



STANY SPLĄTANE II

Światy możliwe,
możliwości świata

Redakcja naukowa
Patrycja Pichnicka-Trivedi
Maria Zielniewicz



STANY SPLATANE II

STANY SPLĄTANE II

**Światy możliwe,
możliwości świata**

Redakcja naukowa
Patrycja Pichnicka-Trivedi
Maria Zielniewicz



Redaktorki naukowe
Patrycja Pichnicka-Trivedi
Maria Zielniewicz

Recenzentki
Anna Barcz
Maria Mendel

Redaktorka prowadząca
Małgorzata M. Przybyszewska

Redakcja
Anna Chyckowska

Korekta
Magdalena Orczykowska

Indeksy
Anna Chyckowska, Patrycja Pichnicka-Trivedi, Maria Zielniewicz

Ilustracja na okładce
Gabriela Piwar, Wrzosec bagienny, 2023,
akwarela i kredka na papierze, 18,5 × 21 cm

Studio DTP
Beata Stelęgowska

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>).

Patrycja Pichnicka-Trivedi ORCID 0000-0002-9043-6451 Uniwersytet Warszawski
Maria Zielniewicz ORCID 0000-0002-6993-7331 Uniwersytet Warszawski

ISBN 978-83-235-7153-7 (druk)
ISBN 978-83-235-7155-1 (pdf online) ISBN 978-83-235-7154-4 (e-pub)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2026

Druk i oprawa
POZKAL

SPIS TREŚCI

Patrycja Pichnicka-Trivedi, Maria Zielniewicz

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

Maria Zielniewicz

CZY MOŻNA PORZUCIĆ ANTROPOCENTRYCZNY PUNKT WIDZENIA?

EKSCENTRYCZNE WIZJE RZECZYWISTOŚCI W <i>BIEGUNACH</i> OLGI TOKARCZUK	13
---	----

„Ruch” i „konstelacyjność” [s. 16] • W gabinecie osobliwości – ciała-preparaty [s. 18]

• Plastik – nowy gatunek [s. 22] • Zamiast zakończenia: Sąd Ostateczny [s. 25]

Olivier Nowakowski

OBIETNICE POTWORÓW: LOVECRAFT I SPEKULATYWNE WIZJE WODNISTEJ

CIELESNOŚCI	30
--------------------------	----

Powrót do wodnego domu [s. 34] • Stawanie-się-kobietą, stawanie-się-pizdą [s. 37]

• Inny = abiekt? [s. 42] • Podsumowanie: horror dla kogo? [s. 45]

Aleksander Graszkiwicz

„CIAŁO SPLĄTAŃ”. DYFRAKCYJNE CZYTANIE FILOZOFII GILLES’A DELEUZE’A

I FÉLIXA GUATTARIEGO POPRZECZ CZOŁÓWKĘ SERIALU <i>ROZDZIELENIE</i>	52
---	----

Serial *Rozdzielenie* [s. 54] • Analiza czołówki serialu *Rozdzielenie* [s. 55]

• „Ciało splątań” [s. 60] • Zakończenie [s. 61]

Suri Stawicka

SPLĄTANIA WIĘCEJ-NIŻ-LUDZKIE: QUEEROWOŚĆ I NEUROATYPOWOŚĆ

JAKO PRZEKROCZENIA TEGO, CO LUDZKIE	65
--	----

Splątane reprezentacje [s. 68] • Wysoki poziom transcielesnorealności [s. 71]

• Nie-ludzkie ciała [s. 76] • Zamiast zakończenia: pytania [s. 78]

Gabriela Piwar

WRZOSIEC BAGIENNY. SPOTKANIE Z ROŚLINĄ JAKO PUNKT WYJŚCIA DO PRACY ARTYSTYCZNEJ	82
--	-----------

Zu Brykalska

MIASTA ZWIERZĄT: MIĘDZYGATUNKOWOŚĆ PRZESTRZENI MIEJSKIEJ WEDŁUG MUZEUM ŁOWIECTWA I JEŹDZIECTWA W WARSZAWIE	91
---	-----------

Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie [s. 93] • Warszawskie *Miasto zwierząt* [s. 95] • Nie tylko dostrzec zwierzę, lecz je zrozumieć [s. 96] • *Miasto zwierząt* na tle innych wystaw i działań [s. 101] • Podsumowanie [s. 105]

Jan Szymborski

DZIEWIĘTNASTOWIECZNY HYDROFUTURYZM, CZYLI KU ŚRODOWISKOWYM HISTORIOM POTENCJALNYM	110
--	------------

Historia pewnych młynów [s. 112] • Węgiel i wodne dobra wspólne [s. 117]
• Ku środowiskowym historiom potencjalnym [s. 120] • Grodzenia i rewolucja przemysłowa [s. 121] • Podsumowanie [s. 126]

INDEKS RZECZOWY	130
------------------------------	------------

INDEKS OSÓB	133
--------------------------	------------

WPROWADZENIE

Niniejszy zbiór to drugi tom projektu *Stany splątane* i pokłosie konferencji *Stany splątane II. Światy możliwe, możliwości świata*, adresowanej do najmłodszych członków i członkiń społeczności akademickiej. Konferencja ta – już nasza druga – odbyła się 15–16 maja 2025 roku na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego w ramach interdyscyplinarnego projektu przygotowanego przez grupę doktorantek biorących udział w pracach zespołu badawczego „Nieantropocentryczna podmiotowość kulturowa” Centrum Humanistyki Środowiskowej UW. Tak jak poprzednio była wyjątkowym wydarzeniem na styku nauk humanistycznych, społecznych i przyrodniczych – wynikała zarówno z refleksji nad współczesnymi wyzwaniem humanistyki środowiskowej, jak i z samej idei „splątania”, zaczerpniętej z teorii fizyki kwantowej, która pozwala patrzeć na świat jak na złożoną sieć relacji. Ponownie **teoria splątania stała się punktem wyjścia do rozważań nad nowymi formami podmiotowości, sprawczości i współzależności, wykraczającymi poza antropocentryczne modele myślenia. Tym razem jednak dyskusje skupiły się na potencjalnościach świata i światowań (worldings).**

Wychodząc od konceptu „możliwych światów” (*possible worlds*), zastosowanego przez Rosi Braidotti, eksplorowaliśmy potencjalności zaistnienia i generowania nowych sposobów bycia i stawania-się ziemskiej wspólnoty istot. Termin „światowanie” (*die Welt weltet*), spopularyzowany przez Martina Heideggera na określenie dynamicznego procesu wyłaniania się świata w czasie bycia-w-nim, został przechwycony przez badaczki humanistyczne, takie jak Donna Haraway, która przekracza pierwotny kantowski antropocentryzm pojęcia i łączy je

z własną koncepcją „pozostawania z problemem” (*staying with the trouble*)¹. Haraway ujmuje *worlding* w kontekście relacyjności, czyli związku zależności między różnymi bytami. Natomiast polski termin „światowanie” – przyjęty jako tłumaczenie angielskiego *worlding* – ma równie interesujące, „ukorzenione” konotacje: po warmińsku „światować” oznacza „żyć”. Termin ten pojawia się w jednym z tomów Kazimierza Brakonieckiego², którego twórczość Elżbieta Rybicka łączy z pracami Kennetha White’a, fundatora geopoetyki. Rybicka zauważa:

Dla poety szkocko-bretońskiego to poetyka otwartego świata, w którym każde miejsce jest miejscem otwartym. [...] Dla Brakonieckiego „światowanie” bliskie jest metafizyce konkretnego egzystencjalnego, wyczuleniu na realność miejsca. Zmierza ono do otwarcia na świat, w którym zanika podział na to, co zewnętrzne, i to, co wewnętrzne³.

Interdyscyplinarność konferencji *Stany splątane II* odzwierciedlała się w różnorodności wystąpień i paneli – włączeniu filozofii, literaturoznawstwa, sztuki, socjologii, a także nauk ścisłych. Zainaugurowała ją rozmowa *Dewzrost, eko-utopie i (post)humanistyczne recepty na kryzys okiem nauk przyrodniczych*, podczas której zaprezentowane przez dr Weronikę Parfianowicz koncepcje – rozwijane w ramach najnowszej humanistyki środowiskowej – zostały przez prof. Szymona Malinowskiego oraz prof. Marka Konarzewskiego poddane krytycznemu oglądowi nauk ścisłych i biologicznych. Konferencji towarzyszył również spacer meteorologiczno-klimatyczny z prof. Malinowskim. Z kolei dr hab. Michał Mokrzan wygłosił wykład *Retoryki więcej-niż-ludzkie. Metodologie dla posthumanistyki* wprowadzający w zagadnienia nowomaterialistycznych studiów nad retoryką. Studia te odrzucają pogląd, że retoryka jest wyłącznie ludzkim fenomenem, a bytom innym-niż-ludzkie przysługuje status aretoryczny, postulują natomiast poszerzenie obszaru tego, co retoryczne.

Publikacja, którą oddajemy w ręce czytelników i czytelniczek, grupuje kolejne wyróżniające się artykuły eksplorujące tematy ekologiczne, ekofilozoficzne, ekoliterackie, ekoaktywistyczne, ekoartystyczne, posthumanistyczne, zwierzęce, roślinne, nowomaterialistyczne i niebieskohumanistyczne – to teksty stu-

¹ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016, s. 13.

² K. Brakoniecki, *Światowanie*, Warszawa 1999.

³ E. Rybicka, *Geopoetyka: konstelacja i światowanie*, [w:] *Przestrzeń – literatura – doświadczenie. Z inspiracji geopoetyki*, red. T. Gęsina, Z. Kałużek, Katowice 2016, s. 11–12.

dentek i studentów studiów I, II i III stopnia z różnych ośrodków akademickich w Polsce, uczestniczących w 2025 roku w drugiej edycji naszej konferencji. Monografia kontynuuje kreślenie obrazu rozwoju polskiej humanistyki środowiskowej – tym razem skupia się na zagadnieniach przyszłości.

*

Siedem prac zgromadzonych w *Stanach splątanych II* eksploruje potencjały i potencjalności świata-jaki-jest – te odrzucone i wciąż istniejące – oraz zarysowuje i projektuje nowe światy, posługując się filozofią, literaturą, sztuką i różnymi praktykami. Szczególne miejsce zajmują tu ciała, cielesności i płynności.

Monografię otwierają dwa artykuły poświęcone światom, jakie buduje i projektuje literatura – w jej noblowskim oraz popkulturowym wydaniu. Maria Zieleniewicz omawia ekscentryczne wizje rzeczywistości konstruowane przez Olę Tokarczuk, pisarkę uparcie próbującą przekroczyć antropocentryczność. Zieleniewicz z jednej strony przygląda się nietypowym bytom naruszającym granice między żywym a martwym oraz ludzkim a nie-ludzkim, czyli ciałom-preparatom powstałym w wyniku procesu plastynacji. Z drugiej zaś analizuje kwestie środowiskowe poruszane w *Biegunach*, w których polska noblistka ukazuje plastik jako nowy, niezwykle trwały, a jednocześnie szybko rozprzestrzeniający się i niebezpieczny dla człowieka „gatunek”. Artykuł jest więc „ćwiczeniem z wyobraźni” – polega na „chwilowym przełamaniu utartych i znanych schematów myślenia [...] [i] na pomyśleniu [...] świata wielogatunkowego, niejednorodnego, pozbawionego jednoznacznie określonego i niepodważalnego punktu odniesienia” (s. 15).

Z kolei Olivier Nowakowski analizuje spekulatywne wodniste cielesności i wyłaniające się z nich światy w twórczości H.P. Lovecrafta – pisarza, który kreował światy odmienne, często mroczne, mackowate i zamieszkałe przez hybrydyczne byty. Jego twórczość można odczytywać przez pryzmat współczesnych kryzysów klimatycznych, które mają wiele wspólnego z lovecraftowskimi potworami. Nowakowski, nawiązując do rozpoznań Donny Haraway, ontologii zwróconej ku przedmiotom (*object-oriented ontology* – OOO) Grahama Harmana czy koncepcji ciał wodnych (*bodies of water*) Astridy Neimanis, prezentuje posthumanistyczne odczytanie opowiadania *Widmo nad Innsmouth*. Dzięki analizie materialnych ciał – ich potencjalności oraz zdolności do przekształceń – oraz skupieniu się na pragnieniu powrotu do wody oraz erotycznym pragnieniu potworności pokazuje, co „pisarska wyobraźnia [Lovecrafta] może nam

zaoferować w interdyscyplinarnej zadumie nad ciałem, środowiskiem oraz queerowym pragnieniem” (s. 32).

Następnie Aleksander Graszekiewicz poddaje analizie dzieło audiowizualne – animowaną czołówkę serialu Apple TV+ *Rozdzielenie* (2022). Służy mu ona do dyfrakcyjnego odczytania libidinalnej filozofii Gilles’a Deleuze’a i Félixa Guattariego. Graszekiewicz, podobnie jak Nowakowski, eksploruje potencjalne ciała i cielesności oraz ich splątania. Wprowadza przy tym koncepcję „ciała splątań” jako ciała, które „deterytorializuje samo siebie, staje się poprzez drożdżujący ruch” (s. 63). Inspirując się pojęciem „Ciała bez Organów” i czerpiąc z ontologii wielości, postrzega „ciało splątań” jako złożony, dynamiczny i relacyjny układ, w którym zmiany w jednym jego elemencie wpływają na cały system. W tym ujęciu ciało staje się przestrzenią potencjalności, rekonfiguracji, intensywności.

Tematykę ciała i cielesności podejmuje również Suri Stawicka. Zarówno jej artykuł, jak i artystyczna praca Gabrieli Piwar znajdują się w liminalnej przestrzeni badań opartych na sztuce (*art-based research*) oraz samej sztuki. W prezentowanym tu tekście Stawicka zajmuje się zagadnieniami z pogranicza humanistyki środowiskowej i studiów nad niepełnosprawnością (*disability studies*), wykorzystując metodę autoetnograficzną oraz analizę własnych i cudzych tekstów literackich do badania splątań więcej-niż-ludzkich w doświadczeniu queerowym i neuroatypowym. Autorka czerpie z założeń błękitnej humanistyki, koncepcji transcielesnorealności Stacy Alaimo oraz doświadczenia różnicy i obcości, by opisywać ciała osób w spektrum autyzmu przez pryzmat ich wchłaniania czy porowatości. Wprowadza także pojęcie ciał „ludzko-więcej-niż-ludzkich” jako projekt świata. Głos Stawickiej – zestawiony z głosami innych badaczy i badaczek, twórców i twórczyń w spektrum autyzmu – wytwarza to, co bell hooks nazwała „głosami z marginesu” (*voices from the margins*) i współtworzy refleksję nad różnorodnością doświadczeń. Dzięki odejściu od binarnego modelu myślenia możliwe staje się uchwycenie wielości reprezentacji, które dotąd nie mieściły się w ograniczającej, a zarazem stygmatyzującej opozycji neurotypowy/neuroatypowy.

Z kolei Gabriela Piwar prezentuje utwór o podwójnym charakterze: z jednej strony dokumentuje on proces twórczy, a z drugiej – stanowi samodzielne dzieło artystyczne. Artystka-autorka opowiada w nim o swoim spotkaniu z wrzoścem bagiennym, rośliną stopniowo zanikającą z mokradeł, przyjmując perspektywę opartą na uważnej obserwacji oraz trosce o środowisko. W swoim eseju wizualnym podejmuje temat zanikania gatunków oraz stara się uwrażliwić odbiorców

na ten proces. Szczegółowo opisuje wygląd roślin, miejsce, w którym żyją, oraz towarzyszące im dźwięki wiatru, jeziora, drzew czy owadów, aby w ten sposób móc „lepiej zrozumieć, czym jest rosnąca przede mną roślina” (s. 87). W jej pracy wrzosiec charakteryzuje się delikatnością i siłą, jest ciałem płynnym i splątanim – jednocześnie wraz z otoczeniem tworzy nierozzerwalną całość, nie istnieje osobno ani obok. Jest niepoznawalny, a zarazem odczuwalny. Tym samym projekt artystki postuluje świat relacyjny – oraz sam *jest* takim relacyjnym światem.

Następnie Zu Brykalska analizuje praktyki wystawiennicze, a jej tekst, wraz z artykułem Jana Szymborskiego, to namysł nad istniejącymi lub zaistniałymi kiedyś możliwościami świata, który znamy. Brykalska analizuje wystawę czasową *Miasto zwierząt* w Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie (2024–2025), sytuując ją w kontekście innych współczesnych wystaw poświęconych zwierzętom pozaludzkim. Stosując perspektywę zoocentryczną i wykorzystując narzędzia wypracowane w ramach studiów nad zwierzętami (*animal studies*), zwraca uwagę zarówno na obecność i sprawczość zwierząt, jak i na relacje ludzko-zwierzęce w przestrzeni miejskiej. Jej artykuł jest formą krytycznej refleksji nad wystawami, w których eksponaty taksydermiczne oraz inne narzędzia narracyjne często odsłaniają hierarchiczne relacje władzy oraz służą uprzedmiotowieniu zwierząt. Autorka utrzymuje zarazem, że znalezienie oraz zastosowanie nowych rozwiązań umożliwia „zmianę form reprezentacji istot pozaludzkich, a w efekcie zaznacz[enie] autonomi[i] zwierząt” (s. 92).

Artykuł Jana Szymborskiego jest poświęcony potencjalnym wodnym przyszlōściom-z-przeszłości – dziewiętnastowiecznemu hydrofuturyzmowi, który pozostał niezrealizowaną i zapomnianą alternatywą dla kapitalistyczno-ekstrakcyjnego modelu społeczno-gospodarczego, triumfującego od XIX wieku. Autor odsłania możliwości, które kryły się w świecie jeszcze na początku tw. ery industrialnej. Twórczo łącząc założenia historii środowiskowej, historii potencjalnej, teorii aktora-sieci Brunona Latoura i althusserowskiej koncepcji materializmu spotkania, Szymborski wprowadza autorskie podejście, które nazywa „środowiskową historią potencjalną” – ukazuje ono procesy historyczne jako rezultat walki i negocjacji pomiędzy ludzkimi i pozaludzkimi aktorami oraz środowiskowy wymiar przemian gospodarczych.

Reasumując, książka *Stany splątane II* jest kolejnym twórczym splątaniem, a tytułowe „stany splątane” pozostają pluralistycznym parasolem dla panoramy podejść. Monografia mapuje możliwości świata/światów, splatając różne dziedziny i metodologie oraz środki wyrazu. Pod spojrzeniem osób autorskich

potencjalności się materializują, byty marginalizowane zyskują głos i przestrzeń, relacyjności zostają rozpoznane, płynność i przekraczanie są afirmowane. Żywimy nadzieję, że niniejszy tom, tak samo jak pierwszy (*Stany splecione. Naturokulturowe opisy i praktyki bycia w świecie*), będzie nie tylko zapisem inspirujących dyskusji, które miały miejsce podczas konferencji, lecz także impulsem do dalszych badań nad przyszłościami w duchu humanistyki środowiskowej.

Patrycja Pichnicka-Trivedi
Maria Zielniewicz

CZY MOŻNA PORZUCIĆ ANTROPOCENTRYCZNY PUNKT WIDZENIA? EKSCENTRYCZNE WIZJE RZECZYWISTOŚCI W *BIEGUNACH* OLGI TOKARCZUK

„Od kilku lat nęci mnie idea napisania powieści, w której świat funkcjonowałby inaczej”¹ – tak Olga Tokarczuk rozpoczyna jeden ze swoich esejów w zbiorze *Moment niedźwiedzia* (2012). Zainteresowanie noblistki tym, co inne, nietypowe czy znajdujące się na marginesie, można dostrzec w wielu jej utworach. Dzieje się tak również w *Biegunach* (powieści wydanej w 2007 roku, nagrodzonej Literacką Nagrodą „Nike”, a w 2018 roku także Międzynarodową Nagrodą Bookera) – tu podróżowanie jest okazją do snucia nowych opowieści o świecie i spojrzenia na niego z różnych perspektyw. Te po części autobiograficzne zapiski służą Tokarczuk wyjściu poza sferę tego, co znane, oswojone i przewidywalne.

Aby jednak było to możliwe, należy porzucić „centrum” – utrwalony światopogląd czy własne przyzwyczajenia – i skierować się ku peryferiom (zarówno tym geograficznym, jak i poznawczym), przyjąć postawę otwartości wobec świata i stać się jego uważnym obserwatorem. Tokarczuk takie podejście określa mianem ekscentryczności:

Chodzi bowiem o pewną szczególną pozycję, jaką przyjmujemy w postrzeganiu świata – o wyjście poza centrum, poza wspólne, uładowane i zaakceptowane przez ogół doświadczenie rzeczywistości. To świadome szukanie perspektywy, która w swojej nowości pokazuje to, czego nie dostrzegano, co pomijano. [...] Ekscentryczność trzeba też w sobie pielęgnować i hołubić, bo tylko ta odśrodkowa tendencja pozwoli zobaczyć, co znajduje się i dzieje poza uzgodnionym horyzontem społecznym².

¹ O. Tokarczuk, *Jak wymyślić heterotopię. Gra towarzyska*, [w:] eadem, *Moment niedźwiedzia*, Warszawa 2012, s. 13.

² O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 203.

W niniejszym artykule analizuję powieść *Bieguni*, a tytułowe pytanie – czy można porzucić antropocentryczny punkt widzenia – traktuję jako punkt wyjścia do refleksji nad możliwością dostrzeżenia świata również w jego pozaludzkim wymiarze. Na pierwszy rzut oka pytanie to może wydawać się naiwne, przede wszystkim dlatego, że posthumanistyczne teorie, które stanowią ramę metodologiczną niniejszego tekstu, mierzą się z licznymi krytycznymi głosami³. Wśród zarzutów wskazuje się m.in. na niemożliwość rzeczywistego czy całkowitego przekroczenia antropocentryzmu, skoro wszelka refleksja formułowana jest z perspektywy ludzkiego podmiotu – w języku lub kategoriach wytwarzanych przez człowieka⁴. Posthumanizm, choć wskazuje otwarcie na to, co pozaludzkie, i pragnie oddać w końcu głos zwierzętom czy innym bytom, to

³ Wielu badaczy dostrzega, że termin „posthumanizm” nie jest pojęciem jednorodnym, o ściśle sprecyzowanych ramach definicyjnych, lecz raczej zbiorem różnorodnych nurtów i podejść badawczych uznawanych właśnie za posthumanistyczne. Amerykańska filozofka Francesca Ferrando wyróżnia m.in. posthumanizm krytyczny, kulturowy, filozoficzny czy nurt nowego materializmu. Wspomniane nurty skłaniają współczesnych filozofów do mówienia raczej o wielu posthumanizmach. Co więcej, kluczowym rozróżnieniem jest także podział na posthumanizm (krytyczny) i transhumanizm, które to – pomimo pewnych wspólnych założeń – inaczej podchodzą do zagadnienia technologii czy koncepcji człowieka. Zob. F. Ferrando, *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, tłum. R. Sapeńko, współpraca E. Świętek, „Rocznik Lubuski” 2016, t. 42, cz. 2, s. 13–17; M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 337–344. Dla części badaczy owa niejednoznaczność projektów posthumanistycznych stanowi ich zasadniczą słabość: Michał Krzykowski pisze o „teoretycznej beztroście”, z kolei Barbara Kaszowska-Wandor czy Marcin M. Bogusławski wspominają o „wewnętrznych sprzecznościach”, w które uwikłany jest posthumanizm. Por. T. Osborne, N. Rose, *Against Posthumanism: Notes towards an Ethopolitics of Personhood*, „Theory, Culture & Society” 2024, t. 41, nr 1, s. 3–21; M.M. Bogusławski, *Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza*, „Hybris” 2019, nr 46, s. 1–39; M. Krzykowski, *Zwierzę – Derrida – przekład. Poza posthumanizm*, [w:] *Zwierzę – język – emocje: dyskursy i narracje*, red. M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2018, s. 44; B. Kaszowska-Wandor, *Przepisywanie humanizmu. Od renesansowej humanitas do współczesnej antropotechnologii*, [w:] *Humanizm: historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 473. W 2025 roku został opublikowany numer „Tekstów Drugich” poświęcony rewizji posthumanizmu, zwłaszcza w kontekście rozwoju technologii czy relacji władzy. Zob. cały numer 1 czasopisma „Teksty Drugie” z 2025 roku.

⁴ Zarzuty te zdają się nawiązywać do jednego z podstawowych założeń posthumanistycznych projektów, czyli do krytyki i w konsekwencji do odrzucenia tradycyjnie pojmowanej idei humanizmu, w której człowiek jest postrzegany jako autonomiczna jednostka oraz podstawowy punkt odniesienia. Bogusławski wskazuje bowiem, że „postulatów posthumanizmu nie da się zrealizować, całkowicie porzucając humanizm i związany z nim antropocentryzm” (zob. M.M. Bogusławski, *Posthumanizm*, op. cit., s. 17).

pozostaje uwikłany w antropocentryczny paradygmat, którego nie jest w stanie przekroczyć.

Z drugiej strony tytułowe pytanie można odczytać jako rodzaj wyzwania, które miałyby nas zachęcić do krytycznej refleksji nad współczesnością, rolą człowieka w świecie i nad relacją człowieka z innymi bytami. Byłyby to „ćwiczenia z wyobraźni”⁵ polegające nie na porzuceniu tego, co ludzkie, lecz na chwilowym przełamaniu utartych i znanych schematów myślenia lub też na pomyśleniu trochę innej wizji świata – świata wielogatunkowego, niejednorodnego, pozbawionego jednoznacznie określonego i niepodważalnego punktu odniesienia.

Należy zarazem podkreślić, że dyskurs posthumanistyczny stanowi dla samej pisarki ważną perspektywę oglądu świata. Monika Świerkosz zauważa, że „od samego początku proza Olgi Tokarczuk bardziej antycypowała zwrot posthumanistyczny, niż wpisywała się w postmodernistyczny”⁶. W twórczości Tokarczuk można zatem dostrzec wiele elementów z paradygmatu posthumanizmu⁷: naruszanie binarnych dychotomii (w znaczeniu opozycji opartych na hierarchicznym i wykluczającym się podziale, jak kultura/natura, podmiot/przedmiot, ciało/rozum) czy konstruowanie bohaterów o „płynnych”, hybrydycznych tożsamościach (np. ludzko-zwierzęcych, jak Ergo Sum z *Domu dziennego, domu nocnego* czy Zły Człowiek z *Prawieku*, bądź ludzko-roślinnych, jak Zieloni Ludzie z *Opowiadań bizarnych*).

Rozważania na temat ekscentrycznych wizji rzeczywistości w *Biegunach* rozpocznę od analizy pojęć „ruchu” i „konstelacyjności”. Następnie przyjrzę się poszczególnym obrazom z *Biegunów*: gabinetowi osobliwości i jego obiektom oraz wytworom z plastiku. Zamiast podsumowania artykułu zakończę obrazem

⁵ Odwołuję się tutaj do rozpoznania Lawrence’a Buella, którego zdaniem wiele współczesnych globalnych kryzysów wiąże się z kryzysem wyobraźni. Zob. L. Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Cambridge–London 1995, s. 2. Sporo odniesień do Buella pojawia się także u Tokarczuk w *Czułym narratore*.

⁶ M. Świerkosz, *Poetyka splotów. Posthumanistyczna wyobraźnia Olgi Tokarczuk*, „Ruch Literacki” 2022, r. LXIII, z. 3, s. 346.

⁷ Coraz więcej pojawia się także prac literaturoznawczych, w których twórczość noblistki interpretowana jest przez pryzmat nurtów badawczych spod znaku posthumanizmu. Zob. m.in. A. Rejter, *Literatura wobec dyskursu posthumanizmu na przykładzie prozy Olgi Tokarczuk*, „Język Artystyczny” 2017, t. 16, s. 27–47; K. Kantner, *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*, Kraków 2019; A. Larenta, *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2020, nr 16, s. 83–113; N.A. Michna, *Od czułego narratora do etyki czułości. Posthumanistyczna krytyka antropocentryzmu w twórczości Olgi Tokarczuk i Patricii Piccinini*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2023, nr 11, s. 298–312.

Sądu Ostatecznego pochodzącym z kluczowego fragmentu powieści, zatytułowanego właśnie *Bieguni*.

„RUCH” I „KONSTELACYJNOŚĆ”

Pojęcia te są zasadnicze dla *Biegunów*, ponieważ odnoszą się zarówno do tematyki utworu, jak i jego kompozycji. W ogólnym ujęciu *Bieguni* są dziennikiem z podróży, zbiorem swobodnie powiązanych ze sobą refleksji oraz historii, który spaja motyw ruchu, do czego Tokarczuk nawiązuje już w samym tytule powieści. Mianem „biegunów” określa się członków siedemnastowiecznej prawosławnej sekty wierzącej w to, że zło jest nas w stanie dosięgnąć, jeśli pozostajemy w miejscu, zatem jedyną drogą ucieczki przed złem jest przemieszczanie się, bycie w ciągłym ruchu. Stałość jawi się więc jako stan niebezpieczny. Tym samym to, co stabilne, uporządkowane i zamknięte w ramach, ma charakter ograniczający, podczas gdy ruch staje się symbolem wyzwolenia. Podróżowanie jest nie tylko fizycznym przemieszczaniem się z jednego miejsca do kolejnego, lecz także sposobem na doświadczanie otaczającej rzeczywistości w jej złożoności i niepoznawalności.

Szczególne znaczenie w tym kontekście można przypisać wielokrotnie pojawiającemu się na kartach *Biegunów* słowu: „pielgrzym”, które pochodzi od łacińskiego *peregrinus* i oznacza „obcego”⁸. Wędrując, stajemy się „obcymi” – zawieszamy własne „ja”, rezygnujemy z dominującej pozycji w świecie, wytrącamy się z bezpiecznej przestrzeni, ponieważ, jak przekonuje Mariusz Gołąb: „Bycie obcym pozbawia przywilejów centralnego punktu oglądu”⁹. Ruch „rozbija” zatem ideę centrum, w którym umieszczono jednostkę ludzką, umożliwiając jednocześnie zmianę perspektywy.

Inne percypowanie rzeczywistości można znaleźć właśnie w twórczości Olgi Tokarczuk. Świat widziany jest jako sieć wzajemnych wpływów i powiązań:

Jesteśmy wszyscy – my, rośliny, zwierzęta, przedmioty – zanurzeni w jednej przestrzeni, którą rządzią prawa fizyczne. Ta wspólna przestrzeń ma swój kształt, a prawa fizyczne rzeźbią w niej niepoliczalną ilość form nieustannie do siebie nawiązujących¹⁰.

⁸ M. Lurker, *Życie jako pielgrzymka*, [w:] idem, *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 301.

⁹ M. Gołąb, *Księgi i nomadzi – O osuwaniu lęku przed podróżą*, „Facta Simonidis” 2025, nr 1, s. 221.

¹⁰ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, op. cit., s. 283.

Wizja ta, oparta na relacyjności i współlistnieniu obok siebie wielu różnych bytów, kieruje naszą refleksję ku kategorii konstelacyjności pozwalającej pa-trzeć na „całość” rzeczywistości w sposób niehierarchiczny, wielowarstwowy oraz przede wszystkim fragmentaryczny i niepoddający się redukcjonistycznym uproszczeniom. O dowartościowanie fragmentu dopomina się sama Tokarczuk, kiedy pisze: „Może powinniśmy zaufać fragmentowi, jako że fragmenty tworzą konstelacje zdolne opisać więcej i w bardziej złożony sposób, wielowymiarowo”¹¹. Tego rodzaju perspektywa znajduje odzwierciedlenie w warstwie kompozycyjnej *Biegunów*, nazywanych zresztą nieprzypadkowo „powieścią konstelacyjną”¹².

W anglojęzycznej encyklopedii teorii literatury i kultury konstelacja zdefiniowana jest jako:

[...] termin powszechnie wykorzystywany w filozofii oraz badaniach literackich i kulturowych do wyrażania relacji między ideami lub koncepcjami a rzeczami, w szczególności do wyrażania sposobu, w jaki rzecz zachowuje swoją odrębność, przeciwstawiając się uniwersalizującym tendencjom idei lub koncepcji¹³.

Warto zwrócić uwagę na źródło takiego ujęcia konstelacyjności, czyli filozofię Waltera Benjamina. Autor *Pasaży*¹⁴, wykorzystując figurę konstelacji,

¹¹ Ibidem, s. 286.

¹² Po raz pierwszy tego określenia użyła Olga Tokarczuk w jednym z wywiadów. Zob. O. Tokarczuk, *W naszym świecie granica między fikcją a faktami staje się coraz bardziej płynna*, rozm. N. Szostak, „Gazeta Wyborcza” 2018, <http://wyborcza.pl/7,75517,23331310,olga-tokarczuk-w-naszym-swiecie-granica-miedzy-fikcja-a-faktami.html> [dostęp: 18.08.2025]. Z kolei w opracowaniach dotyczących *Biegunów* można również spotkać się z takimi nazwami, jak „powieść mozaikowa”, „kompozycja mozaikowa” czy „poszarpana narracja”. Por. T. Mizerkiewicz, *Olga Tokarczuk i przekraczanie granic. Lektura hillmanowska*, „Ruch Literacki” 2022, r. LXIII, z. 3, s. 389–407; C. Godun, *Od „Biegunów” do „Prowadź swój pług przez kości umarłych” – kilka uwag dotyczących recepcji fabularnego świata Olgi Tokarczuk w Rumunii*, „Postscriptum Polonistyczne” 2020, nr 1, s. 135–145.

¹³ D. Cerniglia, *Constellation*, [w:] *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*, vol. 1: *Literary Theory from 1900 to 1966*, red. G. Castle, Malden 2011, s. 128 [tłum. własne].

¹⁴ *Pasaże* Benjamina mają podobną konstrukcję do *Biegunów*. Ich głównym motywem jest historia dziewiętnastowiecznego Paryża, którą filozof przedstawia w postaci krótkich, fragmentarycznych ustępów – serii obserwacji, refleksji, cytatów i notatek poświęconych przestrzeni tego miasta. Ze względu na fakt, że jest to utwór niedokończony, nie wiadomo, czy obecna forma dzieła miała być tą docelową, czy też Benjamin zamierzał przekształcić zebrane notatki w jednolity, spójny tekst. Zob. W. Benjamin, *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków 2006; R. Sendyka, *Montaż rzeczywistości – o „Pasażach” Waltera Benjamina*, „Wielogłos” 2007, nr 1, s. 149–157; J. Gorecki, *Czytanie „Pasaży” Waltera Benjamina*, „Machina Myśli” 2023, <https://machinamysli.org/czytanie-pasazy-waltera-benjamina/> [dostęp: 18.08.2025].

proponuje pewien alternatywny model organizowania rzeczy w polu wiedzy, który wykracza poza oświeceniowy paradygmat poznania. Jego podejście przeciwstawia się kantowskiemu rozróżnieniu na noumeny i fenomeny – dostrzega zależności między wspomnianymi rzeczami oraz ideami, ich wzajemne uwikłanie. Benjaminowskie rozumienie konstelacyjności umożliwia zakwestionowanie binarnych opozycji czy myślenia w kategoriach przyczynowo-skutkowych, w tym linearnego postrzegania czasu oraz porządkowania zdarzeń¹⁵, czyli idei wpisujących się w antropocentryczny model świata.

Olga Tokarczuk w *Czułym narratorze* zastanawia się: „Jak pisać, jak konstruować swoją opowieść, żeby umiała unieść tę wielką konstelacyjną formę świata?”¹⁶. Choć trudno znaleźć na te pytania wyczerpującą odpowiedź, noblistka podejmuje próbę – tworzy obrazy i zapiski *Biegunów*, omawiane w dalszej części artykułu.

W GABINECIE OSOBLIWOŚCI – CIAŁA-PREPARATY

Jednym z często przewijających się w *Biegunach* obrazów są ciała-preparaty, które m.in. w wyniku plastynacji – metody konserwacji zwłok opracowanej przez niemieckiego anatoma Gunthera von Hagensa¹⁷ – zostały „utrwalone”. W procesie tym z tkanek ciał usuwane są woda oraz tłuszcz, a następnie tkanki wypełniane są specjalnym płynem zapobiegającym rozkładowi. Tak „przygotowane” ciała naruszają nie tylko binarne podziały między podmiotem a przedmiotem, życiem a śmiercią, lecz także – jak trafnie zauważa Anna Gruszka – wnętrzem a zewnątrz¹⁸. Balansowanie na granicy tych opozycji uwidacznia liczne napięcia. Pomimo że mamy do czynienia z martwymi, często zdeintegrowanymi czy pokawałkowanymi ciałami, to ich status ontologiczny pozostaje niejedno-

¹⁵ Zob. D. Kozicka, K. Trzeciak, *Konstelacje krytyczne*, „Forum Poetyki” 2017, nr 10, s. 32–34.

¹⁶ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, op. cit., s. 280.

¹⁷ Gunther von Hagens jest również twórcą kontrowersyjnej wystawy zatytułowanej *Body Worlds*, na której od 1995 roku prezentowane są ludzkie oraz zwierzęce preparaty, nazywane plastynatami. Wśród eksponatów znajdują się oskórowane i „zakonserwowane” w całości ciała, a także ich rozczłonkowane fragmenty. Jak trafnie zauważa Anna Wiczorkiewicz, nowatorstwo artystyczno-anatomicznej propozycji von Hagensa wynikało z faktu, że w swojej pracy wykorzystał on prawdziwe ludzkie ciała, co jednocześnie naruszało tabu związane ze sposobem obchodzenia się z ludzkimi zwłokami bądź ich reprezentacji w przestrzeni publicznej. Por. A. Wiczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk 2000, s. 214.

¹⁸ A. Gruszka, *Ciało w muzeum albo współczesne gabinety osobliwości*, „Obieg” 2009, <https://archiwum-obieg.u-jazdowski.pl/felieton/13334> [dostęp: 18.08.2025].

znaczny. To właśnie ich nieokreśloność sprawia, że ludzkie i nie-ludzkie ekspozyty budzą początkowo fascynację także u narratorki-podróżniczki:

Nigdy nie byłam zbyt ochoczą bywalczynią muzeów sztuki, i jeżeli to miałoby zależeć ode mnie, zamieniłabym je z chęcią na gabinety osobliwości, gdzie zbiera się i eksponuje to, co rzadkie i niepowtarzalne, dziwaczne i monstrowate. [...] widocznie ktoś uznał, że tym wyrykom natury należy się nieśmiertelność i że przetrwa tylko to, co inne (B, 23–24)¹⁹.

W opisie *naturae lus* jako istot o wyjątkowym statusie i zasługujących na „wieczne” zachowanie w świecie ujawnia się afirmatywna, a do pewnego stopnia też naiwna postawa narratorki – dla niej szeroko rozumiana inność jest wartością samą w sobie. Z jednej strony pochwała różnorodności oraz uznanie tego, co znajduje się poza odgórnie narzuconymi granicami normy, jest zasadniczym postulatem myśli posthumanistycznej; z drugiej strony, bezkrytyczne podejście, często kryjące się za tego typu afirmatywnym myśleniem, może prowadzić do fetyszyzacji Innego, a w konsekwencji również do jego instrumentalizacji.

Gabinety osobliwości, czyli formy bezpośrednio poprzedzające współczesne muzea, były miejscami, gdzie gromadzono i kolekcjonowano to, co warte oglądania i zachowania. Niemiecki fenomenolog Manfred Sommer opisuje ludzką skłonność do gromadzenia oraz katalogowania rozmaitych rzeczy, definiując człowieka jako zbieracza (*homo collector*)²⁰. W powieści taką tendencję najpełniej uosabia doktor Blau, specjalista w dziedzinie konserwacji preparatów medycznych. Jego obsesyjna wręcz fascynacja ludzkim ciałem narodziła się już w dzieciństwie, kiedy podczas wizyty w Muzeum Higieny po raz pierwszy zetknął się z anatomicznym, przezroczystym modelem realistycznie odwzorowującym ciało człowieka²¹:

¹⁹ Wszystkie cytaty oznaczone w tekście głównym za pomocą litery „B” oraz numery stron pochodzą z wydania O. Tokarczuk, *Bieguni*, Kraków 2022. Tu i dalej pogrubienia w cytatach – M.Z.

²⁰ Sommer uznaje, że zbieractwo jest nieodzowną częścią ludzkiego życia, a przy tym wyróżnia dwa rodzaje zbierania: estetyczne oraz ekonomiczne. Pierwszy z nich odnosi się do pragnienia oglądania przedmiotów, które dzięki temu trwają. Natomiast zbieranie ekonomiczne nastawione jest na późniejszą konsumpcję. W przypadku ciał-preparatów mamy do czynienia z pierwszym wariantem zbieractwa. Zob. M. Sommer, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2003; a także K. Pomian, *Zbieracze i osobliwości*, Gdańsk 2012.

²¹ Tokarczuk przywołuje w *Biegunach* faktycznie istniejący model „szklanego człowieka” (*Gläserner Mensch*) autorstwa Franza Tschackerta, który został wyprodukowany w Muzeum Higieny w Dreźnie.

Był to szczególnego rodzaju pomnik wystawiony naturze – tej, która zaprojektowała ową doskonałość. Były w nim lekkość i pomysłowość, zmysł przestrzeni, poczucie smaku, piękno i gra z symetrią. Cudowna ludzka maszyna o kształtach racjonalnych, opływowych, rozwiązaniach często dowcipnych (budowa ucha), a czasem ekscentrycznych (budowa oka) (B, 149).

Blau postrzega ten organizm jako genialny – idealny „wytwór” niedoskonałej natury, a zarazem świadectwo ludzkiej wyjątkowości. Pobrzmiwają tutaj echa klasycznie rozumianego humanizmu, według którego jednostka ludzka to autonomiczna, odseparowana od natury istota, zajmująca nadrzędną pozycję w świecie. Mimo przesunięcia akcentu z rozumu na sferę cielesności ujęcie to nadal mieści się w obrębie paradygmatu antropocentrycznego. W tym kontekście doktor Blau jest bohaterem silnie przywiązany do wizji świata, w którym człowiek zajmuje uprzywilejowaną pozycję. Jednak w jego przypadku o ważności człowieka nie świadczy zdolność rozumowego poznania, lecz materialne bycie w świecie:

Każdej części ciała należy się pamięć. Każdemu ludzkiemu ciału – przetrwanie. To skandal, że jest tak kruche i delikatne. To skandal, że pozwala mu się rozkładać pod ziemią albo wydaje się je na pastwę płomieni, spala jak śmieci. Gdyby to zależało od doktora Blaua, stworzyłby świat inaczej – dusza mogłaby być śmiertelna, co nam w końcu po duszy, ale ciało – pozostałoby nieśmiertelne (B, 145).

Pragnienie bohatera, by odwrócić porządek i przypisać nieśmiertelność ciału, a śmiertelność – duszy, można potraktować jako kontynuację oświeceniowego marzenia o ludzkiej kontroli nad naturą, własnym ciałem, a także śmiercią. Rosi Braidotti w klasycznym ujęciu dążenia człowieka do nieśmiertelności dostrzega przede wszystkim potrzebę utrwalenia jednostkowego, indywidualnego „ja” w świecie, co pozwala podtrzymać iluzję wyjątkowości oraz wyższości człowieka²². Działania prowadzone przez doktora Blaua, które głównie wiązały się z opieką nad anatomicznymi preparatami, ich identyfikowaniem czy katalogowaniem, odzwierciedlają oświeceniowy paradygmat poznania i porządkowania świata. Konserwacja organicznych tkanek pozwala anatomowi nie tylko zgłębiać tajemnice ludzkiego wnętrza, lecz także „symbolicznie” sprawować nad nimi kontrolę.

²² Braidotti postrzega zarazem nieśmiertelność jako rodzaj „uwodzącego wezwania”. Por. R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 261. Krytyczne rozwinięcie tej kwestii można znaleźć w: M. Rogowska-Stangret, *Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania*, [w:] eadem, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk 2021, s. 19–49.

W *Biegunach* motyw podróżowania jako podstawowy „budulec” poszczególnych historii służy pochwalę ruchu i zmienności, a jednocześnie przeciwstawia się temu, co niezmiennie, zastygłe lub skostniałe, ponieważ: „prawdziwe życie odbywa się w ruchu” (B, 64). Dlatego gdy noblistka wplata w swoją narrację odniesienia do metody plastynacji, której zastosowanie sprawia wrażenie, jakby ciało „powracało” do życia²³, to w istocie stara się pokazać, że tak naprawdę mamy do czynienia z jego unieruchomieniem.

Podobny wniosek można wysnuć z wpleczonego w powieść krótkiego cyklu listów pisanych do Franciszka I, cesarza Austrii, w których Józefina Soliman zwraca się z prośbą o wydanie ciała ojca. Angel Soliman – czarnoskóry dyplomata, wierny sługa cesarza Józefa – po śmierci został oskórowany, wypchany i wystawiony na „ciekawy wzrok widzów książęcej wunderkamery” (B, 187). Powołując się na swoją wiarę w chrześcijańskiego Boga, bohaterka głosi równość wszystkich ludzi:

Wszyscy ludzie są równi od urodzenia. Po naszych rodzicach dziedziczymy tylko **życie zwierzęce**, a w nim – jak wiemy – nie ma najmniejszej różnicy między królem, księciem, mieszczaninem czy chłopem. Nie istnieje żadne prawo – boskie czy naturalne, które by mogło przeczyć tej równości (B, 187–188).

Przywołane „życie zwierzęce”, będące częścią także ludzkiej egzystencji²⁴, stanowi bezpośrednie nawiązanie do koncepcji życia *zoe* w ujęciu Braidotti. *Zoe* ze względu na swój bezosobowy, nie-ludzki wymiar zaciera podział między ludzkim podmiotem a pozostałą częścią ożywionego świata²⁵. Józefina Soliman dopatruje się więc fundamentu życia nie w uprzywilejowanej przez tradycyjny humanizm dyskursywnej sferze *bios*, tylko w *zoe* – akcentując i dowartościowując w ten sposób pierwotny, wspólny dla wszystkich bytów wymiar istnienia. W tym sensie odzyskanie spreparowanych zwłok ojca byłoby zjednoczeniem ciała ze

²³ Na taki „efekt” wskazuje Wieczorkiewicz, podkreślając, że idea „nadawania życia” temu, co martwe, przyświecała wspomnianej wystawie plastynatów von Hagensa, gdzie nieprzypadkowo ludzkie ciała prezentowano w żywych, „naturalnych” pozach. Zob. A. Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał*, op. cit., s. 216.

²⁴ Braidotti wprost pisze, że „Życie jest w połowie zwierzęce lub *zoe* (zoologia, zoolifia, zoo), a w połowie dyskursywne lub *bios* (biologia). *Zoe* stanowi rzecz jasna «gorszą» część życia, dycho-tomia ta bowiem wysuwa na pierwszy plan *bios*, definiowany jako życie inteligentne” (R. Braidotti, *Polityka życia jako bios – zoe*, tłum. I. Holewiński, „Machina Myśli” 2018, <https://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 18.08.2025]).

²⁵ M. Środa, *Posthumanizm – w poszukiwaniu nowej etyki*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2023, nr 47, s. 117.

światem, przywróceniem biologicznego procesu przemiany materii oraz ponownym włączeniem (nie)żywego człowieka w sieć życia.

PLASTIK – NOWY GATUNEK

Kolejny interesującym i ważnym tematem poruszonym w *Biegunach* są kwestie kryzysu ekologicznego i wynikających z niego zmian środowiskowych. Bruno Latour w tekście poświęconym sprawczości w czasach antropocenu²⁶ zwraca uwagę na fakt, że choć człowiek najpierw odebrał Ziemi sprawczość, skutki jego działalności doprowadziły do tego, że Ziemia ją współcześnie „odzyskuje”²⁷. Michel Serres w książce *The Natural Contract* pisze: „od dzisiaj Ziemia znów drży: nie dlatego, że przesuwa się i porusza po swojej niespokojnej, mądrej orbicie, ani nie dlatego, że zmienia się od głębokich płyt po powłokę powietrzną, ale dlatego, że jest przekształcana przez nasze działania”²⁸. To, co nie-ludzkie, nie jest biernym tłem, ale aktywnym uczestnikiem różnych procesów historycznych. Według Latoura taki stan rzeczy wymaga od nas przyjęcia nowego sposobu opowiadania historii, który określa mianem *geostory*²⁹. W modelu tym człowiek przestaje być jedynym oraz w pełni autonomicznym podmiotem historii, z kolei inne byty – zarówno organiczne, jak i nieorganiczne – zyskują status współtwórców tej opowieści. *Geostory* ma opierać się na symbiozie, harmonii oraz wzajemnym dopasowywaniu się, ponieważ, jak przekonuje Aleksandra Ubertowska:

[...] główną właściwością świata w ujęciu Latoura stają się „morfizmy”, czyli transformacje kształtów, ciągłe poszukiwanie nowych form. Zdaniem francuskiego filozofa najważniejszym obszarem terrastralnym wydaje się *metamorphic zone* – strefa przejściowa, w której byty nie są jeszcze agensami, „mocnymi” nośnikami sprawczości, lecz raczej biernymi ontologicznymi „aktorami”³⁰.

²⁶ Termin „antropocen” został rozpowszechniony przez Paula Crutzena oraz Eugene’a Stoermera w 2000 roku na określenie epoki, w której dominującą rolę przypisuje się ludzkiej działalności. Zob. P. Crutzen, E. Stoermer, *The Anthropocene*, „IGBP Global Change Newsletter” 2000, t. 41, s. 17–18.

²⁷ B. Latour, *Agency at the Time of the Anthropocen*, „New Literary History” 2014, t. 45, s. 2–4.

²⁸ M. Serres, *The Natural Contract*, tłum. E. MacArthur, W. Paulson, Ann Arbor 1995, s. 86 [tłum. własne].

²⁹ B. Latour, *Agency*, op. cit., s. 5.

³⁰ A. Ubertowska, *Antropocen/strategie oporu. Geomorficzny projekt Renza Piano*, „Prace Kulturoznawcze” 2018, nr 1–2, s. 86.

Do takiej wizji świata odsyła Tokarczuk we fragmencie zatytułowanym *O powstaniu gatunków*, nawiązującym do najsłynniejszej pracy Karola Darwina poświęconej teorii ewolucji. Opisana w nim zostaje nowa forma istnienia, stanowiąca poważne zagrożenie dla *Homo sapiens*:

Specjaliści mówią, że torebki plastikowe to nowy rozdział istnienia, że wywracają na nice odwieczne nawyki natury, bo składają się tylko ze swej powierzchni, w środku są puste i ta historyczna rezygnacja z wszelkiej zawartości daje im niespodziewanie wielkie ewolucyjne korzyści. Są mobilne i lekkie; chwytne uszy pozwalają im zaczepiać się o przedmioty lub organy innych istot i w ten sposób poszerzać swój habitat. Zaczęły od miejskich przedmieść i wysypisk śmieci, i zajęło im kilka wietrznych sezonów, by dotrzeć na prowincję i na odległe pustkowia. Wzięły w posiadanie ogromne połacie Ziemi – od wielkich skrzyżowań autostrad do krętych plaż, od opustoszałych placów przed supermarketami aż do kościstych zboczy Himalajów. Na pierwszy rzut oka wydają się delikatne i słabe, ale to złudzenie – są długowieczne, prawie niezniszczalne; ich ulotne ciała rozłożą się za jakieś trzysta lat (B, 443–444).

Fragment sugeruje, że ów nowy gatunek – plastik³¹, czyli syntetyczna substancja cechująca się niezwykle trwałością, ma zdecydowanie lepsze zdolności adaptacyjne niż człowiek. Ponadto zdążył już podbić cały świat – otacza nas z każdej strony w postaci plastikowych przedmiotów: ubrań stworzonych ze sztucznych tworzyw, opakowań na żywność lub kosmetyki. Jest obecny w wodzie, powietrzu, glebie czy też we wnętrzu żywych organizmów pod postacią mikro- oraz nanocząsteczek. Jego wszechobecność wynika bezpośrednio z zanieczyszczającej planetę działalności człowieka; to on sprawia, że „planeta, którą zamieszkujemy, na naszych oczach staje się pandemicznie plastikowa”³². Globalny charakter tego zjawiska przyczynia się nie tylko do zmian klimatycznych czy niszczenia ekosystemów, lecz także do tworzenia się nowych, hybrydycznych form istnienia.

Warto przyrzeć się nieco bliżej tym „plastikowym” bytom oraz ich statusowi ontologicznemu. Refleksja nad plastikiem i jego negatywnym wpływem na

³¹ Krytyczny namysł nad obecnością plastiku we współczesnym świecie można przypisać znalezisku Charlesa Moore’a. W 2006 roku oceanograf odkrył na hawajskiej plaży syntetyczną skałę, którą nazwano później plastiglomeratem. Powstała ona w wyniku połączenia plastiku, skał wulkanicznych oraz innych naturalnych elementów, jak muszle czy drewno. Por. P.L. Corcoran, Ch. Moore, K. Jazvac, *An Anthropogenic Marker Horizon in the Future Rock Record*, „The Geological Society of America Today” 2014, t. 24, nr 6, s. 4–8.

³² M. Bakke, *Pandemiczne wspólnoty przenoszone drogą plastikową*, [w:] *Pandemia: Nauka, sztuka, geopolityka*, red. M. Iwański, J. Lubiak, Szczecin 2018, s. 141.

środowisko naturalne pojawia się zazwyczaj w kontekście odpadów³³. Obrazy zaśmieconych plaż, lasów czy przepełnionych śmietników przypominają o tym, że choć niektóre przedmioty uznaliśmy za zepsute, zniszczone, zużyte lub bezwartościowe, nie znikają one z naszego otoczenia. Plastikowe śmieci okazują się bytami, których nie można się w łatwy i szybki sposób pozbyć. Istnieją niezależnie od ludzkich prób segregowania ich i umieszczania w odizolowanych, zmarginalizowanych przestrzeniach, takich jak wysypiska lub składowiska śmieci.

Greg Kennedy, badacz zajmujący się ontologią śmieci, zauważa: „Plastik jest substancją całkowicie bezwładną i pozbawioną życia”³⁴. Postrzega się go jako sztuczny, „nienaturalny”, a nawet zaburzający porządek natury. A mimo to wpisana w niego zdolność do przekształcania się, łączenia z innymi elementami oraz wnikania do środowiska czy żywych organizmów sprawia, że nie sposób uznać go za byt pozbawiony żywotności. Ta specyficzna „witalność” plastiku, „moc rzeczy” (*thing power*), o której pisze Jane Bennett w ramach filozofii witalnego materializmu, nie ma nic wspólnego ze sprawczością lub oddziaływaniem pojmowanym wyłącznie w ludzkich kategoriach. To raczej zdolność „zwykłych, stworzonych przez człowieka przedmiotów do przekraczania ich statusu przedmiotów i manifestowania rysu niezależności lub żywotności”³⁵.

W krótkim ustępie o plastiku Tokarczuk zaznacza, że fizycznie istniejącym przedmiotom nie można przypisać statusu „martwych” obiektów. Dlatego też w *Biegunach* plastikowe odpady zdają się żyć własnym życiem, niezależnie od woli człowieka. Przy czym, zgodnie z założeniem Bennett, wywierają wpływ zarówno na ludzkie, jak i na nie-ludzkie istoty, wywołują bowiem określone skutki w otoczeniu. Podobnie pisze Jacek Leociak: „śmiecie są żywe, mają życiową moc. Są podłożem bujnego życia, ale paradoks polega na tym, że to «życie» śmieci zagraża naszemu, ludzkiemu «życiu»”³⁶. Stworzone przez człowieka plastikowe torebki, jak ironicznie sugeruje Tokarczuk, stały się więc czymś, co wymknęło się spod jego kontroli i zaczęło być realnym zagrożeniem dla gatunku ludzkiego.

³³ Problem śmieci staje się obecnie tematem wielu prac naukowych. Zob. m.in. G. Hawkins, *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish*, Sydney 2006; G. Kennedy, *An Ontology of Trash: The Disposable and Its Problematic Nature*, New York 2007.

³⁴ G. Kennedy, *An Ontology of Trash*, op. cit., s. 66.

³⁵ J. Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham–London 2010, s. XVI. Tłum. za: M. Kowalcze, *Religijna materialność świata w powieści Grace McClellan „Świat Judyty”*, „Przestrzenie Teorii” 2023, nr 40, s. 70.

³⁶ J. Leociak, *Egzystencje śmietnikowe (Rachel Auerbach, Bruno Schulz)*, „Konteksty” 2023, nr 1–2, s. 249.

W tym kontekście odwołanie do darwinowskiej koncepcji walki o byt nabiera szczególnego znaczenia, gdyż otwiera możliwość zakwestionowania uprzywilejowanej pozycji człowieka w świecie na rzecz bytów, które tylko z pozoru jawią się jako „delikatne i słabe” (B, 444). Co więcej, podobnie jak miało to miejsce w przypadku ciał-preparatów, również obecność nierozkładających się śmieci podważa binarne opozycje. Opisane przez noblistkę reklamówki są istotami usytuowanymi na pograniczu życia i śmierci, natury i kultury, trwania i rozpadu. Przypisywana im długowieczność powoduje, że linearnie pojmowany czas ulega załamaniu, skoro „[p]ochodząc z ropy naftowej, plastik sięga głębokiej przeszłości, a żywotnością i niezniszczalnością swoich mikrocząsteczek wybiega w głęboką przyszłość”³⁷.

Refleksja Olgi Tokarczuk nad wszechobecnym w świecie plastikiem pokazuje, że antropocentryczny sposób postrzegania świata zaczyna się powoli wyczerpywać i tracić na sile ze względu na destrukcyjną działalność człowieka. Liczne kryzysy klimatyczne i zmiany środowiskowe, o których dzisiaj mówi się coraz częściej i głośniejsze, nie tylko zmieniły naszą relację z naturą, lecz także przyczyniły się do tego, że świat utracił swoją liniową strukturę, stał się nieprzewidywalny³⁸. Pojawiające się w *Biegunach* zdanie: „każde ciało musi dostosować się do świata, nie ma innego wyjścia” (B, 413) wskazuje na to, że supremacja człowieka w świecie ma charakter iluzoryczny, oraz na konieczność dopasowania, to jest ciągłej zmiany, ruchu.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: SĄD OSTATECZNY

Zamiast podsumowania przytoczę scenę z *Biegunów*, w której Annuszka wraz z innymi pasażerami zjeżdża do metra:

Ruchome schody wiozą te wszystkie istoty wprost do czeluści, do otchłani [...] Traktory – piekielne maszyny ciągną ostre, zębate narzędzia tortur, którymi **zadają ziemi nie gojące się rany**. Ze wszystkich stron ściśnięte grupy ludzi, ich w panice wznoszone błagalnie ręce, ich usta otwarte do krzyku. To Sąd Ostateczny odbywa się tu, w podziemiach metra, oświetlonego kryształowymi żyrandolami, które rzucają żółte martwe światło. Sędziów wprawdzie nie widać, ale **wszędzie czuć ich obecność** (B, 267–268).

³⁷ M. Bakke, *Pandemiczne wspólnoty*, op. cit., s. 147.

³⁸ P. Szaj, *Czas, który wypadł z ram. Antropocen i ekokrytyczna lektura tekstów literackich*, „Forum Poetyki” 2021, nr 24, s. 8.

Sytuacja na pierwszy rzut oka wydaje się zwyczajna, codzienna, a jednak jazda ruchomymi schodami przypomina uwspółcześnioną wersję biblijnego Sądu Ostatecznego. Nie ma Boga-sędziego, zamiast niego funkcję sędziów pełni wiele bytów, które pozostają dla osądzanych niewidoczne, niezauważane. Można zatem przypuszczać, że sędziami jest cały świat nie-ludzki, który człowiek podporządkował sobie w imię cywilizacji, rozwoju i postępu technologicznego. W takim ujęciu zadawane ziemi niegojące się rany symbolizują szkodliwą i niszczącą środowisko działalność człowieka. Ta osobliwa wizja jest odwróceniem dotychczasowego porządku – teraz to, co nie-ludzkie, posiada moc sprawowania władzy i wymierzania sprawiedliwości, a ludzie, jak pisze Tokarczuk, to „materia przeznaczona bez wyjątku na przemiał” (B, 267).

Na podstawie tego cytatu i wcześniej przytoczonych fragmentów powieści można zauważyć, że pisarka konsekwentnie stara się ukazać współczesną nam rzeczywistość w odmiennej, ekscentrycznej perspektywie. W przedstawionych historiach los człowieka pozostaje spleciony z otaczającym go światem – dzięki temu Tokarczuk może pokazać, że jako ludzie istniejemy w złożonej sieci wzajemnych powiązań z innymi, nie-ludzkimi bytami. Krytyczny potencjał tkwiący w prozie polskiej noblistki ukierunkowany jest na nieantropocentryczne sposoby myślenia o świecie, które umożliwiają snucie nowych, wykraczających poza ludzkie ograniczenia opowieści.

BIBLIOGRAFIA

- Bakke M., *Pandemiczne wspólnoty przenoszone drogą plastikową*, [w:] *Pandemia: Nauka, sztuka, geopolityka*, red. M. Iwański, J. Lubiak, Szczecin 2018, s. 137–148.
- Bakke M., *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 337–357.
- Benjamin W., *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.
- Bennett J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham–London 2010.
- Bogusławski M.M., *Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza*, „Hybris” 2019, nr 46, s. 1–39.
- Braidotti R., *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
- Braidotti R., *Polityka życia jako bios – zoe*, tłum. I. Holewiński, „Machina Myśli” 2018, <https://machinamysli.org/polityka-zycia-jako-bios-zoe/> [dostęp: 18.08.2025].
- Buell L., *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Cambridge–London 1995.
- Cerniglia D., *Constellation*, [w:] *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*, vol. 1: *Literary Theory from 1900 to 1966*, red. G. Castle, Malden 2011, s. 128–130.

- Corcoran P.L., Moore Ch., Jazvac K., *An Anthropogenic Marker Horizon in the Future Rock Record*, „The Geological Society of America Today” 2014, t. 24, nr 6, s. 4–8.
- Crutzen P., Stoermer E., *The Anthropocene*, „IGBP Global Change Newsletter” 2000, t. 41, s. 17–18.
- Ferrando F., *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, tłum. R. Sapeńko, współpraca E. Świętek, „Rocznik Lubuski” 2016, t. 42, cz. 2, s. 13–26.
- Godun C., *Od „Biegunów” do „Prowadź swój płóg przez kości umarłych” – kilka uwag dotyczących recepcji fabularnego świata Olgi Tokarczuk w Rumunii*, „Postscriptum Polonistyczne” 2020, nr 1, s. 135–145.
- Gołąb M., *Księgi i nomadzi – O osławianiu lęku przed podróżą*, „Facta Simonidis” 2025, nr 1, s. 213–228.
- Gorecki J., *Czytanie „Pasaży” Waltera Benjamina*, „Machina Myśli” 2023, <https://machinamysli.org/czytanie-pasazy-waltera-benjamina/> [dostęp: 18.08.2025].
- Gruszka A., *Ciało w muzeum albo współczesne gabinety osobliwości*, „Obieg” 2009, <https://archiwum-obieg.u-jazdowski.pl/felieton/13334> [dostęp: 18.08.2025].
- Hawkins G., *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish*, Sydney 2006.
- Kantner K., *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*, Kraków 2019.
- Kaszowska-Wandor B., *Przepisywanie humanizmu. Od renesansowej humanitas do współczesnej antropotechnologii*, [w:] *Humanizm: historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 455–492.
- Kennedy G., *An Ontology of Trash: The Disposable and Its Problematic Nature*, New York 2007.
- Kowalcze M., *Religijna materialność świata w powieści Grace McCleen „Świat Judyty”*, „Przestrzenie Teorii” 2023, nr 40, s. 59–72.
- Kozicka D., Trzeciak K., *Konstelacje krytyczne*, „Forum Poetyki” 2017, nr 10, s. 32–39.
- Krzykawski M., *Zwierzę – Derrida – przekład. Poza posthumanizm*, [w:] *Zwierzę – język – emocje: dyskursy i narracje*, red. M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek, Katowice 2018, s. 33–51.
- Larenta A., *Metamorficzność postaci w twórczości Olgi Tokarczuk*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2020, nr 16, s. 83–113.
- Latour B., *Agency at the Time of the Anthropocene*, „New Literary History” 2014, t. 45, s. 1–18.
- Leociak J., *Egzystencje śmietnikowe (Rachel Auerbach, Bruno Schulz)*, „Konteksty” 2023, nr 1–2, s. 247–252.
- Lurker M., *Życie jako pielgrzymka*, [w:] idem, *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 295–316.
- Michna N.A., *Od czułego narratora do etyki czułości. Posthumanistyczna krytyka antropocentryzmu w twórczości Olgi Tokarczuk i Patricii Piccinini*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica” 2023, nr 11, s. 298–312.
- Mizerkiewicz T., *Olga Tokarczuk i przekraczanie granic. Lektura hillmanowska*, „Ruch Literacki” 2022, r. LXIII, z. 3, s. 389–407.
- Osborne T., Rose N., *Against Posthumanism: Notes towards an Ethopolitics of Personhood*, „Theory, Culture & Society” 2024, t. 41, nr 1, s. 3–21.
- Pomian K., *Zbieracze i osobliwości*, Gdańsk 2012.

- Rejter A., *Literatura wobec dyskursu posthumanizmu na przykładzie prozy Olgi Tokarczuk*, „Język Artystyczny” 2017, t. 16, s. 27–47.
- Rogowska-Stangret M., *Nagie życie, naga śmierć i etyczna niemożność wymazania*, [w:] eadem, *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*, Gdańsk 2021, s. 19–49.
- Sendyka R., *Montaż rzeczywistości – o „Pasażach” Waltera Benjamina*, „Wielogłos” 2007, nr 1, s. 149–157.
- Serres M., *The Natural Contract*, tłum. E. MacArthur, W. Paulson, Ann Arbor 1995.
- Sommer M., *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2003.
- Szaj P., *Czas, który wypadł z ram. Antropocen i ekokrytyczna lektura tekstów literackich*, „Forum Poetyki” 2021, nr 24, s. 6–25.
- Środa M., *Posthumanizm – w poszukiwaniu nowej etyki*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2023, nr 47, s. 109–126.
- Świerkosz M., *Poetyka spłotów. Posthumanistyczna wyobraźnia Olgi Tokarczuk*, „Ruch Literacki” 2022, r. LXIII, z. 3, s. 345–367.
- Tokarczuk O., *Bieguni*, Kraków 2022.
- Tokarczuk O., *Czuły narrator*, Kraków 2020.
- Tokarczuk O., *Jak wymyślić heterotopię. Gra towarzyska*, [w:] eadem, *Moment niedźwiedzia*, Warszawa 2012, s. 13–30.
- Tokarczuk O., *W naszym świecie granica między fikcją a faktami staje się coraz bardziej płynna*, rozm. N. Szostak, „Gazeta Wyborcza” 2018, <http://wyborcza.pl/7,75517,23331310,olga-tokarczuk-w-naszym-swiecie-granica-miedzy-fikcja-a-faktami.html> [dostęp: 18.08.2025].
- Ubertowska A., *Antropocen/strategie oporu. Geomorficzny projekt Renza Piano*, „Prace Kulturoznawcze” 2018, nr 1–2, s. 83–96.
- Wieczorkiewicz A., *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk 2000.

ABSTRAKT

Artykuł jest interpretacją wybranych zapisów z podróży zawartych w *Biegunach* Olgi Tokarczuk, która koncentruje się wokół posthumanistycznej krytyki antropocentryzmu oraz czerpie z rozpoznań Brunona Latoura, Rosi Braidotti czy Jane Bennett. Szczególna uwaga skupiona jest na pojęciach ruchu i konstelacyjności oraz na tym, co Tokarczuk w *Czułym narratorze* określa mianem ekscentryczności, rozumianej jako odejście od „centrycznego” punktu widzenia na rzecz perspektyw bardziej „osobliwych” czy innych-niż-ludzkie. W tym kontekście uwaga zostaje skierowana na uwikłanie człowieka w sieć relacji z innymi bytami oraz środowiskiem naturalnym. W analizie wykazano, że proza Tokarczuk stawia przed odbiorcą wyzwanie polegające na krytycznej refleksji nad współczesnością, zwłaszcza nad rolą człowieka w świecie i jego destrukcyjnym wpływem na naturę. Jednocześnie podkreśla konieczność podważania binarnych opozycji oraz otwarcia się na alternatywne sposoby myślenia o rzeczywistości.

SŁOWA KLUCZOWE: konstelacyjność, eks-centryczność, sprawczość materii, tworzywa sztuczne, odpady, spreparowane ciała

ABSTRACT

CAN THE ANTHROPOCENTRIC PERSPECTIVE BE ABANDONED?
EX-CENTRIC VISIONS OF REALITY IN OLGA TOKARCZUK'S *FLIGHTS*

The article is an interpretation of selected travel notes from Olga Tokarczuk's *Bieguni* (*Flights*), which focuses on posthumanist criticism of anthropocentrism and draws on the insights of Bruno Latour, Rosi Braidotti, Jane Bennett. Particular attention is devoted to the concepts of movement and constellation as well as to what Tokarczuk describes in *Czuły narrator* (*The Tender Narrator*) as ex-centricity, understood as a departure from a "centric" point of view in favor of more "peculiar" or other-than-human perspectives. In this context, attention is drawn to the entanglement of humans in a network of relationships with other beings and the natural environment. The analysis shows that Tokarczuk's prose challenges the reader to critically reflect on the present day, especially on the role of humans in the world and their destructive impact on nature. At the same time, it emphasizes the necessity of questioning binary oppositions, and of opening up to alternative ways of thinking about reality.

KEYWORDS: constellationality, ex-centricity, agency of matter, plastic, waste, preserved bodies

OBIETNICE POTWORÓW: LOVECRAFT I SPEKULATYWNE WIZJE WODNISTEJ CIELESNOŚCI

Literaturę H.P. Lovecrafta można rozpatrywać w kontekście długiego trwania historycznego. Jego światotwórczy i mitologiczny potencjał dawno oderwał się już od samego źródła i stał się rodzajem horrorowej¹ skrzynki z narzędziami, do której różni artyści co rusz swobodnie sięgają. „Długie trwanie Lovecrafta” oznacza też, że w jego twórczości tkwi potencjał adaptacji do zmieniających się czasów i kryzysów z nimi związanych. W ostatnich latach, oprócz wzmożenia zainteresowania Lovecraftem w kulturze popularnej², dostrzec można rekapitulację jego myśli na gruncie filozofii posthumanistycznej.

W rozważaniach posthumanistów i posthumanistek proza Lovecrafta pojawia się jako przedmiot analizy, jako swoisty przewodnik w świecie niezrozumiałego i przekraczającego człowieka kryzysu środowiskowego, tudzież jako narzędzie do myślenia o skomplikowanych, ontologicznych uwarunkowaniach

¹ Użycie terminu „horror” jest tutaj skrótem myślowym. Sama twórczość pisarza jest określana mianem *weird fiction* albo „kosmicznego horroru”, które to określenia wyróżniają jego prozę na tle gatunku. Nie wszyscy kojarzeni z horrorem, a czerpiący z Lovecrafta, podążają ścieżką filozofii grozy, którą autor wypracował na własny użytek, odrywając inspiracje od ich pierwotnego źródła. Na temat rozważań samego Lovecrafta o swojej pisarskiej metodzie zob. H.P. Lovecraft, *Uwagi na temat pisania weird fiction*, [w:] idem, *Koszmary i fantazje. Listy i eseje*, tłum. M. Kopacz, Kraków 2013, s. 29–34.

² Zob. D.G. Smith, *H.P. Lovecraft in Popular Culture: The Works and Their Adaptations in Film, Television, Comics, Music and Games*, Jefferson 2005; J. Pevčíková, *Cthulhu Mythos: History of H.P. Lovecraft's Monstrous Presence in Popular Culture*, „Literatura i Kultura Popularna” 2023, t. 29, s. 317–334; M. Jones, *Tentacles and Teeth: The Lovecraftian Being in Popular Culture*, [w:] *New Critical Essays on H.P. Lovecraft*, red. D. Simmons, New York 2013, s. 227–249.

rzeczywistości. Propozycja Donny Haraway³, która formalnie odcina się od związków z Lovecraftem ze względu na jego rasistowskie i seksistowskie poglądy, pozostaje głęboko zakorzeniona w lovecraftowskiej terminologii i wyobraźni. Amerykańska filozofka proponuje nazwać nową epokę nie antropocেনem (jako że pojęcie to podtrzymuje antropocentryczny punkt widzenia), lecz cthulhucenem, która to nazwa odnosi się do centralnej figury w „mitologii”⁴ Lovecrafta – Cthulhu, prawiecznego boga spoczywającego na dnie Pacyfiku; istoty o głowie ośmiornicy i ciele smoka. Haraway w ten sposób zaprasza nas do spekulatywnego myślenia o „mackowatości”, a więc immanentnej relacyjności, charakteryzującej nową epokę, w której musimy zdać sobie sprawę z międzygatunkowego uwikłania człowieka – ten bowiem konstytuuje się dzięki symbiotycznym połączeniom z innymi.

Dla Timotheo Morton⁵ lovecraftowskie potwory obudziły się, albo zostały zbudzone, przez kryzys środowiskowy. Globalne ocieplenie jest takim potworem, wewnątrz którego wszyscy zamieszkujemy. Podobnie jak potwory u Lovecrafta wymykają się możliwościom opisu, tak – zdaniem Mortona – globalne ocieplenie stawia opór wszelkim tworzonym na jego podstawie naukowym modelom i opisom, dotyczącym zarówno tego, kiedy się ono dokładnie zaczęło, jak i tego, kto z nas jest mu winny i w jakich proporcjach. Globalne ocieplenie, jako mortonowski hiperobiekt i zarazem lovecraftowski potwór, jest czymś, co nas przekracza i co wymyka się statycznemu, urzeczowiającemu opisowi.

Z kolei dla Grahama Harmana⁶ Lovecraft jest sojusznikiem w myśleniu o ontologicznych uwarunkowaniach rzeczywistości. Twórca ontologii zwróco-

³ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Cthulucene*, Durham–London 2016.

⁴ Mitologię Lovecrafta, zwaną też „Mitologią Cthulhu”, opisuje Sunand T. Joshi, który wyróżnia cztery składowe konstytuujące mitologiczny system u Lovecrafta: 1) realistycznie skonstruowana, ale w dużej mierze imaginatywna topografia Nowej Anglii; 2) stale powiększająca się biblioteka książek okultystycznych, zarówno starożytnych, jak i współczesnych; 3) „bogowie”, ich ludzcy wyznawcy i ich potworne „sługi” lub wyznawcy; 4) odczucie kosmicznej, ponadludzkiej siły w wymiarze zarówno przestrzennym, jak i czasowym (S.T. Joshi, *The Cthulhu Mythos*, [w:] *Lovecraft and a World in Transition: Collected Essays on H.P. Lovecraft*, red. S.T. Joshi, New York 2014, s. 585–615). Intertekstualna, skupiająca się na powtarzających się w poszczególnych opowiadaniach elementach, analiza twórczości Lovecrafta ujawnia spójność jego systemu mitologicznego (J.L. Arroyo-Barrigüete, „*The Cthulhu Network*”: *The Process by which the Popular Myth was Made*, „*The Journal of Popular Culture*” 2023, nr 2, s. 324–340).

⁵ T. Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis–London 2013.

⁶ G. Harman, *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Winchester–Washington 2012. Zob. też: G. Harman, *Dziwny realizm (fragment)*. *Problem z parafrazą*, tłum. K. Hoffmann, „Czas

nej ku przedmiotom (*object-oriented ontology* – OOO) zwraca uwagę, że istnieje rzeczywistość nie tyle wymykająca się ludzkiemu poznaniu, ile istniejąca całkowicie niezależnie od niego. W filozofii Harmana rzeczywistość, która dla postkantowskiej filozofii konstruktywistycznej oznaczała tylko to, co stwarza ludzka świadomość, zyskuje status wyzwolonej spod ludzkiej myśli, języka i reprezentacji. Dlatego Lovecraft, który w swoich opowiadaniach powoływał rzeczywistość tak diametralnie różną od ludzkiej i wymykającą się reprezentacjom, jest dla Harmana punktem odniesienia. Lovecraft dostrzegał możliwość istnienia równoległego, ukrytego świata poza ludzkim systemem znaczeń. Zarówno dla Harmana, jak i dla Lovecrafta dotarcie do tego świata rzeczy samych w sobie nie jest w pełni możliwe, ale realne są próby przedarcia się przez zmysłową powierzchowność rzeczywistości i wyjścia poza antropocentryczny paradygmat myśli konstruktywistycznej⁷.

W tym artykule eksploruję znaczenie, jakie twórczość Lovecrafta może mieć dla posthumanistycznego myślenia dzisiaj. Badam, co jego pisarska wyobraźnia może nam zaoferować w interdyscyplinarnej zadumie nad ciałem, środowiskiem oraz queerowym pragnieniem. W tym celu analizuję opowiadanie *Widmo nad Innsmouth* z roku 1931⁸. Oprócz znamienitych dla lovecraftowskiego horroru cech⁹ wykorzystuje ono w dobitny i niemetaforyczny sposób dwa mo-

Kultury” 2023, nr 1, s. 7–21; G. Harman, K. Hoffmann, A. Marzec, *Ontologia zajmuje się tym, co istotne, nie tym, co pilne*, tłum. K. Hoffmann, „Czas Kultury” 2023, nr 1, s. 21–35.

⁷ W tym miejscu warto przywołać twórczość autora poprzedzającego Lovecrafta – Algernona Blackwooda, a w szczególności jego opowiadanie *Wierzby* z 1907 roku, które jest prekursorskie dla gatunku prozy dziwnej (*weird fiction*). *Wierzby* były inspiracją dla Lovecrafta, a Harmanowi posłużyły jako egzemplifikacja tez filozoficznych. Tytułowe wierzby, podobnie jak lovecraftowskie potwory, nigdy się w pełni nie ujawniają; są znakiem skrywanej głęboko rzeczywistości, której nie możemy poznać. Ta istniejąca niezależnie od ludzkiej *episteme* rzeczywistość, której ontologia jest nam dostępna tylko za sprawą sporadycznych szczelin, jest czymś, co opowiadanie sygnalizuje poprzez metaforę, niedopowiedzenie i atmosferę – te właśnie cechy stały się później wyznacznikami prozy dziwnej spod znaku Lovecrafta. W kontekście mojego artykułu opowiadanie Blackwooda jest szczególnie ważne, ponieważ nośnikiem grozy i jednocześnie fascynacji jest w nim woda – rzeka Dunaj, po której podróżują bohaterowie kierowani, tak jak u Lovecrafta, pragnieniem, które woda w nich wywołuje (A. Blackwood, *Wierzby*, tłum. K. Grudnik, Kraków 2024).

⁸ H.P. Lovecraft, *Widmo nad Innsmouth*, [w:] idem, *Zew Cthulhu*, tłum. M. Płaza, Czerwonak 2019, s. 45–123.

⁹ Artykuł nie skupia się na tychże ze względu na istniejącą już obszerną syntetyzującą literaturę na ten temat. Zob. G. Harman, *Weird Realism*, op. cit.; M. Fisher, *Z innego świata, spoza czasu: Lovecraft i dziwaczność*, [w:] idem, *Dziwaczne i osobliwe*, tłum. A. Karalus, T. Adamczewski, Kraków 2023, s. 19–29; M. Houellebecq, *H.P. Lovecraft. Przeciw światu, przeciw życiu*, tłum. J. Giszczak, Warszawa 2020. Artykuł stawia sobie za cel wyeksponowanie konkretnych motywów

tywy, które umykają często badaczom Lovecrafta: pragnienie powrotu do wody oraz (związane z nim bezpośrednio) pragnienie seksu z potworami¹⁰.

Wybór takiego przedmiotu analizy sprzężony jest z obserwowanym od kilku lat zwrotem spekulatywnym w humanistyce – jednym z jego przedstawicieli na polskim gruncie jest Andrzej Marzec¹¹. Filozof przekonuje, że zwrot ten uprzywilejowuje pozycję fikcji w praktyce teoretycznej, ponieważ uwydatnia jej potencjał wyobrażeniowy i światotwórczy, który kreuje ożywczą alternatywę dla apokaliptycznego myślenia, właściwego naukowemu dyskursowi o antropocenie, skupionemu na twardych danych. Mój artykuł dokonuje właśnie takiego odwrócenia: stawia w centrum rozważań nie apokalipsę – jako domyślną konsekwencję antropocenu, lecz kosmogonię – jako możliwy do pomyślenia nowy układ ontoepistemologicznych sił w świecie, w którym koniec człowieka nie musi oznaczać końca świata jako takiego.

Artykuł plasuje się na przecięciu dwóch perspektyw teoretycznych: nowomaterialistycznego hydrofeminizmu oraz studiów nad potwornością (*monstrosity studies*¹²). Pierwsza z perspektyw postrzega wodę jako materialno-dyskursywną siłę, która rozsadza binarne systemy myślenia. Studia nad potwornością tworzą potencjał dla afirmatywnego myślenia o zdegradowanych ciałach niemieszczących się w dominującym porządku materialno-symbolicznym. Połączenie tych spojrzeń pozwala wyeksponować znaczenie, jakie może mieć woda wraz z jej kolejnymi cielesnymi (i potwornymi) materializacjami dla myślenia o granicach podmiotowości, sposobach cyrkulacji pożądania oraz konieczności zrzeczenia się swojego przywileju wynikającego z pozycji władzy. W centrum artykułu mieści się ciało – jego materialność (wraz z potencjalnościami jego transformacji) i jego semiotyczna zdolność generowania sensów. Artykuł wykazuje, że między pojedynczym ciałem, które zawsze jest więcej-

związanych z wodnym ucieleśnieniem i przyjrzenie się, w jaki sposób otwierają one nowe możliwości interpretacyjne twórczości pisarza.

¹⁰ Zaprzecza to słowom wielu komentatorów Lovecrafta, w tym np. Michela Houellebecqa, jakoby Lovecraft w swoich opowiadaniach nigdy nie eksponował tematu seksualności. Zob. Houellebecq, *H.P. Lovecraft*, op. cit., s. 52.

¹¹ A. Marzec, *Kosmogonie, czyli o początkach światów – zwrot spekulatywny*, „Teksty Drugie” 2022, nr 3, s. 62–81.

¹² W tym artykule bliżej mi do perspektywy studiów nad potwornością (*monstrosity studies*) niż do studiów nad potworami (*monster studies*), gdyż nie tylko skupiam się na badaniu konkretnych potworów i ich cielesności, ale też pokazuję mobilność samej kategorii potworności, która nie musi oznaczać tylko tego, co na zewnątrz ludzkiego podmiotu. Kategoria potworności pozwala dostrzec powiązanie między Ja i Innym oraz sproblematyzować arbitralność tej granicy.

-niż-ludzkie, a ciałem społeczności/wspólnoty (*bodys politics*) jest niewielka odległość, a każda refleksja na temat jednego nieodzownie prowadzi do rozmyślań na temat drugiego.

POWRÓT DO WODNEGO DOMU

Widmo nad Innsmouth opowiada historię młodego podróżnika, miłośnika architektury, który postanawia samodzielnie zbadać owiane tajemnicą i prawie niezamieszkałe portowe miasteczko Innsmouth w stanie Massachusetts. Jak każde opowiadanie Lovecrafta *Widmo nad Innsmouth* nie skupia się na rozwoju psychologicznym bohatera, lecz eksploruje niezbadaną, wymykającą się rozumowi i spotworniałą, ukrytą warstwę rzeczywistości. Odkrywanie tajemnic miasteczka nie prowadzi – co typowe dla Lovecrafta – do ostatecznego wyjawienia prawdy o rzeczywistości; ujawnia jednak, że Innsmouth zawdzięcza złą sławę temu, że zamieszkane jest przez ludzi-ryby. Hybrydyczną odrębność gatunek ten zawdzięcza kontaktom seksualnym ludzi z Istotami z Głębin, pośród których najważniejszym bóstwem jest Dagon – czczony w Innsmouth bóstwo płodności.

Tak opisuje mieszkańców narrator i bohater opowiadania:

Ciała ich były – jak mi się zdaje – głównie barwy szarozielonej, choć na brzuchu białe; przeważnie zdawały się połyskliwe śliskie, lecz grzbiety pokryte były łuską. W najogólniejszym zarysie istoty te były człekokształtne, lecz głowy miały rybie, o olbrzymich, niezamykających się ślepiach. Po obu stronach szyi pulsowały skrzelą, długie szpony połączone były błoną. Stwory poruszały się w nieregularnych podskokach, czasem na dwóch nogach, czasem na czworaka¹³.

Jak w przypadku wielu innych opowiadań Lovecrafta nasuwa się pytanie o to, co właściwie kieruje bohaterem: dlaczego ochoczo udaje się do spotworniałego miasteczka pomimo licznych ostrzeżeń, które do niego docierają? Dlaczego angażuje się, ryzykując życie, w tajemnicze i przerażające zagadki więcej-niż-ludzkiego wszechświata?

W przypadku *Widma nad Innsmouth* odpowiedź zdaje się być ukryta w hydrofeministycznych rozpoznaniach ciała jako zawsze wodnistego, a więc otwartego na potencjalności metamorfozy, która – choć może wydawać się przera-

¹³ H.P. Lovecraft, *Widmo nad Innsmouth*, op. cit., s. 113.

zająca – to jednak prowadzi do afirmatywnie rozumianej reorientacji ciała. Astrida Neimanis¹⁴, jako pionierka hydrofeministycznej myśli, przekonuje nas do gruntownej zmiany sposobu patrzenia na różne, ludzkie i nie-ludzkie, ciała zamieszkujące naszą planetę, jako na ciała, które wiążą się za sprawą wodnistych połączeń. W myśleniu o ciele jako o ciele wodnym nie chodzi wyłącznie o prostą konstatację, że nasze ciała w większości składają się z wody, lecz o uznanie tej substancji za ontologiczną podstawę świata. Każde ciało tej planety nosi w sobie dokładnie ten sam związek chemiczny (wodę), a zamknięty obieg wody na naszej planecie implikuje recykling tego związku, to jest ciągłe przelewanie się wody w kolejne ciała: z ciała chmury – do ciała oceanu – do ciała ryby – do ciała człowieka – do ciała gleby – do ciała rośliny itd. Oznacza to, że woda wykonuje deleuzjańską pracę różnicy i powtórzenia¹⁵: choć mamy do czynienia nieprzerwanie z tym samym związkiem chemicznym, to dąży on do ciągłego różnicowania się poprzez stawianie się częścią coraz to nowych, różnych od siebie ciał. Dlatego hydrofeministyczna rewizja ciała przyczynia się do konstrukcji zupełnie innego modelu podmiotowości – niestałej, przepuszczalnej, immanentnie otwartej na przepływy międzygatunkowe.

Woda u Neimanis służy także jako przypomnienie o ewolucyjnym pochodzeniu ssaków lądowych, w tym człowieka. Sandor Ferenczi, węgierski psychoanalityk, twierdził nawet, że wyjście zwierząt na ląd i osuszenie się z wody stanowiło pierwotną, filogenetyczną katastrofę, którą do tej pory dźwigamy na naszych barkach: jej powtórzeniem w jednostkowym życiu jest trauma narodzin i wygnanie z matczynego łona. Pacjenci Ferenczego, opowiadający mu o swoich rybich snach, wodnych traumach i namiętnościach, skłaniają go do refleksji:

Co, jeśli cała wewnątrzmaciczna egzystencja wyższych ssaków była jedynie powieleniem tego typu egzystencji, charakteryzującej ten pierwotny rybi jej okres, a same narodziny były niczym innym jak jednostkową rekapitulacją straszliwej katastrofy, która w wyniku cofnięcia się oceanów zmusiła tak wiele zwierząt, w tym bez wątpienia również naszych własnych zwierzęcych przodków, do przystosowania się do życia na lądzie, a przede wszystkim do rezygnacji z oddychania skrzelami i zaopatrzenia się odtąd w narządy służące oddychaniu powietrzem?¹⁶

¹⁴ A. Neimanis, *Ciała wodne. Posthumanistyczna fenomenologia feministyczna*, tłum. S. Królak, Warszawa 2024.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 131–141.

¹⁶ S. Ferenczi, cyt. za: A. Neimanis, *Ciała wodne*, op. cit., s. 183.

Porównanie ciał waleni (delfinów, wielorybów, morświnów) – ssaków, które powróciły do wody – z ciałami ludzi ujawnia wiele wspólnego pomiędzy jednymi i drugimi: podobne płuca i duże mózgi z pomarszczoną korą mózgową oraz optymalne funkcjonowanie, gdy ciepłota ciała wynosi około 36,6 stopni Celsjusza. Neimanis pisze: „Zedrzyjmy skórę z płetwy waleni, a ujrzymy coś, co nie różni się jakoś znacznie od naszych ludzkich dłoni: pięć palców, nadgarstek, łokieć, ramię”¹⁷. Te i jeszcze inne podobieństwa pokazują, że droga ewolucyjna waleni, która prowadziła je od morza do lądu i z powrotem, może równie dobrze stać się drogą ewolucyjną gatunku ludzkiego, a nasze ciała wodne noszą nie tylko pamięć o rybach początkach, ale też cielesne potencjalności, które mogą w długim trwaniu zaktualizować nasze ciała jako zdolne do życia pod wodą.

Spekulatywny charakter *Widma nad Innsmouth* wyraża pragnienie powrotu do wodnego domu. Rybi, oszałamiający bohatera odór, który unosi się w portowym mieście, konotuje seksualne pożądanie, któremu ulegają ludzcy mieszkańcy miasta, a w ostateczności także sam główny bohater. Wspomnienia o wodnej proveniencji gatunku ludzkiego, o której bohater co rusz przypomina sobie w zderzeniu z hybrydycznym gatunkiem, wzbudzają w nim nie tyle strach, ile fascynację, a ta pogłębia się z biegiem czasu:

[początek opowiadania]

Były wśród nich fantazyjne potwory o kształtach odrażająco groteskowych i nikczemnych – trochę jakby na poły rybich, na poły płazich – oddziaływały zaś na jakiś natarczywy, nieznosny zmysł pseudopamięci, jak gdyby na ich widok ożywały obrazy utrwalone w najgłębszych komórkach i tkankach, odziedziczone po najpotworniejszych przodkach. [...]

[koniec opowiadania]

[N]ie lękałem się już nieznanym morskich głębin – przeciwnie, wywierały one na mnie dziwny urok. W morzu czekają mnie zdumiewające, niesłychane dziwy, wkrótce więc ruszę na ich poszukiwanie¹⁸.

Hydrospekulacja Lovecrafta rozmywa ostre granice między gatunkiem ludzkim a gatunkami ryb, płazów i ssaków morskich; podkreśla, że wszyscy wywodzimy się z jednego wodnego domu i dzielimy tych samych przodków¹⁹. Pamięć

¹⁷ Ibidem, s. 185.

¹⁸ H.P. Lovecraft, *Widmo nad Innsmouth*, op. cit., s. 55–56, 121.

¹⁹ W tym miejscu warto przytoczyć antropologiczną hipotezę wodnej małpy Elaine Morgan, do której odwołuje się sama Neimanis. Ta teoria, nigdy w pełni niepotwierdzona (ale też niezdykredytowana), stara się wytłumaczyć podobieństwa między człowiekiem a ssakami morskimi – sugeruje, że jako gatunek człowiek przeszedł przez etap życia w środowisku wodnym lub pół-

o wodnej proveniencji jest u Lovecrafta pamięcią ciała („utrwalone w najgłębszych komórkach i tkankach, odziedziczone po najpotworniejszych przodkach”), która nie zatrzymuje się na stwierdzeniu stanu przeszłego/teraźniejszego, lecz wyznacza kierunki dla stojącego się, pragnącego, ludzkiego ciała²⁰.

STAWANIE-SIĘ-KOBIETĄ, STAWANIE-SIĘ-PIZDĄ

Filogenetyczne przypomnienie o byciu ciałem z wody miesza się w opowiadaniu z pożądaniem, które ogniskuje się wokół śluzowatych, ciekących ciał rybo-ludzkich stworzeń. W ramach fallologocentrycznych struktur symbolicznych stworzenia te konotują kobiece ciała i kobiecą seksualność. Nie są one jednak postrzegane jako zdegradowane, abiektalne²¹ i przynoszące zgubę męskiemu podmiotowi. Przeciwnie – kobiecy charakter potwornych ciał wyznacza kierunek afirmatywnego stawania-się (w rozumieniu Deleuze’a i Guattariego)²² dla męskiego bohatera opowiadania.

wodnym. Potwierdzeniem tego miałyby być różnice w budowie pomiędzy człowiekiem a innymi naczelnymi, których nie można przekonująco wytłumaczyć życiem człowieka na suchym lądzie przez cały okres ewolucyjny. Te cechy to przede wszystkim: niewielkie owłosienie, które zmniejsza opór wodny; podskórna tkanka tłuszczowa, działająca jak izolacja termiczna; dwunożność ułatwiająca brodzenie w wodzie; zdolność do relatywnie długiego nurkowania. Posługiwanie się tą teorią przez Neimanis pokazuje, jak bliskie są sobie fikcja spekulatywna (*speculative fiction*) i naukowe spekulacje, zwłaszcza jeśli celem tych ostatnich nie jest wyjaśnianie rzeczywistości w sposób kategoriyczny, ale produkcja opowieści redefiniujących zastane pojęcia ciała, historii i środowiska. To, co faktyczne i fikcyjne, spotyka się w tym przypadku pod wspólnym akronimem SF (spekulatywne fikcje, spekulatywne fakty, spekulatywny feminizm). Por. A. Neimanis, *Ciała wodne*, op. cit., s. 186–188.

²⁰ To przypominanie sobie o wodnej proveniencji naszych ciał i związanych z tym możliwościach adaptacji do wodnego życia staje się, jak pokazuje Alexis Pauline Gumbs, coraz bardziej użyteczną praktyką w czasach, kiedy stan oceanów na świecie gwałtownie się podnosi, a oddychanie na lądzie czystym powietrzem staje się coraz bardziej kłopotliwe. A.P. Gumbs, *Niezatapialne. Czarny feminizm i ssaki morskie*, tłum. D. Wasilewska, W. Zalewska, Warszawa 2024, s. 16.

²¹ O odczytaniu twórczości Lovecrafta pod kątem teorii abiektu zob.: D. Simmons, *A Certain Resemblance: Abject Hybridity in H.P. Lovecraft's Short Fiction*, [w:] *New Critical Essays on H.P. Lovecraft*, red. D. Simmons, New York 2013, s. 13–30; J.L. Casero, J. Urabayan, *No One Came from Outside: A Critique of the Abject-Lovecraftian Foundations of Dark Ecology*, „Ilha do Desterro” 2023, t. 76, nr 2, s. 181–200. W dalszej części artykułu rozwijam takie odczytanie opowiadania.

²² G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2015, s. 282–375. Zob. też: F. Guattari, *Becoming-Woman*, [w:] *Hatred of Capitalism: A Semiotext(e) Reader*, red. C. Kraus, S. Lotringer, Los Angeles 2001, s. 355–356.

Dla Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattari’ego stawanie-się-kobietą jest szczególnie istotnym rodzajem stawania-się: ze względu na powszechność doświadczenia opresji przez oznaczone jako kobiece podmioty na całym świecie stawanie-się-kobietą stanowi pewnego rodzaju matrycę dla deterytorializacji szeregu innych stawania-się. Deleuze i Guattari nie odnoszą się do normatywnego i ugruntowanego rozumienia kobiecości: uznają kobiecość za abstrakcyjny, znaczący obiekt, który nie ma konkretnego, z góry założonego znaczonego, ale znajduje się na mapie różnicującego się i fluktuującego pragnienia, które szuka dróg ujęcia z binarnej stratyfikacji upłciowionych ciał. Kobieta jako wzór deleuzjańskich mniejszościowych podmiotów mieści w sobie te jakości pragnienia, które są gorzej rozpoznane i ugruntowane na poziomie molowym, ale jednocześnie możliwe do wcielenia i zaktualizowania przez inne, także te oznaczone jako męskie ciała.

Tym, co łączy podmiot większościowy z podmiotem mniejszościowym, co inicjuje proces stawania-się-kobietą, jest w opowiadaniu Lovecrafta woda jako nośnik pożądania i zarazem źródło możliwości materialnej transformacji. Choć Deleuze i Guattari nie chcą definiować kobiecości ani łączyć jej z konkretnymi przymiotami i skupiają się na otwieraniu możliwości pragnących ciał-maszyn, a nie na ich tożsamościowej stabilizacji – to woda jako materialno-semiotyczna siła mająca immanentny, transformacyjny potencjał w procesach stawania-się wskazuje na uwikłanie kobiecych ciał w materioznaczenie²³.

Krzysztof Pacewicz zastanawia się: „czy płyny mają w sobie coś bardziej ‘kobiecego’? Czy ciało stałe ma w sobie coś bardziej ‘męskiego’? Czy biopolityka izolacji jest męskim wymysłem?”²⁴. Twierdzące odpowiedzi na powyższe pytania sytuują refleksję na temat upłciowionych, płynnych ciał w obszarze deleuzjańskiego stawania-się. Większościowy (w domyśle męski) podmiot to oznaczone ciało stałe, które penetruje i ustanawia symboliczny porządek rzeczywistości, podczas gdy mniejszościowy podmiot (w domyśle kobiecy) to ciało gorzej oznaczone lub prawie w ogóle nieoznaczone, a zatem otwarte na przepływy znaczeń i materii, zdolne do bycia penetrowanym. Dopiero spotkanie większościowego podmiotu z mniejszościowym otwiera drogę temu pierwsze-

²³ Pojęcie „materioznaczenia” zaczerpnięte jest z przełomowej pracy Karen Barad, łączącej fizykę kwantową z filozofią. Barad wskazuje, w jaki sposób to, co materialne, jest nierozzerwalnie splecione z tym, co dyskursywne i na odwrót. (Zob. K. Barad, *Spotkanie ze wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splecenie materii ze znaczeniem*, tłum. S. Królak, Poznań 2024).

²⁴ K. Pacewicz, *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*, Warszawa 2017, s. 143.

mu do stania się kimś innym i podważenia binarnie strukturyzującego reżimu ograniczających podmiotowości.

Co jednak powoduje, że kobiecość konotuje płynny stan skupienia, a męskość – ciało stałe? W jaki sposób ten pierwszy stan możemy odzyskać dla politycznego myślenia jako pożądaną dla wszystkich ciał? Pacewicz argumentuje, że filozofia polityczna Zachodu była do tej pory zdominowana przez mężczyzn, którzy bazując na swoich doświadczeniach życiowych, nie dowartościowywali należycie kobiecego doświadczenia ciała, porodu, karmienia piersią, miesiączkowania etc. Poskutkowało to wyłonieniem się bardzo konkretnej wizji ciała – suchego, zachowującego swoją integralność, odseparowanego od innych ciał oraz żyjącego w gotowości do walki z innymi ciałami²⁵. Nie chodzi tutaj o utrwalanie binaryzmów płciowych, odwoływanie się do esencji płci oraz ich koniecznych, biologicznych atrybutów w przypadku zarówno mężczyzn, jak i kobiet, lecz o zwrócenie uwagi na strukturalną produkcję kulturową płci, która historycznie wymagała od płciowo segregowanych ciał pewnych postaw i praktyk, które te ciała przeżywały jako upłciowione podmioty.

W wypracowaniu innej wizji ciała – mokrego, przeciekającego, otwartego i odpodmiotowanego – w otwarciu męskiego podmiotu na możliwość stania-się-kobietą, pomóc mogą doświadczenia ciał zdolnych do ciążywości. Myra Hird opisuje ten stan w kategoriach cielesnej hojności²⁶, która ujawnia się najpełniej w momencie ciąży oraz karmienia piersią, ale wcale nie ogranicza się wyłącznie do kobiecych ciał gatunku ludzkiego. Woda, która płynie między osobą/ssakiem rodzącym a niemowlęciem, zawiera białka mleka, tłuszcze, cukry, sole, witaminy, hormony oraz ciała układu immunologicznego – składniki, bez których wzrastające dziecko nie mogłoby przeżyć. Ta somatyczna komunია, którą konstytuuje woda jako materia łącząca poszczególne ciała, jest polityczną rewoltą, bo odkłamuje obraz zwartego, jednostkowego i nieprzepuszczalnego ciała jako formę regulacyjnej fikcji politycznej, która przekłada się na szersze myślenie o ciele makro jako o obywatelskiej wspólnotcie.

Noszenie płodów i rodzenie dzieci przez osoby z macicą nie wyczerpuje ciążywości, tak jak rozumie ją Astrida Neimanis, reinterpreterując rozpoznania Luce Irigaray. Dla Neimanis ciążywość, nierozzerwalnie związana z materialnością wody, oznacza możliwość i potencjał ciał do powoływania innych ciał, „czyli sposobu udzielania własnej materialności na rzecz dalszego pomnażania

²⁵ Ibidem, s. 145–146.

²⁶ Zob. M. Hird, *The Corporeal Generosity of Maternity*, „Body & Society” 2007, t. 13, nr 1, s. 1–20.

życia odmiennego od własnego”²⁷. I choć kulturowa produkcja męskości, jak pokazuje Pacewicz, wypracowała odmienny, odcinający się od tej możliwości model męskiego ciała, to jednak ono także zdolne jest do tak rozumianej ciężowości. Ta ponadpłciowa i ponadgatunkowa ciężowość kładzie nacisk, posługując się słowami Pacewicza, już nie na odrębne, indywidualne ciała, ale fluks: wspólnotę płynów ustrojowych, które dzięki cielesnej hojności nie tylko wzmacniają wzajemnie swoje obiekty przepływu, ale też powodują, że kontury ich podmiotowości stają się coraz mniej dostrzegalne i mniej istotne jako polityczne strategie oporu. Takie myślenie prowadzi do odrzucenia terytorializującej wizji podmiotowości, która ustanawia się w opozycji do Innego. W zamian koncepcja fluksu oferuje skupienie się na samych procesach stawania-się, które według Deleuze’a i Guattariego są jedynymi realnymi siłami²⁸ i jako takie mogą zachwiać naszym domyślnym sposobem nawigowania w świecie.

Patricia MacCormack, analizując ciała postaci z innych opowiadań Lovecrafta, zwraca uwagę na daleko posuniętą feminizację męskich podmiotów, podkreślając jednak, że stawanie-się-kobietą pociąga za sobą „stawanie-się-pizdą”. To sformułowanie dosadniej obrazuje sprzeciw wobec fallicznej ekonomii symbolicznej. Cthulhu – przedwieczny, potężny bóg spoczywający na dnie oceanu, choć opisywany jako „on”, jest przykładem odstawania-się-męskiego-podmiotu albo też wcieleniem fallicznego ucieleśnienia, które się nie udało.

Ponieważ macki Cthulhu wyrastają i rozmnażają się z paszczy Cthulhu, nie mogą być opisane jako falliczne. Sprzeciwiają się one integralności fallusa oraz tego, że jest on penetrujący, a nie powstaje z fałdów ciała, które tworzą cielesny otwór²⁹.

Analogicznie do Cthulhu, Lord Abominacji, Humwawa, inna postać lovecraftowskiego uniwersum, „ma twarz pełną wnętrzości” (co przypomina budowę waginy), a jego brat Pazuzu opisany jest jako ten, który ma gnijące genitalia: „Obydwie abominacje są męskie, ale jednocześnie są opisywane jako pozbawione fallocentrycznych genitaliów i jedności w ogóle”³⁰.

Centralne postaci mitologii Lovecrafta są męskimi podmiotami, które się nie udały i które stają-się-kobietą – lub słowami MacCormack: stają-się-pizdą – ale które swoją porażkę wobec fallicznej struktury noszą dumnie, w miejscu

²⁷ A. Neimanis, *Ciała wodne*, op. cit., s. 138.

²⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 288.

²⁹ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto: Activism for the End of the Anthropocene*, London 2020, s. 129.

³⁰ Ibidem, s. 130.

twarży, która symbolicznie i materialnie wyznacza centrum tożsamości, z której można wyczytać płeć, rasę, seksualność, klasę, pełnosprawność³¹. Zrobienie sobie pizdy z twarzy jest odmową bycia postrzeganym przez deleuzjańską „maszynę twarzowości”, która w arbitralny sposób jedne byty obdarza twarżą, a innych jej pozbawia, tworząc tym samym stratyfikację podmiotów godnych szacunku. Stanowi to również deklarację bycia gotowym na penetrację – zrzeczenia się kulturowej męskości, bo jak zauważa Emma Heaney³², wszystkie ciała są ontologicznie penetrowalne, a to, że kobiece ciała zostały utożsamione z byciem penetrowanymi, a męskie z penetrowaniem, jest wynikiem jedynie opresyjnego podziału płciowego i nie ma nic wspólnego z faktycznymi możliwościami ciał. Odmowa twarzy w twórczości Lovecrafta wskazuje na istnienie odmiennych sposobów organizacji ciała, które otwierają możliwość zaistnienia innych symbolicznych ekonomii opartych na antyfallicznych strukturach. Tym właśnie jest dla MacCormack stawanie-się-pizdą:

Pizda jest potworem, tym bardziej potwornym, że jednocześnie jest tak kusząca, że wywołuje fascynację niejednoznacznością. Ze wszystkich sposobów, w jakie pizda przekracza dominujące paradygmaty falliczne, jest ona zarówno zakazana, jak i odrażająca [...]. Pizda, w przeciwieństwie do posłusznej waginy, nie będzie definiowana przez produkcję (rodzina), czystość (kościół) ani akceptację podporządkowania (państwo). Jest przede wszystkim zbiorem fałdów, organów, elementów, faktur, smaków i inwolucji [...]. Jest, materialnie i koncepcyjnie, zerwaniem³³.

Stawanie-się-pizdą jest zatem afirmatywną praktyką bycia inaczej w świecie fallicznej dominacji, ustanawianej przez patriarchalne, psychoanalityczne i antropocentryczne dyskursy. To akt sprzeciwu wobec teź fallicznej dominacji. Różne ciała – także te posiadające penisy – mogą, na różne sposoby, stawać-się-pizdą. Jednym ze sposobów na stawanie-się-pizdą jest właśnie odkrywanie wodnistej ontologii swojego własnego, hojnego ciała, które tym samym staje się podatne na penetracyjne przepływy.

³¹ Ibidem, s. 129.

³² E. Heaney, *Miękkie, twarde; penetrowalne, zdolne do penetracji. Ciała przeciwko cisowości*, tłum. Ł. Staszewicz, „Machina Myśli”, <https://machinamysli.org/miekkie-twarde-penetrowalne-zdolne-do-penetracji-ciala-przeciwko-cisowosci/> [dostęp: 15.08.2025].

³³ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto*, op. cit., s. 125. Cytat ten tłumaczy moją decyzję translatorską dotyczącą wiernego oddania wulgarnego słowa „cunt” jako „pizda”. Można by ewentualnie zastanawiać się nad alternatywnym tłumaczeniem „cipa”, wybrany przeze mnie termin wydaje się jednak bardziej dosadny.

Tak jak niektóre z potworów Lovecrafta – Cthulhu, Humwawa czy Pazuzu – które pozbawione zostały swojej fallicznej konstytucji cielesnej, a zatem materialnie i konceptualnie zerwały z konkretnym porządkiem rzeczywistości, tak i bohater *Widma nad Innsmouth* zyskuje możliwość stania się kimś radykalnie nie-męskim. Różnica między potworami a bohaterem polega na wyjściowej pozycji podmiotu. Bohater jest modelowym przykładem większościowego podmiotu: jest młodym, białym, pełnosprawnym mężczyzną, intelektualistą, którego świadomą motywacją i motorem do działania jest poznanie rzeczywistości dzięki racjonalnemu rozumowaniu. Wraz z fabularnym rozwojem opowiadania okazuje się jednak, że w istocie kieruje nim pragnienie, które nie mieści się w wyżej wymienionych kategoriach tożsamościowych i szuka dróg ujęcia w spotkaniach z tym, co radykalnie inne.

U Lovecrafta istnieją wyraźne różnice między poszczególnymi ciałami, ludzkimi i potwornymi, ale nie dają się one sprowadzić do prostych binarnych kategorii, takich jak różnica płciowa czy gatunkowa. Co więcej, granice między kategoriami „potwór” i „człowiek” nie zawsze są szczelne, a cielesne alianse pomiędzy jednymi a drugimi co jakiś czas stają się możliwe. Zaproszenie do podwodnego życia to zaproszenie do zapoczątkowania kolejnych procesów stawania-się. Bohater, stając-się-ciałem-wodnym (czy raczej przypominając sobie o takiej cielesnej konstytucji), jednocześnie staje-się kobietą/pizdą – ciałem przeciekającym, hojnym, penetrowalnym – i staje-się-zwierzęciem – przedludzką i jednocześnie spekulatywną postludzką formą człowieka powracającego do wody po to, by na końcu stać-się-niedostrzegalnym. Wszystkie te modusy cielesnego bycia nie są formą niedostępnej mu, zewnętrznej wobec ciała niemożliwości – przeciwnie, dzięki wodzie, która jest zarówno repozytorium pamięci (tym-co-było), łącznikiem między różnorodnymi ciałami i ich jakościami (tym-co-staje-się-tu-i-teraz), jak i potencjalnością do przeobrażeń w przyszłości (tym-co-może-nadejść), owe modusy stają się dostępnymi i możliwymi aktualizacjami ciała.

INNY = ABIEKT?

Gdy analizuje się utwory Lovecrafta, nie sposób pominąć ontologicznej dychotomii wewnątrz/zewnątrz – a także związanego z nią rasizmu. Badacze różnie ją postrzegają i definiują zarówno w kontekście samych tekstów Lovecrafta, jak i podczas tworzenia projektów filozoficznych opartych na jego pracach. W kontekście omawianego opowiadania istotne było dla mnie wyartykułowa-

nie zachwiania między wnętrzem (rzeczywistością ludzkich bohaterów) a pozaracjonalnym, absolutnym zewnętrzem (zamieszkiwanym przez nie-ludzkie potwory). Ta struktura była kluczowa dla projektów onto/epistemologicznych m.in. Nicka Landa³⁴, Eugène'a Thackera³⁵ czy Marka Fishera³⁶. W mojej ocenie opowiadanie *Widmo nad Innsmouth* demontuje binarną opozycję wewnątrz/zewnątrz, którą tak chętnie posługują się wyżej wymienieni myśliciele. Wspomniana dychotomia pozwala jednak zrozumieć usytuowanie potencjalnego rasizmu w pisarstwie Lovecrafta.

To, co według Jorge Leóna Casera i Julii Urabayen wskazuje na rasizm, to abiektność niektórych podmiotów³⁷. Termin ten wprowadziła psychoanalityczka Julia Kristeva – dla niej abiektna odraza wiąże się z radykalnie odrzuconym obiektem, który nie jest nawet rozpoznawany jako „rzecz”, ponieważ „odraza powstaje w wyniku niezdolności do rozpoznania swojego pokrewieństwa”³⁸. Omawiane opowiadanie ewokuje jednak właśnie powolne odkrywanie pokrewieństwa między odrażającym abiektem (wodnymi monstrami) a bohaterem-podmiotem. Bohater nie tyle dopuszcza do siebie odrzucony obiekt (abiekt), ile odkrywa łączące go z nim pokrewieństwo – a więc de facto przeciwstawia się rasistowskiej, dychotomicznej strukturze Ja/Inny.

Oczywiście odkrycie pokrewieństwa samo z siebie niekoniecznie musi oznaczać obalenie rasistowskiej relacji między podmiotem a abiektem – może ją nawet wzmacniać, kiedy okazuje się, że podobieństwo to przypomina o niewygodnym dla podmiotu przeczuciu jego własnej abiektności potencjalności. Wtedy pokrewieństwo nie służy jako siła scalająca odrębne człony, lecz jako motor napędzający opór podmiotu i jego uszczelnienie oraz zaostrażający dychotomię Ja/Inny. Rasizm przeczuwa, że Ja i Inny nie różnią się – i dlatego wytwarza różnicę jako zasadniczą i niepodważalną³⁹.

W analizowanym opowiadaniu mamy jednak do czynienia z więcej niż uznaniem pokrewieństwa między podmiotem a Innym – podmiot rozpoznaje, że Ja = Inny. Dychotomia Ja/Inny ma moc na początku utworu, a następnie zanika – a wraz z nią potencjalnie rasistowskie różnicowania. Bohater, poprzez doświadczanie zmian w ciele oraz zagłębienie się w genealogię swojej rodziny,

³⁴ N. Land, *Phyl-Undhu: Abstract Horror, Exterminator*, [b.m.w] 2014.

³⁵ E. Thacker, *In the Dust of This Planet: Horror of Philosophy, Volume 1*, Winchester 2011.

³⁶ M. Fisher, *Z innego świata, spoza czasu*, op. cit.

³⁷ J.L. Casero, J. Urabayen, *No one came from Outside*, op. cit., s. 190–197.

³⁸ J. Kristeva, cyt. za: ibidem, s. 192.

³⁹ Zob. H. Bhabha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.

odkrywa, że sam jest częścią ludzi-ryb. Nie ma już zatem dwóch stron, które konieczne są do konstrukcji rasistowskiej struktury. Podmiot afirmuje nowy obraz siebie jako będącego Jednym i toż-samym.

Rasizm u Lovecrafta nie jest czymś incydentalnym, co można oddelegować do pozaliterackiej sfery jego życia. Rasizm napędza libidalne struktury jego twórczości. Joanna Bednarek⁴⁰ zauważa, że rasizm u pisarza jest czymś, co stabilizuje deterytorializujące siły związane z nowymi wówczas odkryciami naukowymi (choćby fizyką kwantową), siłami kapitału czy demokratyzującym się społeczeństwem. Rasizm jako odpowiedź na te zjawiska przywraca tradycyjny porządek polityczny i ontologiczną czystość. Jest wyrazem strachu przed hybrydyzacją rzeczywistości.

Niemniej opowiadanie *Widmo nad Innsmouth* jest wyrazem przeciwnego pragnienia; pragnienia, które jest wkroczeniem na teren nie-ludzkiego oraz asymilacji potworności. Potworność w tym opowiadaniu nie zagraża, ale jak mówi bohater utworu, napawa nadzieją i ekscytacją. Bohater, który na początku faktycznie odczuwa odrazę do obcych, ostatecznie raduje się obietnicą potworności, którą obcy mu składają. Zmieszanie i hybrydyzacja, które są największym koszmarem rasisty, tutaj potraktowane są jako afirmacja nowego życia.

Pomogę kuzynowi uciec z zakładu i razem udamy się do cudownie widmowego Innsmouth. Popłyniemy w stronę posępnej rafy i zanurzymy się w czarne otchłanie, aż dojrzymy do Y'ha-nthlei, cyklopowego miasta kolumn, i tam, w mateczniku Istot z Głębin, zamieszkamy we wspałościach i chwała po najdłuższe czasy⁴¹.

Dynamika relacji między abiektem a podmiotem wyznacza możliwości odczytania opowiadań Lovecrafta. Obstawanie przy silnej opozycji wewnątrz/ze-wewnątrz, charakterystyczne dla (post)akcelerationistycznych projektów filozoficznych i ich odczytań Lovecrafta jest, jak wskazują Casero i Urabayen, obstawaniem przy afektywnym strachu przed radykalną, nienazywalną obcością, która napędza libidalne struktury faszyzmu⁴². Casero i Urabayen nie biorą jednak pod uwagę, że bliższa lektura dzieł takich jak *Widmo nad Innsmouth* pozwala na inną interpretację twórczości Lovecrafta. Opisaną przeze mnie drogę bohatera można odczytać jako spekulatywne przepracowanie ksenofobicznej odrazy. I choć

⁴⁰ J. Bednarek, *Strach i ciekawość. Czego H.P. Lovecraft może nas nauczyć o życiu w antropocenie*, „Wakat”, <http://wakat.sdk.pl/strach-ciekawosc-czego-h-p-lovecraft-moze-nas-nauczyc-o-zyciu-antropocenie/> [dostęp: 30.09.2025].

⁴¹ H.P. Lovecraft, *Widmo nad Innsmouth*, op. cit., s. 121.

⁴² J.L. Casero, J. Urabayen, *No one came from Outside*, op. cit., s. 192–197.

badacze są skłonni uznać, że nienawiść rasowa napędza fikcjonalną twórczość Lovecrafta⁴³, to powinniśmy bliżej przyjrzeć się, w jaki sposób ulega ona twórczej modyfikacji – jak zmienia się afektywny wektor rasizmu wraz z rozwojem fabuły. Dzięki takiej interpretacji wyzwalamy się również z przymusu odczytania Lovecrafta albo w czysto biograficznym kluczu (uwzględniającym wyłącznie socjopolityczny kontekst), albo w czysto abstrakcyjnym, ontoepistemologicznym kluczu (ignorującym usytuowanie pisarza).

PODSUMOWANIE: HORROR DLA KOGO?

Postawmy sobie zasadnicze pytanie: jeśli opowiadanie *Widmo nad Innsmouth*, a także szerzej – całą twórczość Lovecrafta uznajemy za horror, to dla kogo jest to horror?⁴⁴ Lovecraftowską filozofię często określa się mianem pesymistycznego kosmicyzmu⁴⁵, w którym człowiek ukazany zostaje jako nic nieznaczący byt w obliczu przepotężnych, przedwiecznych istot, zwykle pozostających w ukryciu przed ludzkim okiem. Odkrycie tajemnic wszechświata, o ile kiedykolwiek stałoby się możliwe, prowadziłoby jedynie do jeszcze większego poczucia nieważności człowieka. Przedstawiona przeze mnie analiza jednego z opowiadań sugeruje jednak, że głównym wyznacznikiem lovecraftowskiego pisarstwa nie jest pesymizm ani strach, lecz fascynacja tym, co nieznane i nieoswojone. Potwory z lovecraftowskiego bestiariusza nie są obojętne (nie konstytuują ich absolutne zewnętrznie) na ludzką egzystencję, ale umożliwiają wchodzenie w alianse i wyznaczają możliwe kierunki stawania-się. Ich inność to nie powód do snucia egzystencjalnych rozważań o nieistotności człowieka – to przyczynek do afirmatywnie rozumianego stawania-się-z-potworami, którego główną stawką jest utrata i negacja samego siebie.

MacCormack proponuje, by potraktować lovecraftowską mitologię jako spekulatywną fabulację, która w ramach postsekularnego myślenia posłużyć może do innego dostrojenia się do świata oraz do unieważnienia samych siebie, a co za tym idzie – antropocentrycznego modusu myślenia i działania. Taka jest też

⁴³ Ibidem; M. Houellebecq, *H.P. Lovecraft*, op. cit., s. 93–138; J. Bednarek, *Strach i ciekawość*, op. cit.; C. Miéville, *Politics and the Fantastic*, rozm. N. Colson, „Socialist Worker”, 23.05.2011, <https://socialistworker.org/2011/05/23/politics-and-the-fantastic> [dostęp: 31.10.2025].

⁴⁴ To pytanie zadała Patricia MacCormack: P. MacCormack, *Mucosal Becomings through the Gates of the Anthropocene*, <https://www.youtube.com/watch?v=OYoxjFBqvZE> [dostęp: 15.08.2025].

⁴⁵ To koncepcja rozwijana m.in. przez Thackera. Zob. E. Thacker, *In the Dust of this Planet*, op. cit.

prawdziwa stawka każdego stawania-się w rozumieniu Deleuze'a i Guattariego. Pytanie w kontekście lovecraftowskich potworów powinno zatem brzmieć: w jaki sposób mogą na nas oddziaływać i zmieniać utarte ścieżki percepcji i modusy działania, w nie mniejszym stopniu niż bogowie zinstytucjonalizowanych, dogmatycznych religii? Choć lovecraftowskie potwory są czysto spekulatywne, to ich możliwość afektywnego oddziaływania jest realna.

Stawanie-się-z-potworami to, jak pisze MacCormack, sposób na:

[...] zmianę perspektywy i zmianę świata, w którym obecne sposoby percepcji, aktywizmu i kreatywności nie robią wystarczająco dużo oraz nie adaptują się tak dobrze, jakby mogły. To alternatywna ścieżka szukania inspiracji, która nie jest ani lepsza, ani gorsza od innych... [Jej stawką pozostaje jednak] utrata samego siebie jako sposobu na zmianę siebie i zmianę świata, ponieważ wzorce naszych neuronalnych, społecznych i środowiskowych sposobów postępowania są tak ugruntowane, że potrzeba nam jakiejś formy śmierci, by je ożywić⁴⁶.

Lovecraftowskie potwory to zatem propozycja nowego panteonu bogów, którzy mogą stać się częścią nowej kosmogonii czasów po antropocenie. Bogów, których nie będziemy czcili; bogów, którzy niczego pewnego nie będą mogli nam ofiarować, ale bogów, z którymi będziemy mogli się stawać (w ramach szeroko rozumianych praktyk spekulatywnych obejmujących zarówno bycie ich czytelnikiem/widzem, jak i autorem, a także działań okultystycznych i rytualnych⁴⁷, które w bardziej bezpośredni sposób angażują ciało). To otworzy przed nami możliwość niemyślenia o sobie i świecie w znanych antropocentrycznych i zhierarchizowanych kategoriach, a w zamian zaoferuje przypomnienie sobie o wodnistości, śluzowatości, a więc – potworności naszych zawsze już nie-ludzkich ciał, które będą odtąd zdolne projektować radykalnie inne sposoby bycia w świecie. Potworność może stać się zatem nie obraźliwą etykietą, którą wykorzystuje się do degradacji mniejszości (kobiet, czarnoskórych, osób nieheteronormatywnych, osób z niepełnosprawnością), które zawsze sytuowały się bliżej kategorii potworności niż inni; może stać się pojęciem afirmatywnym i sojuszniczym dla wszelkiej inności, która odrzucając politykę asymilacyjną, pragnie radykalnie innego świata. Taki świat ma szansę zaistnieć, jeśli za wzór identyfikacji obierzemy właśnie potworność, a nie antropocentrycznego, hete-

⁴⁶ P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto*, op. cit., s. 106–107.

⁴⁷ Na ten temat zob. J. Engle, *Cults of Lovecraft: The Impact of H.P. Lovecraft's Fiction on Contemporary Occult Practices*, „Mythlore” 2014, t. 33, nr 1, s. 85–98; K.R. Bolton, *The Influence of H.P. Lovecraft on Occultism*, „Irish Gothic Journal” 2011, nr 9, s. 2–21.

ronormatywnego, kolonialnego i ableistycznego Człowieka, który od tej potworności się odcina. Wartość bycia ludźmi w świecie, w którym bycie człowiekiem wciąż oznacza wysoce normatywną i regulacyjną formę podmiotowości, jest wątpliwa.

Powróćmy jeszcze na koniec do opowiadania Lovecrafta, aby zastanowić się, w jaki sposób odmienna konstytucja cielesna – spotworniała i wodnista, której ulegają ludzcy bohaterowie – przekłada się na inną praktykę życiową mieszkańców Innsmouth, czyli w jaki sposób mikropolityka ciała przekłada się na makropolitykę ciała społeczności. A zatem jaką obietnicę de facto składają nam lovecraftowskie potwory?

To, co wyróżnia miasteczko Innsmouth, to fakt jego widmowego istnienia. Jest to swoiste nie-miejsce⁴⁸: nie istnieje na mapach; pozbawione jest nadzoru ze strony instytucji państwa; trwa bez projektów modernizacji i przepływów wielkiego kapitału. Możemy więc powiedzieć, że jest miejscem krnąbrnym, umykającym oku władzy dyscyplinarnej, dla której musi istnieć jasny porządek – urbanistyczny, rasowy, statystyczny, gatunkowy i seksualny – jako gwarant kontroli na danym obszarze.

Nijk nie da się ich zarejestrować; ileż się z nimi zawsze nabiedzą urzędnicy od szkół albo spisów powszechnych! Nie lubią też wścibskich nieznajomych, możesz być pewien! Co najmniej raz słyszałem na własne uszy, że zniknął tam bez śladu jakiś urzędas czy fabrykant⁴⁹.

Innsmouth nie ma drogowskazów ani tablic informacyjnych. Źródło utrzymania mieszkańców pozostaje nieznane. Reprodukacja wykracza poza gatunek ludzki i przyszłość wspólnoty nie koncentruje się, jak w ramach heteronormatywnego porządku, na ludzkim dziecku⁵⁰, ale na pragnieniu radykalnej metamorfozy gatunku i powrocie do wody. To w końcu kontakty z istotami z głębin

⁴⁸ Nie-miejsce przywołuję tutaj w queerowym odczytaniu tego terminu, jakie proponuje Larry Knopp, który skupia się na jego ożywym i transformacyjnym potencjale wiążącym się z rozproszeniem podmiotowości. L. Knopp, *Ontologies of Place, Placelessness, and Movement: Queer Quests for Identity and Their Impacts on Contemporary Geographic Thought*, „Gender, Place & Culture” 2004, t. 11, nr 1, s. 121–134.

⁴⁹ H.P. Lovecraft, *Widmo nad Innsmouth*, op. cit., s. 53.

⁵⁰ Nawiązuję tutaj do queerowego tekstu Edelmana, w którym opisywał on, w jaki sposób figura DZIECKA wyznacza ograniczony horyzont myślenia dla wspólnoty, która odtwarza się w zgodzie z tym wysoce regulacyjnym (kapitalistycznym, heteronormatywnym, urasowionym) wzorcem. L. Edelman, *Przyszłość to dziecinne mrzonki*, tłum. T. Sikora, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 675–711.

zapewniają mieszkańcom pomyślność i dobre życie. Potomkowie ludzkich mieszkańców miasteczka i istot z głębin otrzymują gwarancję życia wiecznego, jeśli tylko zdecydują się na stałe opuszczenie lądu.

Trajektoria stawania-się, która – jak widzieliśmy w opowiadaniu Lovecrafta – zawierała w sobie stawanie-się-kobietą, pizdą, ciałem-wodnym, dzieckiem, zwierzęciem, prowadzi w końcu do ostatecznej formy wszystkich stawań, czyli do stania-się-niedostrzegalnym⁵¹. Intensyfikacja stawania-się wiedzie więc nie do rozbicia formy, lecz do zachowania jej podstawowego minimum, które było niezrozumiałe w matrycy dotychczasowych, „zdroworozsądkowych” sposobów poznania. W przypadku tego opowiadania Lovecrafta, jak i innych jego utworów, intensyfikacja stawania-się skutkuje transformacją świata. Nie tylko bohater staje się kimś radykalnie innym, ale też cały świat ulega metamorfozie⁵². Horror transformacji dla wielu bohaterów Lovecrafta będzie nie do zniesienia i poskutkuje ich szaleństwem, natomiast dla bohatera omawianego opowiadania stanowi rodzaj radosnego stawania-się-ze-światem-jakiego-nie-znamy⁵³ i pozwala na zestrojenie się molekuł bohatera z molekułami monstrialnej inności.

W kontekście omawianego opowiadania obietnicą nowego świata jest pragnienie, które wyzwala woda, skupiająca w sobie kilka aspektów szeroko zakrojonej odnowy rzeczywistości: spełnienie fantazji o dosłownym powrocie do wody jako utraconym (w podwójnym sensie tego słowa) domu, odkrywanie siebie jako antyfallicznego ciała wodnego wyznaczającego odmienną ekonomię symboliczną oraz ucieczkę przed życiem na suchym lądzie, który zawsze będzie bardziej podatny na kontrolę ludzkich, dyscyplinujących ciało systemów wiedzy-władzy. Ceną za spełnienie tych pragnień jest porzucenie człowieczeństwa – nie wydaje się ona jednak wysoka w obliczu tego wszystkiego, co staje się możliwe w momencie przekroczenia progu monstrialności.

⁵¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 281–375.

⁵² MacCormack opisuje to jako świat-stający-się-pizdą. P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto*, op. cit., s. 132.

⁵³ To nawiązanie do koncepcji świata-bez-nas Thackera, która odnosi się do z gruntu pesymistycznej wizji świata obojętnego na ludzką obecność. (Zob. E. Thacker, *In the Dust of this Planet*, op. cit.). Stawanie-się-ze-światem-jakiego-nie-znamy jest natomiast radosną afirmacją świata radykalnie innego (choć bez powielania dychotomii wewnątrz/zewnątrz), który uwolniony jest od dominującej pozycji człowieka. Nieistotność człowieka nie jest tu przyczynkiem do pesymizmu, przeciwnie – jest sposobem na ożywczą transformację świata.

BIBLIOGRAFIA

- Arroyo-Barrigüete J.L., „*The Cthulhu Network*”: *The Process by which the Popular Myth was Made*, „*The Journal of Popular Culture*” 2023, nr 2, s. 324–340.
- Bednarek J., *Strach i ciekawość. Czego H.P. Lovecraft może nas nauczyć o życiu w antropocenie*, „*Wakat*”, <http://wakat.sdk.pl/strach-ciekawosc-czego-h-p-lovecraft-moze-nas-nauczyc-o-zyciu-antropocenie/> [dostęp: 30.09.2025].
- Bhabha H., *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.
- Blackwood A., *Wierzbę*, tłum. K. Grudnik, Kraków 2024.
- Bolton K.R., *The Influence of H.P. Lovecraft on Occultism*, „*Irish Gothic Journal*” 2011, nr 9, s. 2–21.
- Casero J.L., Urabayan J., *No One Came from Outside: A Critique of the Abject-Lovecraftian Foundations of Dark Ecology*, „*Ilha do Desterro*” 2023, t. 76, nr 2, s. 181–200.
- 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.
- Engle J., *Cults of Lovecraft: The Impact of H.P. Lovecraft's Fiction on Contemporary Occult Practices*, „*Mythlore*” 2014, t. 33, nr 1, s. 85–98.
- Fisher M., *Z innego świata, spoza czasu: Lovecraft i dziwaczność*, [w:] idem, *Dziwaczne i osobliwe*, tłum. A. Karalus, T. Adamczewski, Kraków 2023, s. 19–30.
- Guattari F., *Becoming-Woman*, [w:] *Hatred of Capitalism: A Semiotext(e) Reader*, red. C. Kraus, S. Lotringer, Los Angeles 2001, s. 355–356.
- Gumbs A.P., *Niezatapialne. Czarny feminizm i ssaki morskie*, tłum. D. Wasilewska, W. Zalewska, Warszawa 2024.
- Haraway D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016.
- Harman G., *Dziwny realizm (fragment). Problem z parafrazą*, tłum. K. Hoffmann, „*Czas Kultury*” 2023, nr 1, s. 7–21.
- Harman G., *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Winchester–Washington 2012.
- Harman G., Hofmann K., Marzec A., *Ontologia zajmuje się tym, co istotne, nie tym, co pilne*, tłum. K. Hoffmann, „*Czas Kultury*” 2023, nr 1, s. 21–35.
- Heaney E., *Miękkie, twarde; penetrowalne, zdolne do penetracji. Ciała przeciwko cisowości*, tłum. Ł. Staszewicz, „*Machina Myśli*”, <https://machinamysli.org/miekkie-twarde-penetrowalne-zdolne-do-penetracji-ciala-przeciwko-cisowosci/> [dostęp: 15.08.2025].
- Hird M., *The Corporeal Generosity of Maternity*, „*Body & Society*” 2007, t. 13, nr 1, s. 1–20.
- Houellebecq M., *H.P. Lovecraft. Przeciw światu, przeciw życiu*, tłum. J. Giszczak, Warszawa 2020.
- Jones M., *Tentacles and Teeth: The Lovecraftian Being in Popular Culture*, [w:] *New Critical Essays on H.P. Lovecraft*, red. D. Simmons, New York 2013, s. 227–249.
- Joshi S.T., *The Cthulhu Mythos*, [w:] *Lovecraft and a World in Transition: Collected Essays on H.P. Lovecraft*, red. S.T. Joshi, New York 2014, s. 585–615.
- Knopp L., *Ontologies of Place, Placelessness, and Movement: Queer Quests for Identity and Their Impacts on Contemporary Geographic Thought*, „*Gender, Place & Culture*” 2004, t. 11, nr 1, s. 121–134.
- Land N., *Phyl-Undhu: Abstract Horror, Exterminator*, [b.m.w.] 2014.

- Lovecraft H.P., *Uwagi na temat pisania weird fiction*, [w:] idem, *Koszmary i fantazje. Listy i eseje*, tłum. M. Kopacz, Kraków 2013, s. 29–34.
- Lovecraft H.P., *Widmo nad Innsmouth*, [w:] idem, *Zew Cthulhu*, tłum. M. Płaza, Czerwonak 2019, s. 45–123.
- MacCormack P., *Mucosal Becomings through the Gates of the Anthropocene*, <https://www.youtube.com/watch?v=OYoxjFBqvZE> [dostęp: 15.08.2025].
- MacCormack P., *The Ahuman Manifesto. Activism for the End of the Anthropocene*, London 2020.
- Marzec A., *Kosmogonie, czyli o początkach światów – zwrot spekulatywny*, „Teksty Drugie” 2022, nr 3, s. 62–81.
- Miéville C., *Politics and the Fantastic*, rozm. N. Colson, „Socialist Worker”, 23.05.2011, <https://socialistworker.org/2011/05/23/politics-and-the-fantastic> [dostęp: 31.10.2025].
- Morton T., *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*, Minneapolis–London 2013.
- Neimanis A., *Ciało wodne. Posthumanistyczna fenomenologia feministyczna*, tłum. S. Królak, Warszawa 2024.
- Pacewicz K., *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*, Warszawa 2017.
- Pevčíková J., *Cthulhu Mythos: History of H.P. Lovecraft's Monstrous Presence in Popular Culture*, „Literatura i Kultura Popularna” 2023, t. 29, s. 317–334.
- Simmons D., *A Certain Resemblance: Abject Hybridity in H.P. Lovecraft's Short Fiction*, [w:] *New Critical Essays on H.P. Lovecraft*, red. D. Simmons, New York 2013, s. 13–30.
- Smith D.G., *H.P. Lovecraft in Popular Culture: The Works and Their Adaptations in Film, Television, Comics, Music and Games*, Jefferson 2005.
- Thacker E., *In the Dust of This Planet: Horror of Philosophy, Volume 1*, Winchester 2011.

ABSTRAKT

Artykuł jest analizą opowiadania *Widmo nad Innsmouth* H.P. Lovecrafta w kontekście monstrualności i wodnistości, które to kategorie, przenikając się, tworzą nowe ścieżki interpretacji prozy pisarza. Treść artykułu skupia się na wodnistej cielesności – ta implikuje wizję dotyczące zarówno protoludzkiej historii ewolucji, jak i postludzkiej wizji przyszłości, która (ze względu na wodne uwikłanie człowieka) utrzymuje się w sferze deleuzjańskiej wirtualności, jeszcze niezaktualizowanej w ciele. Hydrospekulacja u Lovecrafta pociąga za sobą możliwość przyjrzenia się różnorodnym sposobom stawania-się i transformacji ciała, które, dzięki wodnistej potworności, ulegają demaskulinizacji i stają się hojnie otwarte na przepływy otoczenia. Autor stara się pokazać, że mikrociało jest u Lovecrafta częścią makrociała i ma przełożenie na sposób, w jaki organizuje się wspólnota. Artykuł skupia się również na możliwości nierasistowskiego odczytania Lovecrafta, u którego faszystowska struktura wnętrza/zewnątrz, Ja/Inny nie konstituuje świata przedstawionego w swojej dychotomicznej formie.

SŁOWA KLUCZOWE: Lovecraft, ciało wodne, stawanie-się, potworność, spekulacja

ABSTRACT

PROMISES OF MONSTERS: LOVECRAFT AND SPECULATIVE VISIONS
OF AQUEOUS CORPOREALITY

The article is an analysis of H.P. Lovecraft's story *The Shadow over Innsmouth* in the context of monstrosity and fluidity, which, by intertwining, create new pathways for interpreting the writer's work. The content of the article focuses on aqueous corporeality, which implies visions concerning both the proto-human history of evolution and a post-human vision of the future, which—due to humanity's entanglement with water—remains in the realm of Deleuzian virtuality, not yet actualized in the body. Hydrospeculation in Lovecraft brings with it the possibility of examining various modes of becoming and bodily transformation, which, through aqueous monstrosity, undergo demasculinization and become generously open to the flows of the environment. The author attempts to show that the micro-body in Lovecraft is part of the macro-body and has implications for the way the community is organized. The article also focuses on the possibility of a non-racist reading of Lovecraft, in whose work the fascist structure of inside/outside, self/other does not constitute the depicted world in its dichotomous form.

KEYWORDS: Lovecraft, water body, becoming, monstrosity, speculation

„CIAŁO SPLĄTAŃ”. DYFRAKCYJNE CZYTANIE FILOZOFII GILLES’A DELEUZE’A I FÉLIXA GUATTARIEGO POPRZEC CZOŁÓWKĘ SERIALU *ROZDZIELENIE*

Sytuacja ta znajduje paradoksalne odbicie we fragmentarycznym postrzeganiu ciała w epoce wczesnogreckiej, choć z pewnością jest to odbicie w krzywym zwierciadle, współcześnie bowiem to głównie rozwijająca się technologia fragmentaryzuje ciało, które skądinąd nazywamy ciałem, a więc przynajmniej na poziomie językowym odnosimy się doń jako do jednego pojęcia, gdy tymczasem Homer, jak dowodzi Bruno Snell w *Odkryciu ducha*, nie miał pojęcia ciała. Zamiast niego posługiwał się rozlicznymi słowami na opisanie członków poruszanych przez stawy (*gyia*), członków poruszanych przez mięśnie (*melea*), skóry jako granicy (*chros*) i skóry w rozumieniu anatomicznym (*derma*). Słowo *soma*, które będzie później znaczyło właśnie ciało, u Homera odnosi się do włók. Zanim zatem wykształciło się ciało (które możemy teraz w nieskończoność dzielić), mieliśmy do czynienia z wielością, zanim uchwyciliśmy funkcjonalny związek, postrzegaliśmy pewien zbiór dłoni, rąk, ud i łydek, zanim mogliśmy duszy przeciwstawić ciało, mieliśmy do czynienia z pojedynczymi „organami”.

Obserwacja ta jest ważna, ponieważ uwidacznia nieoczywistość jedności pojęcia ciała, problematyzuje „bezpośrednio zrozumiałą”, jak pisze Snell, jedność, wskazuje na to, co ją poprzedza, ale także na to, co ona zasłania i jak silnie kształtuje nasze postrzeganie, gdy już została „od-kryta”.¹

Celem tego artykułu jest wyprodukowanie przestrzeni, w której splątania (tworzone przez/poprzez ciało i ciała dotyczące) zostaną na chwilę ukonkretnione. Uwzględniając filozoficzną niejednoznaczność pojęcia ciała – ujawniającą się choćby w mnogości określeń („soma, korpus, ciało, cielesność...”²) – oraz jego

¹ M. Rogowska-Stangret, *Ciało – poza Innością i Tożsamością*, Gdańsk 2019, s. 11–12.

² A. Łebkowska, *Jak ucieleśnić ciało: o jednym z dylematów somatopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4, s. 11.

wieloraką problematyczność (niestabilność i nieuchwytność), będę prowadził poszukiwania badawcze poprzez dyfrakcyjne odczytanie i afirmację. Dyfrakcyjne odczytanie rozumiem jako wydobywanie „interesujących kwestii, ‘czytając jeden tekst poprzez inny’, ich innowacyjn[e] rozwijanie [...] i ponown[e] naukow[e] ugruntowanie [...]”³. Z kolei poprzez afirmację rozumiem wyłuskiwanie kluczowych interesujących zagadnień z czytanych tekstów bez poddawania ich krytyce⁴. W przypadku mojego artykułu afirmowana będzie libidalna filozofia Deleuze’a i Guattariego oraz pierwszy sezon serialu *Rozdzielenie*⁵. Będę posługiwał się krótkim fragmentem tego wielogodzinnego utworu audiowizualnego – jego czołówką – oraz wybiórczo pojęciami stworzonymi przez swych „wzajemnych orędowników”⁶.

Należy zaznaczyć, że tytułowe dla tego artykułu pojęcie „ciała splątań” nie powstałoby bez inspiracji pojęciem „Ciała bez Organów” (CbO), które Deleuze i Guattari pożyczili od Antonina Artauda⁷. Moim celem nie jest jednak wykazanie podobieństw między CbO a „ciałem splątań”, choć nie przeczę, że takie istnieją. CbO ma szereg definicji; w *Tysiąc Plateau* poświęcono mu cały rozdział⁸. W kontekście tego artykułu rozumiem je jako proces ucieleśnienia wielości, zarówno tych molowych, które znaczą, mają funkcję, poddają się interpretacji, jak i tych molekularnych, które są jedynie intensywną różnicą oraz określone są tylko przez swe wzajemne stosunki. Największym przeciwnikiem CbO nie są organy, lecz organizacja organów⁹.

CbO i „ciało splątań” nie są pojęciami równoznacznymi. CbO jest pojęciem szerszym, o parasolowym charakterze, natomiast „ciało splątań” odnosi się jedynie do wymiaru ontologicznego i jego konsekwencji polityczno-etycznych.

³ E. Hyży, *Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad*, [w:] *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarnie*, red. E. Hyży, Toruń 2017, s. 64.

⁴ R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, Gdańsk–Wrocław–Warszawa 2018, s. 48–49, 123. Jak zauważają autorzy, krytyka na pewnym etapie rozwoju dyskursu akademickiego stała się obowiązkowym elementem pracy naukowej, nieważne, czy stanowiła pozytywne tworzenie, czy była praktyką destrukcyjną, mającą zdyskredytować daną tezę (s. 42).

⁵ *Rozdzielenie* (tytuł oryg.: *Severence*), showrunner: D. Erickson, producenci: RED HOUR FILMS, Endeavor Content/Fifth Season, dystrybucja: Apple TV+, USA 2022, https://tv.apple.com/pl/show/rozdzielenie/umc.cmc.1srk2goyh2q2zdx605w8vtx?ctx_brand=tv.sbd.4000&l=pl [dostęp: 23.08.2025].

⁶ G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, tłum. M. Herer, Wrocław 2007, s. 134, 149–151.

⁷ G. Deleuze, *Bacon. Logika wrażenia*, tłum. A.Z. Jaksender, Kraków 2018, s. 73.

⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2015, s. 179–199.

⁹ Ibidem, s. 190.

Poprzez „polityczne” rozumiem, za Jakiem Rancière’em, proces renegocjacji „wspólnego życia”¹⁰. „Etyczne” pojmuję w duchu foucaultowskim: jako pracę nad sobą samym, relacje siebie do siebie (zdecydowanie rozróżniam to pojęcie od „moralności”)¹¹.

SERIAL ROZDZIELENIE

„Dzielić”, „rozdzielać” może oznaczać: ‘tworzyć, umożliwiać mnożenie się’ lub ‘wyabstrahowywać, alienować’. Najważniejszy nie jest sam fakt fragmentaryzowania, lecz właśnie możliwość lub niemożliwość budowania powiązań.

Serial *Rozdzielenie* przedstawia historię Marka, który stracił żonę w wypadku samochodowym. W wyniku załamania nerwowego porzucił pracę wykładowcy historii w college’u. Pograżony w depresji i nadużywający alkoholu, zatrudnił się w korporacji Lumon, na poziomie Rozdzielenie. Pracownicy tego poziomu poddają się zabiegowi wszczepienia czipa do mózgu, co powoduje rozdzielenie na dwie „osobowości”. To, którym Markiem Mark aktualnie jest, zależy od przestrzeni, w której się znajduje. Ten przebywający w pracy nie wie, kim jest poza biurem: czy ma rodzinę, co lubi robić w wolnym czasie, czy pociągają go kobiety, czy mężczyźni. Po wyjściu z pracy Mark nie wie natomiast, czym zajmuje się w biurze, z kim pracuje, jak się tam zachowuje, czy lubi to, co robi.

Akcja serialu rozpoczyna się, gdy do Marka jedzącego w samotności posiłek w restauracji dosiada się Petey. Postać podaje się za jego kolegę z pracy, który „dokonał niemożliwego”, czyli przeszedł zabieg reintegracji. Jako widzowie mamy większą wiedzę niż Mark w serialu i wiemy, iż Petey mówi prawdę. To spotkanie wprowadza problem, który napędza fabułę serialu. Przez dziewięć odcinków oglądamy dwie historie: biurową, w której awansowanie Marka na szefa zespołu oraz przyjście nowej pracownicy napędzają spirale konfliktów, oraz pozabiurową, czyli perypetie związane z traumą głównego bohatera oraz jego relacją z siostrą i szwagrem. Te dwie opowieści coraz mocniej ze sobą rezonują, aż w finale prowadzą do pytań: o możliwość jednoznacznego rozdzielenia, o jego skutki oraz o szansę na ponowne splątanie. Czołówka prezentuje jednostkę rozdzieloną.

¹⁰ J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Sowa, Kraków 2008, s. 8.

¹¹ C. Rudnicki, *Jeśli mówić prawdę, to tylko w Sierpniu. Etyka jako polityka*, „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 22, s. 173–175.

Splątanie jest problematyczne z punktu widzenia epistemologii. Mark w *Rozdzieleniu* decyduje się na zabieg wszczepienia czipa z powodu traumy – to ona wprowadziła go w stan, który postrzega jako nadmiar splątań. Skrajne doświadczenie afektywne spowodowało, że nie był on w stanie rozdzielić swojej postawy w pracy od zachowania w przestrzeni prywatnej; nie mógł odzielić myśli od emocji ani ciała. Wszystko zostało połączone w rozpacz, bólu, cierpieniu po nagłej, niespodziewanej śmierci ukochanej. Mark, jako produkt dyskursów późnokapitalistycznej Ameryki, nie miał strukturalnej i emocjonalnej przestrzeni na przeżywanie tego stanu. Dlatego zdecydował się poddać procedurze rozdzielania. W jego procesie epistemicznym splątanie jest oceniane negatywnie. Taka ocena nie świadczy jednak o „wartości” splątania, raczej daje świadectwo uwarunkowaniom procesu poznawczego.

ANALIZA CZOŁÓWKI SERIALU *ROZDZIELENIE*

Czołówkę, ten ożywiony obraz, zbadałam poprzez tezy Deleuze'a postawione w pracy *Bacon. Logika wrażenia*¹²; za Joanną Bednarek zapytam jednocześnie o dwie podstawowe kwestie ontologiczne: „Czym jest zasada organizująca rzeczywistość?” i „Co robi ta zasada, jak organizuje rzeczywistość?”¹³.

Ten animowany film stanowi ważny, koherentny element serialu. Jako widzowie oglądamy czołówkę regularnie od drugiego do dziewiątego odcinka. Pominięcie jej w pierwszym odcinku serialu podkreśla tylko jej rolę narracyjną. Czołówka pojawia się dopiero po pierwszym akcie utworu (serial rozumiem bowiem jako utwór o narracji kontynuowanej, to jest jako jeden utwór narracyjny; pierwszy odcinek serialu postrzegam jako pierwszy akt narracji filmowej)¹⁴. Wraz z pojawieniem się czołówki zaczyna się drugi akt serialu; czołówka zaznacza więc moment przełomu zarówno w narracji, jak i w życiu bohatera.

Animowany utwór audiowizualny przenosi widza na poziom molekularny, bliski najbardziej spinozjańskim tezom z *Tysiąc Plateau*¹⁵. Dzieje się to dzięki dwóm zabiegom. Po pierwsze, czołówka jest przykładem cyfrowej animacji plasteinowej, wytwarzającej efekt jedności materii (substancji w języku Spinozy),

¹² G. Deleuze, *Bacon*, op. cit.

¹³ J. Bednarek, *Zwrot posthumanistyczny a ontologia*, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 14, s. 249.

¹⁴ B. Raciński, *W poprzednim sezonie. Krótka historia amerykańskiego serialu telewizyjnego*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2016, nr 225, s. 19.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 307–315.

z której jest wyprodukowany cały świat ożywiony i nieożywiony. Po drugie, materia *per se* została przedstawiona jako maź, czyli w sposób, który – używając terminologii Deleuze’a i Guattariego – określam mianem witalistycznego, pragnącego, libidalnego. Maź pojawia się zresztą w serialu kilkukrotnie. Zawsze jest czymś, co umyka nadzorowi Lumonu.

Animacja przedstawia spektakl oczekiwania i trudu, w którym główny bohater serialu pełni funkcję świadka i punktu odniesienia zachodzących zmian¹⁶. Akcja dzieje się w ciągu jednego generycznego dnia. Bohater budzi się w łóżku, w prawie kompletnym garniturze, jedynie bez marynarki. Założywszy ją, wynosi śmieci. Z kosza wylewa się czarna, lepka substancja płynąca w kierunku postaci.

W kolejnych scenach Mark przebywa w budynku Lumonu. Twórcy prowadzą grę między binarnymi opozycjami: „publicznym” Markiem z Lumonu, ubranym w perfekcyjny garnitur, oraz „prywatnym” Markiem spoza Lumonu, w piżamie. Dychotomia jest jednak wielokrotnie przekroczona, a animacja ukazuje heterogeniczne wielości w głównym bohaterze i niestabilność jego dwóch postaci. Zdają się one krańcami spektrum, a nie po prostu przeciwieństwami.

Niekiedy „Marki” są niepoliczalne i pozbawione twarzy, np. gdy „Mark w piżamie” niesie ich jak balonik na sznurku¹⁷. Kiedy indziej wszystkie kopie Marka mają wyraźnie zaznaczone twarze¹⁸ i zdają się być znaczącymi wielościami ekstensywnymi¹⁹.

W jednej ze scen „Mark w piżamie” oraz fotel, na którym siedzi, stapiają się w jedno²⁰, a montaż sugeruje ucieczkę kolejnego lub tego samego „Marka w piżamie” przed powstałą substancją. Owa postać zostaje jednak wypchnięta z kadru, sprawiając wrażenie, że cała dostępna przestrzeń jest przestrzenią mazi. Ukazana w animacji „przestrzeń nie jest zestawem warunków umożliwiających przejawianie się siły, lecz bezpośrednim świadectwem jej przejawu”²¹. Zarówno

¹⁶ G. Deleuze, *Bacon*, op. cit., s. 29.

¹⁷ O. Latta, *Rozdzielenie – oficjalna czołówka 2022* (tytuł oryg.: *Severance – Official Intro Title Sequence 2022*), producent: extraweg, USA 2022, sekunda 15, <https://www.youtube.com/watch?v=NmS3m0OG-Ug> [dostęp: 02.12.2025].

¹⁸ Ibidem, sekunda 19.

¹⁹ G. Deleuze, *Bacon*, op. cit., s. 37.

²⁰ O. Latta, *Rozdzielenie*, sekundy 29–30.

²¹ A. Matysiak, *Przestrzeń zabawy. Rozważania na marginesach „Nietzsche i filozofia” Gillesa Deleuze’a (I)*, „Machina Myśli”, <https://machinamysli.org/przestrzen-zabawy-adam-matysiak/> [dostęp: 25.08.2025].

bohater, jak i świadek znajdują się wewnątrz tej przestrzeni, a wszelkie przedmioty i byty są jedynie jej czasowym ukonkretnieniem.

W końcowej części czołówki wszystkie „Marki”, zarówno te tożsame „Marki w garniturach”, jak i pojedynczy/kolejny/szczególny/policzalny „Mark w piżamie”, stają-się, zostają przetopione w jednego Marka: Marka bez twarzy, „w budowie”, Marka stającego-się²². Jednak i ten Marek znika – po tym, jak wypuszcza z rąk smycz identyfikatora, która, niczym linia „segmentacji sztywnej i wyrażnie podzielonej”²³ uwarstwia, organizuje, nadaje tożsamość, dzieli.

Animowany utwór audiowizualny zdaje się ucieleśnieniem tez Spinozy oraz Deleuze’a i Guattariego. Widzimy w nim to, co Spinoza nazywał jedną, jedyną substancją („to, co istnieje samo w sobie”²⁴) i różne jej atrybuty („to, co rozum poznaje z substancji jako stanowiące jej istotę”²⁵) oraz modusy („pobudzenie substancji, czyli to, co jest w czymś innym, przez co też jest pojmowane”²⁶). W *Tysiąc Plateau* substancja została określona jako „moce, intensywności zerowe jako wytwórcze matryce”²⁷; atrybuty – jako „typy czy rodzaje CbO”²⁸; modusy – jako „wszystko to, co się dzieje i przechodzi: fale i wibracje, migracje, progi i gradienty, intensywności wywołane przez taki czy inny typ substancjalny, w oparciu o daną matrycę”²⁹.

Czym więc w animacji jest zasada organizująca rzeczywistość, o którą postanowiłem zapytać na początku tej sekcji? Substancją/materią o określonych właściwościach. Jest ona:

- (1) immamentna – samouzasadniająca się: nie wchodzi w zastaną przestrzeń, to jej działanie ową przestrzeń stanowi; nie powołuje się na zewnętrzne idee, co oznacza, że nie pochodzi z transcendentnego porządku³⁰, ale jest przekraczaniem się materii;
- (2) sprawcza – produkująca relacje i ich agregacje;

²² O. Latta, *Rozdzielenie*, sekunda 68.

²³ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 238.

²⁴ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 2010, s. 8.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibid.

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 184.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibid.

³⁰ G. Deleuze, *Immanencja: życie*, tłum. K.M. Jaksender, Kraków 2017, s. 10–11.

- (3) przygodna – nieograniczona kształtem odlewniczej formy ani żadną metafizyczną trwałością, a zatem efekty jej produkcji nie mogą być uprzednio założone;
- (4) równa (w sensie politycznym) – jest wielością, a jednocześnie heterogeniczną jednością, w której każdy element, ludzki czy nie-ludzki, ożywiony czy nieożywiony, ma to samo znaczenie;
- (5) racjonalna – nie potrzebuje żadnej narzuconej metafizycznej zasady determinującej wydarzenia³¹.

Co z drugim podstawowym pytaniem: „Co robi ta zasada, jak organizuje rzeczywistość?” Animowany utwór audiowizualny określa również stosunek figury do przestrzeni. Aby to dostrzec, należy skupić uwagę na sposobie poruszania się postaci. To nie w postaciach znajduje się źródło ruchu, punkt przyłożenia siły. Kieruje nimi przestrzeń-materia (substancja). Ta dryfująca płaszczyzna „otula, więzi figurę”³². Działania postaci ukazują jedynie trud ponoszony przez nie podczas ruchu. Deleuze nazywa to pierwszą formułą atletyzmu³³. Atletyzm to dla Deleuze’a „wysiłek ciała próbującego w spazmie, krzyku i najwyższym napięciu ‘wymknąć się samemu sobie’. Poszukuje swej ‘linii ujęcia’”³⁴. Aby to osiągnąć, potrzebny jest drugi typ ruchu, ruch figury ku płaszczyźnie, stanowiący drugą formułę atletyzmu. W animacji widać dopiero załączki tego ruchu³⁵.

Figura Marka w czołówce dopiero staje się, otwiera się na splątania. Autorzy czołówki tworzą libidalno-monistyczną przestrzeń, stanowiącą przykład ontologii wielości. Pojęcie „wielości” problematyzuje jedno z kluczowych rozróżnień w kontekście omawianego utworu audiowizualnego: „jedno-wiele”. Pomaga odpowiedzieć na pytanie, ilu jest „Marków w piżamie”, a ilu „Marków w garniturach”.

„Wielości” to libidalne, witalistyczne zbiory relacji, określone przez wzajemne stosunki swoich elementów (które same w sobie są nieokreślone). W *Tysiąc Plateau* Deleuze i Guattari piszą:

Jedną z istotnych cech śnienia wielości jest to, że każdy element nieustannie zmienia się i modyfikuje swoją odległość wobec innych [...]. Tak więc te zmienne odległości nie są jako-

³¹ S. Wróbel, *Materializm, ateizm, immanencja. Notatki do przyszłej heteroontologii*, Kraków 2024, s. 147–170.

³² G. Deleuze, *Bacon*, op. cit., s. 30.

³³ Ibidem, s. 30–31, 74–75.

³⁴ M. Herer, *Od ontologii do etyki wydarzenia*, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5, s. 80.

³⁵ G. Deleuze, *Bacon*, op. cit., s. 31–33.

ściami ekstensywnymi, które dzielą się jedne na drugie, lecz raczej są każdorazowo niepodzielne, „względnie niepodzielne”, to znaczy nie dzielą się z tej lub tamtej strony jakiegoś progu, nie rosną i nie maleją inaczej niż wtedy, gdy ich elementy zmieniają swą naturę [...]. Ale co to ma znaczyć, owe niepodzielne odległości, które nieustannie się przekształcają, które dzielą się czy też przekształcają, jedynie gdy ich elementy każdorazowo zmieniają swą naturę? Czy nie jest to już intensywność cechująca elementy [cząstki] i ich wzajemne stosunki w tym rodzaju wielości? Dokładnie tak, jak prędkość czy temperatura nie składają się z innych prędkości lub temperatur, lecz obejmują je albo są przez nie obejmowane, co oznacza za każdym razem zmianę natury. Jest tak, ponieważ wielości te nie mają zasady swej miary w homogenicznym środowisku, lecz gdzie indziej – w siłach, które na nie działają, w fenomenach fizycznych, które je biorą w posiadanie, dokładniej w libido, które wytwarza je od środka, dzieląc się zawsze na zmienne i jakościowo odrębne przepływy [flux]³⁶.

Tym samym lekcja rachowania z Deleuze'em i Guattarim uczy nas, że liczenie Marków nie ma znaczenia, gdyż zamiast przeciwieństwa „jedno-wiele” mamy do czynienia z odmianami wielości oraz z ich splątaniem: „Problemem nie jest już bowiem Jedno i Wiele, lecz wielość stopienia, wykraczająca faktycznie poza przeciwieństwo jednego i wielu. Formalna wielość substancjalnych atrybutów stanowi jako taka ontologiczną jedność substancji”³⁷. Wielość nie jest określeniem podmiotu czy przedmiotu, jest rzeczownikiem określającym to, co mnogie³⁸.

Ontologia wielości nie stanowi jedynie zbioru immamentnej, sprawczej, przygodnej, równej, racjonalnej materii, ale określa jej relacyjny charakter. Stanowi przestrzeń „bez ostatecznej organizacji”³⁹, w której materia konstrybuje się/jest/produkuje ciała w procesie różnicowania wielości intensywnych, określanych przez swoje wzajemne stosunki, a nie przez jakieś sztywne przypisane stałe.

Co więc robi zasada organizująca świat, jak organizuje rzeczywistość? W skrócie: pozwala na „stawanie-się”, rozumiane jako produkcja tego, co „nowe” wskutek rekonfiguracji, emergencji nieobliczalnej ilości połączeń materii. Ten proces jest tkającą się marionetką, wytwarzającą kolejną marionetkę w innym wymiarze bez kuglarza⁴⁰. Produkuje on nowego Marka bez twarzy.

³⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 36–37.

³⁷ Ibidem, s. 185.

³⁸ Ibid., s. 8–9.

³⁹ S. Wróbel, *Materializm, ateizm, immanencja*, op. cit., s. 172.

⁴⁰ G. Deleuze, *Bacon*, op. cit., s. 8–10.

„CIAŁO SPLĄTAŃ”

Agentem, nietrwałym ukonkretnieniem stającej-się materii, składającej się z wielości, jest „ciało splątań”. Według Deleuze’a: „Ciało konstituuje wszelki stosunek sił: chemiczny, biologiczny, społeczny, polityczny [...]. Ciało jest zjawiskiem wielorakim złożonym, złożone jest z wielości nieredukowalnych sił, jego jedność jest jednością zjawiska wielorakiego, jednością dominacji”⁴¹. To ciało zapewnia materialność, skończoność, relacyjność. Stanowi przestrzeń potencjalności, miejsce pęknięcia, linie ujścia; jak pisze Silvia Federici, ciało jest „ośrodkiem mocy, zdolności, oporu”⁴².

W tym artykule piszę o „ciele splątań”, gdyż w ontologii wielości podstawowym działaniem sił konstytuującym ciała – i jednocześnie przez nie produkowanym – jest proces splątania. Splątanie to działanie polegające na takim połączeniu dwóch lub większej ilości zjawisk, w zakresie którego zmiana w jednym z nich powoduje przekształcenie we wszystkich pozostałych⁴³, lecz nie według żadnej ustalonej struktury. Splątanie nie jest dodawaniem kolejnych wymiarów, gdyż „odjąć to, co jedyne”⁴⁴, to działanie ustanawiające wielość. Trzeba również wyraźnie zaznaczyć, że „ciało splątań” nie jest pojedynczością, jest układem. Buduje się je wraz z kimś, czymś – np. z fotelem czy innym Markiem. Jest ontologicznym agentem intensywnych wielości, różnic. Zapewnia bytowi otwartość. Innymi słowy: jest procesem spełniającym funkcję bezpiecznika chroniącego przed usztywnieniem, ustabilizowaniem, wepchnięciem w sterylność (to znaczy, przed niepodatnością na reagowanie z cząsteczkami niestabilnymi i zachowywaniem uprzednio zdefiniowanych, sztywnych stałych). Pod względem politycznym i etycznym pozwala odłączyć się od większości.

Deleuze powiedział: „większość to nikt”⁴⁵. Większość nie określa ilości, „definiuje się przez model, do którego trzeba się dostosować”⁴⁶. Większość to formacja dominująca, wzór, zbiór cech służących klasyfikacji siebie i innych. Siła większości jest iluzoryczna, wynika z „dominacji nad tym, co zostało wykluczo-

⁴¹ G. Deleuze, *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 57–65.

⁴² S. Federici, *Poza granicami skóry. Przemysłowanie, przekształcanie i odzyskiwanie ciała we współczesnym kapitalizmie*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2022, s. 153.

⁴³ B. Mroczkowski, *Schizofreniczna materia. O produkcji ciał, pojęć i podmiotowości*, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 25, s. 344.

⁴⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 8–10.

⁴⁵ G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, op. cit., s. 179.

⁴⁶ Ibidem.

ne z tożsamości, porządku społecznego czy moralnego. Prawdziwa siła tkwi [...] w wykorzenianiu, w porzucaniu jakichkolwiek utartych form, w ciągłym ruchu, który czyni 'ja' niedostrzegalnym"⁴⁷. Ja „traci na znaczeniu i traci znaczenie”⁴⁸. Siła tkwi w stawaniu-się, które zawsze jest stawaniem-się mniejszościowym, czyli procesem opuszczania formy, porzucaniem złudnej dominacji⁴⁹. Agentem tego dzieła jest „ciało splątań”.

W konsekwencji byt i świat-byt pozostają niedomknięte, niedokończone – co stanowi ich konstytutywną własność⁵⁰. „Ciało splątań” jest agentem ontologii wielości, rozumianej jako proces oparty na powtórzeniu, aktualizacji, powrocie do siebie, ruchu kołowym, który nie wprowadza identyczności, ponieważ w tym procesie uczestniczy również siła odśrodkowa, produkująca ciągłą zmianę stosunków relacji, pragnienia, mocy. Umożliwia to pracę możliwości znajdujących się w materii i jej połączeniach, które ukonkretniają się pod postacią ciała splątań.

ZAKOŃCZENIE

Analizowana miniatura filmowa kończy się podobnie, jak się zaczyna – kadrem z lotu ptaka przedstawiającym bohatera znajdującego się w łóżku. Można domniemywać, że przespał wszystko, co zostało przedstawione widzom. W czołówce stającemu-się ciału splątań nie udaje się wyzwolić z okowów większościowej formy. Jego potencjalność i plastyczność zostaje poskromiona. Stająca-się materia – którą scharakteryzowałem jako immamentną, sprawczą, przygodną, równą i racjonalną – chwilowo emerguje ciało splątań, Marka bez twarzy, „ruchomy asamblaż o otwartej kompozycji”⁵¹. Jednakże zaraz potem ulega linii segmentacji sztywnej. Dopiero proces stawania-się – ten trwający przez cały sezon serialu – doprowadza do opuszczenia większościowej formy.

Deleuze, inspirując się sentencją Paula Klee: „Nie pokazywać tego, co widać, ale czynić widzialnym”⁵², twierdzi, że celem sztuki jest uczynienie widzialnymi czy słyszalnymi sił, intensywności, wrażeń⁵³. Czołówka serialu

⁴⁷ M. Rogowska-Stangret, *Ciało*, op. cit., s. 222.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc Plateau*, op. cit., s. 352.

⁵⁰ S. Wróbel, *Materializm, ateizm, immanencja*, op. cit., s. 9–11.

⁵¹ M. Rogowska-Stangret, *Ciało*, op. cit., s. 342.

⁵² G. Deleuze, *Bacon*, op. cit., s. 89.

⁵³ Ibidem, s. 91–93.

Rozdzielenie umożliwia zobaczenie sił, intensywności i monizmu w działaniu; daje sposobność uchwycenia pewnego momentu przeliczenia bytu, rekonfiguracji asamblażu na rozedrganym poziomie cząsteczkowym, z zasady niedostępnym zmysłom. Animacja podkreśla znaczenie ciała – „ciała splątań” jako czasowego ukonkretnienia materii, które nieustannie przekracza samo siebie, staje się, splątuje, jest rozdzielane, interpretowane, a następnie znów szuka linii ujścia i stanowi przyczółek oporu w otwartym świecie-bycie. Znaczenie „ciała splątań” jako polityczno-etycznego schronienia jest szczególnie podkreślone dzięki ukazaniu jego zdolności oporu wobec prób zamknięcia, określenia, podporządkowania – takich jak te, które w serialu *Rozdzielenie* uskutecznia firma Lumon. „Ciało splątań” jest polityczno-etycznym schronieniem, które umożliwia poruszanie się w kierunkach, na które nie ma nazw.

BIBLIOGRAFIA

- Bednarek J., *Zwrot posthumanistyczny a ontologia*, „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 14, s. 247–255.
- Deleuze G., *Bacon. Logika wrażenia*, tłum. A.Z. Jaksender, Kraków 2018.
- Deleuze G., *Immanencja: życie*, tłum. K.M. Jaksender, Kraków 2017.
- Deleuze G., *Negocjacje 1972–1990*, tłum. M. Herer, Wrocław 2007.
- Deleuze G., *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 2000.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc Plateau*, Warszawa 2015.
- Dolphijn R., van der Tuin I., *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, Gdańsk–Wrocław–Warszawa 2018.
- Federici S., *Poza granicami skóry. Przemyśliwanie, przekształcanie i odzyskiwanie ciała we współczesnym kapitalizmie*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2022.
- Herer M., *Od ontologii do etyki wydarzenia*, „Praktyka Teoretyczna” 2012, nr 5, s. 69–82.
- Hyży E., *Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad*, [w:] *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarne*, red. E. Hyży, Toruń 2017, s. 57–79.
- Łebkowska A., *Jak ucieleśnić ciało: o jednym z dylematów somatopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 4, s. 11–27.
- Matysiak A., *Przestrzeń zabawy. Rozważania na marginesach „Nietzsche i filozofia” Gillesa Deleuze’a (I)*, „Machina Myśli”, <https://machinamysli.org/przestrzen-zabawy-adam-matysiak/> [dostęp: 25.08.2025].
- Mroczkowski B., *Schizofreniczna materia. O produkcji ciał, pojęć i podmiotowości*, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 25, s. 342–353.
- Racięski B., *W poprzednim sezonie. Krótka historia amerykańskiego serialu telewizyjnego*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2016, nr 225, s. 16–31.
- Rancière J., *Na brzegach politycznego*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Sowa, Kraków 2008.
- Rogowska-Stangret M., *Ciało – poza Innością i Tożsamością*, Gdańsk 2019.

Rudnicki C., *Jeśli mówić prawdę, to tylko w Sierpniu. Etyka jako polityka*, „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 22, s. 171–200.

Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 2010.

Wróbel S., *Materializm, ateizm, immanencja. Notatki do przyszłej heteroontologii*, Kraków 2024.

FILMOGRAFIA

Rozdzielenie (tytuł oryg: *Severance*), sezon 1., showrunner: D. Erickson, producenci: RED HOUR FILMS, Endeavor Content/Fifth Season, dystrybucja: Apple TV+, USA 2022, https://tv.apple.com/pl/show/rozdzielenie/umc.cmc.1srk2goyh2q2zdx605w8vtx?ctx_brand=tv.sbd.4000&l=pl [dostęp: 25.08.2025].

Rozdzielenie – oficjalna czołówka 2022 (tytuł org: *Severance – Official Intro Title Sequence 2022*), projekt, koncept, dyrektor artystyczny: O. Latta, producent: extraweg, USA 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=NmS3m0OG-Ug> [dostęp: 02.12.2025].

ABSTRAKT

W artykule prezentuję fragment badań, których pełny obraz przedstawiłem w pracy magisterskiej pt. *Rozdzielenie-masochizm-ciało. Analiza serialu „Rozdzielenie”*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Szymona Wróbla. Prezentowany fragment zawiera analizę animowanej czołówki pierwszego sezonu serialu *Rozdzielenie*, dokonaną za pomocą narzędzi teoretycznych wypracowanych w ramach libidinalnej filozofii Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattari’ego. Animacja została wykonana w technice animacji plastelinowej, co pozwoliło jej autorom ukazać molekularny poziom rzeczywistości. Zestawiając teorie filozoficzne z utworem audiowizualnym, analiza ujawnia i produkuje nowe znaczenia. Dzięki temu artykuł kreuje przestrzeń, w której splątania tworzone przez/poprzez ciało i ciała dotyczące są na chwilę ukonkretnione. Artykuł wprowadza także nowe krytyczne narzędzie filozoficzne – pojęcie „ciała splatań”. Służy ono opisaniu ciała, które deterytorializuje samo siebie, staje się poprzez drożdżący ruch.

SŁOWA KLUCZOWE: ciało, ciało splatań, materia, *Rozdzielenie*, serial, *Tysiąc Plateau*, stawanie-się

ABSTRACT

„BODY OF ENTANGLEMENTS”: A DIFRACTIONAL READING OF GILLES DELEUZE AND FÉLIX GUATTARI’S PHILOSOPHY THROUGH THE OPENING SEQUENCE OF THE TV SERIES *SEVERANCE*

In this article, I present an excerpt from my research, the full scope of which I elaborated in my master’s thesis entitled *Severance-Masochism-Body. An Analysis of the TV Series “Severance”*, written under the advisorship of Prof. Szymon Wróbel. The excerpt focuses on the animated opening sequence of the show’s first season, analyzed through the theoretical frame-

work of libidinal philosophy developed by Gilles Deleuze and Félix Guattari. Created in the technique of clay animation, the sequence enables the authors to reveal the molecular level of reality. Juxtaposing philosophical concepts with an audiovisual work, the analysis both uncovers and generates new meanings. Thus, the article produces a space in which entanglements formed by/through and concerning the body are momentarily rendered concrete. Furthermore, the article introduces a new critical philosophical tool: the notion of a body of entanglements. This concept describes a body that deterritorializes itself, becoming through a fermenting, proliferating movement.

KEYWORDS: body, body of entanglements, matter, *Severance*, TV series, *A Thousand Plateaus*, becoming

SURI STAWICKA
Uniwersytet Jagielloński
ORCID: 0009-0004-5015-4558

SPLĄTANIA WIĘCEJ-NIŻ-LUDZKIE: QUEEROWOŚĆ I NEUROATYPOWOŚĆ JAKO PRZEKROCZENIA TEGO, CO LUDZKIE

Ten artykuł eksploruje nowe płaszczyzny badawcze – przełamuje paradygmaty obiektywności i „zewnętrzności” badacza wobec badanego przedmiotu, uniwersalności twierdzeń naukowych oraz neutralności języka naukowego. Jak zauważa Donna Haraway, te paradygmaty są narzędziem dominacji:

Wyobrażeni „oni” stanowią coś w stylu niewidzialnego spisku maskulinistycznych naukowców i filozofów dysponujących mnóstwem grantów i laboratoriów. Wyobrażeniowe „my” to ucieleśnione inne, którym nie pozwala się nie posiadać ciała, a więc i określonego punktu widzenia¹.

Jako osoba queerowa i neuroatypowa² artykuł ten piszę z pozycji wewnętrznej, zaangażowanej afektywnie i emocjonalnie, używając z premedytacją su-

¹ D. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, tłum. A. Czarnecka, „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego” 2008, s. 1, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 19.04.2025], <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 19.04.2025]. W oryginale tenże tekst Haraway stanowi rozdział w: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991, s. 183–201.

² Neuroatypowość to pojęcie obejmujące zwykle osoby w stanach spektrum autyzmu, ADHD i dysleksji. W tekście tym, używając określenia „neuroatypowość”, będę odnosiła się do spektrum autyzmu. Pragnę jednak zauważyć, że stany te pozostają wielokrotnie silnie powiązane, więc oddzielanie ich od siebie jest sztuczne.

Innym określeniem na osoby neuroatypowe jest „neurodywergentne”. W swoim artykule, dla większej jasności wywodu, będę jednak konsekwentnie stosować termin „neuroatypowe”. Nato-

biektywnego języka, by podkreślić własne usytuowanie. Ten rodzaj etycznej praktyki pozostaje bliski nie tylko Haraway, lecz także wielu innym badaczkom³, które kształtują język naukowy z perspektywy własnego doświadczenia wieloletniego napływu przeciskającej się do ich ciał homofobicznej, transfobicznej, rasistowskiej oraz/lub ableistycznej dyskryminacji i współtworzą nową humanistykę zaangażowaną⁴. W zachodniej akademii wypracowano już wiele języków umożliwiających przedstawianie pozycji jednostek marginalizowanych, jednak część z tych pozycji nadal jest pomijana. Takie rugowane reprezentacje często lokalizują się w przestrzeniach intersekcyjnych⁵, takich jak moja. Doświadczają więc eskalacyjnego dyskryminacyjnego splątania współbytującego z ich codziennością.

Sara Ahmed w książce *Życie feministycznym życiem* wprowadza pojęcie „spotniałych koncepcji”, które mają być „reorientacją w [...] kierunku [świata]”, zamiast być wynikiem „kontemplacji i dystansu”⁶. Wskazują na splątanie opisu i pracy konceptualnej.

Próbując opisać to, co trudne, co nie daje się do końca objąć rozumem w teraźniejszości, tworzymy, jak je określam, „spotniałe koncepcje” [...]. „[S]potniała koncepcja” bierze się

miast termin „neuroróżnorodność” odnosi się do grup społecznych złożonych z osób neuroatypowych i neurotypowych. O nomenklaturze, którą powinno się stosować w obszarze studiów o autyzmie, pisze np. Nick Walker w książce *Neuroqueer Heresy: Notes on the Neurodiversity Paradigm, Autistic Empowerment, and Postnormal Possibilities*, Otley 2021, a także na swojej stronie internetowej – *Neuroqueer: The Writings of Dr Nick Walker*, <https://neuroqueer.com/> [dostęp: 20.08.2025].

³ Takim jak Sara Ahmed, Alison Kafer, Sunaura Taylor, Rosemarie Garland-Thomson, Eli Clare, Remi M. Yergeau, Nick Walker.

⁴ O humanistyce zaangażowanej jako odłamie nowej humanistyki pisze Ryszard Nycz w *Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji*, [w:] idem, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Warszawa 2017. Nycz dokonuje podziału nowej humanistyki na pięć odłamów: humanistyka cyfrowa, humanistyka zaangażowana, humanistyka kognitywna, posthumanistyka i humanistyka artystyczna. Zwraca jednak uwagę, że wymienione przez niego odłamy nowej humanistyki mają płynny charakter i niemożliwe jest ich sztywne ukonstytuowanie.

⁵ Wprowadzenie pojęcia „intersekcyjności” do dyskursu akademickiego przypisuje się prawniczce Kimberlé Williams Crenshaw (*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, „University of Chicago Legal Forum” 1989, nr 1, s. 139–167). Intersekcyjność stanowi kluczową koncepcję, która na początku rozwijała się przede wszystkim w obszarze czarnego feminizmu (bell hooks, Angela Davis). Obecnie koncepcja intersekcyjności włącza również doświadczenia niepełnosprawności czy tożsamości płciowej (Jasbir K. Puar, Mia Mingus, Eli Clare).

⁶ S. Ahmed, *Życie feministycznym życiem*, tłum. M. Kunz, Warszawa 2024, s. 30.

z opisu ciała, które nie czuje się w świecie jak u siebie w domu. Opis rozumiem tutaj jako perspektywę lub punkt widzenia [...]. „Spotniała koncepcja” może brać się z trudnego doświadczenia cielesnego. Zadanie polega na tym, żeby przy tej trudności wytrwać, badać ją i obnażać. [...] Spotniałe koncepcje biorą się również z praktycznego doświadczenia konfrontacji ze światem czy też z prób jego przekształcenia⁷.

Za Ahmed kontynuuję zatem pocenie się i opisywanie świata z perspektywy kogoś, kto nie czuje się w nim jak u siebie. Ta obcość, której wciąż doświadczam, zmieniła moje punkty orientacyjne i zmodyfikowała sposób interpretowania rzeczywistości. Niniejszy artykuł jest więc autoetnograficznym⁸ studium przypadku, wzbogaconym o narracje innych osób w spektrum autyzmu, a jego celem jest eksploracja neuroatypowych sposobów bycia osób w spektrum autyzmu oraz ich transcielesnorealności (*transcorporeality*). Moje badania sytuują się na przecięciu studiów o niepełnosprawności (*disability studies*) oraz humanistyki środowiskowej (*environmental humanities*). Czerpią też metodologicznie z badań opartych na sztuce (*art-based research*) i wypracowują nowy język badawczy, który umyślnie zaciera granice między terminami analitycznymi a metaforą, oddając głos osobom neuroatypowym oraz ich osobistym doświadczeniom różnicy, zamiast polegać na diagnozach neurotypowych badaczy przyglądających się osobom neuroatypowym jako obiektom naukowym.

Pierwsza część poświęcona jest doprecyzowaniu niektórych używanych przeze mnie pojęć, w tym wprowadzeniu nowych kategorii wypracowywanych przez badaczy w spektrum autyzmu, oraz polemice ze stygmatyzującymi i patologizującymi określeniami wciąż obecnymi w badaniach nad neuroatypowością. Druga – transcielesnorealności osób w spektrum autyzmu. Trzecia kontynuuje eksplorację nie-ludzkości ciał w spektrum autyzmu, nawiązując do rozpoznań błękitnej humanistyki i wprowadzając pojęcie „ciał ludzko-więcej-niż-ludzkich”.

⁷ Ibidem, s. 29–31.

⁸ Autoetnografia to metoda umożliwiająca przedstawienie przez badacza ucieleśnionej perspektywy „z wnętrza” i rezygnująca z „patrzenia znikąd”. Jak zauważa Anna Kacperczyk – „autoetnografia rozumiana jest jako bazujący na procesie introspekcji akt autonarracji, w ramach którego narrator analizuje swoje własne przeżycia, poddaje refleksji osobiste doświadczenia życiowe, odnosząc je jednocześnie do kontekstu społecznego, w jakim się pojawiły. Może – chociaż nie musi – towarzyszyć temu próba dokonania jakiejś formy ich utrwalenia. Istotą tego znaczenia jest jednak sam toczący się proces umysłowy, uruchomiona przez podmiot czynność autorefleksyjna i autoanalityczna, której dokonuje się, aby lepiej zrozumieć siebie w otaczającym świecie” (A. Kacperczyk, *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?: o metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2024, t. 10, nr 3, s. 37).

SPLĄTANE REPREZENTACJE

„Jesteśmy głęboko połączone z czymś nie z tego świata” – mówi jedna z bohaterek dokumentu *Seeing the Unseen: A Documentary about Women on the Autism Spectrum*⁹. To jeden z nielicznych wizualnych tekstów kultury przedstawiających spektrum autyzmu u kobiet. W przestrzeni społecznej nadal istnieje silne przeświadczenie, że spektrum dotyczy przede wszystkim mężczyzn i chłopców, natomiast kobiety i dziewczynki nie mogą w nim być¹⁰.

Od 1943 roku, kiedy to amerykański psychiatra Leo Kanner wprowadził nazwę „autyzm” (wczesnodziecięcy) w artykule *Autistic Disturbances of Affective Contact*, opisując jedenaścioro dzieci, minęło ponad osiemdziesiąt lat. Wiele osób wciąż jednak postrzega spektrum autyzmu w sposób wytyczony przez Kannera.

Na przestrzeni dekad kryteria diagnostyczne¹¹ i nazewnictwo podlegały znacznym modyfikacjom. Pojawiły się określenia rozróżniające, takie jak: autyzm wczesnodziecięcy, autyzm atypowy, zespół Aspergera, autyzm wysoko- i niskofunkcjonujący. Obecnie wszystkie dawne klasyfikacje zostały zastąpione zbiorczą nazwą: „zaburzenia ze spektrum autyzmu”. Już ono budzi wiele wątpliwości. Po pierwsze, zawiera stygmatyzujące, ableistyczne słowo „zaburzenie”. Po drugie, jak zauważa Clara Törnwall, parafrazując słowa Svenny Kopp – szwedzkiej psychiatry zaangażowanej niemal przez całą karierę zawodową w diagnostykę spektrum autyzmu u dziewcząt:

⁹ B. Ludviksdottir, K. Krisstjanson, *Seeing the Unseen: A Documentary about Women on the Autism Spectrum*, Islandia 2019 [tłumaczenie własne].

¹⁰ Dostępnych jest wiele publikacji wskazujących na to, że spektrum autyzmu diagnozowane jest częściej u chłopców i mężczyzn niż u dziewcząt i kobiet (zob. np. R. Loomes, L. Hull, W.P.L. Mandy, *What Is the Male-to-Female Ratio in Autism Spectrum Disorder? A Systematic Review and Meta-Analysis*, „Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry” 2017, t. 56, nr 6, s. 466–474; A. Napolitano et al., *Sex Differences in Autism Spectrum Disorder: Diagnostic, Neurobiological, and Behavioral Features*, „Frontiers in Psychiatry” 2022, t. 13, s. 1–18; D.M. Werling, D.H. Geschwind, *Sex Differences in Autism Spectrum Disorders*, „Current Opinion in Neurology” 2013, t. 26, nr 2, s. 146–153). Pragnę jednak podkreślić, że powyższe artykuły posługują się terminem „zaburzenie”, z którego rezygnuję w swoim tekście.

¹¹ Kryteria diagnostyczne, w których dochodziło do modyfikacji nazewnictwa w obszarze spektrum autyzmu, znajdowały się zarówno w DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), regularnie publikowanym (od 1952 roku) informatorze Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (American Psychiatric Association, APA), jak i w ICD (*International Classification of Diseases* [Międzynarodowa Klasyfikacja Chorób]), systemie stworzonym przez Światową Organizację Zdrowia (World Health Organisation, WHO).

[...] spektrum autyzmu jest tak rozległe, potrzebne są pojęcia, które rozróżnią ludzi. Różnica między kimś, kto pracuje w pełnym wymiarze godzin na wymagającym stanowisku, a kimś, kto nie mówi albo nie słyszy, jest duża. Jeśli obie te osoby nazwie się autystami, definicja wyjdzie od tej, która ma najbardziej widoczne cechy¹².

Oczywiście rozróżnianie typów autyzmu, jak to miało miejsce dawniej, może zagrażać inkluzywności autystycznej wspólnoty. Niemniej zagrożenie wskazane przez Kopp wydaje się poważniejsze – zbiorcze nazwanie pogłębi wykluczenie z przestrzeni diagnostycznej osób już uprzednio marginalizowanych: kobiet i/lub osób socjalizowanych do roli kobiety. Ponownie wprowadzi je w przestrzeń niewykrywalności. „[D]efinicja wy[chodząca] od tej, która ma najbardziej widoczne cechy”¹³, skutkować może długotrwałym utrzymywaniem konkretnego obrazu spektrum autyzmu w kulturze, zbudowanego przede wszystkim na podstawie tzw. zespołu sawanta, reprezentacji męskiej, aspołecznej, zanurzonej w świecie inżynierii i matematyki¹⁴.

Tymczasem, jak zauważa Ewa Furgał – aktywistka, osoba samorzecznicza w spektrum autyzmu:

Dziewczyny [w spektrum autyzmu] są zresztą nierzadko ogromnie utalentowane plastycznie, a także muzycznie i literacko czy językowo. Czasem myślą tekstem, a nie obrazami, są zafascynowane słowami i wbrew stereotypowi na temat autystycznych osób czytają i piszą poezję oraz prozę. Odczuwają większą od chłopców w spektrum potrzebę kontaktu z ludźmi, w dorosłym wieku często wybierają pracę z ludźmi, na przykład jako nauczycielki, lekarki, działaczki społeczne. Dziewczyny w spektrum mają silne poczucie sprawiedliwości społecznej i mocno współodczuwają, kiedy ludziom lub zwierzętom dzieje się krzywda. Są (nad)wrażliwe i empatyczne¹⁵.

Kluczowe jest więc również zerwanie z bardzo silnym społecznym przeświadczeniem, że osoby w spektrum autyzmu nie mają empatii, „żyją w swoim świecie” i w zasadzie nie interesuje ich to, co dzieje się wokół nich. Takie przeświadczenie dominuje w kulturze za sprawą Simona Barona-Cohana, który rozpowszechnił teorię „ślepoty umysłu” (*mindblindness*) mającą rzekomo charakteryzować osoby w spektrum autyzmu¹⁶.

¹² C. Törnwall, *Autystki. O kobietach w spektrum*, tłum. J. Czechowska, Białystok 2021, s. 106.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Jednym z najsłynniejszych takich przedstawień w popkulturze jest bohater filmu Barry’ego Levinsona *Rain Man* (1988).

¹⁵ E. Furgał, *Dziewczyna w spektrum*, Ożarów Mazowiecki 2022, s. 24.

¹⁶ S. Baron-Cohen, *Ślepoty umysłu. Autyzm a teoria umysłu*, tłum. A. Pałynyczko-Ćwiklińska, Gdańsk 2023. Książka ta ukazała się w oryginale w 1995 roku (*Mindblindness: An Essay on Autism*

Teoria ta wpisuje się w medyczno-patologiczny paradygmat postrzegania autyzmu. W ramach tego paradygmatu istnieje tylko jeden rodzaj neurologicznej normy. Wszystko, co wykracza poza nią, jest interpretowane jako zaburzenie, które trzeba naprawić i wyleczyć.

Nick Walker, amerykańska transpłciowa autystyczna¹⁷ badaczka, postuluje alternatywny paradygmat neuroróżnorodny, pozwalający osobom w spektrum autyzmu zerwać z tożsamością zaburzenia. W ramach tego paradygmatu „neuroróżnorodność, czyli różnorodność wśród umysłów, jest naturalną, zdrową i wartościową formą ludzkiej różnorodności”, a „normalny” czy „właściwy” styl ludzkiego umysłu nie istnieje, „tak jak nie ma «normalnej» czy «właściwej» przynależności etnicznej, płci czy kultury”¹⁸. Według Walker określenia „neurotypowy-neuroatypowy” są problematyczne:

Kiedy mówimy, że ktoś jest neurotypowy, mamy na myśli, że żyje, działa i doświadcza świata w sposób, który konsekwentnie mieści się w granicach neuronormatywności – tj. w granicach tego, jak dominująca kultura wyobraża sobie osobę o „normalnym umyśle”¹⁹.

Dopiero gdy uda się nam opuścić ten binarny model myślenia, zobaczymy wielość istniejących form. Walker wypukla również kulturowe uwarunkowania definicji zdrowia i choroby, właściwych i nieprawidłowych sposobów neurologicznego bycia²⁰.

and Theory of Mind, Cambridge 1995). Niepokojący jest fakt, że w 2023, czyli trzydzieści lat po pierwszej publikacji, zdecydowano się wydać tę książkę w Polsce, podsycając patologizujące ujęcie autyzmu.

¹⁷ Używam tutaj określenia „autystyczna”, ponieważ Nick Walker wskazała w swojej książce *Neuroqueer Heresis: Notes on the Neurodiversity Paradigm, Autistic Empowerment, and Postnormal Possibilities* (Otley 2021), że taka forma jest według niej jedyną prawidłową formą. Jest to tzw. *identity first language*. W Polsce jednak określenie to dla wielu osób pozostaje pejoratywne, w zamian więc używa się określenia „osoba w spektrum autyzmu” (*person first language*).

¹⁸ N. Walker, *Throw Away the Master's Tools: Liberating Ourselves from the Pathology Paradigm*, [w:] eadem, *Neuroqueer Heresis: Notes on the Neurodiversity Paradigm, Autistic Empowerment, and Postnormal Possibilities*, Otley 2021, epub 8–14 [tłumaczenie własne].

¹⁹ N. Walker, *Defining Neurotypicality & Neurodivergence*, [w:] eadem, *Neuroqueer Heresis: Notes on the Neurodiversity Paradigm, Autistic Empowerment, and Postnormal Possibilities*, Otley 2021, epub 28–30 [tłumaczenie własne].

²⁰ Używając określenia „sposoby bycia” (*ways of being*), odnoszę się do definicji szeroko rozwijanej w obszarze nauk psychologicznych np. przez Carla R. Rogersa (*A Way of Being*, Boston 1995) czy Rollo May (*The Discovery of Being*, New York 1983) – a zarazem poza nią wykraczam, wchodząc na obszary posthumanistycznych rozważań nad byciem w świecie. Według Donny Haraway posthumanistyczne „sposoby bycia” znoszą dualistyczne podziały natura–kultura i afirmu-

Poza ciągłym wskazywaniem na to, że w spektrum autyzmu mogą być również kobiety i/lub osoby socjalizowane do roli kobiety, ważne jest też wskazywanie, że spektrum autyzmu nie wpisuje się w ramy hetero- i cisnormatywne. Ewa Furgał zaznacza:

Osoby w spektrum autyzmu są grupą społeczną, która reprezentuje największą różnorodność płciową w całej populacji. Mam na myśli różnorodność przeżyć, potrzeb i identyfikacji związanych z płcią, które odnoszą się do ekspresji płciowej, odczuwania dysforii lub niezgodności płciowej oraz tożsamości płciowej²¹.

Karen Barad w artykule *Nature's Queer Performativity* wskazuje na nieukonstytuowaną formę *Pfiesteria piscicida*, czyli gatunku bruzdnic, którego naukowcy nie są w stanie nawet opisać – dla większości ten brak danych „oznacza niepewność, lukę w obecnym stanie wiedzy”. Tymczasem „niezdolność naukowców do określenia natury *Pfiestrii* ma związek właśnie z naturą samego stworzenia – a mianowicie, że samo jego istnienie gatunkowe jest nieokreślone”²². Podobnie nieokreślone jest spektrum autyzmu – co nie oznacza, że nie należy go eksplorować i reprezentować, choćby po to, by odegnąć strach, jaki nieokreśloność może budzić, i przełamać sycący się tym strachem wspomniany już paradygmat medyczno-patologiczny. W kolejnej części omawiam splątania ciał w spektrum autyzmu oraz ich reprezentacje.

WYSOKI POZIOM TRANSCIELESNOREALNOŚCI

Transcielesnorealność (*transcorporeality*) to nowo-materialistyczne pojęcie wprowadzone przez Stacy Alaimo:

Transcielesnorealność oznacza, że wszystkie istoty jako ucieleśnione byty są splecione z dynamicznym, materialnym światem, który je przenika, przekształca i jest przez nie-

ją wzajemne powiązania (D. Haraway, *Manifest Cyborgów*, tłum. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, t. 1, nr 3, s. 49–87; oryg.: *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s*, „Socialist Review” 1985, nr 80, s. 65–108). Badaczka wskazuje również na „sposoby bycia” międzygatunkowego, które rezygnują z perspektywy antropocentrycznej i wzmacniają ludzko-więcej-niż-ludzka relacyjność (D. Haraway, *When Species Meet*, Second Edition, Minneapolis 2008; eadem, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham–London 2016).

²¹ E. Furgał, *Dziewczyna w spektrum*, op. cit., s. 149.

²² K. Barad, *Nature's Queer Performativity*, „Kvinder, Køn & Forskning” 2012, nr 1–2, s. 37 [tłumaczenie własne]. Karen Barad odwołuje się do słów Astrid Schrader zawartych w *Toxic Waters and Turbulent Times: Red Tides, Dinoflagellates, and Phantom Species*, San Francisco 2008.

przekształcany. Chociaż transcielesnorealność jako ontologia nie wyklucza żadnej żywej istoty, to jednak zaczyna się od człowieka, aby – być może paradoksalnie – zakłócić zachodnią ludzką wyjątkowość²³.

Współpracując z pojęciem Alaimo w ramach moich badań opartych na sztuce (*art-based research*), coraz silniej odczuwałam jego połączenie z queerowymi i neuroatypowymi sposobami bycia. We własnej praktyce artystycznej wielokrotnie odnosiłam się do silnej wchłanialności ciał osób w spektrum autyzmu. Zwykle używałam określeń takich jak „ciało jako gąbka” lub „ciało porowate”.

W moim posthumanistycznym eseju pt. *Poszerzone fuzje, ostoje i punkty zaczepienia, czyli ja nie znikam, lecz istnieję na innych zasadach*²⁴ pojawia się ciało, które nie jest już w stanie dłużej „stawać się wraz z”, jak proponuje Donna Haraway²⁵, ponieważ ciało to, nieustannie otwarte, pokonało granicę i przesyściło się.

Jestem inna – to poczucie, że odstaję nawet od grupy mniejszościowej (queerowej, neuroatypowej, do pewnego stopnia feministycznej); to poczucie, że potrzebuję się oddzielać, że mój system nerwowy w wielu sytuacjach nie wytrzymuje licznych i przedłużających się sytuacji społecznych, że muszę iść do domu, że potrzebuję ciszy, bo bodźce wnikają do mojego ciała w niekontrolowany sposób, jakbym reprezentowała nie sapiens, lecz porifera z jamą wewnętrzną wypełnioną mazistym spongocelem²⁶.

Ciało to tłumaczy również, czym są queerowe *refugia*²⁷, które pozwalają odzyskać siły po codziennym maratonie życia w strukturach hetero- i cisnor-

²³ S. Alaimo, *Transcorporeality*, [w:] *Posthuman Glossary*, red. R. Braidotti, M. Hlavajova, London 2018, s. 435 [tłumaczenie własne].

²⁴ S. Stawicka, *Poszerzone fuzje, ostoje i punkty zaczepienia, czyli ja nie znikam, lecz istnieję na innych zasadach*, „LesBiLans. Magazyn Kongresu Kobiet* Queer” 2025, t. 2, s. 76–78.

²⁵ Donna Haraway w książce *When Species Meet* używa sformułowania „Być jednym znaczy zawsze stawać się z wieloma” (*To be one is always to become with many*). Zob. D. Haraway, *When Species Meet*, op. cit., s. 4.

²⁶ S. Stawicka, *Poszerzone fuzje*, op. cit., s. 77.

²⁷ *Refugium* (ostoja) to pojęcie wypracowane pierwotnie w obszarze nauk biologicznych, odnoszące się do geograficznych miejsc, w których występują rzadkie i wymierające gatunki organizmów. Te ekologiczne nisze zapewniają organizmom schronienie w warunkach niestabilności ekologicznej. Pojęcia „refugium” lub „ostoji” zaczęły być stosowane również w obszarze humanistyki ekologicznej i posthumanistycznej, ujawniając splątania natury i kultury, tego, co ludzkie, i tego, co więcej-niż-ludzkie. Jak zauważa Andrzej W. Nowak, „Ostoją pozwala na konserwację, przetrwanie tego, co poza obszarem wyróżnionym w konfrontacji z czynnikami zewnętrznymi ulegnie zniszczeniu. Z definicji niejako wytwarza napięcie pomiędzy takimi pojęciami, jak zewnętrzne–wewnętrzne, ochrona–ekspozycja, ocalanie–konfrontowanie [...]. Refugium daje

matywnych. Równocześnie zwraca uwagę, że refugia te często nie są dostosowane do osób sytuujących się w położeniu intersekcyjnym i pomijają osoby neuroatypowe, które wielokrotnie nie są w stanie utrzymać się w „punktach zaczepienia”, gdy te zdefiniowane są przez intensywne bodźce:

Punkty zaczepienia są gęstą masą symbiotycznych wymian: ludzkie przestaje być ludzkim, a zaczyna być więcej-niż-ludzkim. Ujmuję queer właśnie przez pryzmat poszerzonych wymian, których nie można określić jako elementów jasno wpisujących się w konkretne rodzaje tożsamości. Jeśli queerowa tożsamość jest obiektem fluidycznym i wypisującym się z większościowych ram, należałoby określić ją jako więcej-niż-ludzką.

I tego więcej-niż-ludzkiego postrzegania niekiedy brakuje mi w naszych naprawde pięknych queerowych kolektywach. Brakuje mi sfer, w których mogę się ukryć i być otulona w momentach rozpadu wywołanych zewnątrz. Brakuje mi stref cichych, brakuje mi codzienności, która nie przyjmuje charakteru ekstremum²⁸.

Ciała osób w spektrum autyzmu doświadczają ekstremów w zupełnie inny sposób niż ciała osób neurotypowych. Granica tego ekstremum może być przesunięta, ponieważ ciała te wykazują wysoki poziom transcielesnorealności. To tak, jakby percepcja była w maksymalnym stopniu wyczulona na to, co poza ciałem – zarówno ludzkie²⁹, jak i więcej-niż-ludzkie. Zdolność do „strojenia” (*attunement*)³⁰ ciał w spektrum autyzmu wydaje się być w stanie permanentnej hiperaktywacji.

W przypadku takich wysokocieleśnorealnych ciał, w których granice międzyjednostkowe zostają przesunięte, tworząc nieokreślone przestrzennie ciała kolektywne, „w których odmienne ciała i znaczenia kształtują się nawzajem”³¹

schronienie przed tym, co dominujące, zewnętrzne” (A.W. Nowak, *Warstwy odzyskiwania*, [w:] *(Prze)trwanie transgatunkowych wspólnot miejskich*, red. M. Bakke, Poznań 2021, s. 27). Używając określenia „queerowe refugia”, mam na myśli miejsca bezpieczne, w których jednostki należące do queerowej mniejszości mogą znaleźć chwilowe schronienie przed dominującą w środowisku zewnętrznym hetero- i cisnormatywnością oraz dyskryminacją.

²⁸ A.W. Nowak, *Warstwy odzyskiwania*, op. cit., s. 78.

²⁹ W tym przypadku mam na myśli zarówno interakcje społeczne z ludzkimi ciałami (np. kontakt wzrokowy, dotyk), jak i ze wszystkim tym, co wytwarzane przez ciała ludzkie (np. hałasem, chemicznymi zanieczyszczeniami środowiska, mową nienawiści).

³⁰ Strojenie (*attunement*) to niejasny i niedookreślony model współbycia, który opiera się na dostosowywaniu się do innych, współbrzmieniu niczym instrumenty w orkiestrze, graniu wspólnej melodii i uczestniczeniu w jednym przedsięwzięciu bez poznawczego dystansu, podobnie jak to się dzieje w tańcu (T. Morton, *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, tłum. A. Barcz, Warszawa 2023, s. 11).

³¹ D. Haraway, *When Species Meet*, op. cit., s. 4. [tłumaczenie własne].

w ekstremalnie zagęszczonych materialno-semiotycznych węzłach, doskonale można zauważyć, czym różnią się interakcje od intra-akcji:

Neologizm „intra-akcja” oznacza *wzajemne konstytuowanie się splątanych instancji sprawczych*. Innymi słowy, w przeciwieństwie do zwykłej „interakcji”, w której zakłada się istnienie odrębnych, jednostkowych czynników sprawczych poprzedzających swe interakcje, pojęcie intra-akcji uznaje, że odrębne instancje sprawcze nie poprzedzają zachodzącej między nimi intra-akcji, ale się z niej wyłaniają³².

W rozdziale *Deviant Agents: The Science, Culture, and Politics of Multiple Chemical Sensitivity*³³ Stacy Alaimo opisuje nieukonstytuowaną formę wieloczynnikowej nadwrażliwości chemicznej (*Multiple Chemical Sensitivity*, MCS), która, podobnie jak *Pfiesteria piscicida* czy spektrum autyzmu, nie da się tak po prostu złapać i osadzić w konkretnych ramach i normach. Zapoznając się z *Deviant Agents*, wielokrotnie odczuwałam, że tekst ten w istocie nie dotyczy jedynie osób wysoko reaktywnych chemicznie, lecz również osób w spektrum autyzmu. Obie te grupy są reaktywne na środowisko, ich praktyki życiowe kształtowane są w wyniku intra-akcyjnych relacyjności, codzienność natomiast przyjmuje kształt nieostatecznego uformowania, stanu wiecznego oczekiwania na ekstremum, które kolejny raz zmusi jednostkę do opuszczenia dotychczasowej przestrzeni i udania się w inną, potencjalnie lepszą i zapewniającą ochronę.

W przywoływanym przeze mnie eseju *Poszerzone fuzje, ostoje i punkty zaczepienia, czyli ja nie znikam, lecz istnieję na innych zasadach* stan wyłączenia ciała z życia ukształtowanego tak, by spełniać potrzeby neurowiększości, był chwilowym aktem regeneracyjnym. Dla niektórych osób neuroatypowych stan ten przyjmuje jednak formę permanentną. Wkraczająca do ciała materia gromadzi się w ciele i doprowadza do zmian plastycznych w obszarze układu nerwowego. Jak wskazują badania, w wyniku stresu dochodzi do zmniejszenia objętości hipokampa oraz zintensyfikowanego wzrostu neuronów w ciele migdałowatym³⁴.

³² K. Barad, *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa, a splątanie materii ze znaczeniem*, tłum. S. Królak, Poznań 2023, s. 54.

³³ S. Alaimo, *Deviant Agents: The Science, Culture, and Politics of Multiple Chemical Sensitivity*, [w:] eadem, *Bodily Natures: Science, Environment and the Material Self*, Bloomington 2010, s. 113–140.

³⁴ Zob. np. P. Gianaros et al., *Prospective Reports of Chronic Life Stress Predict Decreased Grey Matter Volume in the Hippocampus*, „NeuroImage” 2007, t. 35, nr 2, s. 795–803; B. McEwen, *Physiology and Neurobiology of Stress and Adaptation: Central Role of the Brain*, „Physiological Reviews” 2007, t. 3, nr 87, s. 873–904; B. McEwen, P. Gianaros, *Stress- and Allostasis-Induced Brain Plasticity*, „Annual Review of Medicine” 2011, t. 1, nr 62, s. 431–445.

Hormony stresu modyfikują ciało na poziomie epigenetycznym, zmieniając profil ekspresji genów receptorowych i przekształcając ujemną pętlę sprzężenia zwrotnego w osi stresu w dodatnią pętlę sprzężenia zwrotnego. W konsekwencji najdrobniejsze napływające do ciała bodźce mogą wywołać stany poszerzonej reaktywności. Tak dzieje się np. u Izy, z której historią możemy zapoznać się w reportażu Jacka Hołuba *Wszystko mam bardziej. Życie w spektrum autyzmu*. Iza, zanim otrzymała diagnozę spektrum autyzmu w dorosłości i przestała się maskować³⁵, doświadczyła wiele sensoryczno-społecznych traum, które sprawiły, że jej sposób bycia całkowicie się zmienił. Jak zauważa:

Wszyscy gadają o wychodzeniu ze strefy komfortu. Tylko, że ja nigdy nie byłam w strefie komfortu! Kiedy ja miałam komfort? Z moją nadwrażliwością sensoryczną, z moim mutyzmem, lękiem, ze wszystkim? Niech inni sobie mówią: „Sky is the limit”. Nie, moim limitem jest moja ściana. Niech sobie myślą, że uciekam, chowam się czy coś, ale są momenty, kiedy muszę się całkowicie odciąć od świata³⁶.

Iza pracuje zdalnie i rzadko wychodzi z mieszkania. Jej całe życie zorganizowane jest w warszawskiej kawalerce. Kiedy jednak istnieje konieczność wyjścia na zewnątrz, zawsze robi to w asyście swojego męża.

We *Wszystko mam bardziej* możemy również zapoznać się z historią Macieja, który wskazuje:

Zawsze odstawałem od innych. Miałem ogromne nadwrażliwości sensoryczne. Wszystko miałem bardziej. Byłem bardzo płaczącym dzieckiem, w domu musiała panować idealna cisza. Cierpiałem z powodu różnych dźwięków, męczyłem się, kiedy temperatura przekraczała dwadzieścia stopni Celsjusza. Po każdym wyjściu na dwór potrzebowałem dnia lub dwóch na regenerację³⁷.

Rodzice Macieja martwią się o jego przyszłość, ponieważ nie jest on w stanie pracować, a po ukończeniu osiemnastego roku życia odebrano mu rentę

³⁵ Maskowanie to stan, w którym osoba w spektrum autyzmu próbuje dostosować swoje zachowanie do neurotypowego otoczenia. Może się to odbywać np. przez zmuszanie się do patrzenia w oczy rozmówcy, zmuszanie się do przebywania w głośnych i zatłoczonych pomieszczeniach, żeby nie wyróżniać się od grupy, zmuszanie się do tłumienia emocji czy też innych zachowań (np. stymulowania), żeby nie wzbudzać uwagi i nie doświadczać dyskryminacji. Maskowanie jest szczególnie silnie rozwinięte u dziewczynek i kobiet w spektrum autyzmu i może przyczynić się do znacznego pogorszenia stanu psychicznego. Spektrum autyzmu u dziewczynek i kobiet pozostaje bardzo często niewykryte właśnie z powodu maskowania.

³⁶ J. Hołub, *Wszystko mam bardziej. Życie w spektrum autyzmu*, Wołowiec 2024, s. 159.

³⁷ Ibidem, s. 211.

socjalną. Podobnie jak Iza przebywa głównie w mieszkaniu i bardzo rzadko z niego wychodzi. Obecnie otrzymuje pomoc ze strony rodziców i właściwie tylko dzięki niej może przetrwać.

NIE-LUDZKIE CIAŁA

Daniel Brożek w tekście *O słyszeniu innym niż nasze* argumentuje, że głębokie słuchanie³⁸ może mieć pozytywny wpływ na przekształcenie ludzkiej słuchowej niewrażliwości. Jak wskazuje:

Dla mnie [głębokie słuchanie] to bardziej obudzenie zapomnianego zmysłu, jak zdjęcie zasłony z uszu. Głębokie słuchanie, jak każdą inną umiejętność, należy praktykować, inaczej będziemy znowu mniej słyszeć. Często trwa się w tym na dobre i na złe. Hałas – nieunikniony w mieście – może nam zacząć coraz bardziej doskwierać [...]. To uwieranie hałasu ma jednak służyć zmianie, która może różnie wyglądać³⁹.

W tekście Brożka można zauważyć neurotypowy stosunek do świata. Przedstawia on swoje percypowanie rzeczywistości jako przynależne wszystkim ludziom. Jego indywidualna perspektywa zostaje przekształcona w jednorodną i nierozszczelniającą się obiektywność. Z łatwością, bez przypisów rozwierających szczelinę ujawniającą różnorodność. A co z tymi, które nie muszą uczyć się głębokiego słuchania, a hałas w mieście już im doskwiera? Czy są wówczas nadal ciałami ludzkimi?

Ciała, których reprezentacje starałam się przedstawić w tym tekście, często pozostają – na chwilę lub na zawsze – (jakby) *pod powierzchnią wody*⁴⁰. Rezygnują

³⁸ Głębokie słuchanie (*deep listening*) to pojęcie wprowadzone przez Pauline Oliveros. Jak wskazuje na stronie internetowej *The Center for Deep Listening* – *deep listening* polega na „zagłębianiu się w to, co słyszę, rozszerzaniu się na całe pole dźwięku przy jednoczesnym skupieniu. To sposób na połączenie się z otoczeniem akustycznym, ze wszystkim, co je otacza, i ze wszystkim, co istnieje” (P. Oliveros, *Pauline Oliveros on Deep Listening*, <https://www.deeplisting.rpi.edu/deep-listening/> [dostęp: 20.08.2025] [tłumaczenie własne]).

³⁹ D. Brożek, K. Roj, *O słyszeniu innym niż nasze*, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2024, s. 82.

⁴⁰ Metaforyczne określenie ciała w spektrum autyzmu jako ciała znajdującego się pod powierzchnią lodu (zmarzniętej wody) można znaleźć np. w książce Joanny Jurewicz *Pod lodem*, Ożarów Mazowiecki 2023. Jurewicz zaczyna ją takimi słowami: „Składam się z ciała i z lodu. Ciało nie topi lodu, lód mrozi ciało. Ale tylko trochę. Na wierzchu jest ciało, a ściślej – skóra zbudowana z kilku warstw, nie pamiętam ilu. Moim zdaniem w miejscu, gdzie kończy się skóra właściwa, zaczyna się lód. W nim są zamrożone moje wnętrzości, choć jakimś cudem wykonują swoją

z życia oferowanego przez współczesne neurotypowe społeczeństwo, chowają się na skutek przeciążeń społecznych i sensorycznych, a ich nieobecność na powierzchni skutkuje często zapomnieniem o ich istnieniu. Są to zazwyczaj kobiety i/lub osoby socjalizowane do roli kobiety w spektrum autyzmu, których sposób neurologicznego bycia nie wpasowuje się ani w ujęcia neurotypowe, ani w ujęcia diagnostyczne spektrum autyzmu. Osoby takie maskują i próbują dostosować się do neurotypowych jednostek, równocześnie czując coraz bardziej narastającą obcość. W końcu mierzą się ze ścianą, tak jak Iza, której wysoki poziom transcielesnorealności uniemożliwił dalsze funkcjonowanie w neurotypowym świecie.

Przywołana przeze mnie metafora powierzchni/tafli wody nie jest przypadkowa. Melodie Jue wskazuje, że wodne środowisko życia oferuje ciałom inne warunki niż na lądzie, a tym samym warunkuje ciała do rozwijania innych form komunikacji, sensoryki i motoryki. Z „lądowego” punktu widzenia ciała wodne są inne-niż-normatywne i inne-niż-większościowe.

Oferując zupełnie inne warunki niż na lądzie – zwiększone ciśnienie, ruch trójwymiarowy, załamanie światła i powiększenie oraz niemożność określenia kierunku dźwięków [...] ocean jest materialną i wyobrażeniową przestrzenią dla warunków percepcji, które braliśmy za pewnik. Analiza *milieu-specific* uznaje, że konkretne formy myślowe pojawiają się w odniesieniu do różnych środowisk i że te środowiska są istotne dla sposobu, w jaki formułujemy pytania o świecie i jak wyobrażamy sobie komunikację w jego obrębie⁴¹.

Zwrócenie się ku podpowierzchniowej przestrzeni pozwala na zauważenie wielości form, relacji, ruchu, sensoryczności, płciowości, tożsamości i współtworzenia się, a także zakwestionowanie binarnych opozycji rządzących światem powierzchniowym.

„Wszystkie jesteście ciałami wodnymi”, jak wielokrotnie powtarza Astrida Neimanis w książce *Ciała wodne. Posthumanistyczna fenomenologia feministyczna*⁴². Czy jednak wszystkie jesteście nimi w równym stopniu? Ciało *Porifera* składa się w 95% z wody. Ciała neuroatypowe, mimo genetycznej przynależności do gatunku *Homo sapiens sapiens*, mogą się rozszczelniać, przedłużać, przekształcać tak, aby ich poziom wody oscylował między typowym dla *Homo sapiens sapiens* 60-procentowym poziomem a 95-procentowym poziomem wody

pracę odwieczną. Mózg myśli, płuca oddychają, trawię i wydalam, mówię i chodzę. Serce bije. W głowie też jest lód. A w nim umysł – zatopiony jak komar w bursztynie”, s. 3.

⁴¹ M. Jue, *Wild Blue Media. Thinking through Seawater*, Durham 2020, s. 3 [tłumaczenie własne].

⁴² A. Neimanis, *Ciała wodne. Posthumanistyczna fenomenologia feministyczna*, tłum. S. Królak, Warszawa 2024.

w organizmie *Porifera*. Transcielesnorealne ciała osób neuroatypowych absorbują swoje środowisko, jakby wchłaniały wodę i nie bez znaczenia jest, czy ta woda zawiera toksyny (mowę nienawiści, przeciążające bodźce sensoryczne), czy substancje odżywcze.

Kim są zatem osoby w spektrum autyzmu w świecie? Ich poszerzona o wielość nienormatywność przekracza granicę tego, co ludzkie. Rozprzestrzenia się, drga, fluktuuje, podważa normy heteroseksualności, cisnormatywności, neuronormatywności. Kim są ciała tak bardzo nieuchwytne, tak bardzo „połączone z czymś nie z tego świata”⁴³? I czy nadal można je nazywać ciałami ludzkimi?

Do ich opisu konieczne wydaje się wprowadzenie nowej „spotniałej koncepcji”: ciał ludzko-więcej-niż-ludzkich. Takie ciała są ontologicznie liminalne – posiadają ludzką morfologię, ale w swoich sposobach bycia w świecie i trybach funkcjonowania wykraczają poza to, co ludzkie.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: PYTANIA

Jak wykazałam w tym artykule, oprócz neurotypowych sposobów bycia w świecie istnieją również te neuroatypowe. Są one wielowymiarowe i subwersywne wobec dominujących norm społecznych. Osoby neuroatypowe były przez długi czas traktowane jako „gorsze”, „zaburzone”, „zamknięte” – tymczasem wykazują się one silnie rozwiniętą empatią, wrażliwością i otwartością na to, co ludzkie i więcej-niż-ludzkie. Pojawiają się więc pytania: Co wydarzy się, jeśli zerwiemy z otaczającą nas neurotypowością? Kto ujawni się wówczas? Jakie języki zaczniemy do siebie dopuszczać? Jakimi słowami i obrazami będziemy operować?

Przywołany wcześniej Brożek uniwersalizuje swoje doświadczenia sensoryczne i nie bierze pod uwagę innych-niż-większościowych sposobów percepcji. Co więc się wydarzy, jeśli nie zgodzę się ze słowami Brożka? Chciałabym, żebyśmy w nurcie posthumanistycznym dostrzegały wieloperspektywiczność doświadczeń, praktyk i sposobów trwania tego, co ludzkie, więcej-niż-ludzkie i ludzko-więcej-niż-ludzkie. Chciałabym, żebyśmy zadawały sobie coraz więcej pytań o schematy rządzące światem nauki, żebyśmy starały się je podważać i wydobywać z nich to, co pod powierzchnią. Współczesność wymaga interwencji i pomyślenia świata na nowo za pomocą spotniałych, osobistych perspektyw. Nie tylko na powierzchni, lecz głęboko od środka – tam, gdzie nie dociera świa-

⁴³ Nawiązuję do przywoływanego już cytatu z filmu *Seeing the Unseen* (B. Ludviksdottir, K. Kristjánson).

tło; tam, gdzie współtworzą się symbiotyczne sposoby kooperacji. Prawdziwe, więcej-niż-ludzkie, niehierarchiczne, wrażliwe i wypełnione troską.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmed S., *Życie feministycznym życiem*, tłum. Magdalena Kunz, Warszawa 2024.
- Alaimo S., *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Bloomington 2010.
- Barad K., *Nature's Queer Performativity*, „Kvinder, Køn & Forskning” 2012, nr 1–2, s. 25–53.
- Barad K., *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa, a splątanie materii ze znaczeniem*, tłum. S. Królak, Poznań 2023.
- Baron-Cohen S., *Ślepotą umysłu. Autyzm a teoria umysłu*, tłum. A. Pałynyczko-Ćwiklińska, Gdańsk 2023.
- Braidotti R., Hlavajova M., *Posthuman Glossary*, London 2018.
- Brożek D., Roj K., *O słyszeniu innym niż nasze*, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzko*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydlowska, Warszawa 2024, s. 79–88.
- Crenshaw K., *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, „University of Chicago Legal Forum” 1989, nr 1, s. 139–167.
- Furgał E., *Dziewczyna w spektrum*, Ożarów Mazowiecki 2022.
- Gianaros P. et al., *Prospective Reports of Chronic Life Stress Predict Decreased Grey Matter Volume in the Hippocampus*, „NeuroImage” 2007, t. 35, nr 2, s. 795–803.
- Haraway D., *Manifest Cyborgów*, tłum. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, t. 1, nr 3, s. 49–87.
- Haraway D., *Staying with a Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016.
- Haraway D., *When Species Meet, Second Edition*, Minneapolis 2008.
- Haraway D., *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, tłum. A. Czarnecka, „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego” 2008, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 19.04.2025].
- Hołub J., *Wszystko mam bardziej. Życie w spektrum autyzmu*, Wołowiec 2024.
- Jue M., *Wild Blue Media. Thinking through Seawater*, Durham 2020.
- Jurewicz J., *Pod lodem*, Ożarów Mazowiecki 2023.
- Kacperczyk A., *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?: o metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2024, t. 10, nr 3, s. 32–75.
- Loomes R., Hull L., Mandy W.P.L., *What Is the Male-to-Female Ratio in Autism Spectrum Disorder? A Systematic Review and Meta-Analysis*, „Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry” 2017, t. 56, nr 6, s. 466–474.
- May R., *The Discovery of Being*, New York 1983.
- McEwen B., Gianaros P., *Stress- and Allostasis-Induced Brain Plasticity*, „Annual Review of Medicine” 2011, t. 1, nr 62, s. 431–445.
- Morton T., *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, tłum. A. Barcz, Warszawa 2023.
- Napolitano A. et al., *Sex Differences in Autism Spectrum Disorder: Diagnostic, Neurobiological, and Behavioral Features*, „Frontiers in Psychiatry” 2022, t. 13, s. 1–18.

- Neimanis A., *Ciała wodne. Posthumanistyczna fenomenologia feministyczna*, tłum. S. Królak, Warszawa 2024.
- Nowak A.W., *Warstwy odzyskiwania*, [w:] *(Prze)trwanie transgatunkowych wspólnot miejskich*, red. M. Bakke, Poznań 2021, s. 26–41.
- Nycz R., *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Warszawa 2017.
- Rogers C.R., *A Way of Being*, Boston 1995.
- Schrader A., *Toxic Waters and Turbulent Times: Red Tides, Dinoflagellates, and Phantomatic Species*, San Francisco 2008.
- Stawicka S., *Poszerzone fuzje, ostoje i punkty zaczepienia, czyli ja nie znikam, lecz istnieję na innych zasadach*, „LesBiLans. Magazyn Kongresu Kobiet* Queer” 2025, t. 2, s. 76–78.
- Törnwall C., *Autystki. O kobietach w spektrum*, tłum. J. Czechowska, Białystok 2021.
- Walker N., *Neuroqueer Heresis: Notes on the Neurodiversity Paradigm, Autistic Empowerment, and Postnormal Possibilities*, Otley 2021.
- Werling D.M., Geschwind G.H., *Sex Differences in Autism Spectrum Disorders*, „Current Opinion in Neurology” 2013, t. 26, nr 2, s. 146–153.

NETOGRAFIA

- Oliveros P., *Pauline Oliveros on Deep Listening*, <https://www.deeplisting.rpi.edu/deep-listening/> [dostęp: 20.08.2025].
- Walker N., *Neuroqueer: The Writings of Dr Nick Walker*, <https://neuroqueer.com/> [dostęp: 20.08.2025].

FILMOGRAFIA

- Ludviksdottir B., Krisstjanson K., *Seeing the Unseen: A Documentary about Women on the Autism Spectrum*, Islandia 2019.

ABSTRAKT

Spektrum autyzmu przez bardzo długi czas przyglądano się przez pryzmat paradygmatu medyczno-patologicznego formowanego przez neurotypowych badaczy. Perspektywa ta pomijała wielość reprezentacji i cech, które mogą wiązać się z neuroatypowością, takich jak queerowość, silnie rozwinięta empatia, wrażliwość i otwartość na środowisko. W artykule podważam ten replikowany przez lata stereotyp i poprzez praktykę autoetnograficzną ujawniam neuroatypową spektralność i transcielesnorealność oraz odkrywam splątania więcej-niż-ludzkie.

SŁOWA KLUCZOWE: spektrum autyzmu, neuroróżnorodność, splątania więcej-niż-ludzkie, transcielesnorealność, humanistyka zaangażowana

ABSTRACT**MORE-THAN-HUMAN ENTANGLEMENTS: QUEERNESS AND NEUROATYPICALITY
AS OVERCOMINGS OF THE HUMAN**

The autism spectrum has long been viewed through the lens of a medical-pathological paradigm developed by neurotypical researchers. This perspective has overlooked the multiplicity of representations and traits that may be associated with neuroatypicality, such as queerness or highly developed empathy, sensitivity, and openness to the environment. In this article, I challenge the stereotype that has been replicated over the years, and through autoethnographic practice, I reveal neuroatypical spectrality and transcorporeality, as well as uncovering some more-than-human entanglements.

KEYWORDS: autism spectrum, neurodiversity, more-than-human entanglements, transcorporeality, ways of being, engaged humanities

Gabriela Piwar

Wrzosiec bagienny. Spotkanie z rośliną jako punkt wyjścia do pracy artystycznej

Abstrakt: Poniższy esej wizualny opiera się na moim dyplomie magisterskim *Różem migocze mokradło* uzyskanym na Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie pod kierownictwem promotora dr. hab. Jarosława Kozakiewicza, prof. ucz. oraz na towarzyszącej dyplomowi pracy teoretycznej *Zapiski dla zachowania pamięci o roślinie. Wrzosiec bagienny* pod kierownictwem promotorki dr hab. Anny Szykowskiej-Piotrowskiej, prof. ucz.

Różem migocze mokradło to wizualne zapiski ze spotkania z wrzoścem bagiennym, rośliną objętą ścisłą ochroną gatunkową w Polsce i narażoną na wyginięcie. To opowieść o częstce zaobserwowanego życia roślinnego oraz o jego stopniowym, niezauważalnym zanikaniu.

Jasnoróżowy kolor kwiatów, zmieniający się wraz z przekwitaniem na brązowy, symbolizuje przemijanie i odrodzenie, odzwierciedla ulotność i kruchość istnienia. Wewnątrz uschniętego okwiatu rozwijają się owoce, a w nich znajdują się nasiona, które wkrótce wysypią się i rozsieją na mokradłach. To w nasionach kryje się nadzieja na nowe życie.

Celem pracy jest nie tylko zachwyt nad roślinnym pięknem, ale także uwrażliwienie odbiorców na zanikanie gatunków oraz podkreślenie znaczenia ochrony naturalnych ekosystemów.

Abstract: The following visual essay is based on my master's diploma *The Wetland Glimmers in Pink* completed at the Academy of Fine Arts in Warsaw under the supervision of Dr hab. Jarosław Kozakiewicz, Assoc. Prof., and on the accompanying theoretical thesis *Records for Preserving the Memory of a Plant: The Cross-leaved Heath* supervised by Dr hab. Anna Szykowska-Piotrowska, Assoc. Prof.

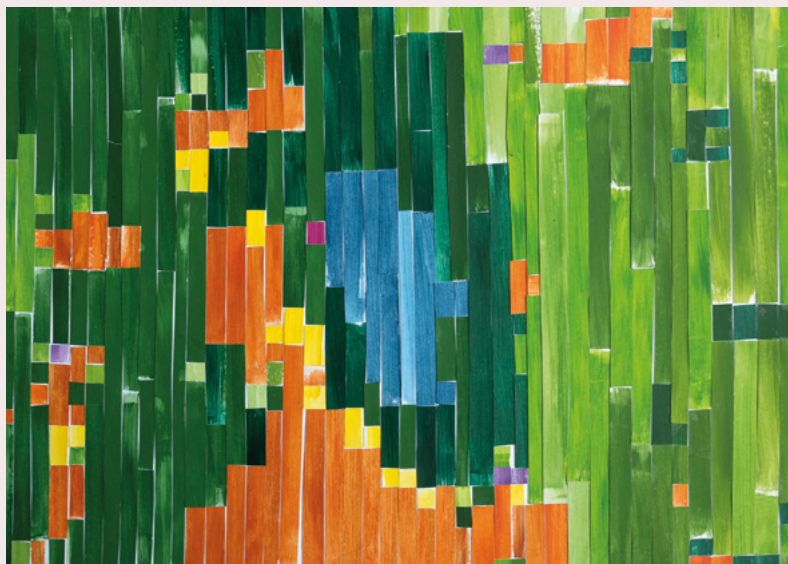
The Wetland Glimmers in Pink is a visual record of an encounter with a cross-leaved heath — a plant under strict species protection in Poland that is threatened with extinction. It is a story about a fraction of the observed plant life and its gradual imperceptible disappearance.

The light pink colour of the flowers, turning into brown in the course of blooming, symbolises transience and rebirth and reflects the fleetingness and fragility of existence. Inside the withered perigonium, fruits develop, and seeds within them will soon spill out and be scattered throughout the wetlands. It is in the seeds that the hope of new life lies.

The aim of the degree piece is not only to express delight in the beauty of plants, but also to sensitise recipients to the disappearance of species and to emphasise the importance of protecting natural ecosystems.



1. Wrzosiec bagienny
2. Występowanie wrzośca bagiennego na terenie Polski, 27 × 30 cm, kolaż, akryl na papierze



1. *Zbliżenie na teren spotkania*, 2024, kolaż, akryl na papierze,
29,7 × 42 cm
2. Mokradło latem



1. Wrosiec bagienny
2. *Tkanina*, 29 × 39 cm,
kolaż, akryl na papierze

Kwiaty wrzośca bagiennego różnią się od kwiatów wrzosów tym, że zebrane są w szczytowym, baldachowatym kwiatostanie, podczas gdy te drugie to zrosnięte płatki o kieliszkowatym kształcie. W jednym punkcie w oddali migotały w słońcu białoróżowe plamki. Wykonałam kilka dużych, żwawych, ale nie za głębokich kroków w ich stronę. Parę drobnych krzewinek wrzośca przekwitało tu niespiesznie pod drzewem. Większość kwiatów straciła już kolor. Uniesione w górze suche, brązowe korony ukrywały dojrzewające owoce. Te, które nadal kusiły różem, zwisały, osadzone na krótkich szypułkach.

Roślina mimo swojej delikatnej formy skrywała w sobie wielką siłę, którą zauważyć można było dopiero wtedy, gdy zrozumiało się, jak długą drogę przeszła do wyprodukowania kwiatu.



Przejście w owoc,
220 × 670 cm,
ręcznie farbowana bawełna
naturalnymi barwnikami

Mokre tereny lubiły się z mniejszymi roślinami, którym nie przeszkadzała grząskość podłoża, a które chętnie korzystały z potrzebnych im do życia substancji: wody, minerałów i składników odżywczych. Wyższe drzewa wolały trzymać się na brzegu, gdzie mogły zapuścić korzenie głęboko do wnętrza ziemi. Tam też, na suchym terenie, podmuchy wiatru łamały ich gałęzie, które, opadłe, powoli rozkładały się pod moimi stopami. Niespodziewane dźwięki kruszonych gałęzi, gdy zdarzyło mi się na którąś z nich nadepnąć, rozchodziły się głośno po lesie. Tereny różniły się między sobą również stopniem nasłonecznienia. Nad suchością rozpościerały się dające cień korony drzew, podczas gdy mokość nagrzewała się w blasku słońca.



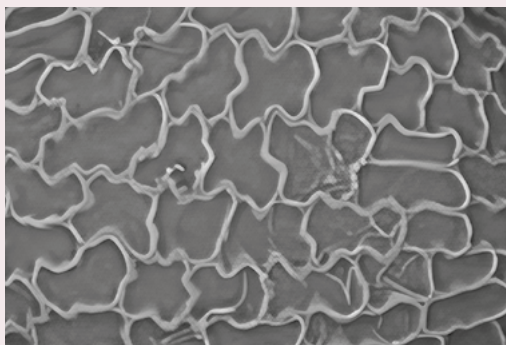
1. Roślinność podmokłych terenów
2. *Rzeźba*, 29 × 39 cm, kolaż, akryl na papierze

Słuchałam wiatru kołyszącego jeziorną wodą, łamiących się gałęzi, bzyczenia much i trzmieli, szumiących liści drzew, skrzypiących drzew. Dźwięki tak różne przenikały się, pozwalając mi lepiej zrozumieć, czym jest rosnąca przede mną roślina.

Mokre tereny, na których się znajdowała, to część jej tożsamości, to one definiowały ją jako roślinę bagienną.



Roślina z bagien
25 × 26 × 22 cm,
ceramika szklwiona



1. Nasiono wrzośca bagiennego pod mikroskopem
2. *Nasiono*, 29 × 39 cm, kolaż, akryl na papierze

Jesteśmy blisko, ale wciąż zbyt daleko, by zwrócić uwagę. Wrzosec bagienny przechodzi swój cykl rozwojowy gdzieś na wciąż istniejącym mokradle. Wyobraźmy sobie małe nasionko, które absorbując znaczne ilości wody, pęcznieje powoli pod wilgotną glebą. Korzeń zarodkowy wyrasta z niego i osadza młodą roślinę w podłożu. Spija ona życiodajne substancje – niezbędną wodę z rozpuszczonymi w niej minerałami, które stanowią fundament dalszego wzrostu i rozwoju rośliny. W tym niezauważalnym dla nas okresie w pełni polega ona na tkance odżywczej nasiona. Ale życie nieustannie dąży do przemian. Pędy podliścieniowej łodygi zarodkowej szybko wzrastają. Liścienie wraz z zawiązką pędu szczytowego wyrastają już ponad powierzchnię ziemi. Zatopione w blasku słonecznych promieni, syntetyzują chlorofil, odgrywając kluczową rolę jako organy odpowiedzialne za proces fotosyntezy. To wtedy, wraz z wykształceniem się liści, wrzosec bagienny rozpoczyna swoją samożywność.

Zapewne widząc na własne oczy, jak znika z tego świata zagrożona wyginięciem roślina, łatwiej byłoby nam pochylić się nad jej losem. Jednak jak mamy to zrobić, gdy często nie wiemy nawet o jej istnieniu?

Ucząc się o życiu nie-ludzkich bytów, nie tylko okazujemy im większą troskę, ale także uczymy się nowego (a może starego, tylko nigdy wcześniej nieużywanego) rodzaju wrażliwości.



*Zasiewanie nadziei,
38 × 70 × 40 cm,
ręcznie farbowana bawełna
naturalnymi barwnikami, drut*

ZU BRYKALSKA

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0009-0005-1299-6591

MIASTA ZWIERZĄT: MIĘDZYGATUNKOWOŚĆ PRZESTRZENI MIEJSKIEJ WEDŁUG MUZEUM ŁOWIECTWA I JEŹDZIECTWA W WARSZAWIE

Sposób postrzegania świata oraz ludzkiego w nim miejsca kształtowany jest już na wczesnych etapach edukacji – poprzez lekcje oraz wycieczki szkolne. Wielu z nas po raz pierwszy spotyka się z materialnymi przedstawieniami licznych pozaludzkich gatunków zwierząt podczas oprowadzania po muzealnych instytucjach. Zwykle taki kontakt polega na obcowaniu z eksponatami zamkniętymi w estetyzowanych dioramach, uzupełnionych zdawkowymi opisami.

W ostatnich latach wystawy muzealne – zwłaszcza ekspozycje czasowe – ulegają przekształceniom. Podejmując dialog z zakorzenionymi w tradycji muzealniczej narracjami skupionymi na doświadczeniach i osiągnięciach człowieka (zazwyczaj białego, pełnosprawnego mężczyzny), wybrane wystawy czasowe oraz interwencje artystyczne decentralizują narracje w celu podkreślenia obecności oraz sprawczości zwierząt pozaludzkich¹. Dzieje się tak również na skutek pracy wielu osób badawczych, dzięki którym studia nad zwie-

¹ Za przykład posłużyć może organizowana przez Elwirę Sztetner i Edytę Kranc interwencja w wystawę 1905. *Nowy początek. Rewolucja na Woli i w Warszawie*, <https://muzeumwoli.muzeum-warszawy.pl/wydarzenia/wyhaftowac-rewolucje-dzialanie-interwencyjne/> [dostęp: 21.08.2025] (wystawa 1905. *Nowy początek. Rewolucja na Woli i w Warszawie*, kur. K. Schiller, Muzeum Woli, Warszawa 20.02–20.07.2025) czy ekspozycja czasowa *FAUNA. Zwierzęta na wojnie i ich ludzie*, kur. M. Zambrzycki, M. Krzencessa, Muzeum II Wojny Światowej, Gdańsk 07.05–30.12.2025, <https://muzeum1939.pl/> [dostęp: 21.08.2025].

rzętami² przeniknęły do takich dyscyplin, jak historia³, archeologia⁴ czy nauki o sztuce⁵.

W tym artykule analizuję wystawę czasową *Miasto zwierząt* w Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie (2024–2025), skupiając się na sposobach, w jakie zwierzęta pozaludzkie zostały ujęte w narracji wystawienniczej. Badam wystawę w dwojakim kontekście: bieżących tendencji wystawienniczych oraz rozwijających się studiów nad zwierzętami; łączę analizę i interpretację w duchu zwrotu animalistycznego – wykorzystuję zarówno podejście posthumanizmu krytycznego opisane przez Monikę Bakke⁶, jak i perspektywę zoocentryczną.

W artykule wykazuję, że tradycyjne narracje wystawiennicze zafałszowują obraz międzygatunkowej wspólnoty żyjącej w miastach (gdyż przedstawiają zwierzęta pozaludzkie w redukcjonistyczny sposób – przez pryzmat potrzeb człowieka). Jednocześnie promuję odpowiednie eksponowanie zwierzęcych wi-

² Szerzej o studiach nad zwierzętami (*animal studies*): K. Weil, *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*, tłum. P. Sadzik, [w:] *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. A. Barcz, M. Dąbrowska, Lublin 2014, s. 15–35; G. Jarzębowska, „*Zoophilologica*” a studia nad zwierzętami w Polsce, „*Teksty Drugie*” 2019, nr 4, s. 170–179.

³ É. Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*, tłum. P. Tarasewicz, Gdańsk 2014; E. Fudge, *A Left-Handed Blow: Writing the History of Animals*, [w:] *Representing Animals*, red. N. Rothfels, Bloomington 2001, s. 3–18; E. Domańska, *Historia zwierząt*, „*Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*” 2009, nr 4, s. 322–331.

⁴ J. Morris, *Mourning the Sacrifice: Behaviour and Meaning behind Animal Burials*, [w:] *Mourning Animals: Rituals and Practices Surrounding Animal Death: The Animal Turn*, red. M. DeMello, East Lansing 2016, s. 11–20; Y. Hamilakis, *The Sacred Geography of Hunting: Wild Animals, Social Power and Gender in Early Farming Societies*, [w:] *Zooarchaeology in Greece: Recent Advances*, red. E. Kotjabopoulou et al., London 2003, s. 239–247; S. Pilaar-Birch, *Introduction*, [w:] *Multispecies Archaeology*, red. S. Pilaar-Birch, New York 2018, s. 5; A. Marciniak, *Placing Animals in the Neolithic: Social Zooarchaeology of Prehistoric Farming Communities*, London 2005. Więcej na temat wplatania zwierząt w archeologię, w tym o idei archeologii symetrycznej: M. Stobiecka, *Zwierzęta i ich archeologia, czyli nie(tylko)ludzka przeszłość w muzeum*, „*Kultura Współczesna*” 2021, nr 1, s. 88–100.

⁵ S. Baker, *Animals, Representation, and Reality*, „*Society & Animals*” 2001, t. 9, nr 3, s. 189–201; S.J.M.M. Alberti, *Introduction: The Dead Ark*, [w:] *The Afterlives of Animals: A Museum Menagerie*, red. S.J.M.M. Alberti, Charlottesville 2011, s. 1–16; L.E. Thorsen, *Animal Matter in Museums: Exemplifying Materiality*, [w:] *The Routledge Companion to Animal–Human History*, red. H. Kean, P. Howell, Abingdon-on-Thames 2019, s. 171–193; R. Poliquin, *The Breathless Zoo: Taxidermy and the Cultures of Longing*, University Park, PA 2012; D. Łagodzka, *Wystawy sztuki zwierzęcej w Polsce od lat dziewięćdziesiątych do dziś*, [w:] *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. A. Barcz, D. Łagodzka, Warszawa 2015, s. 123–146.

⁶ M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 338.

zerunków (ponieważ instytucje muzealne poprzez zmianę narracji wystawienniczej mogą uwrażliwiać odbiorców na obecność pozaludzkich podmiotów i wpływać na potencjalne relacje ludzi i zwierząt). Dla przykładu przywołuję nowe rozwiązania, które umożliwiają zmianę form reprezentacji istot pozaludzkich, a w efekcie zaznaczają autonomię zwierząt.

Artykuł rozpoczynam opisem materialnego kontekstu wystawy (Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie), następnie charakteryzuję samą ekspozycję, by przejść do jej analizy i umieścić ją w kontekście innych projektów o podobnej tematyce, przede wszystkim wystawy o tym samym tytule – *Miasto zwierząt* – w Muzeum Krakowa (2025).

MUZEUM ŁOWIECTWA I JEŹDZIECTWA W WARSZAWIE

Muzeum to powstało w 1983 roku, kiedy to zdecydowano się zintegrować Muzeum Łowiectwa i planowane Muzeum Konia⁷. Podział został jednak zachowany i znalazł przestrzenne odzwierciedlenie: współcześnie część łowiecka muzeum znajduje się w Koszarach Kantonistów, podczas gdy część poświęcona historii jeździectwa prezentowana jest w Stajniach Kubickiego. Od 2018 roku Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie stanowi oddział Muzeum Łazienki Królewskie w Warszawie. Głównymi zwiedzającymi są uczestnicy i uczestniczki wycieczek szkolnych. Według autodeklaracji misją Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie jest popularyzacja „wiedzy związanej z narodową tradycją łowiectwa i jeździectwa, hodowlą koni na ziemiach polskich, a także tematyką przyrodniczą”⁸. Osią zbiorów są ciała zwierząt, zarówno „pospolitych”, jak i rzadkich. Koszary Kantonistów podzielone są na cztery wystawy stałe:

- Pierwsza – *W polu i kniei. Część I: Las* – znajduje się w dwóch salach urządzonych za pomocą dioram. Sale wypełnione są licznymi ciałami zwierząt poddanymi taksydermii, każde z polską i łacińską nazwą gatunkową. Oprócz pełnowymiarowych obiektów w pomieszczeniu wyeksponowano

⁷ Historia Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa znajduje się na oficjalnej stronie Muzeum Łazienki Królewskie (*Poznaj Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa*, <https://www.lazienki-krolewskie.pl/pl/muzeum-lowiectwa-i-jezdziectwa> [dostęp: 20.07.2025]).

⁸ Opis misji Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa znajduje się na oficjalnej stronie Muzeum Łazienki Królewskie (*Poznaj Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa*, <https://www.lazienki-krolewskie.pl/pl/muzeum-lowiectwa-i-jezdziectwa> [dostęp: 20.07.2025]).

m.in. skóry zwierząt, medaliony, oręże, poroża jeleni, parostki saren, a także symboliczną myśliwską ambonę.

- Druga – *Oko w oko* – poświęcona jest zwierzętom „egzotycznym” zamieszkującym pięć kontynentów. Ją także zbudowano za pomocą dioram z pełnowymiarowymi taksydermiami, medalionami oraz skórami gatunków pozaludzkich. Opisom taksydermii towarzyszą niewielkie mapki miejsc, w których upolowano zwierzę będące teraz eksponatem. Wystawę uzupełniają wielkoformatowe fotografie i przedmioty charakterystyczne dla kolonialnych wypraw. Przywołana jest postać Romana Hupałowskiego – myśliwego, od którego pochodzi większość trofeów.
- Trzecia – *W polu i kniei. Część II: Ptaki*. Jej fundamentem również są dioramy, w których umieszczono taksydermie zwierząt. Zostały one podzielone m.in. według klucza środowisk występowania gatunków. Podziału dokonano za pomocą zielonych tkanin, jednak liczba eksponatów, jasnoniebieski kolor ścian oraz wielkoformatowe fotografie umieszczone pomiędzy tkaninami czynią podział prawie niewidocznym: w konsekwencji wystawa kreuje fałszywą rzeczywistość – obok siebie występują ptaki, które nie koegzystują ze sobą w naturze.
- Czwarta – *Polski salon myśliwski XIX–XX w.* Ma ona odtwarzać dawne pomieszczenia przeznaczone dla męskich członków zamożnych rodzin, wypełniane przez pokolenia kolejnymi nabytkami. Na wystawie znajdują się meble oraz dzieła sztuki, wyposażenie myśliwskie, taksydermie, poroża i oręże. Jednym ze zwierzęcych eksponatów jest taksydermia niedźwiedzia, stojąca obok woskowej figury myśliwego siedzącego przy biurku. Wyjątkowość człowieka zostaje tu podkreślona przez materię – człowiek to jedyny gatunek reprezentowany przez woskową figurę, a nie taksydermię wykonaną z jego własnego ciała.

Jak widać, wystawy stałe tworzą skrajnie antropocentryczny obraz przyrody – wszechobecne dioramy i taksydermie redukują zwierzęta do roli eksponatów i trofeów. Symboliczna obecność myśliwskiej ambony w części *W polu i kniei. Część I: Las* wprowadza perspektywę łowcy, sytuując osobę zwiedzającą w pozycji człowieka dominującego nad fauną. *Polski salon myśliwski* wzmacnia tę perspektywę poprzez ekspozycję obiektów pochodzących z polowań i wizualną unikatowość woskowej figury człowieka. Wzmacnia ją również wykorzystujące kolonialną narrację *Oko w oko*, koncentrujące się na miejscu zabicia zwierzęcia zamiast na jego habitacie oraz wynoszące moment śmierci ponad całe życie istoty.

Wczesnym latem 2025 roku na stronie muzeum pojawiła się informacja, że Koszary Kantonistów oraz umieszczone w nich wystawy stałe zostaną poddane modernizacji⁹. Zmianie ma ulec również prowadzona w nim narracja muzealnicza – ma odstąpić od postrzegania zwierząt jako eksponatów czy trofeów, a zamiast tego podkreślać kompleksowość relacji pomiędzy ludźmi a istotami pozaludzkimi. Wcześniej zorganizowana wystawa czasowa *Miasto zwierząt* zdawała się taką rewolucję zapowiadać.

WARSZAWSKIE MIASTO ZWIERZĄT

Wystawa ta trwała od września 2024 do marca 2025 roku. Jej celem było ukazanie wybranych zwierząt żyjących w polskich miastach na przykładzie Warszawy. Strona muzeum przyciągała potencjalną osobę zwiedzającą „niezwykłym światem miejskich zwierząt” czy możliwością zobaczenia „okazów, których istnienia nawet się nie domyśla”¹⁰. Opis wystawy namawiał do dokładnego przyjrzenia się, poznania i rozróżnienia gatunków bytujących wokół nas oraz uświadomienia sobie miejskiej bioróżnorodności. Wspomniano przy tym również o podważaniu poglądu o całkowitej dominacji człowieka na terenach zurbanizowanych.

Wystawa czasowa zajmowała powierzchnię jednej ekspozycji stałej. Składało się na nią blisko 50 taksydermii, wielkoformatowe czarno-białe fotografie, makieta drzewa, plansze oraz inne obiekty, w tym układanki i kolorowanki przeznaczone dla młodszych grup odbiorczych. Przestrzeń wystawy była utrzymana w jasnych kolorach i podzielona ścianką z łukowatymi przejściami. Na niej umieszczono tytuł ekspozycji i tekst do niej wprowadzający. Opisywał on rolę tzw. dzikich zwierząt w mieście, odsyłał do wyeksponowanych obok czaszek, „szabli” dzika, poroży i kłody naznaczonej najprawdopodobniej przez bobry. Każdemu z eksponatów towarzyszyło kilka zdań opisujących, jak bytowania zwierząt krzyżują się z egzystencją ludzi. Umieszczono też informację o tym, że zwiedzający mogą dotknąć czaszek. Znalazła się tu również plansza *Mieszkańcy*

⁹ Informacja o projekcie *Artemida–Zwierzyniec* zakładającym modernizację Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa znajduje się na oficjalnej stronie Muzeum Łazienki Królewskie (*Projekt „Artemida–Zwierzyniec”*). *Tak ma się zmienić Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa*, <https://www.lazienki-krolewskie.pl/pl/aktualnosci/projekt-artemida-zwierzyniec> [dostęp: 20.07.2025]).

¹⁰ Opis wystawy *Miasto zwierząt* znajduje się na oficjalnej stronie Muzeum Łazienki Królewskie (*Miasto zwierząt*, <https://www.lazienki-krolewskie.pl/pl/wydarzenia/miasto-zwierzat> [dostęp: 28.07.2025]).

terenów zielonych ukazująca podział obwodów leśnych w Warszawie i tłumacząca ich wpływ na obecność istot pozaludzkich na terenach zurbanizowanych.

Na przeciwległej ścianie umieszczono tło dla eksponatów – wielkoformatową fotografię lasu. Na niewielkich podstawkach przytwierdzonych do ściany ustawiono taksydermie ptaków, a pod nimi na zielonej podstawie taksydermie ssaków, takich jak dzik, borsuk, lis, gronostaj i jeż. Towarzyszyły im krótkie opisy, zawierające nazwę gatunkową przedstawionego zwierzęcia oraz proveniencję eksponatu. W wybranych przypadkach (np. lisa i łosia) opisano też występowanie gatunku w tkance miejskiej. Tej części wystawy towarzyszył tekst problematyzujący podział zwierząt na gatunki pożyteczne i szkodliwe, określający ów podział jako niesprawiedliwy i niejasny. W tekście zaproponowano, aby zastąpić termin „gatunki szkodliwe” określeniem „gatunki konfliktowe”.

Kolejną część wystawy poświęcono mieszkańcom brzegów Wisły. Jej opis przybliżał m.in. rolę rzeki w przemieszczaniu się zwierząt. Ekspozycja obejmowała taksydermie gatunków wodno-lądowych, takich jak wydry czy łabędzie. Większości z nich towarzyszyły jedynie nazwy gatunkowe przedstawionych zwierząt oraz informacje o proveniencji eksponatu. Jednak taksydermię bobra uzupełniono także opisem jego działań i wpływu na ludzi, a rybitwy – wskazówkami dotyczącymi jej identyfikacji. Ta sekcja wystawy prowadziła zwiedzających do drugiej części pomieszczenia, dedykowanej pozaludzkim mieszkańcom centrum miasta.

Opis sporządzony dla tej przestrzeni skupiał się na liczebności i przystosowaniu zwierząt do warunków panujących na terenach zurbanizowanych. Taksydermiom istot synantropijnych, takich jak wróbel czy sokół, towarzyszyły opisy zdolności adaptacyjnych tych ptaków. W przestrzeni znalazła się również tablica *Zwierzęta w domu* przedstawiająca wizerunki mniejszych pozaludzkich mieszkańców domów, jak wesz łonowa czy kątnik. Wbrew deklaracji z pierwszej części wystawy nazwom gatunkowym i krótkim opisom towarzyszyły etykiety „pożyteczny” lub „szkodnik”. Niemniej wystawę zamykała refleksja o pozytywnych zmianach w podejściu ludzi do ochrony przyrody.

NIE TYLKO DOSTRZEC ZWIERZĘ, LECZ JE ZROZUMIEĆ

Porównując ekspozycję czasową do stałych, można zauważyć próbę redefinicji, a nawet rekonstrukcji stosunków ludzko-zwierzęcych w mieście. Wystawa *Miasto zwierząt* podważała przekonanie o całkowitej dominacji człowieka na terenach zurbanizowanych, zwracała uwagę na gatunki współzamieszkujące

przestrzenie miejskie, ich synantropizację oraz istotność nawet niewielkich skrawków zieleni. Jednak z perspektywy zoocentrycznej wspomniana redefinicja jawi się jako nieudana.

Pierwszą część mojej analizy poświęcam wizualnemu aspektowi wystawy – w tym celu stosuję metodę Doroty Łagodskiej, historyczki sztuki zajmującej się studiami nad zwierzętami, polegającą na „dystansowaniu się od tradycyjnych i antropocentrycznych sposobów badania sztuki i przeniesieniu głównego zainteresowania z ludzi na zwierzęta innych gatunków”. W rezultacie dostrzeżone zostaje „miejsce zwierzęcia lub zwierząt w strukturze wizualnej dzieła i jego treści”¹¹. Z kolei w drugiej części analizy koncentruję się na tekstach towarzyszących ekspozycji i na języku, jaki został w nich użyty.

Wizualna reprezentacja zwierząt w ramach wystawy skupia się przede wszystkim na taksydermiach oraz fragmentach ciał istot pozaludzkich, takich jak kości. Czaszki dzika, lisa i bobra zostały wyeksponowane już na wstępie. Były jedynymi (poza układanką i kolorowankami) elementami wystawy, z którymi można było wejść w interakcję (dotknąć). Poza tym obowiązywał zakaz dotykania, zwłaszcza taksydermii. Jednym z możliwych powodów tego zakazu jest obecność na ich powierzchni substancji chemicznych o potencjalnych właściwościach alergizujących – taki powód przytoczono w opisach eksponatów wystawy stałej Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie. Jednak osoba zwiedzająca *Miasto zwierząt* mogła odnieść wrażenie, że obiekty takie jak czaszki są mniej cenne i szanowane niż spreparowane wizerunki zwierząt. Kosztowna taksydermia została wyniesiona do rangi dzieła sztuki, podczas gdy nieobrobione kości pozostawały zwykłymi przedmiotami. Ciała zwierząt zyskiwały szacunek tylko poprzez (taksydermiczną) pracę człowieka.

Taksydermia to praktyka, której rozkwit przypadał na XIX wiek, a mimo to nadal jest stosowana. W epoce kolonialnej stworzone za jej pomocą obiekty funkcjonowały jako reprezentacje władzy służące potwierdzeniu dominacji gatunku ludzkiego nad innymi. Stanowiły dowód na „okiełznanie” obcego miejsca i jego pozaludzkich mieszkańców. John Berger nazywa zoo „symboliczną reprezentacją podboju wszystkich odległych i egzotycznych ziem”¹². Podobną funkcję pełniło muzeum eksponujące taksydermie zamiast żywych zwierząt pozaludzkich. Za każdym spreparowanym ciałem stała historia zawłaszczenia przez ludzi tego, co pozaludzkie. To problematyczne dziedzictwo taksydermii

¹¹ D. Łagodźka, *Podmiotowość zwierząt w sztuce*, „Wielogłos” 2018, nr 1, s. 66.

¹² J. Berger, *About Looking*, London 2009, s. 21. Wszystkie cytaty w tekście są podane w tłumaczeniu własnym, chyba że zaznaczono inaczej.

sprawia, że ich eksponowanie wprowadza i utrwała antropocentryczne hierarchie w przestrzeni muzealnej – zwłaszcza jeśli muzeum wciąż przedstawia te eksponaty w uproszczony sposób, jako obiekty posiadające jedynie wartość edukacyjną i estetyczną. Jak twierdzi Dominic O’Key, „dla wielu krytyków, niezależnie od tego, jak zostaną przedstawione preparaty taksydermiczne, pozostają one symbolem antropocentrycznej dominacji (*mastery*)”¹³.

Niemniej ten sam badacz analizuje potencjał eksponowania taksydermii celem zwiększenia świadomości osób zwiedzających na temat wymierania gatunków. Uważa on, że poprzez odpowiednią aranżację i narrację muzea mogą wykorzystać taksydermie do odwrócenia antropocentrycznej narracji¹⁴. Jego zdanie podziela również Joanna Page. Przywołując prace Daniela Malvy, badaczka wskazuje, że poprzez wizualne nawiązanie do podobieństw między ludźmi a zwierzętami można sprowokować osobę zwiedzającą do refleksji nad tym, co wspólne dla wszystkich gatunków – w tym przypadku nad śmiertelnością¹⁵.

Analizy tych posthumanistycznych badaczy wskazują, że obcowanie z taksydermiami – zwłaszcza z obiektami historycznymi, których już-zastane istnienie nie jest produktem współczesnej nam praktyki taksydermicznej – jest złożonym zagadnieniem. Jak zauważa Rachel Poliquin, obecnie taksydermia „postrzegana jest przez wielu za bezpodstawny odpadek (*spoilage*), jako śmierć wystawiona na pokaz (*death on display*)”¹⁶. Badaczka podkreśla, że praktyka taksydermii umotywowana jest czymś przeciwnym – starając się uchwycić obraz zwierzęcia, „chce zatrzymać czas, aby utrzymać życie”¹⁷. W rezultacie spreparowany okaz jawi się jako przestrzeń napięcia pomiędzy „żywą formą” a „martwym ciałem”. Dochodzi więc do paradoksu – kiedyś żywe zwierzę zostaje uprzedmiotowione (sprowadzone do roli eksponatu) – a jednocześnie nadal funkcjonuje jako przypominający dawną żywą istotę sprawczy podmiot. Jak zauważa Giovanni Aloï – również odnosząc się do terminu „śmierć na widoku” – „co najważniejsze, śmierć biologiczna zwierzęcia nie oznacza końca jego sprawczości (*agency*)”¹⁸.

¹³ D. O’Key, *Why Look at Taxidermy Animals? Exhibiting, Curating and Mourning the Sixth Mass Extinction Event*, „International Journal of Heritage Studies” 2021, nr 6, s. 10.

¹⁴ Ibidem, s. 10–13.

¹⁵ J. Page, *Taxidermy and Natural History Dioramas*, [w:] eadem, *Decolonial Ecologies: The Re-invention of Natural History in Latin American Art*, Cambridge 2023, s. 204.

¹⁶ R. Poliquin, *The Matter and Meaning of Museum Taxidermy*, „Museum and Society” 2008, t. 6, nr 2, s. 123.

¹⁷ R. Poliquin, *The Breathless Zoo*, op. cit., s. 6.

¹⁸ G. Aloï, *Speculative Taxidermy: Natural History, Animal Surfaces, and Art in the Anthropocene*, New York 2018, s. 54.

Na tym rozpoznaniu Aloï opiera się także, gdy rozważa potencjał taksydermii jako narzędzia służącego redefinicji ludzko-zwierzęcych relacji w antropocentrycznym świecie¹⁹.

Według Rachel Poliquin taksydermie łączą żywe z martwym (śmiercią), obecność z nieobecnością (brakiem), przekraczają dychotomię natury i kultury, tego, co naturalne, i tego, co sztuczne. Nie mogą być sprowadzone do pasywnego, skonstruowanego przez człowieka wymiaru edukacyjnego. „Oczy może są szklane, ale zwierzę odwzajemnia spojrzenie”²⁰.

Taksydermia wchodzi w relację i przesuwą granicę między oglądanym przedmiotem a oglądającym podmiotem. Ann C. Colley docenia ten proces i postuluje jego rozszerzenie: umożliwienie dotykania spreparowanych zwierząt (w tym uczynienie ich bezpiecznymi dla dotyku). Według badaczki odseparowanie taksydermii od zwiedzającego powoduje niezaspokojenie naturalnej potrzeby odkrywania i poznawania poprzez dotyk: „Jest tylko tęsknota – pragnienie, którego nie da się zaspokoić”²¹. To uczucie jest kolejnym możliwym sposobem afektywnego i emocjonalnego obcowania z taksydermiami. Może ono wyraźnie odsyłać poza sam obiekt, w kierunku zwierzęcia, którego ciało posłużyło do jego wykonania. Jak twierdzi Robin Jiskoot, podejście do taksydermii jako indywidualnego podmiotu oraz odczucie względem niego utraty czy żałoby może uświadomić zwiedzającemu ściśle splecenie losów ludzkich z życiem istot pozaludzkich, co jest szczególnie istotne w świecie zdominowanym przez antropocentryzm²².

Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie nie problematyzuje jednak eksponowania taksydermii. Zarówno w przestrzeni wystawy *Miasto zwierząt*, jak i w przestrzeniach wystaw stałych zamieszczono jedynie informacje o tym, skąd pozyskano prezentowane eksponaty. W przypadku ekspozycji czasowej widniała informacja, że obiekty pochodzą ze zbiorów Muzeum Łazienki Królewskie – Oddział Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa, zbiorów Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Instytutu Nauk Leśnych oraz Samodzielnego Zakładu Zoologii Leśnej i Łowiectwa. Część eksponatów to również depozyty Polskiego Związku Łowiectwa. W przypadku wystaw stałych trudniej jest dotrzeć do informacji o pochodzeniu eksponatów

¹⁹ Więcej na temat potencjału taksydermii w antropocentrycznym świecie w: ibidem, s. 221.

²⁰ R. Poliquin, *The Matter and Meaning*, op. cit., s. 127.

²¹ A.C. Colley, *To Touch or Not to Touch: Taxidermy and the Museum*, „Espes. The Slovak Journal of Aesthetics” 2025, nr 1, s. 185.

²² R. Jiskoot, *Mourning the Mounted: An Analysis of the Taxidermy Exhibition Dead Animals with a Story*, „Lagoonscapes” 2024, nr 4, s. 433.

taksydermicznych: jedynie w części *Oko w oko* znajduje się wzmianka głosząca, że większość prezentowanych obiektów podarowana została narodowi polskiemu przez Romana Huberta Hupałowskiego, który pozyskał je podczas własnych wypraw do Afryki. Dopiero po skierowaniu pytania bezpośredniego do recepcji Muzeum Łazienki Królewskie można uzyskać informację o proveniencji obiektów: część z nich stanowi depozyt Polskiego Związku Łowieckiego pochodzący z dawnego Muzeum Łowieckiego PZŁ; wybrane eksponaty zostały wykonane w pracowni preparatorskiej, funkcjonującej niegdyś w Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa; niektóre zostały pozyskane w drodze zakupu, a jeszcze inne są darowiznami. Co więcej, można odnieść wrażenie, że taksydermie umieszczone są w hierarchii narracji stałej Muzeum jeszcze niżej niż inne muzealia – wybrane prace plastyczne opatrzone bowiem wzmianką o ich proveniencji, podczas gdy w przypadku spreparowanych zwierząt tej podstawowej informacji zabrakło.

Zarówno brak informacji dotyczących proveniencji taksydermii, jak i brak refleksji nad samym faktem jej wykorzystania sprawiają, że ciała zwierząt zostają potraktowane w sposób uprzedmiotowiony i ujednolicony. Zostały pozbawione kontekstu i historii. Tym samym Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa kreuje dystans pomiędzy osobą zwiedzającą a dawnym życiem spreparowanych zwierząt, co umacnia obraz taksydermii jako biernych obiektów.

Problematycznym elementem wystawy *Miasto zwierząt* był również język opisów: tryb bezosobowy oraz zastosowane słownictwo. Ekspozycja uwypuklała ludzkie inicjatywy mające na celu utrzymanie i zwiększenie flory oraz fauny miast, ale zdejmowała z ludzi odpowiedzialność, kiedy poruszała kwestie kryzysów ekologicznych. Przykładem może być narracja o kryzysie bioróżnorodności: zamiast wskazywać podmiot sprawczy (ludzi), wystawa ubolewała nad „ubożającą bioróżnorodnością”. Konstrukcja tego wyrażenia sugerowała, że bioróżnorodność ubożeje sama z siebie.

Wystawę otwierało wprowadzenie, w którym postulowano używanie nowego terminu – „gatunki konfliktowe” – celem przekroczenia antropocentrycznego podziału na gatunki „pożyteczne” i „szkodliwe”. Niemniej opisom poszczególnych gatunków zwierząt na całej wystawie towarzyszyły opisy ich działań. O lisach i kunach napisano, że przegryzają przewody, w tym hamulcowe w samochodach, a ich odchody mogą zawierać jaja tasiemca bąblowcowego. Gatunki krukowate oskarżono o takie „negatywne” działania, jak hałas oraz produkowanie odchodów. Błahość zarzutów prowadzących do tej negatywnej oceny była uderzająca. Najsurowiej oceniono gołębie, skupiając się przede wszystkim na

roznoszonych przez ten gatunek chorobach, za to nie wspominając o tym, że to z powodu ludzkich działań gołębie zamieszkały w miastach.

Co więcej, na wystawie znalazła się również wcześniej wspomniana duża tablica *Zwierzęta w domu* dzieląca gatunki synantropijne na „pożyteczne” lub „szkodniki”, co stało w bezpośredniej kontrze do postulatów wyrażonych we wprowadzeniu do wystawy. Taki podział wzmacnia znormalizowane antropocentryczne hierarchizacje gatunków pozaludzkich, opierające się na kryteriach przydatności lub potencjalnej szkodliwości działań przedstawicieli danego gatunku dla ludzi. Implikuje również prawo ludzi do decydowania o tym, komu pozwalamy zamieszkiwać przestrzeń uznaną za „naszą”, a nawet – komu pozwalamy żyć (a kogo wolno zabijać). Jak zauważył Adrian Krężlik, „gatunki, dla których dany obiekt [architektoniczny] nie był przewidziany, traktowało się i traktuje jako szkodniki, które niszczą wyimaginowaną, monokulturową fantazję”²³. Na zakończenie wystawa oferowała podsumowanie, w którym głosiła, że „poprawa życia zwierząt to poprawa życia ludzi”, ugruntowując instrumentalne antropocentryczne spojrzenie na prawa osób pozaludzkich.

MIASTO ZWIERZĄT NA TLE INNYCH WYSTAW I DZIAŁAŃ

Aby warszawską wystawę *Miasto zwierząt* osadzić w szerszym kontekście kulturowym, przeprowadzam w tej sekcji analizę porównawczą – zestawiam omawianą warszawską ekspozycję z wystawą *Miasto zwierząt* Muzeum Krakowa, projektem *Atlas Miastozdżiczenie* i wystawą *Bony Tales* w Muzeum Archeologii i Sztuki Współczesnej Aboa Vetus Ars Nova w Turku. Przyjrzenie się tym projektom o zwierzętach w mieście pozwoli zauważyć, że inne sposoby reprezentacji zwierząt pozaludzkich są możliwe.

Krakowska wystawa czasowa *Miasto zwierząt*, trwająca od maja do października 2025 roku w Pałacu Krzysztofory, różniła się znacząco od tej warszawskiej. Przede wszystkim eksponowała zwierzęce biografie, które Mieke Roscher i André Krebber definiują jako „próbę zbadania i pokazania cech kulturowych i lokalnych zarówno grup zwierząt, jak i poszczególnych jednostek w ramach tych grup, z nadzieją przełamania schematu tożsamości, który traktuje wszystkie zwierzęta jako z założenia takie same”²⁴. Jedna z sal została w całości

²³ A. Krężlik, *Ekosystem, czyli dom dla wielu gatunków*, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020, s. 139.

²⁴ A. Krebber, M. Roscher, *Animal Biography: Re-framing Animal Lives*, Cham 2019, s. 2.

poświęcona historiom wybranych *zwierzkańców*²⁵ Krakowa. Skupiono się przy tym na zwierzętach towarzyszących (psach i kotach), przedstawiając ewolucję ich statusu przez lata oraz podkreślając ich rolę w kształtowaniu tkanki społecznej.

Różnice między warszawską a krakowską wystawą dobrze eksponuje problematyka reprezentacji gołębi. Krakowskie *Miasto zwierząt* poświęciło gołębom poczesną część wystawy, zatytułowaną *Gołęb krakowski – miejski obywatel*. Składały się na nią opisy, rzeźby, instalacja przestrzenna oraz kości tych zwierząt wydobyte spod Rynku Głównego, datowane na XII–XIV wiek. Ekspozatom towarzyszyła również opublikowana w 1910 roku *Odezwa krakowskich gołębi miejskich do mieszkańców* nawołująca do poprawy relacji między ludźmi a tymi ptakami.

W przeciwieństwie do warszawskiej wystawy to krakowskie *Miasto zwierząt* przedstawiało gołębie jako obywateli miast, co argumentowało ich „trwałym zamieszkaniem i uczestnictwem w funkcjonowaniu danego środowiska społecznego”²⁶. Wskazywało nie tylko na teraźniejszą obecność tych ptaków w mieście, lecz także na jej korzenie. Przywoływało przy tym rolę gołębi w miejskiej przestrzeni oraz powiązania między ich a ludzkimi habitatami. Wspominało o skrajnych emocjach, jakie te ptaki wywołują u ludzi, ale podkreślało przy tym, że część z nich wynika z niezrozumienia zależności pomiędzy naszymi gatunkami. Wskazało na potrzebę zmiany narracji stosowanej wobec gołębi. Szczególnie istotnym elementem wystawy była praca Małgorzaty Gibas-Grądzman, która na potrzebę ekspozycji stworzyła dwumetrową, wykonaną z lnu rzeźbę *Pana Gołębia*. Jego pióra autorka poprzetykała pasami z namalowanymi informacjami o umiejętnościach tych ptaków. Tymczasem wystawa warszawska pomijała zupełnie możliwości tych zwierząt, które uznawała za problematyczne – w tym gołębi.

Inną inicjatywą skupioną na relacjach ludzko-zwierzęcych jest *Atlas wszystkich mieszkańców*. Jego wersja papierowa, zawierająca 53 opowieści mieszkańców Warszawy, ukazała się w 2022 roku pod redakcją Aleksandry Litorowicz i Justyny Chmielewskiej²⁷. Pozostałe historie można przeczytać w wirtualnym rozszerzeniu *Atlasu*²⁸, do którego nadal można nadsyłać własne opowieści umieszczane na stronie w formie wpisów. Obie wersje projektu uzupełnione są o rysunki Mariusza Tarkawiana.

²⁵ Określenia tego używam za tytułem części krakowskiej wystawy *Zwierzkańcy – Mieszkańcy*.

²⁶ J. Gellner, *O wystawie*, [w:] *Miasto zwierząt*, red. Ł. Klimek, Kraków 2025, s. 7.

²⁷ *Atlas wszystkich mieszkańców*, red. A. Litorowicz, J. Chmielewska, Warszawa 2022.

²⁸ Ibidem, atlas.miastozdzczenie.pl [dostęp: 15.10.2025].

Chociaż inicjatywa zbiera historie od ludzkich mieszkańców Warszawy, to w opowieściach tych ludzie oddają głos roślinom, zwierzętom, grzybom oraz innym pozaludzkim organizmom obecnym w stolicy²⁹. W *Atlasie* znalazły się nie tylko gatunki zwykle cieszące się ludzką sympatią, takie jak wiewiórki, jeże czy koty, lecz także te zazwyczaj gorzej tolerowane: lisy, dziki, gołębie, pluskwy, szczury.

Wczesnym rankiem i wieczorem szczury kręcą się wokół swojego drzewa i na brzegach stawu, buszują w zaroślach i podkrađają jedzenie zostawiane dla kaczek. Niektóre boją się ludzi i uciekają do nor między korzeniami, gdy tylko ktoś intensywnie im się przygląda. Inne są odważne i ciekawskie: dwa razy zdarzyło się, że szczur podszedł obwąchać mój but. Kiedyś próbowałam nakarmić jednego marchewką, ale wzgardził tą wegańską propozycją. [...] Nigdy wcześniej nie widziałam, żeby szczury chodziły po drzewach. Te potrafią – z akrobatyczną gracją przemykają po pnium i gałęziach³⁰.

Powyższy wpis nie jest jedynie notatką o obecności szczurzych mieszkańców Bielan, to świadectwo dostrzeżenia ich zróżnicowanych postaw oraz próby interakcji, która wydaje się nie do pomyślenia w ramach narracji kreślonej przez wystawę *Miasto zwierząt* w Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie. Opis towarzyszący szczurom znajdował się na już wspomianej tablicy *Zwierzęta w domu* – określał szczury jako szkodniki i przestrzegał przed groźnymi chorobami, które mogą roznosić.

Wpisy w *Atlasie* bywają jednak różnorodne. Jedna z historii o dzikach opowiada o batalii prowadzonej przez ludzkich mieszkańców Targówka z tymi zwierzętami. Druga – o cieplej relacji nawiązanej przez ludzi i dziki w innym miejscu. W obu przypadkach o dzikach mówi się jednak z szacunkiem – autorki zadają pytanie o możliwą koegzystencję w ludzko-dziczej przestrzeni miejskiej: „Czy dzik ma prawo do czasu wolnego? Do rekreacji i zwiedzania świata? [...] Czy dziki i ludzie mogą razem spacerować?”³¹.

Podobne refleksje snuje autorka dzieląca mieszkanie z pajakiem. Lęka się go, nie zwraca uwagi na potencjalne korzyści płynące z jego obecności, niemniej stara się żyć obok, nie wchodzić w drogę. Tym samym odrzuca hierarchię

²⁹ A. Litorowicz, *Projekt*, [w:] *Atlas wszystkich mieszkańców*, red. A. Litorowicz, J. Chmielewska, Warszawa 2022, s. 3.

³⁰ Autor nieznany, *Szczury*, [w:] *Atlas wszystkich mieszkańców*, red. A. Litorowicz, J. Chmielewska, Warszawa 2022, s. 105.

³¹ Jeden z wpisów o dzikach na oficjalnej stronie *Atlasu*: M. Krzosek-Hołody, *Najdzikszyszy z dzikich*, [w:] *Atlas wszystkich mieszkańców*, red. A. Litorowicz, J. Chmielewska, Warszawa 2022, https://atlas.miastozdzczenie.pl/historie/najdzikszyszy_z_dzikich/63 [dostęp: 17.08.2025].

relacji międzygatunkowych zbudowaną na przydatności ludziom, którą utrwałała wystawa *Miasto zwierząt* w Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie.

Atlas wszystkich mieszkańców indywidualizuje opisywane zwierzęta. Nadaje się im imiona (np. Wrona Wronisława, lisica Ruda), a ludzie otwarcie wyrażają swoje do nich przywiązanie. Nie wszystkie zwierzęta są włączone w nową narrację (nie obejmuje ona np. moli spożywczych czy pluskw), a ludzie autorzy wpisów nie zawsze rozpoznają tożsamości indywidualnych przedstawicieli danego gatunku. Jednak *Atlas wszystkich mieszkańców* buduje opartą na szacunku do życia alternatywę dla dotychczasowego postrzegania zwierząt pozaludzkich. Poprzez przywołanie interakcji z różnymi gatunkami – zarówno powszechnie akceptowanymi, jak i tymi niecieszącymi się zazwyczaj ludzką sympatią – projekt ten kreuje obraz miasta jako przestrzeni integrującej ludzi i zwierzęta, w której ci drudzy traktowani są jako sąsiedzi³². Narracji *Atlasu* można zarzucić antropomorfizację, jednak nie umniejsza ona jego pozytywnego potencjału. Jak dostrzega Éric Baratay, „antropocentryzm w badaniach nad zwierzętami jest znacznie gorszy niż antropomorfizm: o ile drugi zakłada mimo wszystko chwalebne pragnienie zrozumienia, o tyle pierwszy skutkuje odmową widzenia, a nawet patrzenia”³³. Antropomorfizm *Atlasu* można widzieć jako odpowiedź na redukcjonizm warszawskiego *Miasta zwierząt*, które postrzegało zwierzęta w kategoriach zasobu lub zagrożenia.

Wystawa stała *Bony Tales* w Muzeum Archeologii i Sztuki Współczesnej Aboa Vetus Ars Nova w Turku ukazuje potencjał kości do tworzenia zoobiografii oraz umieszczania istot pozaludzkich w narracjach historycznych. Połączona od kwietnia 2025 roku z ekspozycją *Botanical Garden* prezentuje kości ponad 30 gatunków podmiotów pozaludzkich. Szkielety uzupełniono o rysunki oraz opisy zwierząt, do których należały. Opisy te zawierają informacje o płci, rozmiarze, stanie zdrowia i wieku zwierzęcia w chwili śmierci, które pozyskano poprzez analizę kości³⁴. Co istotne, na wystawie znalazły się również szczątki

³² Idea ta pokrywa się z postulatem Jennifer Wolch, która w swym tekście *Zoöpolis* podkreśla wagę „zazwierzęcenia miasta”, tłumacząc to pojęcie jako zaproszenie zwierząt do miasta i reintegrację ludzi z fauną i florą. Według autorki skutkiem takiego działania byłoby pogłębienie wiedzy ludzkich mieszkańców o pozaludzkich sąsiadach oraz wprowadzenie zmian, m.in. w zarządzaniu krajobrazem czy polityce żywieniowej. J. Wolch, *Zoöpolis*, „Prace Kulturoznawcze” 2022, nr 3, s. 93–115.

³³ É Baratay, *Zwierzęcy punkt widzenia*, op. cit., s. 50.

³⁴ Zabieg ten jest szczególnie interesujący w kontekście wyzwań, jakie stoją przed badaniem historii zwierząt. Jednym z nich jest trudność zdobycia zwierzęcych źródeł historycznych. Wiąże się ona z granicą komunikacyjną, której pokonanie wymaga opracowania nowych podejść, wykra-

zwierząt hodowlanych (np. świni i krowy), co kieruje uwagę zwiedzających ku historii istot zazwyczaj pomijanych.

Podczas gdy warszawska wystawa *Miasto zwierząt* wyłączała kości z kontekstu życia istot, do których kiedyś należały, sprowadzając je tym samym do roli przedmiotów, *Bony Tales* przywraca im ten kontekst i traktuje dawnych właścicieli kości w sposób podmiotowy. Poprzez ich szkielety zwiedzający zbliżają się do osób pozaludzkich, które niegdyś żyły. Wystawa w Turku przytacza indywidualne historie zwierząt pozaludzkich, unika więc ujednolicenia, na jakie zdecydowano się w Warszawie, eksponując czaszki trzech różnych gatunków wspólnie.

PODSUMOWANIE

Wystawę *Miasto zwierząt* cechowała niekonsekwencja. Stosując perspektywę zoocentryczną, nietrudno jest dostrzec, że tak naprawdę wystawa nie przedstawiała miasta zwierząt, lecz miasta ludzi, w którym starają się przeżyć pozaludzkie istoty. Gatunki pozaludzkie były instrumentalizowane, a wystawa nie przedstawiła ich jako bytów, których egzystencja jest celem samym w sobie. Nieśmiałe próby przekształcenia antropocentrycznych ujęć były natychmiast niwelowane: określenia potępiane w jednej części sali pełnoprawnie funkcjonowały kilka metrów dalej, utrwalając znormalizowaną hierarchię gatunków. Wystawa ignorowała przemoc wobec zwierząt, zwłaszcza przemoc pośrednią, utrwalając postawy, które pozwalały „przez całe pokolenia dokonywa[ć] [...] ogromnej transformacji materialnego otoczenia niemalże bez namysłu nad jej wpływem na zwierzęta”³⁵.

Antropocentryczność warszawskiej wystawy *Miasto zwierząt* staje się jeszcze bardziej widoczna w zestawieniu z bardziej zoocentrycznymi inicjatywami kulturowymi. Podczas gdy warszawska ekspozycja wyraźnie oddzielała ludzkich mieszkańców od bytujących w miastach zwierząt pozaludzkich, krakowskie *Miasto zwierząt* czy projekt *Atlas Miastozdżiczenie* podkreślają ich aktywny udział w tworzeniu miejskich wspólnot. Co więcej, inicjatywy te uznają prawo pozaludzkich istot do egzystowania w zurbanizowanych przestrzeniach pomimo występującego w niektórych przypadkach konfliktu interesów z ludźmi.

czających poza systemy językowe. Jednym z nich jest wpisujące się w archeologiczne studia nad zwierzętami rozwiązanie zaproponowane na *Bony Tales*.

³⁵ S. Donaldson, W. Kymlicka, *Chodzi o podekscytowanie ludzi możliwością zupełnie innego sposobu zorganizowania naszego życia i środowiska*, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020, s. 55.

Tymczasem warszawska wystawa używała kategorii „szkodników”, a gdy opisywała ludzko-pozaludzkie konflikty interesów, zniekształcała obraz zwierząt, przypisując im jedynie negatywne cechy.

Narracje instytucji kulturowych kształtują relacje ludzi z innymi gatunkami. Jak pisał Steve Baker, prominentny badacz związany ze studiami nad zwierzętami, „zrozumienie zwierząt jest kształtowane przez ich reprezentacje, a nie przez bezpośrednie doświadczenie”³⁶. Reprezentacje pozwalają też „lepiej zrozumieć nasze miejsce wśród wszystkich naturalnych elementów. W tym procesie muzea mogą odegrać kluczową rolę”³⁷. Muzea mogą, tak jak Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie, zachowywać tradycyjną antropocentryczną formę ekspozycji i utrzymywać antropocentryczny porządek społeczny. Mogą jednak przekonstruować swoje narracje, sproblematyzować eksponowanie obiektów o trudnej historii, przywrócić kompleksowy wymiar niegdyś żywym ciałom zwierząt i przekształcić się w nowy typ instytucji, która współkonstruuje nowy język i nowe sposoby myślenia o zwierzętach.

BIBLIOGRAFIA

- Alberti S.J.M.M., *Introduction: The Dead Ark*, [w:] *The Afterlives of Animals: A Museum Menagerie*, red. S.J.M.M. Alberti, Charlottesville 2011, s. 1–16.
- Aloi G., *Speculative Taxidermy: Natural History, Animal Surfaces, and Art in the Anthropocene*, New York 2018.
- Atlas wszystkich mieszkańców*, red. A. Litorowicz, J. Chmielewska, Warszawa 2022.
- Atlas wszystkich mieszkańców*, red. A. Litorowicz, J. Chmielewska, Warszawa 2022, atlas.mia-stozdziczenie.pl [dostęp 15.10.2025].
- Bakke M., *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 337–357.
- Baker S., *Animals, Representation, and Reality*, „Society&Animals” 2001, t. 9, nr 3, s. 189–201.
- Baratay É., *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*, tłum. P. Tarasewicz, Gdańsk 2014.
- Berger J., *About Looking*, London 2009.
- Colley A.C., *To Touch or Not to Touch: Taxidermy and the Museum*, „Espes. The Slovak Journal of Aesthetics” 2025, nr 1, s. 171–188.
- Domańska E., *Historia zwierząt*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2009, nr 4, s. 322–331.

³⁶ S. Baker, *Animals*, op. cit., s. 190.

³⁷ N. Nascimento e Melo, *Placing Animals in Anthropocene Exhibitions: Props, Pedestals and (Re)imagined Futures*, abstrakt z konferencji *Exhibiting Animals. Curatorial Strategies and Narratives*, Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 18–19.11.2022, https://dais.sanu.ac.rs/bitstream/handle/123456789/14410/bitstream_57710.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 23.08.2025].

- Donaldson S., Kymlicka W., *Chodzi o podeksycytowanie ludzi możliwością zupełnie innego sposobu zorganizowania naszego życia i środowiska*, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzka*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydlowska, Warszawa 2020, s. 55–64.
- Fudge E., *A Left-Handed Blow: Writing the History of Animals*, [w:] *Representing Animals*, red. N. Rothfels, Bloomington 2001, s. 3–18.
- Hamilakis Y., *The Sacred Geography of Hunting: Wild Animals, Social Power and Gender in Early Farming Societies*, [w:] *Zooarchaeology in Greece: Recent Advances*, red. E. Kotjabopoulou et al., London 2003, s. 239–247.
- Jarzębowska G., „Zoophilologica” a studia nad zwierzętami w Polsce, „Teksty Drugie” 2019, nr 4, s. 170–179.
- Jiskoot R., *Mourning the Mounted: An Analysis of the Taxidermy Exhibition Dead Animals with a Story*, „Lagoonscapes” 2024, nr 4, s. 429–444.
- Krebbler A., Roscher M., *Animal Biography: Re-framing Animal Lives*, Cham 2019.
- Krężlik A., *Ekosystem, czyli dom dla wielu gatunków*, [w:] ZOEpolis. *Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzką*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydlowska, Warszawa 2020, s. 139–147.
- Łagodzka D., *Podmiotowość zwierząt w sztuce*, „Wielogłos” 2018, nr 1, s. 63–82.
- Łagodzka D., *Wystawy sztuki zwierzęcej w Polsce od lat dziewięćdziesiątych do dziś*, [w:] *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. A. Barcz, D. Łagodzka, Warszawa 2015, s. 123–146.
- Marciniak A., *Placing Animals in the Neolithic: Social Zooarchaeology of Prehistoric Farming Communities*, London 2005.
- Gellner J., *O wystawie*, [w:] *Miasto zwierząt*, red. Ł. Klimek, Kraków 2025.
- Morris J., *Mourning the Sacrifice: Behaviour and Meaning behind Animal Burials*, [w:] *Mourning Animals: Rituals and Practices Surrounding Animal Death: The Animal Turn*, red. M. DeMello, East Lansing 2016, s. 11–20.
- Nascimento e Melo N., *Placing Animals in Anthropocene Exhibitions: Props, Pedestals and (Re)imagined Futures*, https://dais.sanu.ac.rs/bitstream/handle/123456789/14410/bitstream_57710.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 23.08.2025].
- O’Key D., *Why Look at Taxidermy Animals? Exhibiting, Curating and Mourning the Sixth Mass Extinction Event*, „International Journal of Heritage Studies” 2021, nr 6, s. 1–19.
- Pilaar-Birch S., *Introduction*, [w:] *Multispecies Archaeology*, red. S. Pilaar-Birch, New York 2018, s. 1–7.
- Poliquin R., *The Matter and Meaning of Museum Taxidermy*, „Museum and Society” 2008, t. 6, nr 2, s. 123–134.
- Poliquin R., *The Breathless Zoo: Taxidermy and the Cultures of Longing*, University Park, PA 2012.
- Stobiecka M., *Zwierzęta i ich archeologia, czyli nie(tylko)ludzka przeszłość w muzeum*, „Kultura Współczesna” 2021, nr 1, s. 88–100.
- Thorsen L.E., *Animal Matter in Museums: Exemplifying Materiality*, [w:] *The Routledge Companion to Animal–Human History*, red. H. Kean, P. Howell, Abingdon-on-Thames 2019, s. 171–193.
- Weil K., *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*, tłum. P. Sadzik, [w:] *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, red. A. Barcz, M. Dąbrowska, Lublin 2014, s. 15–35.
- Wolch J., *Zoöpolis*, „Prace Kulturoznawcze” 2022, nr 3, s. 93–115.

NETOGRAFIA

Interwencja w wystawę 1905. *Nowy początek. Rewolucja na Woli i w Warszawie* w Muzeum Woli, <https://muzeumwoli.muzeumwarszawy.pl/wydarzenia/wyhaftowac-rewolucje-dzialanie-interwencyjne/> [dostęp: 21.08.2025].

FAUNA. *Zwierzęta na wojnie i ich ludzie*, kur. M. Zambrzycki, M. Krzencessa, Muzeum II Wojny Światowej, Gdańsk 07.05–30.12.2025, <https://muzeum1939.pl/> [dostęp: 21.08.2025].

Muzeum Łazienki Królewskie, <https://www.lazienki-krolewskie.pl/pl/muzeum-lowiectwa-i-jezdziectwa> [dostęp: 20.07.2025].

ABSTRAKT

Rosnąca świadomość wielowymiarowej krzywdy wyrządzanej przez antropocentryczny porządek świata skłania do poszukiwania alternatywnych sposobów egzystowania w nim. W istocie świat tworzy gęsta sieć relacji międzygatunkowych, w których uczestniczą posiadające sprawczość byty pozaludzkie. Poszukiwania nowych rozwiązań oraz próby dostrzeżenia współbycia zwierząt pozaludzkich i ludzkich mają miejsce w instytucjach zarówno naukowych, jak i kulturalnych. Artykuł przygląda się sposobom reprezentacji międzygatunkowych wspólnot w przestrzeniach muzealnych. W tym celu dokonuje zoocentrycznej analizy wystawy czasowej *Miasto zwierząt* w Muzeum Łowiectwa i Jeździectwa w Warszawie (2024–2025), sytuując ją w kontekście innych działań oraz ekspozycji poświęconych zwierzętom w mieście (szczególnie wystawy o tej samej nazwie *Miasto zwierząt* w Muzeum Krakowa z 2025). Analiza ukazuje niekonsekwencje narracji warszawskiej wystawy; podkreśla też, że inne sposoby reprezentacji – wykorzystane w przywołanych inicjatywach – pozwalają postrzegać zwierzęta pozaludzkie jako uczestników wspólnot miejskich, tym samym są dowodem na możliwość zmiany języka i praktyk muzealnych.

SŁOWA KLUCZOWE: studia nad zwierzętami, zwrot ku zwierzętom, wystawiennictwo, studia muzealne, zwierzęta w sztuce, sztuki wizualne, zwierzęta w mieście

ABSTRACT

*CITY OF ANIMALS: THE INTERSPECIES URBAN SPACE ACCORDING
TO THE MUSEUM OF HUNTING AND HORSEMANSHIP IN WARSAW*

Increasing awareness of the multidimensional harm caused by the anthropocentric world order leads us to seek alternative ways of existing in it. In fact, the world is a dense network of interspecies relationships involving agentic non-human beings. The search for new solutions and attempts to recognise the co-existence of human and non-human animals take place in both scientific and cultural institutions. The article examines ways of representing interspecies communities in museum spaces. To this end, it conducts a zoocentric analysis of the temporary exhibition *Miasto zwierząt* [*City of Animals*] at the Museum of Hunting

and Horsemanship in Warsaw (2024–2025), situating it in the context of other actions and exhibitions dedicated to animals in the city (especially the exhibition under the same name, *City of Animals*, at the Museum of Krakow, 2025). The analysis reveals the inconsistencies in the narrative of the Warsaw exhibition, and emphasizes that other modes of representation—used in the evoked initiatives—allow for perceiving non-human animals as participants within urban communities, thus demonstrating the possibility of changing museum language and practices.

KEYWORDS: animal studies, the animal turn, exhibition studies, museum studies, animals in art, visual arts, city of animals, animals in the city

JAN SZYMBORSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0009-0004-9167-3805

DZIEWIĘTNASTOWIECZNY HYDROFUTURYZM, CZYLI KU ŚRODOWISKOWYM HISTORIOM POTENCJALNYM

Trudno myśleć o stawianiu-się-kapitalizmu¹ w oderwaniu od oporu pojawiającego się na jego drodze – niezależnie, czy źródłem oporu jest człowiek, czy środowisko pozaludzkie. W niniejszej pracy chciałbym zaproponować myślenie rezygnujące z oddzielania oporu stawianego przez środowisko od oporu obecnego na płaszczyźnie społecznej i wskazać, że kapitalizm działa zawsze nie tyle *na* środowisko, ile *poprzez* środowisko. W takim ujęciu praktyki społeczne stawiające opór kapitalizmowi odbywają się w ramach tego, co Jason W. Moore nazywa „siecią życia” (*web of life*)². Amerykański antropolog używa tego pojęcia, aby podkreślić, że każdy system ekonomiczny – w tym kapitalizm – to przede wszystkim sposób organizacji środowiska.

Ślady tego podejścia dostrzec można już u Karola Marksa, choć w formie załączkowej. Aktywność, jaką jest praca, według współautora *Kapitału* zawsze oznacza wymianę materii między człowiekiem a środowiskiem, czyli jest to „metabolizm”³. Z punktu widzenia człowieka metabolizm jest zjawiskiem uni-

¹ Piszę o „stawianiu-się-kapitalizmu”, by wskazać, że kapitalizm do swojego trwania potrzebuje ciągłego podtrzymywania w różnych aktach. W tym sensie nie jest systemem danym raz na zawsze, lecz ma charakter performatywny (por. D. Harvey, *The New Imperialism*, New York 2003, s. 63–87).

² J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London–New York 2015.

³ W niemieckim wydaniu *Kapitału* „wymiana materii” oddana jest za pomocą jednego wyrażenia: *Stoffwechsel*, które w angielskim wydaniu tłumaczone jest jako *metabolism* (por. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I: *Proces wytwarzania kapitału*, [w:] K. Marks, F. Engels,

wersalnym, praca w jakiejś formie jest bowiem koniecznością. Zmienny historycznie (a zatem: polityczny) jest natomiast sposób organizacji metabolizmu, który w kapitalizmie podporządkowany zostaje ciągłej akumulacji kapitału. Skoro więc uznamy, że specyficzną cechą formacji kapitalistycznej jest organizowanie metabolizmu wokół dążenia do nieustannego mnożenia zysków, wówczas na najbardziej fundamentalnym poziomie opór wobec ustanawianych przez kapitał stosunków społecznych będzie zachodził właśnie w domenie wyznaczanej przez ścieżki cyrkulacji materii w przyrodzie.

Artykuł poświęcam analizie szczególnego momentu historycznego, który dzisiaj uznajemy za początek industrializacji – a który w swoim czasie pozostawał otwarty na wiele dziejowych możliwości. Używam tu interdyscyplinarnej metodologii czerpiącej z: historii środowiskowej i potencjalnej (na przecięciu których proponuję własną koncepcję metodologiczną – „środowiskową historię potencjalną”), teorii aktora-sieci i tzw. materializmu spotkania Louisa Althussera. W niniejszej pracy zwracam uwagę na stawki środowiskowe walk politycznych analizowanego okresu, a także na sposoby, w jakie pozaludzkie czynniki potencjalnie mogły przyczynić się do budowy bardziej demokratycznych form organizacji społecznej. Takim czynnikiem była np. woda jako źródło energii – wprowadzonego w tytule artykułu pojęcia „hydrofuturyzmu” używam do opisu materialnie możliwych, lecz historycznie stłumionych rzeczywistości, które mogły zaistnieć w XIX wieku. Artykuł ukazuje więc przeszłość jako pole walki, której wynik nie był z góry przesądzony, a której konsekwencje obejmują to, co ludzkie i pozaludzkie.

Tekst podzielony został na kilka części. W pierwszej omawiam pożar młynów Albion Flour Mills, który służy mi za punkt wyjścia do refleksji nad relacją między rozwojem technologicznym a oporem społecznym w początkach epoki industrialnej. W następnej analizuję proces transformacji energetycznej w XIX wieku – przejście od energii wodnej do węglowej – interpretowany przez Andreasa Malma jako rezultat czynników politycznych i społecznych, a nie wyłącznie techniczno-ekonomicznych. Skupiam się także na problematyce dóbr wspólnych, zwłaszcza wody, oraz sposobach, w jakie logika akumulacji kapitalistycznej prowadziła do ich systematycznego przekształcania i ograniczania wspólnotowych form ich użytkowania. W trzeciej części, odwołując się do Louisa Althussera i Arielli Aïshy Azoulay, wprowadzam teoretyczną i metodolo-

giczną koncepcję „środowiskowej historii potencjalnej”, która służy do analizy historycznych walk klasowych oraz ich więcej-niż-ludzkich stawek. W dalszej części zestawiam genezę kapitalizmu przemysłowego z procesem grodzień i monetyzacją życia społecznego, aby wskazać analogie między wymienionymi momentami akumulacji pierwotnej. Analizuję także wytwarzanie „resztek” – form życia i praktyk wymykających się logice kapitału, które jednak pozostają wobec niej konstytutywne.

HISTORIA PEWNYCH MŁYNÓW

Na początek przywołam zwrotkę z pochodzącego z 1804 roku hymnu *Jerusalem* Williama Blake’a – utworu stanowiącego nieoficjalny hymn Anglii:

Czy Pańskie Lico rozjaśniało
Nasze spowite mgłą wyżyny?
A Jeruzalem, czy tu stało,
Gdzie Szatan sklecił swoje młyny?⁴

Czy to Oblicze Boże słało
Dla naszych chmurnych wzgórz swój wzrok?
Czy kto wznosił kiedy Jeruzalem
Tu, gdzie Szatańskich Młynów mrok?⁵

Przywoływane tu młyny obrosły w sporą liczbę interpretacji i komentarzy. Jak zauważa Krzysztof Rzepkowski, najczęściej uznaje się, że są odwołaniem do londyńskich Albion Flour Mills – ogromnego kompleksu młynów zbożowych zasilanych maszyną parową. Zaprojektowany przez Samuela Wyatta i zbudowany w latach 1783–1786 kompleks funkcjonował jednak bardzo krótko. W 1791 roku, zaledwie pięć lat od oddania do użytku, strawił je pożar. Możliwości produkcyjne nowego kompleksu były ogromne: „osiągając wydajność 6000 buszli mąki w tygodniu, kilkakrotnie przebijały możliwości tradycyjnych londyńskich młynów”⁶. Chociaż przyczyny pożaru nie udało się ustalić, to powszechnie sądzono, że doszło do celowego podpalenia. Pożar wywołał zresz-

⁴ W. Blake, *Jerusalem*, tłum. M. Froński, <https://poezja.net/jeruzalem/> [dostęp: 09.08.2025].

⁵ Alternatywne tłumaczenie: W. Blake, *Czy to wśród gór zielonej Anglii...*, tłum. J. Pietrkiewicz, [w:] *Antologia liryki angielskiej 1300–1950*, red. i tłum. J. Pietrkiewicz, Warszawa 1987, s. 137.

⁶ K. Rzepkowski, *Złoty kciuk. Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*, Warszawa–Toruń 2015, s. 101–102.

tą entuzjastyczną reakcję tłumów – zamiast rzucić się do akcji gaśniczej (jak zwykle bywało przy pożarach innych obiektów), biernie przypatrywały się trawionym przez ogień budynkom⁷. Pożar obserwował angielski poeta romantyczny Robert Southey, który w jednym z listów odnotował:

[...] tłum, który przy tego typu okazjach sam z siebie śpieszy, by gasić ogień z charakterystyczną dla Anglików gotowością i bezinteresownością, stał wówczas w miejscu i z lubością przyglądał się pożodze; i zanim jeszcze na dymiących zgłiszczach przestały działać młyńskie urządzenia, drukowano już radosne ballady i śpiewano je na miejsku⁸.

Pojedyncze świadectwo pochodzące od specyficznego typu obserwatora – poety z wyższych klas (a pamiętajmy, że początek XIX wieku to także początek „romantycznego antykapitalizmu”⁹) – samo w sobie może nie stanowiłoby rzetelnego materiału faktograficznego, lecz istnieje duża liczba poświadczeń w postaci obiegowego materiału ikonograficznego z różnych warstw społecznych¹⁰. Jest zatem pewne, że tłum nie przeciwstawiał się pożodze – a to zaprzecza wizji historii jako „gładko” zachodzącej ewolucji. Obecne w ówczesnej prasie opisy i wizualne przedstawienia pożaru kompleksu młynów Albion pod koniec XVIII wieku mogą być pierwszymi medialnymi świadectwami konfliktu klasowego w epoce industrialnej. Aby to unaocznić, warto zwrócić uwagę na pochodzącą z epoki rycinę Samuela Collingsa *Conflagration! or the Merry Mealmongers* [*Požoga! czyli weseli handlarze mąką*].

Przedstawiona rycina ma charakter satyryczny. Jak wskazuje angielski historyk Brian Maidment, jest jednym z nielicznych przedstawień pożaru skupiających się na społeczno-ekonomicznym aspekcie funkcjonowania nowego rodzaju młynów, których pierwowzorem były Albion Flour Mills¹¹. Akwaforta Collingsa przedstawia trzy postacie (prawdopodobnie młynarzy) w nieskrępowanym tańcu na tle płonących młynów. Dwaj mężczyźni wiwatują, wymachują kapeluszami, jeden z nich trzyma miniaturowy wiatrak – to zapewne symbol tradycyjnego młynarstwa. Trzecia postać przedstawiona jest z przełożonym przez ramię arkuszem z napisem: „Sukces dla młynów Albionu, ale nie dla Albion

⁷ Ibidem, s. 102.

⁸ *The Republic of Letters: A Republication of Standard Literature*, Volume 6, red. A.H. Nicholas, G. Dearborn, New York 1836, s. 149. Tłum. za: K. Rzepkowski, *Złoty kciuk*, op. cit., s. 102.

⁹ M. Pospiszyl, K. Czeczot, *Romantyczny antykapitalizm*, Warszawa 2018, s. 40.

¹⁰ K. Rzepkowski, *Złoty kciuk*, op. cit., s. 104–107.

¹¹ B.E. Maidment, *Reading Popular Prints 1790–1870*, Manchester 2001, s. 44. Wszystkie tłumaczenia w tekście pochodzą od autora artykułu, o ile nie wskazano inaczej.

ATTIC MISCELLANY.

Thanks to the Mob of ALBION for Mr. Mason's Mills.

Bread & a Quart.

Published at the Anti-Slavery, or Bazaar, No. 1, April 1, 1841.

Edwards & Co., London.

Il.: Samuel Collings, *Conflagration! or the Merry Mealmongers, Attic Miscellany*, kwiecień 1791.

W kontrze do twierdzeń progresywnej historiografii¹⁴ można wyprowadzić wniosek, że radość z pożogi jest nie tyle wyrazem konserwatywnego usposo-

¹² Mianem *Albion* w źródłach starożytnych określano Wyspy Brytyjskie.

¹³ B.E. Maidment, *Reading Popular Prints*, op. cit., s. 45.

¹⁴ Progresywną historiografię rozumiem za Massimiliano Tombą jako historiografię, która „stworzyła obraz historii jako nieuniknionego rozwoju przechodzącego przez niezbędne etapy. W ten sposób z jednej strony, po przeciwnych stronach sceny politycznej, pojawił się obraz krajów ‘słabo rozwiniętych’ lub ‘rozwijających się’, zmierzających w kierunku jednoznacznego modelu rozwoju gospodarki wolnorynkowej i liberalnego państwa demokratycznego” (M. Tomba, *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, New York 2019, s. 8). W ramach tak upra-

bienia uczestników, ile aktem niezgody na zaistniałe warunki bytowe i na proces wywłaszczania młynarzy z wiedzy dotyczącej produkcji chleba. Na pytanie, czy „pozbawianie umiejętności” (*deskilling*) jest przyczyną, czy zamierzonym skutkiem rewolucji technologicznych, odpowiadano różnie. Dla Adama Smitha proces ten był efektem ubocznym organicznie zwiększającego się podziału pracy, który „naturalnie” prowadził do upraszczania zadań w procesie produkcji¹⁵. Marks w przeciwieństwie do Smitha postrzegał *deskilling* jako narzędzie walki klasowej, którego zadaniem było osłabienie siły przetargowej robotników. O tendencji kapitału do maksymalnego obniżenia znaczenia pojedynczego robotnika Marks pisze najdobitniej w tzw. fragmencie o maszynach *Grundrisse*: „Tendencją kapitału jest zatem nadanie produkcji charakteru naukowego i zepchnięcie pracy bezpośredniej jedynie do momentu tego procesu”¹⁶. W tym sensie maszyna okazuje się czynnikiem sprzyjającym ustanowieniu relacji klasowych i ma wymiar sprawczy, funkcjonujący w sieci wzajemnych powiązań konstytuujących dziewiętnastowieczną wersję kapitalizmu, w której znajdują się także węgiel oraz ludzcy aktorzy polityczni.

Kapitalistyczną rewolucję przemysłową można postrzegać na dwa sposoby pozostające względem siebie w napięciu. Pierwsze ujęcie wywodzi się z perspektywy determinizmu technologicznego, którą można podsumować frazą z *Nędzy filozofii* Marksa:

Stosunki społeczne są ściśle związane z siłami wytwórczymi. Zdobywając nowe siły wytwórcze, ludzie zmieniają swój sposób produkcji, a zmieniając swój sposób produkcji, sposób zarabiania na życie, zmieniają wszystkie swoje stosunki społeczne. Żarna dają nam społeczeństwo panów feudalnych, młyn parowy – społeczeństwo kapitalistów przemysłowych¹⁷.

Druga perspektywa podejmuje z kolei wątek sprzeciwu wymierzonego w ustanawiane przez kapitał stosunki społeczne. Takie spojrzenie osłabia deter-

wianej historiografii każdy sprzeciw wobec ustanawianych przez kapitał stosunków społecznych okazuje się działaniem świadczącym o „historycznej niedojrzałości” danej grupy. Jako przykład tak uprawianej historiografii Tomba przywołuje prace Alberta Soboula, który zdefiniował ruch ludowy sankiulotów jako „charakteryzujący się mentalnością przedkapitalistyczną [...] mentalnością zasadniczo identyczną z mentalnością chłopstwa, które zaciekle broniło swoich praw do wspólnych gruntów przed atakiem kapitalistycznych metod rolniczych” (s. 20–21).

¹⁵ F. Brugger, C. Gehrke, *Skilling and Deskilling: Technological Change in Classical Economic Theory and Its Empirical Evidence*, „Theory and Society” 2018, t. 47, s. 664.

¹⁶ K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z. Wyrozęmbski, Warszawa 1986, s. 568.

¹⁷ K. Marks, *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” p. Proudhona*, tłum. K. Bleszyński, Warszawa 1949, s. 123.

minizm sugerowany przez Marksa i unaocznia współistnienie kapitalistycznych form społecznych z formami społecznymi, które z punktu widzenia kapitału jawią się jako archaiczne, a przez to z konieczności skazane na niepowodzenie. Te formy reprezentować może miniaturowy wiatrak trzymany przez jednego z tańczących mężczyzn. W tym ujęciu walkę klasową skonceptualizować można jako próbę międzyklasowej mediacji w obrębie „drugiego poziomu metabolizmu” – czyli w obszarze historycznych stosunków produkcji, które warunkują charakter procesu wymiany materii pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Ta perspektywa przywodzi na myśl inny, słynny marksowski *passus* o kradzieży drewna, opublikowany w „*Rheinische Zeitung*” – tu autor *Kapitału* krytykował penalizację zbierania chrustu pozostającego zwyczajowym prawem ubogich¹⁸. Taka perspektywa pozwala ująć omawianą problematykę w szerszym kontekście dóbr wspólnych i akumulacji pierwotnej.

Przedstawioną na rycinie sytuację warto wreszcie odnieść do spostrzeżeń Edwarda Palmera Thompsona z książki *The Making of the English Working Class* – dzieła zrywającego z ekonomizującą historiografią marksistowską, ukazującą poszczególne zjawiska społeczne jako bierny efekt oddziaływania struktur¹⁹. Omawiając niezgodę na rosnące ceny chleba, warto przywołać używane przez brytyjskiego historyka pojęcie ekonomii moralnej (*moral economy*), która jako taka powinna być rozpatrywana w perspektywie długiego trwania i która w kontekście nadchodzącej epoki industrialnej stała się osią, wokół której zaczynała rodzić się nowoczesna świadomość klasy robotniczej. Zdaniem Thompsona do pierwszych wystąpień (rodzącej się) klasy robotniczej doszło nie w związku z żądaniami płacowymi, ale ze względu na złamanie zwyczajowego prawa sprzedaży chleba „po uczciwej cenie”:

Najbardziej znanym przykładem były zamieszki wywołane brakiem chleba lub żywności, powtarzające się niemal w każdym mieście i hrabstwie aż do lat 40. XIX wieku. Rzadko miały one charakter zwykłych rozruchów kończących się włamaniem do spichlerzy czy

¹⁸ K. Marks, *Obrazy szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa*, tłum. E. Werfel, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, tłum. B. Strumiński et al., Warszawa 1960, s. 145.

¹⁹ Warto wspomnieć o głośnej krytyce wczesnych, odmiennych od przytaczanych przeze mnie, teorii Louisa Althussera (a także całego strukturalistycznego marksizmu), jaką Thompson sformułował w tekście *The Poverty of Theory*. Thompson stanowczo sprzeciwia się oddzielaniu teorii od historii, taką praktykę uznawał bowiem za dogmatyczną i pomijającą realny charakter procesu kształtowania się kapitalizmu (zob. E.P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, London 1978).

plądrowaniem sklepów. Uzasadniała je starsza ekonomia moralna, według której niemoralne było stosowanie nieuczciwych metod podnoszenia cen żywności poprzez spekulację na podstawowych potrzebach ludzi. W społecznościach zarówno miejskich, jak i wiejskich świadomość konsumencka wyprzedzała inne formy antagonizmu politycznego czy przemysłowego. To nie płać, lecz cena chleba stanowiła najczulszy wskaźnik niezadowolenia społecznego²⁰.

W następnej części artykułu pokażę, że u podstaw określonych wizji relacji społecznych leży – niekoniecznie nieuświadomiona – koncepcja relacji między aktorami ludzkimi i pozaludzkimi. W tym kontekście analizuję, w jaki sposób węgiel i rzeki były mobilizowane jako aktorzy uczestniczący w tworzeniu sprzecznych ze sobą wizji życia społecznego.

WĘGIEL I WODNE DOBRA WSPÓLNE

W książce *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* Andreas Malm opisuje przemiany zachodzące w angielskiej gospodarce na początku XIX wieku – od wykorzystywania energii wodnej do energii pochodzącej z węgla. Jak wskazuje szwedzki badacz, zmiana ta nie była motywowana (przynajmniej początkowo) aspektem ekonomicznym. Malm odżegnuje się od takiej wersji determinizmu środowiskowego, jaką uprawiają współcześni badacze dziewiętnastowiecznej industrializacji (Anthony Wrigley, Astrid Kander²¹) – ci ujmują przejście gospodarki angielskiej na węgiel jako historyczną konieczność, a maszyna parowa jawi się jako obowiązkowy etap na drodze postępu²². Młyny wodne były konkurencyjne wobec silnika parowego, pod pewnymi względami nawet tańsze i efektywniejsze energetycznie. Początkowe reakcje na wynalezienie silnika parowego nie były jednak bezwarunkowo pozytywne: „koszt małego silnika” – pisał właściciel pewnej manufaktury do Jamesa Watta – „a także zużycie węgla i wody okazały się znacznie większe, niż się spodziewałem. Do naszej pracy wydaje się więc bardziej wskazane umieszczenie maszyn nad strumieniem wody...”²³. Jak zauważa Malm, kluczowy czynnik decydujący

²⁰ E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York 1966, s. 62.

²¹ A. Wrigley, *Energy and the English Industrial Revolution*, Cambridge 2010; A. Kander, P. Malanima, P. Warde, *Power to the People: Energy in Europe over the Last Five Centuries*, Princeton 2014.

²² A. Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, London–New York 2016, s. 36.

²³ Ibidem, s. 123–124.

o transformacji energetycznej nie miał więc charakteru ekonomicznego. Praca zorganizowana wokół silnika parowego była jednak łatwiejsza w kontroli i otwierała możliwość skoszarowania siły roboczej w jednym miejscu (co skutkowało przenoszeniem zakładów do miast, gdzie siła przetargowa robotników była mniejsza). To kontrola pracy była powtarzającym się argumentem na rzecz silników parowych. W „Edinburgh Review” z 1833 roku natrafiamy na apologię nowej technologii:

Praca wykonywana dzięki sile strumienia wody jest zazwyczaj równie tania jak ta oparta na parze, a niekiedy nawet znacznie tańsza. Wynalezienie silnika parowego uwolniło nas jednak od konieczności wznoszenia fabryk w niekorzystnych lokalizacjach, wybieranych wyłącznie ze względu na dostępność wodospadu. Dzięki temu można je było sytuować wśród skupisk ludności odznaczających się pracowitością²⁴.

Uniezależnienie pracy od wpływu na jej strukturę aktorów ludzkich (tu: robotników) i pozaludzkich (wodospadu) to odebranie im sprawczości. Liczy się dostępność do skupionej w jednym miejscu – a więc tańszej i potulniejszej – siły roboczej. Dlatego maszyna parowa zyskała przewagę.

Warto przy tym oczywiście zaznaczyć, że wizja uniezależnienia się człowieka od środowiska dzięki maszynie parowej – opartej przecież na użyciu węgla! – była w założeniach niemożliwa do urzeczywistnienia. Przywołana wcześniej marksowska koncepcja metabolizmu wskazuje, że wymiana materii ze środowiskiem pozaludzkim stanowi dla człowieka ahistoryczną konieczność wynikającą z jego materialnego usytuowania w tymże środowisku. Z kolei Louis Althusser, w swojej koncepcji praktyki jako ontologicznie pierwotnego wymiaru wszelkich relacji, wskazuje, że podmiot i przedmiot konstytuują się wzajemnie w procesie produkcji i przekształcania rzeczywistości²⁵.

²⁴ „Edinburg Review” 1833, nr 323, cyt. za: A. Malm, *Fossil Capital*, op. cit., s. 139.

²⁵ Obecna w późnej teorii Althussera koncepcja praktyki, w ramach której „każda przemiana sytuacji [...] jest jednocześnie samoprzemianną” (L. Althusser, *Philosophy for Non-Philosophers*, tłum. G.M. Goshgarian, London 2017, s. 141) zaskakująco współgra z koncepcją „intra-akcji” Karen Barad, która mówi o tym, że relacja jest zawsze ontologicznie pierwotna wobec jej członów. W tym sensie koncepcja praktyki wypracowana w późnej myśli Althussera wydaje się mostem pomiędzy dwoma materializmami obecnymi we współczesnej debacie ekologiczno-politycznej: marksizmem i nowym materializmem, na co uwagę zwraca także Joanna Bednarek (zob. J. Bednarek, *Różnica epistemologiczna i cięcie sprawcze. Materializm marksistowski a nowy materializm*, [w:] eadem, *Stronniczość*, Poznań 2024, s. 72).

W *Fossil Capital* Malm zauważa, że narracja o zbawiennej roli węgla nie jest niewinna. Przejście do gospodarki opartej na węglu nie było podyktowane brakiem alternatyw w obliczu wyzwań stawianych przez wzrost demograficzny – równie efektywnym i tańszym źródłem energii, bo umożliwiającym spełnienie potrzeb energetycznych gwałtownie zwiększającej się populacji, mogły być pływy. Prawdziwe wyzwanie nie wynikało więc – wbrew potocznym przekonaniom – z ograniczonych zasobów, lecz z zagrożenia demokratyzacją, jakie niesło bardziej wspólnotowe zarządzanie sektorem energetycznym opartym na wodzie. W tym sensie systemowo wymuszone przejście na węgiel – w procesie, który można uznać za przejaw zdobywania hegemonii przez określoną grupę interesu – można postrzegać jako metaboliczne przesunięcie (*metabolic shift*), a zarazem „przeorganizowanie” sieci życia w kierunku mniej demokratycznych – ale bardziej sprzyjających akumulacji kapitału – form społecznych²⁶.

Zdaniem Malma konkretna droga transformacji energetycznej uwarunkowana została przez konkretne czynniki polityczno-społeczne. Pozyskiwanie energii z wody wymaga – jak przekonuje szwedzki teoretyk – odmiennego sposobu nawiązywania relacji społecznych. Dobro wspólne, jakim są rzeki (a których status, właśnie jako dóbr wspólnych, był potwierdzony w angielskim prawodawstwie XVIII wieku), wymaga bardziej wspólnotowej koordynacji działań pomiędzy różnego typu podmiotami. Brak możliwości narzucenia struktury własnościowej na rzeki miał przesądzić o odrzuceniu wody jako głównego źródła energii dla gwałtownie rozwijającego się przemysłu.

W sytuacji, w której, tak jak w dziewiętnastowiecznej Anglii, kwestia podstawowego surowca napędzającego gospodarkę pozostawała otwarta, odrzucenie jednych źródeł – wody i wiatru – jako głównych „kół zamachowych” produkcji nie wyznaczyło określonego kierunku jedynie ludzkiej historii – bo wyłącznie ludzka historia nigdy nie istniała. Historia industrializacji jest historią niezrealizowanych, lecz możliwych form współistnienia człowieka i przyrody, które określam mianem „dziewiętnastowiecznych hydrofuturyzmów”, które mogą być badane za pomocą „środowiskowej historii potencjalnej”. Pojęcie to wprowadzam w następnej części artykułu.

²⁶ Warto w tym miejscu wspomnieć o dziewiętnastowiecznym zaostrażeniu prawa, wymierzonym nie tylko w luddystów (zob. G. Poitras, *The Luddite Trials: Radical Suppression and the Administration of Criminal Justice*, „Journal for the Study of Radicalism” 2020, t. 14, nr 1, s. 121–166), lecz także w ogół uboższej ludności, obejmującym np. wspomniany już zakaz zbierania chrustu w lasach (zob. K. Marks, *Obrazy szóstego Landtagu reńskiego*, op. cit., s. 145).

KU ŚRODOWISKOWYM HISTORIOM POTENCJALNYM

Ariella Azoulay zdefiniowała historię potencjalną jako „ontoepistemologiczną odmowę[ę]”²⁷ wobec historycznych narracji, które sankcjonują zastaną rzeczywistość. Badaczka akcentuje nieteleologiczność historii. W świetle historii potencjalnej opisana przez Malma rzeczywistość walk klasowych u progu industrializacji jawi się jako stłumienie wizji alternatywnej przyszłości.

Swoją antyteleologiczną filozofię historii sformułował również Louis Althusser. Z jego perspektywy proces formowania się kapitalizmu jest kształtowaniem się konstelacji powstającej na bazie elementów o odmiennej genealogii i spotkaniem tychże elementów. Komentując fragment *Kapitału* dotyczący akumulacji pierwotnej, francuski filozof pisze:

Jesteśmy tutaj świadkami wyłonienia się historycznego fenomenu, którego wynik znamy – wywłaszczenie ze środków produkcji całej wiejskiej populacji Wielkiej Brytanii – ale którego przyczyny nie noszą śladów żadnej relacji do rezultatu i jego efektów. Czy celem było stworzenie rozległych domen na potrzeby polowań? Albo niekończących się pól na wypas owiec? Nie wiemy, jaki właściwie był główny powód tego brutalnego procesu (najprawdopodobniej chodziło o owce) i – przede wszystkim – zasadniczy powód dla tej brutalności; co więcej, to bez znaczenia. Faktem jest, że ten proces miał miejsce, kulminując w wyniku, który był natychmiast przekierowany od swojego prawdopodobnego, spodziewanego rozwiązania przez „posiadaczy pieniędzy” szukających zubożałej siły roboczej. *To przekierowanie jest znakiem nie-teleologiczności procesu i inkorporacji skutków w proces, który tyleż uczynił je możliwymi, co był wobec nich zupełnie obcy*²⁸.

Wizja kapitalizmu jako zjawiska konstytuującego się na przecięciu elementów o przypadkowej genealogii wydaje się interesującą alternatywą wobec wyjaśnienia odwołującego się do kapitalizmu jako rezultatu teleologicznego procesu oraz wcielenia uniwersalnych praw i do akumulacji jako ahistorycznego motoru historii. Proponowane przez Althussera ujęcie kapitalizmu w nurcie materializmu spotkania nie próbuje tłumaczyć konkretnych kapitalistycznych formacji społecznych jako partykularnych wcieleń określonej, uniwersalnej „kapitalistycznej logiki”.

²⁷ A.A. Azoulay, *Historia potencjalna: bez narzędzi pana, bez narzędzi w ogóle*, tłum. A. Szczepan, „Teksty Drugie” 2021, nr 5, s. 268.

²⁸ L. Althusser, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–1987*, London–New York 2006, cyt. za: Ł. Moll, *Komunalny zwrot późnego Marksa i komunizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne” 2019, t. 235, nr 4, s. 50.

Wizja kapitalizmu jako zjawiska konstytuującego się na przecięciu elementów o odmiennej genealogii stanowi perspektywę, w ramach której możliwe staje się też mówienie o kapitalizmie jako zjawisku więcej-niż-ludzkim – funkcjonującym w tym, co Moore określa mianem „sieci życia”. Kapitalizm zawsze działa w środowisku i *poprzez* nie, regulując swoje strategie w odniesieniu do zastanego kontekstu środowiskowego, który jednocześnie jest skutkiem procesu metabolizmu i jego przyczyną.

Przyjęcie założeń historii potencjalnej oznacza uznanie, że kapitalizm nie jest jedyną możliwą formą wzajemnych oddziaływań pomiędzy ludzkimi i pozaludzkimi czynnikami. Jest jedną z wielu takich form, a uzyskał swój dominujący status w wyniku walk pomiędzy różnymi modelami wspólnotowego życia.

Postulowana przeze mnie „środowiskowa historii potencjalna” jest koncepcją służącą do opisu bogactwa możliwych do pomyślenia relacji pomiędzy ludzkim i pozaludzkim światem. Zarazem jest nową propozycją metodologiczną – „środowiskowa historia potencjalna” ukazywałaby dominujące formy relacji więcej-niż-ludzkich jako wynik walk pomiędzy różnymi modelami wspólnotowego życia, podkreślając, że nie był on przesądzony z góry, i prezentując alternatywne możliwości (wyniki).

W kolejnej części artykułu stosuję perspektywę „środowiskowej historii potencjalnej”, by poszerzyć swoją analizę początków industrializacji o kontekst historycznych przykładów funkcjonowania dóbr wspólnych oraz ich przekształcania pod wpływem logiki akumulacji.

GRODZENIA I REWOLUCJA PRZEMYSŁOWA

Gospodarka wodna jest jednym z obszarów, w którym szczególnie wyraźnie widać napięcie między zasobami wspólnymi a mechanizmami kapitalistycznego zawłaszczania. W wydanym w 1835 roku *The Law-Dictionary, Explaining the Rise, Progress, and Present State of the British Law* czytamy:

Zgodnie z prawem angielskim woda płynąca w strumieniu jest z natury *publici iuris* [prawem publicznym]. W prawie rzymskim woda płynąca, światło i powietrze były uważane za rzeczy określane mianem *res communes* i definiowane jako „rzeczy, które nie są własnością nikogo, ale służą wszystkim”²⁹.

²⁹ T. Tomlins, *Water, and Water-Courses*, [w:] *The Law-Dictionary, Explaining the Rise, Progress, and Present State of the British Law*, t. 2, London 1835, cyt. za: A. Malm, *Fossil Capital*, op. cit., s. 117.

Rzeki, światło i powietrze to *res communes* – elementy świata, które ze swojej natury nie podlegają zawłaszczeniu. Warto jednak zwrócić uwagę, że o ich statusie dobra wspólnego decyduje przede wszystkim ich dynamiczny charakter: to właśnie energia płynącej wody, światła i wiatru pozostaje oporna wobec logiki własności prywatnej i mechanizmów akumulacji.

Ustanawianie się własności prywatnej jako warunku kapitalizmu ma historię dłuższą niż maszyna parowa. Powszechnie przyjmuje się, że przełomową rolę w tym procesie odegrały grodzienia, których wprowadzanie rozpoczęło się już w późnym średniowieczu w Anglii. Wyznaczyły one schyłek gospodarki feudalnej. Na mocy szeregu ustaw (*Enclosure Acts*) wspólne pola i pastwiska zostały podzielone i ogrodzone, co wpłynęło na zmianę sposobu produkcji rolnej i zwiększenie wydajności ekonomicznej. Doprowadziło także do radykalnych przemian w strukturach społecznych wiejskich społeczności i wymusiło częściową migrację ludności do miast. Mimo że początki tego procesu sięgają późnego średniowiecza, jego intensyfikacja następowała od XVI stulecia i osiągnęła kulminację w wieku XVIII i XIX. W tym okresie reformy prawne pozwoliły właścicielom ziemskim przejąć kontrolę nad dawnymi terenami wspólnotowymi, co przyczyniło się do głębokiej zmiany struktury społecznej Anglii³⁰. Przemiany zakorzenione w logice modernizacji rolnictwa miały konsekwencje wykraczające daleko poza samą sferę produkcji. Zmieniały sposób, w jaki społeczności korzystały ze środowiska i organizowały dostęp do dóbr wspólnych. W tym sensie proces grodzień można porównać do późniejszego, dziewiętnastowiecznego przejścia gospodarki na węgiel – w obu przypadkach doszło do radykalnego przekształcenia relacji między człowiekiem, środowiskiem i strukturą społeczną.

„Kapitalizm [...] – pisze Silvia Federici – stanowił odpowiedź feudałów, patrycjatu kupieckiego, biskupów i papieży na wielowiekowy konflikt społeczny, który ostatecznie wstrząsnął ich władzą, a w istocie całym światem”³¹. W książce *Kaliban i czarownica* Federici udowadnia, że jednym z czynników skłaniających panów feudalnych do stopniowego grodzienia ziemi był wzrost siły przetargowej chłopów, wynikający z zapaści demograficznej spowodowanej późnośredniowieczną epidemią dżumy³². Kolejnym narzędziem władzy panów

³⁰ W. Rodney, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*, London 1985, s. 36.

³¹ S. Federici, *Kaliban i czarownica. Kobiety, ciało i akumulacja pierwotna*, tłum. K. Król, Warszawa 2025, s. 32.

³² Ibidem, s. 67.

nad wczesnonowożytnym chłopstwem było wprowadzenie do życia gospodarczego wymiany opartej na pieniądzu. W *Litości i szubienicy* Bronisław Geremek wyróżnia dwa czynniki wpływające na rozpowszechnienie się nędzy na wsiach w epoce późnego średniowiecza. Drugi z nich polski historyk wiąże właśnie z rozpowszechnieniem się gospodarki monetarnej:

Model drugi związany jest z penetracją pieniądza i praw rynku w życiu społecznym i gospodarczym. Wśród ludności wieśniaczej następuje daleko idące zróżnicowanie stacji materialnej. Na skalę masową pojawia się kategoria chłopów, którzy nie są w stanie opierać egzystencji na pracy w gospodarstwie. W strukturze agrarnej wsi masa średnio uposażonych chłopów zajmuje miejsce największe, ale właśnie ona wystawiona jest na ciosy koniunktury i dostarcza nowych elementów do warstwy sproletaryzowanej. Instytucje wiejskiej solidarności już w XIII wieku opanowane są przez kategorię najzamożniejszą i nie amortyzują już procesów proletaryzacji społecznej. Nędza przybiera przeto charakter proletaryzacji części ludności wieśniaczej: życie na poziomie egzystencji biologicznej, ustawiczną niepewność dnia jutrzejszego, konieczność poszukiwania źródeł utrzymania w pracy najemnej i rzemiosłach domowych³³.

Wprowadzenie gospodarki pieniężnej, o której pisze Geremek, można odczytać także jako moment historycznego ustanowienia antropocentryzmu płacy (*anthropocentrism of the wage*)³⁴ – logiki, w której wartość życia jest definiowana przez zdolność jednostki do sprzedaży własnej pracy. Jak zauważa Alyssa Battistoni, kapitalistyczny system wynagrodzeń opiera się na przekonaniu, że tylko indywidualna odpłatna praca ludzka stanowi źródło wartości, podczas gdy wszelkie inne formy pracy: wspólnoty ludzkiej, reprodukcyjna, bytów pozaludzkich, zostają wypchnięte poza sferę ekonomicznego znaczenia. Proletaryzacja chłopstwa, o której pisze Geremek, była nie tylko ekonomicznym uzależnieniem od rynku, ale też podporządkowaniem nowemu reżimowi wartości, w którym przeżycie wymaga uczestnictwa w wymianie opartej na pieniądzu i indywidualnej płacy. Wprowadzony porządek oddziela jednostkę od wspólnoty ludzkiej i pozaludzkiej oraz redukuje życie do tego, co może zostać wycenione, mierzone i opłacone, a tym samym dokonuje antropocentrycznego przekształcenia relacji pracy i życia.

Chciałbym zwrócić uwagę na wspomniane „instytucje wiejskiej solidarności”. Jaki miały charakter i dlaczego zostały zniesione w procesie historycznym? Zdaniem Federici monetaryzacja życia gospodarczego była korzystna dla wąskiej

³³ B. Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 72.

³⁴ A. Battistoni, *Free Gifts: Capitalism and the Politics of Nature*, Princeton–Oxford 2025, s. 45.

grupy chłopów, gdyż „system czynszowy musiał wydawać się wielkim krokiem w stronę ekonomicznej i osobistej niezależności”, jako że „panowie ograniczyli wszak kontrolę nad swoimi dzierżawcami, nie będąc już bezpośrednio zależnymi od ich pracy”³⁵. Jednak w dłuższej perspektywie wprowadzenie pieniądza w obieg gospodarczy doprowadziło do ustanowienia prywatnej własności ziemi. Dla Federici kluczowy jest także fakt, że wczesnonowożytne grodzenie i monetyzacja życia oznaczały ustanowienie nowego typu władzy nad ciałem (przede wszystkim kobiecym).

Wbrew progresywnej historiografii, ujmującej przejście od gospodarki feudalnej do kapitalistycznej w kategorii postępu, grodzenia i monetyzacja życia gospodarczego nie oznaczały zaprowadzenia bardziej wolnościowych form życia społecznego. Analiza ruchów komunalnych późnośredniowiecznej Europy ukazuje obraz odwrotny. Między XI a XIII wiekiem mieszkańcy wsi i miast stopniowo wyzwalał się spod władzy senioralnej dzięki zarówno relatywnemu wzrostowi siły przetargowej chłopstwa, jak i bezpośrednim aktom oporu³⁶. W ramach wywalczanych swobód powszechnie udawało się ograniczać wymiar pańszczyzny, a – jak wskazuje Rodney Hilton – w wielu miejscach Europy Zachodniej osiągnięto zakres swobód umożliwiający powoływanie samorządów gminnych zarządzających dostępem do dóbr wspólnych: ziemi, rzek, ale także infrastruktury koniecznej do przerobienia plonów³⁷. Hilton wylicza zapisywane w statutach przywileje komun miejskich i wiejskich we Francji:

Główne cechy wspólne dla przywilejów miejskich i wiejskich to: stałe kary sądowe w sądzie pana feudalnego; brak arbitralnych aresztowań; regularność procedur sądowych; zmniejszenie obowiązków wojskowych; zniesienie lub uregulowanie *taille* (podatku feudalnego); brak *mainmorte* (podatku od śmierci); swoboda dysponowania spadkiem i dziedziczenia; stały zamiast arbitralnego podatku od małżeństwa; stały czynsz zamiast monopolu pana feudalnego na sprzedaż wina w okresie po winobranii (*banvin*); stały zamiast arbitralnych opłat na rzecz pana feudalnego z tytułu zbycia, poprzez sprzedaż lub w inny sposób, nieruchomości; oraz uzyskanie przez imigrantów wolności osobistej po upływie roku i jednego dnia pobytu³⁸.

Charakterystyczną cechą późnośredniowiecznych komun było szerokie użytkowanie dóbr wspólnych – łąk, lasów, jezior, dzikich pastwisk – które

³⁵ S. Federici, *Kaliban i czarownica*, op. cit., s. 47.

³⁶ R. Hilton, *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, London 2003, s. 74.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibid., s. 79–80.

zapewniały kluczowe zasoby dla gospodarki chłopskiej (drewno na opał, drewno do budowy, stawy rybne, pastwiska dla zwierząt) i sprzyjały spójności i współpracy w ramach społeczności³⁹. W tym kontekście rozpoczęty później proces grodzenia jawi się jako odpowiedź feudałów, która była motywowana spadającą stopą zysku z obrabianej ziemi.

W krytycznych analizach kapitalizmu grodzenia w Anglii wskazywane są jako paradygmatyczny przykład akumulacji pierwotnej⁴⁰. Perspektywa źródłowo wiążąca kapitalizm z grodzeniami wpisuje się też w szerszy nurt, wiążący genealogię kapitalizmu z narodzinami państwa, które w tym ujęciu rozumiane jest przede wszystkim jako byt terytorialny i posiadający monopol na przemoc. Przemoc państwowa stanowi warunek *sine qua non* akumulacji pierwotnej. Środowiskowy wymiar procesu grodzeń egzemplifikuje tezę Christiana Parentiego: „państwo nie ma związku z naturą, *ono jest związkiem z naturą*, ponieważ sieć życia i jej metabolizm – włączając w to ekonomię – istnieje na powierzchni ziemi i ponieważ państwo to instytucja z gruntu terytorialna”⁴¹.

Zestawienie dwóch historycznych przykładów akumulacji: grodzeń i rewolucji przemysłowej ukazuje jeszcze jedną analogię, polegającą na wytwarzaniu „resztki”. Jest ona rezultatem unicestwienia uprzednich form metabolizmu. Za wynik procesu subsumpcji uznać można nie tylko zjawisko tzw. ludzi wolnych – wagabundów, żebraków czy lumpenproletariatu⁴² – ale także wytwarzanie zdegradowanych ekosystemów, co zauważa Anna Tsing, opisując rzeczywistość oregońskich lasów⁴³.

W przypadku rewolucji przemysłowej tą resztką okazują się także „organiczne” sposoby uzyskiwania energii z wody, wiatru czy słońca. Chociaż po rewolucji przemysłowej wymienione źródła energetyczne nadal nominalnie funkcjonowały jako *commons* – to zniszczeniu uległy najważniejsze więzi łączące

³⁹ J. Birrell, *Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century*, „Past and Present” 1987, t. 117, s. 23.

⁴⁰ Poza rozdziałem o tzw. akumulacji pierwotnej w pierwszym tomie *Kapitału* (K. Marks, *Kapitał*, op. cit., s. 848), do angielskich grodzeń jako paradygmatycznego przykładu nawiązuje np. R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału*, tłum. J. Maliniak, Z. Kluza-Włosiewicz, J. Nowacki, Warszawa 2011, s. 94.

⁴¹ C. Parenti, *Tworzenie środowiska w epoce kapitałocenu. Ekologia polityczna państwa*, [w:] *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, tłum. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Gdańsk 2025, s. 194.

⁴² B. Geremek, *Świat „opery żebraczej”. Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV–XVII wieku*, Warszawa 1989, s. 37.

⁴³ A.L. Tsing, *Grzyb u kresu świata*, tłum. M. Rogowska-Stangret, A. Ross, J. Grygieńć, Toruń 2024, s. 106.

je ze społeczeństwem. Z tego punktu widzenia geneza kapitalizmu oznacza unicestwienie – lub radykalne przekształcenie – uprzednich form metabolicznych relacji.

PODSUMOWANIE

Stanowiąca punkt wyjścia dla rozważań zwartych w tym artykule rycina, ukazująca pożar Albion Flour Mills, uzmysławia niedeterministyczny charakter historii, a zarazem osadza ją w materialności – zaprzecza przy tym twierdzeniom o historii jako procesie dziejącym się w „pustej i homogenicznej” przestrzeni czasowej⁴⁴. Rozpowszechnienie maszyny parowej było efektem wielu decyzji politycznych, a nie ekonomiczno-środowiskową koniecznością. Historia jako proces była kształtowana w procesie walk klasowych. Taka wizja historii nie zgadza się na naturalizowanie procesu historycznego – na przyjęcie, że za sprawą kategorii postępu dochodzi do marginalizacji i zdewaluowania niekapitalistycznych form życia.

Myślenie o kapitalizmie w duchu aleatorycznym rezygnuje ze stawiania granicy pomiędzy społeczeństwem ludzkim a tzw. naturą na rzecz myślenia w kategoriach sieci życia. Z kolei ukazanie przypadkowego charakteru kapitalizmu jako spotkania otwiera pole do myślenia o innych możliwych rodzajach aliansów pomiędzy ludzkimi i pozaludzkimi aktorami. Taki sposób myślenia, pisania i uprawiania historii nazywam więc „środowiskową historią potencjalną”. Rezygnuje ona z teleologicznego modelu dziejów i postrzega przeszłość nie jako liniowy ciąg przyczyn i skutków, lecz jako pole nieustannie aktualizujących się możliwości. „Środowiskowa historia potencjalna” odsłania momenty, w których ludzkie i pozaludzkie czynniki spletały się w sposób nieprzewidywalny, a zatem potencjalny.

Rycina ukazująca pożar Albion Flour Mills przedstawia radość angielskich wyrobników i młynarzy. W świetle „środowiskowej historii potencjalnej” może posłużyć za emblematyczny obraz możliwych do pomyślenia sieci życia, które konstytuowałyby odmienną i niekoniecznie kapitalistyczną rzeczywistość, opartą na niekopalnych źródłach energii.

⁴⁴ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 421.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser L., *Philosophy for Non-Philosophers*, tłum. G.M. Goshgarian, London 2017.
- Azoulay A.A., *Historia potencjalna: bez narzędzi pana, bez narzędzi w ogóle*, tłum. A. Szczepan, „Teksty Drugie” 2021, nr 5, s. 268–292.
- Battistoni A., *Free Gifts: Capitalism and the Politics of Nature*, Princeton–Oxford 2025.
- Bednarek J., *Różnica epistemologiczna i cięcie sprawcze. Materializm marksistowski a nowy materializm*, [w:] eadem, *Stronniczość*, Poznań 2024, s. 51–76.
- Benjamin W., *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 413–425.
- Birrell J., *Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century*, „Past and Present” 1987, t. 117, s. 22–49.
- Blake W., *Jerusalem*, tłum. M. Froński, <https://poezja.net/jeruzalem/> [dostęp: 09.08.2025].
- Brugger F., Gehrke Ch., *Skilling and Deskillling: Technological Change in Classical Economic Theory and Its Empirical Evidence*, „Theory and Society” 2018, t. 47, s. 663–689.
- Federici S., *Kaliban i czarownica. Kobiety, ciało i akumulacja pierwotna*, tłum. K. Król, Warszawa 2025.
- Geremek B., *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989.
- Geremek B., *Świat „opery żebraczej”. Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV–XVII wieku*, Warszawa 1989.
- Harvey D., *The New Imperialism*, New York 2003.
- Hilton R., *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, London 2003.
- Kander A., Malanima P., Warde P., *Power to the People: Energy in Europe over the Last Five Centuries*, Princeton 2014.
- Luksemburg R., *Akumulacja kapitału*, tłum. J. Maliniak, Z. Kluza-Włosiewicz, J. Nowacki, Warszawa 2011.
- Maidment B.E., *Reading Popular Prints 1790–1870*, Manchester 2001.
- Malm A., *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, London–New York 2016.
- Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej. Proces wytwarzania kapitału*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, tłum. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, Warszawa 1968, s. 1–1078.
- Marks K., *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” p. Proudhona*, tłum. K. Bleszyński, Warszawa 1949.
- Marks K., *Obrady szóstego Landtagu reńskiego. Artykuł trzeci: Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa*, tłum. E. Werfel, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, tłum. B. Strumiński et al., Warszawa 1960, s. 131–177.
- Marks K., *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z. Wyrozemski, Warszawa 1986.
- Marx K., *Capital*, t. 1, tłum. B. Fowkes, London 1976.
- Moll Ł., *Komunalny zwrot późnego Marksa i komunizm dóbr wspólnych*, „Studia Socjologiczne” 2019, t. 235, nr 4, s. 45–74.
- Moore J.W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London–New York 2015.

- Parenti C., *Tworzenie środowiska w epoce kapitałocenu. Ekologia polityczna państwa*, [w:] *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, tłum. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, Gdańsk 2025, s. 193–212.
- Poitras G., *The Luddite Trials: Radical Suppression and the Administration of Criminal Justice*, „Journal for the Study of Radicalism” 2020, t. 14, nr 1, s. 121–166.
- Pospiszyl M., Czczot K., *Romantyczny antykapitalizm*, Warszawa 2018.
- Rodney W., *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*, London 1985.
- Rzepkowski K., *Złoty kciuk. Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*, Warszawa–Toruń 2015.
- Thompson E.P., *The Making of the English Working Class*, New York 1966.
- Thompson E.P., *The Poverty of Theory and Other Essays*, London 1978.
- Tomba M., *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, New York 2019.
- Tsing A.L., *Grzyb u kresu świata*, tłum. M. Rogowska-Stangret, A. Ross, J. Grygień, Toruń 2024.
- Wrigley E.A., *Energy and the English Industrial Revolution*, Cambridge 2010.

SPIS ILUSTRACJI

S. Collings, *Conflagration! or the Merry Mealmongers, Attic Miscellany*, kwiecień 1791.

ABSTRAKT

W artykule proponuję reinterpretację początków industrializacji w Anglii z perspektywy „środowiskowej historii potencjalnej” – pojęcia, które sam rozwijam, łącząc założenia historii środowiskowej, teorii aktora-sieci Brunona Latoura, materializmu spotkania Louisa Althussera oraz koncepcji historii potencjalnej Arielli Aishy Azoulay. Wychodzę od analizy pożaru młynów Albion Flour Mills (1791) oraz ikonografii towarzyszącej temu wydarzeniu, aby ukazać proces narodzin kapitalizmu przemysłowego jako rezultat walki i negocjacji pomiędzy ludzkimi i pozaludzkimi aktorami. Zwracam uwagę na środowiskowy wymiar przemian gospodarczych XIX wieku – w szczególności na odrzucenie energii wodnej na rzecz węgla – i interpretuję je jako „metaboliczne przesunięcie” prowadzące do przekształcenia relacji między człowiekiem, przyrodą i społeczeństwem. Odrzucenie potencjalnie bardziej wspólnotowych form korzystania z energii wodnej postrzegam jako przykład utraty demokratycznych możliwości organizacji życia zbiorowego. W tym kontekście wprowadzam pojęcie „hydrofuturyzmu”, przez które rozumiem materialnie możliwe, lecz historycznie stłumione wizje utopii środowiskowych, które mogły rozwinąć się w XIX wieku.

Celem mojego artykułu jest ukazanie przeszłości jako pola nieustannie aktualizujących się możliwości, w którym relacje między ludzkim i więcej-niż-ludzkim światem współtworzą dynamikę procesów historycznych. Proponowaną przeze mnie „środowiskową historię potencjalną” traktuję jako narzędzie analityczne pozwalające myśleć o historii nie w kategoriach teleologicznego postępu, lecz jako o sieci otwartych, nieprzesądzonych relacji – także tych, które w kapitalistycznym porządku zostały wyparte, podporządkowane lub zapomniane.

SŁOWA KLUCZOWE: historia środowiskowa, historia potencjalna, kapitalizm, Andreas Malm, Louis Althusser, Jason W. Moore, hydrofuturyzm

ABSTRACT

NINETEENTH-CENTURY HYDROFUTURISM, OR TOWARDS ENVIRONMENTAL POTENTIAL HISTORIES

In this article, I propose a reinterpretation of the beginnings of industrialization in England through the lens of *environmental potential history*—a conceptual framework that I develop by combining insights from environmental history, Bruno Latour’s actor-network theory, Louis Althusser’s materialism of the encounter, and Ariella Aisha Azoulay’s notion of potential history. Drawing on the case of the 1791 fire at the Albion Flour Mills and its contemporary iconography, I examine the emergence of industrial capitalism as a process of struggle and negotiation between human and non-human actors. I highlight the environmental dimension of nineteenth-century economic transformations—particularly the transition from water power to coal—which I interpret as a *metabolic shift* that reconfigured the relations between humans, nature, and society. I read the systemic abandonment of water energy, potentially linked to more communal forms of production, as a moment of lost democratic possibility. In this context, I use the term *hydrofuturism* to designate a materially possible yet historically suppressed visions of environmental utopia that existed as a genuine alternative in the nineteenth century.

The aim of my article is to present the past as a field of continuously unfolding possibilities, where relations between the human and the more-than-human co-constitute the dynamics of historical processes. I propose *environmental potential history* as an analytical tool for rethinking history beyond teleological progress narratives—as a network of open, contingent relations, including those marginalized, subordinated, or erased by capitalist development.

KEYWORDS: environmental history, potential history, capitalism, water energy, Andreas Malm, Louis Althusser, Jason W. Moore, hydrofuturism

INDEKS RZECZOWY

A

abiekt 37, 42–45
aktualizacje ciała 36, 42
akumulacja 111, 112, 116, 119–122, 125
antropocen 22, 33, 46
antropocentryzm (antropocentryczny) 7,
9, 13–29, 31, 32, 41, 45–47, 94, 97–101,
104–106, 123
asamblaż 61–62
autoetnografia 10, 67
autyzm (autystyczny) 10, 65–81

B

badania oparte na sztuce (*art-based research*)
10, 67, 72
bios 21
błękitna humanistyka 10, 67

C

ciała kolektywne 73
ciała ludzko-więcej-niż-ludzkie 10, 71, 78
ciała nie-ludzkie 9, 19, 35, 46, 67, 76–78
ciała porowate 10, 72
ciała potworne, potwory, monstra 9, 19, 30–51
ciała wodne (z wody) 9, 30–51, 77–78
ciała-preparaty, ciała spreparowane 9, 18–22,
25, 96–101
„Ciało bez Organów” 10, 53, 57

ciało martwe 18, 98
„ciało splątań” 10, 52–64
ciało-maszyna 20, 38
ciężowość 39–40
cthulhu 30–32, 40, 42
cthulhucen 31

D

deterytorializacja 10, 38, 44
dobra wspólne 111, 115–119, 121–126
dyfrakcja, dyfrakcyjne czytanie 10, 52–64

E

ekscentryczność (ekscentryczny) 9, 13–29
energia węglowa 111, 117–119
energia wodna 11, 111, 117–119, 121–122,
125–126

F

filozofia konstruktivistyczna 32

G

gatunki konfliktowe 96, 100
gatunki pożyteczne 96, 100, 101
gatunki synantropijne, synantropizacja
96–97, 101
gatunki szkodliwe, szkodniki 96, 100–101,
103, 106

głębokie słuchanie 76
 grodzenie 112, 121–126

H

hiperobiekty 31
 historia potencjalna 11, 110–112, 119–126
 historia środowiskowa 11, 110–112, 119–126
 historiografia marksistowska 116
 historiografia progresywna 114–115, 124
 humanistyka zaangażowana 66
 humanizm 14, 20, 21
 hybrydyzacja, hybrydy, hybrydyczny 9, 15, 23, 34, 36, 44
 hydrofeminizm 33, 35
 hydrofuturyzm 11, 110–129
 hydrospekulacja 36

I

industrializacja (rewolucja przemysłowa, technologiczna) 11, 111–113, 115–126
 intersekcjonalność 66, 73
 intra-akcje 74, 118

K

kapitalizm (kapitalistyczny) 11, 47, 55, 110–116, 120–126
 kapitał 44, 47, 110–120, 125
 konflikt klasowy, walka klasowa 112–116, 120, 126
 konstelacja 8, 15–18, 120

M

mackowatość 9, 31, 40
 maszyna parowa 112, 115, 117–118, 120, 126
 maszyna twarzowości 41
 metabolizm 110–111, 115–116, 118–119, 121, 125–126
 międzygatunkowe wspólnoty 71, 91–92, 104
 molekula 48, 53, 55
 monetyzacja 112, 123–124
 monstrialność (potworność) 9, 33, 34, 44, 46–48

N

nadwrażliwość (chemiczna [*Multiple Chemical Sensitivity*], sensoryczna) 74, 75
 narracja wystawiennicza 11, 91–96, 98–101, 103–106
 neuroatypowość 10, 65–81
 neuronormatywność 70
 neuroróżnorodność 66, 70
 neurotypowość 10, 66, 67, 70, 73, 75–78

O

odpady, resztki, śmieci 20, 23–25, 56, 98, 112, 125
 ontologia wielości 10, 58–61
 ontologia zwrócona ku przedmiotom 9, 31–32
 opór (akty oporu) 22, 31, 37, 40, 43, 60, 62, 110–112, 122, 124

P

paradygmat oświeceniowy 18, 20
 plastik 9, 15, 22–25,
 płynne tożsamości, płynne ciała, płynność 9, 11, 12, 15, 38, 40
 pozaludzy (aktorzy) 11, 14, 91–109, 110–112, 117–118, 121, 123, 126
 pozbawianie umiejętności (*deskilling*) 115
 pożądanie 33, 36–38
 pragnienie 9–10, 19, 20, 32–33, 36, 38, 42, 44, 46–48, 61, 99, 104
 proletaryzacja 123, 125
 (prze)pływy 16, 35, 38, 40, 41, 47, 59, 66, 75, 119

Q

queer (queerowy) 10, 32, 47, 65–81

R

rasizm 31, 42–45
refugia, *refugium* 72–73

S

sensoryczny (sensoryczne doświadczenia, sensoryczna nadwrażliwość) 75, 77, 78

sieć życia 22, 26, 110, 119, 121, 126
 spekulatywny (spekulatywne myślenie,
 spekulatywna fabulacja) 9, 30–33, 36–37,
 42, 44–47
 stawanie-się (stawanie-się-kobietą, stawanie-
 -się-pizdą, stawanie-się[-z]) 7, 10, 37–42,
 45–46, 48, 57–62, 111
 stygmatyzacja (stygmatyzujący) 10, 67, 68
 subsumcja 125

S

ślepotą umysłu (*mindblindness*) 69
 środowiskowa historia potencjalna 11, 110–
 112, 119–121, 126

T

taksydermia 11, 93–100
 transcielesnorealność 10, 67, 71–75, 77–78

W

witalny materializm 24
 wodne środowisko 34–37, 42, 77
 wodnista (cielesność) 9, 30–51

Z

zoe 21
 zoocentryczna perspektywa 11, 92, 97, 105
 zwierzęce biografie 101–102
 zwierzęta towarzyszące 102
 zwrot animalistyczny 92

INDEKS OSÓB

A

Adamczewski Tymon 32, 49
Ahmed Sara 66, 67, 79
Alaimo Stacy 10, 71, 72, 74, 79
Alberti Samuel John Matthew Mayer 92, 106
Aloi Giovanni 98, 99, 106
Althusser Louis 111, 116, 118, 120, 127–129
Arroyo-Barrigüete Jose Louis 31, 49
Artaud Antonin 53
Azoulay Ariella Aisha 111, 120, 127–129

B

Baker Steve 92, 106
Bakke Monika 14, 23, 25, 26, 73, 80, 92, 106
Banasiak Bogdan 60, 62
Barad Karen 38, 53, 62, 71, 74, 79, 118
Baratay Éric 92, 104, 106
Barcz Anna 72, 79, 91, 106
Baron-Cohen Simon 69, 79
Battistoni Alyssa 123, 127
Bednarek Joanna 20, 26, 37, 44, 45, 49, 53, 55, 60, 62, 118, 127
Benjamin Walter 17, 26–28, 126, 127
Bennett Jane 24, 26, 28, 29
Berger John 97, 106
Bhabha Homi 43, 49
Birrell Jean 125, 127

Blackwood Algernon 32, 49
Blake William 112, 127
Błęszyński Kazimierz 115, 127
Bogusławski Marcin M. 14, 26
Bojadżijewa Iwona 54, 63
Bolton Keith Richmond 46, 49
Borowski Andrzej 14, 27
Braidotti Rosi 7, 20, 21, 26, 28, 29, 72, 79
Brakoniecki Kazimierz 8
Brożek Daniel 76, 78, 79
Brugger Florian 115, 127
Brykalska Zu 11, 91
Buell Lawrence 15, 26

C

Casero Jorge León 37, 43, 44, 49
Castle Gregory 17, 26
Cerniglia David 17, 26
Chmielewska Justyna 102, 103, 106
Clare Eli 66
Colley Ann C. 99, 106
Collings Samuel 113, 114, 128
Colson Nicole 45, 50
Corcoran Patricia L. 23, 27
Crenshaw Kimberlé Williams 66, 79
Crutzen Paul 22, 27
Czarnecka Agata 65, 79

Czechowska Justyna 69, 80
Czczot Katarzyna 113, 128

D

Darwin Karol 23
Davis Angela 66
Dąbrowska Magdalena 92, 107
Dearborn George 113
Deleuze Gilles 10, 37, 38, 40, 46, 48, 49, 52–64
DeMello Margo 92, 107
Derrida Jacques 14, 27
Dobrogoszcz Tomasz 43, 49
Dolphijn Rick 53, 62
Domańska Ewa 92, 106
Donaldson Sue 105, 107

E

Edelman Lee 47, 49
Engels Friedrich 110, 116, 127
Engle Jonathan 46, 49
Erickson Dan 53, 63

F

Federici Silvia 60, 62, 122–124, 127
Ferenczi Sandor 35
Ferrando Francesca 14, 27
Fisher Mark 32, 43, 49
Fowkes Ben 111, 127
Franciszek I, cesarz Austrii 21
Froński Maciej 112, 127
Fudge Erica 92, 107
Furgał Ewa 69, 71, 79

G

Gajewska Agnieszka 47, 49
Garland-Thomson Rosemarie 66
Gehrke Christian 115, 127
Gellner Joanna 102, 107
Geremek Bronisław 123, 125, 127
Geschwind Daniel H. 68, 80
Gęsina Tomasz 8
Gianaros Peter J. 74, 79
Gibas-Grądzman Małgorzata 102

Giszcak Jacek 32, 49
Godun Cristina 17, 27
Gołąb Mariusz 16, 27
Gorecki Jakub 17, 27
Goshgarian G.M. 118, 127
Graszkiewicz Aleksander 10, 52
Grudnik Krzysztof 32, 49
Gruszka Anna 18, 27
Grygień Janusz 125, 128
Guattari Félix 10, 37, 38, 40, 46, 48, 49, 52, 53, 55–60, 62, 63
Gumbs Alexis Pauline 37, 49
Gurowska Małgorzata 76, 79, 101, 105, 107

H

Hagens Gunther von 18, 21
Hamilakis Yannis 92, 107
Haraway Donna 7–9, 31, 49, 65, 66, 70–73, 79
Harman Graham 9, 31, 32, 49
Harvey David 110, 127
Hawkins Gay 24, 27
Heaney Emma 41, 49
Heidegger Martin 7
Herer Michał 53, 58, 62
Hilton Rodney 124, 127
Hird Myra 39, 49
Hlavajova Maria 72, 79
Hoffman Paweł 111, 127
Hoffmann Krzysztof 31, 32, 49, 125, 128
Holewiński Igor 21, 26
Hołub Jacek 75, 79
Homer, grecki poeta 52
hooks bell [właśc. Gloria Jean Watkins] 10, 66
Houellebecq Michel 32, 33, 45, 49
Howell Philip 92, 107
Hull Laura 68, 79
Hupałowski Roman Hubert 94, 100
Hyży Ewa 53, 62

I

Irigaray Luce 39
Iwański Mikołaj 23, 26

J

Jaksender Anna Zofia 53, 57, 62
 Jarzębowska Gabriela 92, 107
 Jazvac Kelly 23, 27
 Jiskoot Robin 99, 107
 Jones Matthew 30, 49
 Joshi Sunand Tryambak 31, 49
 Jue Melodie 77, 79
 Jurewicz Joanna 76, 79

K

Kacperczyk Anna 67, 79
 Kadłubek Zbigniew 8
 Kafer Alison 66
 Kander Astrid 117, 127
 Kania Ireneusz 17, 26
 Kanner Leo 68
 Kantner Katarzyna 15, 27
 Karalus Andrzej 32, 49
 Kaszowska-Wandor Barbara 14, 27
 Kean Hilda 92, 107
 Kennedy Greg 24, 27
 Klee Paul 61
 Klimek Łukasz 102, 107
 Kluza-Włosiewicz Zenona 125, 127
 Knopp Larry 47, 49
 Konarzewski Marek 8
 Kopacz Maria 30, 50
 Kopp Svenny 68, 69
 Kotjabopoulou Eleni 92, 107
 Kowalcze Małgorzata 24, 27
 Kowalczyk Agnieszka 20, 26
 Kozakiewicz Jarosław 82
 Kozicka Dorota 18, 27
 Kranc Edyta 91
 Kraus Chris 37, 49
 Krebber André 101, 107
 Krężlik Adrian 101, 107
 Krisstjanson Kristján 68, 78, 80
 Kristeva Julia 43
 Król Krzysztof 122, 127
 Królak Sławomir 35, 38, 50, 71, 74, 77, 79, 80
 Krzemieniowa Krystyna 126, 127

Krzencessa Monika 91, 108
 Krzosek-Hołodys Magdalena 103
 Krzykowski Michał 14, 27
 Kubisz Marzena 14, 27
 Kunz Magdalena 66, 79
 Kymlicka Will 105, 107

L

Land Nick 43, 49
 Larenta Anna 15, 27
 Latour Bruno 11, 22, 27–29, 128
 Latta Olivier 56, 57, 63
 Leociak Jacek 24, 27
 Levinson Barry 69
 Lipiński Edward 111, 127
 Litorowicz Aleksandra 102, 103, 106
 Loomes Rachel 68, 79
 Lotringer Sylvère 37, 49
 Lovecraft Howard Phillips 9, 30–34, 36–38, 40–51
 Lubiak Jarosław 23, 26
 Ludviksdottir Bjarney 68, 78, 80
 Luksemburg Róża 125, 127
 Lurker Manfred 16, 27

Ł

Łagodzka Dorota 92, 97, 107
 Łebkowska Anna 52, 62

M

MacArthur Elizabeth 22, 28
 MacCormack Patricia 40, 41, 45, 46, 48, 50
 Maidment Brian 113, 114, 127
 Majewska Ewa 71, 79
 Malanima Paolo 117, 127
 Maliniak Julian 125, 127
 Malinowski Szymon 8
 Malm Andreas 111, 117–121, 127, 129
 Malva Daniel 98
 Mandy W.P.L. 68, 79
 Marciniak Arkadiusz 92, 107
 Marks Karol [Marx Karl] 110, 111, 115, 116, 119, 120, 125, 127

Marzec Andrzej 32, 33, 49, 50
Matysiak Adam 56, 62
May Rollo 70, 79
McEwen Bruce 74, 79
Merecki Jarosław 19, 28
Michna Natalia Anna 15, 27
Miéville China 45, 50
Minc Bronisław 111, 127
Mingus Mia 66
Mizerkiewicz Tomasz 17, 27
Mokrzan Michał 8
Moll Łukasz 120, 127
Moore Charles 23, 27
Moore Jason W. 110, 121, 125, 127, 129
Morgan Elaine 36
Morris James 92, 107
Morton Timothy 31, 50, 73, 79
Mroczkowski Bartosz 60, 62
Mysłicki Ignacy 57, 63

N

Napolitano Antonio 68, 79
Nascimento e Melo Natalia 106, 107
Neimanis Astrida 9, 35–37, 39, 40, 50, 77, 80
Nicholas A.H. 113
Nowacki Jerzy 125, 127
Nowak Andrzej W. 72, 73, 80
Nowakowski Olivier 9, 10, 30
Nycz Ryszard 66, 80

O

O'Key Dominic 98, 107
Oliveros Pauline 76, 80
Orłowski Hubert 126, 127
Osborne Thomas 14, 27

P

Pacewicz Krzysztof 38–40, 50
Page Joanna 98
Pałynyczko-Ćwiklińska Agnieszka 69, 79
Parenti Christian 125, 128
Parfianowicz Weronika 8
Paulson William 22, 28

Pevčíková Jana 30, 50
Piccinini Patricia 15, 27
Pichnicka-Trivedi Patrycja 12
Pieniążek Paweł 62
Pietrkiewicz Jerzy 112
Pilaar-Birch Suzanne 92, 107
Piwar Gabriela 10, 82
Płaza Maciej 32, 50
Poitras Geoffrey 119, 128
Poliquin Rachel 92, 98, 99, 107
Pomian Krzysztof 19, 27
Pospiszyl Michał 113, 128
Puar Jasbir K. 66

R

Racięski Bolesław 55, 63
Rancière Jacques 54, 63
Rejter Artur 15, 28
Rodney Walter 122, 128
Rogers Carl R. 70, 80
Rogowska-Stangret Monika 20, 28, 52, 61–63, 125, 128
Roj Katarzyna 76, 79
Roscher Mieke 101, 107
Rose Nikolas 14, 27
Rosińska Monika 76, 79, 101, 105, 107
Ross Aleksandra 125, 128
Rothfels Nigel 92, 107
Rudnicki Cezary 54, 63
Rybicka Elżbieta 8
Rzepkowski Krzysztof 112, 113, 128

S

Sadzik Piotr 92, 107
Sapeńko Roman 14, 27
Schiller Konrad 91
Schrader Astrid 71, 80
Sedyka Roma 17, 28
Serres Michel 22, 28
Sikora Tomasz 47, 49
Simmons David 30, 37, 49, 50
Smith Adam 115
Smith Donald George 30, 50

Snell Bruno 52
 Soboula Alberta 115
 Sokolski Jacek 14, 26, 92, 106
 Soliman Angel 21
 Soliman Józefina 21
 Sommer Manfred 19, 28
 Southey Robert 113
 Sowa Jan 54, 63
 Spinoza Baruch 55, 57, 63
 Staszkiwicz Łukasz 41, 49
 Stawicka Suri 10, 65, 72, 80
 Stobiecka Monika 92, 107
 Stoermer Eugene 22, 27
 Strumiński Bohdan 116, 127
 Szaj Patryk 25, 28, 125, 128
 Szczepan Aleksandra 120, 127
 Szostak Natalia 17, 28
 Sztetner Elwira 91
 Szwebs Weronika 125, 128
 Szydłowska Agata 76, 79, 101, 105, 107
 Szykowska-Piotrowska Anna 82
 Szymborski Jan 11, 110

Ś

Środa Magdalena 21, 28
 Świerkosz Monika 15, 28
 Świętek Ewa 14, 27

T

Tarasewicz Paulina 92, 106
 Tarkawian Mariusz 102
 Taylor Sunaura 66
 Thacker Eugène 43, 45, 48, 50
 Thompson Edward Palmer 116, 117, 128
 Thorsen Liv Emma 92, 107
 Tokarczuk Olga 9, 13, 15–19, 23–29
 Tomba Massimiliano 114, 115, 128

Tomlins Thomas 121
 Törnwall Clara 68, 69, 80
 Trzeciak Katarzyna 18, 27
 Tschackert Franz 19
 Tsing Anna 125, 128
 Tuin Iris van der 53, 62
 Tymieniecka-Suchanek Justyna 14, 27

U

Ubertowska Aleksandra 22, 28
 Urabayen Julia 37, 43, 44, 49

W

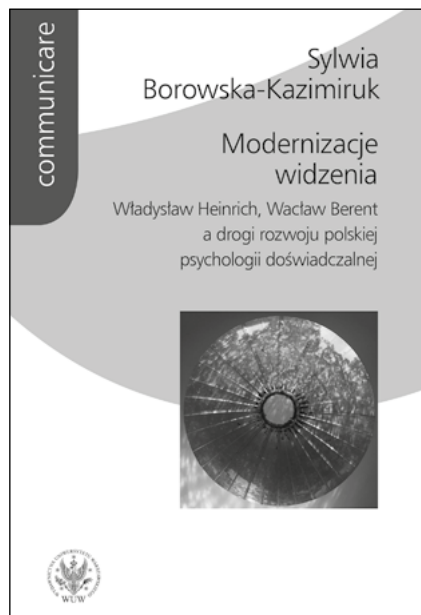
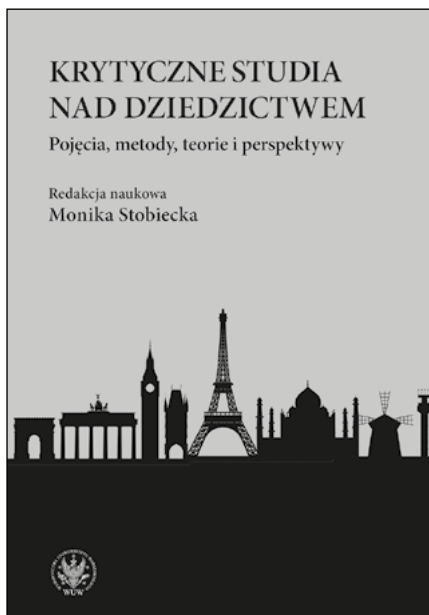
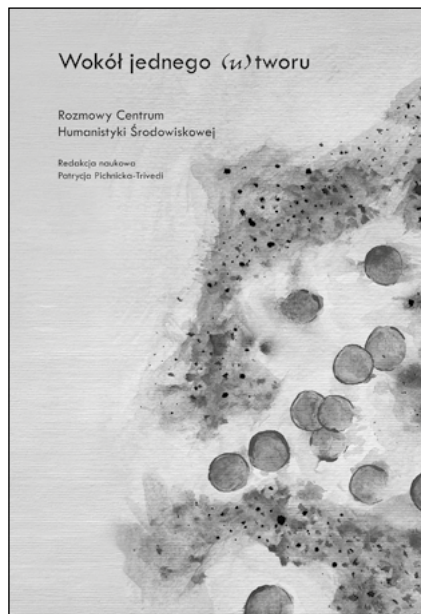
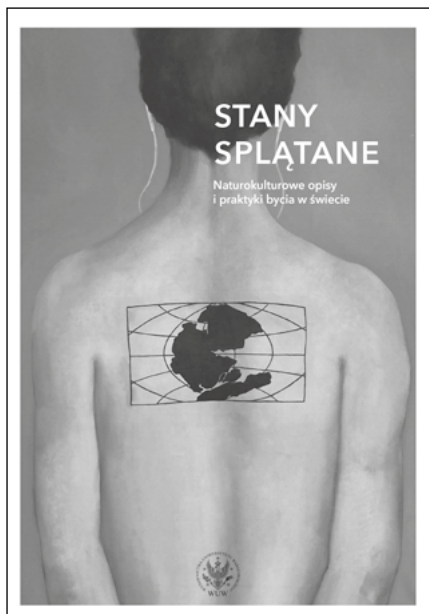
Walker Nick 66, 70, 80
 Warde Paul 117, 127
 Wasilewska Dorota 37, 49
 Watt James 117
 Weil Kari 92, 107
 Werfel Edda 116, 127
 Werling Donna M. 68, 80
 White Kenneth 8
 Wieczorkiewicz Anna 18, 21, 28
 Wojnakowski Ryszard 16, 27
 Wolch Jennifer 104, 107
 Wrigley Anthony 117, 128
 Wróbel Szymon 58, 59, 61, 63
 Wyatt Samuel 112
 Wyzembowski Zygmunt 115, 127

Y

Yergeau Remi M. 66

Z

Zalewska Wioletta 37, 49
 Zambrzycki Marek 91, 108
 Zielniewicz Maria 9, 12, 13



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7
tel. 22 55 31 333
www.wuw.pl

Monografia jest drugą z cyklu prezentujących dorobek młodych polskich naukowców i naukowczyń prowadzących trans- i interdyscyplinarne oraz międzyobszarowe badania współczesnego świata. Zawarto w niej artykuły eksplorujące tematy ekologiczne, ekofilozoficzne, ekoliterackie, ekoaktywistyczne, ekoartystyczne, posthumanistyczne, zwierzęce, roślinne, nowomaterialistyczne i niebieskohumanistyczne. Autorzy i autorki kontynuują wysiłek wypracowania polskiego aparatu językowego, który pozwoli na badanie i opis problemów środowiskowych XXI wieku. Siedem zgromadzonych prac eksploruje potencjały i potencjalności świata-jaki-jest – te odrzucone i wciąż istniejące – oraz zarysowuje i projektuje nowe światy, posługując się filozofią, literaturą, sztuką i różnymi praktykami.

Publikacja jest efektem Międzydziedzinowej Konferencji Studencko-Doktoranckiej „Stany splątane II. Światy możliwe, możliwości świata”, która odbyła się w dniach 15–16 maja 2025 roku na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego. To wyjątkowe wydarzenie na styku nauk humanistycznych, społecznych i przyrodniczych zostało zorganizowane przez Centrum Humanistyki Środowiskowej UW – podmiot badawczy o międzydziedzinowym i interdyscyplinarnym profilu, w którym prowadzone są projekty o przełomowym charakterze łączące różne środowiska naukowe.

ISBN 978-83-235-7153-7



9 788323 571537



www.wuw.pl

Publikacja stanowi już drugą propozycję wyboru tekstów po konferencji o tym samym tytule: „Stany splątane II: Światy możliwe, możliwości świata”. Rok wcześniej konferencja z podtytułem „Naturopokulturowe praktyki opisu świata” zaowocowała tomem pierwszym, pokazując cenny przegląd badań i zainteresowań młodych badaczy humanistyki środowiskowej. Podobnie jest przy tomie drugim, w którym młodzi badacze i młoda redakcja wzięli na warsztat temat przyszłości. Łatwo znaleźć pewien wspólny zamysł, który towarzyszył powstaniu tej wieloautorskiej monografii. To ważny atut, ponieważ publikacje pokonferencyjne są szczególnie narażone na ryzyko niedostatecznie powiązanej tematyki rozdziałów. Tymczasem na niniejszy tom składają się teksty, które łączy poznawczo płodna refleksja nad cielesnością ludzką i pozaludzką, nad cielesnością w relacji i dynamice aktualnych oraz potencjalnych zmian społeczno-politycznych, a także nad materią innych organizmów rozważanych tu w rozmaitych mokrych konstelacjach, zarówno w znaczeniu zmian kulturowych, jak i środowiskowych. Sądzę, że książka zainteresuje osoby zajmujące się ekohumanistyką w jej najlepszym krytycznym, a nie tylko przeglądowym zastosowaniu.

Z recenzji

dr hab. Anny Barcz, prof. IH PAN

Publikacja stanowi wyraz aktualnie gorących poszukiwań, które nie zamykają się już – jak jeszcze niedawno – w ramach wyodrębnionych nurtów refleksji post- czy nowohumanistycznej, czy działów humanistyki, jak np. humanistyka środowiskowa. Wskutek postępującej błyskawicznie katastrofy klimatycznej i pogłębiającego się polikryzysu myśl humanistyczna i społeczna koncentruje się dzisiaj na badaniach warunków możliwości myślenia głęboko odmiennego od dotąd dominujących wzorów i re-konceptualizując oraz krytycznie rewidując własną aparaturę pojęciową, szuka nowych rozwiązań intelektualnych i zarazem praktycznych, umożliwiających dokonującą się, radykalną zmianę ludzkiego bycia-w-świecie (nic nie jest takie, jakie było, a koniec świata, jaki znamy już się dokonał). Rodzą się i rozwijają nowe języki teoretyczne, a wraz z nimi – dające się wreszcie wyrazić – koncepcje człowieka zdjętego z uprzywilejowanej pozycji w świecie oraz świata „more-than-human”, którego człowiek jest częścią tak samo ważną, jak inne. Tom wnosi wkład do tego obszaru niezmiernie aktualnych dociekań. Szczególną zasługą autorów wydaje się – ożywiająca dalsze badania, realizowana z zaangażowaniem wielu, nie tylko ogólnie znanych źródeł – penetracja relacji pomiędzy elementami świata żywej, nieograniczonej i nieskończonej materii, a także nowe propozycje, inspirujące, ciekawe przesunięcia istniejących ram pojęciowych.

Z recenzji

*prof. dr hab. Marii Mendel
(Uniwersytet Gdański)*