstytuują, zarazem się nie ujednolicają.

Walka i zabawa są rozróżnialne w tym znaczeniu, że zwykle bez problemu potrafimy określić, kiedy ktoś się bawi, a kiedy ktoś walczy. Jednakże nie da się oddzielić zabawy w walkę od walki ani podtrzymać walki bez elementów zabawy. Zabawa jest stylem, a jej estetyczna siła przemienia to, czego dotyka – nie może jednak zaistnieć bez żadnego oparcia. Jednocześnie nie można powiedzieć, że zabawa jest tylko wtórna. Inne zjawiska, takie jak walka, potrzebują zabawy, aby zaistnieć. Bez twórczego elementu zabawy wilk reagowałby tak samo na każde powtarzalne ugrzyzenie.

Na tym etapie można zauważyć, że w myśli Massumiego instynkt i zabawa zostają w zasadzie utożsamione. Gdyby instynkt był automatyzmem, walka dwóch osobników polegałaby na niekończącej się wymianie tych samych bodźców i reakcji. Gdyby instynkt był stałym odruchem w reakcji na zewnętrzny bodziec, rzeczywistość byłaby jedynie zbiorem odtwarzających się reguł, cyklem zdeterminowanych reakcji na zdeterminowane bodźce, a wilki w walce przypominałyby raczej zacięty mechanizm. Improwizacja nadaje instynktowi siłę i sens. Można patrzeć na instynkt jako na nośnik zabawy lub na zabawę jako odmianę instynktu³⁶. Sprowadza się to do witalnej mocy, która w reakcji na nowość produkuje nowość – i ten ruch napędza całą rzeczywistość. Massumi odnosi się do myśli Ruyera – mówi, że każde działanie instynktowne ma wymiar estetyczny, gdyż wytwarza ten pozornie nieużyteczny nadmiar, naddatek w twórczej, spontanicznej improwizacji³⁷.

Według Massumiego zabawa jest modelem umożliwiającym zrozumienie życia w ogóle – improwizacja pozwala organizmom reagować na zmienne środowisko. Tym samym wytwarzają one kolejne zmiany i całość natury dokonuje kolejnych rekonfiguracji. Twórcze aspekty instynktu przenikają najniższe poziomy organizacji. Przyroda nie poprzestaje na jednym, sprawdzonym i działającym mechanizmie. Każdy jej element jest pełen żywotności gotowej do stawania się czymś nowym.

³⁶ Ibid., s. 10.

³⁷ Ibid.

ZWIERZĘTA POLITYCZNE

Charakterystycznym elementem zabawy jest to, że nie może ona zaistnieć w pojedynkę. Figlarny gest, inicjujący zabawę, musi spotkać się ze zrozumieniem. Wilczek, który odbierze kąsanie jako gryzienie, uniemożliwia zaistnienie zabawy. Figlarnie odczytany gest wywołuje zaś przeniesienie do wymiaru zabawy. Jest ona z zasady transindywidualna, istnieje tylko pomiędzy uczestnikami³⁸. Massumi zwraca uwagę na to, jak silne jest wciągające działanie zabawy, które wpływa nawet na obserwatorów. Świadomość, że jesteśmy świadkami zabawy, oznacza, że również weszliśmy w jej ramy³⁹.

W obrębie działania instynktu wszystko jest relacyjne. Instynkt i zabawa są zawsze transindywidualne, ponieważ angażują drugi podmiot oraz wszystko to, co wokół. Już tutaj mamy do czynienia z polityką⁴⁰. Ta polityka oparta jest na współczuciu, pojmowanym jako dyspozycja pozwalająca na zrozumienie sytuacji i wejście w relacje z jej uczestnikami.

Massumi łączy instynkt z intuicją, zwracając uwagę na to, jak poprzez instynkt przejawia się fundamentalna relacyjność i współodczuwanie na każdym poziomie organizacji przyrody. Intuicja, wyróżniając to, co w danej sytuacji istotne, zakotwicza instynkt w teraźniejszości, nie odbierając mu twórczego apetytu do przekraczania tego, co dane⁴¹. Instynkt zaś rozumieć można jako intuicję przełożoną na działanie. Gdy zdejmemy soczewkę mechanicystyczną, dynamika akcja–reakcja okazuje się przepelniona wrażliwością na to, co inne. Instynkt wymaga wejścia w głąb nowych zdarzeń, splątania własnej witalności ze środowiskiem⁴².

Instynkt opiera się więc na współodczuwaniu, a nawet współbyciu. Te polityczne podstawy ciągłego współdziałania i współtworzenia okażą się kluczowe dla kategorii takich jak język, który nie tyle warunkuje komunikację, ile się z niej wywodzi.

TO TYLKO ZABAWA

Jak zaznacza Bateson, aby zabawa mogła w ogóle mieć miejsce, między uczestnikami musi zachodzić metakomunikat: „To jest zabawa”, ustanawiający relację

³⁸ Ibid., s. 5.

³⁹ Ibid., s. 76.

⁴⁰ Ibid., s. 35.

⁴¹ Ibid., s. 33.

⁴² Ibid., s. 32.

zabawy⁴³. W przypadku wilczków ta informacja zostaje przekazana w odpowiednio wystylizowanym ugryzieniu. Wilczek przekazuje drugiemu wilczkowi, „gryząc cię, wcale cię nie gryzę”⁴⁴. Analizując komunikat: „To jest zabawa”, Bateson dochodzi do wniosku, że zabawę można przedstawić pozornie paradoksalnym zdaniem informującym, że działania, które teraz podejmujemy, nie odnoszą się do tego, do czego odnosiłyby się działania, które zastępują⁴⁵. Kąsanie denotuje gryzienie, a gryzienie denotuje walkę. A jednak w sytuacji zabawy kąsanie nie denotuje walki. Ten paradoks jest tak znaczący, ponieważ gdyby chodziło po prostu o zmianę desygnatu, znaleźlibyśmy zupełnie odrębny gest, a nie wariację na temat już znanego gestu. Podobieństwo nie jest kwestią przypadku, lecz tym, co wytwarza całą sytuację.

Bateson odnosi się również do problemu relacji mapa–terytorium Alfreda Korzybskiego⁴⁶. Mapa powstaje poprzez odniesienie do terytorium, a zarazem, aby była funkcjonalna, nie może się z nim pokrywać. Tak działa cała ludzka komunikacja denotacyjna – słowo „kot” nie jest kotem. Bateson spostrzega jej załączki w zabawie. Działania w zabawie odnoszą się do działań spoza sfery zabawy, jednak nie mogą się z nimi pokryć, bo straciłyby wtedy swoją funkcjonalność.

Ludzka komunikacja werbalna operuje na różnych poziomach abstrakcji. Bateson wyróżnia trzy istotne poziomy: denotację, metalingwistykę oraz metakomunikację⁴⁷. W obserwacji zwierząt najbardziej istotna okaże się metakomunikacja, czyli sytuacja, w której treścią przekazu jest relacja między stronami interakcji⁴⁸. Wystylizowany gest figlarny jest więc metakomunikatem, ponieważ to on ustanawia relację między rozmówcami i wpływa na znaczenie wszystkich następnych komunikatów.

Zabawa jest sytuacją, w której komunikat drugiego osobnika zostaje zinterpretowany, a nie tylko odebrany. To wszystko dzieje się instynktownie, w jednej chwili, a nie z dystansu lingwistycznej refleksji, jaką teraz podejmujemy. Nie zmienia to jednak tego, że jest to działanie refleksyjne, a nie zautomatyzowane – figlarny gest musi zostać rozpoznany jako figiel, a nie atak, co jest przejawem myślenia abstrakcyjnego poprzez metakomunikację. Zarazem tego rodzaju zaawansowana komunikacja wytwarza wymiar społeczny, czy nawet polityczny, gdyż nie może zaistnieć w odosobnieniu.

⁴³ G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York 1972, s. 179.

⁴⁴ B. Massumi, *What Animals...*, op. cit., s. 4.

⁴⁵ G. Bateson, *Steps...*, op. cit., s. 184.

⁴⁶ Ibidem, s. 180.

⁴⁷ Ibid., s. 178.

⁴⁸ Ibid.

GŁOS ARYSTOTELESA

Massumi w przewrotny sposób odwraca klasyczne połączenie języka i polityki. W tradycji filozoficznej język został wykorzystany do przedstawienia ludzi jako gatunku wyjątkowego oraz do uzasadnienia fenomenu polityki. Połączenie rozumienia z ujętykowaniem przy jednoczesnym odmawianiu zwierzętom udziału w języku jest tradycją myślową zakorzenioną dużo głębiej niż w filozofii Kartezjusza. W starożytnej Grecji sfera polityki rozumiana była jako sfera wypowiedzi. Nawet dziś prawo wyborcze jest prawem głosu – głosu godnego wysłuchania. Człowiek jest zwierzęciem politycznym właśnie ze względu na swoją umiejętność posługiwania się językiem. Uznanie zdolności do posługiwania się językiem za wyraz ludzkiej zwierzęcości oznacza więc uznanie polityki za dziedzinę nie-tylko-ludzką.

Tu chciałabym odnieść się do arystotelesowskiej definicji człowieka jako *dzoön politikon* – istoty z natury stworzonej do życia w państwie⁴⁹. Arystoteles znajduje podwaliny dla ludzkiej mowy w zwierzęcym głosie. Mowa ma więc podstawę w tym, co biologiczne, ale dokonała skoku jakościowego do tego, co polityczne. W rozumieniu Arystotelesa głos służy wyrażaniu bólu oraz radości, służy też komunikacji, ale jedynie na poziomie wymiany informacji dotyczących owych doznań⁵⁰. Natomiast *logos*, który zamiennie oznacza zarówno mowę, jak i rozumność, jest ludzką umiejętnością pozwalającą na rozróżnianie pomiędzy wartościami takimi jak dobro i zło, a więc pozwalającą na operację abstrakcjami⁵¹.

Interpretacja Arystotelesa dokonana przez Giorgio Agambena pokazuje, że pomiędzy językiem a głosem zachodzi analogiczna relacja włączającego wyłączenia jak pomiędzy *bios* a *dzoē*. *Dzoē* jest warunkiem *bios*, zarazem *bios* musi wykluczyć *dzoē*, aby naprawdę zaistnieć. Cytując Agambena:

Związek między nagim życiem i polityką jest tym samym związkiem, którego metafizyczna definicja człowieka jako „istoty żyjącej obdarzonej mową” szuka w powiązaniu *phone* i *logos*⁵².

⁴⁹ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, s. 27.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibid.

⁵² G. Agamben, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 18.

Agambenowskie nagie życie jest życiem biologicznym, na którego wyłączeniu zbudowane jest życie dobre, czyli polityczne. Warto zaznaczyć, że nagie życie nie jest dokładnie tożsame z arystotelesowskim *dzoē* i dopiero ruch wykluczenia w celu zbudowania na tym wykluczeniu polityki nadaje mu taki status. Nadanie językowi wyjątkowego statusu ze względu na jego biologiczną podstawę w głosie, jak i pomimo tego, wydaje się trafną recepcją myśli Arystotelesa.

Z perspektywy Massumiego ta klasyczna ścieżka rozumowania okazuje się zupełnie nietrafiona, i to nietrafiona na bardzo podstawowym poziomie – mowy wcale nie należy wywodzić z głosu. Istotą języka nie jest dźwięk, lecz możliwość samoodniesienia w relacji z innymi. Massumi widzi język jako wyraz naturalnej i zarazem rozumnej praktyki, jaką jest zabawa.

Bateson, prowadząc spekulacje na temat ewolucji komunikacji, za bardzo ważny krok ewolucyjny uznaje przejście od automatycznej reakcji na sygnały nastrojowe do rozpoznawania sygnałów jako znaków, czyli zrozumienia, że sygnał nie jest tożsamy z tym, co sygnalizuje, a tym samym może być fałszywy lub prawdziwy, mylny bądź godny zaufania⁵³. W pewnym momencie sygnały zaczęły wymagać interpretacji. Ten krok był konieczny, by wytworzył się ludzki język. Odnosi się to zarazem do ustalenia ramy danego działania, np. zabawy, jak i do ustanawiania i przypominania ról społecznych w danej grupie⁵⁴. Jak zauważa Bateson, ludzka komunikacja, podobnie do zwierzęcej, zazwyczaj przekazuje więcej, niż wynika z gestu czy słowa – niesie za sobą implikacje dotyczące relacji między osobnikami. Ta polityczna własność jest dziedzictwem ssaków – większość komunikacji wśród ssaków odnosi się do ról społecznych⁵⁵.

Zdaniem Batesona to właśnie pojawienie się metakomunikatów jest największym krokiem w ewolucji złożonego systemu, jakim jest ludzka komunikacja. Metakomunikat wymaga porozumienia między obojgiem odbiorców, a dopiero wzajemne zrozumienie pozwala ustanowić ramę sytuacyjną. W rozumieniu Massumiego ten złożony system komunikacji występujący u ssaków sam w sobie jest przejawem funkcjonowania wyczulonego, improwizującego instynktu⁵⁶.

⁵³ G. Bateson, *Steps...*, op. cit., s. 178.

⁵⁴ Ibidem, s. 366.

⁵⁵ Ibid., s. 367.

⁵⁶ B. Massumi, *What Animals...*, op. cit., s. 8.

CZUŁA ANTROPOMORFIZACJA

Massumi, postulując nieuprzedzoną obserwację natury w celu lepszego jej zrozumienia, śmiało korzysta z pojęć takich jak „kreatywność” i „współczucie” w odniesieniu do świata pozaludzkiej przyrody. Pojawić się może wątpliwość, czy mówiąc o kreatywności oraz współczuciu w świecie zwierząt (a nawet materii nieożywionej), nie dokonuje takiej samej projekcji wartości, jak ta, jaką jest naturalizacja wartości liberalnych. Massumi broni się przed tym zarzutem. Trudno zarzucić mu naturalizację programu politycznego, ponieważ nie proponuje skonkretyzowanego projektu pozytywnego. Zarysowuje go raczej jako przyjrzenie się rzeczywistości, w tym człowiekowi, w taki sposób, aby odnaleźć pewne podstawowe zasady istnienia. Z obserwacji rzeczywistości nakierowanej na jej zrozumienie chciałby wynieść lekcję na temat tego, jak powinniśmy żyć i postępować. Nie stawia też polityki ludzkiej wyżej w hierarchii ani nie przedstawia jej jako sukcesu ewolucji, do którego natura dążyła.

Czy Massumi dokonuje antropomorfizacji zwierząt? Być może, ale dzięki Jane Bennett wiemy, że antropomorfizacji wcale nie należy się wystrzegać. W pracy *Vibrant Matter* filozofka stawia tezę, że antropomorfizacja bywa przydatnym, wartościowym mechanizmem, który pomaga nam zauważyć, że nie-ludzie nie są automatami, których działania są jakościowo inne niż ludzkie. „Szczypta antropomorfizmu” pobudza wrażliwość konieczną do zrozumienia różnorodności świata bez narzucania mu odgórnie hierarchii. Pomaga też zauważać faktyczne podobieństwa i analogie między „kulturą” i „naturą”, które pomagają porzucić ten błędny, zdaniem filozofki, podział⁵⁷. Mamy prawo korzystać ze znanych nam kategorii, gdy mówimy o zwierzętach, bo ludzkie kategorie są w istocie kategoriami zwierzęcymi. Antropomorfizacja to nie jest antropocentryzm. Może być po prostu wyrazem zrozumienia innych, może być też trafnym odniesieniem do wspólnego doświadczenia. A podstawowym wspólnym doświadczeniem wszystkiego jest życie.

SPOTKAĆ DZOE W ZOO

Należy jednak zachować umiar. Antropomorfizacja zwierząt może prowadzić do tak samo nieszczęsnych konsekwencji jak dehumanizacja ludzi. Zachwyty nad

⁵⁷ J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham–London 2010, s. 99.

rozkoszными zabawami delfinów wewnątrz ram oceanarium może i świadczą o wspólnym doświadczeniu, o tym, że figlarny gest włącza i ludzkiego odbiorcę w ramy interakcji – nie skutkują jednak refleksją nad etyką przetrzymywania zwierząt w celach rozrywkowych. Prosta projekcja własnych emocji na uprzedmiotowione zwierzę nie jest tym samym, co wyczułone współodczuwanie zwierzęcej transindywidualności⁵⁸.

Massumi sam odwołuje się do agambenowskiego rozumienia polityki, budując analogię do społecznej funkcji, jaką pełni ogród zoologiczny. *Bios* budowane na wykluczeniu *dzoe* można zauważyć w wykluczeniu zwierząt z zasad działania naszego współczesnego *polis*. Człowiek jest kategorią wytworzoną poprzez odrzucenie zwierzęcia, którym przecież jest. To dzięki byciu zwierzęciem był w stanie wytworzyć mechanizmy polityczne, wewnątrz których spróbował oddzielić się od swojego zwierzęcego dziedzictwa. Zwierzę zaś zostaje włączone w relacje polityczne, ale tylko po sprowadzeniu go do *dzoe* – np. jako eksponat w ZOO, gdzie akrylowe szyby znoszą potrzebę metaforyki⁵⁹.

Massumi postuluje więc dwa cele polityczne. Po pierwsze, zrozumieć swoje zwierzęce dziedzictwo i stać się bardziej ludzkimi poprzez stanie się bardziej zwierzęcymi – zaakceptować zmienność i konieczność ciągłego współodczuwania i reagowania, zastosować je w naszym życiu politycznym, rozsadzając jego sztywne ramy. Po drugie, stworzyć pozytywny projekt emancypacyjny dla zwierząt i rozwijać myśl biocentryczną. Cele te nie mogą istnieć bez siebie nawzajem. Nie będzie wyzwolenia zwierząt bez zrozumienia, że człowiek jest elementem zwierzęcego kontinuum. Nie może też być prawdziwego zrozumienia tej metafizyki bez zgody na jej etyczne i polityczne konsekwencje.

Problem łączenia filozofii Deleuze'a z realną działalnością na rzecz praw zwierząt porusza również filozofka Joanna Bednarek. Widzi ona możliwość odnalezienia podstawy teoretycznej dla zmiany zastanej sytuacji politycznej właśnie w filozofii Deleuze'a i Guattariego, po osadzeniu jej w kontekście wegańskiego abolicjonizmu⁶⁰. Według niej dzisiejsza polityka wobec zwierząt mo-

⁵⁸ B. Massumi, *What Animals...*, op. cit., s. 81.

⁵⁹ Ibidem, s. 72.

⁶⁰ J. Bednarek, *Położyć kres „Człowiekowi”: przyroda i człowiek u Hegla, stawanie-się-zwierzęciem i abolicjonizm*, [w:] *Stronniczość*, red. M. Falkowski, Warszawa 2024, s. 125. Przykładem takiej myśli może być praca *The Ahuman Manifesto* Patricii MacCormack, która – bazując na zreinterpretowanej przez Deleuze'a filozofii Spinozy – postuluje celebrację radości każdego życia, a nie wyłącznie ludzkiego. Ponieważ człowiek jest głównym hamulcem dla wolnej ekspresji życia, powinien odpowiedzialnie doprowadzić do wycofania swojego gatunku z dalszego istnienia. Patrz:

tywowana jest lękiem przed różnicą i sprzeciwia się życiu. Posiadanie zwierząt na własność, ich produkcja oraz ich konsumpcja to kategoryczne zmniejszanie różnicy w świecie oraz hamowanie potencjału afirmacji życia. Nawet samo definiowanie „zwierzęcia” jako wszystkiego, co nie jest człowiekiem, jest unikaniem różnorodności.

Uważam, że z teorii instynktu Massumiego można wywieść bardziej klarowne stanowisko etyczno-polityczne, niż robi to on sam, właśnie poprzez połączenie deleuzjanizmu z abolicjonizmem. Myśl Massumiego okaże się prymitywnie antropocentryczna, jeśli nie wyniknie z niej manifest, by lepiej traktować zwierzę – zwierzę, które jest z konieczności polityczne. Massumi uchyla drzwi, mówiąc, że widzi potencjał na aktywistyczną filozofię zabawy⁶¹. Kieruje czytelnika w pewną stronę, „figlarnie” sugeruje „jak”, unika jednak odpowiedzi na pytanie: „co?”.

Polityka, w której zwierzęta są okrutnie wykorzystywane na skalę masową, a środowisko naturalne wymiera w narastającym tempie, jest polityką czysto ludzką. Ludzka polityka sprzeciwia się życiu, operuje w sztywnych ramach bez miejsca dla paradoksów zabawy, działając wbrew mechanizmom ciągłej zmiany, próbując okiełznać siłę, dzięki której miała szansę zaistnieć⁶².

PODSUMOWANIE

Przededefiniowanie pojęcia instynktu okazuje się kluczem w walce z koncepcją zwierzęcego automatyzmu. Instynkt należy rozumieć nie jako mechanizm reakcji na bodziec, lecz raczej jako instrument, za pomocą którego można improwizować. Poprzez obraz zabawy Massumi ukazuje, jak instynkt pozwolił na powstanie języka i polityki.

Zmiana myślenia o instynkcie odsłania pozorny charakter sztywnego podziału człowiek–zwierzę. Celem nie jest pokazanie, że to, co w człowieku cenimy najbardziej i co uznajemy za najbardziej wyjątkowe, jest tak naprawdę powszechne, a raczej udowodnienie, że to, co w naszym gatunku jest tak fascynujące, świadczy o naszej fundamentalnej zwierzęcości. Massumi, inspirowany przez Bennett, pisze nawet, że ludzie dokonują swoistej autoantropomorfizacji,

P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto: Activism for the End of the Anthropocene*, London 2020. Praca MacCormack omawiana jest w artykule autorstwa Oliviera Nowakowskiego.

⁶¹ B. Massumi, *What Animals...*, op. cit., s. 90.

⁶² Ibidem, s. 69.

traktując siebie za bardzo jak ludzi, a za mało jak zwierzęta⁶³. Wykorzystujemy to, co w nas najpiękniej zwierzęce, aby oddzielić się od świata zwierząt. Nie chodzi o to, by powrócić do pierwotnego stanu natury. W tej wizji natury nie spotkamy szczęśliwych dzikusów Rousseau, tak samo jak nie będzie tu miejsca dla prymitywnego okrucieństwa Hobbesa. Chodzi o to, by zrozumieć, że w tym, co stanowi źródło największej dumy, człowiek przejawia swoją głęboką zwierzęcość, a nie oddziela się od niej.

Takie spojrzenie na kwestię zwierzęcej rozumności jest tylko początkiem, uchwyceniem problemu od środka – bo gdzieś trzeba zacząć. Massumi zaznacza, że kontinuum zwierzęcości samo wpłątane jest w liczne inne układy, chociażby w królestwo roślin czy świat materii nieorganicznej – w ten sposób nakierowuje nas na myślenie o całym środowisku⁶⁴. Bateson ujął tę kwestię zwięźle, mówiąc, że podstawową jednostką przetrwania nie jest organizm, rodzina czy gatunek, lecz jest nią organizm wraz ze środowiskiem⁶⁵. W niniejszym artykule starałam się udowodnić, że te rozważania powinny być podstawą nowej etyki i nowej polityki.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Anger S., Thomas Huxley, 'On the Hypothesis That Animals Are Automata' (1874), „Victorian Review” 2009, nr 1, s. 50–52.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind*, New York 1972.
- Bednarek J., Położyć kres „Człowiekowi”: przyroda i człowiek u Hegla, stawanie-się-zwierzęciem i abolicjonizm, [w:] *Stronniczość*, red. M. Falkowski, Warszawa 2024, s. 123–161.
- Bennett J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham–London 2010.
- Bojarska K., Poczucie myślenie: afektywne procedury historii i krytyki (dziś), „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 8–16.
- Burzyńska A., Afekt – podejrzany i pożądany, [w:] *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza, Warszawa 2005, s. 115–134.
- Cottingham J., *Cartesian Trialism*, „Mind” 1985, t. 94, nr 374, s. 218–230.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002.

⁶³ Ibid., s. 3.

⁶⁴ Ibid., s. 52.

⁶⁵ G. Bateson, *Steps...*, op. cit., s. 451.

- Grosz E., *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics and Art*, Durham–London 2011.
- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006.
- Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Lebkowska, A. Dauksza, Warszawa 2005.
- Lejman J., *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Lublin 2008.
- MacCormack P., *The Ahuman Manifesto: Activism for the End of the Anthropocene*, London 2020.
- Massumi B., *Autonomia afektu*, tłum. A. Lipszyc, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 112–135.
- Massumi B., *Przyszłe narodziny afektywnego faktu*, tłum. J. Tabaszewska, „Teksty Drugie” 2019, nr 6, s. 141–163.
- Massumi B., *What Animals Teach Us About Politics*, Durham–London 2014.
- Myrdzik B., *O niektórych konsekwencjach zwrotu afektywnego w badaniach kulturowych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio N – Educatio Nova” 2017, nr 2, s. 115–128.
- Porfiriusz, *O wegetarianizmie*, tłum. E. Osek, Warszawa 2018.
- Schollenberger J., *Afekt i defekt atlasu zwierząt. Narracyjny wymiar historii naturalnej w malarstwie Waltona Forda*, „ZOOPHILOLOGICA. Polish Journal of Animal Studies” 2016, nr 2, s. 139–149.
- Schollenberger J., *Stworzenia Darwina. O granicy człowiek–zwierzę*, Warszawa 2020.
- Tinbergen N., Perdeck A.C., *On the Stimulus Situation Releasing the Begging Response in the Newly Hatched Herring Gull Chick (Larus Argentatus Argentatus Pont.)*, „Behaviour” 1951, nr 1 (3), s. 1–39.

ABSTRACT

ANIMAL PRANKS, OR LANGUAGE AND POLITICS AS IMPROVISATIONS OF INSTINCT

The subject of the article is Brian Massumi's call for a redefinition of the concept of instinct as proposed in his work *What Animals Teach Us About Politics*. Massumi, inspired by the ethological studies of Niko Tinbergen and Gregory Bateson, as well as the philosophy of Gilles Deleuze, argues for an understanding of instinct as a creative force that is a manifestation of the reflexivity of all organisms. He rejects the traditional conceptualization of instinct as an automatic mechanism that determines animal behavior. I set this redefinition of instinct in the historical context of two visions of nature, as order and as chaos, referring to the thought of Descartes and Charles Darwin. Contrasting the mechanical understanding of the animal with the concept of fluid animality, Massumi shows that instinct is the basis of such phenomena as language and politics. I compare this new vision with the traditional concept of Aristotle's *dzoön politikon*, while drawing on Giorgio Agamben's concept of inclusive exclusion. I try to show how Massumi's proposal can change our thinking about the animal continuum, paying particular attention to its seemingly paradoxical implication that what is most unique about humans is a manifestation of their animal nature.

KEYWORDS: instinct, animal, automaton, Brian Massumi, play, language, politics

ABSTRAKT

Przedmiotem analizy tego artykułu jest redefinicja pojęcia instynktu zaproponowana przez Briana Massumiego w jego pracy *What Animals Teach Us About Politics*. Massumi, inspirowany się badaniami etologicznymi Niko Tinbergena i Gregory'ego Batesona, jak i filozofią Gilles'a Deleuze'a, proponuje rozumienie instynktu jako twórczej siły, będącej przejawem refleksyjności wszystkich organizmów. Odrzuca tradycyjne rozumienie instynktu jako automatycznego mechanizmu, który determinuje zachowania zwierząt. Tę redefinicję instynktu osadzam w historycznym kontekście dwóch wizji natury: jako ładu i jako chaosu, odnoszę się przy tym do myśli Kartezjusza oraz Karola Darwina.

Przeciwstawiając mechanicystyczną wizję zwierzęcia koncepcji płynnej zwierzęcości, Massumi ukazuje, że instynkt jest podstawą takich zjawisk jak język czy polityka. Tę jego wizję porównuję z koncepcją *dzoön politikon* Arystotelesa, korzystając przy tym z koncepcji włączającego wyłączenia Giorgio Agambena. Staram się pokazać, jak propozycja Massumiego może wpłynąć na zmianę naszego myślenia o kontinuum zwierzęcości i że to, co w ludziach najbardziej wyjątkowe, jest przejawem ich zwierzęcej natury.

SŁOWA KLUCZOWE: instynkt, zwierzę, automat, Brian Massumi, zabawa, język, polityka

CZĘŚĆ DRUGA

PRAKTYKI

MICHALINA CZERWOŃSKA

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0009-0004-7651-2448

WSTĘP

W tej części książki zwracamy się ku praktykom, rozumianym na kilka sposobów. Po pierwsze – autorzy praktykują pewne teorie i aplikują je w prowadzonych przez siebie badaniach, których rezultaty prezentują w zebranych tu tekstach. Po drugie – mamy tu do czynienia z różnymi przedmiotami badań o charakterze praktycznym, jak np. rolnictwem lub praktykami kuratorskimi. Po trzecie – widzimy w poszczególnych artykułach bezpośrednie efekty praktyk naukowych czy artystycznych prowadzonych przez osoby autorskie: w przypadku Marty Dubiel jest to opis pracy założonej przez nią grupy, w przypadku Marii Mencwel – przedruki obrazów.

Uwikłanie opisywanych praktyk w relacje naturokulturowe to motyw przewodni rozważań. Pozornie dalekie tematycznie i dziedzinowo zagadnienia zostały zebrane wokół wspólnej problematyki, dla której interdyscyplinarność, czy wręcz podważenie zasadności istnienia klasycznych podziałów dyscyplinarnych, jest fundamentalnym założeniem.

Kluczowa jest definicja terminu „praktyki naturokulturowe”. Idąc za myślą wielokrotnie przywoływanej Donny Haraway, spopularyzowaną na polskim gruncie m.in. dzięki przekładowi jej *Manifestu gatunków stowarzyszonych* autorstwa Joanny Bednarek, **przyglądamy się tu działaniom, które podważają możliwość binarnej konceptualizacji rzeczywistości, w której tzw. natura jest ściśle oddzielona od ludzkiej kultury** (wyjątek stanowi ujęcie Tymona Jurczaka, który posługuje się terminem „natura” w znaczeniu „byt wyodrębniony i separowalny”, jednak termin ten został w jego tekście użyty roboczo, w celu zachowania wierności wypowiedziom jego rozmówców, a nie jako sygnalizacja filozoficznego zorientowania wywodu).

Zwrot ku praktykom i działaniu jest ugruntowany w tradycjach humanistycznej środowiskowej czy posthumanizmu. W tych nurtach myślowych podkreśla

się wagę obszaru praktycznego, w którym – jak pisała m.in. Monika Bakke we wstępie do książki *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* (do której odwołuje się w swoim tekście Maria Blanka Grzybowska) – dokonują się zmiany związane z odejściem od antropocentryzmu i niejednokrotnie wyprzedzają one ujęcia teoretyczne¹.

Charakterystyczna dla humanistyki środowiskowej interdyscyplinarność pozwala Bakke (podobnie jak Marcie Dubiel w jej artykule) powołać się na tekst biolożki Lynn Margulis proponujący alternatywną teorię ewolucji. Zdaniem Margulis to nie losowe mutacje są podstawowymi mechanizmami napędzającymi innowację czy lepszą adaptację do środowiska, a w konsekwencji kierującymi powstawaniem nowych gatunków i historią ich transformacji. Według Margulis są nimi relacyjność i spotkania z innymi bytami – to właśnie w ich wyniku wykształcają się nowe cechy gatunkowe. Mechanizm ten Margulis nazywa „symbiogenezą”. Na podstawie tego rozpoznania Donna Haraway formułuje swoje kluczowe dla humanistyki środowiskowej postulaty radykalnego odejścia od ludzkiego indywidualizmu i wyjątkowości². W jej ujęciu nic nowego nie powstaje samo z siebie, w izolacji od reszty świata i bytów; nic nie jest autopoietyczne. **Działanie to zawsze współdziałanie z innymi bytami. Dlatego określenie „praktyki naturokulturowe”, w których działanie człowieka jest nierozzerwalnie splecione z działaniem aktorów pozaludzkich, jest aplikowane do tak szerokiej gamy aktywności, jak ta opisywana w naszej książce.**

Część *Praktyki* rozpoczyna się przedrukiem czterech obrazów Marii Men-cwel, zatytułowanych *Substantia Grisae*, *Studium czułości*, *Poronienie* i *Ear Pods Fossil*. Ich obecność w publikacji naukowej można rozumieć jako gest dowartościowania praktyki jako takiej. Obrazy wykonane są olejem na płótnie, a ich charakter balansuje między figuratywnością a podejściem zainteresowanym przede wszystkim formą, barwą i kształtami postrzeganymi jako autonomiczne. Każdy przedruk opatrzone jest krótkim tekstem nakierującym na obszary znaczeniowe, takie jak więcej-niż-ludzka żaloba, międzygatunkowa czułość, błękitna humanistyka (dyscyplina poświęcona badaniu związków ludzkości z wodą i oceanem) czy przeskoکی między ludzkimi i nie-ludzkimi skalami czasu.

W tekście *Środowiskowe aspekty przekładu języków mniejszościowych* Adrianna Stańczak przygląda się językom mniejszościowym, ich uwikłaniu w lokalność i relacyjność z otoczeniem. Jej badania pokazują, że języki te nierzadko uwypu-

¹ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010, s. 11.

² D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016, s. 60.

klają i zwiększają widoczność pewnych splątań naturokulturowych. Stańczak problematyzuje kategorię mniejszości jako złożoną i relatywną. Za Croninem, który myślał o przekładzie jako o procesie ekologicznym, wskazuje, że relacyjność konieczna jest dla rozwoju danego języka. Praktykę przekładu natomiast pojmuje jako komunikację, która nie niweluje różnic, ale jest na nie wrażliwa.

W tekście *„Ekspedycje mirowskie” jako przykład posthumanistyki w działaniu* czytelnik zostaje zaproszony do prześledzenia eksperymentalnych działań koordynowanych przez Martę Dubiel. Uczestnicy tytułowych ekspedycji, za pomocą doświadczalnych praktyk o charakterze nierzadko przypominającym zabawę, badają naturokulturę Mirowa, jednej z warszawskich dzielnic, i przyłączają się do lokalnego współdziałania międzygatunkowego. Dubiel przygląda się tym lokalnym relacjom władzy oraz globalnym wpływom na Mirów i proponuje alternatywne spojrzenie na przestrzeń, ukonstytuowane w procesie pracy założonej przez siebie grupy. Ich działania stanowią m.in. eksperymenty z językiem, bliską obserwację konkretnych przestrzeni czy redefiniowanie i odzyskiwanie różnorodnych narzędzi, np. mapy.

W artykule *Agroekologia, powrót do ziemi. Nowe rozumienie relacji rolnika z naturą w ramach alternatyw dla współczesnego systemu żywnościowego* Tymon Jurczak opisuje nowe trendy rolnicze, przeciwne globalnemu przejściu z lokalnej produkcji na produkcję o charakterze masowym, której wpływ zarówno na więcej-niż-ludzką przyrodę, jak i organizację społeczno-ekonomiczną postrzegają jako negatywny. Korzystając zarówno z ujęć teoretycznych, jak i pracy z zebraniem przez siebie materiałem etnograficznym, Jurczak pokazuje, że nowochołpski model dowartościowuje relacje rolników z tym, co określają mianem natury, a to stwarza przestrzeń do budowy bardziej intymnych relacji z nie-ludzkimi agentami.

Wreszcie Maria Blanka Grzybowska w tekście *Kompost jako metafora relacji ze światem i inspiracja dla zabiegów kuratorskich* przeprowadza zarówno analizę praktyk artystycznych pod kątem narracji ekologicznych spójnych z zaproponowanym przez siebie kompostowym imaginariem, jak również postuluje własną koncepcję praktyk kompostowych w ramach kuratorstwa. Kompost jest dla Grzybowskiej punktem wyjścia obalającym hierarchie i binarności oraz tworzącym nowy rodzaj myślenia o wspólnotowości i sprawczości. Grzybowska czerpie z myśli Ewy Domańskiej i jej koncepcji nekrowitalności, radykalnie transformując myślenie o granicach nie tylko między ciałem żywym a martwym, ale też ludzkim a nie-ludzkim. Maria Blanka Grzybowska, podobnie jak Marta Dubiel, przywołuje twórczość Liliany Zeic, tak atrakcyjną w kontekście tworzenia i badania praktyk naturokulturowych.

Zwrot ku praktyce okazuje się interesującą i płodną strategią dla młodych polskich badaczek reprezentujących nurt szeroko rozumianej humanistyki środowiskowej. **Zwrot ten może być rozumiany jako analiza praktyk stających się punktem wyjścia do ujęć teoretycznych oraz jako postulat aktywności badawczych wykraczających poza tradycyjnie rozumianą działalność naukową.** Zestawione teksty wywodzą się z różnych tradycji i dyscyplin, ale każdy dowartościowuje nierozzerwalne splątania międzygatunkowe. Właśnie takie myślenie jest konieczne podczas pracy nad przystosowaniem do życia na planecie trawionej kryzysami.

BIBLIOGRAFIA

- Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010.
Haraway D.J., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241–259.
Haraway D.J., *Staying with the Trouble*, Durham 2016.
Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation, red. L. Margulis, R. Fester, b.m. 1991.

MARIA MENCWEL

Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie

SUBSTANTIA GRISAE



140×110 cm, olej na płótnie, 2023

„Jak wygląda pozaludzka żałoba, jeśli istnieje?”

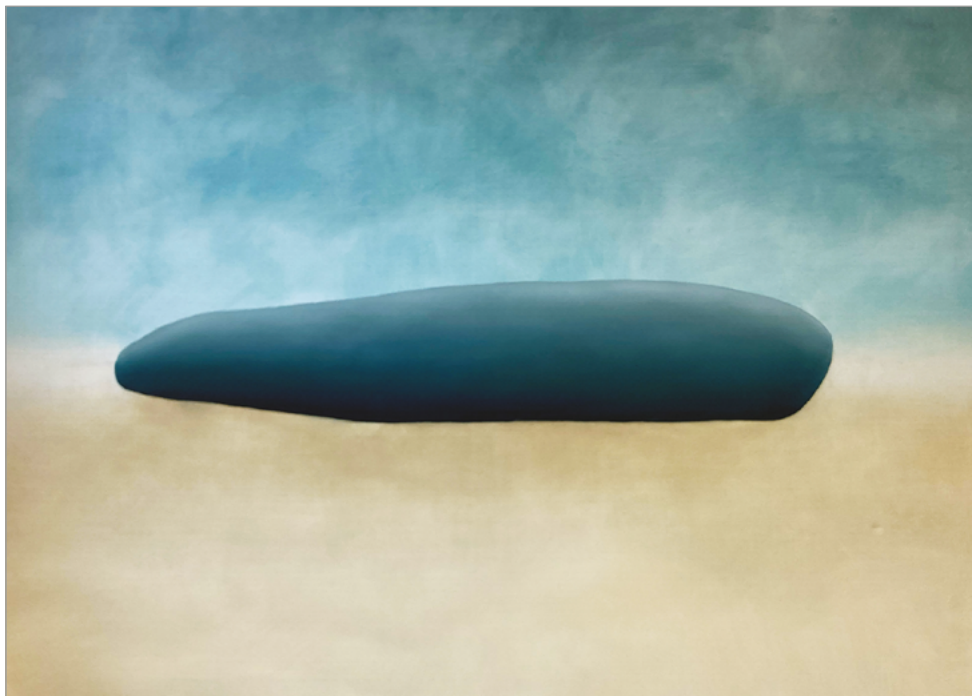
STUDIUM CZUŁOŚCI



70x80 cm, olej na płótnie, 2023

„Miłość człowieka do istoty nie-ludzkiej pełna
piękna, czułości, troski i wdzięczności”.

PORONIENIE



140×100 cm, olej na płótnie, 2024

„Ciało wieloryba wyrzucone na brzeg ilustruje
ideę hydrofeminizmu i oceanu-matki”.

EAR PODS FOSSIL



70x80 cm, olej na płótnie, 2023

„Skamielina słuchawek jest metaforą silnego, utopijnego poczucia jedności wszystkich istot, miejsc i czasów; obiektem niemożliwym, łączącym to, co najdawniejsze z tym, co najnowsze”.

ŚRODOWISKOWE ASPEKTY PRZEKŁADU JĘZYKÓW MNIEJSZOŚCIOWYCH

Język, a co za tym idzie również tłumaczenie, często uważany jest za wyłącznie ludzką aktywność. Mimo coraz większej wiedzy ukazującej złożoność i różnorodność form komunikacji funkcjonujących wśród zwierząt i roślin (w przypadku zwierząt, szczególnie szympansov, często dodatkowo opierających się na takich samych zasadach jak rozmowy między ludźmi¹) języki ludzkie zdają się znajdować w oddzielnej kategorii – tych najbardziej złożonych i zróżnicowanych. Zdaniem Michaela Cronina język zastąpił w świeckich czasach ideę ludzi stworzonych na podobieństwo Boga². Podobne przekonania funkcjonowały od wieków także w stosunku do rozmaitych grup ludzi – są to ideologie fetyszyzujące kategorię różnicy i bazujące na szukaniu dowodów tej różnicy, a nie na próbach zrozumienia świata. Praca nad odwracaniem takich przekonań i zwracaniem tym grupom szacunku i wolności bardzo często wiąże się z eliminowaniem uzwierzczającego wizerunku tych grup, przede wszystkim zapisanego w języku, jakim się je opisuje. Michael Cronin proponuje zmianę narracji, dzięki której podobieństwa między gatunkami będą źródłem wolności, a nie upokorzenia³. Podstawą jego teorii są zrozumienie, opieka i bliskość, które nie istnieją pomimo odmienności, lecz z niej wynikają.

Związki między ludźmi, językiem i naturą pozaludzką są bardzo bliskie, wręcz nierozzerwalne, a szczególnie często zauważane bywają w kontekście

¹ Np. C. O'Grady, *Chimps take turns while chatting, just like humans*, <https://www.science.org/content/article/chimps-take-turns-while-chatting-just-humans> [dostęp: 15.09.2025].

² M. Cronin, *Eco-translation: Translation and ecology in the age of the Anthropocene*, London–New York 2017, s. 73.

³ Ibidem, s. 68, 75–76.

języków mniejszościowych (zwłaszcza rdzennych⁴). Niniejszy artykuł przedstawia te związki i ich wpływ na myślenie o środowisku, a także splątania między nimi a przekładem. Zaczynam od krótkiego podsumowania relatywnego pojęcia samej mniejszości i problematyki języków mniejszościowych – ich relacji z innymi językami (jednocześnie ryzykownej i niezbędnej), a także perspektyw dotyczących ich miejsca we współczesnym świecie oraz ich ochrony. Wraz z tym opisem omawiam swoją interdyscyplinarną metodologię. Przedstawiam argumenty z różnych dziedzin, by wskazać na wartość, jaką języki mniejszościowe wnoszą samą swoją obecnością, a także na ich (nieutracony) bliski związek ze środowiskiem. Związek ten wynika z faktu, że język i przekład są integralną częścią wielojęzycznego świata i środowiska, w którym funkcjonują, ale służą też do ich interpretacji. W interpretacji kluczową rolę odgrywa obierana perspektywa, diametralnie różna w językach mniejszościowych, związanych z konkretnym miejscem, i w językach globalnych⁵, które to powiązanie utraciły.

⁴ Niniejszy tekst unika ograniczania kategorii języków mniejszościowych do definicji zawartych w takich dokumentach, jak *Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych* (Strasburg 1992 – zob. <https://www.gov.pl/web/mniejszosci-narodowe-i-etniczne/europejska-karta-jezykow-regionalnych-lub-mniejszosciowych>), a opiera się raczej na relatywnej i zmiennej kategorii mniejszości (podsumowanej poniżej w sekcji „Języki mniejszościowe we współczesnym świecie”). W podobnych kontekstach Nicole Dołowy-Rybińska zdaje się preferować określenie „języki zagrożone” (*Wprowadzenie. Języki zagrożone – teoria i praktyka badawcza*, [w:] *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*, Warszawa 2011, s. 13–62), które na potrzeby tego artykułu byłoby wciąż zbyt ograniczające, a François Grin zwraca uwagę na zagrożenie wynikające ze skupiania się jedynie na mniejszościowych językach autochtonicznych i pomijania języków imigranckich (*Combining immigrant and autochthonous language rights: a territorial approach to multilingualism*, [w:] *Linguistic human rights: Overcoming linguistic discrimination*, red. T. Skutnabb-Kangas, R. Phillipson, Berlin–New York 1995, s. 31–48). Niniejszy tekst nie wyklucza też dialektów ani żadnych innych odmian językowych ze względu na komplikacje związane z formalną przynależnością do kategorii języka – zgodnie z podejściem zastosowanym przez Elżbietę Wrocławską i Jadwigę Zieniukową (*Wstęp*, [w:] *Języki mniejszości i języki regionalne*, red. E. Wrocławska, J. Zieniukowa, Warszawa 2003, s. 11–14).

⁵ „Języki globalne” to jeden z terminów określających języki, których zakres powszechnego używania jest tak szeroki, że nie można ograniczyć go do jednego regionu. Termin jest obecny zwłaszcza w socjolingwistyce – zob. D. Crystal, *English as a global languages*, Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo 2003; U. Ammon, *World languages: Trends and futures*, [w:] *The handbook of language and globalization*, red. N. Coupland, Oxford 2010; U. Ammon, *To what extent is German an international language?*, [w:] *The German language and the real world: Sociolinguistic, cultural, and pragmatic perspectives on contemporary German*, red. P. Stevenson, Oxford 1995, s. 25–53; C. Mar-Molinero, *Spanish as a world language: Language and identity in a global era*, „Spanish in Context” 2004, nr 1, s. 3–20.

W dalszej części pokazuję wpływ globalnej perspektywy na postrzeganie mniejszości językowych: są one wykluczone ze współczesnego świata, co jest widoczne w tekstach dotyczących turystyki i podróży. Na końcu powracam do analizy znaczenia lokalności w językach mniejszościowych: ich bliskiej relacji z miejscem, szczególnie w kontekstach środowiskowych. Relacja taka widoczna jest w języku na różnych poziomach gramatycznych i leksykalnych. Nazywanie rzeczy po imieniu wyraża szacunek, ale jest też niezbędne do faktycznego postrzegania i rozumienia.

W niniejszym artykule problematyka przekładu jest na pierwszym planie ze względu na proces rozpoznawania i wyrażania odmienności. Przekład jest zawsze obecny, kiedy różne języki współwystępują w jednej przestrzeni jako stali sąsiedzi lub jako efekt podróży. Jest także częścią procesu rozumienia środowiska.

JĘZYKI MNIEJSZOŚCIOWE WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Bliskie związki między językiem i środowiskiem naturalnym wiązane są głównie z językami mniejszościowymi, które kojarzą się z niewielkimi społecznościami zamieszkującymi odległe zakątki. Jednak zarówno sama kategoria języków mniejszościowych, jak i sposoby marginalizowania języków oraz ich użytkowników w rzeczywistości są bardzo złożone. Do mniejszościowych należą też języki, które mają wielu użytkowników, za to są marginalizowane (np. poprzez ograniczanie ich funkcji publicznych lub obniżanie ich statusu), jak również języki migrantów i wiele wariantów należących do języków globalnych⁶. Kategoria mniejszości jest więc złożona i relatywna, a u podstaw wielu z tych różnorodnych kontekstów leżą te same ideologie – takie jak nacjonalizm i wynikające z niego przekonanie, iż granice języka i kultury powinny pokrywać się z granicami kraju i jednolicie występować na jego terenie. W wyniku obecności takiej ideologii silne jest dążenie do integracji i asymilacji przedstawicieli mniejszości, skupione przede wszystkim na aspektach językowych, za pomocą środków takich jak zmniejszenie budżetu publicznego przeznaczanego na usługi tłumaczeniowe czy wprowadzenie trudniejszych egzaminów językowych dla ubiegających się o obywatelstwo (osiągnięcia wymienione przez brytyjską Partię Konserwatywną w kampanii wyborczej w 2015 roku)⁷.

⁶ Ibidem, s. 7, 136, 142.

⁷ Ibid., s. 150–151.

Napięcia i konflikty są nieodzowną częścią życia języków mniejszościowych ze względu na bliskie sąsiedztwo języków globalnych, od których są zawsze w pewnym stopniu zależne⁸. Jednak to nie sama bliskość kontaktów między językami stanowi problem, ale nierówna i hierarchiczna forma ich relacji – języki bowiem nie istnieją w odosobnieniu, lecz w ciągłym kontakcie, zarówno ze swoim bezpośrednim otoczeniem, naturalnym i kulturowym, jak i z sąsiednimi językami. Celom zachowania odrębności języków nie będzie więc służyć izolacja⁹. Cronin wskazuje na mieszanie *odmienności* i *oddzielności* jako duży problem w rozumieniu współczesnego świata, gdyż odmienność powinna być traktowana jako integralna część rzeczywistości, gdzie to, co inne, nie zamieszkuje pustych zakątków odległych krain, ale jest również częścią najbliższego krajobrazu i największych miast (z brakiem zrozumienia tego aspektu autor wiąże m.in. pragnienie asymilowania imigrantów)¹⁰.

Każdy język potrzebuje wchodzenia w kontakt z innymi językami, żeby móc się rozwijać, a każda społeczność językowa – uczenia się i wymieniania informacji i doświadczeń z innymi społecznościami¹¹. Taki proces wymiany można uznać za przekład¹², wprowadzając spojrzenie otwarte na odmienność i ukierunkowane na dbanie o relacje. Odmienność jest kluczowym aspektem tłumaczenia, gdyż stanowi zarówno przyczynę jego istnienia, jak i aspekt sprawiający trudności: mimo że przekład nie istniałby, gdyby nie było znacznych różnic między językami i kulturami, to sposób, w jaki te różnice winny być w nim pokazywane i do jakiego stopnia pozostać nienaruszone, jest tematem dyskusji bez jednoznacznych wniosków¹³. W pewnym sensie jednak sztuka przekładu opiera się właśnie na odmienności i ścieżkach, jakie wobec niej obierają tłumacze (i inni zaangażowani w produkcję przekładu), co według Cronina wskazuje na silne podobieństwa z ekologią i dbaniem o środowisko.

Jednak promowanie różnorodności językowej i zapobieganie zanikaniu języków mniejszościowych nie zawsze widziane są jako faktycznie potrzebne przedsięwzięcia, szczególnie w porównaniu z innymi nagłymi problemami współczesnego świata – a bywają też uważane za błędne działanie i przejaw

⁸ Ibid., s. 137.

⁹ M. Cronin, *Translation and globalization*, London–New York 2003, s. 167.

¹⁰ Ibidem, s. 168–171.

¹¹ Ibid., s. 167; S. Bertacco, *The fact of translation in postcolonial literatures*, [w:] *Language and translation in postcolonial literatures*, red. S. Bertacco, New York–London 2014, s. 20.

¹² M. Cronin, *Translation and globalization*, op. cit., s. 167.

¹³ Ibidem, s. 169.

regresywnego myślenia, np. w tekście Kenana Malika *Let them die: The preservation of dying languages and cultures is pointless and reactionary. People want to join modernity*¹⁴ [Pozwólmy im umrzeć: Ochrona umierających języków i kultur jest bezcelowa i reakcyjna. Ludzie chcą dołączyć do nowoczesności]. Ten wymowny tytuł zawiera esencję często przytaczanego argumentu, bazującego na przekonaniu, że języki, które z jakiegoś powodu mają niewielu użytkowników, nie odpowiadają potrzebom współczesnego świata, więc zwiększanie liczby ich użytkowników jednoznaczne jest ze skazywaniem kolejnych osób na wyłączenie ze współczesności lub przynajmniej ograniczeniem do niej dostępu. Taka retoryka, często przywołująca technologię i naukę jako papierki lakmuseowe przystosowania do dzisiejszego świata, nie operuje silnymi argumentami i instrumentalnie traktuje cudze dziedzictwo językowe, ale wskazuje na problem w podejściu z drugiego końca spektrum, traktującego język jak eksponat w muzeum, który przede wszystkim powinien być utrzymany w takiej formie, w jakiej został znaleziony¹⁵.

W opozycji do takiego podejścia stoi m.in. Ahmar Mahboob, dla którego najważniejszą cechą postkolonialnego językoznawstwa (*subaltern linguistics*¹⁶) jest stawianie w centrum użytkowników danego języka, którym to język powinien służyć, a nie na odwrót. Nie jest to jednak sprzeczne z przykładaniem wagi do zagrożonych lub mniejszościowych wariantów, znane są bowiem namacalne zalety ich obecności, takie jak dostęp do wiedzy o medycznych właściwościach roślin, który zostanie utracony wraz z zanikiem języka danego regionu (przykładowo północno-zachodniej Amazonii, gdzie według szacunków 91% takiej wiedzy zachowane jest tylko w jednym języku – a wiele z tych języków jest zagrożonych¹⁷). Również sama obecność wielu języków w jednej przestrzeni pozytywnie wpływa na komunikacyjne zdolności dzieci¹⁸. Ngūgĩ wa Thiong'o

¹⁴ Zob. <https://www.prospectmagazine.co.uk/opinions/56407/let-them-die> [dostęp: 15.09.2025].

¹⁵ M. Cronin, *Translation and globalization*, op. cit., s. 142, 173, 150.

¹⁶ A. Mahboob, *What is subaltern linguistics?*, <https://wemountains.com/01/20/1071/> [dostęp: 15.09.2025].

¹⁷ S. Zanon, *Extinction of Indigenous languages leads to loss of exclusive knowledge about medicinal plants*, tłum. M. Johnson, <https://news.mongabay.com/2021/09/extinction-of-indigenous-languages-leads-to-loss-of-exclusive-knowledge-about-medicinal-plants> [dostęp: 15.09.2025].

¹⁸ C.E. Sugranyes, M. González-Davies, *Translating heritage languages: Promoting intercultural and plurilingual competences through children's literature*, [w:] *Children's literature in multilingual classrooms: From multiliteracy to multimodality*, red. C. Hélot, R. Sneddon, N. Daly, London 2015, s. 47–57.

proponuje, żeby zamiast dążyć do jednego wspólnego języka dla wszystkich, każde dziecko poznawało przynajmniej trzy języki, a każde państwo zapewniało naukę tłumaczenia w szkołach, aby każdy znał różne sposoby komunikacji i potrafił się poruszać w nich i między nimi¹⁹.

JĘZYK A ŚRODOWISKO

Michael Cronin podobnie uważa takie translatorskie zdolności za kluczowe, m.in. w walce o lepszy świat i w dbaniu o środowisko, podkreślając też spoczywający na tłumaczach obowiązek przejmowania się klimatem i środowiskiem. Nie powinni oni zapominać, że sami są integralną częścią żywego świata, a tłumaczenie powinno obejmować nie tylko ludzi, ale całe życie na Ziemi oraz całą materię nieorganiczną planety, ponieważ poświęcenie danemu bytowi uwagi i wejście z nim w relację jest najlepszym sposobem, żeby nauczyć się do niego szacunku i zrozumieć swoje powiązania z nim – a przekład służy właśnie komunikacji, z zasady nieniwelującej różnic²⁰. Nauka, taka jak geologia służąca opisywaniu materii, może być rozumiana jako przekład intersemiotyczny: interpretowanie znaków, obrazów, informacji w różnych formach i przekazywanie ich dalej w sposób dostępny dla innych (osób lub organizmów), w innym medium²¹ – a sumę tych wszystkich systemów tłumaczeniowych Cronin nazywa tradosferą (*tradosphere*²²).

Język więc, tak jak ludzie, którzy go tworzą, jest nierozzerwalnie związany z otoczeniem i środowiskiem, w którym występuje²³. Związek ten widoczny jest zarówno w tych bardziej fizycznych, jak i abstrakcyjnych elementach języka: duży wpływ na jego kształt i rozwój miały zmieniające się w historii ludzkości sposoby życia i pozyskiwania jedzenia (szczególnie rozwój rolnictwa)

¹⁹ Stwierdzenie z tekstu *Moving the Centre* (1993) zostało przytoczone przez Bertacco – zob. S. Bertacco, *The fact of translation in postcolonial literatures*, op. cit., s. 18.

²⁰ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 3, 5, 22, 71; A. Mitek-Dziemba, *Przekład w epoce postludzkiej? Translatoryka wobec wyzwań antropocenu*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2023, nr 11, s. 158.

²¹ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 70; A. Mitek-Dziemba, *Przekład w epoce postludzkiej?...*, op. cit., s. 155.

²² M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 71.

²³ Temat zgłębiany również w *Irish and ecology* Michaela Cronina (2019), szczególnie w kontekście języka irlandzkiego.

przez mieszkańców różnych miejsc²⁴, ale także sam krajobraz i ukształtowanie terenu²⁵. O bliskim związku między różnorodnością kulturową i biologiczną świadczy np. zaskakująca korelacja obszarów występowania kilku gatunków niedźwiedzi grizzly i rdzennych rodzin językowych w Kolumbii Brytyjskiej (na zachodnim wybrzeżu Kanady)²⁶, a australijskie aborygeńskie tradycje oralne od ponad 10 tysięcy lat przekazują z pokolenia na pokolenie informacje o zjawiskach naturalnych, takich jak wybuchy wulkanów lub uderzenia meteorytów, a także o ruchach gwiazd²⁷.

Donna Haraway pisze o tego typu splątaniach, zwłaszcza ludzko-zwierzęcych, w swoim *Manifestie gatunków stowarzyszonych*²⁸ i określa je mianem naturokultury (*naturecultures*). Termin ten jednak skupia się raczej na ewolucyjnych splątaniach oraz ich wymiarach feministycznych i społecznych, podczas gdy niniejszy artykuł koncentruje się na językach i na możliwościach, jakie mogą płynąć z zaakceptowania istnienia tych i podobnych splątań. Dlatego uważam zastosowaną tu interdyscyplinarną metodologię za bardziej odpowiednią do zbadania opisywanych przeze mnie zagadnień.

Metodologia ta wykorzystuje nauki przyrodnicze, a do badania każdego aspektu omawianego zagadnienia używa narzędzi najbardziej do tego zdatnych, bez względu na to, z jakiej dziedziny pochodzą. Tym samym kwestionuje odrębność nauk ścisłych od humanistycznych czy społecznych. Badania dotyczące środowiska i miejsca człowieka w nim rozwijają się szybko, ponieważ próbują odpowiedzieć na dynamicznie zmieniający się świat. W celu zmiany naszych zachowań i torów myślenia niezbędne jest nie tylko kwestionowanie odrębności człowieka od reszty zwierząt i środowiska, ale także odrębności nauk²⁹.

²⁴ S. Mithen, *The language puzzle: How we talked our way out of the Stone Age*, London 2024, s. 396–397.

²⁵ Ibidem, s. 59–63.

²⁶ R. Fritts, 'Mind blowing': Grizzly bear DNA maps onto Indigenous language families, <https://doi.org/10.1126/science.abl9306> [dostęp: 15.09.2025].

²⁷ D. Hamacher, P. Nunn, M. Gantevoort, R. Taylor, G. Lehman, K. Law, M. Miles, *The archaeology of orality: Dating Tasmanian Aboriginal oral traditions to the Late Pleistocene*, „Journal of Archaeological Science” 2023, nr 159, s. 2–3, 20, 29.

²⁸ *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*, [w:] *Manifestly Haraway*, red. D.J. Haraway, C. Wolfe, Minneapolis 2016, s. 91–198. Po polsku został opublikowany jedynie początkowy fragment tekstu w tłumaczeniu Joanny Bednarek – zob. *Manifest gatunków stowarzyszonych*, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241–260.

²⁹ Argument przytoczony również przez Cronina w kontekście nauki w antropocenie w *Eco-translation...*, op. cit., s. 10.

Interdyscyplinarne badanie, które wskazuje na tak długi okres żywotności wspomnianych aborygeńskich przekazów ustnych, potwierdziło poprawność przytoczonych zawartych w języku informacji dla kilku wybranych zjawisk, a metoda loci została w nim opisana jako mechanizm łączący pamięć kulturową z miejscem³⁰. Również wspomniane już wyżej badanie dotyczące wiedzy o leczniczych roślinach według jego autorów jasno wskazuje na nierozzerwalność kultury i środowiska³¹, ale język może być też bardziej dosłowną częścią otoczenia, np. dzięki fizycznej obecności wielojęzyczności i przekładu we współczesnych przestrzeniach miejskich w postaci znaków i napisów³².

GLOBALNE I LOKALNE PERSPEKTYWY

Język i przekład stanowią więc (mniej i bardziej fizyczną) część środowiska, ale pełnią też ważne funkcje w procesie rozumienia świata – służą do jego rozszyfrowywania oraz interakcji z przyrodą czy do jej nazywania³³. Istotnym elementem w takim tworzeniu relacji z miejscem jest obierana perspektywa, a jednym z najpowszechniejszych symboli globalnego wieku jest sam glob, czyli obraz Ziemi widzianej z Księżyca lub stacji kosmicznych (w formie uproszczonego obrazka wykorzystywany do sygnalizowania tematyki środowiskowej). Planeta, na której żyjemy, jest obiektem obserwowanym z daleka, z zewnątrz i z góry, a taka perspektywa przekłada się na poczucie oderwania od bezpośredniego otoczenia, swoich powiązań z nim i obowiązków wobec niego – ale jest to też perspektywa kolonialna, patrzenia w dół na podbitą i okiełznaną Ziemię³⁴. Takie spojrzenie łączy się z nacjonalizmem i globalizmem – poczucie przynależności do kraju i narodu to też ideologia, w której myśli się o sobie i swoim otoczeniu w kategoriach abstrakcyjnych bytów i instytucji (jak państwa i narody, flagi i symbole), a nie w połączeniu z fizycznym, faktycznie zamieszkiwanym otoczeniem. Organizacja Common Ground proponuje termin *denizen* jako przeciwieństwo obywatela (*citizen*)³⁵ – ma on oznaczać osobę,

³⁰ D. Hamacher et al., *The archaeology of orality...*, op. cit., s. 2–3, 20, 29.

³¹ S. Zanon, *Extinction of Indigenous languages...*, op. cit.

³² S. Bertacco, *The fact of translation in postcolonial literatures*, op. cit., s. 31.

³³ Ibidem, s. 33; S. Zanon, *Extinction of Indigenous languages...*, op. cit.

³⁴ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 124.

³⁵ Wyraz *denizen*, pochodzący z łaciny i starofrancuskiego, zawiera ideę relacji z miejscem i znajomości tego miejsca od środka i na wskroś, ale też elastyczne podejście do kwestii pocho-

która żyje w jakimś konkretnym miejscu, świadomie to miejsce zamieszkuje i się w nim porusza³⁶.

Napięcie między tymi dwiema perspektywami, bliskiego związania z konkretnym miejscem i neutralnego spojrzenia na cały (z daleka niewielki) glob, realizuje się w literaturze podróżniczej i turystyce (*travelling/dwelling*³⁷). W swoim przedstawieniu problematyki tego zjawiska w odniesieniu do mniejszości językowych Michael Cronin analizuje trzy książki podróżnicze³⁸, których autorzy udawali się w opisywane podróże głównie w celu doświadczenia różnic językowych i zaangażowania się w relacje międzyjęzykowe³⁹. Uważają oni język i jego formy za silnie związane z miejscem występowania: opisywane miejsca są zazwyczaj geograficznie peryferyjne, położone daleko od zachodniej Europy, a marginalizacja języka i jego zagrożony status szybko zaczynają być scalane z tą fizyczną peryferyjnością użytkowników. Poza miejscem w literaturze podróżniczej bardzo ważny jest ruch – ponieważ podróżnik jest w ruchu, autor potrzebuje równowagi w postaci bezruchu, pozostawania w miejscu, zarówno dla czytelników, żeby proza była bardziej angażująca, jak i dla nadania znaczenia samemu ruchowi. Analizowani autorzy obawiają się utraty językowej różnorodności, a ich teksty i podróżowanie przybierają charakter świadectwa dawanego kruchym językom. Paradoksalnie to właśnie ten ciągły i nieskrępowany ruch, który pozwala na takie reportaże, przyczynia się zarówno do zmian w językach odwiedzanych miejsc i ich śmierci, jak i do konkretnego wyobrażenia i rozumienia języków mniejszościowych, które więzi ich użytkowników w teleologii wymierania (*imprisons their speakers in a teleology of extinction*)⁴⁰.

Dualizm ten wyraża para wyrazowa *s'attacher/s'arracher* (przywiązanie/oderwanie): autor-podróżnik rusza w dalszą drogę, ale osoby, które opisuje, zostają na miejscu. Podróż w takiej narracji bardzo często traktowana jest jako war-

dzenia, adopcji i adaptacji – według słowników słowo to oznacza stałego bywalca, obcokrajowca, który dostał obywatelstwo, a także obcą roślinę czy zapożyczone z innego języka słowo, które się przyjęło – zob. *Denizen*, [w:] *Merriam-Webster Dictionary*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/denizen> [dostęp: 15.09.2025].

³⁶ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 125.

³⁷ M. Cronin, *Translation and globalization*, op. cit., s. 164.

³⁸ P. Petro, *Travels in an Old Tongue: Touring the World Speaking Welsh*, London 1997; H. Drysdale, *Mother Tongues: Travels through Tribal Europe*, London 2001; M. Abley, *Spoken Here: Travels Among Threatened Languages*, London 2003.

³⁹ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 122.

⁴⁰ Ibidem, s. 121–123.

tość sama w sobie, do której wszyscy powinniśmy dążyć, bo bycie nieruchomym jednoznaczne jest z otrzymaniem wyroku. Jeśli przywiązanie do jednego konkretnego miejsca widziane jest jako uwięzienie, to żadne zalety wynikające z tego przywiązania, w tym możliwość przetrwania języków mniejszościowych, nie będą warte ceny, jaką jest wolność. Ruch, mobilność i *s'arracher* pozwalają więc na doświadczenie różnorodnych form lokalności i *s'attacher*, jednocześnie wywołując do nich niechęć i brak zaufania⁴¹.

Przekonanie o wartości podróżowania samego w sobie – gdzie ciągły ruch jest głównym lub jedynym celem, samo opuszczenie swojego domu, miasta lub kraju, otwiera horyzonty⁴², a podróżowanie jest stylem życia⁴³ lub jedynym, co utrzymuje nas przy życiu⁴⁴ – widoczne jest w większości publikacji na tematy podróżnicze, nawet jeśli te same wydawnictwa zawierają równocześnie teksty krytykujące masową turystykę⁴⁵. Co ciekawe, często jako argument za podróżowaniem przywoływana jest nomadyczność naszych przodków i tradycyjnych kultur, co sugeruje, że jest to naturalny sposób życia dla całego gatunku ludzkiego, zapisany w naszych genach⁴⁶.

W takim zestawieniu podróżnik jest obywatelem (*citizen*) zaawansowanego współczesnego Zachodu, należy do płynnej nowoczesności i mówi językiem globalnym; z kolei mieszkaniec odwiedzanego miejsca, jako *denizen*, należy do wczesnej nowożytności lub jest w inny sposób wycofany ze współczesno-

⁴¹ Ibid., s. 124.

⁴² Np.: CNN, *Sexier, richer, funnier: 19 ways travel can change your life*, <https://edition.cnn.com/travel/article/ways-that-travel-can-change-your-life/index.html> [dostęp: 15.09.2025]; E. Smith, *10 Reasons Why Travel Is So Important To Build Life Experiences*, <https://www.linkedin.com/pulse/10-reasons-why-travel-so-important-build-life-experiences-erin-smith-uc9xc> [dostęp: 15.09.2025].

⁴³ Blog *Wandering Earl* proponuje nawet zakup książki, dzięki której można nauczyć się, jak zmienić podróżowanie w styl życia – zob. <https://wanderingearl.com/travel-resources/how-to-live-a-life-of-travel/> [dostęp: 15.09.2025].

⁴⁴ S. Iwasiów, *Postkolonializm wobec podróży: niektóre przypadki Andrzeja Stasiuka*, „Rocznik Komparatystyczny” 2012, nr 3, s. 57.

⁴⁵ Takie teksty jak *Is Tourism Destroying the World?* autorstwa Leslie Trew Magraw (<https://www.nationalgeographic.com/travel/article/is-tourism-destroying-the-world> [dostęp: 15.09.2025]) czy *Yes, your vacation is destroying the planet. Here's how to stop* autorstwa Christopher Elliott (<https://www.linkedin.com/pulse/yes-your-vacation-destroying-planet-heres-how-stop-elliott-s0ele> [dostęp: 15.09.2025]).

⁴⁶ Np.: D. Farley, A. Sattin, *Beyond Borders: A Deep Dive Into the Nomadic Way of Life*, <https://www.nytimes.com/2022/10/14/travel/anthony-sattin-nomads-interview.html> [dostęp: 15.09.2025]; E. Weiner, *Why travel should be considered an essential human activity*, <https://www.nationalgeographic.com/travel/article/why-travel-should-be-considered-an-essential-human-activity> [dostęp: 15.09.2025].

ści i mówi językiem lokalnym. Użytkownicy języków mniejszościowych w tym przedstawieniu utknęli nie tylko w jednym miejscu, ale też w jednym trybie rozwoju i w specyficznej relacji do czasu. Literatura podróżnicza ma tendencję do opisów sugerujących, że jeśli zatrzymamy się w miejscu na dłużej, to wszystko zacznie gnić i się rozpadać – rozpad miejsca i rozpad języka w tych narracjach są dla siebie lustrzanym odbiciem⁴⁷.

Takie entropiczne myślenie odbiera sprawczość ludziom i społecznościom, a historię ustawia poza sferą aktywności ludzkiej. Podróżnicy stają się archeologami, a przypadki języków, które zaburzają entropię, nie zmieniają ich zdania ani podejścia, charakteryzującego się również głęboką niechęcią w stosunku do politycznych opinii i aktywności osób z mniejszości językowych⁴⁸. Ignorując politykę i historię jako aktywność ludzką, literatura podróżnicza zdaje się na *rodzaj pseudoantropologii*⁴⁹ przypisującej konflikty językowe antycznym niesnaskom, a nie decyzjom czy przypadkom decydującym o przebiegu historii. Nacisk na starożytność tych konfliktów sytuuje współczesne napięcia społeczne przed współczesnością lub nawet w prehistorii, poza polityką i rozumem oraz jako należące do sfery mitów, a nie historii. Relacje między użytkownikami języków mniejszościowych a użytkownikami języków globalnych są właściwie zawsze napięte ze względu na systemowe nierówności (przede wszystkim ekonomiczne i wynikające z odmiennych stopni narażenia na problemy psychospołeczne), ale w takiej narracji te napięte relacje stają się naturalnym i nieodzownym elementem języków mniejszościowych, których użytkownicy zwyczajnie nie potrafią lub nie chcą zajmować swojego miejsca w nowożytnym świecie⁵⁰.

Podróż i jej opisy często opierają się na tego typu binarnych opozycjach i nierównych stosunkach, a u swoich korzeni są ściśle związane z (post)kolonializmem. Szczególnie istotne są relacje kolonizujący/skolonizowany, gdyż do zbudowania silnego imperialnego wizerunku Europy potrzebna była jej antyteza, a mobilność została jedną z głównych kategorii różnicujących te dwie grupy: bardziej i mniej uprzywilejowanych⁵¹.

[K]olonizujący posiada zdolność do swobodnego przemieszczania się po świecie (ponieważ posiada na to środki i odpowiednią wiedzę), dlatego prowadzi podboje, zdobywa, zawłaszcza; skolonizowany trwa w bezruchu, ograniczony, uwięziony, zredukowany przez

⁴⁷ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 126.

⁴⁸ Ibidem, s. 128–129.

⁴⁹ Ibid., s. 130.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ S. Iwasiów, *Postkolonializm wobec podróży...*, op. cit., s. 52–53.

kolonizatora do przestrzeni wyznaczonej narodowym czy etnicznym pochodzeniem, a więc jest tym podrzędnym, z założenia gorszym obywatelem. Świat, do którego przybywa kolonizator, jest czymś innym, dziwnym, „orientalnym”, i dlatego pociągającym. Podróż do takiego miejsca nosi znamiona przygody, odkrywania nowych terytoriów, zdobywania. Podobnymi prawami rządzi się literatura podróżnicza, ponieważ jej bohaterowie, często tożsami z autorami, najpierw „zdobywają” miejsca, które potem opisują (ale bardziej konstruują niż relacjonują to, co zobaczyli)⁵².

W tej konstrukcji odwiedzanych społeczności, wzmacnianej przez samą formę literatury podróżniczej, lokalność zrównana zostaje z ograniczeniem, a ciągły ruch uważany jest za niezbędny do zrozumienia świata. Jednak Michael Cronin, a także autorzy tacy jak Robert Macfarlane przekonują, że silny związek z miejscem nie tylko nie ogranicza, ale jest kluczem do efektywnej ochrony środowiska.

JĘZYK-UWAGA-LOKALNOŚĆ A OCHRONA ŚRODOWISKA

Angielski pisarz Robert Macfarlane, którego twórczość skupia się na krajobrazie, w tym na jego językowych i kulturowych aspektach, uważa, że używanie języka dobrze oznacza używanie go konkretnie⁵³ – i w swojej książce *Landmarks* zabiera czytelnika w podróż przez najlepszy przykład języka globalnego, jakim jest angielski, odkrywając jego mniejszościowe wymiary. Opowieści o intensywnie świadomych mieszkańców różnych lokalności przeplatane są glosariuszami pełnymi wyrazów z różnych brytyjskich języków (odmian regionalnych i żargonów), z których każdy nazywa konkretne zjawisko występujące w naturze lub element krajobrazu. Wątkiem biegnącym przez *Landmarks* jest przekonanie, że to, co nie jest nazwane, nie jest w pełni dostrzegane, więc zniknięcie języka wiąże się z utratą zdolności widzenia. Jednak problem ten nie dotyczy jedynie języków z niewielką liczbą użytkowników lub w inny sposób zagrożonych wyginieciem – zanikanie znaczenia odbywa się bowiem również w takich językach, jak angielski, gdzie ogólne nazwy na typy roślin lub elementy terenu (równie dobrze opisujące podobne elementy występujące w każdym miejscu na świecie) zastępują nazwy gatunków tych roślin lub konkretne terminy z wąskim znaczeniem⁵⁴.

⁵² Ibidem, s. 53–54.

⁵³ R. Macfarlane, *Landmarks*, London 2016, s. 1–2.

⁵⁴ Ibidem, s. 23–24.

Język (i powiązany z nim przekład), będąc sposobem postrzegania, staje się więc niezbędny w staraniach o lepsze traktowanie środowiska: aby się czymś przejmować lub zajmować, trzeba najpierw to zrozumieć lub przynajmniej zauważyć. W tym sensie partykularyzm jest cechą pozytywną, bo niezbędną do otaczania prawdziwą opieką, co nadaje wagi kontekstom lokalnym i mniejszościowym, ale też przekładowi, który (według Cronina) by być udany, musi być tworzony z zamiłowaniem do danej lokalności⁵⁵.

Brak relacji z konkretnym miejscem na Ziemi związany jest z wyżej opisaną zmianą perspektywy skutkującą patrzeniem na planetę w całości i z daleka, które nie pozwala na zauważenie detali i różnic, i w którym wszystko wydaje się jednolite. Geograf Bram Brüscher mówi o *płynnej naturze*, odnosząc się do sytuacji, w której pola, lasy i góry traktowane są jako abstrakcyjne surowce do nabycia i tracą znaczenie jako fizyczne i związane z jakimś otoczeniem bytu. Szkockie wrzosowiska widziane są w ten sposób przez firmy jako puste pole bez wartości, ziemia niczyja i gotowa do eksploatacji. Języki mniejszościowe (takie jak gaelicki szkocki) przywracają poczucie historii, specyficzności, złożoności i wspólnej własności takich miejsc. Uwaga i przywiązanie są kwestią etyczną, prowadzącą do regeneracji zamiast wydobywania i pustoszenia⁵⁶.

Szersze spojrzenie pogarsza w ten sposób widzenie, a wąskie pozwala zobaczyć więcej. Tylko miejscowe dialekty mają terminologię odpowiednią do terenu, z którym są związane, a nadawanie nazw jest formą szczodrości⁵⁷. Ważność imion i nazw zdawała się oczywista w procesie kolonizacji Australii, kiedy to okupanci zastępowali istniejące nazwy rdzennych grup, żeby uniknąć uznania faktu ich istnienia i umiejętności samostanowienia. Nienazywanie czegoś lub kogoś odpowiednio jest też wyrazem braku szacunku i odbieraniem tożsamości, a nadawanie swojej, mniej konkretnej i szczegółowej, nazwy dodatkowo sugeruje władzę i posiadanie danego bytu⁵⁸.

Niezwykle istotnym aspektem nieobecnym w globalnej perspektywie są różne formy relacji z ziemią, które budowane są w efekcie prowadzenia pełnego życia w danym miejscu: są to więc relacje pracy, zabawy, odpoczynku, duchowości itd. Dla mieszkańców Australii orientacja w terenie opierała się na obserwo-

⁵⁵ M. Cronin, *Translation and globalization*, op. cit., s. 168, 170.

⁵⁶ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 121, 143.

⁵⁷ Ibidem, s. 144.

⁵⁸ R. Foster, P. Mühlhäusler, P. Clarke, 'Give me back my name': *The 'classification' of Aboriginal people in colonial South Australia*, [w:] *Papers in pidgin and creole linguistics* (No.5), red. P. Mühlhäusler, Canberra 1998, s. 35, 44, 57.

waniu ruchu ciał niebieskich i pogody, a rośliny i krajobraz łączyły światy Ziemi i Nieba (*Skyworld and Earth*⁵⁹) – flora nie jest więc traktowana instrumentalnie, ale jest częścią duchowości i światopoglądu. W aborygeńskich zaświatach rosną te same rośliny i zawsze jest ich pod dostatkiem – ale wciąż wymagają zbierania i nakładu pracy⁶⁰. Również wiele z mniejszościowych wyrazów z glosariuszy Macfarlane’a opisuje zjawiska występujące w czasie pracy w danym miejscu (np. *falaisgeir*, gaelickie słowo na palenie wrzosowiska dla poprawy wzrostu świeżej roślinności⁶¹). Szczególnie zauważalny w tych relacjach jest szacunek wynikający z obustronnych korzyści i wkładanego wysiłku – w przeciwieństwie do jednostronnego i jednokierunkowego wydobywania surowców⁶².

Języki i światopoglądy Pierwszych Narodów w znacznym stopniu charakteryzują się bliskim związkiem ze światem pozaludzkim⁶³: przykładowo w języku Potawatomi wyrazy zawsze wskazują na organiczność lub nieorganiczność tego, co określają, a 70% jego słownictwa to czasowniki (w porównaniu z 30% angielskiego) – język ten jest więc strukturalnie nastawiony na rozpoznawanie życia w innych postaciach⁶⁴. Łód i lodowce w wielu rdzennych kulturach są czymś pomiędzy ludzkim i nie-ludzkim⁶⁵.

Według Cronina rozpoznawanie różnorodności zawsze stanowi kwestię etyczną⁶⁶ i jest niezbędne do otaczania opieką⁶⁷; przykład bywa opisywany jako praktyka w pełni zależna od tego, jak widziana jest odmienność czy obcość, ale też to odkrywająca⁶⁸ i nieodzownie zaangażowana w każdy etap prób zrozumienia tego, co inne, a także w każdą formę kontaktu międzykulturowego⁶⁹.

⁵⁹ P.A. Clarke, *The Aboriginal Australian cosmic landscape: The ethnobotany of the Skyworld*, „Journal of Astronomical History and Heritage” 2014, nr 17 (3), s. 317.

⁶⁰ Ibidem, s. 316–321.

⁶¹ R. Macfarlane, *Landmarks*, op. cit., s. 48.

⁶² M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 32–33.

⁶³ M.A. Hart, *Indigenous worldviews, knowledge, and research: The development of an Indigenous research paradigm*, „Journal of Indigenous Voices in Social Work” 2010, nr 1 (1), s. 1–16; A. Mah-boob, *What is subaltern linguistics?*, op. cit.

⁶⁴ R. Macfarlane, *Underland*, London 2019, s. 111–112.

⁶⁵ Ibidem, s. 380.

⁶⁶ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 72.

⁶⁷ M. Cronin, *Translation and globalization*, op. cit., s. 171.

⁶⁸ A. Lefevere, *Chinese and Western thinking on translation*, [w:] *Constructing cultures: Essays on literary translation*, red. S. Bassnett, A. Lefevere, Clevedon–Philadelphia–Toronto–Sydney–Johannesburg 1998, s. 12.

⁶⁹ O. Carbonell, *The exotic space of cultural translation*, [w:] *Translation, power, subversion*, red. R. Álvarez, M. Carmen-África Vidal, Clevedon–Philadelphia–Adelaide 1996, s. 81, 85–88.

Język jest narzędziem do rozumienia świata i siebie samego, ale z perspektywy etycznej nie wystarczy tworzenie znaczenia na swojej własnej podstawie, więc przekład jest niezbędną etycznie praktyką⁷⁰.

ROLA PRZEKŁADU W ŻYCIU MNIEJSZOŚCI JĘZYKOWYCH

Tłumaczenie ma też paradoksalną relację z odmiennością, wynikającą z tego, że im bardziej coś jest specyficzne, wyjątkowe i niemożliwe do zduplikowania lub przetłumaczenia, tym częściej jest tłumaczone⁷¹. Szukanie odpowiednika elementu kultury lub otoczenia w różnych językach wymaga zwolnienia i dokładnego przyjrzenia się danemu elementowi: czym właściwie jest i czym różni się od innych podobnych rzeczy. Próba przetłumaczenia odkrywa w ten sposób złożoność zjawiska, która zazwyczaj nie jest zauważana⁷².

Tak jak ludzki umysł tworzy więcej niż suma wkładu, który dostaje z zewnątrz, tak w tłumaczeniu krąży energia: tworzone są nowe formy poetyckie czy formy ekspresji. Tłumaczenie nie trzyma się linearnych logik, typowych dla filozofii postępu (często tłumaczy się np. bardzo stare teksty napisane w wymarłych językach lub dialektach), bliżej odpowiadając cyklicznej logice typowej dla ekologicznej regeneracji⁷³. Tłumaczenie można więc uznać za formę kulturowej i językowej energii, która jest odnawialna i którą można poddawać recyklingowi i przetwarzać w różnych formach, a także energii, która nie wyczerpuje zasobów kulturowych i językowych, a raczej je wzmacnia i uzupełnia⁷⁴.

Przekład jest niezbędny do pełnego życia grupy, która bez niego nie istnieje w pełni – nie ma wkładu z zewnątrz i nie jest widziana przez innych⁷⁵ – ale niesie też ze sobą pewne niebezpieczeństwa dla tej strony, która ma mniej władzy. Kontakt zmienia wszystkich zaangażowanych, ale w niesymetrycznych relacjach zmienia ich też niesymetrycznie⁷⁶: przekład nigdy nie jest neutral-

⁷⁰ G.C. Spivak, *Outside in the teaching machine*, New York–London 1993, s. 179.

⁷¹ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 48; A. Mitek-Dziemba, *Przekład w epoce postludzkiej?*..., op. cit., s. 160.

⁷² M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 61.

⁷³ Ibidem, s. 35.

⁷⁴ Ibid., s. 38.

⁷⁵ B.M. Mazid, *World, text and translation: Translation as metatext (The case of Rupert Brooke's 'Menelaus and Helen')*, s. 16–17, https://www.academia.edu/29183553/World_Text_and_Translation_pdf [dostęp: 15.09.2025].

⁷⁶ O. Carbonell, *The exotic space of cultural translation*, op. cit., s. 81, 82–86, 92, 93.

nym procesem i istnieje duże ryzyko, że mniejszość zacznie przypominać większość, a język mniejszości nie zostanie jej zwyczajnie odebrany, tylko zastąpiony innym⁷⁷.

Haroldo de Campos w swoim znanym przyrównaniu tłumaczenia do antropofagii poruszył wiele wątków kompatybilnych z ekologicznym i regeneracyjnym spojrzeniem na przekład – obce teksty stają się pożywieniem dla lokalnego autora – ale jego idee mają szczególnie silny wydźwięk w kontekście asymetrycznych relacji, gdzie to, co cenione w kulturze kolonizatora, jest pożerane przez skolonizowanego, a więc staje się jego częścią i jest przez niego wykorzystywane. Dominująca kultura służy skolonizowanemu nie tylko do zaspokojenia głodu i przetrwania, ale też do rozwoju. Skolonizowany ma nad tym procesem pełną kontrolę i nie upodabnia się do kolonizatora, mimo że ten staje się jego częścią⁷⁸.

Języki mniejszościowe mają więc dwojaką i paradoksalną relację z przekładem, który pomimo ryzyka interferencji jest im niezbędny i centralny dla ich rozwoju⁷⁹. W przypadku grup marginalizowanych czy dyskryminowanych tłumaczenie odgrywa ogromną rolę w walce o równość, ponieważ pozwala im na wyrażanie siebie i, przede wszystkim, bycie usłyszonym. Odbieranie możliwości komunikowania zawsze było sposobem odbierania politycznej podmiotowości i możliwości decydowania lub działania, a więc zwracanie wolności zawsze wiązało się z oddawaniem języka i z przekładem, za pomocą którego poszkodowani mogli domagać się swoich praw czy zadośćuczynienia lub oskarżać oprawców⁸⁰.

PODSUMOWANIE

Przekład to zasób, do którego dostęp jest niezbędny, żeby rdzenne narody mogły opowiedzieć swoje historie, także te o wyzysku. Głosy tych społeczności zostaną uciszone zarówno wtedy, kiedy nie będą miały dostępu do tłumaczenia, jak i wtedy, kiedy miejsce, w którym mieszkają, zostanie zniszczone⁸¹. Wiąż z tym miejscem jest sposobem na przetrwanie mniejszości w globalnym świecie.

⁷⁷ M. Cronin, *Translation and globalization*, op. cit., s. 141–142, 162.

⁷⁸ E.R.P. Vieira, *Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation*, [w:] *Post-colonial translation: Theory and practice*, red. S. Bassnett, H. Trivedi, London–New York 2002, s. 96–100.

⁷⁹ M. Cronin, *Translation and globalization*, op. cit., s. 146–147, 158.

⁸⁰ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 74, 77.

⁸¹ Ibidem, s. 146.

cie, a osiągnięta jest dzięki głębokiej świadomości swojego lokalnego języka, a poprzez niego także lokalnego otoczenia⁸². Taka tożsamość zbudowana jest bardziej na poczuciu więzi z fizycznym miejscem niż na abstrakcyjnej narodowości czy etniczności, a więc jest też bardziej otwarta na różnorodność, bo oparta na prawdziwym istniejącym miejscu i jego faktycznych realiach (podobnie jak wspomniany wyżej termin *denizen*) i odmiennosc nie stanowi dla niej ideologicznego zagrożenia⁸³. Taka więź z lokalnością, mimo że w znacznym stopniu utracona w językach globalnych, wciąż jest dostępna dzięki mniejszościom językowym i może stanowić, oprócz sposobu na ich przetrwanie, również sposób na zadbanie o całą planetę i wszystkich jej mieszkańców.

BIBLIOGRAFIA

- Abley M., *Spoken Here: Travels Among Threatened Languages*, London 2003.
- Ammon U., *To what extent is German an international language?*, [w:] *The German language and the real world: Sociolinguistic, cultural, and pragmatic perspectives on contemporary German*, red. P. Stevenson, Oxford 1995, s. 25–53.
- Ammon U., *World languages: Trends and futures*, [w:] *The handbook of language and globalization*, red. N. Coupland, Oxford 2010, s. 101–122.
- Bertacco S., *The fact of translation in postcolonial literatures*, [w:] *Language and translation in postcolonial literatures*, red. S. Bertacco, New York–London 2014, s. 18–41.
- Carbonell O., *The exotic space of cultural translation*, [w:] *Translation, power, subversion*, red. R. Álvarez, M. Carmen-África Vidal, Clevedon–Philadelphia–Adelaide 1996, s. 79–98.
- Clarke P.A., *The Aboriginal Australian cosmic landscape: The ethnobotany of the Skyworld*, „Journal of Astronomical History and Heritage” 2014, nr 17, s. 307–325.
- CNN, *Sexier, richer, funnier: 19 ways travel can change your life*, <https://edition.cnn.com/travel/article/ways-that-travel-can-change-your-life/index.html> [dostęp: 15.09.2025].
- Cronin M., *Eco-translation: Translation and ecology in the age of the Anthropocene*, London–New York 2017.
- Cronin M., *Translation and globalization*, London–New York 2003.
- Crystal D., *English as a global languages*, Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo 2003.
- Dołowy-Rybińska N., *Wprowadzenie. Języki zagrożone – teoria i praktyka badawcza*, [w:] *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*, Warszawa 2011, s. 13–62.
- Drysdale H., *Mother Tongues: Travels through Tribal Europe*, London 2001.
- Elliott C., *Yes, your vacation is destroying the planet. Here's how to stop*, <https://www.linkedin.com/pulse/yes-your-vacation-destroying-planet-heres-how-stop-elliott-s0ele> [dostęp: 15.09.2025].

⁸² Ibid., s. 16; M. Cronin, *Translation and globalization*, op. cit., s. 164.

⁸³ M. Cronin, *Eco-translation...*, op. cit., s. 16.

- Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych*, Strasburg 1992, <https://www.gov.pl/web/mniejszosci-narodowe-i-etniczne/europejska-karta-jezykow-regionalnych-lub-mniejszosciowych> [dostęp: 15.09.2025].
- Farley D., Sattin A., *Beyond Borders: A Deep Dive Into the Nomadic Way of Life*, <https://www.ny-times.com/2022/10/14/travel/anthony-sattin-nomads-interview.html> [dostęp: 15.09.2025].
- Foster R., Mühlhäusler P., Clarke P., 'Give me back my name': The 'classification' of Aboriginal people in colonial South Australia, [w:] *Papers in pidgin and creole linguistics* (No.5), red. P. Mühlhäusler, Canberra 1998, s. 35–59.
- Fritts R., 'Mind blowing': Grizzly bear DNA maps onto Indigenous language families, <https://doi.org/10.1126/science.abl9306> [dostęp: 15.09.2025].
- Grin F., *Combining immigrant and autochthonous language rights: A territorial approach to multilingualism*, [w:] *Linguistic human rights: Overcoming linguistic discrimination*, red. T. Skutnabb-Kangas, R. Phillipson, Berlin–New York 1995, s. 31–48.
- Hamacher D., Nunn P., Gantevoort M., Taylor R., Lehman G., Law K., Miles M., *The archaeology of orality: Dating Tasmanian Aboriginal oral traditions to the Late Pleistocene*, „Journal of Archaeological Science” 2023, nr 159, s. 1–37, <https://doi.org/10.1016/j.jas.2023.105819> [dostęp: 15.09.2025].
- Haraway D.J., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241–260.
- Haraway D.J., *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*, [w:] *Manifestly Haraway*, red. D.J. Haraway, C. Wolfe, Minneapolis 2016, s. 91–198.
- Hart M.A., *Indigenous worldviews, knowledge, and research: The development of an Indigenous research paradigm*, „Journal of Indigenous Voices in Social Work” 2010, nr 1 (1), s. 1–16.
- Iwasiów S., *Postkolonializm wobec podróży: niektóre przypadki Andrzeja Stasiuka*, „Rocznik Komparatystyczny” 2012, nr 3, s. 51–70.
- Lefevere A., *Chinese and Western thinking on translation*, [w:] *Constructing cultures: Essays on literary translation*, red. S. Bassnett, A. Lefevere, Clevedon–Philadelphia–Toronto–Sydney–Johannesburg 1998, s. 12–24.
- Lefevere A., *The gates of analogy: The Kalevala in English*, [w:] *Constructing cultures: Essays on literary translation*, red. S. Bassnett, A. Lefevere, Clevedon–Philadelphia–Toronto–Sydney–Johannesburg 1998, s. 76–89.
- Macfarlane R., *Landmarks*, London 2016.
- Macfarlane R., *Underland*, London 2019.
- Magraw L.T., *Is Tourism Destroying the World?*, <https://www.nationalgeographic.com/travel/article/is-tourism-destroying-the-world> [dostęp: 15.09.2025].
- Mahboob A., *What is subaltern linguistics?*, <https://wemountains.com/01/20/1071/> [dostęp: 15.09.2025].
- Mar-Molinero C., *Spanish as a world language: Language and identity in a global era*, „Spanish in Context” 2004, nr 1, s. 3–20.
- Mazid B.M., *World, text and translation: Translation as metatext (The case of Rupert Brooke's 'Menelaus and Helen')*, https://www.academia.edu/29183553/World_Text_and_Translation_pdf [dostęp: 15.09.2025].
- Mitek-Dziemba A., *Przekład w epoce postludzkiej? Translatoryka wobec wyzwań antropocenu*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2023, nr 11, s. 152–166, <https://doi.org/10.24917/23534583.11.9> [dostęp: 15.09.2025].

- Mithen S., *The language puzzle: How we talked our way out of the Stone Age*, London 2024.
- O'Grady C., *Chimps take turns while chatting, just like humans*, <https://www.science.org/content/article/chimps-take-turns-while-chatting-just-humans> [dostęp: 15.09.2025].
- Petro P., *Travels in an Old Tongue: Touring the World Speaking Welsh*, London 1997.
- Smith E., *10 Reasons why travel is so important to build life experiences*, <https://www.linkedin.com/pulse/10-reasons-why-travel-so-important-build-life-erin-smith-uc9xc> [dostęp: 15.09.2025].
- Spivak G.C., *Outside in the teaching machine*, New York–London 1993.
- Sugranyes E.C., González-Davies M., *Translating heritage languages: Promoting intercultural and plurilingual competences through children's literature*, [w:] *Children's literature in multilingual classrooms: From multiliteracy to multimodality*, red. C. Hélot, R. Sneddon, N. Daly, London 2015, s. 47–62.
- Vieira E.R.P., *Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation*, [w:] *Post-colonial translation: Theory and practice*, red. S. Bassnett, H. Trivedi, London–New York 2002, s. 95–113.
- Weiner E., *Why travel should be considered an essential human activity*, <https://www.nationalgeographic.com/travel/article/why-travel-should-be-considered-an-essential-human-activity> [dostęp: 15.09.2025].
- Wrocławska E., Zieniukowa J., *Wstęp*, [w:] *Języki mniejszości i języki regionalne*, red. E. Wrocławska, J. Zieniukowa, Warszawa 2003, s. 11–14.
- Zanon S., *Extinction of Indigenous languages leads to loss of exclusive knowledge about medicinal plants*, tłum. M. Johnson, <https://news.mongabay.com/2021/09/extinction-of-indigenous-languages-leads-to-loss-of-exclusive-knowledge-about-medicinal-plants/> [dostęp: 15.09.2025].

ABSTRACT

THE ENVIRONMENTAL ASPECTS OF THE TRANSLATION OF MINORITY LANGUAGES

Language and translation are usually considered to be a solely human form of behaviour, and yet they are often and easily linked with environmental thinking, especially in the context of endangered languages and linguistic diversity. Arguments on minority language issues are often centred around their connection to their natural environment, but then they also usually betray a tourist perspective and treat minority language speakers as prisoners of their locality, living outside of modernity and mobility. Michael Cronin counters these arguments by highlighting the importance of a close relationship with one's own local environment, and differentiating between *locality* and *limitation*. Such a close relationship with one's surroundings does not exist in global languages, in which meaning is being lost: specific terms are replaced with more general ones, and it becomes difficult or impossible to truly perceive the specific elements of the environment that no longer have names. Minority languages are also a unique source of knowledge, especially pertaining to the various ways of taking care of land and being cared for by it. Translation, then, is not only crucial for the survival and flourishing of minority languages, but also for better protection of the environment.

KEYWORDS: translation, translation studies, minority languages, language minorities, environmental protection, the environment, indigenous languages and cultures

ABSTRAKT

Język i tłumaczenie uważane są za wyłącznie ludzkie formy aktywności, a mimo to łączenie ich z myśleniem o środowisku przychodzi wielu z nas bardzo łatwo – szczególnie w kontekście zanikania języków i różnorodności językowej. Kiedy mówimy o językach mniejszościowych, bardzo szybko schodzimy na temat związku lokalnego języka z lokalnym środowiskiem naturalnym. Jednak najczęściej przytaczane argumenty budowane są z perspektywy turysty i traktują użytkowników języka mniejszościowego jako wyjętych z postępu cywilizacyjnego i mobilności, uwięzionych w swojej lokalności. Tacy autorzy jak Michael Cronin odnoszą się do tych popularnych perspektyw, kontrując je argumentami podkreślającymi ogromną wagę bliskiej relacji z własnym otoczeniem i rozróżniając *lokalność* od *limitacji*. Tego typu bliska relacja nie jest możliwa w przypadku globalnych języków, w których obserwuje się zanikanie znaczenia, gdyż utrata słów opisujących bardzo konkretne i małe elementy naturalnego otoczenia prowadzi do utraty umiejętności ich zauważania. Istotny jest też ogrom wiedzy zawartej w lokalnych odmianach języków, która w szczególny sposób dotyczy życia na ziemi i dbania o nią. Przekład jest w związku z tym nie tylko kluczowym aspektem dbania o języki mniejszościowe, ale też o środowisko.

SŁOWA KLUCZOWE: przekład, tłumaczenie, przekładoznawstwo, języki mniejszościowe, mniejszości językowe, ochrona środowiska, języki i kultury rdzenne

MARTA DUBIEL

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0009-0000-9345-6151

EKSPEDYCJE MIROWSKIE JAKO PRZYKŁAD POSTHUMANISTYKI W DZIAŁANIU

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 raczej próbować eksperymentować i sprawdzać, niż realizować z góry zamierzony plan¹.

W kwietniu 2024 roku zainicjowałam projekt partycypacyjny *Ekspedycje mirowskie*. Odbyszał się on na terenie warszawskiego osiedla Mirów, którego granice wyznaczają: od północy – al. Solidarności, od wschodu – al. Jana Pawła II, od południa – Al. Jerozolimskie i od zachodu – ul. Towarowa². Projekt był częścią mojej pracy dyplomowej realizowanej w ramach studiów magisterskich na kierunku sztuki społeczne w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

GENEZA PROJEKTU

Wydarzeniem, które skłoniło mnie do podjęcia tego tematu, było wycięcie szpaleru drzew, które znajdowały się tuż za oknem kuchennym mojego mieszkania. W ich miejscu, w odległości kilku metrów od budynku, wybudowano trzypiętrowy blok mieszkalny, który nie tylko odebrał dostęp do światła dziennego, ale również pogorszył jakość powietrza w okolicy³. Zaangażowane sąsiadki

¹ M. Rogowska-Stangret, *Międzyskalowe języki antropocenu*, „Studia Poetica” 2023, nr 11, s. 33.

² Uchwała Rady Gminy Warszawa-Centrum z dnia 19 września 1996 r. w sprawie Miejskiego Systemu Informacyjnego, za: „Express Wieczorny” z 18.11.1996.

³ O. Kromer, *Wola. 6,9 metra między blokami*. „Plany tej budowy spędzają nam sen z powiek”, „Gazeta Wyborcza” z 23.09.2021.

i członkinie rady mieszkańców próbowały najpierw protestować, a później ubiegać się o obniżenie czynszu – niestety w obu przypadkach bezskutecznie. Problem został nagłośniony w styczniowym wydaniu programu „Interwencja”⁴.

Sytuacja zwróciła moją uwagę na szerszy kontekst – na podobne decyzje władz miasta i dzielnicy związane z zarządzaniem zielenią miejską. Zobaczyłam, że Mirów jako osiedle zмага się z niedoborem zieleni i związanymi z nim innymi patologiami przestrzennymi. Przyglądałam się temu problemowi i jednocześnie tworzyłam małe fotograficzne archiwum naturokulturowych splotów Mirowa, a także miejsc zaniedbanych, zapomnianych czy czekających na nadchodzącą budowę. Powoli tworzyły się w nich clémentowskie „trzęcie krajobrazy”⁵, czyli miejsca, w których „przyroda” odzyskuje kontrolę i tworzy spontaniczne enklawy pełne różnorodnych, czasem również rzadkich, organizmów żywych. Postawiłam sobie za cel znajdowanie i dokumentowanie uporczywie wydzierających się z tkanki miejskiej roślin czy gatunków tak silnie splecionych z miastem, że ich ogromne populacje współzamieszkują z ludźmi centrum Warszawy. Intuicyjnie uznałam ich obecność za coś ważnego, wyjątkowego, godnego uwagi. Myślałam o ich potencjale rewolucyjnym, mając ciągle w pamięci historię mojego bloku. Podążając dalej tropem Clémenta, zastanawiałam się, czy powstające w centrum miasta nieuregulowane siedliska są „przestrzeniami niewyrażającymi ani władzy, ani uległości władzy”⁶, czy też raczej samo ich trwanie stanowi formę oporu – walki z władzami miasta, które sprzedają ostatnie przestrzenie biologicznie czynne pod budowę bloków, parkingów i biurowców.

To indywidualne przedsięwzięcie na małą skalę nie satysfakcjonowało mnie. Postanowiłam więc znaleźć osoby, które czują i myślą podobnie – i które wspólnie będą chciały przekuć to w działanie. W ten sposób pojawił się pomysł stworzenia *Ekspedycji mirowskich*.

Tytuł ten przywodzi skojarzenia z wielką, niezwykle wyprawą, wymagającą przygotowań, specjalistycznego sprzętu i aparatu badawczego. Ekspedycja to spotkanie z innym, nieznanym, być może niebezpiecznym. W tym słowie zawiera się aspekt pracy zespołowej, współodkrywania, kolektywnego namysłu i łącze-

⁴ Nowy blok zasłoni im świat. Mieszkańcy próbują powstrzymać budowę, „Interwencja” z 18.01.2023, <https://interwencja.polsatnews.pl/reportaz/2023-01-18/nowy-blok-zaslani-im-swiat-mieszkanicy-powstrzymac-budowe> [dostęp: 18.01.2023].

⁵ G. Clément, *Manifest trzeciego krajobrazu*, tłum. M. Turnau, „Autoportret” 2019, nr 3, s. 15–28, <https://www.autoportret.pl/artykuly/manifest-trzeciego-krajobrazu> [dostęp: 15.09.2025].

⁶ Ibidem, s. 16.

nia osób posiadających różne zasoby. Na przekór klasycznej definicji uznałam, że równie cenna może być wyprawa w najbliższe, codzienne sąsiedztwo.

Zaprojektowane przeze mnie działanie miało być społecznym laboratorium praktyk skupionych na międzygatunkowej lokalności. Zaprosiłam do niego osoby zamieszkujące Mirów. Uznałam, że współdziałanie w sąsiedzkim gronie ma potencjał zmiany. Bycie w relacji zakłada bowiem uważność na inne życie, dbanie o nie i dostrzeganie jego wartości.

ZAŁOŻENIA PROJEKTU

Celem *Ekspedycji* było kolektywne wypracowanie zmiany w myśleniu i postrzeganiu splotów zachodzących w rzeczywistości miejskiej między ludźmi a nie-ludzkimi organizmami i materiami poprzez szeroko pojęte działania artystyczne. Projekt zakładał wspólne doświadczanie międzygatunkowych splątąń, a także przyglądanie się niepozornym i na co dzień niedostrzeganym formom życia. Bazować miał na wymianie wiedzy i umiejętności pomiędzy osobami uczestniczącymi. Działania miały trwać od kwietnia do czerwca 2024 roku. W tym czasie przewidziałam siedem spotkań dla maksymalnie dziesięciu osób.

W myśleniu i opowiadaniu o projekcie postanowiłam unikać używania terminu „natura”. Wydaje się on nieadekwatny zwłaszcza w odniesieniu do Mirowa, obszaru zarówno historycznie, jak i współcześnie silnie przekształcanego przez człowieka. Od XIX wieku był on głównie osiedlem przemysłowym i robotniczym z bogatą wielokulturową historią⁷. W czasie wojny na tym obszarze znajdowała się część getta warszawskiego, a później toczyły się na nim najbardziej zintensyfikowane walki powstańcze. W wyniku działań wojennych prawie zniknęła historyczna zabudowa. Pierwszymi organizmami, jakie pojawiły się na powojennym gruzowisku i zasiedliły tę przestrzeń jeszcze przed ponownym zajęciem jej przez ludzi, były rośliny ruderalne⁸.

⁷ Ź. Kormanowa, *Wolska klasa robotnicza i ruch robotniczy na Woli (do 1939 r.)*, [w:] *Dzieje Woli*, red. J. Kazimierski, Warszawa 1974, s. 13–19.

⁸ K. Wróbel-Bardzik, *Krajobraz ruderalny (po)wojennej Warszawy*, „Teksty Drugie” 2020, nr 3, s. 367–380. Przykłady wymienione w tekście: „Zburzone Śródmieście porastał m.in. popłoch pospolity, rezeda żółta, solanka kolczysta, jęczmień płonny, stulisz Loesela i stulisz sztywny, obserwowany w dużej liczbie przed wojną raczej na peryferiach Warszawy. Do najbardziej popularnych roślin ruderalnych należały m.in.: podbiał, komosa biała i czerwona, krwawnik, wierzbówka wąskolistna, konyza kanadyjska czy szczaw kędzierzawy. Jednostajny obraz urozmaicały także drzewa i krzewy owocowe, okazjonalnie pojawiały się nawet maki czy słoneczniki”.

W okresie Polskiej Republiki Ludowej Mirów stopniowo zabudowywano modernistyczną architekturą. Budowano tu osiedla z wielkiej płyty, a ich całościowe założenia uwzględniały różne potrzeby człowieka, w tym dostępu do terenów zielonych. Po okresie transformacji ustrojowej, po 2000 roku, wokół ronda Daszyńskiego czy ronda ONZ zaczęto budować szklane biurowce z restauracjami i lokalami usługowymi na parterze. Mirów stawał się coraz gęściej zabudowany. W kilku miejscach pozostały jeszcze fragmenty przedwojennych kamienic, które z uwagi na status zabytków opierały się wyburzeniu. Opuszczone przekształciły się w małe enklawy bioróżnorodności.

Na tym przykładzie wyraźnie widać, że nie da się traktować procesów naturalnych i kulturowych jako oddzielnych od siebie. Zdecydowałam się więc zmienić termin „natura” na „naturokultura”. Zapożyczyłam go od Donny Haraway, używającej go jako lepiej oddającego rzeczywistość, w której strefy natury i kultury, do tej pory uznawane za odrębne, stale oddziałują na siebie na poziomie molekularnym, metaforycznym i historycznym⁹.

Istotnym założeniem projektu była także próba zainicjowania zmiany na poziomie językowym. W spotkaniach wykorzystywałam elementy teorii posthumanistycznej, artykuły i cytaty, które miały za zadanie poszerzać wyobraźnię uczestników i uczestniczek. Bazując na tekstach takich autorek, jak Anna Tsing, Magdalena Zamorska, Robin Wall Kimmerer czy Monika Rogowska-Stangret, stworzyłam mikromanifest, który prowadził mnie w trakcie projektowania *Ekspedycji*:

1. Natura jest pojęciem problematycznym i powinniśmy szukać dla niego alternatyw¹⁰.

⁹ D.J. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, [w:] *Teorie wywrotowe: Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 101. Warto zaznaczyć, że kwestia zasadności pojęć natury i kultury była wcześniej szeroko dyskutowana na gruncie antropologii społecznej przez badaczkę Marilyn Strathern m.in. w eseju *No nature, no culture: the Hagen case* ([w:] *Nature, Culture and Gender*, red. C. MacCormack, M. Strathern, Cambridge 1980, s. 174–222). Strathern traktuje pojęcia natury i kultury, dzikości i udomowienia, a także ich dychotomiczny charakter, jako konstrukty społeczne, prawdziwe tylko w konkretnych przypadkach i zmienne. Według Strathern trafne jest rozpatrywanie tych kategorii jako lokalnych efektów relacji społecznych, a nie jako uniwersalnych czy fundamentalnych pojęć. Co ciekawe w kontekście mojego projektu, mimo że wprowadziłam pojęcie naturokultury, nie wszystkie uczestniczki zdecydowały się je przyjąć. Niektóre z nich nadal posługiwały się pojęciem natury, które nabierało nowych znaczeń wraz z upływem czasu trwania projektu.

¹⁰ Ibidem.

2. Człowiek i jego życie pozostają w zależności od istnienia innych organizmów żywych¹¹.
3. Ludzki organizm potrzebuje innych organizmów, by funkcjonować; nasze ciała są złożone z relacji między nimi¹².
4. Miasto nie jest i nigdy nie będzie tylko ludzkie. W iluzję „miejskiego” jako opozycji do „wiejskiego” czy „naturalnego” wdzierają się gatunki stowarzyszone, ruderalne, antropofity, zasiedlające to, co wytworzył człowiek¹³.
5. Potrzebujemy nowych idei tego, czym jest i czym powinno być miasto, jak je definiować i kto powinien mieć do niego prawo.
6. Potrzebna jest nowa wrażliwość na otaczające nas w mieście życie.
7. Potrzebujemy nowego designu, który rozumie, że miasto jest siedliskiem wielu gatunków¹⁴.
8. Powinniśmy przeciwdziałać indywidualizmowi, tworząc kolektywy, wspierające się grupy, empatyczne wspólnoty, różnorodne również pod względem gatunkowym.
9. Powinniśmy szukać nowych języków. Te, które odziedziczyliśmy, blokują naszą wyobraźnię i ograniczają rozumienie świata¹⁵.
10. W mieście nie ma granic, ciał stałych, form oddzielonych. Każda infrastruktura, każdy budynek ulega rozkładowi¹⁶.
11. Usiądźmy tam, gdzie nikt nie siedzi; róbmy to, czego nikt nie robi – doświadczajmy zdegradowanej przestrzeni, przebywajmy w miejscach nieprzyjemnych, sprawdzajmy, jak odbierają je różne ciała.

Język jako narzędzie człowieka prowadzi do narzucenia pozaludzkiej przyrodzie ludzkich pojęć. Próby dyskursywnego opisanie świata z perspektywy nie-ludzkich istot mogą być niewystarczające. Co więcej, język, tradycyjnie uważany za główną cechę oddzielającą człowieka od innych gatunków, tworzy hierarchie i wyklucza te istoty, które nie komunikują się za pomocą słów. Dla-

¹¹ L. Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution*, San Francisco 1981.

¹² E. Yong, *I Contain Multitudes: The Microbes Within Us and a Grander View of Life*, New York 2016, s. 6.

¹³ M. Rosińska, A. Szydłowska, *Zoepolis*, [w:] *ZOEpolis. Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ R.W. Kimmerer, *Learning the Grammar of Animacy*, [w:] idem, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*, Minneapolis 2020.

¹⁶ J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham–London 2010.

tego w moim projekcie zakładałam odkrywanie alternatywnych form wyrazu – nie tylko w ramach języka, ale również na płaszczyźnie pozajęzykowej, poprzez sztukę, która ma potencjał do pobudzania wyobraźni i odkrywania nieznanych dotąd przestrzeni komunikacyjnych. Celem projektu było więc wypracowanie nowych, bardziej zrozumiałych i inkluzywnych form wypowiedzi, które pozwolią dostrzec i uwzględnić złożone relacje międzygatunkowe zachodzące w środowisku miejskim.

REALIZACJA PROJEKTU

W kontekście *Ekspedycji* szczególnego doprecyzowania wymagają terminy: „metoda” i „metodologia”, „praca w terenie” i „wiedza”. Metoda rozumiana była nie jako zestaw z góry określonych procedur, lecz jako proces eksperymentowania i otwierania się na nieoczywiste formy współdziałania. Jedną z metod była medytacja. Zaczepiłam ją z eksperymentalnych praktyk opartych na rozważaniach o możliwościach poznania roślinnego doświadczenia¹⁷ oraz z praktyk artystycznych i eksperymentów Liliany Zeic. Metodologia *Ekspedycji* polegała na badaniach artystycznych, badaniu przestrzeni ciałem i refleksją artystyczną – jako że projekt zakładał stworzenie grupy niebadaczek i nieartystów, zrezygnowaliśmy z myślenia o jakkolwiek pojętej „profesjonalności” prowadzonych badań na rzecz odczuć, wspólnej nauki od siebie nawzajem i wymiany doświadczeń. „Praca w terenie” oznaczała nie tylko obserwację i dokumentację, ale również współuczestnictwo w lokalnych praktykach i budowanie wspólnoty badawczo-artystycznej, stworzonej z sąsiadek i sąsiadów, osób związanych z najbliższą okolicą. „Wiedza” była traktowana jako efekt kolektywnej wymiany i negocjacji, znaczącej „tu i teraz” dla konkretnego miejsca i konkretnej grupy.

Przechodząc do opisu działań, jakie podejmowaliśmy w trakcie *Ekspedycji*, chcę zacząć od przedstawienia metod wykorzystywanych w trakcie spotkań warsztatowych. Pierwszą z nich było eksperymentowanie z mapą w celu podważenia ludzkiej perspektywy. Czerpałam ze sposobu, w jaki o mapach myśli grupa *Zakole*¹⁸. W opisie wydarzenia *Mapa jako pretekst. Warsztaty* czytamy:

¹⁷ Zob. szczegółowe rozważania na ten temat w artykule Magdaleny Zamorskiej *O ruchu roślin i (nie)możliwości roślinno-ludzkich choreografii* („Sensus Historiae” 2020, nr 1, s. 53–63).

¹⁸ *Zakole* – o projekcie, <https://zakole.pl/?f=o-nas#122> [fragment; dostęp: 15.07.2024]. „*Zakole* to projekt zakorzeniony na mokradle położonym nieopodal serca Warszawy. Obszar ten zamieszany jest przez różne istoty – bobry, ptaki, żaby, komary, olsy, trzciny i trawy, a także przez ludzi. Naszym celem jest poznanie Zakola Wawerskiego wraz z jego mieszkańcami i bywalcami, a także

Zwięzłość i precyzja map niesie w sobie obietnicę obiektywizmu. Obietnicę, która nigdy nie ulega spełnieniu. Mapy uwodzą, mieszając w sobie porządki i skale. Równolegle opowiadają o świecie, jak i tworzą narrację o tym, jak ten świat wygląda. Jeżeli potraktować kartografię jako pretekst do spotkania, otwiera się przed nami potencjał tworzenia opowieści¹⁹.

W tekście *Międzyskalowe języki antropocenu* Monika Rogowska-Stangret wyartykułowała potrzebę „myślenia inaczej” o skalach:

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 inaczej²⁰.

Nasza praca zasadzała się na odzyskiwaniu mapy dla praktyk naturokulturowych. Traktowaliśmy mapy jako koncepcje, a nie jako odwzorowanie rzeczywistości. Mapy, będące utylitarystycznym narzędziem służącym do odnalezienia się w terenie, ale także do kolonizowania i nanoszenia informacji, sztucznych granic oraz ludzkich nazw, uznaliśmy za problematyczne. Próbowaliśmy je przedefiniować, nadpisać, odkryć to, czego nie pokazują, ujawniając inne możliwości bycia w przestrzeni. W tym celu opracowałam kilka alternatywnych form pracy z mapą: mapy w przekroju pionowym przez miasto, komiksy, mapy zdjęciowe oraz mapowe palimpsesty.

W trakcie pierwszego warsztatu pracowaliśmy z mapą urbanistyczną Mirowa. Zadaniem osób uczestniczących było odwzorowanie z pamięci okolicy, w której mieszkają. Zależało mi na uruchomieniu wyobraźni o Mirowie poprzez jego intuicyjne odtwarzanie. Chodziło o to, żeby wspólnie wytworzyć wiedzę, ale też przeanalizować sposób, w jaki przeżywamy przestrzeń, i wymienić się tymi odczuciami z innymi. Zaznaczałyśmy nasze miejsca zamieszkania; ścieżki, którymi chodzimy; lokalne budynki; miejsca, które lubimy, i te, których unikamy, a także tereny zielone, zdegradowane czy niedostępne. Tradycyjna, antropocentryczna mapa okazała się dobrym punktem wyjścia – pozwoliła skonfrontować się z tym, co wydaje się znane i oczywiste. Był to również ważny krok, by zdać sobie sprawę z uwikłania kartografii w strategię władzy i nadzoru.

rozpoznanie i zmapowanie jego różnych znaczeń. W ramach *Zakola* poszukujemy sposobów opowiadania i doświadczania tego typu terenów oraz przybliżania perspektywy współtworzących je istot”.

¹⁹ Opis wydarzenia *Mapa jako pretekst*, <https://zakole.pl/#2963> [dostęp: 15.08.2024].

²⁰ M. Rogowska-Stangret, *Międzyskalowe języki antropocenu*, op. cit.

Po tym doświadczeniu można było zacząć eksperymentować z konwencją mapy i wymyślać ją na nowo, kwestionując jej obiektywność.

Pierwsze spotkanie zakończyliśmy wytypowaniem miejsca, które w wyniku porozumienia grup zostały oznaczone jako interesujące pod kątem relacji naturo kulturowych i które można było obrać jako potencjalny cel dalszych spotkań-ekspedycji.

Na drugim spotkaniu zaproponowałam działanie z mapą miasta w przekroju pionowym, zaczerpniętą z praktyki architektonicznej. Oryginalnie ten rodzaj mapy miał pokazywać warstwy ścian, fundamenty, instalacje. My wykorzystaliśmy go do myślenia o mieście w przekroju – o istotach, które się tu znajdują, a które nie są widoczne gołym okiem: żyjące pod ziemią, w szczelinach, w kominach, na balkonach. Ta zmiana perspektywy ujawniła trudniej dostrzegalne dla ludzkiego oka warstwy miasta. Na tej podstawie każda z grup pracowała na wybranym fragmencie mapy – zadanie: zapisać na niej wszystkie rodzaje istot żywych zamieszkujących miasto, które jest w stanie sobie przypomnieć, szczególnie tych bytujących w różnych nietypowych lub niedostępnych człowiekowi miejscach.

W trakcie warsztatu próbowaliśmy uruchomić i przetestować naszą wyobraźnię, rozpoznać granice naszej wiedzy oraz odkryć, do jakich gatunków nam blisko, a do jakich daleko. Oprócz tego ujawniały się nasze praktyki opisu świata, takie jak dobór słownictwa, którego używamy do nazywania istot nie-ludzkich, czy jego zasób. To zadanie stanowiło ostatni etap procesu prowadzony w pomieszczeniu zamkniętym – zakończyliśmy część przygotowawczą, dalszym etapem było wyjście w teren.

Eksplokacja terenu miała być odwrotnością poprzedzającej jej pracy z mapą. Tak jak wcześniej, w pomieszczeniu, skupialiśmy się na wielości, tak na zewnątrz próbowaliśmy znaleźć i jak najdokładniej opisać jednostkę, czyli wybranego przedstawiciela dowolnego gatunku napotkanego w okolicy Muzeum Woli (które było naszą bazą startową i jednocześnie partnerem projektu). Opisy przybrały różne formy: notki biograficznej, utworu poetyckiego, szkicu. Pod koniec przedstawiliśmy sobie nawzajem wyniki tych mikrobadań i wymieniliśmy się refleksją na temat zalet i ograniczeń każdej z metod.

Kolejnym rodzajem pracy w terenie było eksperymentowanie z alternatywną kartografią. W trakcie tego spotkania ważnym punktem wyjścia dla nas była „wizualizacja chwastu” Liliany Zeic (zob. plansza 1). Tekst, zaprezentowany na wystawie *Włóżmy w ziemię wilgotne ziarenko lnu* w lokal_30, był podpartą wiedzą naukową próbą odnalezienia połączeń pomiędzy organizmem roślinnym i ludzkim za pomocą wyobraźni. Metodę tę wykorzystaliśmy w celu uwrażliwie-

nowych miejsc; z jakimi organizmami podejmują współpracę. Dla ułatwienia naszej pracy stworzyłam instrukcję (zob. plansza 1), za którą można było podążać w trakcie procesu twórczego. Pod koniec pracy wspólnie próbowaliśmy wymyślić pseudonimy wybranym roślinom. Był to sposób na oswojenie ich, ale także podważenie i odebranie powagi klasyfikującym, utrwalającym podziały i trudnym do zapamiętania nazwom taksonomicznym.

W trakcie spotkań kilkakrotnie wykorzystywaliśmy w naszych badaniach zdjęcia. Próbowaliśmy stworzyć archiwum organizmów splecionych z miejską infrastrukturą i opuszczoną architekturą. Często były to gatunki synantropijne, rośliny ruderalne i gatunki inwazyjne, które wykazują wyjątkową odporność na trudne warunki środowiskowe. Na Mirowie są to często jedyne organizmy radzące sobie z wyjałowioną glebą, rosnące na gruzach, w dziurach, w szczelinach, między płytami chodnikowymi. Pokazują one, że wszystko, co wydaje się szczelne, jest porowate i może stać się siedliskiem²¹. To podejście zaczerpnęliśmy od pisarza, kulturoznawcy i ornitologa Michała Książka, który w *Atlasie dziur i szczelin* pisze:

Homo sapiens ma zwykle problem z dziurami. Są one uniwersalnym synonimem uszkodzenia, braku, ubytku. Dziurawy w różnych kulturach oznacza niesprawny, nienadający się. Martwy. [...] Tymczasem w świecie przyrody dziura, dziupla, nora czy nisza (u korników nyża) to niezwykle potrzebne miejsca-habitaty. Spadek liczebności wróbli i mazurków w europejskich miastach związany jest z malejącą liczbą dziur, w których mogły założyć gniazda, z wszechobecną modernizacją i remontem²².

Pod koniec procesu nawiązałyśmy współpracę z Chwaściarnią, czyli kolektywem artystyczno-zielarskim praktykującym roślinno-ludzki dialog międzygatunkowy. Postanowiłyśmy zorganizować wspólne wydarzenie – warsztat na fragmencie mirowskiego nieużytku, łączący nasze doświadczenia i podejścia. Wniósł on wiele do projektu, głównie dzięki wiedzy inicjatorce Chwaściarnii Julii Krupy, która – jako badaczka roślin – znacznie poszerzyła naszą perspektywę, choćby o termin *plant blindness*²³. Spotkanie było nastawione na uważność i obserwację pojedynczych organizmów roślinnych. Po kilkuminutowej

²¹ J. Bennett, *Vibrant Matter...*, op. cit.

²² M. Książek, *Atlas dziur i szczelin*, Kraków 2023, s. 23–24.

²³ Jak opisuje Edward S. Casey i Michael Marder w książce *Plants in place. A phenomenology of the vegetal* (New York 2023), *plant blindness* (roślinna ślepota) to zjawisko, które polega na postrzeganiu roślin jedynie jako elementu estetycznego i tła dla ludzkich działań oraz na ignorowaniu ich złożoności, ekologicznego znaczenia, miejsca, w którym rosną, oraz ich ukrytych części, takich jak korzenie i podziemne powiązania z glebą i innymi organizmami.



PLANSZA 2: Dokumentacja z przebiegu *Ekspedycji mirowskich*. Zdjęcia przedstawiają uczestników i uczestniczki ekspedycji oraz organizmy nie-ludzkie, z którymi wchodzili w relacje. Fot. prawy górny róg: Marianna Łupina, reszta: Marta Dubiel.

praktyce tworzyłyśmy w grupach szczegółowe szkice-opisy wybranych roślin – wyobrażaliśmy sobie, jak mogą one doświadczać przestrzeni miejskiej.

Kolejne spotkanie miało charakter spontaniczny. Stało się tak ze względu na deszcz, który nie pozwolił na realizację planowanego scenariusza. Spotkałyśmy się w sali muzeum i razem z grupą wymyśliłyśmy, jak wejść w dialog z otoczeniem podczas niedogodnych warunków. W ciągu 15 minut zapisaliśmy pomysły na kartce.

Wyszliśmy od rozważań na temat retencji wody w mieście: sprawdzimy, gdzie woda się zatrzymuje, i na jak długo. Na wyposażeniu muzeum była kreślarzka, więc na zewnątrz za jej pomocą zaznaczaliśmy napotkane na drodze kałuże (zob. plansza 2). Mimo planu nie znaleźliśmy czasu na dyskusję o roli wody w mieście, ale zyskaliśmy cenniejsze – bycie razem, obserwację i uważność. Przyglądanie się, jak szeroko pojęte miasto-siedlisko, pełne żywych organizmów, zmienia się pod wpływem nawet niewielkiej ilości wody, było cennym i rzadkim doświadczeniem.

Przeszliśmy od Muzeum Woli do opuszczonej szkoły przy ul. Twardej. Na jej terenie funkcjonował strzeżony parking. Obserwowaliśmy, jak znajdujące się na nim zapomniane samochody są kolonizowane przez mchy, porosty, grzyby oraz inne istoty. W tym miejscu zaproponowałam ćwiczenie uważnego słuchania. Najpierw przez osiem minut nasłuchiwaaliśmy, później przez dwie zapisywaliśmy nasze słuchowe obserwacje na kartce. Na koniec wymieniliśmy doświadczenia i refleksje.

EKSPEDYCJE W KONTEKŚCIE NOWEJ HUMANISTYKI

Teoretycznym kontekstem dla *Ekspedycji mirowskich* były istniejące nurty nowej humanistyki, takie jak humanistyka środowiskowa, humanistyka terenowa, humanistyka oddolnie zaangażowana czy antropologia oddolna. W tych obszarach porusza się badaczka Marta Tomczok. W tekście *Sedymентация nieupamiętnionych wyobrażeń Zagłady* możemy odnaleźć tematy i tropy interpretacyjne budujące kontekst dla *Ekspedycji*. Tomczok próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie o aparaturę badawczą, której potrzeba dla literaturoznawczych badań miejsc Zagłady. Postuluje odejście od tradycyjnego literaturoznawstwa, którego aparatura nie oferuje odpowiedniej wrażliwości i przenikliwości, i skłania się

w stronę środowiskowej humanistyki terenowej pozwalającej na poszerzenie badań nad tekstami o dokumenty pozaliterackie. W tym celu zestawia ze sobą dwa podejścia badawcze, prezentowane w tekstach *Miejsca jako media pamięci w polskiej i czeskiej literaturze Zagłady po 1989 roku* Doroty Julii Nowak oraz *Poza obozem. Nie-miejsca pamięci – próba rozpoznania* Romy Sendyki. Obie autorki podejmują próbę przewyciężenia antropocentrycznych narracji. Tomczak opowiada się jednak po stronie metodologii Sendyki:

Praca Sendyki doskonale pokazuje, jak bogatej i zarazem czulej aparatury lingwistyczno-technicznej potrzeba w badaniach nad nieupamiętnionymi miejscami ludobójstw. Nie jest to aparatura z kręgu metafor, choć analiza słownika tych terytoriów zdaje się bardzo interesować badaczkę, ale aparatura geologiczna, geograficzna, archiwistyczna, archeologiczna, a nawet prawnicza, którą jedynie humanistka potrafi zobaczyć w całej rozciągłości i pełni²⁴.

Czuła aparatura, o której tu mowa, miałaby polegać na oddaniu głosu niemym obiektom oraz potraktowaniu miejsca Zagłady jako „pełnoprawnego aktora”²⁵. Autor lub autorka mieliby obrać rolę tłumaczki, której zadaniem jest przełożenie materialności obiektów-świadków na narrację. Tomczok jako przykład dobrej praktyki literackiej przywołuje również tekst Aleksandry Ubortowskiej, która w badaniach nad miejscami Zagłady wydobywa szczególnie ich konteksty naturokulturowe.

W świetle rozważań Tomczok projekt *Ekspedycji*, nastawiony na doświadczenie terenu Mirowa takiego, jaki jest, ze świadomością jego trudnej i złożonej naturokulturowej historii rujnowania, zarastania i odbudowywania, można traktować jako model środowiskowej humanistyki oddolnej. Podejście do terenu, jakie obraliśmy w trakcie *Ekspedycji*, współgra z postulowaną przez autorkę nową wrażliwością oraz czułą próbą „oswajania miejsc napromieniowanych Zagładą”. W odniesieniu do nyczowej kulturowej teorii literatury (KNL) Tomczok pisze:

Wspomniana koncepcja oznacza wyczulenie humanistyki na skutki zmian powierzchni i wnętrza ziemi, których nie ograniczają ludzkie traumy i wobec których podejmuje się działania proekologiczne, prospołeczne i memorialne²⁶.

²⁴ M. Tomczok, *Sedymentacja nieupamiętnionych wyobrażeń Zagłady*, „Teksty Drugie” 2023, nr 3, s. 177.

²⁵ Ibidem, s. 108.

²⁶ Ibid., s. 81.

PODSUMOWANIE

Ponieważ sama nie jestem ekspertką w dziedzinie biologii, zoologii i zielarstwa, założyłam, że w trakcie procesu będziemy wytwarzać wiedzę, wymieniając się kompetencjami w grupie. Rolą, jaką dla siebie wybrałam, było proponowanie tematów i kontekstu teoretycznego, resztę merytorycznej i praktycznej pracy wykonaliśmy wspólnie w trakcie procesu. Z relacji uczestników i uczestniczek wynika, że udało się wykorzystać kompetencje poszczególnych osób, stworzyć forum wymiany i wzajemnej nauki, a także nabyć umiejętność obserwacji i wyczuć się na miejskie wielogatunkowe sąsiedztwo. Najwięcej zawdzięczamy rozmowom, dyskusjom, konfliktom, które pojawiały się w miarę zgłębiania tematu. Te rozmowy były ważnym elementem w procesie oduczania się nabytych nawyków myślowych związanych z mityzowaniem „natury” jako oddzielonej od świata człowieka, szlachetnej czy niesprawczej.

W trakcie wewnętrznej wspólnej ewaluacji osoby uczestniczące w *Ekspedycjach* oceniły je jako projekt wnoszący nowe w spojrzenie na miasto, otwierający na nowe doświadczanie przestrzeni i inspirujący do dalszych poszukiwań. Jako szczególnie cenne wyróżniły możliwość poznania osób, które łączy zainteresowanie sprawą miejskich naturokultur, manifestujące się w wielu formach oraz wspólne praktykowanie niecodziennych sposobów eksplorowania miasta. Kilka osób zaznaczyło, że projekt rozszerzył ich perspektywę myślenia o mieście i zamieszkujących je innych-niż-ludzie istotach.

Warto wymienić osoby uczestniczące w *Ekspedycji* z imienia i nazwiska, ponieważ są współautorkami i współautorami zarówno procesu, jak i finału projektu. Są to: Alicja Wasiak, Andrzej Głuszak, Kaja Stopieńska, Kasia Pałucka, Paulina Paczuska, Svetlana Listova i Zuzanna Szymłowska.

BIBLIOGRAFIA

- Bennett J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham–London 2010.
- Casey E.S., Marder M., *Plants in place. A phenomenology of the vegetal*, New York 2023.
- Clément G., *Manifest trzeciego krajobrazu*, tłum. M. Turnau, „Autoportret” 2019, nr 3, s. 15–28, <https://www.autoportret.pl/artykuly/manifest-trzeciego-krajobrazu> [dostęp: 15.09.2025].
- Certeau M. de, *The Practice of Everyday Life*, tłum. S. Rendall, Los Angeles 1984.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc Plateau*, Warszawa 2015.
- Dzieje Woli*, red. J. Kazimierski, Warszawa 1974.
- Gilles C., *Manifest trzeciego krajobrazu*, „Autoportret” 2019, nr 3, s. 15–28, <https://www.autoportret.pl/artykuly/manifest-trzeciego-krajobrazu> [dostęp: 15.09.2025].

- Gurowska M., Rosińska M., Szydłowska A., ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, Warszawa 2020.
- Haraway D.J., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241–260.
- Kimmerer R.W., *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*, Minneapolis 2020.
- Kormanowa Ż., *Wolska klasa robotnicza i ruch robotniczy na Woli (do 1939 r.)*, [w:] *Dzieje Woli*, red. J. Kazimierski, Warszawa 1974, s. 13–19.
- Kromer O., *Wola. 6,9 metra między blokami. „Plany tej budowy spędzają nam sen z powiek”*, „Gazeta Wyborcza” z 23.09.2021.
- Książek M., *Atlas dziur i szczelin*, Kraków 2023.
- Margulis L., *Symbiosis in Cell Evolution*, San Francisco 1981.
- Nowy blok zasłoni im świat. Mieszkańcy próbują powstrzymać budowę, „Interwencja” z 18.01.2023, <https://interwencja.polsatnews.pl/reportaz/2023-01-18/nowy-blok-zaslani-im-swiat-mieszkancy-probuja-powstrzymac-budowe> [dostęp: 18.01.2023].
- Rogowska-Stangret M., *Międzyskalowe języki antropocenu*, „Studia Poetica” 2023, nr 11, s. 32–46.
- Rosińska M., Szydłowska A., Zoepolis, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020.
- Rosińska M., Szydłowska A., *Zoepolis: w stronę dizajnu poza paradygmatem antropocentrycznym*, „Kultura Popularna” 2017, nr 2, s. 66–78.
- Strathern M., *No nature, no culture: the Hagen case*, [w:] *Nature, Culture and Gender*, red. C. MacCormack, M. Strathern, Cambridge 1980, s. 174–222.
- Strona www.zakole.pl.
- Tomczok M., *Sedymentacja nieupamiętnionych wyobrażeń Zagłady*, „Teksty Drugie” 2023, nr 3, s. 172–182.
- Wróbel-Bardzik K., *Krajobraz ruderalny (po)wojennej Warszawy*, „Teksty Drugie” 2020, nr 3, s. 367–380.
- Yong E., *I Contain Multitudes: The Microbes Within Us and a Grander View of Life*, New York 2016.
- Zamorska M., *O ruchu roślin i (nie)możliwości roślinno-ludzkich choreografii*, „Sensus Historiae” 2020, nr 1, s. 53–63.

SPIS ILUSTRACJI

1. Plansza 1: Lewy górny róg: osoba zapisuje mapę w przekroju przez miasto, prawy górny róg: treść „wizualizacji chwasta” autorstwa Lilianny Zeic, lewy dolny róg: instrukcja do tworzenia wyobrażonych chwascich map, prawy dolny róg: przykładowa mapka w formie komiksu powstała podczas jednego ze spotkań. Fot. Marta Dubiel.
2. Plansza 2: Dokumentacja z przebiegu *Ekspedycji mirowskich*. Zdjęcia przedstawiają uczestników i uczestniczki ekspedycji oraz organizmy nie-ludzkie, z którymi wchodzili w relacje. Fot. prawy górny róg: Marianna Łupina, reszta: Marta Dubiel.

ABSTRACT

THE MIRÓW EXPEDITIONS AS AN EXAMPLE OF POSTHUMANITIES
IN ACTION

The paper is a synthetic description of the concept and course of the *Mirów Expeditions*, a participatory project aimed at forming a local research and art group committed to learning how to coexist with the city's non-human inhabitants and how to be attentive to interspecies entanglements. Over the course of three months, the research group sought answers to the questions what species of plants, animals, fungi, insects and lichens inhabit the city, how they co-create urban spaces, and if it is possible to set boundaries between nature and culture. The group's actions were supposed to test how artistic methods can support the experience and understanding of other living organisms. The project drew on theoretical concepts from the field of posthumanism, including works by Donna Haraway, Monika Rogowska-Stangret, Anna Tsing and Robin Wall Kimmerer. It represented an attempt to turn a posthumanist theory into practice.

KEYWORDS: posthumanities, environmental humanities, participation, social arts, urban ecology, Anthropocene, multispecies ethnography

ABSTRAKT

Praca stanowi syntetyczny opis koncepcji i przebiegu *Ekspedycji mirowskich* – projektu partycypacyjnego, którego celem było utworzenie lokalnej grupy badawczo-artystycznej zaangażowanej w naukę współbycia z pozaludzkimi mieszkańcami miasta oraz uważności na międzygatunkowe sploty. Na przestrzeni trzech miesięcy grupa poszukiwała odpowiedzi na pytania: jakie gatunki roślin, zwierząt, grzybów, owadów i porostów zamieszkują miasto; jak współtworzą przestrzeń miejską oraz czy można / czy da się wyznaczyć granice między naturą a kulturą. Działania grupy miały na celu sprawdzenie, w jaki sposób metody artystyczne mogą wspierać doświadczanie i rozumienie innych żywych organizmów. Projekt czerpał z koncepcji teoretycznych z zakresu posthumanistyki, w tym z dorobku Donny Haraway, Moniki Rogowskiej-Stangret, Anny Tsing i Robin Wall Kimmerer. Stanowił próbę przekucia teorii posthumanistycznej w praktykę.

SŁOWA KLUCZOWE: posthumanistyka, humanistyka środowiskowa, partycypacja, sztuki społeczne, ekologia miejska, antropocen, multispecies ethnography

TYMON JURCZAK

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0009-0004-5868-3606

AGROEKOLOGIA, POWRÓT DO ZIEMI

NOWE ROZUMIENIE RELACJI ROLNIKA Z NATURĄ W RAMACH ALTERNATYW DLA WSPÓŁCZESNEGO SYSTEMU ŻYWNOŚCIOWEGO

Współczesny przemysł spożywczy wymaga stałej modernizacji gospodarstw rolnych, a to prowadzi do wyniszczania ekosystemu oraz pozbawia rolników indywidualnych części autonomii w prowadzeniu gospodarstw. W alternatywie do niego rozwija się nowy, agroekologiczny model rolnictwa, wywodzący się z idei *powrotu do ziemi*. Uczestnicy tego procesu to rolnicy prowadzący ekologiczną produkcję w mało- i średnioskalowych gospodarstwach – budują oni alternatywne sieci relacji ekonomicznych, by móc autonomicznie funkcjonować na rynku. Ich sytuacja stwarza pole do nawiązywania w pracy skomplikowanych relacji ze środowiskiem naturalnym. Tym relacjom przyglądam się w niniejszym tekście.

Na początku wyjaśnię pojęcie agroekologii oraz przedstawię agroekologiczną krytykę współczesnego przemysłu żywnościowego. Następnie przywołam zaproponowany przez Jana Douwe van der Ploega podział rolnictwa na: chłopskie, przedsiębiorcze i *corporate farming*, by przejść do charakterystyki grupy rolników, którzy uczestniczą w tworzeniu alternatywnego rolnictwa, oraz sposobów ich funkcjonowania na rynku – wesprę się na badaniach Ruty Śpiewak i Aleksandry Bilewicz. Dalsza część artykułu dotyczy możliwych relacji, w jakie w swojej pracy wchodzi rolnik z naturą – refleksja ta połączona jest z wynikami badań terenowych przeprowadzonych przeze mnie na obszarze województwa mazowieckiego pod opieką dr Amandy Krzyworzecki oraz dr Agaty Hummel w ramach programu studiów licencjackich na kierunku etnologia i antropologia kulturowa w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Podstawowymi metodami badawczymi były wywiad etnogra-

ficzny oraz obserwacja uczestnicząca. Wykorzystane cytaty pochodzą z rozmów przeprowadzonych przeze mnie, Emilię Mazurek, Julię Róg, Gaję Trojanowską i Antoninę Lisicką.

AGROEKOLOGIA

Ta dziedzina ekologii zajmuje się tym, w jaki sposób rolnictwo wpływa na ekosystem. W praktyce obejmuje: wiedzę o metodach prowadzenia gospodarstwa rolnego w zgodzie z naturą (tzn. tak, aby nie wywierało ono negatywnego wpływu na środowisko); wszelkie praktyki wprowadzania tychże metod w życie oraz działalność aktywistyczną skupioną na propagowaniu owych metod. Agroekologia jest też propozycją polityczno-ekonomiczną dotyczącą reorganizacji systemu żywnościowego opartej na ekologicznych metodach upraw i dowartościowaniu powstających w ramach tego systemu relacji społecznych¹. Właśnie to ostatnie rozumienie uważam za kluczowe i najbardziej adekwatne dla antropologicznych badań na temat przemian, które zachodzą współcześnie w rolnictwie.

Rolnictwo ekologiczne to rolnictwo, w którym nie stosuje się organizmów modyfikowanych genetycznie (GMO) ani syntetycznych nawozów i środków ochrony roślin, choć należy zaznaczyć, że według norm Unii Europejskiej dozwolone jest stosowanie (w ramach rygorystycznych limitów) niektórych preparatów uznanych za nieszkodliwe. Taka produkcja wymaga rozwoju metod uprawy, które pozwolą na utrzymanie efektywności mimo odejścia od chemii rolnej. O ile możliwe jest prowadzenie np. monokulturowej uprawy pszenicy przy spełnieniu unijnych wymogów do uzyskania certyfikatu rolnictwa ekologicznego, większość rolników ekologicznych nie uzna takich upraw za *prawdziwą ekologię*². Jak sugeruje strona internetowa Rady Unii Europejskiej, UE ma wiążącą moc w ustalaniu, jaki produkt jest, a jaki nie jest ekologiczny³. Mimo to wielu rolników ma za prawdziwie ekologiczne gospodarstwo tylko takie, w którym występuje zróżnicowana produkcja, czyli różnorodna uprawa oraz hodowla

¹ O.F. Giraldo, *The agroecological movement. A panoramic view*, „The Journal of Peasant Studies” 2025, nr 52, s. 47–73, <https://doi.org/10.1080/03066150.2024.2318463> [dostęp: 15.09.2025].

² O uprawach prowadzonych zgodnie z zasadami rolnictwa ekologicznego potocznie mawia się *ekologia*, np. „Mój sąsiad ma ekologię, a ja konwencję”, czyli mój sąsiad prowadzi gospodarstwo ekologiczne, a ja nieekologiczne. *Prawdziwa ekologia* oznacza tutaj gospodarstwo ekologiczne, które w mniemaniu osoby wygłaszającej sąd prowadzone jest w należyty sposób.

³ Rada Europejska, Rada UE, *Rolnictwo ekologiczne*, 13.03.2020, <https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/organic-farming/> [dostęp: 15.09.2025].

zwierząt. Oba rodzaje działalności są niezbędne chociażby po to, aby utrzymać żyzność gleby. Długotrwała uprawa monokulturowa wyjaławia bowiem glebę, a ponadto gdy niedozwolone jest szerokie zastosowanie pestycydów, najważniejszym nawozem pozostaje obornik, pozyskiwany od zwierząt.

Jan Douwe van der Ploeg, jeden z czołowych teoretyków społecznej strony agroekologicznych alternatyw dla współczesnego rolnictwa, w artykule *Farmers' upheaval, climate crisis and populism* formułuje krytykę przemian w systemie żywnościowym – wskazuje na znaczne zwiększenie energii pochłanianej przez rolnictwo w ciągu ostatnich dekad, ale też na dewaluację pozycji zajmowanej w nim przez indywidualnych rolników. Zdaniem van der Ploega postępująca mechanizacja, idąca w parze ze wzmocnieniem roli kapitału oraz ograniczeniem roli ludzkiej pracy (*labour*) w procesie produkcji, sprawiła, że produkcja wymaga dziś ponad dwa i pół razy większych nakładów energii niż w roku 1950 (obliczenia pochodzą z pracy Meino Smita *De duurzaamheid van de Nederlandse Landbouw* i odnoszą się do rolnictwa holenderskiego). To zaś wskazuje, że szkodliwość takiego procesu produkcyjnego dla środowiska naturalnego znacznie wykracza poza tę spowodowaną użyciem chemii rolnej. W skrócie: im większe nakłady energii, zwłaszcza pozyskiwanej z surowców kopalnych (mechanizacja, łańcuchy dostaw etc.), tym większy ślad węglowy pozostawiany przez przemysł spożywczy w atmosferze⁴.

Modernizacja rolnictwa wiąże się również z przeniesieniem znacznej części pracy, a przede wszystkim procesów zarządzania produkcją, poza obszar gospodarstwa. W przypadku Polski działania podejmowane przez rolnika są kierowane przez Ośrodki Doradztwa Rolniczego, a monitorowane przez systemy biurokratyczne, przede wszystkim przez Agencję Restrukturyzacji i Modernizacji Rolnictwa. Kierowanie rolnictwem podporządkowane jest – jak dość jasno wskazuje sama nazwa agencji – jego modernizacji. Zwłaszcza w przypadku polskiego rolnictwa już od lat 90. polityki państwowe, a później Wspólna Polityka Rolna UE, wspierały tworzenie dużych, nastawionych przedsiębiorczo gospodarstw, eliminowały zaś te mniejsze, rodzinne. W konsekwencji nastąpiło przejście od tradycyjnego rolnictwa chłopskiego do industrialnego rolnictwa skierowanego ku dużemu rynkowi, co wzmocniło pozycję agrobiznesu i producentów chemii rolnej. Inwestujemy w nowe maszyny, coraz skuteczniejsze nawozy, pestycydy – kapitał, który *pracuje* na polu. Jednocześnie monopol na

⁴ J.D. van der Ploeg, *Farmers' upheaval, climate crisis and populism*, „The Journal of Peasant Studies” 2020, nr 47 (3), s. 591, <https://doi.org/10.1080/03066150.2020.1725490> [dostęp: 15.09.2025].

wiedzę w zakresie ich stosowania pozostaje w rękach uczelni rolniczych, a monopol na innowację – w firmach zajmujących się agrotechnologią. Indywidualny rolnik staje się nie więcej niż wytwórcą surowca spożywczego⁵.

Przeniesienie części zarządzania produkcją poza gospodarstwo napędza rozwój metod pozwalających na prowadzenie coraz bardziej intensywniej i dającej bogatsze rezultaty uprawy, ale wymaga czujności na zagrożenia stwarzane przez te metody oraz odpowiedzialności. Użycie pestycydów musi być ściśle regulowane i kontrolowane przez agencje państwowe, takie jak ARiMR, ich nadmierne stosowanie grozi bowiem katastrofą ekologiczną lub zanieczyszczeniem produkowanej żywności. Podejście agroekologiczne oznacza zaś odejście od tych metod. W ich miejsce wprowadzone zostają alternatywne sposoby zarządzania gospodarstwem – takie, które pozwalają na efektywną produkcję bez wielu technologicznych ułatwień. Wiąże się to z koniecznością poszukiwania dróg autonomicznego uczestnictwa w rynku, czyli uniezależnienia od przemysłowych systemów gospodarczych.

NOWA WIZJA ROLNICTWA

Według van der Ploega możemy wyróżnić trzy podstawowe rodzaje występujących współcześnie gospodarstw rolnych. Pierwszym jest rolnictwo chłopskie (*peasant agriculture*), oparte na zrównoważonym zarządzaniu kapitałem ekologicznym leżącym w rękach rodziny. Taka produkcja jest na ogół zróżnicowana, z jednej strony nastawiona ku rynkowi, z drugiej strony spełniająca funkcję reprodukcyjną – tzn. stanowi źródło pozyskiwania żywności przez domowników. To właśnie oni wykonują pracę, niekiedy zaangażowana jest w nią także społeczność lokalna powiązana więzami wzajemności. Taki model należy uznać za najbardziej tradycyjny.

Drugi to rolnictwo przedsiębiorcze (*entrepreneurial farming*), oparte na kapitale przemysłowym występującym w formie ziemi, maszyn oraz innych innowacji w zakresie prowadzenia gospodarstwa. Taka produkcja jest wyspecjalizowana i całkowicie dostosowana do rynku. Przewodnią zasadą jest ciągłe powiększanie gospodarstwa i skali produkcji. Do rozwoju rolnictwa przedsiębiorczego przyczyniają się działania agencji państwowych, takie jak dotacje na

⁵ J.D. van der Ploeg, *The political economy of agroecology*, „The Journal of Peasant Studies” 2020, nr 48 (2), s. 276–278, <https://doi.org/10.1080/03066150.2020.1725489> [dostęp: 15.09.2025].

zakup nowych maszyn czy program Młody Rolnik⁶, zapewniający środki na dużą jednorazową inwestycję w gospodarstwo.

Trzeci model to wielkoskalowe rolnictwo przemysłowe (*corporate/capitalist farming*) oparte na rozproszonych przedsiębiorstwach rolnych i pracy zatrudnionych osób, organizowane według zasady maksymalizacji zysku. W teorii celem przedsiębiorczego rozwoju gospodarstwa ma być dążenie ku takiej właśnie industrializacji⁷.

Wraz z wprowadzaniem idei agroekologii do produkcji rolnej rozwija się nowy model rolnictwa. Gospodarstwa ekologiczne działają na ogół w mniejszej skali niż konwencjonalne⁸, ponieważ ich rozrost jest ograniczony nakładem pracy niezbędnym do uzyskania zadowalających rezultatów. Współcześnie osoby, które decydują się na taki model działalności, to tzw. nowo-chłopi⁹, czyli byli miastowi, którzy osiedlili się na wsi w celu podjęcia drobno- lub średnioskalowej działalności rolniczej. Większość z nich ma wykształcenie wyższe niepowiązane z rolnictwem. Trend *powrotu do ziemi* występuje zarówno w Polsce, jak i w innych krajach europejskich¹⁰.

Mniejsza skala wymaga alternatywnych sposobów budowania sieci dostaw niezależnych od dużego przemysłu spożywczego. Produkty ekologiczne odznaczają się wysoką jakością, wysokim nakładem pracy potrzebnej do ich wyprodukowania oraz wyższymi niż przeciętne cenami, przez co gromadzą specyficzną grupę odbiorców. Według Ruty Śpiewak i Aleksandry Bilewicz **kapitał społeczny oraz kulturowy nabyty poprzez doświadczenie mieszkania w mieście jest tym, co pozwala nowo-chłopom na tworzenie alternatywnych modeli biznesowych, autonomicznych wobec głównych łańcuchów dostaw żywności**. Przykładowo warszawska Kooperatywa Dobrze, dostarczająca ekologiczną żywność

⁶ MRiRW, *Premie dla młodych rolników*, <https://www.gov.pl/web/rolnictwo/premie-dla-mlo-dych-rolnikow> [dostęp: 15.09.2025].

⁷ J.D. van der Ploeg, *The New Peasantries. Struggles for Autonomy in an Era of Empire and Globalization*, London 2008, s. 1–2.

⁸ Gospodarstwo konwencjonalne rozumiem tu jako takie, które funkcjonuje w sposób typowy dla dzisiejszego rolnictwa, czyli z zastosowaniem chemii rolnej, niecertyfikowane jako ekologiczne.

⁹ N. Monllor i Rico, A.M. Fuller, *Newcomers to farming: Towards a new rurality in Europe*, „Documents d'Analisi Geografica” 2016, nr 62 (3), s. 531–551, <https://doi.org/10.5565/rev/dag.376> [dostęp: 15.09.2025].

¹⁰ Ibidem; A. Bilewicz, R. Śpiewak, *A Repeasantisation in Poland? New farmers, the peasant mode of production and their situations in local communities*, „The Journal of Peasant Studies” 2024, nr 51 (7), s. 1–21, <https://doi.org/10.1080/03066150.2023.2300778> [dostęp: 15.09.2025].

do swoich członków oraz ogólnodostępnych sklepów, pozostaje w stałej współpracy z rolnikami indywidualnymi. Innym rozwiązaniem stosowanym przez rolników ekologicznych jest tworzenie sieci rolnictwa wspieranego społecznie (RWS). Sieć ta opiera się na regularnych dostawach produktów *od pola do stołu*, czyli od rolnika bezpośrednio do grupy odbiorców. Skracanie łańcuchów dostaw poprzez pozbycie się pośredników ogranicza ślad węglowy związany z transportem żywności, a także pozwala na efektywne negocjowanie cen, które są preferencyjne zarówno dla producenta, jak i dla konsumenta.

Prowadzenie produkcji ekologicznej wymaga przyjęcia metod działania właściwych chłopskiemu modelowi rolnictwa. Przy czym van der Ploeg proponuje rozróżnienie pomiędzy technologiami mechanicznymi (*mechanical technologies*) a chłopskimi (*peasant technologies*). Pierwsze przynależą do rolnictwa zmodernizowanego, przedsiębiorczego – ich założeniem jest uzyskanie jednolitego produktu poprzez zastosowanie ustandaryzowanych zabiegów (uprawa monokulturowa, dokładnie zaplanowane opryski przeciwchwastowe, przeciwgrzybiczne). Duże ilości jednolitego produktu są pożądane na rynku i pozwalają efektywnie uczestniczyć w systemie przemysłu żywnościowego. Taki stan rzeczy nie jest osiągalny w rolnictwie ekologicznym, dlatego adekwatne dla niego sposoby produkcji oparte są na innych zasadach.

Z kolei *peasant technologies* to technologie, które organizują produkcję poprzez współgranie warunków naturalnych, ludzkiej pracy, pracy zwierząt, narzędzi, maszyn i czasu w miejscu ich współistnienia¹¹. Powstaje więc przestrzeń na technologie czy innowacje, które przychodzą nie z zewnątrz, lecz zostają wypracowane w granicach gospodarstwa. Dla technologii mechanicznych wyjście poza ściśle określony odgórny standard stanowi problem. Tymczasem w produkcji opartej na *peasant technologies* to właśnie lokalność, oddolność, specyficzny kontekst, w którym odbywa się produkcja, stanowią podstawowe wartości.

NATURA, KULTURA, NATUROKULTURA

Podział świata na oddzielne od siebie sfery natury i kultury od lat spotyka się z krytyką przedstawicieli nauk humanistycznych, takich jak Tim Ingold, autor konceptualizacji pojęcia środowiska. W moich badaniach biorę pod uwagę problematyczny charakter pojęć natury i kultury oraz ich miejsca w specyficznych realiach rolnictwa. Samo słowo *kultura* ma rolniczy rodowód – pochodzi od

¹¹ J.D. van der Ploeg, *New Peasantries...*, op. cit., s. 172.

łacińskiego słowa oznaczającego uprawę, pielęgnowanie. *Natura* oznacza zaś to, co ma rodzić się samo z siebie¹². Mimo że dzisiaj skutki władania człowieka nad naturą i jego samopozostawienia jako oddzielnego od niej okazują się zgubne, ten podział pozostaje utrwalony w powszechnej świadomości.

Aby wiernie oddać ujmowanie własnej relacji z naturą przez moich rozmówców, w tym artykule zachowuję podział natura–kultura. Zaznaczam jednak, że nie jest on szczelny – z jednej strony pozostaje istotny, z drugiej strony jest stale przewyżniany. Zaznaczam też, że mówiąc o relacji z naturą, badani rolnicy mają na myśli: sposoby mówienia o procesach wegetacji oraz reagowania na obecność zwierząt, a także na występowanie relacji międzygatunkowych w granicach gospodarstw. Rolnicy ekologiczni wchodzą bowiem w relacje z poszczególnymi aktorami środowiska naturalnego, którego są częścią, i wchodzą w relację ze środowiskiem jako całością. Przez to oddzielają te elementy od siebie i sprawują nad nimi władzę jako gospodarze. Sferę kultury tworzą więc ich działania mające na celu urzeczywistnianie władzy.

ROLNIK I NATURA

Zmiana w sposobie myślenia o rolnictwie niesie za sobą zmianę sposobu myślenia o przyrodzie. Procesy naturalne zachodzące w granicach gospodarstwa toczą się według własnych praw, a zadaniem gospodarza jest wykorzystać je tak, aby uzyskać zamierzone efekty: wyprodukować zboże, mleko, warzywa, nie mieć chwastów, szkodników, zarobić pieniądze. Podstawową zasadą rolnictwa jest więc narzucanie przyrodzie porządku, dostosowywanie jej do ludzkich potrzeb. Problem ze zindustrializowanym nowoczesnym rolnictwem, które wraz z pozostałymi gałęziami przemysłu prowadzi nas na skraj ekologicznej zapaści, nie polega więc na tym, że wypacza ono założenia rolnictwa; jest to raczej problem skali.

Nie bez powodu coraz częściej mówi się, że żyjemy w epoce antropocenu. Gatunek ludzki ma nieporównywalny z żadnym innym wpływ na ekosystem. Jesteśmy obecnie wyposażeni w skuteczniejsze niż kiedykolwiek narzędzia, które służą podporządkowywaniu natury – chemię rolną, a zwłaszcza nawozy syntetyczne i opryski, maszyny przyspieszające pracę w polu oraz technologie genetycznego modyfikowania roślin w taki sposób, aby stały się one odporne na zagrożenia stwarzane przez chwasty, grzyby czy innego rodzaju zarazy mogące

¹² E. Włodarczyk, *Kultura*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. II, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 950–962.

zniszczyć zbiory. Można powiedzieć, że przez rozwój agrotechnologii natura ma coraz mniej do powiedzenia w relacji z człowiekiem.

Perspektywa agroekologiczna każe odejść od czysto produktywistycznego paradygmatu rolnictwa przemysłowego i spojrzeć na naturę w inny sposób niż dotychczas, a mianowicie przyjrzeć się dokładniej środowisku naturalnemu, w którym funkcjonujemy, i zrewidować nasz stosunek wobec niego. W relacji pomiędzy człowiekiem a naturą pojawia się problem etyki ekologicznej. Nie dzieje się to jednak poprzez nasycenie przyrody treścią mitologiczną czy religijną. Chodzi tu raczej o przyjęcie odpowiedzialności za działania podejmowane w tej relacji, za wszelkiego rodzaju ingerencję, która odciska piętno na ekosystemie. Natura zostaje upodmiotowiona, co pozwala na nawiązanie z nią współpracy. Na tym zasadza się koncept *peasant technologies*. Logika modernizacyjna i technologie mechaniczne zaciemniają relację rolnika z naturą, organizują jego pracę w ramach ustandaryzowanych protokołów działania, natomiast model nowo-chłopski dąży do budowy tej relacji. Jej wyrazem są działania podejmowane na polu, decyzje dotyczące gospodarstwa oraz sposób, w jaki natura ujmowana jest w sferze deklaratywnej. Naturę rozumiem tutaj jako środowisko, które (za Ingoldem):

[...] powinniśmy porównywać nie do pojemnika, lub do kurtyny, za którą toczy się życie, lecz raczej do rzeźby, lub pomnika, z uwzględnieniem dwóch okoliczności: po pierwsze, środowisko nie jest kształtowane ręką jednego twórcy, lecz wielu; po drugie, akt twórczy nigdy się nie kończy. Żadne środowisko nie jest (i nigdy nie będzie) ukształtowane w pełni. Podlega permanentnemu procesowi zmiany. Było, jest i będzie „rzeczywistością w trakcie stawania się”¹³.

MATERIAŁ ETNOGRAFICZNY

Materiał na temat działalności rolników ekologicznych gromadziłem w terenie, który można uznać za odznaczający się na tle reszty kraju. W okolicy funkcjonuje stosunkowo duża liczba gospodarstw ekologicznych o nawet 30-letniej historii prowadzonych również przez osoby, które nie przyjechały z miasta, ale są rolnikami z urodzenia. Taka sytuacja wynikała z udanych prób upowszechniania ekologicznych metod uprawy, które miały miejsce w pierwszej połowie

¹³ K. Wala, *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda* (cz. I), „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2016, nr 2, s. 198, <https://doi.org/10.4467/254395379EPT.16.011.6490> [dostęp: 15.09.2025].

lat 90. Przyczyną nagłego wzrostu zainteresowania było zawiązanie się grupy zaangażowanych w ten temat aktywistów, w której znalazło się kilka osób posiadających wpływ w lokalnej administracji oraz pracowników Ośrodków Doradztwa Rolniczego. Od kilku do kilkunastu gospodarstw dokonało konwersji na ekologiczny profil produkcji. Główną motywacją, poza troską o środowisko naturalne, była chęć produkowania wysokiej jakości zdrowej żywności. Mimo że ta grupa rolników pochodzi z innego zaplecza społecznego niż większość nowo-chłopów (wykształceni mieszkańcy miast), należy zaznaczyć, że idea agroekologii została „przywieziona” na te tereny z miasta oraz z Zachodu przez osoby z doświadczeniem zamieszkiwania poza wsią. Dlatego pozwalam sobie nie traktować specyficznych okoliczności rozwoju rolnictwa ekologicznego w moim terenie badawczym jako zaprzeczenia ogólnego trendu. Co więcej, zarówno metody uprawy, jak i drogi zbytu owych rolników pokrywają się z tymi stosowanymi przez typowych nowo-chłopów, z którymi ci pozostają w ścisłej współpracy.

Imiona oraz wybrane szczegóły dotyczące życia moich rozmówców zostały zmienione dla zachowania anonimowości. Największa część materiałów to efekt rozmów z czterema osobami.

Pierwszą z nich jest Dorota. Pochodzi z dużego miasta, z rodziny należącej do, jak sama to określiła, „niższej klasy średniej”. Zdobyła wyższe wykształcenie, pracowała przez wiele lat w organizacjach pozarządowych. Po 40. roku życia zainteresowała się rolnictwem ekologicznym i zaczęła działać aktywistycznie na rzecz upowszechniania idei agroekologicznych. Postanowiła również odbyć kurs rolnictwa ekologicznego. Następnie kupiła ziemię – nieco ponad 4 hektary – na której założyła gospodarstwo. Obecnie prowadzi certyfikowaną ekologiczną produkcję warzyw, które sprzedaje w ramach sieci RWS i we współpracy z kooperatywą żywnościową.

Ryszard przejął gospodarstwo po rodzicach na przełomie lat 80. i 90. W pierwszej połowie lat 90. rozpoczął produkcję ekologiczną. Główną motywacją była dla niego chęć „zrobienia czegoś z tym gospodarstwem”, potrzeba rozwoju. Obecnie oficjalną właścicielką gospodarstwa jest jego córka, Marianna. Wspólnie prowadzą bardzo zróżnicowaną produkcję – warzywa, owoce, zboża, jajka, mleko – oraz hodowlę krów, drobiu i koni. Towary, znane z wysokiej jakości, sprzedają bezpośrednio konsumentom, ale również do sklepów ekologicznych i kooperatywy żywnościowej. Gospodarstwo Marianny i Ryszarda ma charakter ściśle rodzinny, a na jego terenie mieszkają łącznie cztery pokolenia – od matki Ryszarda do dzieci Marianny. Cała praca wykonywana jest przez

rodzinę, która jedynie okresowo, podczas zbiorów, zatrudnia do dwóch pracowników najemnych.

Gerard przyjechał do Polski z Niemiec ponad 30 lat temu. Zakupił ziemię i założył gospodarstwo ekologiczne, które następnie rozwijał. Prowadzi uprawę zbóż, warzyw, hoduje krowy i kozy, produkuje też własne sery oraz pieczywo. Produkty sprzedaje w prowadzonym przez siebie sklepie, na targu żywności ekologicznej w dużym mieście oraz za pośrednictwem kooperatywy. Wraz z żoną, Alicją, angażują się aktywistycznie – prowadzą fundację organizującą społeczność wokół idei rolnictwa ekologicznego oraz szkołę oferującą oparte na nauce przez praktykę kursy rolnicze.

W wynikach badań wspominam również o Anecie, która „przeszła na ekologię” wtedy, gdy Ryszard. Podobnie jak on wywodzi się z rodziny rolniczej i swoją ziemię odziedziczyła po rodzicach. Gospodarstwo prowadzi z mężem, część ziemi oddała jednak córce, która prowadzi produkcję konwencjonalną.

WYNIKI BADAŃ

Zgromadzone wywiady pozwoliły wyróżnić charakterystyczne sposoby, w jakie rolnicy wchodzą w relację ze środowiskiem naturalnym. To:

1. Świadome uczestnictwo w ekosystemie, psychologiczna więź z ziemią.
2. Zgoda na poświęcenia, uznanie praw natury.
3. Zaufanie do natury, do gleby, zgoda na naturalną vegetację, na procesy poza kontrolą.
4. Posługiwanie się relacjami międzygatunkowymi w celu optymalizowania upraw.

1: ŚWIADOME UCZESTNICTWO W EKOSYSTEMIE, PSYCHOLOGICZNA WIĘŹ Z ZIEMIĄ

Gerard nie pochodzi z rodziny rolniczej. Rolnictwem zajął się z pasji. Opowiada o swojej relacji z ziemią w kategoriach romantycznego związku – mówi, że ziemia to jego dziewczyna, partnerka:

[C]zasem zdarzy się, że ja ją zawiodę, coś zaniedbam, czasami ona mnie rozczaruje. Ale i tak jesteśmy ze sobą, bo to jest relacja na stałe, a nie na chwilę, że mogę sobie z niej wyjść.

Nie mówi o uczuciach i namiętności, raczej o więzach odpowiedzialności, jakie łączą go z uprawianą ziemią. Odpowiedzialność Gerarda zasadza się na adekwatnym zarządzaniu tym, co dzieje się na jego ziemi. Ta zostaje upodmiotowiona jako aktywna strona relacji.

W bardzo ciekawy sposób o swoim związku z ziemią wypowiada się Dorota:

Tak, wiecie, to naprawdę ja czuję taki realny związek z ziemią. Bardzo lubię sama pracować w ogrodzie i na przykład, jak czasami pielęgnuję tam rzeczywiście taką wczesną wiosną, jak ta ziemia jest taka bardzo wilgotna, to te dżdżownice się tak wiją tam. W ogóle tam, wiecie, przemawiam do nich i ja naprawdę traktuję je po prostu jak takie istoty... W sensie akurat ja tak mam, że to też jest takie określenie osobo-zwierzęta? [...] [N]ie zrównuję jakby tych dżdżownic ze sobą, bo jednak uważam, że jestem bardziej skomplikowaną istotą niż dżdżownica, ale naprawdę, jakby, wiecie, traktuję je z takim całym szacunkiem [...], jestem taka szczęśliwa, jak widzę na przykład właśnie takie życie w tym ogrodzie.

Jej relacja z glebą ma bardzo głęboki charakter. Obserwowanie życia, które toczy się w glebie, stanowi dla niej źródło szczęścia. Docenia obecność dżdżownic, które spulchniają ziemię, uczestnicząc w prowadzonych przez nią uprawach.

Więź badanych przeze mnie rolników z ziemią znajduje wyraz w sferze deklaratywnej – w sposobie, w jaki opowiadają o swoim doświadczeniu pracy z nią. Mówią o wyrastającej z tego odpowiedzialności oraz o specjalnej wartości, jaką przypisują glebie.

2: ZGODA NA POŚWIĘCENIA, UZNANIE PRAW NATURY

W roku poprzedzającym naszą rozmowę Dorota miała problem ze szkodnikami w tunelu – larwy zaczęły atakować wszystkie rośliny rosnące pod folią. Stosowane przez nią środki, głównie domowe gnojówki, nie zadziałały. Postanowiła więc kupić dozwolony w rolnictwie ekologicznym oprysk zawierający miedziany. Czytając instrukcję użycia, dopatrzyła się wytycznych dotyczących godzin, w których użycie środka jest niewskazane, jako że kontakt z nim może szkodzić zapylaczom. To zastrzeżenie sprawiło, że nigdy go nie zastosowała ze strachu przed zbytnią ingerencją w środowisko:

[T]a butelka dalej leży gdzieś w szopie, pewnie już jest po terminie.

Taka decyzja świadczy o tym, jak ważny jest dla Doroty dobrostan środowiska naturalnego, w którym pracuje. Woli zaryzykować utratą pokażnej części zbiorów, niż narażać żyjące w nim i jego okolicach owady.

Podobnym sposobem myślenia posłużyła się Marianna, organizując swoją uprawę borówek. Podczas rozmowy przy pieleniu stwierdziła, że woli, żeby część została wyjedzona, niż żeby je przyskać czy ogradzać. Dodała, że rolnik ekologiczny musi umieć godzić się z tym, że część upraw się nie uda, zostanie pożarta przez szkodniki czy zniszczona przez zarzę. Jedyna ochrona, jaką zastosowała, to przykrycie korzeni roślin agrowłókniną, która odcina dostęp do światła i zapobiega wzrostowi chwastów.

Inna rolniczka ekologiczna, Aneta, która posiada pole uprawne w sąsiedztwie lasu, zapytana o to, czy ma problemy ze zwierzętami wchodzącymi na jej pole, odpowiedziała:

Te sarenki przecież też muszą coś jeść, a mi jaką różnicę zrobi, jak kawałek marchwi wyjedzą?

Takie podejście można uznać za bardzo czułe, jednak mało pragmatyczne. W końcu jaki jest właściwie sens narażania efektów własnej pracy, jeżeli istnieją sposoby, takie jak dozwolone w produkcji ekologicznej środki chemiczne czy budowa ogrodzeń, które pozwalają na zabezpieczenie się przed stratami? Poświęcenia, na które godzą się te rolniczki, nie wynikają jednak z obojętności. Gotowość do poniesienia strat w ich przypadku bierze się z poczucia wartości produkowanej żywności. Ten proces może zachodzić na dwa sposoby.

Po pierwsze, rolnicy ekologiczni myślą o własnej pracy inaczej niż rolnicy konwencjonalni. Samo zdecydowanie się na ekologiczną produkcję oznacza poświęcenie pewnej formy poczucia bezpieczeństwa, jaką mogą dawać chemiczne środki ochrony roślin. To narzucone samym sobie utrudnienie jest często przez nich podkreślane, zapewnia pewien rodzaj nobilitacji. Produkt jest więc bardziej wartościowy, bo jego wyprodukowanie wymagało dużo wysiłku.

Po drugie, w rolnictwie ekologicznym relacja z naturą ma charakter etyczny. Środowisko naturalne jest nie tylko sferą działalności zapewniającej środki do życia, lecz także zbiorem podmiotów posiadających własne prawa wymagające poszanowania (por. bezpieczeństwo pszczoł w przypadku Doroty czy prawo saren do pożywienia w przypadku Anety). Produkt, ale też sama praca, zostają dowartościowane poprzez powstawanie w kontekście sieci moralnych relacji z elementami ekosystemu i ekosystemem jako całością.

3: ZAUFANIE DO NATURY, DO GLEBY, ZGODA NA NATURALNĄ WEGETACJĘ, NA PROCESY POZA KONTROLĄ

Podstawowym założeniem działalności rolniczej jest narzucanie pewnego określonego porządku procesom naturalnym zachodzącym w granicach gospodarstwa. Mówiąc o zgodzie na procesy poza kontrolą, mam na myśli świadome tworzenie luk w tym porządku i wykorzystywanie ich w organizacji upraw. Rolnik pozwala, aby pewne procesy toczyły się w gospodarstwie własnym torem. Można to uznać za element specyficznej współpracy z naturą, która ma własną sprawczość godną poszanowania. Gospodarstwo przestaje być wydzielonym obszarem produkcji o przebiegu ściśle określonym protokołem produktywności, a staje się współgrającą z innymi częścią ekosystemu. Oto przykład z wypowiedzi Doroty:

Jeszcze dwa lata temu wzięłam jakieś kilka bel ściółki od Gerarda i po prostu rozłożyłam to i potem w trakcie sezonu mi się tam gryka stamtąd wysiała. Ja to wszystko zostawiam, albo jak na przykład czasami już mi idą, nie wiem, tam miałam kolendrę, ona totalnie poszła w kwiat, to przez pół sezonu, wiecie, tam i tak była, nie wrywałam jej, bo widziałam po prostu, ile tam tych dzikich zapylaczy po prostu, jak się z tego cieszy, nie?

Z perspektywy produktywistycznej postawa Doroty nie ma sensu. Pole pokryte roślinami nienadającymi się do zbiorów nie przynosi zysków. Jednak tutaj kwitnąca gryka czy kolendra okazują się potrzebne – tworzą dogodne stanowisko dla zapylaczy, pozwalają na harmonijne współistnienie gospodarstwa z ekosystemem.

W czasie mojego pobytu w gospodarstwie Gerarda miałem okazję obserwować prezentację swobodnej współpracy pomiędzy nim a środowiskiem przy naturalnym powstawaniu próchnicy. Do gospodarstwa przyjechała grupa osób, którą oprowadzał, pokazując swoje uprawy. Zgodził się, abyśmy do nich dołączyli. Zaprowadził nas na pole po przeciwnej stronie jezdni od jego domu. Było niewielkie. Wcześniej rosło na nim zboże, teraz było już po zbiorach. Wzdłuż jednego ze skrajów pola usypana została hałda z obornika pochodzącego od kóz. Orowadzając nas, Gerard wskazał na miejsce, w którym gryzoń wykopał norę – ziemia wokół wykopanej dziury była jasna, sypka, bardzo sucha. Powiedział, że tak wygląda zmęczona, wykorzystana gleba. Następnie podeszliśmy do hałdy. Została ona usypana kilka miesięcy wcześniej, obornik zmienił się już w glebę pełną składników odżywczych wspomagających wegetację. Porośnięta

ona była dyniami wyrosłymi z ziaren zjedzonych wcześniej przez kozy. Jako że kozy nie zdołały ich do końca przetrawić, ziarna wykiełkowały. Spomiędzy bujnych pędów wystawały intensywnie pomarańczowe dynie. Gerard wziął na łopatę trochę ziemi – była wilgotna, ciemna, prawie czarna, wiły się w niej dżdżownice, owady i inne żyjątka. Powiedział, że to jest zdrowa, żywa gleba – taka, z którą się współpracuje. Zbiory, które uzyskał, nie powstały ze ściśle zaplanowanej uprawy, a raczej ze spontanicznej decyzji, która dała im przestrzeń na zaistnienie. W efekcie Gerard odniósł zysk, pozostawiając hałdę samą sobie.

Marianna również chwaliła się sukcesem swojej uprawy borówek. Krzewy zasadziła dwa lata wcześniej. W roku poprzedzającym moją wizytę w jej gospodarstwie postanowiła obciąć ich pędy niemal do samej ziemi. Ojciec, Ryszard, zdenerwował się na córkę – uznał jej decyzję za nieodpowiedzialną. Powiedziała, że również znajomi ją wyśmiali. Jednak rok później miała kilka rzędów borówek o rozgałęzionych pędach i wielu zawiązkach owoców. Stwierdziła, że uprawa udała się dlatego, że wiedziała, że borówki sobie poradzą.

4: POSŁUGIWANIE SIĘ RELACJAMI MIĘDZYGATUNKOWYMI W CELU OPTIMALIZOWANIA UPRAW

Za najciekawszy uważam ostatni omawiany przeze mnie aspekt relacji rolników ekologicznych ze środowiskiem naturalnym. Są to wszelkiego rodzaju metody wykorzystywania relacji, jakie występują pomiędzy gatunkami uprawianych roślin oraz przebywających na terenie gospodarstwa zwierząt w celu zapewnienia jak najlepszych rezultatów prowadzonych upraw. Takie sposoby organizowania gospodarstwa można uznać za przykład *peasant technologies*. Przykładem tego jest zastosowanie mechanizmów allelopatycznych. Kopcewicz tłumaczy ten termin następująco:

Allelopatia jest to wzajemne oddziaływanie chemiczne, zarówno pozytywne, jak i negatywne, pomiędzy roślinami oraz roślinami i mikroorganizmami oraz zwierzętami. Istota oddziaływań allelopatycznych polega na wydzielaniu do środowiska przez rośliny (donory) substancji chemicznych, które modyfikują procesy wzrostu i rozwoju innych roślin (akceptory)¹⁴.

Dorota wykorzystała wiedzę o allelopatii, organizując uprawę warzyw. Miałem okazję obserwować jej umiejętności, pomagając jej w ich sadzeniu. Na ob-

¹⁴ J. Kopcewicz, *Podstawy biologii roślin*, Warszawa 2012, s. 275.

szarze przeznaczonym pod uprawę wyznaczyła kilka rzędków. Każdy rząddek składał się z pięciu redlin. W redlinach leżących po zewnętrznej stronie zasadziliśmy cebulę szalotkę. W drugiej oraz czwartej Dorota wysiała marchew, w środkowej zaś miał rosnąć jarmuż (podczas mojej obecności w gospodarstwie jeszcze go tam nie było). Takie ustawienie wytłumaczyła tym, że substancje wydzielane przez cebulę odstraszają szkodniki marchwi, a substancje wydzielane przez marchew wydzielają substancje odstraszające szkodniki cebuli. Uprawa jarmużu została zaplanowana pośrodku dlatego, że jest najbardziej wrażliwą spośród tych roślin. Tak samo postąpiła Marianna w swojej uprawie borówek. Posadzenie ich w sąsiedztwie aronii ma dawać podobne efekty. Na podstawie tych przykładów możemy zaobserwować, jak rolniczki wykorzystują relacje allelopatyczne występujące pomiędzy uprawianymi gatunkami warzyw i owoców, by zabezpieczać je przed szkodnikami, nie stosując chemicznych środków ochrony roślin.

Zdarza się jednak, że interakcje między organizmami żyjącymi na terenie gospodarstwa przysługują się uprawom w sposób niezaplanowany, bez ingerencji gospodyni, a nawet ku jej zaskoczeniu. Przydarzyło się to zarówno Mariannie, jak i Dorocie.

Marianna prowadzi uprawy czereśni. Dużym jej problemem są ptaki – liczne ich grupy pożywiają się rosnącymi na drzewach owocami, aż często do kompletnego wyniszczenia upraw. W roku poprzedzającym moją wizytę w gospodarstwie Marianny szpaki zniszczyły większość czereśni. Ominęły jednak drzewa znajdujące się w sąsiedztwie gniazda srok. Marianna postanowiła wykorzystać tę obserwację, choć nie potrafiła wytłumaczyć, dlaczego szpaki bały się srok na tyle, że zrezygnowały ze zdobywania pożywienia w pobliżu ich gniazda. Zlikwidowała część sadu, w której plon został utracony, pozostawiała jedynie drzewa znajdujące się w bezpośrednim sąsiedztwie siedliska srok. Należy tu zaznaczyć, że uprawa czereśni nie stanowi dla Marianny istotnego źródła zarobku, dlatego pozwoliła sobie na przeprowadzenie eksperymentu (nie wiadomo przecież, czy w następnym roku sroki również wybiorą to miejsce do gniazdowania ani czy zajdzie podobna zależność).

Natomiast Dorota, która mierzyła się ze szkodnikami w tunelu i była niechętna do użycia oprysku na bazie miedzianów, powoli pogodziła się z utratą plonu, gdy zastosowane przez nią środki zaradcze nie wystarczyły do pozbycia się szkodników. Część jej upraw uratowały jednak krety – pojawiły się na obszarze zaatakowanego tunelu i zjadły robaki, z obecnością których się borykała. Tak odzyskała część prowadzonych upraw.

PODSUMOWANIE

Rozwój rolnictwa ekologicznego wiąże się z powstawaniem nowej grupy rolników, których metody produkcji oraz sposoby uczestnictwa w rynku żywności różnią się od tych głównego nurtu. Grupę tę tworzą w przeważającej mierze osoby mające wyższe wykształcenie i pochodzące z miast. Posiadany przez nie kapitał społeczno-kulturowy pozwala na tworzenie alternatywnych sieci relacji ekonomicznych, w których pozycja wytwórcy rolnego zostaje dowartościowana. Kierunek, w którym rozwijają swoje gospodarstwa, nie zmierza do ich modernizacji, a raczej do uczynienia ich bardziej chłopskimi. Nie stosują pestycydów, w dużo mniejszym stopniu posługują się też maszynami. Prowadzą na ogół zróżnicowaną, wymagającą dużego nakładu pracy produkcję w małej lub średniej skali.

Podjęcie produkcji opartej na modelu rolnictwa chłopskiego pozwala na zerwanie technologicznej zasłony pomiędzy rolnikiem a środowiskiem naturalnym stanowiącym obszar jego działań oraz na kształtowanie z między nimi nowych, złożonych relacji. Znajdują one wyraz w sposobie mówienia rolników o glebie i organizmach uczestniczących w tworzeniu przestrzeni gospodarstwa, decyzjach podejmowanych w zakresie zarządzania nim oraz reagowaniu na sytuacje podczas pracy. Zgromadzony przeze mnie oraz inne zaangażowane osoby materiał badawczy dostarcza przykładów tego, jak rolnicy ekologiczni odchodzą od czysto produktywistycznego myślenia o działalności rolnej. Bywa, że stawiają swoją odpowiedzialność wobec środowiska naturalnego ponad efektywność upraw – jak to ma miejsce w przypadku Doroty, Marianny czy Anety. Natura przestaje być zbiorem procesów, które wymagają poskromienia i podporządkowania w celu prowadzenia maksymalnie wydajnej produkcji dostosowanej do potrzeb masowego rynku żywności. Staje się zbiorem podmiotów o własnych prawach i potrzebach, z którymi możliwe jest nawiązywanie współpracy w wytwarzaniu panującego w gospodarstwie porządku. Pogłębienie tych relacji prowadzi do dowartościowania pracy rolników oraz powstałego w jej wyniku produktu.



ILUSTRACJA 1. Tunel Doroty, w którym krety uratowały uprawy



ILUSTRACJA 2. Grządki, na których Dorota posadziła cebulę (oznaczona kolorem żółtym), marchew (oznaczona kolorem pomarańczowym) i jarmuż (oznaczony kolorem zielonym)



ILUSTRACJA 3. Uprawa borówek Marianny



ILUSTRACJA 4. Uprawa warzyw Marianny



ILUSTRACJA 5. Dla porównania – konwencjonalna uprawa brokołu w okolicy. Warto zwrócić uwagę, jak bardzo to pole – czyste, równe, przeznaczone pod jednolitą uprawę, pozbawione chwastów dzięki opryskom – różni się od przedstawionej na poprzedniej ilustracji ekologicznej uprawy warzyw. Tam rosły one razem, w sposób zaplanowany ze względu na ich wzajemny wpływ, a dookoła rosły najróżniejsze rośliny

BIBLIOGRAFIA

- Bilewicz A., Śpiewak R., *A Repeasantisation in Poland? New farmers, the peasant mode of production and their situations in local communities*, „The Journal of Peasant Studies” 2024, nr 51 (7), s. 1–21, <https://doi.org/10.1080/03066150.2023.2300778> [dostęp: 15.09.2025].
- Frydryczak B., *O naturze w dobie posthumanizmu*, „Polish Journal of Landscape Studies” 2024, nr 4 (7), s. 93–99, <https://doi.org/10.14746/pls.2022.4.8> [dostęp: 15.09.2025].
- Giraldo O.F., *The agroecological movement. A panoramic view*, „The Journal of Peasant Studies” 2025, nr 52, s. 1–27, <https://doi.org/10.1080/03066150.2024.2318463> [dostęp: 15.09.2025].
- Kopcewicz J., *Podstawy biologii roślin*, Warszawa 2012.
- Monllor i Rico N., Fuller A.M., *Newcomers to farming: Towards a new rurality in Europe*, „Documents d'Analisi Geografica” 2016, nr 62 (3), s. 531–551, <https://doi.org/10.5565/rev/dag.376> [dostęp: 15.09.2025].
- Ploeg J.D. van der, *Farmers' upheaval, climate crisis and populism*, „The Journal of Peasant Studies” 2020, nr 47 (3), s. 589–605, <https://doi.org/10.1080/03066150.2020.1725490> [dostęp: 15.09.2025].
- Ploeg J.D. van der, *The New Peasantries. Struggles for Autonomy in an Era of Empire and Globalization*, London 2008.
- Ploeg J.D. van der, *The political economy of agroecology*, „The Journal of Peasant Studies” 2020, nr 48 (2), s. 274–297, <https://doi.org/10.1080/03066150.2020.1725489> [dostęp: 15.09.2025].
- Smit M., *De duurzaamheid van de Nederlandse landbouw. 1950-2015-2040*, Wageningen 2018, DOI: 10.18174/449448.
- Wala K., *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. I)*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2016, nr 2, s. 189–209, <https://doi.org/10.4467/254395379EPT.16.011.6490> [dostęp: 15.09.2025].
- Włodarczyk E., *Kultura*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. II, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 950–962.

ABSTRACT

AGROECOLOGY, THE RETURN TO THE FIELDS. A NEW UNDERSTANDING
OF THE FARMER'S RELATIONSHIP WITH NATURE
AS AN ALTERNATIVE TO THE MODERN FOOD SYSTEM

In the last decades a new type of a farmer has emerged in Poland. This new group is composed mostly of people coming from cities and engaged in activism. What differentiates them from the majority of farmers, that is those who usually inherit their family farms, is their characteristic relationship with nature and the soil they farm on. The pro-ecological models of farming and distribution that they choose, that is ecological or biodynamic agriculture, community-supported agriculture, or food cooperatives, often stem from a contestation of the reality of the current food system. In its place, they postulate a reorganization of food production based on a subjectification of the soil and the environment as actors taking non-passive part in the production process. Such reshaping of the relation between humans

and nature is possible because of the social and cultural capital of the farmers. It is reflected in their work on the fields which I discuss in the article using self-gathered ethnographic material as a basis.

KEYWORDS: agriculture, agroecology, nature, relation with nature, food system, ethnography, neo-peasants, van der Ploeg

ABSTRAKT

W ostatnich dekadach wykształcił się w Polsce nowy typ rolnika – to rolnik pochodzący z miasta, zaangażowany aktywistycznie, ze specyficzną postawą wobec natury, a zwłaszcza uprawianej ziemi, odróżniającą go od rolnika tradycyjnego, prowadzącego gospodarstwo po przodkach (to typ najczęściej występujący w Polsce). Nowo-chłop wybiera przyjazne środowisku modele prowadzenia gospodarstwa oraz dystrybucji produktów: rolnictwo ekologiczne, biodynamiczne, pasterstwo ekstensywne, rolnictwo wspierane społecznie, kooperatywy żywnościowe. Jego postawa wynika z kontestacji realiów rządzących obecnym rynkiem żywnościowym i wiary w postulaty reorganizacji systemu żywnościowego, upodmiotowienia ziemi i środowiska jako aktora współuczestniczącego w produkcji. Takie przekształcenie relacji między człowiekiem a przyrodą jest możliwe dzięki społecznemu i kulturowemu kapitałowi rolników. Omawiam to zagadnienie na podstawie materiału etnograficznego.

SŁOWA KLUCZOWE: rolnictwo, agroekologia, natura, relacja z naturą, system żywnościowy, etnografia, nowo-chłopi, van der Ploeg

MARIA BLANKA GRZYBOWSKA

Uniwersytet Artystyczny im. Magdaleny Abakanowicz w Poznaniu

ORCID: 0009-0006-2151-8695

KOMPOST JAKO METAFORA RELACJI ZE ŚWIATEM I INSPIRACJA DLA ZABIEGÓW KURATORSKICH

Znajdujemy się w momencie intensywnego wynajdowania sposobu na odzyskanie naszych relacji z istotami nie-ludzkimi i ze światem. W moich poszukiwaniach zwróciłam uwagę na kompost jako inspirację do pielęgnowania relacji z innymi, zachowywania harmonii oraz doceniania rozkładu, obrzydliwości czy dziwności. Ze względu na to, że interesuje mnie sztuka odpowiadająca na wyzwania współczesności, patrzę na kompost jako inspirację dla praktyk kuratorskich. W tym tekście odpowiadam przede wszystkim na pytanie, jak kompost może inspirować projektowanie wystaw i wydarzeń kulturalnych. Artykuł powstał na podstawie mojej pracy magisterskiej pisanej na kierunku kuratorstwo i teorie sztuki na Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu pod okiem prof. dr hab. Marty Smolińskiej.

Kompostowanie to proces, w którym odpady organiczne (m.in. resztki roślin, liście, warzywa i obierki) przekształcane są w bogatą w składniki odżywcze materię organiczną. Proces polega głównie na działaniu mikroorganizmów, które rozkładają odpady organiczne¹. W procesie kluczową rolę odgrywają bakterie, z czego każda faza przekształcania się tej materii jest prowadzona przez inny rodzaj mikroorganizmów (np. w fazie początkowego rozkładu zaczynają działać bakterie mezofilne, w fazie intensywnego rozkładu – termofilne)². Kompost jest również obecny w badaniach jako symbol tworzenia przez rozkład. W swoim

¹ E. Amuah, B. Fei-Baffoe, L. Sackey, N. Douli, R. Kazapo, *A review of the principles of composting: understanding the processes, methods, merits, and demerits*, „Organic Agriculture” 2022, nr 4, s. 547–562.

² Ibidem.

tekście przedstawiam interpretację kompostu, która w sensie metaforycznym nadaje mu charakter sprawczej materii, współtworzej przez wiele bytów³.

Kompost inspirowa mnie przede wszystkim ze względu na potencjał zacierania binarności oraz brak hierarchii bytów, które biorą udział w procesie recyklingu materii organicznej. Podczas jego wytwarzania wszystkie organizmy są potrzebne, aby proces przebiegał pomyślnie, a końcowy produkt składa się z wielu organizmów, które tworzą spójną całość. W odróżnieniu od odpadków, które są potrzebne do stworzenia kompostu, materia, która jest produktem tego procesu, często jest pożądana, szczególnie w ogrodnictwie. Uwidocznienie procesu, w którym kluczowym elementem są niechciane, rozkładające się resztki, uczy celebrować brzydotę oraz oswajać dziwność i ciągłą zmianę, zobrazowaną przez proces przemiany produktów uznanych za odpady w nawóz.

Wierzę, że czerpiąc inspiracje z interakcji, jakie zachodzą w procesie tworzenia żyznej ziemi, da się zmienić nasze postrzeganie codzienności, a przede wszystkim środowiska, którego jesteśmy częścią. Uważam, że do tego powinna przyczyniać się sztuka, w tym działania kuratorskie, których zadaniem jest tworzenie narracji brakujących w aktualnym dyskursie. Podążając za wątkami pojawiającymi się w debatach o kompoście, proponuję autorski koncept wystawiennictwa kompostowego, które uwrażliwiłoby dziedzinę kuratorstwa na aspekty potrzebne przy tworzeniu sztuki w dobie katastrofy ekologicznej.

Uważam, że świadomość naszej współzależności pozwala podejmować kroki w kierunku tworzenia wystaw jak najmniej szkodliwych dla środowiska. Właśnie z tych powodów, poświęcając uwagę kompostowi, możemy znaleźć odpowiedzi na pytanie o to, w jaką stronę powinny zmierzać działania kuratorskie. W artykule przedstawiam te odpowiedzi na podstawie trzech zagadnień: wspólnoty międzygatunkowej, śmierci oraz opieki.

Zacznę od przedstawienia sposobów na opisywanie wspólnoty międzygatunkowej. W tym celu przywołam koncept Wspólnot Kompostu opisany przez Donnę Haraway⁴ (kompost honoruje rozkład oraz przekształca rozkładające się ciała w sprawczą materię) oraz omówię pojęcia gnicia, rozkładu i śmierci na podstawie książki *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała* Ewy Domańskiej (uświadomienie sobie naszej śmiertelności ma potencjał równościowy, wpływa na osłabienie niekorzystnych aspektów silnego poczucia przynależności gatunkowej). Następnie, odnosząc się do postulatu Donny Haraway:

³ A. Nemanis, *We Are All at Sea*, <https://www.youtube.com/watch?v=Hp1wo1irkQA> [dostęp: 15.09.2025].

⁴ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016, s. 134.

„make kin, not babies”⁵, przyjrę się, w jaki sposób zmiana podejścia do roli opieki jest wykorzystywana w narracjach ekologicznych. Omawiając poszczególne zagadnienia, odwołam się do realizacji artystycznych stworzonych przez współczesne artystki, takich jak performans Wspólnoty Międzygatunkowej, fotografia *Pole, w którym jestem zakopana*⁶ Liliany Zeic oraz projekt *Matki Polki na Wyrębie*⁷ zainicjowany przez Cecylię Malik. Na koniec przedstawiam założenia wystawiennictwa kompostowego.

Szukanie inspiracji do rozważań teoretycznych w materiałach uznawanych przez ludzi za brudne lub obrzydliwe, jak ziemia, błoto czy mokradła, pozwala lepiej osadzać dyskusje akademickie w rzeczywistości oraz zanieczyszczać utrwalone kategorie, co prowadzi do ich rozszerzenia lub zamazania. Trudno zauważyć jeden moment, w którym *kompost* wszedł do słownika pojęć używanych przez myślicielki. Donna Haraway pisze, że „wszyscy jesteśmy kompostem”⁸; Astrida Neimanis oraz Jennifer Mae Hamilton opisują sposoby kompostowania feminizmu oraz studiów środowiskowych – odnoszą się do idei, w której myśli feministyczne i ekologiczne tworzą wspólną, złożoną przestrzeń; „kompostują” obszary poprzez integrowanie doświadczeń, myśli i praktyk w celu wytworzenia nowych perspektyw. Badaczki eksplorują metaforę kompostu i proponują wykorzystanie idącej za nią metodologii, której wymogiem jest to, żeby nasze sposoby opisywania świata wynikały z naszych splątań z nim⁹.

WSPÓLNOTA MIĘDZYGATUNKOWA

Jedną z najważniejszych wartości, jakie dostrzegam, analizując strukturę kompostu, jest wszechobecna wielogatunkowość i współpraca różnych form życia. Praktyki związane z kompostowaniem stają się aktami budowania wspólnoty poprzez zapewnienie dogodnych warunków dla bakterii, grzybów oraz innych organizmów rozkładających, takich jak dżdżownice czy pająki. To ich praca

⁵ Ibidem, s. 208.

⁶ Portfolio Liliany Zeic, <http://lilianapiskorska.com/pl/praca/pole-w-ktorym-jestem-zakopana/> [dostęp: 15.09.2025].

⁷ Portfolio Cecylii Malik, <https://www.cecyliamalik.pl/pl/portfolio/MatkiPolkiNaWyrębie> [dostęp: 15.09.2025].

⁸ „We are all compost” – zob. D.J. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, „Environmental Humanities” 2015, nr 6, s. 161.

⁹ J.M. Hamilton, A. Neimanis, *Composting Feminisms and Environmental Humanities*, „Environmental Humanities” 2018, nr 10, s. 524.

przyczynia się do powstawania cennego nawozu: razem z drobnoustrojami tworzą nie-ludzką siłę zmieniającą kompost w „pulsującą społeczność stworzenia”¹⁰. Poszukiwanie sposobów na pielęgnowanie międzygatunkowych wspólnot w ostatnich latach stało się kluczowym elementem rozważań ekologicznych i społecznych. Kompost nakierowuje na często pominięte przestrzenie wymiany i współpracy.

Kompost jest istotną częścią narracji tworzonych przez Donnę Haraway w *Staying with the trouble*. Publikacja ta jest odpowiedzią na wyzwania biorące się z niszczyielskiej działalności ludzkiej. Autorka polemizuje z antropocentrycznym podejściem, które umieszcza ludzi w centrum świata. Jednocześnie uważa, że nie powinniśmy odwracać się od problemów związanych z tym zagadnieniem, ale zaangażować się w próby rozwiązania ich poprzez nawiązywanie i pielęgnowanie połączeń oraz tworzenie nowych narracji. Badaczka proponuje wprowadzenie nowego terminu na nazwę epoki, w której żyjemy: „Chthulucene”¹¹. Ma ono przede wszystkim podkreślać wzajemne powiązania między różnymi gatunkami, ale też potrzebę nauki radzenia sobie „z życiem i umieraniem w odpowiedzialny sposób na zniszczonej planecie”¹².

Z perspektywy mojej propozycji najbardziej istotne wnioski znajdują się w rozdziale *The Camille Stories, Children of Compost*¹³, w którym pojawia się historia Wspólnot Kompostu. Ta opowieść opiera się na wezwaniu „make kin, not babies” („tworzenia więzi, nie dzieci” lub „tworzenia więzi nie tylko poprzez posiadanie dzieci”), które w obliczu zagrożeń demograficznych i ekologicznych jest konkretną strategią na przetrwanie. Według autorki redefinicja tego, czym jest dla nas rodzina oraz w jaki sposób postrzegamy czynności opiekuńcze, pomoże w rozszerzeniu zagadnienia odpowiedzialności za życie i dobrostan istot nie-ludzkich¹⁴. W tym celu Wspólnoty Kompostu funkcjonują według konkretnych założeń. Główną zasadą jest to, że wszystkie istoty są traktowane jako pokrewne sobie i tworzą jedną wspólnotę¹⁵. Najważniejszym zadaniem edukacji jest nauka współżycia, a wiedzy w tym zakresie dostarczają przede wszystkim zwierzęta i rośliny. Podstawową formą edukacji we wspólnocie jest opowiadanie

¹⁰ S. Strand, *Confessions of a Compost Heap*, https://art-earth.org.uk/pdf/SS_Borrowed-Time-Excerpts.pdf [dostęp: 15.09.2025].

¹¹ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble...*, op. cit., s. 2.

¹² Ibidem, s. 2.

¹³ Ibid., s. 134.

¹⁴ Ibid., s. 216.

¹⁵ Ibid., s. 138.

historii (*storytelling*)¹⁶. Ważną zasadą jest też to, że żadna ze Wspólnot Kompostu nie może zacząć od zera, czyli przenieść się na nowy teren. Komposterzy/komposterki¹⁷ muszą próbować żyć na zniszczonej ziemi i tworzyć nowe społeczności, by próbować naprawiać wyrządzone wcześniej szkody¹⁸. U Haraway kompost staje się inspiracją do tworzenia nowej wizji przyszłości.

Myślenie o wielowymiarowości naszych połączeń jest nieintuicyjne i trudne do realizacji, nawet podczas codziennych spotkań z innymi istotami. Jedną z głównych przeszkód jest szowinizm gatunkowy, który odnosi się do przekonania o wyższości ludzi nad innymi gatunkami. Pojęcie zostało wyróżnione przez Richarda D. Rydera w 1970 roku, który oprócz dyskryminacji uwidacznia również uprzedzenie i krzywdy wyrządzane innym gatunkom¹⁹. To zjawisko przytaczane jest najczęściej w kontekście naszej skomplikowanej relacji ze zwierzętami, ze względu na mocno zakorzenione w kulturze krzywdzące mechanizmy, realizujące się m.in. poprzez utrzymywanie sztucznie ustalonej hierarchii, w której człowiek postrzegany jest jako nadrzędny w stosunku do innych organizmów.

W kontraście do szowinizmu gatunkowego funkcjonuje zjawisko solidarności międzygatunkowej, które nie jest wolne od negatywnych konotacji mimo swoich pozytywnych założeń – często źródłem potrzeby budowania wspólnoty jest strach przed przyszłością gatunku ludzkiego. To właśnie w obawie o przetrwanie decydujemy się na kroki mające pomóc nie-ludziom. Monika Bakke wskazuje, że potrzeba ratowania „natury” jest wyrazem sentymentalizmu oraz ciągłego poczucia wyższości²⁰. Do przekazów utrwalających dyskryminujące schematy, które wartościują życie innych istot na podstawie naszych szans na przetrwanie, trzeba podchodzić z ostrożnością. Jednak solidarność międzygatunkowa ma niewątpliwie pozytywne osiągnięcia, takie jak podejmowanie akcji w celu ochrony gatunków nie-ludzkich.

Przykładem działania na rzecz włączenia przyrody pod prawną ochronę jest inicjatywa grupy Wspólnota Międzygatunkowa. Kolektyw powstał w 2019 roku. Tworzyły go artystki, naukowczynie i animatorki kultury. Ich celem było wykorzystanie przywilejów, jakie w polskim prawie posiadają Kościoły, i stworzenie oraz zarejestrowanie związku wyznaniowego, którego zadaniem będzie ochro-

¹⁶ Ibid., s. 140.

¹⁷ *Composters* – osoby żyjące we Wspólnotach Kompostu.

¹⁸ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble...*, op. cit., s. 137.

¹⁹ M. Rosińska, A. Szydłowska, *Szowinizm gatunkowy*, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020, s. 48.

²⁰ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizm*, Poznań 2010, s. 48.

na przyrody²¹. Taka możliwość wynika z zapisu w kodeksie karnym mówiącym o konsekwencjach związanych z obrazą uczuć religijnych. Do zrealizowania założeń potrzebna była doktryna nowego wyznania oraz określona forma kultu. Wtedy, według prawa, działania takie jak wycinka drzew lub polowania byłyby traktowane jako wykroczenia.



ILUSTRACJA 1. Wspólnota Międzygatunkowa, dokumentacja pierwszego rytuału *Mszak*

Wspólnota Międzygatunkowa stworzyła rytuał odbywający się w pierwszą majową pełnię – *Mszak*²². Materia, której poświęcona była ceremonia, był kompost. Potraktowany on został jako początek i koniec życia wszystkich istot. Fragment odśpiewanej litanii brzmiał: „Z kompostu powstałaś, w kompost się obrócisz. Butwienie i gnienie da ci nowe życie...”²³. Świadczy to o przekonaniu artystek o istnieniu materii wiążącej różne formy życia. Mówienie o współlistnieniu i współ-

²¹ M. Dębińska, *W poszukiwaniu międzygatunkowych form duchowości*, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020, s. 150.

²² Pierwsza ceremonia odbyła się 18 maja 2019 roku podczas Nocy Muzeów w Ogrodzie Botanicznym Uniwersytetu Warszawskiego.

²³ M. Dębińska, *W poszukiwaniu...*, op. cit., s. 151.

umieraniu w kontekście religijnym może stać się metodą na dekonstrukcję szkodliwych założeń wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej. Dodatkowo proces gnicia postawiony w pozycji tworzącej nowe życie daje szansę na stworzenie nowego mitu założycielskiego, w którym odnaleźć mogłyby się wszystkie istoty.

Poza wykorzystaniem kompostu jako życiodajnej siły członkinie grupy zdecydowały się objąć problematyczne rzecznictwo. Oprócz świadomości, w jaki sposób mówimy, trzeba być równie świadomym tego, w imieniu kogo staramy się mówić. Próbując włączyć nie-ludzkie aktorów w kulturę stworzoną przez ludzi, nie myślimy o potrzebach innych gatunków, lecz przypisujemy im potrzeby lub rytuały typowe dla człowieka. Honorowanie obecnego wokół człowieka życia i interakcji, które nas tworzą, nie wymaga tworzenia nowych rytuałów. Starając się wykorzystać już istniejący, ale dyskryminujący system prawny do działania, grupa nadal opierała się na dostosowywaniu przyrody do swoich potrzeb. Bardziej trafne wydają mi się inne działania grupy – te, które były nastawione na podejmowanie interwencji sąsiedzkich lub miały skierować publiczną uwagę na konkretny problem. Mam na myśli pisanie listów do wspólnot mieszkaniowych czy występ Anny Siekierskiej w przebraniu dzika na rozdaniu Paszportów Polityki w 2019 roku. Założenia grupy związane z ochroną innych gatunków przy wykorzystaniu prawa nie skończyły się sukcesem, jednak w procesie tworzenia rytuału związanego z Mszakiem członkinie w małej wspólnocie wytworzonej wokół akcji mogły razem oswajać się z utratą i żałobą po wymarłych gatunkach²⁴.

Będąc świadomymi uczestnikami wymiany, jaka zachodzi pomiędzy żyjącymi organizmami, nie możemy sprowadzać istot nie-ludzkich do funkcji zasobów naturalnych, które wykorzystujemy tylko dla swojej korzyści. Sposób podejmowania dialogu oraz stworzenie przestrzeni partycypacji innych gatunków jest wyzwaniem, którego podejmują się osoby artystyczne. Ważnym pytaniem jest to, w jaki sposób brać odpowiedzialność za nasze czyny w stosunku do innych żyć. Uważam, że osoby kuratorskie powinny mieć na uwadze swój własny sposób tworzenia narracji, jak i powielane schematy czy stereotypy. Mówienie o naszych związkach z Innymi jest skomplikowanym zagadnieniem również ze względu na uwikłanie języka w systemy władzy. Szczególnie sposób kreowania swoich wypowiedzi przez Donnę Haraway w *Manifeście gatunków stowarzyszonych* wydaje mi się istotny w odniesieniu do kuratorstwa. Ujawnianie swojej pozycji i przywileju wyklucza tworzenie absolutnych, bezkrytycznych opowieści. Przede wszystkim podczas opowiadania o otaczającym nas życiu warto odwoływać się do uważności i wrażliwości. Jeśli chcemy znaleźć przykłady prężnie działających wspólnot

²⁴ Ibidem, s. 153.

opartych na współpracy, wystarczy wyjrzeć za okno lub pomyśleć o procesach, które umożliwiają nam funkcjonowanie, w które zaangażowane jest wiele różnych się od siebie bytów. Świadomość naszego uczestnictwa w ciągłych procesach oraz otwarcie się na „Innego” pozwoli na redefinicję naszego podejścia do natury i rozumienia naszego miejsca w przyrodzie.

ŚMIERĆ, GNICIE, ROZKŁAD

Przekonanie o naszej wyższości w stosunku do pozostałych istot wyrażone jest nie tylko w obrębie życia, ale i śmierci. Uwidacznia się ono w sposobach pochówku czy metodach kultywowania pamięci po zmarłych. Wykorzystując np. trumny do pochówku, odgradzamy się od istot żyjących w ziemi, zamiast stać się częścią nowej wspólnoty poprzez rozkład. W tej części artykułu analizuję sposób, w jaki rozpoznanie procesów dziejących się w glebie może przyczyniać się do poszerzenia wspólnoty międzygatunkowej. Najważniejszymi problemami przywołanymi przeze mnie jest załamywanie binarności poprzez formułowanie nowych definicji życia i śmierci oraz ciągła potrzeba wchodzenia w relacje, które przejawiają się w zmianie statusu martwych ciał.

Procesy gnicia i rozkładu są ważną częścią materii, jaką jest kompost, i są niezwykle owocne, jednak z powodu kojarzenia tej materii ze śmiercią i chorobą kompost często wywołuje obrzydzenie. Uważam, że dla kuratorstwa procesualność zagadnienia śmierci jest kluczowym czynnikiem. Istotę zmiany podkreśla Ewa Domańska, tworząc taką definicję życia, która opiera się na przemianie i relacjach. W jej książce *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*²⁵ śmierć przedstawiona jest jako zagadnienie podważające zakorzenione binarności, które to podważenie chciałabym podkreślić w opisie prac i tworzeniu koncepcji kuratorskiej.

Kluczowym pytaniem postawionym przez badaczkę jest to, kto ma prawo do umierania i w jaki sposób życie generowane jest przez siły nekrowitalne (*Nekros* – martwe ciało będące cały czas w procesie). W książce *Nekros* to „realny, materialny i dynamiczny byt”²⁶, który pozwala opisywać życie jako zbiór relacji. Gdy mówimy o martwym ciele, najważniejsze jest zwrócenie uwagi na procesy, jakim jest poddawane, oraz na jego nieograniczony potencjał zmian²⁷.

²⁵ E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017.

²⁶ Ibidem, s. 68.

²⁷ Ibid.

Traktowanie śmierci jako jednej z form życia, do czego nakłania badaczka, pozwala przyrzeć się temu, w jaki sposób śmierć walczy z zakorzenionymi w naszym myśleniu binarnościami. W dyskursie ekologicznym często występują próby przewartościowania opozycji kultura–natura, szczególnie w celu zwrócenia uwagi na fakt, że nie możemy istnieć w odrębności od nie-ludzkiej przyrody, która jest wszędzie. Podejście, jakie w swojej książce proponuje Domańska, pozwala spojrzeć krytycznie na dychotomie żywe–martwe oraz organiczne–nieorganiczne. W obliczu martwych czy nawet rozkładających się ciał często czujemy wstręt i odrazę, co powoduje wykluczenie ich z narracji o wspólnocie zmagającej się z widmem kolejnej katastrofy. Łatwiej jest nam okazywać współczucie żywym istotom, które częściej rozpoznajemy jako współniczki wobec walki z kryzysem klimatycznym.

Sposobem na zmniejszenie tego dystansu będzie zaproponowana przez Domańską definicja życia opartego na relacjach. Życie rozumie ona jako „zdolność do wchodzenia w relacje oraz zachowywanie potencjału transformacji i aktywnego przekształcania siebie i otaczającego środowiska”²⁸. Autorka przede wszystkim podkreśla siły i procesy generujące zmiany jako wyznacznik życia oraz konstruuje taką jego definicję, w której jest miejsce na śmierć i na traktowanie jej jako czegoś czynnego. Tworzenie nowego i płynnego powiązania życia i śmierci pozwala traktować szczątki (nie tylko ludzkie) jako zbiorowości złożone z różnorodnych, żyjących bytów współtworzących ekosystem. Rozkład zmienia nasze ciało w byt dołączający do nowej wspólnoty. W momencie rozkładu i niemożności rozpoznania figury ludzkiej „związki ludzkie zostają zastąpione przez związki humusowe”²⁹. Dzięki tym nowym związkom rozkładające się ciało wchodzi w kolejne interakcje, koegzystuje z innymi bytami i ciągle się przemieszcza. Wchodzenie w relacje i ciągły ruch będą podstawą nowej sprawczości. Akcje, jakie może podejmować taki byt, będą miały realny wpływ na zmiany zachodzące w otoczeniu. Dodatkowo „obecność szczątków nadaje przestrzeni specyficzną wartość ekologiczną”³⁰, dlatego nie można traktować ich jako biernych czynników. Poszukiwanie innego spojrzenia na zagadnienie sprawczości, które wykracza poza ramy życia, pozwala na podejmowanie prób włączenia nowych bytów do wspólnoty międzygatunkowej.

Pracę Liliany Zeic – *Pole, w którym jestem zakopana* – można odnieść do przywołanych zagadnień. Jest to dokumentacja performansu, który artystka

²⁸ Ibid., s. 45.

²⁹ Ibid., s. 202.

³⁰ E. Domańska, *Nekrohumanistyka*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2018, nr 4, s. 325.

zrealizowała w 2016 roku. Na fotografii znajduje się świeżo zaorane pole oraz zachmurzone niebo, obie struktury oddziela od siebie wyraźna linia horyzontu. Znajdujący się na pierwszym planie fragment ziemi jest mniej pokryty roślinnością w porównaniu z dalszym planem. Brak roślin sugeruje, że to właśnie w tym miejscu mogło znaleźć się ciało artystki. Orka wykonywana jest w celu otrzymania owocniejszych plonów w kolejnym roku.



ILUSTRACJA 2. Liliana Zeic, *Pole, w którym jestem zakopana*

Płodność jest ciekawym kontekstem dla rozważań o śmierci w odniesieniu do kompostu. Można tak określić zdolność rozkładających się ciał do tworzenia dobrego podłoża dla innych istot do rozkwitu. Na zdjęciu częścią nawożące mieszanki staje się artystka. Umieszczenie swojego ciała w ziemi jest mocną ingerencją w specyficzny dla tego miejsca ekosystem. Biorąc pod uwagę, że takie działanie może mieć znaczące konsekwencje dla otoczenia, etyczność performansu może budzić wątpliwości. Jednak możliwe jest inne odczytanie, które odpowiada życiodajnemu aspektowi kompostu. Orka jako zabieg uprawowy ma dużo wad, np. niszczy strukturę gleby oraz sprzyja erozji: jest to działanie nastawione na korzyści ludzi uprawiających ziemię. Ciało artystki staje się barierą pomiędzy zaoraną a nienaruszoną glebą. Odgradzając zaorany fragment,

chroni głębsze warstwy ziemi, które dzięki przykryciu ciałem mogą uniknąć doświadczenia negatywnych skutków orki, np. przesuszenia. Jednocześnie artystka na chwilę staje się częścią podłoża dającego możliwość rozwoju nowym gatunkom.

Zakopane ciało artystki przywodzi skojarzenia z pochówkiem. Jeśli zrozumieć śmierć jako dołączenie do nowej wspólnoty, można interpretować performans jako próbę wejścia w nią, a efekt działania jako ilustrację przedstawiającą zdolność ciał do angażowania się w relacje. Zazwyczaj w imieniu martwych ciał decyzje podejmowane są przez innych ludzi – w omawianym performansie osoba świadomie decyduje się na umieszczenie swojego ciała w ziemi, aktywnie wchodząc w nową wspólnotę. Sama fotografia przybiera formę autoportretu, który ujawnia tęsknotę autorki do współżycia. Zeic decyduje się na ekstremalne kroki, by chociaż przez chwilę doświadczyć dehumanizacji i upodobnić się do żywych stworzeń tworzących podziemny ekosystem pola.

Opisując proces powstawania pracy, artystka zwraca uwagę na cielesne odczucia. Píše o chłodzie gleby, z którym musiała się zmierzyć, oraz o zapachu metalu, wilgoci i stęchlizny³¹. Wspomina też, że ziemia stawiała opór, co podkreśla aspekt fizycznego przekraczania granicy. Na poziomie symbolicznym staje się bytem zawieszonym pomiędzy życiem a śmiercią: jest dosłownie niedostrzegalna, tym samym łączy się ze środowiskiem. Aspekt niewidoczności ciała artystki wydaje mi się interesujący ze względu na potencjalną różnicę w odbiorze tej pracy. O tym, że w polu zakopana jest osoba, dowiadujemy się dopiero z tytułu. Zastanawia mnie, jak bardzo zmienia się nasze postrzeganie tego obrazu. Czy czujemy większe przywiązanie do wspólnoty na fotografii, gdy mamy świadomość obecności człowieka w ziemi? Czy w stosunku do artystki odczuwamy większą empatię niż do stworzeń, których dom zniszczyła podczas przekopywania gleby?

FEMINISTYCZNA ETYKA TROSKI

Przedstawiłam do tej pory teorie, które kreują obraz kompostu jako życiodajnej materii. Rozkładającą się materię tworzą wszystkie interakcje zachodzące w jej

³¹ Artystka podzieliła się wrażeniami z przeprowadzonej akcji na swoim profilu na Instagramie (https://www.instagram.com/p/C1u5VTaoqhQ/?img_index=1) w ramach promocji wystawy *Jedna myśl wywołuje w końcu wszystko*. Kuratorem wystawy był Piotr Lisowski i odbyła się ona w BWA Zielona Góra.

wnętrzu, które prowadzą do uzyskania substancji mającej pozytywny wpływ na otoczenie. Fakt, że kompost umożliwia innym organizmom lepszy rozwój, skierował moją uwagę w stronę zagadnienia opieki czy troski. Pamiętając o wezwaniu Donny Haraway: „make kin not babies”³², badam, w jaki sposób zmiana podejścia do roli opieki może budować narracje ekologiczne.

Wielorakość relacji, jakie można zaobserwować w procesie kompostowania, uwidacznia potrzebę traktowania ich jako punktu wyjścia do rozważań etycznych. Szczególnie w dobie kryzysu klimatycznego, który dotyczy wszystkich żyjących organizmów, warto zastanowić się nad sposobami wchodzenia w interakcje z organizmami, do których wcześniej nie czuliśmy przywiązania. Co ważne, trzeba w te procesy umieć włączyć również te istoty, które budzą odrazę.

Właściwości kompostu, takie jak zdolność do poprawiania struktury ziemi, odczytuję jako gesty troski. Uwidaczniają one potrzeby kreowania narracji, w których jest miejsce na empatię i gościnność, szczególnie w dobie kryzysów klimatycznych. Emocje, które kiedyś były marginalizowane w rozważaniach etycznych, teraz powinny wyznaczać sposób opowiadania o świecie. Osoby kuratorskie często obejmują pozycję dbających o dzieła, publiczność czy osoby artystyczne. Dlatego istotne jest zrozumienie tego, czym jest opieka, jak ją sprawować oraz jakie pozytywne skutki mogłoby nieść wprowadzenie jej do retoryki instytucji. Dodatkowo włączenie pomijanych uczuć do narracji pozwala otworzyć się na nowe procesy oraz tworzyć dialog, do którego może włączyć się szersze grono osób.

Jak już wspomniałam, jedną z ważniejszych wartości, jaką widzę w kompoście, jest niezliczona ilość relacji, które w nim zachodzą, i sposób, w jaki się zawiązują. Relacje między istotami są punktem wyjścia do rozważań etycznych według teorii feministycznej etyki troski. Jest to rozwinięte w latach 80. alternatywne spojrzenie na dominującą perspektywę moralności³³. W tym nurcie za centralną wartość w etyce uznaje się opiekę. Będąc fundamentalnym elementem życia społecznego, powinna kształtować nasze działania i decyzje. Opieka, według badaczek feministycznych, oznacza niezbędność podejmowania akcji. Joan Claire Tronto w swojej definicji podkreśla, że opieka to aktywności mające na celu utrzymanie czy naprawienie naszego świata, a świat rozumie jako nasze ciała i środowisko, które tworzą współzależne elementy „podtrzymującej życie

³² D.J. Haraway, *Staying with the Trouble...*, op. cit., s. 208.

³³ A. Kanclerz, *Etyka troski Carol Gilligan i Nel Noddings a moralny partykularyzm*, „Etyka” 2019, nr 57, s. 29.

sieci”³⁴. W wielu opracowaniach za przyczynę podejmowania akcji uznawane są nasze zależności wobec innych istot. Troska realizowana z obawy o swój dobrobyt może prowadzić do instrumentalnego traktowania istot zapewniających człowiekowi przetrwanie, uwarunkowanego uzyskaniem korzyści. Ten rodzaj podejmowania akcji niesie ryzyko pominięcia istot, które nie mogą przyczynić się do spełnienia ludzkich potrzeb.

Nel Noddings jest jedną z pionierek feministycznej etyki troski. Podkreśla rolę opieki w wychowaniu i edukacji. Twierdzi, że jako ludzie nie tylko potrzebujemy opieki, ale także chcemy ją sprawować. W książce *Caring. A Feminine Approach To Ethics & Moral Education* kreuje koncepcję etyki opartej na opiece, która skupia się na relacjach interpersonalnych, empatii i trosce o innych. Zwraca uwagę na to, że w procesie podejmowania decyzji nie dzielimy się swoimi uczuciami, konfliktami, nadziejami czy pomysłami, a wszystko to ma duży wpływ na nasze decyzje³⁵. Autorka wzywa do otwarcia się na czynniki, które pojawiają się w procesach decyzyjnych i je kształtują. Uważa, że kobiety częściej definiują się w kontekście troski i dzięki temu podchodzą do problemów z pozycji osoby opiekującej³⁶. Zwraca uwagę także na wyjątkowość takiej perspektywy i tego, w jaki sposób różni się ona od spojrzenia osób, nad którymi ta opieka jest sprawowana.

Ważnym postulatem rozważań Noddings jest potrzeba konkretyzacji sytuacji przy procesie podejmowania decyzji moralnych opartych na trosce³⁷. Wybory, jakich dokonujemy, powinny opierać się na umiejętności postawienia się w sytuacji innego i działania pod wpływem empatii³⁸. Oznacza to, że aby postępować etycznie, musimy być w stanie przyjąć perspektywę osoby innej płci, rasy, narodowości, wykształcenia, klasy itp. W najbardziej aktualnym odczytaniu powinniśmy myśleć wspólnie z osobami innych gatunków. Jest to niezwykle istotna zasada, szczególnie w kontekście rozpowszechnionego przeświadczenia, że osoby potrzebujące opieki drugiej istoty są „słabsze”.

Maria Puig de la Bellacasa w książce *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*³⁹ podejmuje polemikę z tradycyjnym podejściem do etyki

³⁴ J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993, s. 185.

³⁵ N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach To Ethics & Moral Education*, Oakland 1984, s. 8.

³⁶ Ibidem, s. 8.

³⁷ Ibid., s. 18.

³⁸ Ibid., s. 24.

³⁹ M.P. de la Bellacasa, *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minneapolis 2017.

troski. Autorka proponuje spekulatywną etykę opieki, która angażuje się w wyobrażanie sobie nowych form odpowiedzialności w ekologicznych kontekstach. Przede wszystkim zachęca do eksploracji alternatywnych sposobów opiekowania się, które mogą uwzględniać różnorodne formy życia i środowiska. Badaczka skupia uwagę na życiu ponad-ludzkim, aby zdecentralizować antropocentryczną etykę, jednocześnie podkreśla, że taki sposób krytycznego myślenia nie może zwalniać ludzi z konkretnych odpowiedzialności etyczno-politycznych⁴⁰.

De la Bellacasa w swojej publikacji odwołuje się do myśli Donny Haraway. Szczególnie ciekawe w zestawieniu z pierwszymi myślicielkami etyki troski wydaje się wykorzystanie kategorii „myślenia z”. Łączy się ono z wezwaniem do przyjmowania perspektyw innych istot. Ta forma podkreśla możliwości myślenia w zaludnionym świecie i zachęca do uwzględniania naszego pokrewieństwa i sojuszy z innymi istotami⁴¹. Praktyka „myślenia z” może stać się rozwiązaniem problemu wypowiedzania się za innych. Tworząc narracje, musimy słuchać i być otwarte na perspektywy Innych. Praktyki opiekuńcze wymagają takiej samej uważności.

Już w książce z 1974 roku Noddings podjęła temat relacji ludzi ze zwierzętami, roślinami i rzeczami. Podkreśla, że nie istnieje z góry ustalona hierarchia, która usprawiedliwia podział między gatunkami czy władzę ludzi nad innymi istotami⁴². Dodatkowo zauważa, że często podczas interakcji ze zwierzętami czy roślinami odczuwamy podobne emocje jak do ludzi, którymi się opiekujemy⁴³. Mimo to stwierdza, że nie istnieje prawdziwa etyczna relacja między ludźmi a roślinami. Uzasadnia twierdzenie argumentem, że ta relacja zawsze jest logicznie jednostronna. De la Bellacasa z tym polemizuje – zaznacza, że opieka nie jest jednostronna, a istoty nią objęte również współkształtują opiekuna⁴⁴.

Według Haraway kategorię odpowiedzialności za innych można rozumieć również jako zdolność do udzielenia odpowiedzi czy podjęcia działania⁴⁵. Potrzeba ta zilustrowana jest przez akcję *Matki Polki na Wyrębie*, która zaczęła się od osobistego działania Cecylii Malik. Artystka przez miesiąc karmiła piersią swojego syna Ignacego na terenie krakowskich wyrębów. Z każdego wyjścia robiła fotografie, które następnie umieszczała w mediach społecznościowych. Malik

⁴⁰ Ibidem, s. 170.

⁴¹ Ibid., s. 71.

⁴² N. Noddings, *Caring...*, op. cit., s. 149.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ M.P. de la Bellacasa, *Matters of Care...*, op. cit., s. 218.

⁴⁵ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble...*, op. cit., s. 137.

chciała przede wszystkim uwidocznic skalę wycinki drzew⁴⁶. Później do artystki dołączyły inne mamy i stworzyły pierwszy grupowy performans, który odbył się 3 marca 2017 roku⁴⁷. Zdjęcia z odbytych akcji przedstawiały kobiety siedzące z dziećmi na pniach pozostałych po usunięciu drzew z terenów miejskich.



ILUSTRACJA 3. *Matki Polki na Wyrębie*

Kobiety swoim działaniem przede wszystkim okazywały sprzeciw wobec tzw. lex Szyszko, czyli ustawy, która zwiększała uprawnienia właścicieli nieruchomości dotyczące wycinki drzew i krzewów rosnących na prywatnych posesjach. Odpowiedź na aktualne wydarzenia osadza pracę w konkretnym kontekście społecznym, jakim jest ochrona środowiska. Potrzeba podjęcia akcji w obliczu regulacji, która miała przynieść negatywne konsekwencje dla środowiska, wpisuje się w postulaty feministycznej etyki troski. Dodatkowym aspektem pracy jest ukazanie obrazu karmienia piersią, które nadal może być tematem tabu. Ze względu na kontrowersyjność tej czynności można było zwiększyć widoczność akcji. Przede wszystkim podjęcie inicjatywy przez matki karmiące

⁴⁶ Portfolio Cecylii Malik.

⁴⁷ Ibidem.

swoje dzieci uwidacznia aspekt opieki jako ważnego czynnika podczas podejmowania działań, których celem jest walka o lepszą przyszłość. Obrazy *Matek Polek na Wyrębie* ukazują osoby sprawujące opiekę jako fundament wspólnoty. Kobiety troszczą się o przyszłe pokolenia, nie tylko bezpośrednio dbając o swoje dzieci, lecz także podejmując próby powstrzymania decyzji, które będą miały negatywne skutki dla planety.

WYSTAWIENNICTWO KOMPOSTOWE

Odnosząc się do przywołanych tu teorii i do własnych obserwacji zabiegów wykorzystywanych przez osoby kuratorskie, chciałabym zaproponować autorską koncepcję wystawiennictwa kompostowego, które może stać się podstawą do myślenia o konkretnych strategiach kuratorskich. Zebranie pozytywnych przykładów narracji ekologicznych pozwala na tworzenie wystaw w sposób przejrzysty i zrównoważony, otwarty na różne perspektywy oraz na tworzenie przestrzeni do wymiany myśli. Uważam, że samo wykorzystanie metafory kompostu, który nie jest atrakcyjny wizualnie i kojarzony jest najczęściej z odpadami, kieruje naszą uwagę w stronę tematów pomijanych. Dużą wartością nowych realizacji jest dostrzeganie wątków, które uznawane były wcześniej za mniej wartościowe, lub takich, które były celowo pomijane.

Uwrażliwienie na obecność aktorów nie-ludzkich w procesach związanych z tworzeniem i pokazywaniem sztuki pozwala otwierać narracje na szersze perspektywy, ale wymaga również dbałości o konstrukcję własnych wypowiedzi. To, jaki obraz świata przedstawiamy, oraz w jaki sposób o nim mówimy, powinno być świadomą decyzją. Uważam, że uwzględnienie własnej pozycji w wypowiedziach pozwala na minimalizowanie ryzyka związanego z zawłaszczaniem przestrzeni czy dyskursów.

Tworząc wystawę, najczęściej kieruje się ją do konkretnej grupy, ale równie często buduje się ją językiem konkretnej grupy. Szczególnie w przypadku wystaw mówiących o katastrofach klimatycznych, które w pewnym stopniu dotyczą wszystkich żyjących stworzeń, częścią procesu powinno być badanie sposobu na dotarcie do różnorodnych grup. Nowe spojrzenie na naszą pozycję w świecie czy spekulacje skupione na przyszłości, które są tak ważne dla narracji ekologicznych, powinny być tworzone we współpracy jak największej liczby różnorodnych istot.

Postulaty przewartościowywania utartych schematów dotyczących relacji ludzko-nie-ludzkich wiążą się ze znaczącą zmianą kulturową i społeczną.

Osiągnąć ją można np. poprzez popularyzację niektórych tematów czy zwrotów. Dlatego kuratorowanie wystaw poświęconych katastrofie klimatycznej powinno mieć na uwadze również te grupy, które mogą być wykluczone z tych narracji. Ważne są działania związane ze zwiększaniem dostępności, które w instytucjach pojawiają się coraz częściej. W ostatnich latach częściej zauważyć można audiodeskrypcję, teksty pisane językiem łatwym do czytania czy oprowadzania w języku migowym. Co istotne, do procesów ich rozwoju włączane są grupy, do których kierowane są takie działania. Kolektywne działanie na rzecz pozytywnych zmian w myśleniu o opiece czy ciałach potrzebujących opieki, które jest oparte na współpracy wielu aktorów, jest istotnym aspektem wystawiennictwa kompostowego.

Dla kuratorstwa ważne jest również przewartościowanie rozkładu. Gnijące ciała stają się pokarmem dla innych i często umożliwiają im rozwój, co pokazuje kolejny wymiar stawania się częścią wspólnoty. W celu budowania strategii kuratorskiej opierającej się na kompostowym myśleniu chciałabym podkreślić potrzebę ciągłego procesu i przywołać cytaty z książki *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*: „Utrzymywanie równowagi ekosystemów zależy od możliwości rozkładu jego obumarłych elementów”⁴⁸. Uważam to zdanie za kluczowe pod względem analizy kompostu, ale też jako inspiracji do myślenia o kuratorstwie, w którym istotna jest wymiana myśli oraz chęć ciągłego poszukiwania rozwiązań poza utartymi schematami.

Myślenie o nowych ekspozycjach w kontekście większej sieci może też skierować w stronę unikania nadprodukcji. Ten aspekt uważam za kluczowy dla wystawiennictwa kompostowego. Jeśli wystawa jest jednym z wielu głosów dotyczących kryzysu klimatycznego, warto poświęcić czas na namysł nad tym, w jaki sposób te praktyki się do niego przyczyniają. Chociaż narracje przenoszące odpowiedzialność na jednostki często uważam za szkodliwe, w momencie wejścia tematów związanych z przyszłością planety do dużych instytucji ważne jest podejmowanie prób działań, które miałyby na celu zminimalizowanie śladu ekologicznego. Skutecznym rozwiązaniem może być ograniczenie produkcji nowych przedmiotów, korzystanie z zastanej infrastruktury czy wykorzystywanie narzędzi recyklingu (np. użycie starych banerów jako podłoża dla tekstu kuratorskiego powieszonego na ścianie).

Wystawiennictwem kompostowym mogą być wystawy, które dosłownie odnoszą się do rozumienia kompostu, i takie, które tę materię wykorzystują. Jed-

⁴⁸ E. Domańska, *Nekros...*, op. cit., s. 66.

nak korzystając z opisanych w tekście teorii, proponuję wystawiennictwo kompostowe rozumieć jako takie, które nastawione jest na sieciowanie, wymianę myśli oraz budowanie wspólnoty zainteresowanej tematem. Wspólnototwórczy aspekt takich zabiegów podpowiada, w jaki sposób relacje mogą stać się centralną wartością w projektowaniu wystaw. Osoby kuratorskie stojące często w pozycji opiekunek (dzieł, osób artystycznych, publiczności) nie powinny starać się utrzymywać obiektywnych pozycji. W wystawach warto uwidocznnić proces oraz zwrócić uwagę na kontekst, jaki stwarza miejsce ekspozycji.

W wystawiennictwie kompostowym jest miejsce na eksperymenty i błędy, które warto traktować jako część tworzenia nowych narracji. Taki rodzaj myślenia o kuratorstwie sprawdzi się przy różnorodnych tematach, ale jest szczególnie istotny w prowadzeniu narracji o zagadnieniach związanych z ekologią lub katastrofą klimatyczną. Są to tematy, o których łatwo opowiedzieć w sposób wywołujący niepokój, dlatego zabiegi, w których za ważną wartość uznana zostaje troska, mogą zmniejszyć dystans w stosunku do odbiorczyń.

PODSUMOWANIE

Kompost jest już obecny na polu sztuki jako materia, po którą sięgają artystki, ale również w postaci metafory mówiącej o rozkładzie i pojawianiu się nowych idei. Artystki i teoretyczki w obliczu katastrofy klimatycznej nie boją się sięgać po inspiracje zaczerpnięte od śliskich, śmierdzących i gnijących materii. Pokazuje to spektrum obszaru poszukiwań związanych z nowymi metodami opisywania świata oraz naszych relacji. Sztuka współczesna dziejąca się w czasie planetarnych zmian potrzebuje nowych sposobów myślenia i prezentowania, szczególnie w przypadkach działań artystycznych komentujących wydarzenia związane z kryzysem klimatycznym. Interpretując metaforę kompostu na podstawie przywoływanych teorii artykuł wykazał potencjał wiążący się z analizą tej substancji oraz wprowadzenie inspiracji nią w strategię kuratorskie zajmujące się tematami związanymi z ekologią.

Na podstawie przywołanych teorii oraz interpretacji kompostu zdefiniowałam wystawiennictwo kompostowe jako model projektowania wystaw obejmujący wystawiennictwo sieciowe, ekologiczne i troskliwe. Dodatkowo koncepcyjne i projektowe skupienie się na czymś uznawanym za odpad pomaga dostrzec możliwości związane z produkowanymi śmieciami oraz wytwarza potrzebę myślenia o konsekwencjach związanych z wytwarzaniem odpadów oraz ich skalą. Ponowne użycie materiałów czy decyzja o rezygnacji z produkcji jest ważnym

krokiem w stronę zrównoważonego projektowania wystaw. Wystawiennictwo kompostowe powinno też opierać się na myśleniu o ograniczaniu śladu ekologicznego towarzyszącego powstawaniu nowych wystaw.

Odnosząc się do kompostu jako metafory dobrych praktyk, można sporządzić zestaw narzędzi pomagających w tworzeniu konkretnych narracji. Wystawiennictwo kompostowe może być wyznacznikiem tego, w jaki sposób tworzyć wystawy oraz wydarzenia kulturalne. Aby wprowadzić czy utrzymać bioróżnorodność w ogrodzie, najlepszym działaniem jest wprowadzenie kompostownika i użycie kompostu⁴⁹, analogicznie kompost jako inspiracja dla praktyk kuratorskich pomoże tworzyć wystawy odpowiadające na wyzwania współczesności, takie jak np. kryzys klimatyczny.

BIBLIOGRAFIA

- Amuah E., Fei-Baffoe B., Sackey L., Douti N., Kazapo R., *A review of the principles of composting: understanding the processes, methods, merits, and demerits*, „Organic Agriculture” 2022, nr 4, s. 547–562.
- Bellacasa M.P. de la, *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minneapolis 2017.
- Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010.
- Domańska E., *Nekrohumanistyka*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2018, nr 4, s. 321–329.
- Domańska E., *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017.
- Flood K., *The Compost Coach*, Sydney 2023.
- Gurowska M., Rosińska M., Szydłowska A., *ZOEpolis. Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, Warszawa 2020.
- Hamilton J.M., Neimanis A., *Composting Feminisms and Environmental Humanities*, „Environmental Humanities” 2018, nr 10, s. 501–527.
- Haraway D.J., *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, „Environmental Humanities” 2015, nr 6, s. 159–165.
- Haraway D.J., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, tłum. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2013, s. 241–260.
- Haraway D.J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016.
- Kancierz A., *Etyka troski Carol Gilligan i Nel Noddings a moralny partykularyzm*, „Etyka” 2019, nr 57, s. 29–44.
- Nemanis A., *We Are All at Sea*, <https://www.youtube.com/watch?v=Hp1wo1irkQA> [dostęp: 15.09.2025].
- Noddings N., *Caring. A Feminine Approach To Ethics & Moral Education*, California 1984.
- Portfolio Cecylii Malik, <https://www.cecyliamalik.pl/pl/portfolio/MatkiPolkiNaWyrebie> [dostęp: 15.09.2025].

⁴⁹ K. Flood, *The Compost Coach*, Sydney 2023, s. 12.

- Portfolio Liliany Zeic, <http://lilianapiskorska.com/pl/praca/pole-w-ktorym-jestem-zakopana/> [dostęp: 15.09.2025].
- Strand S., *Confessions of a Compost Heap*, https://art-earth.org.uk/pdf/SS_Borrowed-Time-Excerpts.pdf [dostęp: 15.09.2025].
- Tronto J., *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York 1993.
- Zeic L., Instagram post, https://www.instagram.com/p/C1u5VTaoqh/?img_index=1 [dostęp: 14.09.2024].

SPIS ILUSTRACJI

1. Wspólnota Międzygatunkowa, dokumentacja pierwszego rytuału Mszak, 2019, <https://www.facebook.com/miedzygatunkowa/> [dostęp: 14.09.2024].
2. Liliana Zeic, *Pole, w którym jestem zakopana*, <http://lilianapiskorska.com/pl/praca/pole-w-ktorym-jestem-zakopana/> [dostęp: 14.09.2024].
3. *Matki Polki na Wyřbie*, autor zdjęcia: Tomasz Wiech, <https://www.cecylialalik.pl/pl/portfolio/MatkiPolkiNaWyrebie> [dostęp: 14.09.2024].

ABSTRACT

COMPOST AS A METAPHOR FOR RELATIONSHIPS WITH THE WORLD AND INSPIRATION FOR CURATORIAL ACTIVITIES

Exploring compost as a fertile metaphor for our relationship with the world, I consider in this paper how curatorial narratives on ecological issues and climate catastrophe should be approached. Invoking an interpretation of compost that highlights an understanding of matter as a network of interconnected entities creating new life, I examine three main theoretical areas: interspecies community, a new approach to life and death, and a feminist ethic of care. On the basis of these theories, I analyze selected artworks, as well as exhibitions or curatorial activities that align with the concept of “compost exhibitionism”.

KEYWORDS: compost, decomposition, metaphor, climate, posthumanism

ABSTRAKT

Kompost można zrozumieć jako sieć połączonych bytów kreujących nowe życie i potraktować jako żyzną metaforę naszych relacji ze światem. Z kolei trzy obszary teoretyczne – wspólnota międzygatunkowa, nowe podejście do życia i śmierci oraz feministyczna etyka troski – pozwalają wykazać, jak kompost może być inspiracją dla praktyk kuratorskich oraz w jaki sposób prowadzone powinny być narracje kuratorskie dotyczące zagadnień związanych z ekologią i katastrofą klimatyczną. To rozpoznanie przedstawiam w niniejszym artykule.

SŁOWA KLUCZOWE: kompost, rozkład, metafora, klimat, posthumanizm

INDEKS RZECZOWY

- abolicjonizm 17, 42, 43, 49–55, 60–62, 98–100
agroekologia 6, 109, 151–173
agrotechnologia 154, 158
ahumanizm 15, 41–62
aktor 14–16, 22–25, 29–31, 37–39, 44, 45, 60, 108, 147, 157, 180, 189, 190
aktywizm 5, 9, 41–62
aktywizm śmierci 5, 15, 42, 55–58, 62
antropocen 5, 22, 23, 33, 35, 39–41, 43, 46, 55, 62, 63, 120, 121, 132, 135, 141, 149, 150, 157

biocentryczna perspektywa 71, 98
Biogea 54

chrześcijaństwo [chrześcijański] 23, 27–29, 31, 32, 34, 38, 180

ekopoetyka [ekopoetycki] 64, 69
ekosystem 16, 45, 63, 66, 75, 85, 151, 152, 157, 158, 160, 162, 163, 182–184, 190
ekoteologia [ekoteologiczny] 5, 15, 17, 22, 23, 29, 35, 38, 40
etnografia [etnograficzny] 109, 152, 158–160, 172, 173
ewolucja 32, 83–86, 90, 96, 97, 101, 108

instynkt 5, 13, 16, 81–102
interakcja 51, 91, 94, 98, 122, 165, 175, 180, 182, 184, 185, 187

język 5, 9, 13–15, 23–25, 29, 32, 38, 41, 43, 49, 50, 64, 66, 69, 71, 74, 77, 79, 81, 93, 95, 96, 99, 102, 108, 109, 115, 116, 120, 122–126, 129–134, 139–141, 149, 180–190
języki mniejszościowe 116–120, 123–125, 127–131, 133, 134

kartografia 141, 142
kompost 6, 109, 174–193
koniec człowieka 15, 41, 46, 55, 56, 58, 59, 76
kontrreligia 15, 26, 27, 30, 35–38

lokalność 108, 117, 124, 126–131, 134, 137, 156

materia 7, 8, 13, 44, 54, 60, 78, 87, 97, 100, 120, 137, 174–176, 179, 181, 184, 190, 191
meander 74, 80
miasto 66, 118, 124, 136, 139, 141–144, 146, 148–150, 155, 158–159, 166, 173
mniejszości językowe 117, 123, 125, 129–131, 134
mowa religijna 25, 26, 28–35, 37–38

narracje 5, 13, 16, 22, 24, 27, 30–32, 34, 40, 63–80, 83, 109, 125, 141, 147, 175–177, 185, 187, 189–193
nowo-chłopi 155, 159, 173
nowy materializm [nowomaterialistyczny] 8, 44, 46, 48

podmiotowość 7, 8, 16, 52, 57, 73, 78, 130
polityka 5, 14, 16, 22, 24, 29, 30, 38, 39, 49–51, 60, 61, 81–102, 125, 153

- posthumanizm [posthumanistyczny] 8, 41–46, 48, 51, 53, 59, 61, 62, 107–110, 138, 150, 172, 178, 192, 193
- postkolonializm 124, 125, 132
- proces 7, 32, 36, 41, 52–54, 63, 64, 67–71, 73, 77, 78, 80, 85, 90, 91, 109, 117, 118, 122, 127, 129, 130, 138, 140, 142–144, 148, 151, 153, 157, 158, 160, 162–166, 174, 175, 180–182, 184–186, 189–191
- procesualność [procesualny] 16, 63–66, 181
- projektowanie 138, 174, 191, 192
- przekład 6, 14–15, 57, 60, 107–110, 115–134, 138, 149, 192
- przepływ 33, 47, 48, 56, 74, 75
- queer 42, 56, 61
- relacyjność 15, 42–48, 59, 62, 67, 77, 93, 108, 109
- religia 13–15, 22–29, 31–32, 35–40
- rolnictwo 107, 120, 150–162, 166, 173
- rozkład 139, 174, 175, 181–184, 190, 191, 193
- rozum 41, 50, 55, 83, 85–88, 95, 100, 125
- rzeka 5, 9, 13, 16, 63–80
- sprawczość 7, 9, 15, 16, 25, 29, 30, 35, 37, 43–45, 51, 54, 58, 64, 66, 68, 70, 71, 75, 109, 125, 163, 182
- stawanie-się-zwierzęciem 5, 15, 17, 41–62, 98, 100
- system żywnościowy 6, 109, 151–173
- świadomość 32, 67, 68, 71, 82, 84, 85, 88, 93, 130, 147, 157, 175, 180, 181, 184
- tłumaczenie 8, 15, 25, 26, 65, 76, 115, 118, 120, 121, 129, 130, 134
- umysł 83–85, 87, 129
- wystawa 142, 174, 175, 184, 189–191
- zabawa 16, 91–99, 102, 109, 127

INDEKS OSÓB

- Abeliovich Ruthie 65, 80
Abley Mark 123, 131
Abriszewski Krzysztof 14, 16, 22, 24, 38, 39, 44, 60
Adams Carol J. 49, 50, 60
Agamben Giorgio 95, 96, 100, 101, 102
Alicja, rolniczka, żona Gerarda 160
Álvarez Román 128, 131
Ammon Ulrich 116, 131
Amuah Ebenezer Ebo Yahans 174, 192
Aneta, rolniczka 160, 162, 166
Anger Suzy 85, 100
Arystoteles, grecki filozof 95, 96, 100, 102
Assmann Jan 26
- Bakke Monika 108, 110, 178, 192
Banasiak Bogdan 82, 100
Barad Karen 7–9, 44, 60
Barcz Anna 63, 77, 78
Bartnicki Krzysztof 77, 79
Bassnett Susan 128, 130, 132, 133
Bateson Gregory 91, 93, 94, 96, 100–102
Bednarek Joanna 8, 15–17, 41, 43, 44, 46, 52, 53, 57, 60, 98, 100, 107, 110, 121, 149, 192
Bellacasa Maria Puig de la 186, 187, 192
Bennett Jane 46, 97, 99, 100, 139, 144, 148
Bertacco Simona 118, 120, 122, 131
Bilewicz Aleksandra 151, 155, 172
Bińczyk Ewa 14, 15, 17, 22, 23, 26, 29, 38, 66, 79
Blake William 74, 79
Blok Anders 38
- Bojarska Katarzyna 87, 100
Bokiniec Monika 15, 17
Braidotti Rosi 44, 46, 60, 73, 79
Browning John Edgar 42, 61
Buchta-Bartodziej Petra 63, 78
Buell Lawrence 63, 79
Bultmann Rudolf Karl 24
Burzyńska Anna 87, 100
Büscher Bram 127
Butler Judith 65
- Campos Haroldo de 130, 133
Carbonell Ovidio 128, 129, 131
Carmen-África Vidal María 128, 131
Casey Edward S. 144, 148
Chakravorty Spivak Gayatri 129, 133
Charlton Anna 49, 60
Chmaj Ludwik 86, 100
Clarke Philip A. 127, 128, 131, 132
Clément Gilles 136, 148
Cottingham John 86, 100
Coupland Nikolas 116, 131
Cronin Michael 109, 115, 118–123, 125–131, 133, 134
Crystal David 116, 131
Czarnacka Agata 14, 39
Czerwońska Michalina 9, 107–110
- Daly Nicola 119, 133
Dante Alighieri 74
Darwin Charles Robert [Darwin Karol] 32, 81, 83–86, 90, 101, 102

- Dauksza Agnieszka 87, 100, 101
 Deleuze Gilles 42, 51–53, 60, 61, 81, 82, 98, 100–102, 148
 Demkowicz-Dobrzański Rafał 8
 Denderski Mikołaj 56, 60
 Derra Aleksandra 14, 17, 24, 39, 44, 60, 66, 73, 79
 Derrida Jacques 41
 Descartes René 83–86, 95, 100–102
 Dębińska Maria 179
 Dickey James 67, 68, 72, 74, 77–79
 Dołowy-Rybińska Nicole 116, 131
 Domańska Ewa 17, 65, 79, 109, 175, 181, 182, 190, 192
 Donaldson Sue 49
 Dorota, rolniczka 159, 161–168
 Douti Nang Biyogue 174, 192
 Drysdale Helena 123, 131
 Dubiel Marta 107–109, 135–150
 Dzierzgowska Anna 76, 79
- Edelman Lee 57, 60
 Elliott Christopher 124, 131
- Falkowski Maciej 17, 43, 53, 60, 98, 100
 Falzon Christopher 41, 60
 Farley David 124, 132
 Federici Silvia 57, 60
 Feenberg-Dibon Anne-Marie 54, 61
 Fei-Baffoe Bernard 174, 192
 Fester René 110
 Fiedorczuk Julia 69, 79
 Flood Kate 192
 Foster Robert 127, 132
 Foucault Michel 41, 60
 Francione Gary L. 49, 60
 Franciszek, papież 33, 38
 Freshel Emarel 50
 Fritts Rachel 121, 132
 Frydryczak Beata 172
 Fuller Anthony M. 155, 172
- Gagliardi Pasquale 34, 38
 Gajewska Agnieszka 57, 60, 110, 121, 132, 138, 149, 192
- Gantevoort Michelle 121, 132
 Gardner Colin 42, 60
 Gąska Paweł 14
 Gdula Maciej 14, 22, 31, 38, 39
 Gerard, rolnik 160, 161, 163, 164
 Ginn Franklin 45
 Giraldo Omar Felipe 152, 172
 Głuszak Andrzej 148
 González-Davies Maria 119, 133
 Goodeve Thyrza Nichols 31, 38
 Greve Julius 42, 61
 Grin François 116, 132
 Grosz Elizabeth 81, 83–86, 101
 Grzybowska Maria Blanka 108, 109, 174–193
 Guattari Félix 51–53, 60
 Gurowska Małgorzata 139, 149, 178, 179, 192
 Gzyra Dariusz 49, 60
- Halberstam Jack 56, 60
 Hamacher Duane 121, 122, 132
 Hamilton Jennifer Mae 176, 192
 Han-Pile Beatrice 41, 60
 Haraway Donna J. 8, 13, 14, 17, 31, 38, 44, 52, 53, 60, 107, 108, 110, 121, 132, 138, 149, 150, 175–178, 180, 185, 187, 192
 Hart Michael Anthony 128, 132
 Hélot Christine 119, 133
 Heraklit z Efezu, filozof grecki 67
 Herer Michał 82, 101
 Hesse Herman 72, 79
 Heydel Magdalena 70, 71, 79
 Hobbes Thomas 100
 Humeniuk Monika 23, 32, 38
 Hummel Agata 151
 Huxley Thomas 85, 100
- Ignacy, syn Cecylii Malik 187
 Ingold Tim 156, 158, 172
 Irigaray Luce 41
 Iwasiów Sławomir 124, 125, 132
- Jarniewicz Jerzy 70, 79
 Jensen Torben Elgaard 38

- Jochemczyk Mariusz 67, 79
 Johnson Maya 119, 133
 Joyce James 77, 79
 Jurczak Tymon 107, 109, 151–173

 Kamiński Bogusław 23, 38
 Kanclerz Aleksandra 185, 192
 Kartezjusz, zob. Descartes René
 Kaszowska-Wandor Barbara 59, 60
 Kazapo Raymond Webrah 174, 192
 Kazimierski Józef 137, 148, 149
 Kępski Michał 66, 79
 Kimmerer Robin Wall 138, 139, 149, 150
 Kojzar Katarzyna 64, 79
 Kolbuszewski Jacek 70, 79
 Kopcewicz Jan 164, 172
 Kormanowa Żanna 137, 149
 Korzybski Alfred 94
 Kowalczyk Agnieszka 44, 60
 Krakowiak Melania 13, 16, 81–102
 Kromer Oktawia 135, 149
 Kronenberg Anna 71, 79
 Królak Sławomir 44, 60, 76, 79
 Krupa Julia 144
 Krzyworzeka Amanda 151
 Książek Michał 144, 149
 Kutyla Julian 51, 61
 Kymlicka Will 49

 Laing Olivia 66, 69, 70, 72, 76–79
 Latour Bruno 14–17, 22–40, 44, 60
 Law Ka Hei Andrew 121, 132
 Lefevere André 128, 132
 Legan Zuzanna 9, 13, 16, 63–80
 Lehman Greg 121, 132
 Lejman Jacek 83, 84, 101
 Lipszyc Adam 86, 101
 Lisicka Antonina 152
 Lisowski Piotr 184
 Listova Svetlana 148

 Ładyga Zuzanna 51, 61
 Łebkowska Anna 87, 100, 101

 Łukasiewicz Małgorzata 72, 79
 Łupina Marianna 145, 149

 MacCormack Carol P. 138
 MacCormack Patricia 15, 17, 41–62, 98, 99, 101, 138
 Macfarlane Robert 126, 128, 132
 Magraw Leslie Trew 124, 132
 Mahboob Ahmar 119, 128, 132
 Malabou Catherine 52
 Malik Cecylia 176, 187, 188, 192
 Malik Kenan 119
 Manning Erin 46
 Marder Michael 144, 148
 Margulis Lynn 108, 110, 139
 Marianna, rolniczka, córka Ryszarda 159, 162, 164–166, 169, 170
 Markiewicz Miłosz 43, 61
 Markiewka Tomasz Szymon 22, 39, 66, 79
 Mar-Molinero Clare 116, 132
 Massumi Brian 16, 17, 81, 82, 84, 86–102
 Matuszewski Krzysztof 82, 100
 Mazid Bahaa 129, 132
 Mazurek Emilia 152
 Mencwel Maria 9, 13, 14, 18–21, 107, 108, 111–114
 Michalak Anna 63, 78
 Miles Mel 121, 132
 Miłosz Czesław 72, 79
 Mitek-Dziemba Alina 120, 129, 132
 Mithen Steven 120, 133
 Monllor i Rico Neus 155, 172
 Morrison Toni 69, 70, 79
 Mościcki Paweł 51, 61
 Mühlhäusler Peter 127, 132
 Myrdzik Barbara 87, 101

 Neimanis Astrida 176, 192
 Nizeti Joseph 74, 79
 Noddings Nel 185–187, 192
 Nowak Dorota Julia 147
 Nowakowski Olivier 13, 15, 41–62, 99
 Nunn Patrick 121, 132
 Nycz Ryszard 87, 100, 101, 147

- O'Grady Cathleen 115, 133
 O'Leary Timothy 41, 60
 Osek Ewa 84, 101
 Oswald Alice 70, 71, 77, 79
- Paczuska Paulina 148
 Pałucka Katarzyna 148
 Pazio Anna 13–15, 21–40
 Peedom Jennifer 74, 79
 Péguy Charles 24
 Perdeck Albert C. 89, 101
 Petro Pamela 123, 133
 Petryczkiewicz Daniel 69, 79
 Phillipson Robert 116, 132
 Picart Caroline Joan S. 42, 61
 Pichnicka-Trivedi Patrycja 9
 Pickering Andrew 66, 79
 Pilch Tadeusz 157, 172
 Piotrowiak Miłosz 67, 79
 Piotrowicz Ludwik 95, 100
 Piszczatowski Paweł 9
 Ploeg Jan Douwe van der 151, 153–156, 172, 173
 Porfiriusz z Tyru, filozof grecki 84, 101
 Potoczny Anna 9, 13–17
 Proctor James D. 39
- Rancière Jacques 51, 61
 Reijnen Anne Marie 34, 38
 Robert Maciej 75, 79
 Robiński Adam 68, 79
 Rogowska-Stangret Monika 135, 138, 141, 149, 150
 Rosińska Monika 139, 149, 178–179, 192
 Roś Joanna 49, 60
 Rousseau Jean-Jacques 100
 Róg Julia 152
 Rup Maja 9, 13–17
 Ruyer Raymond 88, 90, 92
 Ryder Richard D. 178
 Ryszard, rolnik 159, 160, 164
- Sackey Lyndon Nii Adjiri 174, 192
 Salwa Mateusz 95, 100
- Sattin Anthony 124, 132
 Schollenberger Justyna 83, 84, 101
 Scott James 75, 79
 Sendyka Roma 147
 Serouss Edwin 65, 80
 Serres Michel 54, 61
 Sharpe Maud Russell Lorraine [alias Freshel] 50
 Shelley Mary 34
 Siekierska Anna 180
 Sikora Tomasz 57, 60
 Skutnabb-Kangas Tove 116, 132
 Sławek Tadeusz 67, 68, 72, 74, 76, 79
 Smit Meino 153, 172
 Smith Erin 124, 133
 Smoczyński Maciej 14
 Smolińska Marta 174
 Sneddon Raymonde 119, 133
 Solnit Rebecca 76, 79
 Spinoza Baruch 42, 46, 47, 82, 98
 Springer Filip 69, 79
 Springett Selina 65, 67, 71, 80
 Stalin Józef 75
 Stańczak Adrianna 108, 109, 115–134
 Stasik Agata 22, 39
 Stasiuk Andrzej 72, 80, 124, 132
 Stefański Michał 49, 60
 Stevenson Patrick 116, 131
 Stivale Charles Joseph 53, 61
 Stoczkowski Wiktor 23, 24, 39
 Stopieńska Kaja 148
 Strang Veronica 67, 80, 177, 193
 Strathern Marilyn 138, 149
 Sugranyes Caterina 119, 133
 Sutowski Michał 15, 17
 Szydłowska Agata 139, 149, 178, 179, 192
 Szymłowska Zuzanna 148
- Śpiewak Ruta 151, 155, 172
- Tabaszewska Justyna 101
 Taylor Rebe 121, 132
 Thiong'o Ngũgĩ wa 119

- Tinbergen Nikolaas 88, 89, 101, 102
Tokarczuk Olga 72, 80
Tokarz Joanna 15, 17
Tomczok Marta 146, 147, 149
Trivedi Harish 130, 133
Trojanowska Gaja 152
Tronto Joan Claire 185, 186, 193
Tsing Anna 138, 150
Tuin Iris van der 46
Turnau Marta 136, 148
- Ubertowska Aleksandra 63, 70, 71, 80, 147
- Valentini Philipp 34, 38
Vieira Else Ribeiro Pires 130, 133
- Wala Katarzyna 158, 172
Wasiak Alicja 148
Weiner Eric 124, 133
Węgrzyn Rafał 23, 38
White Kenneth 71
Wiech Tomasz 193
- Wieczorek Kamil M. 49, 60
Włodarczyk Ewa 157, 172
Włodarczyk Justyna 51, 61
Włodarczyk Rafał 23, 38
Woolgar Steve 14
Wrocławska Elżbieta 116, 133
Wróbel-Bardzik Karolina 137, 149
Wygoda Franciszek 74, 79
- Yong Ed 139, 149
- Zabielski Adrian 14
Zamorska Magdalena 138, 140, 149
Zanon Sibélia 119, 122, 133
Zappe Florian 42, 61
Zeic Liliana 109, 140, 142, 143, 149, 176, 182–184, 193
Zieniukowa Jadwiga 116, 133
Zinsser William 70, 79
- Żeleński-Boy Tadeusz 83, 100

TRANSHUMANIZM

A large crowd of stylized human figures, some appearing as robots, walking in a curved path across the page. The figures are rendered in a simple, black-and-white, isometric style. They are arranged in a long, winding line that starts from the bottom left and curves towards the top right. The figures vary in pose and orientation, giving a sense of movement. Some figures have a more mechanical, robot-like appearance with visible joints and rectangular shapes, while others are more human-like. The background is a light gray gradient, and the overall composition suggests a large gathering or a procession.

Zbig

O mówieniu, języku
przejawach kulturowej co

O mówieniu, języku i pewnych przejawach kulturowej codzienności



Redakcja naukowa
Monika Stobiecka



www.wuw.pl

Monografia prezentuje dorobek młodych polskich naukowców i naukowczyń prowadzących trans- i interdyscyplinarne oraz międzyobszarowe badania współczesnego świata. Zawarte są w niej perspektywy ekokrytyczne, nowomaterialistyczne, posthumanistyczne, jak również opisy praktyk poznawczych, artystycznych i aktywistycznych. Autorzy i autorki podejmują wysiłek wypracowania polskiego aparatu językowego, który pozwoli na badanie i opis problemów środowiskowych XXI wieku. W swoich tekstach poddają analizie miejsca, przestrzenie, tożsamości i dyskursy, odkrywając ich uwikłania w nierozzerwalne związki naturokulturowe.

Publikacja jest efektem I Konferencji Doktorancko-Studenckiej „Stany splecione: naturokulturowe praktyki opisu świata”, która odbyła się w dniach 24–25 maja 2024 roku na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego. To wyjątkowe wydarzenie na styku nauk humanistycznych, społecznych i przyrodniczych zostało zorganizowane przez Centrum Humanistyki Środowiskowej UW – nowy podmiot badawczy, w którym prowadzone są projekty o przełomowym charakterze, mające wyraźnie międzydziedzinowy i interdyscyplinarny profil i łączące różne środowiska naukowe.

ISBN 978-83-235-7022-6



www.wuw.pl

Tym, co łączy zebrane w całość teksty, jest mniej lub bardziej bezpośrednio omawiana teoria naturokultury – pojęcia, które w polskim piśmiennictwie jest już znane i stosowane [...]. W moim przekonaniu jednak recenzowana praca ma coś świeżego i ważnego do zaoferowania polskim czytelnikom i czytelniczkom, szczególnie tym – a grupa ta wciąż się powiększa – którzy szukają problemów środowiskowych wyrażonych w najnowszej myśli i praktyce humanistycznej, nie tylko w naukach o kulturze, ale w humanistyce rozumianej trans- i interdyscyplinarnie. Wyróżniającą ją cechą jest to, że teoria i praktyka od początku łączy się w performatywnie uprawianej humanistyce środowiskowej, której matronuje Donna Haraway, amerykańska filozofka, teoretyczka wiedzy, ale i biologka. [...] Warto zwrócić uwagę, że pojęcie naturokultury zaczyna funkcjonować na zasadzie niemal odruchowego i zwyczajowego przywołania, tracąc w ten sposób bogactwo znaczeń i odniesień. Tę lukę stara się właśnie zappełnić publikacja *Stany splątane*. Obok naturokultury, teksty wykazują się znajomością najnowszej myśli posthumanistycznej, która w wielu rozdziałach uzupełniona jest o odniesienia do rodzimej literatury badawczej. Dzięki temu nie mamy wrażenia, że dostajemy do rąk kolejną publikację, która powiela kilka zagranicznych nazwisk, zaś bagatelizuje prace krajowe. Możliwe, że [...] młodzi badacze zdecydowanie bardziej dostrzegają dorobek rodzimej humanistyki środowiskowej i jej złożoność.

Z recenzji dr hab. Anny Barcz, prof. IH PAN

Publikację zbiorową *Stany splątane. Naturokulturowe opisy i praktyki bycia w świecie* można odczytywać zarówno jako „znak naszych czasów”, jak i wyraz szerszej tendencji rozwijającej się współcześnie w humanistyce i naukach społecznych. Książka ta wpisuje się bowiem w dynamiczny nurt posthumanistycznych refleksji, podejmując i rozwijając aktualnie dyskutowane na świecie zagadnienia, takie jak: relacje międzygatunkowe, sprawczość nieludzkich bytów, materialność świata czy afektywne i somatyczne formy wiedzy. Zbiór ten wyróżnia się nie tylko tematycznym zakorzeniem w obszarze humanistyki środowiskowej, ale także kontekstem instytucjonalnym i pokoleniowym. Osoby autorskie publikacji to w przeważającej mierze przedstawiciele i przedstawicielki młodszego pokolenia badaczy i badaczek związanych z Centrum Humanistyki Środowiskowej (Environmental Humanities Center) działającym przy Wydziale Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Stany splątane stanowią nie tylko istotny głos w toczących się obecnie debatach nad przyszłością humanistyki w kontekście kryzysów planetarnych, lecz także ważne świadectwo formowania się nowej, zaangażowanej i interdyscyplinarnej wspólnoty badawczej. Wspólnoty, dla której fundamentalne staje się przekraczanie dychotomii: ludzkie–nieludzkie, kulturowe–naturalne, lokalne–globalne. Tom ten można uznać za efekt istotnych przemian pokoleniowych, które wyrażają się zarówno w przyjętych przez autorki i autorów ujęciach teoretycznych, jak i w proponowanych projektach ekofilozoficznych oraz praktykach performatywnych – często sytuujących się na pograniczu akademii, sztuki i aktywizmu.

Z recenzji dr. hab. Michała Mokrzana, prof. UW