



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Eko-logika : pojmowanie wspólnoty w perspektywie posthumanizmu

Author: Miłosz Markiewicz

Citation style: Markiewicz Miłosz. (2020). Eko-logika : pojmowanie wspólnoty w perspektywie posthumanizmu. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski
Wydział Humanistyczny
Instytut Nauk o Kulturze

mgr Miłosz Markiewicz

Eko-logika.
Pojmowanie wspólnoty w perspektywie
posthumanizmu

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Aleksandry Kunce

Katowice 2020

SPIS TREŚCI

<i>WPROWADZENIE</i>	4
---------------------------	---

CZĘŚĆ I

<i>USYTUOWANA KARTOGRAFIA POSTHUMANIZMU</i>	12
---	----

Rozdział 1. (Post)Człowiek	17
1.1 Jedyny w swoim rodzaju	19
1.2 Zwierzę rozumne	22
1.3 Typologia i topologia	24
1.4 Ku nowej podmiotowości	29
Rozdział 2. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia	31
2.1 Spojrzenie umiejscowione i usytuowane	34
2.2 Poza Ludzką (ale nie ludzką) perspektywę	37
Rozdział 3. Pomiedzy dziedzictwem Spinozy a wyzwaniem nowego materializmu	40
3.1 Cięcia przepływu	41
3.2 Bóg i Człowiek / Bóg-Człowiek	43
3.3 Nieskończony ruch życia-samego	47
Rozdział 4. Rozumienie estetyczne jako praktyka nowego materializmu	51
4.1 Ku poznaniu zmysłowemu	53
4.2 Stawanie-się-ciałem	55
4.3 Ucieleśniona ontoepistemologia	57
Rozdział 5. Wiedza bez granic, czyli ku posthumanistyce	59
5.1 Przekroczyć kryzys	60
5.2 Wiedza w perspektywie postantropocentrycznej	64
5.3 Posthumanistyczny multiwersytet	68

CZĘŚĆ II

<i>KRYZYS EKOLOGICZNY I ONTOEPISTEMOLOGIA NIE-OBECNOŚCI</i>	72
---	----

Rozdział 6. Kryzys ekologiczny czy katastrofa klimatyczna?	75
6.1 Dlaczego ekologiczny?	75
6.2 Dlaczego kryzys?	77
Rozdział 7. Antropocen(y)	82
7.1 Początek końca	84
7.2 Bifurkacja Antropocenu	86
7.3 Paradoksy Antropocenu	90
Rozdział 8. Kryzys dyskursu albo Antropocen-tryzm	94
Rozdział 9. Algorytmy społecznej opresji i nie-obecność cyfrowych obrazów	99
9.1 Moderowanie treści internetu – algorytmy i ludzie	103
9.2 Nie-obecność	107
9.3 Cyfrowa rzeczywistość wobec kapitalistycznych struktur władzy	110
Rozdział 10. Polityka nie istnieje	114
10.1 Nowe/stare media?	115
10.2 Twitter Wars.....	117
10.3 Symulakry a nie-obecność	119

Rozdział 11. Nie-obecność denializmu klimatycznego w Antropocenie.....	124
11.1 Dyskurs ekologiczny	126
11.2 Krążenie teorii	130
Rozdział 12. Zielony aktywizm w pułapce Kapitalocenu	133
12.1 Kapitalocen	135
12.2 Recykling i kapitalizm nadzoru	138
12.3 Zanieczyszczenie plastikiem	144
12.4 Urbanocen i życie na przemiał	147
12.5 Ekologiczne związki z kapitałem	155
12.6 Jaki aktywizm dla Kapitalocenu?	157
Rozdział 13. Kryzys ekologiczny jako kryzys nowoczesności	162
 CZĘŚĆ III	
<i>KU EKO-LOGICE. WSPÓLNOTA W PERSPEKTYWIE POSTHUMANIZMU</i>	165
Rozdział 14. Pojmowanie niemożliwej wspólnoty	170
14.1 Wspólnota, czyli więzi-enie	173
14.2 Ku wspólnocie-samej	175
Rozdział 15. Myśląc posthumanistyczną wspólnotę	180
15.1 Współ-życie	181
15.2 Ja, czyli Inni	185
15.3 Poza wspólnotą?	187
Rozdział 16. (Mikro)wspólnoty	190
16.1 W świecie rzeczy	193
16.1.1 Lekcja znikania – lekcja milczenia	194
16.1.2 Lekcja dyscypliny	198
16.2 Rzeczy to więcej-niż-rzeczy	200
Rozdział 17. Eko-logika	205
17.1 Dom a posthumanistyczna wspólnota	208
17.1.1 Oikologia posthumanistycznej wspólnoty	210
17.2 Myślenie posthumanistycznej wspólnoty jako myślenie domu	212
17.3 Miejsce domu	215
17.4 Powrót do domu	218
 <i>ZAMIAST ZAKOŃCZENIA</i>	222
 <i>BIBLIOGRAFIA.....</i>	229
 <i>STRESZCZENIE</i>	251
 <i>SUMMARY.....</i>	252

Wprowadzenie

Czas, w którym żyjemy, nie należy do nas. Nie jest naszym czasem w sensie przynależności. Ujmując rzecz precyzyjniej – ten czas nie jest tylko nasz, ma charakter współdzielony, zarówno na poziomie synchronicznym, jak i diachronicznym. Można wręcz powiedzieć, iż owo współdzielenie przemieszcza się w poprzek zastanych narracji, jednocześnie w wielu kierunkach, raczej w sposób zygzakowaty niż linearny. Jak się to przejawia?

W 1970 roku po raz pierwszy światowa konsumpcja przekroczyła dostępne na Ziemi w skali rocznej zasoby naturalne (takie jak m.in. węgiel, drewno czy woda). Według Global Footprint Network skończyły się one 29 grudnia, a więc o 3 dni zbyt wcześnie. Te dodatkowe dni zyskały sobie miano „długu ekologicznego”, który od tej pory powiększa się każdego roku¹. Oznacza to, że regularnie ponad miarę wyczerpujemy zasoby planety, które są w stanie odnowić się w ciągu roku. W 2019 roku globalny dzień długu ekologicznego nastąpił 29 lipca, czyli najszybciej w historii, natomiast w Polsce wydarzyło się to nieco wcześniej – 15 maja².

Mając na uwadze powyższe, można by stwierdzić, iż w perspektywie planetarnej czas życia nie jest wyłącznie zanurzony w teraźniejszości. Jednocześnie z nią wydarza się bowiem przeszłość i przyszłość. Płatnikami i płatniczkami długu, który zaciągamy, są wszak przyszłe pokolenia. *De facto* żyjemy więc na ich koszt, a nasza teraźniejszość zanurzona jest w przyszłości. Zaciągany natomiast w poprzednich dekadach dług ekologiczny ma niebagatelny wpływ na to, w jakim stanie znajduje się planeta obecnie – to na nas spoczywa więc obowiązek spłaty lat ubiegłych. Ta niekończąca się spirala zadłużenia uświadamia nam, że trudno więc mówić o teraźniejszości jako takiej, bez odniesienia jej jednocześnie do przeszłości i przyszłości. Czas nie płynie w sposób linearny i przewidywalny, a jest raczej splotem, który ujawnia się poprzez tu-i-teraz, co dodatkowo odnosi nas również do przestrzeni, jako uzupełniającej go, a tym samym nierozdzielnie z nim połączonej, kategorii. Jak już

¹ Por. <https://www.overshootday.org/newsroom/past-earth-overshoot-days/> [dostęp: 24 kwietnia 2020]

² U. Lesman, *Żyjemy na kredyt. Zasoby Ziemi już się wyczerpały*, „Rzeczpospolita” 29.07.2019, <https://www.rp.pl/Biznes/307299942-Zyjemy-na-kredyt-Zasoby-Ziemi-juz-sie-wyczerpaly.html> [dostęp: 24 kwietnia 2020]

bowiem wspomniałem, każde miejsce ma swój czas, związany z konkretnym usytuowaniem i związanymi zeń zasobami.

Dług ekologiczny to jednak zaledwie jeden z elementów obecnego kryzysu ekologicznego. Kolejne raporty Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu (IPCC), czyli naukowego ciała doradczego ONZ, pokazują, w jaki sposób szeroko rozumiane życie na planecie zanika, przede wszystkim wskutek działalności ludzkiej – opisywane przez IPCC zmiany mają więc charakter antropogeniczny. Znacznemu zmniejszeniu ulega nieustannie bioróżnorodność, a ekosystemy podlegają degradującym je zmianom. Około 1 000 000 całych gatunków zwierząt innych-niż-ludzie wymrze w ciągu najbliższych dekad, jeśli stan ten zostanie utrzymany³. Sprawdza się więc diagnoza postawiona w 2014 roku przez Elizabeth Kolbert, która twierdziła, iż mamy obecnie do czynienia z szóstym masowym wymieraniem, czyli gwałtownym wyginięciem licznych gatunków w wyniku działania globalnych czynników środowiskowych. Do tej pory w historii planety sytuacja ta miała miejsce pięciokrotnie – dziś natomiast możemy mówić o szóstym wymieraniu, w którym tym znaczącym czynnikiem środowiskowym jest działalność ludzka⁴.

Łatwo więc zauważyć, że wspomniany dług ekologiczny wiąże się nie tylko z czasem ludzkim, ale również z szerokim kontekstem tego, co nie-ludzkie⁵. To zadłużenie, które jest zaciągane nie tylko u kolejnych pokoleń ludzi, lecz także roślin, innych zwierząt, minerałów, grzybów, bakterii czy powietrza. Na potrzeby oznaczenia skali zmian wywoływanych przez ludzką działalność ukuto termin „antropocen”, który miałby oznaczać nową epokę geologiczną, charakteryzującą się znacznym wpływem człowieka na system planety, który będzie w przyszłości widoczny w śladach kopalnych. Oznaczałoby to, iż działalność ludzka przybrała rozmiar kataklizmu, gdyż to właśnie one do tej pory wyznaczały granice kolejnych epok geologicznych⁶.

Jak zauważa chociażby Étienne Balibar, koncepcja ta uświadamia nam jeszcze jedną ważną kwestię związaną z czasem: „idea antropocenu i dewastacja, którą ona ogłasza, pozwalają nam zrozumieć, że czas geologiczny i czas historyczny nie są wobec siebie

³ Por. *IPBES (2019): Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, red. E.S. Brondizio, J. Settele, S. Díaz, H.T. Ngo, Bonn 2019; a także E. Bendyk, *Nowy raport ONZ: Wkroczyliśmy na ścieżkę biologicznej zagłady*, „Polityka”, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1791656,1,nowy-raport-onz-wkroczyliśmy-na-ścieżkę-biologicznej-zagłady.read> [dostęp: 24 kwietnia 2020]

⁴ Por. E. Kolbert, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Warszawa 2016.

⁵ Por. Rozdział 1.

⁶ Szerzej o koncepcji antropocenu piszę w Rozdziale 7.

odrębne”⁷. Także Dipesh Chakrabarty zwraca naszą uwagę, iż badacze oraz badaczki zaangażowane w prace nad definiowaniem i wyznaczaniem granic antropocenu, znoszą swoją pracą „sztuczny, lecz utrwalony przez tradycję podział na historię naturalną i historię człowieka”⁸. Podział ów, jak twierdzi Bronislaw Szerszynski, jest charakterystyczny dla nowoczesności i nowoczesnej *episteme*⁹. Rozdzielenie nauk o człowieku i – przykładowo – nauk geologicznych zostało więc usankcjonowane w systemie produkcji wiedzy, którego rozwój w tak przyjętej formie jedynie ów podział poszerza.

Można by więc powiedzieć, że nowoczesność przynosi nie-obecność¹⁰ tego, co nie-ludzkie, w tym przypadku zaś nie-obecność Ziemi. Owa nie-obecność nie jest brakiem, a wręcz przeciwnie – to forma uniewidocznienia, która nie anuluje sprawczości tego, co przestaje być dostrzegane, a ją sankcjonuje. To właśnie ten „brak” wytwarza rzeczywistość, a to, co nie-obecne, konstytuuje obecny stan rzeczy¹¹. Ufundowany na nie-obecności nie-ludzkiego kryzys ekologiczny byłby więc kryzysem nowoczesności, a jakkolwiek próba wyjścia z niego musiałaby się wiązać przede wszystkim z ucieczką od wspomnianych podziałów, od dualizmów fundujących nasze poznanie. Propozycją, która wychodzi naprzeciw temu wyzwaniu, jest posthumanizm.

Jak zauważa Rosi Braidotti, „kondycja postludzka stanowi jakościową zmianę w naszym myśleniu o podstawowej jednostce odniesienia wspólnej dla gatunku, do którego należymy, o polityczności oraz o naszym stosunku do innych mieszkańców planety”¹². Cechą charakterystyczną posthumanizmu we wszystkich jego odmianach byłaby więc „filozoficzna

⁷ É. Balibar, *Nous ne sommes égaux ni devant le risque ni devant les mesures prises pour le conjurer*, „Le Monde”, 22.04.2020, https://www.lemonde.fr/livres/article/2020/04/22/etienne-balibar-l-histoire-ne-continuera-pas-comme-avant_6037435_3260.html [dostęp: 24 kwietnia 2020]

⁸ D. Chakrabarty, *Klimat historii. Cztery tezy*, przeł. M. Szczesniak, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 179.

⁹ Por. B. Szerszynski, *Monument antropocenu, czyli o splocie czasu geologicznego z ludzkim*, przeł. K. Dix, „Prace Kulturoznawcze XXII” 2018, nr 1–2.

¹⁰ Ważnym elementem rozważań zawartych w mojej dysertacji jest skupienie na języku. W trakcie prac nad rozprawą poruszałem się w obrębie wielu pojęć, a niejednokrotnie sam byłem również zmuszony do stworzenia własnych. Być może w niektórych miejscach zbyt daję się ponieść wyobraźni, jednak z drugiej strony, używanie pojęć, na których ufundowany jest humanizm, do opisywania przekraczających jego ograniczenia posthumanizmu, wydaje się niewłaściwe. Jak natomiast zauważa Rosi Braidotti: „Znalezienie adekwatnego języka dla postantropocentryzmu wymaga zaangażowania zarówno zasobów wyobraźni, jak i krytycznej inteligencji. Upadek podziału na naturę-kulturę oznacza, że musimy wymyślić nowy słownik, z nowymi figuracjami pozwalającymi na odniesienie się do elementów naszej posthumanistycznej, ucieleśnionej i osadzonej podmiotowości” [R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 174]. Takiego też wyzwania podjąłem się w niniejszej dysertacji, mając również na uwadze, iż „to nie język jest wspólnototwórczy, lecz przeciwnie: to wspólnota [...] wytwarza język” [P. Przywara, *Wspólnota i język*, [w:] *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, red. M. Żardecka-Nowak, P. Paczkowski, Rzeszów 2010, s. 79]. Staram się więc raczej w swoim słowotwórstwie podążać za badaną materią i używać pojęć adekwatnych do jej opisu, niż naginać rzeczywistość do uprzednio wytworzonych słów.

¹¹ Por. część II niniejszej dysertacji, a przede wszystkim Rozdział 9.

¹² R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 45–46.

krytyka antropocentryzmu”¹³. Ten ostatni miałby bowiem stanowić przyczynę wspomnianego wcześniej poznawczego wydzielenia naszego gatunku z otaczającego nas świata. Wydzielenie to funduje natomiast postrzeganie rzeczywistości w perspektywie hierarchii istnień, z których najważniejszy staje się *Anthropos*. Dlatego też kluczowym zagadnieniem dla myśli posthumanistycznej będzie próba zdefiniowania postantropocentrycznego podmiotu¹⁴ – takiego, który pozwoli nam uczynić „krok wstecz” i powrócić do jednego szeregu z tym, co nie-ludzkie. Jak powiedziałby Tadeusz Ślawek, gest ten ma sprawić, że będziemy „jak zwierzę”¹⁵, a „to znaczy, że nie możemy już postępować i n a c z e j. Teraz nie ma wyjścia – musimy z całą ostrością i brutalnością zmierzyć się z tym, co nas spotyka. Wszelka możliwość schronienia się w jakąś wykoncypowaną i przygotowaną z góry formę została nam odjęta”¹⁶. Posthumanistyczna podmiotowość cechowałaby się więc otwarciem na świat i jego przygodność, na życie inne-niż-ludzkie, przede wszystkim zaś, uznaniem siebie za owego życia część. Jak natomiast zauważał Bruno Latour, „człowieka nie można pojąć i ocalić, jeśli nie zwróci mu się jego drugiej połowy, udziału w rzeczach. Tak długo, jak humanizm będzie budowany w opozycji do obiektu pozostawionego w rękach epistemologii, tak długo zarówno ludzie, jak i nieludzie nie zostaną zrozumiani”¹⁷. Owo życie miałoby więc również wykraczać poza dualizm tego, co biotyczne i abiotyczne – obejmowałoby nie tylko rośliny czy inne zwierzęta, ale również rzeczy, technologię czy dyskursy¹⁸.

Posthumanizm dążył będzie do przekroczenia granic wytworzonych przez podziały związane z kryzysem ekologicznym. Zgodnie z tą perspektywą antropocen „może spełnić się tylko we współpracy szerokich rzesz społecznych, przeobrażając relacje między czynnikami ludzkimi i nie-ludzkimi zachodzące na naszej planecie, a także przekształcając relacje pomiędzy przeżywanym czasem ludzkiej historii i głębokim czasem naszej planety”¹⁹. Owo relacyjne nastawienie posthumanizmu, jak i postantropocentrycznego podmiotu, prowadzi mnie do konstatacji, iż głównym zagadnieniem, jakiemu należy się przyjrzeć w obrębie tego nurtu, jest wspólnota. Wydaje się, że w zasadzie każdy tekst plasujący się w obszarze

¹³ D. Roden, *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*, New York 2015, s. 20.

¹⁴ Por. Rozdział 2.

¹⁵ Por. T. Ślawek, *Śladem zwierząt. O dochodzeniu do siebie*, Gdańsk 2020.

¹⁶ Tamże, s. 22.

¹⁷ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 193.

¹⁸ Owo wspólne życie i relacje, jakie zachodzą pomiędzy wspomnianymi czynnikami, nie muszą być widoczne na pierwszy rzut oka, jednak na tym właśnie polega ich nie-obecność. Nie dość wspomnieć, że jednorazowe wyszukiwanie hasła w wyszukiwarce Google wiąże się z emisją 1–10 kg CO₂ do atmosfery. Por. G. Sterling, *Calculating The Carbon Footprint Of A Google Search*, <https://searchengineland.com/calculating-the-carbon-footprint-of-a-google-search-16105> [dostęp: 24 kwietnia 2020].

¹⁹ B. Szerszynski, *Monument antropocenu...*, s. 305.

posthumanizmu dotyczy kategorii wspólnoty, jednak zawsze zawarta jest tam ona w sposób implicytny. Stanowi bowiem – co staram się wykazać w niniejszej dysertacji – podstawową kategorię ontoepistemologiczną posthumanizmu, co oznaczałoby, że *de facto* każda wypowiedź z obszaru posthumanistycznego dyskursu jest wypowiedzią o wspólnocie i rozmaitych jej przejawach.

Posthumanistycznej wspólnoty *explicite* dotyczy w zasadzie jeden artykuł, którego autorem jest Andrzej Marzec: „*Jesteśmy połączonym z sobą światem*” – Timothy Morton i widmo innej wspólnoty²⁰. Autor poddaje w niej ekokrytycznej lekturze treść piosenki z animowanego filmu *Pocahontas* amerykańskiej wytwórni Disney²¹. Punktem wyjścia są dla niego propozycje filozoficzne Timothy’ego Mortona, a w szczególności jego koncepcje ekologii bez Natury i ciemnej ekologii. Choć Marzec słusznie konstatuje, że „[ż]aden byt nie posiada uprzywilejowanego statusu, w taki sam sposób istnieje człowiek, mysz, trawa, robot kuchenny i szczoteczka do zębów. Żyjemy w najbardziej egalitarnym wszechświecie z możliwych”²², to nie udaje mu się umknąć pułapce dualistycznego spojrzenia. Podążając tropem Mortona, autor opisuje „nieskalaną” antropocentryzmem wyobraźnię dziecka, by następnie odnaleźć ją w słowach śpiewanych przez Pocahontas. Powtarza więc tym samym gest, z pomocą którego kilkaset lat wcześniej Jean-Jacques Rousseau opisał „szlachetnego dzikusa”²³, a jednocześnie wpisuje swoje rozważania w ramy charakterystyczne dla ewolucjonistycznej teorii kultury, wedle której bliskość przyrody miałyby cechować niższe stadia rozwoju człowieka²⁴. Wpisuje w ten sposób posthumanistyczną wspólnotę w obszar kulturo-naturowego antagonizmu, choć charakteryzuje się ona raczej przekraczaniem go w kierunku naturokultury²⁵. Dodatkowo zaś, Marzec zdaje się nie dostrzegać, iż *Pocahontas* (a wraz z nią pochodząca z filmu piosenka) jest produktem amerykańskiej wytwórni filmowej, a tym samym wizerunek rdzennej mieszkanki kontynentu jest uwikłany nie tylko w globalne przepływy kapitału czy komercyjny przemysł filmowy, ale również historyczny kontekst podboju oraz „asymilacji”.

²⁰ Por. A. Marzec, „*Jesteśmy połączonym z sobą światem*” – Timothy Morton i widmo innej wspólnoty, „Teksty Drugie” 2018, nr 2.

²¹ Reż. M. Gabriel, E. Goldberg, produkcja: 1995.

²² A. Marzec, „*Jesteśmy połączonym...*”, s. 91.

²³ Por. J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, przeł. H. Elzenberg, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.

²⁴ Por. W. Daszkiewicz, *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015, nr 3 (231).

²⁵ Por. D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.

W ramach finału IV edycji konkursu na esej filozoficzny o Nagrodę im. Barbary Skargi, ogłoszonego przez Fundację na rzecz myślenia im. Barbary Skargi pod hasłem „Przemysleć wspólnotę” wydane zostały dwie publikacje, które również odnoszą się do tematyki posthumanistycznej wspólnoty. Pierwszą z nich jest *Fluks* Krzysztofa Pacewicza, w której autor opisuje materialny wymiar rzeczzonej *communitas* jako wspólnotę płynów ustrojowych²⁶. Szerzej do tej publikacji odnoszę się w części III niniejszej dysertacji, choć niewątpliwie należy tu zaznaczyć, że pomimo inspirującego charakteru propozycji Pacewicza, jego koncepcja wydaje się zbyt wąska, w efekcie czego staje się zaledwie opisem jednego – choć niezwykle istotnego – z aspektów posthumanistycznej wspólnoty, jakim jest jej materialność oraz związane z nią mieszanie się ze sobą poszczególnych jej elementów.

Drugą publikacją wydaną w ramach konkursu jest natomiast *Życie, które mówi* Joanny Bednarek²⁷. Autorka wpisuje swoje rozważania w horyzont biosemiotyki, posthumanizmu i nowego materializmu, skupiając się przede wszystkim na kwestii języka oraz tego, w jaki sposób ustanawia on relację ludzi i innych zwierząt. Studium Bednarek plasuje się w szczegółowym obszarze posthumanistyki zwanym *animal studies* czy wręcz *humanimal studies*, dlatego też nie mieści się w obszarze zainteresowań niniejszej dysertacji.

W ramach swoich rozważań podejmuję bowiem zagadnienie wspólnoty jako kategorii ontoepistemologicznej, która funduje całość posthumanistycznej optyki, w szczególności skupiając się na przekraczaniu rozmaitych dualizmów sankcjonowanych przez cechującą kryzys ekologiczny kategorię nie-obecności. Przekraczanie dualizmów, związane z przyjmowaniem perspektywy posthumanistycznej wspólnoty, należy w moim rozumieniu postrzegać w kategoriach uzupełniających, a nie antagonizujących. Dualizm – siłą rzeczy – każe nam się zawsze opowiedzieć po jednej stronie, a właściwości drugiej czyni nie-obecnymi. Stąd konieczność spojrzenia, które uzupełnia, odkrywa, ukazuje „ciemną stronę Księżyca”. Dlatego też humanizm, jeśli ma być myśleniem na miarę naszych czasów, potrzebuje posthumanizmu. Tym bardziej, że – jak zauważyła Ewa Bińczyk – „efektywne przeciwdziałanie katastrofie klimatycznej wymaga zakwestionowania tego, kim jesteśmy, i poważnej dyskusji na temat tego, jakiej ludzkości chcemy w przyszłości. To właśnie z tego powodu jest to jeden z najważniejszych współczesnych problemów filozoficznych”²⁸. Nie da się go podjąć bez pomyślenia posthumanistycznej wspólnoty.

²⁶ K. Pacewicz, *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*, Warszawa 2017.

²⁷ Por. J. Bednarek, *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Warszawa 2017.

²⁸ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 61.

Swoją dysertację podzieliłem na trzy części, w ramach których staram się zachować pewien linearny porządek, jednak z uwagi na sam charakter tematu nie jest to do końca możliwe. Poszczególne pojęcia i zagadnienia odsłaniają się w różnych miejscach mojej narracji, czasem wyprzedzając swoje wytłumaczenie. Staram się jednak, by zawsze były czytelnie obudowane, a ich zrozumienie było możliwe dzięki kontekstowi, w którym są osadzone.

Celem pierwszej części rozprawy jest próba naszkicowania posthumanistycznej kartografii. Skupiam się przede wszystkim na tych zagadnieniach spośród różnorodności posthumanistycznych tematów, które stanowiące będą podłoże moich dalszych rozważań. Nie sposób bowiem pokrótce opisać posthumanizmu w sposób holistyczny – jestem więc zmuszony godzić się na pewne uproszczenia czy przemilczenia. Nie podejmuję chociażby zagadnienia krytyki posthumanizmu, a szczególnie ciężącego nad nim ducha eurocentryzmu²⁹, co nie oznacza jednak, iż nie jestem jej świadom. Uważam jednak, że kwestiom tym należy się osobne, rzetelne studium. W kolejnych rozdziałach tej części skupiam się na postaci pojęciowej Człowieka oraz posthumanistycznych sposobach na jej rozmontowanie. Ważnym elementem tej części jest próba opisu genealogii posthumanizmu oraz związanego z nim nowego materializmu. Staram się też opisać zagadnienie perspektywy postantropocentrycznej i pytam o możliwości poznawczego wyjścia poza kartezyjański dualizm. Ostatecznie zaś, próbuję umiejscowić posthumanistykę w kontekście dotychczasowego systemu produkcji wiedzy³⁰.

W drugiej, najbardziej obszernej, części staram się zwrócić uwagę na fakt, że kryzys ekologiczny spowodowany jest pewnym rodzajem ontoepistemologicznego zaślepienia (opisywanego przeze mnie kategorią nie-obecności), które ufundowało humanizm i nowoczesność. W rozdziałach z tej części piszę o zjawiskach, które pozornie mają różną proveniencję, jednak wszystkie okazują się połączone w ramach intra-aktywnych relacji, dzięki czemu spotykają się i przecinają w wielu miejscach. Celem tej części jest więc swoista diagnoza rzeczywistości, która ma stanowić punkt wyjścia dla opisu posthumanistycznej

²⁹ Por. J. Sundberg, *Decolonizing posthumanist geographies*, „cultural geographies” 2014, vol. 21 (1); a także *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, red. D. Banerji, M.R. Paranjape, San Francisco – New Delhi 2016.

³⁰ W tej części posiłkuję się – w zmienionych i rozbudowanych wersjach – fragmentami moich następujących publikacji: *Pomiędzy Bogiem a kobietą. Na marginesach posthumanizmu*, [w:] *Tematy modne w humanistyce. Studia interdyscyplinarne*, red. Ł. Grajewski, J. Osiński, A. Szwaagrzyk, P. Tański, Toruń 2015; *Przekroczyć człowieka. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia*, „Anthropos?” 2015, nr 24; *Zapomniane zwierzę. O podmiotach i przedmiotach*, „Fragile” 2016, nr 2 (32); *Świat poza dualizmami. Pytania o rozumienie estetyczne w kontekście nowego materializmu*, „Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy MASKA” 2017, nr 34; *Pomiędzy dziedzictwem Spinozy a wyzwaniem Nowego Materializmu. Tropy*, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 3 (25); *Przeciw dyscyplinie. Obietnice posthumanistyki*, [w:] *Wiedza i dyscyplina. Meandry międzyobszarowości*, red. P. Bogalecki, J. Zając, Katowice 2017.

wspólnoty, opartej właśnie o tego typu usieciowione relacje. Przykłady, które przywołuję, niejednokrotnie dotyczą polskiego kontekstu, gdyż z jednej strony jest on mi najlepiej znany, z drugiej zaś wydaje mi się to współgrać z koncepcją feministycznej polityki umiejscowienia, która jest w moim odczuciu kluczowa dla zrozumienia perspektywy postantropocentrycznej³¹.

W trzeciej części dysertacji skupiam się już *explicite* na posthumanistycznej kategorii wspólnoty. Za punkt wyjścia przyjmuję dotychczasowe koncepcje wspólnoty oraz towarzyszącą im niemoc – twierdzę bowiem, że charakterystyczne dla dotychczasowej filozofii wspólnoty aporie wiążą się również z opisanym wcześniej kryzysem ekologicznym i dualistycznym myśleniem. W moim odczuciu pomost pomiędzy wcześniejszymi koncepcjami wspólnoty a propozycją posthumanistyczną, można odnaleźć w pismach Jean-Luca Nancy’ego i jego koncepcji wspólnoty ontologicznej³². Dopiero ta diagnoza pozwala mi szerzej opisać *novum*, jakie wprowadza myślenie wspólnoty w perspektywie postantropocentrycznego posthumanizmu. Omawiam więc, na czym polega ontoepistemologiczny charakter interesującej mnie *communitas*, a następnie proponuję uzupełnienie jej o aktywistyczny, afirmatywny wymiar, który nazywam eko-logiką³³. Stanowi ona próbę posthumanistycznego ujęcia oikologii – nauki o domu zaproponowanej przez Tadeusza Sławka, Aleksandrę Kunce i Zbigniewa Kadłubka³⁴.

³¹ Fragmenty niektórych rozdziałów z tej części były publikowane w nieco innej formie w: *Nie-obecność denializmu klimatycznego w antropocenie*, „Anthropos?” 2018, nr 27; *Nowa wspólnota dla antropocenu? Eko-logika, czyli myślenie domem. Zarys problematyki*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2018, nr 18; *Obrazy, których nie widać. Kilka uwag o moderowaniu treści w internecie*, „Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej” 2018, nr 21; *Zielony aktywizm w pułapce Kapitalocenu. Neoliberalna ekologia jako uprzywilejowanie*, „Anthropos?” 2019, nr 28.

³² Por. J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.

³³ W tym celu posiłkuję się częściowo rozważaniami zarysowanymi przeze mnie w artykule: *Nowa wspólnota dla antropocenu?...*

³⁴ Por. T. Sławek, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013; a także T. Sławek, A. Kunce, *Oikologia. Powrót*, Katowice 2020; jak i monograficzny numer czasopisma: „Anthropos?” 2011, nr 16–17.

Część I

Usytuowana kartografia posthumanizmu

Człowiek się skończył. Takimi słowami mógłbym rozpocząć pracę poświęconą posthumanistycznej wspólnotcie. Sformułowanie to niesie jednak ze sobą wystarczająco wiele niedopowiedzeń i kontrowersji – z którymi mierzyłem się w ciągu kilku lat pracy nad niniejszą dysertacją – iż zdaję sobie doskonale sprawę, że postawienie problemu w ten sposób, nie będzie szczególnie korzystne dla dalszej lektury. Jak jednak rozpocząć narrację o ruchu czy też nurcie, którego podstawowymi cechami są nielinearność, nieuchwytność i nieoczywistość? Anna Barcz w swoim encyklopedycznym haśle poświęconym posthumanizmowi pisze, iż jest to „nowa gałąź nauki, czerpiąca inspiracje z filozofii, współczesnej sztuki, *science fiction* i nauk przyrodniczych, charakteryzująca się przekonaniem o konieczności zmiany pojmowania roli człowieka w świecie”¹. Pozwala to więc doprecyzować sformułowanie z pierwszego zdania tego akapitu – nie tyle człowiek się skończył, co dotychczasowe pojmowanie jego funkcjonowania. Jak postaram się dalej wykazać, figura ta okazuje się anachroniczna, a przede wszystkim opresyjna. Dlatego też koniecznym wydaje się podanie w wątpliwość jej dalszego używania.

Przede wszystkim należy sobie jednak uświadomić, że głoszony przez posthumanizm koniec człowieka nie ma charakteru obwieszczenia zakończenia żywota pewnego gatunku. Pod tym względem odległy jest więc na przykład od wizji Francisa Fukuyamy, opowiadających o perspektywach, jakie niosą ze sobą ludzkie związki z biotechnologią². Niewiele ma też wspólnego z modnymi narracjami transhumanizmu, które przenikają do popkultury, stając się podstawą takich filmów jak *Transcendencja* Wally’ego Pfistera czy *Ex Machina* Alexa Garlanda. Koniec, o którym tu mowa zapowiedział Michel Foucault, gdy w ostatnim akapicie *Słów i rzeczy* pisał: „Człowiek nie jest najstarszym ani najtrwalszym problemem, przed jakim stanęła ludzka wiedza [...] jest wynalazkiem, którego historia [...] jest krótka. A koniec, być może, bliski [...] człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”³.

Człowiek, o którym pisze autor *Porządku dyskursu*, jest postacią pojęciową, kluczem porządkującym problemy i znajdującym dla nich rozwiązania. To abstrakcyjne pojęcie, które porządkuje oraz ustanawia myślenie. Jak piszą Gilles Deleuze i Félix Guattari, postać

¹ A. Barcz, *Posthumanizm*, [w:] *Encyklopedia gender. Pleć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka, K. Nadana-Sokołowska, A. Mrozik i inne, Warszawa 2014, s. 408.

² Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, T. Swoboda, Gdańsk 2006, s. 347.

pojęciowa „nie oznacza postaci zewnętrznej, przykładu lub empirycznej okoliczności, lecz wewnętrzną obecność w myśli, warunek możliwości samego myślenia, żywą kategorię, transcendentalne przeżycie”⁴. Dalej zauważają zaś, iż „[m]oże być tak, że sama postać pojęciowa pojawia się dość rzadko lub tylko w tle. A jednak pojawia się; i nawet jako bezimienna, ukryta, powinna zostać odtworzona”⁵. Procedurą takiego odtwarzania postaci pojęciowej Człowieka⁶, wskazywania jej słabych punktów, momentów opresji czy uprzywilejowania, zajmują się badacze i badaczki spod znaku posthumanizmu.

Dlaczego? Ponieważ zbyt łatwym okazało się używanie postaci pojęciowej Człowieka do porządkowania rzeczywistości, hierarchizowania bytów, kategoryzowania, a ostatecznie – władania. Przykładanie ludzkiej miary, idące za myślą Protagorasa o Człowieku jako „mierze wszechrzeczy”⁷, ukonstytuowało nie tylko humanizm, ale całość naszej wiedzy, a także nasze sposoby istnienia w świecie. Przyjęliśmy Człowieka za obowiązującą zasadę, według której powinno funkcjonować wszystko, co nas otacza. Próbując zamknąć go w definicję, tworzyliśmy marginesy istnienia, kreowaliśmy Innego (zarówno ludzkiego, jak i nie-ludzkiego), a następnie zamykaliśmy przed nim wrota Człowieczeństwa. Takie szeregowanie świata skupiało się wyłącznie na wycinku rzeczywistości związanym z figurą Człowieka – jednak zgodnie z zasadą *pars pro toto*, było przekładane na wszystkie pozostałe elementy rzeczywistości. Człowiek jako postać pojęciowa znajduje swoje usankcjonowanie chociażby w biblijnym przykazaniu: „[b]ądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”⁸. Symbolicznie można by więc uznać, że stworzenie Człowieka to moment, w którym świat staje się jedynie przedmiotem – jego podmiotowa sprawczość zostaje zawieszona, a może raczej uniewidoczniiona⁹.

Celem, jaki stawiają sobie posthumanistyczne badaczki oraz badacze, jest nie tyle odwrócenie tej sytuacji, a jej zanegowanie – odrzucenie antropocentrycznego paradygmatu, który kształtował nie tylko myśl, ale również całość nie-tylko-ludzkiego życia na przestrzeni wieków. Owo odrzucenie realizowane jest poprzez tworzenie posthumanistycznych

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 10.

⁵ Tamże, s. 73.

⁶ W myśl posthumanistycznej teorii krytycznej, rozróżniam „dwa rodzaje ludzi”, które zaznaczam odmiennie – dla łatwiejszego zrozumienia tej wykładni. Zdecydowałem się na używanie dużej litery na oznaczenie „Człowieka” jako postaci pojęciowej, w odróżnieniu od „człowieka”, reprezentującego (biologicznie rozumiany) rodzaj/gatunek ludzki. W tekstach z kręgu myśli posthumanistycznej znajdziemy też pojęcie *Anthropos* obok używanego przeze mnie pojęcia Człowieka.

⁷ Platon, *Teajtet*, 152 a 2.

⁸ Rdz 1, 28.

⁹ Co postaram się wykazać w dalszych rozdziałach niniejszej dysertacji (zwłaszcza w Części II).

usytuowanych kartografii¹⁰. Powstaje w ten sposób mapa – narzędzie nawigacyjne o tyle charakterystyczne, że – jak zauważał Zbigniew Kadłubek – mapa jest „pełna życia, dobroci i czystej witalności, w której wszystko pulsuje”¹¹. Nanoszone na nią punkty ulegają nieustannej aktualizacji, przemieszczeniom i redefinicjom. Posthumanizm zaś to nurt żywy, nie posiadający stałej i konkretnej formy. W jego ramach prowadzonych jest wiele różnorodnych badań, które pozwalają uniknąć posthumanizmowi pułapki zamknięcia w stałych granicach. Mapa bowiem jest w takiej sytuacji „jedynie narzędziem – nie warto jej absolutyzować, raczej wciąż aktualizować, interpretować, poprawiać”¹². Dlatego też tak ważne jest tworzenie usytuowanych kartografii. Usytuowanych, ponieważ nie czynią przezroczystą perspektywy osoby, która je tworzy. Kartografii, ponieważ mapy są płaskie, niehierarchiczne i różnorodne, tak jak posthumanistyczna ontologia. „Usytuowana kartografia dynamizuje i przekształca same pojęcia i relacje między nimi [...]. Można powiedzieć, że usytuowana kartografia jest próbą stworzenia żywego modelu teoretycznego reagującego na kontekst, w którym jest on badany i zmieniającego go”¹³.

Celem niniejszej części dysertacji jest próba zarysowania takiej posthumanistycznej kartografii. Nie będzie ona jednak miała charakteru całościowego i nie ukrywam, że nawet nie próbuję sprostać takiemu wyzwaniu. Ogólnych prac starających się opisać oraz przybliżyć posthumanizm, powstało i wciąż powstaje wiele – są to jednak osobne publikacje, z których każda liczy sobie kilkaset stron¹⁴. Dlatego też w tej części rozprawy skupiam się na tych fragmentach posthumanistycznej mapy, które stanowią źródło, a jednocześnie fundament moich dalszych rozważań. Celem kolejnych rozdziałów jest stworzenie pewnego kartograficznego szkicu, który będzie uzupełniany i uszczegóławiany w kolejnych dwóch częściach dysertacji. Choć mowa tu o mapie, i taką też metodę przyjmuję, zdecydowanie bliżej mi do opisanej przez Deleuze’a i Guattariego płaszczyzny immanencji. Kolejne rozdziały

¹⁰ Pojęcie kartografii jako metody pracy, sięgając do pism Gillesa Deleuze’a, wprowadziła do posthumanizmu Rosi Braidotti. Por. *Wywiad z Rosi Braidotti*, [w:] R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, red. meryt. i jęz. J. Bednarek, J. Maliński, Gdańsk – Poznań – Warszawa 2018, a także J. Bednarek, *Nowa kartografka współczesności*, [w:] R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.

¹¹ Z. Kadłubek, *Mapa, czyli świat na wynos*, „Znak” 2018, nr 758–759, s. 7.

¹² Tamże, s. 10.

¹³ O. Cielemeńska, M. Rogowska-Stangret, *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemeńska, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, s. 8.

¹⁴ Por. takie pozycje jak np.: R. Braidotti, *Po człowieku...*; C. Wolfe, *What is posthumanism?*, Minneapolis–London 2010; D.J. Haraway, *When species meet*, Minneapolis–London 2008; P. MacCormack, *Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory*, Farnham 2012; D. Roden, *Posthuman life. Philosophy at the Edge of the Human*, New York 2015. Warto zwrócić uwagę również na publikację: M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2015, w której pierwszej części dosyć szeroko omówiony został posthumanizm. Do chwili obecnej publikacja Moniki Bakke stanowi chyba najpełniejszy polski opis tego nurtu.

bowiem „są całościami fragmentarycznymi, które nie dostosowują się do siebie wzajemnie, ponieważ ich brzegi nie stykają się ze sobą. [...] A jednak rezonują”¹⁵, przenikają się i współtworzą wspólny obraz. „[S]ą jak gdyby wielorakimi falami, wznoszącymi się i opadającymi, a płaszczyzna immanencji jest falą zwijającą je i odwijającą”¹⁶.

W kolejnych rozdziałach tej części skupiam się na dotychczasowej pozycji Człowieka i jej posthumanistycznym rozmontowywaniu. Przyglądam się też genealogii myślowej i pojęciowej posthumanizmu oraz nowego materializmu (wywodząc ją od Spinozy, poprzez propozycje Deleuze’a i Guattariego, do dzisiejszych myślicielek), a także pytam o feministyczne korzenie tych propozycji. Próbuję również opisać, na czym miałyby polegać optyka postantropocentryczna, stanowiąca ważny element posthumanistycznych koncepcji Rosi Braidotti. W tym kontekście pytam także o możliwości poznawczego wyjścia poza kartezjański dualizm. Zastanawiam się również nad perspektywami, jakie otwiera przed nauką oraz szkolnictwem wyższym przyjęcie posthumanistycznej optyki, dla której istotnym elementem pozostaje zagadnienie wspólnoty.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia? ...*, s. 43.

¹⁶ Tamże.

Rozdział 1. (Post)Człowiek

Choć w posthumanizmie nie chodzi o teoretyzowanie końca czy też upadku człowieka, to niewątpliwie mamy w tej narracji do czynienia z kresem Człowieka, a co za tym idzie, definiowanego za jego pomocą Człowieczeństwa. Jak bowiem pisała Anna Barcz, „[p]osthumanizm nie tworzy dyskursu «po» człowieku, ale dyskutuje z fantazjami o człowieku zdematerializowanym, odcieleśnionym i odseparowanym od swego naturalnego otoczenia”¹⁷. Zdanie to zawiera przynajmniej dwie informacje, które okazują się niezwykle ważne wobec dalszych rozważań. Przede wszystkim, dla myślicielek i myślicieli posthumanizmu, wszystkie dotychczasowe dyskursy dotyczące Człowieka to jedynie „fantazje”. Cechuje je więc oderwanie od materialnej rzeczywistości, a zwrot w kierunku abstrakcji¹⁸. To sformułowanie ma przede wszystkim na celu osłabienie dotychczasowej narracji Człowieczeństwa, podanie jej w wątpliwość. Jeśli bowiem uznać dotychczasowe opowieści o Człowieku za „fantazjowanie”, ich podważanie – i późniejsze odrzucenie – może okazać się łatwiejsze.

Innym ważnym elementem przytoczonego zdania jest fragment mówiący o odseparowaniu się człowieka od naturalnego otoczenia. Jest bowiem Człowiek figurą zamkniętą w antropocentrycznym i uniwersalizującym dyskursie nowoczesności. Jak zauważali Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, odnosząc się do oświeceniowej koncepcji wyższości rozumu ponad wszelkim innym istnieniem, „ludzie płacą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują”¹⁹. Dlatego właśnie posthumanizm unikał będzie stawiania granic oraz ostatecznego definiowania – jest to wszak domena humanizmu i idącego w ślad za nim antropocentryzmu. Ten ostatni jest bowiem – jak twierdzą Priya A. Kurian i Debashih Munshi – nieustanną „próbą ustanawiania granic”²⁰. Nietrudno zauważyć, iż „wszystkie opresyjne «centryzmy» – jak europocentryzm, etnocentryzm, androcentryzm czy antropocentryzm – są skonstruowane w podobny sposób, usprawiedliwiający i uniwersalizujący opresyjne praktyki, a osoby im podporządkowane czyniący drugorzędnymi lub całkowicie niewidocznymi”²¹. Zgodnie z tym mechanizmem ustanowione zostało panowanie Człowieka. W procesie porządkowania rzeczywistości,

¹⁷ A. Barcz, *Posthumanizm...*, s. 408–409.

¹⁸ Choć oczywiście abstrakcja nie wywołuje całkiem materialne skutki.

¹⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 25.

²⁰ P.A. Kurian, D. Munshi, *Negotiating Human-Nature Boundaries, Cultural Hierarchies and Masculinist Paradigms of Development Studies*, [w:] *Feminist futures. Re-imagining women, culture and development*, red. K.-K. Bhavnani, J. Foran, P.A. Kurian, London–New York 2003, s. 148.

²¹ Tamże.

wykluczone zostały z niej wszystkie „elementy” uznane za nieludzkie. Tym samym Człowiek stał się pojęciem szczelnie zamkniętym i odseparowanym od otaczającej go rzeczywistości.

Przywołane nieludzkie odgrywa znaczącą rolę w myśli posthumanistycznej. Łatwo zauważyć, że pojęcie to wywołuje pejoratywne skojarzenia²² – to efekt wspomnianego wykluczenia. Wszystko, co pochodzi z porządku nieludzkiego, nie mieści się w granicach ideału, jakim jest Człowiek. Nieludzkie będzie więc monstrum, ale także brutalny morderca czy zwierzę. Trudno jednak nie zauważyć, że tak rozumiane nieludzkie okazuje się niezwykle ludzkie. Pojęcie to zostało stworzone w celu niejakiego usprawiedliwienia działań niemieszczących się w definicji Człowieka. Można by więc powiedzieć, za Giorgio Agambenem, że Człowiek jest „miejszem – a także wynikiem – nieustannych podziałów”²³. To strategia obronna, próbująca wyprzeć na zewnątrz to, czego się obawiamy, co może nam zagrażać. Dlatego też wszystko, co jest niezgodne z przyjętą dla Człowieka normą, będzie uznawane za nieludzkie. To właśnie nieludzkie jest głównym murem, który oddziela Człowieka od świata. Warto tymczasem pamiętać, że „[s]kłonność do nieludzkich czynów leżała zawsze w zakresie możliwości człowieka”²⁴. *Extra muros* znaleźli się więc złoczyńcy, zbrodniarze, ale także niewolnicy czy zwierzęta. Jest więc nieludzkie antropogenetycznym projektem, kulturą konstrukcją. Bez próby definiowania Człowieka i Człowieczeństwa, nie powstałoby wszak to, co znajduje się poza tymi definicjami. Dlatego też, mając na uwadze brzemię ciężące na tym pojęciu, posthumanizm proponuje nie-ludzkie, będące jednoczesną próbą odczarowania i zreinterpretowania tego terminu²⁵. Nie-ludzkie będzie wszystko, co zasługuje na miano Innego – światy roślin, zwierząt, maszyn, zapośredniczonych technologicznie ciał, ale także tych ludzi, dla których do tej pory nie było miejsca w definicji człowieka. Musimy bowiem przypomnieć sobie, że „człowiek jest zwierzęciem pośród innych zwierząt”²⁶.

Jest więc nie-ludzkie pojęciem o charakterze etycznym. Jak powiedziała Roberto Esposito, „inny stanowi nas z głębi nas samych”²⁷. W odróżnieniu do humanistycznej antropocentrycznej wizji szczelnego podmiotu, otwiera człowieka na jego naturalne otoczenie

²² To, co nieludzkie, „denotuje postępowanie agresywno-okrutne, charakterystyczne jakoby dla zwierząt, do królestwa których swej biologicznej przynależności *homo sapiens* nie akceptuje” [J. Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań 2000, s. 130, za: M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, s. 8].

²³ G. Agamben, *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 126.

²⁴ H. Plessner, *O tym, co ludzkie i nieludzkie*, przeł. A. Załuska, [w:] tegoż, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 254.

²⁵ Jak zauważa Monika Bakke, zapis „nie-ludzkie” podkreśla „łączność tego, co ludzkie, z tym wszystkim, co do naszego gatunku nie należy” [M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, s. 8].

²⁶ P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2010, s. 11.

²⁷ R. Esposito, *Prawo wspólnoty*, przeł. M. Surma-Gawłowska, [w:] tegoż, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, Kraków 2015, s. 35.

oraz otaczającą rzeczywistość. Sięgając po pojęcie Tadeusza Sławka, powiedzielibyśmy, że to co nie-ludzkie jest ludzką „resztą”. Tymczasem owa „reszta” jest „tym, co istotnie nie mieści się w przyjętych formach, co z nich wykracza, niejako «wylewa się», chociaż rdzennie znajduje się w samym ich wnętrzu”²⁸. Tym sposobem posthumanizm odwraca kierunek – zamiast wykluczania kolejnych pozycji, proponuje otwarcie granic i wyjście poza wytyczone cezury. Jak bowiem zauważał Jean-Luc Nancy „spełniony człowiek indywidualistycznego [...] humanizmu jest człowiekiem umarłym”²⁹.

1.1 Jedyń w swoim rodzaju

Skąd wzięło się przekonanie o ludzkiej wyjątkowości, które zrodziło postać pojęciową Człowieka? Wydaje mi się, że interesujący jest tutaj trop, który proponuje Yuval Noah Harari – sugeruje on bowiem, by przyjrzeć się historii ludzkiego gatunku. Takie historyczne studium mogłoby nie tyle odpowiedzieć na zadane pytanie, co jednak przybliżyć konteksty, w jakich może kształtować się odpowiedź³⁰.

Około 2 500 000 lat temu na terenie Afryki Wschodniej żył rodzaj małp człekokształtnych zwany *Australopithecus* (Australopitek). Uznaje się, że jakieś 500 000 lat później (a więc 2 000 000 lat temu) potomkowie i potomkinie Australopiteka zaczęli swoją wędrówkę, która zawiodła ich nie tylko na tereny Afryki Północnej, ale i Europy czy dalekiej Azji. W miarę oddalania się od punktu wyjścia, organizmy wędrowców i wędrowczyń przystosowywały się do nowych miejsc oraz panującego w nich klimatu. W efekcie powstało przynajmniej kilka odrębnych gatunków zwierząt rodzaju *Homo*. Były to np. *Homo neanderthalensis* w Europie i Azji Zachodniej, *Homo erectus* w Azji Środkowej, *Homo denisova* na terenach Syberii czy *Homo ergaster* w Afryce Północno-Wschodniej. Wszystkie one zasiedlały planetę w tym samym czasie, stanowiąc część rodziny zwierząt zwanej człowiekowatymi (*hominidae*).

Jak to z rodzinami bywa, także ta miała swoją „czarną owcę”. Pojawiła się ona mniej więcej w tym samym czasie, co wspomniane przed chwilą gatunki – nie jest więc wobec nich

²⁸ T. Sławek, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Mikołów 2018, s. 7.

²⁹ J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 22.

³⁰ W niniejszym podrozdziale opieram się przede wszystkim na publikacjach: Y.N. Harari, *Od zwierząt do bogów. Krótka historia ludzkości* [później wydane jako: *Sapiens. Od zwierząt do bogów*], przeł. J. Hunia, Warszawa 2014; K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, przeł. M. Ilecki, Warszawa 2009; tegoż, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli O utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, przeł. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2009; R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, przeł. B. Kucharzyk, Kraków 2014; tegoż, *Człowiek. Biografia*, przeł. Ł. Lamża, Kraków 2016; T. Rożek, *Człowiek*, Warszawa 2015.

pierwotna ani późniejsza. W rodzinnej hierarchii nazwalibyśmy ich wszystkich braćmi oraz siostrami. Około 150 000 lat temu owa „czarna owca” była już – w sensie biologicznym – taka, jak znamy ją dziś. Mowa oczywiście o *Homo sapiens*, czyli gatunku człowieka, którego jesteśmy przedstawicielami. Przyjmuje się, że około 70 000 lat temu przybył on na tereny Arabii z Afryki Wschodniej i stamtąd rozpoczął swoją dalszą ekspansję. Jak jednak łatwo zauważyć, w tym czasie inni przedstawiciele rodzaju *Homo* byli już rozproszeni po świecie. Co więc się z nimi stało? Nie ma jednej teorii, która mogłaby odpowiedzieć na to pytanie. Ujmując rzecz w pewnym uproszczeniu, pozostają dwie opcje:

- 1) w miarę rozprzestrzeniania się *Homo sapiens* krzyżował się z innymi przedstawicielami swojego rodzaju, co oznaczałoby, że żyjący dziś ludzie to – mówiąc potocznie – mieszańcy różnych gatunków człowieka;
- 2) w miarę rozprzestrzeniania się *Homo sapiens* wybił pozostałych przedstawicieli swojego rodzaju – ostatnie (a więc najbliższe naszym czasom) szczątki *Homo neanderthalensis* pochodzą z okresu ok. 30 000 lat temu i zostały odnalezione na terenie południowej Hiszpanii.

Pierwsza z teorii jest o tyle problematyczna, że zwierzęta mogą krzyżować się wyłącznie w ramach jednego gatunku – tylko wtedy ich potomstwo będzie płodne. Jeśli spróbujemy skrzyżować zwierzęta będące przedstawicielami jednego rodzaju, ale różnych gatunków, ich potomkowie nie będą zdolni do rozrodu (dobrym przykładem jest tu muł, czyli bezpłodny efekt skrzyżowania konia z osłem). Oznaczałoby to więc, że krzyżowanie się różnych gatunków w ramach rodzaju *Homo* wcale nie jest takie oczywiste. Także druga teoria posiada niedoskonałości. Jak zawsze w przypadku mówienia o czymś, co wydarzyło się setki tysięcy lat temu, pozostajemy na bardzo ogólnym poziomie spekulacji. Jeśli jednak chcielibyśmy uznać, iż przedstawicielom *Homo sapiens* udało się wybić pozostałe gatunki swojego rodzaju, to musimy pamiętać, że przybywali oni na nieznane sobie tereny, zamieszkałe przez innych *Homo* od przynajmniej kilkudziesięciu tysięcy lat. Ich dotychczasowi mieszkańcy musieli więc być zdecydowanie lepiej przystosowani do lokalnych warunków.

Którąkolwiek z teorii wybierzemy, nie zmienia ona faktu, że około 30 000 lat temu na Ziemi żył już tylko jeden gatunek człowieka – *Homo sapiens*. Nie ma już konkurencji, więc jego spojrzenie pada gdzie indziej. Na pozostałe zwierzęta, które mają jedynie dwa wyjścia: podporządkować się nowemu, samozwańczemu władcy bądź zginąć. I choć nietrudno zauważyć, że *Homo sapiens* nie jest szczególnie silniejszy od innych zwierząt, to jednak dalsza historia, którą znamy, jest historią opanowywania i panowania. A przecież już Jean-Jacques Rousseau zwracał naszą uwagę na to, że nagi człowiek postawiony naprzeciw tygrysa ma

szanse przetrwania bliskie zeru (w realnym, a nie mitologiczno-religijnym świecie, gdzie Samson czy Herakles pokonują lwa gołymi rękoma)³¹. Tymczasem to żaden inny gatunek zwierzęcia, ale właśnie *Homo sapiens* rozpoczyna swoją krwawą drogę „na szczyt stworzenia”.

30 000 lat to wystarczająco wiele czasu, by zapomnieć, że nie było się jedynym. Przez ten czas zdążyliśmy się przyzwyczać, że określenie „człowiek” odnosi się tylko do nas. Do jedyne­go w swoim rodzaju, wyjątkowego gatunku. Trudno nam sobie wyobrazić, że „człowiek” (a więc *Homo*) to pojęcie określające rodzaj, a więc pochodzące z tego samego porządku, co na przykład „kot” (*Felis*) czy „pies” (*Canis*). Dopiero gatunkowe dookreślenie czyni je bardziej szczególnym. Jednak w przypadku *Homo sapiens* nie ma już potrzeby dookreślania. Skoro pozostajemy jedynym gatunkiem swojego rodzaju, nic nie stoi na przeszkodzie, by w powszechnej świadomości oba te porządki się scalały. Uproszczone nazywanie „człowiekiem” zaledwie jednego gatunku człowieka jest tu więc uzasadnione. Wydaje się jednak, że to właśnie ono stało u podstaw ludzkiego poczucia wyjątkowości i pozwoliło na zbyt łatwe postawienie granicy pomiędzy ludźmi a królestwem zwierząt³².

Przywołana przeze mnie w dużym uproszczeniu³³ historia gatunku *Homo sapiens* ma na celu podkreślenie tego, iż kategoria wyjątkowości, której używa się do mówienia o człowieku – jego istocie czy historii – nie stanowi założenia wstępnego ludzkiego istnienia. Jest raczej efektem pewnych działań, które zachodziły na przestrzeni dziesiątków tysięcy lat. Działania, które zakończyły się wybiciem pozostałych zwierząt naszego rodzaju. Owa pozorna wyjątkowość człowieka wiąże się też z kształtowaniem się na przestrzeni wieków postaci pojęciowej Człowieka. Kiedy 70 000 lat temu *Homo sapiens* rozpoczął swoją ekspansję, miało bowiem miejsce jeszcze jedno wydarzenie. Pozwalam sobie na użycie takiego sformułowania, choć oczywiście mam świadomość, że takie „wydarzenie” rozciąga się w czasie, trwa tysiące lat. Harari uznaje, iż rozpoczęła się wtedy tzw. „rewolucja poznawcza”³⁴. Oznaczałoby to, że

³¹ Por. J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*

³² Warto w tym miejscu przypomnieć konstatację Friedricha Nietzschego, który pisał: „Człowieka wychowały jego błędy: po pierwsze – nigdy nie widział siebie w całej pełni, po drugie – przypisywał sobie zmyślane właściwości, po trzecie – czuł się fałszywie zaklasyfikowany wobec zwierzęcia i natury, po czwarte – wynajdywał coraz to nowe tablice dóbr i przez dłuższy czas uważał je za wieczne i bezwarunkowe [...]. Jeśli odliczyć skutki tych czterech błędów, odpadnie też humanitaryzm, człowieczeństwo i «godność ludzka»” [F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 131–132].

³³ Jak bowiem rzetelnie streścić 2 500 000 lat w kilku akapitach? Choć Harari czyni to na ponad 500 stronach, on także stosuje wiele uproszczeń.

³⁴ Por. Y.N. Harari, *Od zwierząt do bogów...*, zwłaszcza Rozdział 2. Rewolucja poznawcza wiąże się dla Harari­ego z kształtowaniem się myślenia abstrakcyjnego oraz języka, które miały znaczący wpływ na umiejętność komunikacji, pozwalającą człowiekowi na życie i funkcjonowanie w grupie. Izraelski historyk twierdzi, iż „z nastaniem rewolucji poznawczej w formowaniu większych i stabilniejszych grup dopomagała *homo sapiens* plotka” [tamże, s. 35]. Nawiązuje tym samym do teorii Robina Dunbara. Por. R. Dunbar, *Pchły, plotki a ewolucja języka. Dlaczego człowiek zaczął mówić?*, przeł. T. Pańkowski, Kraków 2017.

Homo sapiens zaczął myśleć abstrakcyjnie, zaczął tworzyć rzeczywistość porządku wyobrażonego. To właśnie wtedy spojrział w taflę wody i widząc odbijającą się tam twarz pomyślał „to ja”. Musiało to pociągnąć za sobą rozróżnienie na „ja” i „oni”/„inni”. To „moment”, po którym będą już zawsze istniały dwa rodzaje ludzi: człowiek (w rozumieniu biologicznego bytu) i Człowiek (postać pojęciowa). Stworzenie Człowieka, przeniesienie „ja” do porządku wyobrażonego, pozwoliło nam na zarzucenie postrzegania siebie jako zaledwie jednego z gatunków zwierząt.

1.2 Zwierzę rozumne

Człowiek, rozumiany jako abstrakcyjna postać pojęciowa, stanął u podstaw filozofii, a zwłaszcza antropocentrycznego humanizmu. Kiedy Platon, Immanuel Kant, Augustyn z Hippony czy René Descartes pisali o „człowieku”, to wcale nie chodziło im o zwierzę *Homo sapiens*. Mieli na myśli właśnie Człowieka. Choć rozróżnienie to nie jest widoczne „na pierwszy rzut oka”, nietrudno zauważyć, że właśnie ono stoi u podstaw podziału postrzeganego przez nas świata na kategorie podmiotu i przedmiotu, któremu to podziałowi będzie się przeciwstawiał posthumanizm. Człowiek przestaje postrzegać siebie jako konkretne ciało, z rosnącymi pazurami, pokryte włosami, posiadające swoje potrzeby i instynkty. Zamiast tego definiuje się poprzez odcielesnioną abstrakcję. Uniewidacznia w ten sposób fakt, że wszyscy jesteśmy zwierzętami. Nie lepszymi i nie gorszymi od saren, psów, tuńczyków czy gołębi – takimi samymi zwierzętami, jak wszystkie pozostałe. Mamy podobne organizmy i podobne ograniczenia. Nasze życia oparte są na takich samych zasadach. A jednak wciąż stawiamy to twarde rozgraniczenie: ludzie – zwierzęta. By przeciwstawić się temu rozróżnieniu i każdorazowo wskazywać, iż człowiek również jest gatunkiem należącym do królestwa zwierząt, w pismach spod znaku posthumanizmu przyjęło się zapisywanie tej drugiej kategorii jako zwierzęta-inne-niż-ludzkie czy nie-ludzkie-zwierzęta³⁵.

Niemalą rolę we wspomnianym rozróżnieniu odegrała Kartezjańska koncepcja podmiotu³⁶. Ów francuski filozof, uznawany za prekursora nowożytnego myślenia, ugruntował podział na myślącego człowieka i działające instynktownie zwierzę. Jego słynne *Cogito ergo*

³⁵ Por. M. Bakke, *Bio-transfiguracje...; Między empatią a okrucieństwem*, red. E. Łoch, D. Piechota, A. Trzeźniewska, Gdańsk 2018; *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, red. Z. Ładyga, J. Włodarczyk, Gdańsk 2015; *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. A. Barcz, D. Łagodźka, Warszawa 2015.

³⁶ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1993.

sum stańło u podstaw podziału na *res cogitans* i *res extensa*, a także na rozum i ciało. Podziału, który jest wciąż rzetelnie pielęgnowany. To właśnie Descartesowi zawdzięczamy nowożytne postrzeganie ciała jako ograniczenia, czegoś, co nam przeszkadza, ponieważ wymaga, aby je karmić czy dać mu chwilę odpoczynku podczas snu, podczas gdy człowiek, jako istota wyjątkowa, powinien poświęcić się myśleniu, do którego potrzebny mu jest wyłącznie rozum.

Na tym właśnie podziale opiera się ten, który interesuje mnie w tym miejscu najbardziej. Ciało jest bowiem domeną zwierzęcości. To ono przypomina, że nie jesteśmy w stanie panować nad wszystkim za pomocą rozumu. Ograniczenia cielesności sprowadzają nas na chwilę z powrotem do świata zwierząt. Przypominają, że nigdy go nie opuściliśmy. Dlatego chcielibyśmy o im zapomnieć czy nawet – w futurystycznych wizjach Raya Kurzweila lub Nicka Bostroma – pozbyć się go³⁷. Wyjątkowość człowieka miałaby według Descartesa polegać na umiejętności pomyślenia siebie, co świadczyłoby o posiadaniu rozumu. A więc człowiek to przede wszystkim rozum – podmiot myślenia. Tymczasem zwierzęta – zgodnie z Kartezjańską koncepcją – to bezduszne ciała, mechanizmy, które funkcjonują w dany sposób, ponieważ tak zostały zbudowane. To przedmioty. Bez rozumu, emocji czy języka. Niczym nie różnią się od maszyn czy robotów, działają według narzuconego schematu.

Łatwo z tych przemyśleń wywnioskować, że Descartes nigdy nie mieszkał z kotem. Jego dłoń nigdy nie została podrapana w akcie odpowiedzi na głaskanie. Gdyby tak było, prawdopodobnie nie przeszłoby mu przez myśl, że zachowania zwierząt są schematyczne i nieskomplikowane. Zrozumiałby, że kocie spojrzenie może być bardziej przenikliwe oraz krępujące niż niejedno ludzkie. Doświadczył tego chociażby Jacques Derrida, kiedy nagi stanął przed kotem wychodząc spod prysznic³⁸. Jeden z najważniejszych francuskich filozofów zawstydził się. Cóż to był za wstyd? Z czego wynikał? Wydaje się, że kiedy tak stali naprzeciw siebie, oboje nadzy i bezbronni, zaskoczeni, przyłapani – zrozumieli, że są dokładnie tacy sami. Że w gruncie rzeczy nic ich od siebie nie odróżnia. Zawstydzenie Derridy było więc zawstydzeniem człowieka uświadamiającego sobie swoją zwierzęcość. Rozumiejącego krzywdę, jaką wyrządziło innym zwierzętom ludzkie spojrzenie – spojrzenie podmiotu patrzącego na przedmiot.

Kiedy już bowiem Descartes przekonał nas, że jesteśmy rozumem, podczas gdy zwierzęta to bezmyślnie działające ciała, zaczęły się dalsze kategoryzacje oparte na podziale podmiot – przedmiot. Skoro zwierzę należy do tego drugiego porządku, to znaczy, że nie

³⁷ Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2016 oraz N. Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, przeł. D. Konowrocka-Sawa, Gliwice 2016.

³⁸ Por. J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris 2006.

posiada czegoś takiego jak autonomiczna wola. Nie wspominając już o wolności. Łatwo więc było zrównać status zwierzęcia i rzeczy – uczynić je przedmiotem, który można posiadać i używać. Efektem tego jest dziś chociażby masowa hodowla zwierząt, traktowanych jedynie jako materiał do przetworzenia, którego celem jest przeobrażenie się w jedzenie dla człowieka³⁹. Także kupowanie dzieciom szczeniactów czy chomików „w prezencie” opiera się na tym samym myśleniu. Kiedy zabawka się znudzi, można się jej przecież pozbyć. To tylko przedmiot. Z podmiotem nigdy byśmy tak nie postąpili.

Łatwo zapomnieć, że podmiot i przedmiot to tylko kategorie pochodzące z porządku wyobrażonego, abstrakcyjne pojęcia. Dlatego nie widzimy żadnego problemu w posiadaniu zwierząt. Mówimy „mój pies” czy „mój kot”, tak jakby ich status był taki sam jak leżących w szafie skarpetek. Nie dostrzegamy ich prawa do autonomicznej podmiotowości. Prawa opierającego się na zrozumieniu faktu, że wszyscy jesteśmy zwierzętami. Bez wyjątków i bez hierarchii.

1.3 Typologia i topologia

Jednym z podstawowych elementów posthumanizmu jest niezgoda na opisane powyżej podziały, nieustanne podejmowanie prób wykroczenia poza szeregujące świat dualizmy. Dlatego też wśród dyscyplin i perspektyw związanych z posthumanizmem znajdziemy między innymi ekologię, geopolitykę, *animal studies*, studia nad rzeczami, biopolitykę, studia nad rasą, cyfrową humanistykę czy studia LGBTQ. Łatwo zauważyć, że posthumanizm nie jest kolejną propozycją utworzenia dziedziny badawczej, a zjawiskiem o wiele szerszym – nurtem bądź ruchem myślowym. Jego fundament stanowi „kryzys humanizmu przejawiający się w strukturalizmie, poststrukturalizmie, antyhumanizmie, postmodernizmie i innych nurtach intelektualnych, gdzie człowiek rozumiany jest nie esencjalistycznie, lecz jako konstrukt historyczno-społeczny”⁴⁰. Posthumanizm jawi się jako propozycja mająca zastąpić projekt humanizmu, który znalazł się w kryzysie – reinterpreterując go i poszerzając. W ten sposób ma powstać nowy (post)humanizm – na miarę naszych czasów.

Zadanie to wydaje się o tyle trudne, że tak jak nigdy nie było jednej wizji humanizmu⁴¹, tak też nie będzie się dało wyodrębnić jednej wizji posthumanizmu. Już samo to pojęcie jest

³⁹ Por. D. Gzyra, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Warszawa 2018 oraz J. Kapela, *Polskie mięso, czyli jak zostałem weganinem i przestałem się bać*, Warszawa 2019.

⁴⁰ M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 342.

⁴¹ Por. T. Davies, *Humanism*, London 1997.

niezwykle szerokie, nierzadko mylnie rozumiane, a co za tym idzie, poszerzane w nad wyraz nieprzewidywalnych kierunkach⁴². W zależności od zainteresowań i sympatii poszczególnych badaczek i badaczy, spotkamy się z kilkoma możliwościami „naprawy humanizmu”. Przykładowo Rosi Braidotti mówi o posthumanizmach:

- a) reaktywnym
- b) analitycznym
- c) krytycznym⁴³.

Tymczasem Monika Bakke dodaje do tej listy jeszcze

- d) transhumanizm⁴⁴.

Jako że podział posthumanizmu nie stanowi głównego tematu moich zainteresowań, postaram się jedynie pokrótce przybliżyć wspomniane kategorie.

Reaktywną wersję posthumanizmu moglibyśmy z nazwać *n e o h u m a n i z m e m*. Jest to podejście charakteryzujące się sceptycyzmem odnośnie tezy o kryzysie humanizmu. W tym przypadku akcentuje się raczej wypaczenie jego idei. Dlatego też źródeł naprawy aktualnej sytuacji, reaktywny posthumanizm będzie poszukiwał w tradycyjnych wartościach humanizmu i wypracowanych w jego obrębie ideałach, próbując je reaktywować, a jednocześnie uznając humanizm za „gwaranta demokracji, wolności i szacunku dla ludzkiej godności”⁴⁵. Reprezentantką tego rodzaju myślenia jest np. Martha Nussbaum.

Analityczny nurt posthumanizmu związany jest z badaniami nad nauką i technologią. Dotyka etycznego wymiaru relacji pomiędzy światem człowieka a technologicznymi zapośredniczeniami i kwestiami delegowania sprawczości. Nie stawia jednak pytań o możliwości „ulepszenia człowieka”, jak będzie to czynił np. transhumanizm. W tym odłamie możemy odnaleźć m.in. Brunona Latoura i Petera-Paula Verbeeka.

Posthumanizm krytyczny bywa też nazywany meta-posthumanizmem⁴⁶. W przeciwieństwie do pozostałych odłamów, charakteryzuje się on dużą dozą metarefleksji. Jego głównym zadaniem są poszukiwania nowej definicji dla posthumanistycznego podmiotu i wypracowanie nowej etyki, uwzględniającej wszelkiego rodzaju zmiany, jakie zaszły pomiędzy człowiekiem a jego otoczeniem. Głównymi reprezentantami tego myślenia są m.in. Rosi Braidotti, Carry Wolfe czy Donna Haraway.

⁴² Por. M. Bakke, *Posthumanizm...*, s. 339, przypis.

⁴³ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 103–122.

⁴⁴ M. Bakke, *Posthumanizm...*, s. 338–344.

⁴⁵ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 103.

⁴⁶ Por. S. Herbrechter, I. Callus, *What's Wrong with Posthumanism?*, „Rhizomes” 2003, nr 7.

Transhumanizm natomiast stawia sobie za cel przemyślenie możliwości rozwoju człowieka, wykraczania poza narzucone mu ograniczenia, za pomocą stworzonych przez ludzkość narzędzi, takich jak technologia. Jego problem polega jednak na tym, że „transhumanisci w istocie identyfikują się z humanizmem uprawianym w duchu oświeceniowym, czyli w centrum lokują takie cechy ludzkie, jak racjonalizm, samoświadomość, samokontrola oraz wiara w postęp”⁴⁷. Przedstawicielem tego odłamu będzie np. Max More, wieloletni prezes Instytutu Ekstropii.

Ważnym pojęciem, które wykorzystują badacze i badaczki związane z transhumanizmem jest postczłowiek. Ma on być symbolem „tego co nadejdzie”, lepszego człowieka czy też człowieka 2.0. W tym rozumieniu, ludzkość byłaby aktualnie w fazie przejściowej, której zadaniem jest doprowadzenie do tej – niekoniecznie ostatecznej – formy⁴⁸. „Postczłowiek” to jednak pojęcie, które wiele mówi w kontekście całego posthumanizmu, i tak też jest używany⁴⁹. Podkreśla on bowiem, że dotychczasowy projekt Człowieka się skończył i jeżeli chcemy przemyśleć go na nowo, to powinniśmy przede wszystkim wyjść poza ograniczenia naszego języka. Nie możemy mówić wciąż o Człowieku, kiedy uznaliśmy jego kres – już na początku zamknęlibyśmy się w sprzeczności. Dlatego też w kontekście posthumanizmu mówimy o postczłowieku, choć termin ten nie wydaje się szczególnie wyszukany – dotychczas nie powstał jednak lepszy.

By rozpocząć próby definiowania postczłowieka, należałoby jednak najpierw spróbować ustalić, jaki dokładnie człowiek się skończył. W definiowaniu tym – według Rosi Braidotti – pomocny jest rysunek, niezwykle popularny w świadomości masowej, choć stworzony wiele wieków temu, ok. 1490 roku. Chodzi o tak zwanego *Człowieka witruińskiego* Leonarda da Vinci. Stanowić ma on symboliczne odzwierciedlenie słów Protagorasa o człowieku jako mierze wszechrzeczy – wiedza o teorii Witruiusza, według

⁴⁷ M. Bakke, *Posthumanizm...*, s. 341.

⁴⁸ Nie będzie więc chyba zaskoczeniem, że transhumanistki i transhumanisci niezwykle często sięgają po filozofię Nietzschego. Por. S.L. Sorgner, *Übermensch: Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*, Berlin 2019; a także *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, red. Y. Tuncel, Cambridge 2017 [w szczególności zaś artykuł z tego tomu: B. Babich, *Nietzsche's Posthuman Imperative: On the Human, All too Human Dream of Transhumanism*].

⁴⁹ To ważne pojęcie dla Rosi Braidotti, która w zasadzie tak zatytułowała swoją książkę poświęconą posthumanizmowi – *Posthuman*. Z uwagi na niezbyt fortunne brzmienie pojęcia „postczłowiek”, tłumaczki polskiej wersji zdecydowały się oddać ów tytuł w nieco bardziej kontrowersyjny sposób – jako *Po człowieku*. [Por. R. Braidotti, *Po człowieku...*]. Nie czynię tu rozróżnienia podobnego, jak w przypadku człowieka i Człowieka. Postczłowiek ma być jedynie kluczem zastępującym ten poprzedni – w przypadku posthumanizmu nie jest to nazwa dla nowego „gatunku” człowieka.

której doskonała proporcja ludzkiego ciała powinna znajdować swoje odzwierciedlenie w otaczającej go rzeczywistości, wydaje się tu zaledwie dodatkowym potwierdzeniem⁵⁰.

Skojarzenie tego obrazu z humanizmem wydaje się kwestią niezaprzeczalną – tym bardziej więc warto spróbować mu się przyjrzeć. Już szybki rzut oka pozwala bowiem na stwierdzenie, że jeśli właśnie dzieło Leonarda miałoby służyć za podstawę definiowania Człowieka, to znaczy, iż jest to „miastowy heteroseksualny biały mężczyzna wpisany w jakiś rodzaj komórki reprodukcyjnej, posługujący się standardowym językiem obywatel uznanego na arenie międzynarodowej państwa”⁵¹. Oczywiście nie wszystkie te informacje wyczytamy z ilustracji, jednak słowa Braidotti dosyć dokładnie charakteryzują problem, z jakim mamy do czynienia w przypadku definiowania Człowieczeństwa w humanizmie. Dotychczasowy Człowiek stanowi pewien ideał i tylko to, co mieściło się w jego obrębie zasługiwało na to zaszczytne miano. Mamy więc do czynienia ze standaryzacją oraz uniwersalizacją, które nie znoszą żadnego sprzeciwu.

I choć można by powiedzieć, że przykład ten jest anachroniczny i stanowi zaledwie historyczną ilustrację, okazuje się, iż jego echa odnajdziemy także w XX wieku – najważniejszym z nich będzie *Modulor* Le Corbusiera. Warto bowiem pamiętać, że „Le Corbusier stworzył swojego Modulora na podobieństwo człowieka witruwiańskiego”⁵². Projekt ten stanowi nową próbę przełożenia ludzkich proporcji na otaczającą nas rzeczywistość, a dokładniej architekturę. Jeśli natomiast przypomnimy sobie, iż – w przeciwieństwie do pracy Leonarda – bardzo dokładnie określał on wymiary człowieka, ustanawiając między innymi przeciętny wzrost na 183 cm⁵³, to zrozumiemy, jak ważną rolę w nowoczesnym definiowaniu człowieka odgrywa standaryzacja. Tak samo, jak jego poprzednik, również *Modulor* jest wyidealizowanym, doskonale zbudowanym, silnym mężczyzną.

Zachodzi tu bowiem połączenie, gra słów, której oddanie w języku polskim przynosi pewną trudność. Właściwie bowiem mamy do czynienia nie tyle z Człowiekiem, co – jak zauważyła Rosi Braidotti w przywołanym cytacie – z Człowiekiem-Mężczyzną⁵⁴. Należy zwrócić uwagę na podwójne znaczenie słowa *man* w języku angielskim – oznacza ono zarówno Mężczyznę, jak i Człowieka. Z podobną sytuacją mamy również do czynienia w przypadku francuskiego *l'homme*. Owo połączenie obu figur w jedną, a właściwie uświadomienie sobie

⁵⁰ Por. Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1999, s. 72.

⁵¹ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 146.

⁵² P. Żuk, *Witruwiusz – Le Corbusier*, „Czasopismo techniczne z.7. Architektura” 2009, z. 1-A2, s. 602.

⁵³ Por. tamże, s. 603.

⁵⁴ Por. R. Braidotti, *Ku posthumanistyce*, przeł. M. Markiewicz, portal Machina Myśli, <http://machinamyśli.org/2968-2/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

tego faktu, to niezwykle ważny krok w rozwoju myśli posthumanistycznej i w procesie dekonstrukcji humanistycznego antropocentrycznego podmiotu. Jak zauważa Braidotti:

Humanizm opiera się na ideale Człowieka-Mężczyzny (*Man*), wyrastającym z osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych interpretacji klasycznych ideałów starożytności i włoskiego renesansu. To wyidealizowany obraz męskiej, białej, pełnosprawnej, metropolitalnej perfekcji pod względem cielesnym, psychicznym, dyskursywnym i duchowym. [...] Raz zakwestionowana centralność *anthropos* sprawiła, że liczne granice pomiędzy Człowiekiem-Mężczyzną i jego innymi zaczęły upadać wręcz kaskadowo, odsłaniając niespodziewane perspektywy. Jeśli kryzys humanizmu ujawnił to, co postludzkie, poprzez zachęcenie upłciowionych i urasowionych ludzkich „innych” do wyrwania się z dialektyki pana i niewolnika, to kryzys *anthropos* skutkuje spuszczeniem ze smyczy sił znaturalizowanych „innych”. Zwierzęta, owady, rośliny i środowisko, właściwie cała planeta i kosmos zostają wezwane do wspólnej zabawy. [...] Człowiek-Mężczyzna przestał być miarą wszystkich rzeczy⁵⁵.

Dochodzimy tym samym do klasycznej już konstatacji feminizmu – kobieta to pierwsza Inna humanistycznej rzeczywistości. Wyrzucona poza margines zmaskulinizowanego świata, może przyjąć narzuconą jej władzę lub podjąć walkę. Rozwój myśli feministycznej stanowi ważne źródło posthumanistycznych teorii. Wystarczy wspomnieć nieoceniony wkład w ich rozwój takich myślicielek i badaczek, jak przywoływana już Rosi Braidotti, ale także Donna Haraway, Karen Barad czy Elisabeth Grosz. Kobiety-filozofki związane z posthumanizmem, doskonale zdają sobie sprawę z pozycji swojej płci w humanistycznym świecie. Warto zwrócić uwagę, iż Braidotti rozpoczyna swoją książkę *Po człowieku* słowami:

Nie wszyscy możemy powiedzieć z jakimkolwiek stopniem pewności, że zawsze byliśmy ludźmi – albo że jesteśmy tylko ludźmi. Niektórzy z nas nawet dzisiaj nie są uznawani za w pełni ludzkich – a co dopiero w przeszłości, w społecznej, politycznej i naukowej historii Zachodu.⁵⁶

Nieco dalej zaś pisze:

W ekonomii politycznej fallogocentryzmu oraz antropocentrycznego humanizmu [...], moja płeć znajduje się po stronie „Inności”, rozumianej jako pejoratywna różnica, jako bycie-wartym-mniej-niż. Stawanie-się-post-człowiekiem przemawia do mojego feministycznego ja, częściowo ze względu na moją płeć, która, ujmując to historycznie, nigdy całkowicie nie osiągnęła człowieczeństwa.⁵⁷

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 45.

⁵⁷ Tamże, s. 171.

W podobnym tonie pisze Haraway, która początkowi swojej książki *When species meet* nadaje znamieny tytuł *We have never been human*⁵⁸ – użycie pierwszej osoby liczby mnogiej ma służyć zaznaczeniu, że pozycja kobiety w humanistycznym i antropocentrycznym świecie jest dokładnie taka sama jak psów, którym badaczka poświęca znaczną część swojej dysertacji.

Wydaje się więc zrozumiałym, dlaczego to właśnie myśl feministyczną można by uznać za ważną podstawę posthumanizmu. Brak zgody na wszelkie przejawy nietolerancji, uprzywilejowania i dyskryminacji nie może bowiem zakończyć się jedynie na własnym gatunku – stąd potrzeba rozszerzenia perspektywy. Jak zauważa Elisabeth Grosz:

W swoim najlepszym wydaniu, myśl feministyczna bliska jest wynalezienia czegoś nowego [...], zmiany dotychczasowych koncepcji poprzez badanie granic ich wytrzymałości, tak by móc wynaleźć nowe formy adresowania i otwierania rzeczywistości, nowe rodzaje podmiotowości oraz nowe relacje pomiędzy podmiotami i przedmiotami⁵⁹.

Dopiero otwarcie na wszystkie możliwe formy Inności może doprowadzić do ustanowienia posthumanistycznego podmiotu.

1.4 Ku nowej podmiotowości

Rosi Braidotti, proponuje koncepcję podmiotowości relacyjnej jako tej, która powinna cechować postczłowieka. W tym celu sięga do swoich wcześniejszych opracowań dotyczących podmiotów nomadycznych⁶⁰. Teoria ta nie pozwala podmiotowi na zakorzenienie się, które mogłoby skutkować zbudowaniem dominującej pozycji. Braidotti zwraca uwagę na zamknięcie człowieka w niekończącej się i nieograniczonej sieci relacji:

teoria posthumanistyczna wymaga nowej wizji podmiotu, opierającej się na ontologii procesualnej, która rzuca wyzwanie tradycyjnemu zrównaniu podmiotowości z racjonalną świadomością, sprzeciwiając się zredukowaniu zarówno do obiektywności, jak i linearności. Wyrasta z tego kolektywnie dystrybuowana świadomość, transwersalna forma niesyntetycznego rozumienia relacyjnej więzi, która łączy nas wszystkich. Umieszcza to relację i pojęcie złożoności w samym centrum tak etycznych, jak i poznawczych struktur oraz strategii postludzkiego podmiotu⁶¹.

⁵⁸ Por. D.J. Haraway, *When species meet...*

⁵⁹ E. Grosz, *Becoming undone. Darwinian reflections on life, politics, and life*, Durham–London 2011, s. 83.

⁶⁰ Por. R. Braidotti, *Po człowieku...* oraz tejsze, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009 lub tejsze, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Cambridge–Oxford 2002.

⁶¹ R. Braidotti, *Ku posthumanistyce...*

Podobna jest propozycja Donny Haraway, która pojawia się w głośnym *Manifestie cyborgów*, stanowiącym ważne źródło posthumanistycznych rozważań⁶². I choć figura cyborga ma tu charakter ironiczny, to również w tym przypadku chodzi o pozbawienie zakotwiczenia, ciało, które nie zachowuje integralności i staje się *queer*. Teoria Haraway przewartościowuje dotychczasowy sposób myślenia o człowieku, na rzecz żyjącej jednocześnie w wielu rzeczywistościach (naturalnych i sztucznych, niedających się od siebie oddzielić) osoby.

Dla postczłowieka owa sieć relacji, w której się znajduje, stanowi formę przypomnienia o egzystowaniu zaledwie jako jeden z elementów wielu, nakładających się na siebie, rzeczywistości. Nie chodzi więc tylko o świat materialny i przyrodę, ale także o rzeczywistość wirtualną, zapośredniczoną technologicznie czy przestrzeń dyskursów. W posthumanizmie cały świat postrzegany jest jako postantropocentryczna wspólnota. Wszyscy uczestniczą w niej na równych prawach. Oznacza to jednak, że są zrównywani, a nie równoważni – co implikowałoby równą miarę i wymienną pozycję⁶³. W projekcie postantropocentrycznej podmiotowości posthumanizm proponuje więc rodzaj fulguracji. Jest to sposób powstawania nowego, nieistniejącego wcześniej ani w inny sposób, modelu poprzez przejście z pojedynczego poziomu organizacyjnego do formacji bardziej złożonej „w wyniku połączenia się kilku specjalistycznych systemów w jedną całość. W ten sposób cząsteczki wody łączą się w kryształ śniegu, jednokomórkowce – w organizm wielokomórkowy”⁶⁴.

⁶² Por. D.J. Haraway, *Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3).

⁶³ Por. I. Stengers, *Propozycja kosmopolityczna*, przeł. A. Kowalczyk, [w:] *Ekologie*, red. A. Jach, P. Juskowiak, A. Kowalczyk, Łódź 2014.

⁶⁴ C.F. von Weizsäcker, *O kryzysie*, przeł. A. Wołkowicz, [w:] *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Tom II*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 13–14.

Rozdział 2. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia

W jaki sposób miałby funkcjonować ów postantropocentryczny podmiot? Jeśli przyjmujemy, że jest on nieustannie organizującą się, żywą siecią relacji, to należałoby zapytać, jak w takiej sieci funkcjonuje i odnajduje się Ja. Tymczasem: „Nie kręć się tak!”, „Dlaczego chodzisz w kółko?!”, „Nie wierć się!” – to jedne z pierwszych lekcji, jakie odbieramy w swoim życiu. A także: „Usiądź, zastanów się!” czy „Stań spokojnie, przemyśl to!”. Tak jakby nie dało się prowadzić myśli w ruchu, nieosadzonej, zwiewnej i lekkiej. Tak jakby nikt nie pamiętał, że przecież Zaratustra choć twardo stąpał po ziemi, to stąpał delikatnym krokiem tancerza⁶⁵. Ucząc się Człowieka, uczymy się więc zakorzenienia i zakotwiczenia. Uczymy się, że należy przyjąć konkretną i statyczną pozycję, by wyprowadzić jakąś myśl. By nam nie uciekła, nie rozwiała się pomiędzy kolejnymi krokami. Tak jakby tylko znalezienie swojego miejsce pozwalało przyjąć właściwą perspektywę. Unikamy wtedy rozmycia obrazu, a wzrok wyostrza się. Ale czy rzeczywiście tylko myśl wyprowadzona z konkretnego miejsca ma jakąś wartość? Czy nie da się właściwie przemyśleć i rozwiązać danego problemu, gdy nasza idea bliższa jest figurze nomady niż mocno osadzonego filaru?

A więc stanąć w miejscu, zatrzymać się – oto rozwiązanie. Przyjąć konkretną, świadomą perspektywę, która będzie ciężać niczym kotwica, ale przynajmniej pozwoli na utrzymanie statycznej pozycji. Nie rozpraszać się i nie wykonywać niepotrzebnych ruchów. Skupić się. Ruch jest przeszkodą. W ruchu zanika konkret, a znaczniejsza staje się rola abstrakcyjnych figur. Nie o to przecież chodzi – myśl oraz spojrzenie powinny być celne i wypunktowane. Powinny trafiać idealnie w wybrane miejsce. Ich trajektoria to prosty odcinek zamknięty pomiędzy punktami A i B, gdzie „A” oznacza podmiot, a „B” przedmiot. Żadnych zboczeń ku A₁, B₂ czy – co gorsza – C. Skoro posiadamy wypracowany schemat to trzymajmy się go. Nie próbujmy podważać. Nie zadawajmy zbędnych pytań. To jedne z pierwszych lekcji, jakie odbieramy, gdy uczymy się żyć jako Ludzie. Co jednak, kiedy porządek zostaje odwrócony już na samym początku? Kiedy myśl nie może przebyć drogi z punktu A do B, ponieważ uznaje się, iż ów punkt A nie istnieje, a i B nie jest do końca pewny. Kiedy odbierzemy możliwość zakorzenienia. Co się stanie, gdy początkiem uczynimy koniec?

A przecież taką właśnie narrację oferuje nam posthumanizm – kres Człowieka jako początek postczłowieka i nowego spojrzenia na świat. Ponieważ ucząc się Człowieka

⁶⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków 2012, s. 8.

zdążyliśmy wpaść w sidła antropocentryzmu⁶⁶, zniesienie czy też obalenie go jest jednym z ważnych zadań, jakie stawia przed nami perspektywa posthumanistyczna. Co jednak otrzymamy w zamian? Nowa optyka, na której chciałbym się skupić w tym rozdziale, przyjęła nazwę postantropocentryzmu. Jak zauważa Rosi Braidotti: „zasadniczym pytaniem jest, jakie ujęcia współczesnej podmiotowości i formacji podmiotowych wyłaniają się przy założeniu perspektywy postantropocentrycznej? Co nadchodzi po antropocentrycznym podmiocie?”⁶⁷. Wydaje się, że ważne są również pytania, które umiejscowiłbym nawet przed tymi zadanymi przez autorkę *Podmiotów nomadycznych*. Po pierwsze: skoro mówimy o przyjęciu postantropocentrycznej perspektywy, to chyba powinniśmy zastanowić się nad tym, kto ma ją przyjąć. Należy bowiem pamiętać, że upadek antropocentryzmu ma towarzyszyć upadkowi Człowieka. Czy będziemy więc w stanie dalej identyfikować się z tą obaloną figurą? Czy może powinniśmy wyrzec się tego kim jesteśmy? Czy jako ludzie jesteśmy w stanie odrzucić Ludzką perspektywę na rzecz przyjęcia nowej? Druga ważna kwestia jest nieco powiązana z tą poprzednią: jeśli mówimy o euro-, andro- czy właśnie antropocentryzmie, to mamy zawsze na myśli jakieś centrum. Ale jakie? Centrum czego? Naszego myślenia? Świata? Wszechświata? Kto owo centrum umiejscawia? Gdzie się ono znajduje? Czy nie mnożymy tutaj abstrakcyjnych konstrukcji, by wytłumaczyć niewytłumaczalne?

Próba znalezienia odpowiedzi na te pytania jest niewątpliwie dużym wyzwaniem. Problemy pojawiają się już bowiem na samym początku drogi – czy jesteśmy w stanie godnie mówić o tym co nie-ludzkie ludzkim językiem? Czy będziemy musieli stworzyć całkowicie nowy słownik, by mówić o postantropocentryzmie? Odrzucenie Człowieka przy jednoczesnym dalszym używaniu wypracowanego na jego bazie systemu opisu świata może nie być najlepszym pomysłem, jeśli chcielibyśmy uniknąć poznawczych pułapek. Pojawia się więc pytanie, czy jesteśmy w ogóle w stanie wypracować, a następnie operować tym nowym, nie-ludzkim językiem? Chyba jednak postantropocentryczny zwrot „[ł]atwiej [...]”

⁶⁶ Ów sposób myślenia, który za punkt centralny obiera człowieka – wytwarzając tym samym Człowieka – posiada 4 podstawowe rodzaje: poznawczy, ontologiczny, aksjologiczny i metodologiczny. Pierwszy z nich, stanowiący istotny element niniejszego rozdziału, głosi, że nie jesteśmy w stanie porzucić ludzkiego punktu widzenia, gdyż jest to uwarunkowane naszą przynależnością gatunkową, a także tym, że myślące/poznające Ja jest nasze, a więc właśnie ludzkie. Antropocentryzm ontologiczny, czy też metafizyczny, to ten najbardziej charakterystyczny – odpowiedzialny jest za przyznanie człowiekowi wyjątkowej i uprzywilejowanej pozycji w hierarchii wszystkich istnień. Aksjologiczna wersja antropocentryzmu polega na podporządkowaniu wszelkich wartości i celów potrzebom oraz interesom ludzkim. W tym kontekście najwyższym celem wydaje się dobrostan człowieka. Jak łatwo zauważyć, antropocentryzm ontologiczny i aksjologiczny są ze sobą silnie splecione. Podobnie jak ostatni, czyli antropocentryzm metodologiczny – opierając się na wnioskach wysuniętych z tych poprzednich, stanowi on postawę w nauce, która uznaje wyłącznie sprawczość i rolę człowieka, nie poddając pod rozwagę czynników nie-ludzkich. [Za: E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 12]

⁶⁷ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 134.

zaobserwować niż wyrazić językowo i ująć zgodnie z metodologicznymi konwencjami teorii krytycznej”⁶⁸. Myślenie postantropocentryzmu musi więc być raczej myśleniem metaforą niż dosłownością. To właśnie w metaforze jesteśmy w stanie zawrzeć wszystko to, co wydarza się pomiędzy słowami. To właśnie ona wypełnia szczeliny pomiędzy literami kolejnych zwrotów. Dlatego też, pamiętając jednocześnie, iż „[g]ranice mego języka oznaczają granice mego świata”⁶⁹, należałoby mieć na uwadze, że próba przemyślenia sytuacji postantropocentrycznej jest już sama w sobie paradoksem. Niejednokrotnie więc zapewne ugrzęźnięcie w niewytłumaczalnych zawiłościach bądź rozbije się o nie-ludzki mur. Jak powiedziała bym Michel Foucault, należy tu rozważyć „czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”⁷⁰.

Prawdopodobnie Rosi Braidotti – której próba opisanie posthumanistycznej i postantropocentrycznej podmiotowości wydaje się w tej chwili najpełniejsza – doskonale zdaje sobie z tego sprawę, pozostawiając w swoim filozoficznym projekcie wiele luk i miejsc niedookreślonych, a jednocześnie podkreślając, iż wcale nie szuka doskonałości. Celowo wręcz skupia się na podmiocie rozdartym, niejednorodnym, wielorakim. W jej koncepcji antropocentryczny podmiot musi przejść specyficzną drogę, zanim osiągnie status podmiotowości postantropocentrycznej. Czekają go więc trzy – wywodzące się z filozofii Deleuzo-Guattariańskiej – ścieżki: stawanie-się-zwierzęciem, stawanie-się-ziemią i stawanie-się-maszyną⁷¹. Przemierzanie ich ma przede wszystkim uświadomić ludziom ich „nowy”, odarty z wyjątkowości, status. Człowiek musi zrozumieć, gdzie jest jego miejsce w szeregu otaczającej go rzeczywistości, pochylić czoło i okazać pokorę. Opuścić tron, na którym zasiadał. W posthumanistycznym świecie nie ma miejsca na panów i poddanych. Każdy byt ma dokładnie takie same prawa – brak tu bowiem figury władcy, który by owymi prawami rozporządzał. Rzeczywistość staje się egalitarna, jednak – co ważne – nie na zasadzie „podciągania” słabszych i wcześniej zmarginalizowanych podmiotów. Takiej postawie niezwykle blisko jest do perspektywy wielkomyślnego łaskawości. Następuje więc ruch w stronę przeciwną – ci którzy byli na szczycie hierarchii, schodzą w dół, by stanąć w szeregu z innymi. I tak w jednym rzędzie stoją zwierzęta, insekty, bakterie, mikroby, rośliny, minerały, różnego rodzaju związki organiczne, wytwory technologii, planety oraz ich mieszkańcy, a także ludzie.

⁶⁸ Tamże, s. 150.

⁶⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 64.

⁷⁰ M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 2, Warszawa 2000, s. 148.

⁷¹ Por. R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 130–211.

Nie chodzi więc o nadanie nie-ludzkim podmiotom Ludzkich praw, a o wyrzeczenie się ich przez człowieka.

Nietrudno zauważyć, że po przejściu tego rodzaju procesu nie możemy wciąż nazywać się Ludźmi. Nazwa ta jest wszak bezpośrednio związana z antropocentrycznym dyktatem, który ma zostać przekroczony. Stąd właśnie postczłowiek, czyli byt otwarty, podmiot wieloraki i niezakorzeniony. Czy jednak postczłowiekowi „organicznie” przynależna jest postantropocentryczna perspektywa? Należy pamiętać, że przemiana ta ma bardziej etyczny i teoretyczny charakter niż praktyczny. Nie udziela więc odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób – i czy w ogóle możemy – przekroczyć ludzką perspektywę. Czy możemy wyjść poza antropocentryzm? Czy możemy nagle spojrzeć na świat oczami zwierzęcia bądź drzewa?

2.1 Spojrzenie umiejscowione i usytuowane

Z pomocą przychodzą tu myślicielki feministyczne. Jedną z nich jest Adrienne Rich, która pisała: „teoria może być parą, która unosi się z ziemi, zbiera w postaci deszczowych chmur i powraca na ziemię raz za razem. Jeśli jednak nie pachnie ziemią, nie jest dla niej dobra.”⁷² Jej *Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia*⁷³ to wygłoszony w Utrechcie w 1984 roku referat, w którym badaczka próbuje podkreślić rolę odpowiedzialności w tworzeniu feministycznego dyskursu. Kiedy bowiem stajemy się częścią większej całości, bardzo łatwo zatracić indywidualny charakter naszej wypowiedzi. Przestajemy mówić w imieniu swoim, a zaczynamy używać – niezwykle abstrakcyjnego – zaimka „my”. Zanim jednak damy mu się porwać, powinniśmy zadać pytanie o to, kim jesteśmy „my”. Kogo ów zaimek reprezentuje. „My, którzy nie jesteśmy jednością. My, których jest wielu i którzy nie chcemy być jednością.”⁷⁴ – pisała w tym kontekście Rich. Autorka nie zgadza się na umasowienie wypowiedzi. Z jednej strony, w mówiących zanika wtedy poczucie odpowiedzialności za wypowiedziane słowa – „my” działa niczym tarcza ochronna, która pozwala zapomnieć, że „[s]ama jestem częścią problemu. Problem nie leży poza mną.”⁷⁵ Daje to poczucie złudnego bezpieczeństwa, którego kosztem jest utrata indywidualnej tożsamości na rzecz zbiorowości. Z drugiej natomiast strony, należałoby się zastanowić, czy istnieje taki rodzaj tożsamości kolektywnej, w której imieniu rzeczywiście jesteśmy się w stanie wypowiadać? Czy istnieje

⁷² A. Rich, *Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia*, przeł. W. Chańska [w:] „Przegląd filozoficzno-literacki” 2003, nr 1 (3), s. 34.

⁷³ Por. Tamże, s. 31–48.

⁷⁴ Tamże, s. 43.

⁷⁵ Tamże, s. 44.

ruch, który zawsze mówi w imieniu wszystkich? Czy weźmiemy na siebie odpowiedzialność skupienia wszystkich możliwych głosów w jednym? A jeśli któryś pominiemy? Jeśli o kims zapomnimy bądź celowo zataimy jego perspektywę? Rich zauważa, że uprawiany przez nią feminizm jest feminizmem białych, zachodnioeuropejskich kobiet i to właśnie ich problemami się zajmuje. Nawet nie próbuje mówić w imieniu np. czarnych mieszkanek Afryki.

Rich zwraca uwagę na istotność najbliższego geograficznie usytuowania każdego podmiotu, na który składają się wymiary (mojej własnej, a nie uniwersalizowanej) cielesności, płciowości i rasy. Wymiary te lokują podmiot w określonej przestrzeni społeczno-politycznej. Nie można zatem uniknąć odpowiedzialności wynikającej z własnego miejsca zajmowanego w strukturach dominacji oraz podległości.⁷⁶

Zatrącenie własnej na rzecz zuniwersalizowanej perspektywy wiąże się z niebezpieczeństwem zbytich uogólnień, a także narzucenia niewidocznej hegemonii. Dlatego też autorka nie zastanawia się nad możliwością krytycznego wykroczenia poza „ja”. Postuluje natomiast wzięcie indywidualnej odpowiedzialności za wypowiedzane słowa, a także świadomość umiejscowienia ich we własnym, konkretnym i namacalnym, ciele. Zgodnie z tonem całego tekstu, nie szuka bowiem rozwiązania na poziomie ogólnym, a jednostkowym.

Do podobnych wniosków dochodzi Donna Haraway w swoim – opublikowanym cztery lata później – tekście *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej / częściowej perspektywy*⁷⁷. Zauważa: „Wyobrażeniowe «my» to ucieleśnione inne, którym nie pozwala się *nie* posiadać ciała, a więc i określonego punktu widzenia”⁷⁸. Zastanawia ją możliwość wysuwania obiektywnych wniosków we wszystkich aspektach wiedzy. Czyż nie jest tak, iż mówienie o obiektywności danego stwierdzenia, jest formą sprawowania władzy? Czy da się myśleć w sposób odcieleśniony? Pozbywając się własnych namiętności, poglądów, doświadczeń. A przecież wszystkie perspektywy powinny być tak samo uprzywilejowane – jak w innym wypadku zdecydować, która jest „właściwa”? Jak twierdzi filozofka: „Każda wiedza to skondensowany węzeł w agonistycznym polu władzy”⁷⁹. Dlatego też proponuje wyjście poza sytuację walki i przyjęcie założenia o możliwości myślenia obiektywnego, jednak przy zrozumieniu pewnych zasad. Przede wszystkim stwierdza, iż „[t]ylko częściowa perspektywa

⁷⁶ E. Bińczyk, *Uniesienia i potknięcia filozofii podmiotu. Projektowanie stanowisk feministycznych poza założeniami esencjalizmu* [w:] „Teksty drugie” 2011, nr 4, s. 80, przypis.

⁷⁷ Por. D.J. Haraway, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej / częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnačka [w:] Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

⁷⁸ Tamże, s. 1.

⁷⁹ Tamże, s. 4.

oferuje obiektywne spojrzenie. Tylko takie obiektywne spojrzenie jest w stanie przyjąć odpowiedzialność za rodzące się zeń potwory – te twórcze i te niszczące⁸⁰. Perspektywa częściowa, czyli przynależna konkretnej, ucieleśnionej osobie. Jeśli bowiem będziemy pamiętać o mówiącym „ja”, to związek pomiędzy obiema stronami procesu myślenia pozostanie nierozzerwany. Próba przyjęcia obiektywnej perspektywy wychodzącej z poziomu ogólności, wiązałaby się natomiast właśnie z niemożliwością utrzymania takiej więzi. Haraway zauważa, że w feminizmie istnieje silna potrzeba przyjmowania „perspektywy uciśnionych”. Idealem takiego oglądu miałyby być możliwość spojrzenia na problem z marginesu, wyprowadzanie spojrzenia z pozycji słabszych. Niesie to jednak ze sobą ryzyko przywłaszczenia sobie takiej perspektywy, a także uromantycznienia jej, idealizacji. Należy pamiętać, że tuż za rogiem czai się narracja o wielkim wyzwoleniu i donośny głos zbuntowanych, co zdecydowanie nie pozwoli na utrzymanie obiektywnej wizji. Jak bowiem pisze autorka *Manifestu cyborga*, „[s]tanowiska uciśnionych nie są «niewinnymi» pozycjami⁸¹. Wraz z nimi przychodzi niebezpieczeństwo przeszarżowania, zaburzenia obrazu. Poza tym, choć mogą wydawać się niezwykle kuszące z perspektywy namysłu krytycznego, nie mają dostępu do samego rdzenia problemu. Haraway nie przekreśla tego sposobu patrzenia, jednak zwraca uwagę na piętrzące się problemy, które pojawiają się przed osobami próbującymi przyjąć takie pozycje. Mocno krytykuje także relatywizm, który uznaje za „bycie nigdzie, przy jednoczesnym utrzymywaniu, że jest się wszędzie w równym stopniu⁸². By wziąć odpowiedzialność za swoje słowa, należy zdawać sobie sprawę ze swojej pozycji, zajmowanego miejsca w całości oglądu, z przyjęcia częściowej perspektywy i indywidualizacji spojrzenia. Nie jest to problemem, jeśli tylko odrzucimy mit o potrzebie spojrzenia totalnego i wiedzy nienacechowanej żadnymi jednostkowymi śladami. Jeśli tylko zrozumiemy, że ucieleśniona i ograniczona perspektywa to przywilej, a nie przekleństwo. Dlatego też Haraway pisze o wiedzy usytuowanej, osadzonej w konkretnym miejscu i wypowiedzianej z pełną odpowiedzialnością. Próbując scharakteryzować kogoś, kto mógłby wykorzystać ów przywilej zakotwiczenia, daje taki obraz:

Ja, które wie, pozostaje częściowe w każdym swym przebraniu, nigdy nie skończone, integralne, w prosty sposób obecne, oryginalne. Zawsze jest konstruowane i niedoskonale pozszywane – i dlatego właśnie zdolne do połączenia się z innym, współwidzenia z nim bez uzurpowania sobie prawa do bycia nim. Oto obietnica obiektywności: podmiot naukowy nie szuka podmiotowej pozycji tożsamości, ale

⁸⁰ Tamże, s. 12.

⁸¹ Tamże, s. 13.

⁸² Tamże, s. 14.

obiektywności w sensie częściowego połączenia. Nie da się „być” jednocześnie we wszystkich pozycjach, ani też w całości w jednej uprzywilejowanej (bądź podporządkowanej) pozycji, jakie strukturyzowane są przez płeć, rasę, narodowość i klasę.⁸³

2.2 Poza Ludzką (ale nie ludzką) perspektywę

Wydaje się to łączyć z wizją posthumanistycznego podmiotu proponowaną przez Braidotti. Podmiot ów jest bowiem częściowy, niekonkretny, otwarty, niedoskonały, będący w procesie ciągłego tworzenia, a jednocześnie relacyjny – nie szczelnie zamykający jednostkę, ale akceptujący i podkreślający jej miejsce w obszarze większej całości. Uznający jej zależności od innych podmiotów i opierający na owych zależnościach swoje istnienie. Taki właśnie jest postczłowiek. A jednym z najważniejszych jego zadań jest przyjęcie postantropocentrycznej perspektywy w przestrzeni otaczającego go świata, który jednocześnie współtworzy.

Co jednak oznacza to w praktyce? W jaki sposób przekracza się Ludzką (i ludzką) perspektywę? Co zrobić, aby mówić w imieniu całego istnienia? Jak ukryć naszą przynależność gatunkową w kontaktach ze światem? Wydaje się, że odpowiedzi na te pytania – choć przecież udzielone nieco w innym kontekście – znajdują się właśnie w teoriach przywołanych myślicielek. Czyż nie jest bowiem tak, że możliwość przekroczenia przez człowieka ludzkiej perspektywy, jest tylko kolejnym kłamstwem antropocentryzmu? Owszem, w posthumanistycznym świecie ważne jest, aby zrozumieć kolektywność funkcjonowania w nim. Nie oznacza to jednak konieczności wyzbycia się tego, kim się jest. W takim wypadku przecież także pies musiałby przestać być psem, kot kotem, a drzewo drzewem. Musielibyśmy szukać dla siebie zupełnie nowych miejsc – wyrzuceni z własnych ciał i świadomości. Taki obrót spraw nie jest jednak możliwy. Jest jedynie złudzeniem, które powstaje na poziomie naszego języka. „To, co zowiem różą, | Pod inną nazwą równie by pachniało” – pisał William Shakespeare⁸⁴ i właśnie to stwierdzenie wydaje się doskonale ujawniać kłamstwo antropocentryzmu, polegające na wierze, iż człowiek może przestać być człowiekiem. Na poziomie języka oczywiście może – nie uczyni go to jednak niczym ani nikim innym. Nie sprawi, że nagle przemieści się z jednego ciała do innego, że nastąpi transgatunkowa migracja. Umiejętność pomyślenia, że taki stan rzeczy byłby możliwy, jest właśnie niezwykle Ludzka. Ujawnia potrzebę kontroli i władzy nad rzeczywistością. Nad zmitologizowaną i poddaną Człowiekowi Przyrodą. Gatunkowo jesteśmy kim jesteśmy i powinniśmy umieć się z tym

⁸³ Tamże, s. 16.

⁸⁴ W. Shakespeare, *Romeo i Julia* [w:] tegoż, *Tragedie II*, przeł. J. Paszkowski, Gdańsk 2000, s. 38.

pogodzić, a przede wszystkim wziąć za to odpowiedzialność. Nie możemy bowiem stać się bezosobową częścią większej całości. Oczywiście, jesteśmy nią – jednak nie bezosobowo. Do momentu, w którym możemy pomyśleć o naszej indywidualnej przynależności do jakiegoś większego ruchu, masy, świata, pozostajemy jednostką. Bo też wielość składa się z olbrzymiej liczby pojedynczych subiektywności, nawet jeśli w myśleniu tworzą one jedność. Posthumanizm przypomina nam, że wszyscy jesteśmy częścią jednego, wspólnego organizmu świata. Nie każe nam jednak zapominać, że nasze w nim uczestnictwo opiera się na innych warunkach niż te zarezerwowane dla roślin czy zwierząt. Owe „inne warunki” nie implikują jednak elitarności, ponieważ skoro przynależą one każdemu, zyskują charakter egalitarny.

Może więc nie powinniśmy opierać postantropocentrycznej perspektywy na złudzeniu, że oto wyjdziemy poza ludzką perspektywę i spojrzymy na rzeczywistość z lotu ptaka. Byłoby to wszakże spojrzenie niezwykle upraszczające, płytkie. Nie jesteśmy ptakiem – nie posiadamy jego wiedzy ani doświadczeń. Możemy jedynie mówić z poziomu własnego ciała. „Nie można przesuwac jakiegoś punktu widzenia bez wzięcia na siebie odpowiedzialności za ten ruch”⁸⁵. W takiej sytuacji nie ma jednak mowy o odpowiedzialności – byłoby to krzywdzące i nieuczciwe właśnie wobec ptaka, kiedy próbowalibyśmy przekonać i jego, i siebie, że potrafimy spojrzeć na świat jego oczami. Każdemu przynależne jest zarezerwowane dla niego spojrzenie i to nie z tym powinniśmy walczyć przy podejmowaniu postantropocentrycznej perspektywy. Spojrzenie wychodzące poza antropocentryzm ma na celu usunięcie sprzed naszych oczu Człowieka, ale nie człowieka. Musi to więc być spojrzenie konkretnie umiejscowione, zakotwiczone w nas samych i praktykowane z pełną świadomością tego umiejscowienia. Oto jest wyzwanie, które stawia przed nami postantropocentryzm. Nie mamy stać się drzewem, a zrozumieć, że perspektywa drzewa jest równie istotna, co nasza. Nie powinniśmy próbować mówić w imieniu całego świata, ukrywając się tym samym za wypowiedzianymi słowami.

Jak twierdzi Braidotti: „podmiotowość jest procesualną ontologią autopojezy czy projektowania siebie, która obejmuje złożone i ciągłe negocjacje z dominującymi normami i wartościami, a zatem również z wieloma formami odpowiedzialności”⁸⁶. W każdym momencie, w każdej myśli, w każdym działaniu i każdym wyrazie, powinniśmy posiadać umiejscowioną i usytuowaną świadomość siebie. Bo być świadomym siebie, to znać swoje miejsce w szeregu. To umieć pilnować się przed zbytnim uprzywilejowaniem swojej pozycji. Perspektywa, o której mówimy, to przecież post-, a nie non-antropocentryzm. Nie negujemy

⁸⁵ D. Haraway, *Wiedze usytuowane...*, s. 15.

⁸⁶ *Wywiad z Rosi Braidotti...*, s. 26.

więc człowieka, nie odrzucamy go. Wszak „jedynym sposobem na szersze widzenie jest być w konkretnym miejscu”⁸⁷.

Warto w tym momencie zadać pytanie, na ile „zakotwicząca” nas koncepcja usytuowania i ucieleśnienia może łączyć się z nomadyczną wizją podmiotu, proponowaną przez Rosi Braidotti. Czy stojąca za nomadyzmem koncepcja ruchu nie kłóci się z koniecznością przemawiania z konkretnego miejsca? Według filozofki podmiot nomadyczny nie tylko nieustannie się przemieszcza, ale też „tworzy konieczne usytuowane połączenia”⁸⁸. Nomadyzm ów „odnosi się do krytycznego uświadamiania sobie procesualności oraz heterogeniczności własnej pozycji podmiotowej, różnorodności krzyżujących się form umiejscowienia”⁸⁹. Podmiotowość nomadyczna otwiera nas więc na ontologię procesualną, ale jednocześnie przypomina o materialnej realności ciała, z perspektywy którego się wypowiadamy. Braidotti – a z nią również inne przedstawicielki nowego materializmu – jest bowiem związana z feminizmem korpor(e)alnym. To nurt sprzeciwiający się konstruktywistycznemu podejściu do ciała i natury⁹⁰, a próbujący przywrócić cielesności biologiczność oraz materialność. Według przedstawicielek tego nurtu: „ciało jako zjawisko przyczynowe rozpuszcza się w determinującej władzy dyskursu i niezmiernie trudne staje się postrzeganie ciała jako materialnego składnika ludzkiego poznania”⁹¹. Dostrzeżenie faktu, iż ciało/biologia/natura zostały sprowadzone do abstrakcyjnego znaczenia, a pozbawione materialności, to jeden z głównych elementów nurtu nowego materializmu, który dokładniej omawiam w dwóch kolejnych rozdziałach⁹². Nomadyczność także wychodzi więc skądś, jest materialnie ucieleśniona i usytuowana. Jak pisze Braidotti: „[b]ycie nomadą, bezdomnym, emigrantem, uchodźcą, bośniacką ofiarą gwałtu wojennego [...] – to nie żadna metafora”⁹³.

⁸⁷ Tamże, s. 22.

⁸⁸ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, s. 63.

⁸⁹ J. Mąkowska, *Korpor(e)alna materialność i nomadyczna podmiotowość według Rosi Braidotti*, [w:] *Po humanizmie...*, s. 146.

⁹⁰ Por. J. Butler, *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008 oraz tejże, *Ciała, które znaczą*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 32.

⁹¹ C. Shilling, *Socjologia ciała*, przeł. M. Skowrońska, Warszawa 2010, s. 85

⁹² Co ciekawe, sedno tego zagadnienia zamyka się w kwestii językowej. Tej zaś nie da się odpowiednio przetłumaczyć na język polski. Chodzi o podwójność angielskiego słowa *matter*, które jako rzeczownik oznacza materię, natomiast jako czasownik znaczenie. Dualistyczne myślenie sprawia, że postrzegamy to słowo w kategorii albo-albo. Tymczasem myślicielki spod znaku nowego materializmu, a przede wszystkim Karen Barad, próbują skierować naszą uwagę na fakt, że owego podwójnego rozumienia nie powinno się rozdzielać – materia i znaczenie są ze sobą połączone, wspólnie wibrują i wpływają na siebie. Widać to doskonale w tytule najśłynniejszego tekstu Barad, który możemy odczytywać właśnie na dwa sposoby, podczas gdy filozofka postrzega je jako równorzędne, równoznaczne i jednocześnie – materia nabiera znaczenia, a znaczenie materializuje się: *matter comes to matter*. [Niestety polskie tłumaczenie wspomnianego artykułu nie oddaje niuansów tej gry słów. Por. K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012].

⁹³ R. Braidotti, *Metamorphoses...*, s. 20.

Rozdział 3. Pomędzy dziedzictwem Spinozy a wyzwaniem nowego materializmu

Postantropocentryczny postludzki podmiot jest częścią inaczej niż dotychczas definiowanego świata. Nie oznacza to jednak, że w myśli posthumanistycznej nie odnajdziemy echa wcześniejszych teorii filozoficznych, z którymi ona rezonuje. Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie wibrujących i żywych połączeń, nie tyle częściowe opisanie posthumanistycznej genealogii, co ukazanie metody dyfrakcyjnej, charakterystycznej dla nowego materializmu. Ten ostatni jest zaś

teorią kulturową, która nie uprzywilejowuje materii kosztem znaczenia bądź kultury kosztem natury. Zgłębia on perspektywę monistyczną, pozbawioną dualizmów, które dominowały w humanistyce (oraz naukach ścisłych) aż do dziś, poprzez zwrócenie szczególnej uwagi na materię, tak zaniedbaną przez myśl dualistyczną⁹⁴.

Praktyka dyfrakcji wiąże się natomiast z koncepcjami jednych z najważniejszych przedstawicielek nowego materializmu – Donny Haraway⁹⁵ i Karen Barad⁹⁶. Jej nazwa odnosi się do fizycznego zjawiska ugięcia fali czy też zmiany kierunku jej rozchodzenia się przy zetknięciu z krawędziami przeszkód, ale również w ich pobliżu. „Odwołując się do zjawiska dyfrakcji, zwracamy uwagę raczej na wzorce różnic, przyjmując, że różnice stanowią ważną perspektywę epistemologiczną”⁹⁷. Lektura dyfrakcyjna ma polegać na czytaniu tekstów (a wręcz ich fragmentów) przez siebie nawzajem, tworzeniu nowych, a przede wszystkim próbie dostrzeżenia, tego, co poszczególne wglądy różnicuje. Ten sposób czytania miałby, według swoich praktyczek i teoretyczek, dodatkowy wymiar etyczny: „cechą tej analizy jest etyka oparta raczej na splątaniu niż na zewnętrznych relacjach. Dyfrakcyjne odczytania niosą ze sobą twórcze prowokacje [...]. Są pełnymi szacunku, szczegółowymi i etycznymi interwencjami”⁹⁸.

⁹⁴ R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Wprowadzenie. „Nowa tradycja” myślenia*, [w:] tychże, *Nowy materializm...*, s. 71.

⁹⁵ Por. D.J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, New York–London 2018.

⁹⁶ Por. K. Barad, *Diffractioning Diffraction: Cutting Together-Apart*, „Parallax” 2014, nr 20 (3).

⁹⁷ A. Derra, *Mechanika kwantowa, dyfrakcja i niedosyt filozoficzny. Nowy materializm feministyczny Karen Barad w kontekście studiów nad nauką i technologią*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy...*, s. 138.

⁹⁸ *Wywiad z Karen Barad*, [w:] R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm...*, s. 42.

3.1 Cięcia przepływu

Zdaniem Rosi Braidotti jedną z najważniejszych inspiracji dla myśli posthumanistycznej stanowią propozycje Barucha de Spinozy. Jak pisała, neospinozjański

[w]italistyczny materializm jest perspektywą pomagającą nam nadać sens [...] zewnętrznemu wymiarowi, który w rzeczywistości jest częścią podmiotu jako zinternalizowany ślad kosmicznych wibracji. Tworzy on również rdzeń postludzkiej wrażliwości ukierunkowanej na przekroczenie antropocentryzmu⁹⁹.

Budowanie nowej, opozycyjnej zarówno wobec klasycznego humanizmu, jak i antropocentrycznie zorientowanego antyhumanizmu, teorii podmiotowości byłoby więc oparte na koncepcjach monistycznych, zakładających jedność materii, a zatem brak takich kategorii jak wewnątrz i zewnątrz. Dodatkowo, współczesny monizm – w rozumieniu nowego materializmu – poparty byłby badaniami z zakresu takich dziedzin jak biochemia czy mikrobiologia i zwracałby uwagę na to, iż materia nie jest statyczną strukturą, a dynamicznym, samoorganizującym się bytem. To właśnie w przestrzeni owego bytu znajdujemy swoje miejsce.

Nasza egzystencja zależy, w każdym momencie, od miriad mikroorganizmów i różnorodnych wyższych gatunków, od naszych własnych – mgliście rozumianych – cielesnych i komórkowych reakcji, a także od bezlitosnych kosmicznych ruchów, materialnych artefaktów oraz naturalnych materialności zasiedlających środowisko, tak samo jak od socjoekonomicznych struktur, które produkują i reprodukują warunki naszej codzienności¹⁰⁰.

Posthumanistyczny przewrót, polegający na zmianie dominującej dotychczas, hegemonicznej pozycji człowieka – a właściwie Człowieka – polegałby więc, jak już wykazałem, na usunięciu go z „pedestału” i postawieniu pośród innych, szeroko rozumianych istnień. Braidotti upatruje źródeł takiej postawy właśnie w myśli Spinozy. Innym filozofem dostrzegającym i podkreślającym znaczenie koncepcji autora *Etyki* dla współczesności był Gilles Deleuze, który pisał wręcz, że znajdujemy się dziś „w otoczeniu Spinozy”¹⁰¹. Zauważał on, iż „[j]ednym

⁹⁹ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 131

¹⁰⁰ D. Coole, S. Frost, *Introducing the New Materialisms*, [w:] *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Durham – London 2010, s. 1.

¹⁰¹ G. Deleuze, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa 2014, s. 197.

z zasadniczych elementów spinozizmu jest utożsamienie stosunku ontologicznego (substancja–*modi*), stosunku epistemologicznego (istota–własności) i stosunku fizycznego (przyczyna–skutek)”¹⁰². Konstatacja ta prowadzi nas ku nowemu materializmowi, a więc perspektywie, w kontekście której nie mówimy o ontologii czy epistemologii, a – jak zauważa Karen Barad –powinniśmy mówić raczej o ontoepistemologii¹⁰³. W perspektywie neomaterialistycznej ontologia, epistemologia i etyka nie dają się od siebie odseparować, tak jak nie istnieją podziały na podmiot i przedmiot, umysł i ciało czy ludzkie i nie-ludzkie. Monistyczna perspektywa, który pozwala przekroczyć wspomniane dualizmy, sprawia, iż

[p]raktyk poznawczych nie można [...] uznać za praktyki w pełni ludzkie; nie tylko dlatego, że do naszych praktyk używamy nie-ludzkich elementów, ale dlatego że poznawanie to część procesu, w którym jedna część ciała staje się zrozumiała dla innej części. **Praktyki poznawania i bycia nie są od siebie odizolowane, ale raczej splecione.** Nie zdobywamy wiedzy, stając na zewnątrz świata; wiemy ponieważ znajdujemy się *wewnątrz* niego. Jesteśmy częścią różnicującego stawania się świata. [...] *Ontoepistemologia* – badanie praktyk poznawczych w obrębie bytu – jest prawdopodobnie lepszym sposobem myślenia o zdobywaniu znaczenia/materializacjach poszczególnych intra-akcji¹⁰⁴.

Wydaje się więc, że warto prześledzić pewne tropy, które łączą dziedzictwo Spinozy z wyzwaniem stojącymi przed badaczkami i badaczami spod znaku nowego materializmu. Tropy te wiodą między innymi do I tomu *Kapitalizmu i schizofrenii, Anty-Edypa*. Kwestia ta nie jest wcale oczywista – z pozoru o wiele łatwiejsze byłyby poszukiwania w tekście *Tysiąca plateau*. A jednak to właśnie w *Anty-Edypie* znaleźć możemy cięcia przepływu pomiędzy maszyną-Spinozą i maszyną-neomaterialistyczną. To miejsce, w którym materializuje się maszyna-deleuzeoguattariańska, pozwalająca na dostrzeżenie przepływu pomiędzy monistyczną koncepcją Barucha de Spinozy i propozycjami nowego materializmu. Nie gdzie indziej, a właśnie na pierwszych stronach *Anty-Edypa* czytamy przecież, że

utrzymywanie rozróżnienia na człowieka i naturę nie ma już sensu: to, co jest ludzką istotą natury i naturalną istotą człowieka, staje się tożsame w naturze jako produkcji czy przemyśle, a zatem również w życiu gatunkowym człowieka. Przemysłu nie rozpatruje się więc już w odniesieniu do zewnętrznego kryterium użyteczności, ale w jego fundamentalnej tożsamości z naturą, jako

¹⁰² Tamże, s. 126

¹⁰³ Por. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham–London 2007.

¹⁰⁴ K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność...*, s. 358. Podkreślenie moje.

tego, co wytwarza człowieka i jest przez niego wytwarzane. [...] [c]złowiek i natura nie są przeciwstawnymi terminami¹⁰⁵.

Owa „fundamentalna tożsamość” to właśnie przywoływana już jedność materii kierująca nas ku ucieczce od dualizmów oraz niwelująca podziały na wewnątrz i zewnątrz. To właśnie jej tropów poszukuję w niniejszym rozdziale. Jego celem jest raczej zaznaczenie punktów styecznych dla Spinozy, *Anty-Edypa* i nowego materializmu, kartograficzna próba ujęcia pewnej przestrzeni, zarysowania jej konturów oraz wskazania sfałdowań, aniżeli dyskursywne wstrzymanie wibracji, które ją przenikają.

3.2 Bóg i Człowiek / Bóg-Człowiek

Monizm Spinozy może być – i w filozoficznej tradycji zazwyczaj był – odczytywany w perspektywie panteistycznej¹⁰⁶. Interpretacji takiej stanowczo sprzeciwiał się Leszek Kołakowski, który pisał, że mimo iż autor *Etyki*, gdy dowodzi istnienia rzeczy najdoskonalszej, która okazuje się immanentną przyczyną samej siebie i wszystkich rzeczy¹⁰⁷, nazywa ją Bogiem bądź substancją, to „Bóg Spinozy, zwany inaczej przyrodą, nie jest Bogiem, a jest przyrodą właśnie”¹⁰⁸. Spinoza próbował uciec od prostego przełożenia figury Boga na omawianą tutaj monistyczną wizję rzeczywistości. Wydaje się jednak, że nawet jeśli uznamy, iż Bóg Spinozy nie jest Bogiem jakiegokolwiek religii, wciąż możemy mieć do czynienia z problemem, który zauważał Markiz de Sade, gdy próbował uwolnić myślenie od wszelkich przejawów teizmu, a z którym to problemem w zdecydowany sposób rozprawiają się w *Anty-Edypie* Deleuze i Guattari. W swoich pismach autor *120 dni Sodomy* zaznaczał, że należy nie tylko odrzucić ideę Boga, „ale też wszystkie ustanowione przez Rozum bożyszczą, wszystkich pretendentów do pozostawionego przez Boga pustego tronu: Naturę, Innego, Ja, a wreszcie sam tron”¹⁰⁹. Choć wizja Sade’a jest dosyć radykalna, uświadamia ona poziom edypalizacji naszego

¹⁰⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017, s. 8.

¹⁰⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom drugi: Filozofia nowożytna do roku 1830*. Warszawa 1988; J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Toruń 1995; B. Russell, *Dzieje zachodniej filozofii i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dziś*, Warszawa 2012; J. Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*. Warszawa–Toruń 2016.

¹⁰⁷ B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 2010, s. 33.

¹⁰⁸ L. Kołakowski, *Spinoza i tradycje humanizmu nowożytnego*, [w:] B. Spinoza, *Etyka*, Warszawa 2008, s. XXI–XXII.

¹⁰⁹ B. Banasiak, *Integralna potworność. Markiz de Sade – filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź–Wrocław 2006, s. 172.

funkcjonowania – zamykamy się w poszukiwaniach zastępczej wizji Ojca. Do podobnych wniosków dochodził Jean-Paul Sartre, gdy pisał, że

człowiek indywidualny realizuje sobą pewną koncepcję umysłu boskiego. W ateizmie filozofów XVIII wieku usunięto pojęcie Boga, ale nie usunięto przekonania, że istota poprzedza jej egzystencję. [...] Człowiek jest posiadaczem natury ludzkiej. Tę ludzką naturę, która jest koncepcją człowieka, odnajdujemy u wszystkich ludzi¹¹⁰.

Łatwo więc zauważyć, że krytyka przeprowadzana przez autora *Bytu i nicości* dotyka tego samego zagadnienia, które poruszał Boski Markiz. Obaj francuscy filozofowie – choć nie wyrażali tego eksplicytnie – zauważali podporządkowanie człowieka hegemonicznej figurze Ojca. Funkcjonująca w Spinozjańskim monizmie postać immanentnego Boga pozwala uczynić krok w kierunku przekroczenia tego problemu – zarysowuje bowiem zupełnie odmienny typ relacji, nie ustanawianej „spoza”, stanowiącego wszak pozycję władzy. Nie odrzuca więc idei Boga, a przedefiniowuje dotychczasowy system zależnościowy. Zanim jednak wizja autora *Traktatu teologiczno-politycznego* została zaadaptowana na polu nowego materializmu, natrafiła na cięcie przepływu w postaci *Anty-Edypa*. Książka Deleuze’a i Guattariego pozwala dostrzec siłę zależności skrytą pod figurą Ojca i zrozumieć konsekwencje edypalizacji. Jak zauważał de Sade, ucieczka spod władzy Ojca nie jest tak łatwa, jak pozornie mogłoby się wydawać – musiałyby bowiem wiązać się również z negacją siebie. Kwestię tę dostrzeżemy również w *Anty-Edypie*, gdy jego autorzy zauważają za Marksem, iż „osoba, która nie uznaje Boga, dokonuje zaledwie »rzeczy drugorzędnej«, ponieważ zaprzecza istnieniu Boga, aby ustanowić byt człowieka, by w miejscu Boga umieścić człowieka”¹¹¹. Dalszy ruch de-edypalizacyjny polegałby więc w takim wypadku na „przekroczeniu człowieka”, co odsyła nas do posthumanistycznej performatywności nowego materializmu.

Komentatorzy myśli Spinozy są natomiast w większości zgodni co do tego, że główną postacią, na której skupia się jego filozofia, jest człowiek¹¹². To właśnie o jego szczęście czy też wolność troszczy się autor *Etyki*, umieszczając go w monistycznie rozumianym świecie. Pod tym względem propozycja Spinozy okazuje się przynależna do humanistycznej tradycji, choć jednocześnie – dzięki monistycznej immanencji – nie jest antropocentryczna, pozwalając tym samym na poszukiwanie jej połączeń z perspektywą posthumanistyczną. Co jeszcze wydarza

¹¹⁰ J-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 25–26.

¹¹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 67.

¹¹² Por. J. Żelazna, *Skończone poznanie...*; L. Kołakowski, *Spinoza i tradycje...*; J. Żelazna, *Spinozjańska teoria afektów*, Toruń 2010; P. Gut, *Spinoza o naturze ludzkiej*, Lublin 2011.

się pomiędzy wizją filozofa a koncepcjami spod znaku nowego materializmu? Gdzie znajduje się kolejne przejście, dzięki któremu wychodzimy w kierunku decentralizacji ludzkiej pozycji? Wydaje się, że odpowiedzi na te pytania udziela chociażby *Anty-Edyp* w opisie maszyn pragnących:

Podmiot – wytworzony jako resztką obok maszyny, jako dodatek czy część przylegająca do maszyny – przechodzi przez wszystkie stany koła i z jednego koła na drugie. Sam podmiot nie znajduje się w środku koła – ten zajmowany jest przez maszynę – lecz na jego brzegu, nie mając stałej tożsamości, stale zdecentrowany, wywiedziony ze stanów, przez które przechodził. [...] podmiot rodzi się z każdego stanu serii i wciąż odradza w kolejnym stanie, który określa go w danym momencie, zarazem konsumując wszystkie stany, które go zrodziły¹¹³.

Autorzy proponują wizję człowieka podporządkowanego nieustającemu ruchowi, całkowicie połączonego ze światem, którego jest częścią. Zamiast zajmować pozycję centralną, znajduje się na brzegu, choć jednocześnie przenika przez wszelkie możliwe stany i serie. To oczywiście człowiek zanurzony w spinozjańskiej radykalnej immanencji, którego dotychczasowa podmiotowość – duma humanistycznego paradygmatu – została zakwestionowana. Dlatego właśnie pojawić może się tu koncepcja Nielsa Bohra, dla którego „rzeczy nie mają naturalnie określonych granic czy własności [...]. Bohr zakwestionował również [...] wiarę w istotowe rozróżnienie między podmiotem i przedmiotem, poznającym i poznawanym”¹¹⁴. To właśnie na teoriach duńskiego fizyka Karen Barad opiera swoją koncepcję posthumanistycznej performatywności. Zakwestionowany podmiot w świecie nieposiadającym zewnątrz podlega nieustannym intra-akcjom. Te ostatnie – w przeciwieństwie do interakcji, których proces zakłada istnienie oddzielnych bytów – są określeniem wszelkich procesów, jako że te zachodzą zawsze wewnątrz jednej materii. Przede wszystkim jednak intra-akcje niosą ze sobą nowy sposób myślenia o przyczynowości – sprawczość badań czy obserwacji jest nieodłączna od tego, co jest badane lub obserwowane. „Pomiary stwarzają świat: materia i znaczenie nie poprzedzają pomiarowych intra-akcji, są raczej przez nie współ-konstituowane”¹¹⁵. Dlatego też w nowym materializmie mowa jest o ontoepistemologii, splatającej praktyki poznania i bycia, jako że te zachodzą zawsze w obrębie jednej materii. Barad pisze, iż „[s]prawcze intra-akcje to konkretne, przyczynowe, materialne akty stanowienia mogące, choć nie jest to

¹¹³ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 25.

¹¹⁴ K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność...*, s. 338.

¹¹⁵ Tejsze, *Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy...*, s. 64.

konieczne, angażować »ludzi«. [...] Świat jest intra-aktywnością różnicującej się materializacji”¹¹⁶. Mamy więc zawsze do czynienia z różnymi elementami tej samej materii, które oddziałują na siebie wzajemnie, pozostając jednocześnie sobą oraz całością. Spinoza tłumaczy to następująco: „materia jest wszędzie ta sama, [...] rozróżnić w niej można części, o ile pojmuje się ją jako pobudzoną w rozmaity sposób, skąd też części jej dają się rozróżnić tylko modalnie, nie zaś realnie”¹¹⁷. Przywodzi to na myśl fragment z *Tysiąca plateau*, w którym czytamy, że

[n]ie można być wilkiem, jest się zawsze ósmioma lub dziesięcioma wilkami, sześcioma lub siedmioma wilkami. Nie sześcioma czy siedmioma wilkami naraz, w sobie samym, lecz wilkiem pośród innych, [...] istotna jest pozycja masy i przede wszystkim pozycja samego podmiotu w stosunku do sfory, w stosunku do wielości-wilków¹¹⁸.

Przywołuję ten fragment, ponieważ wydaje się niezwykle ważny w kontekście przyjmowania posthumanistycznej perspektywy postantropocentrycznej, zwłaszcza tej związanej z dyskursem neomaterialistycznym. Polegające na nieustających intra-aktywnościach zanurzenie w radykalnej immanencji, choć opiera się na decentralizacji człowieka i zakwestionowaniu podmiotu, nie pozbawia nas bycia, a jedynie pozwala zmienić przyjęty wcześniej horyzont, ustawić się „w stosunku do wielości-wilków”. Należy bowiem mieć na uwadze przywoływane w poprzednim rozdziale koncepcje wiedzy usytuowanej i polityki umiejscowienia, które pozwalają ustabilizować swoją pozycję względem pozostałych części świata. Według Étienne’a Balibara w filozofii Spinozy „[i]ndywidualność jest funkcją transindywidualności, funkcją komunikacji”¹¹⁹. Transgresja pozostaje niemożliwa w optyce nowego materializmu, lecz koncepcja transindywidualności osadzonej w monistycznej rzeczywistości pozwala zrozumieć, że człowiek istnieje o tyle, o ile pozostaje w relacji do pozostałych intra-aktywnych elementów. „Byty nie poprzedzają swoich relacji”¹²⁰. Istnieją bezpośrednio i tylko w nich. Jak czytamy w *Anty-Edypie*, maszyny to złożone układy, których nie możemy rozpatrywać oddzielnie ani jako zamkniętych całości.

[P]rawdziwa różnica występuje nie między maszyną i istotą żyjącą, witalizmem i mechanicyzmem, lecz między dwoma stanami maszyny, które są również dwoma stanami istot

¹¹⁶ K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność...*, s. 343.

¹¹⁷ B. Spinoza, *Etyka...*, s. 27.

¹¹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, red. jęz. i meryt. J. Bednarek, Warszawa 2015, 34.

¹¹⁹ É. Balibar, *Spinoza i polityka*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2009, s. 180.

¹²⁰ D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe...*, s. 245.

żyjących. [...] Nie ma nic poza pragnieniem i wielością środowisk, pól i form stadnych. Inaczej mówiąc: molekularne maszyny pragnące same w sobie są inwestycjami wielkich maszyn molowych czy konfiguracji, jakie tworzą zgodnie z prawem wielkich liczb, w pierwszym czy w drugim znaczeniu „podporządkowania”¹²¹.

3.3 Nieskończony ruch życia-samego

Wszelka materia poddana jest nieustającemu ruchowi, samoorganizacji. Ten sposób postrzegania ciał można odnaleźć w filozofii Spinozy:

Jakiegokolwiek poszczególne ciało określone jest naraz na dwa sposoby. Po pierwsze, jakkolwiek małe by było, zawiera w sobie zawsze nieskończoność cząstek: to stosunki ruchu i spoczynku, przyspieszenia i spowolnienia między tymi cząstkami definiują ciało i jego indywidualność. Jednocześnie dane ciało pobudza inne ciała i samo jest przez nie pobudzane: zdolność bycia pobudzonym okazuje się rozstrzygająca dla cielesnej indywidualności w jednakowej mierze, co prędkość¹²².

Poszczególne *modi* substancji pozostają w dynamicznych relacjach, same będąc jednocześnie tego typu relacjami. Nie ma tu więc miejsca na statyczność – dokonuje się nieustanna praca materii. „Ciało, znajdujące się w ruchu lub spoczynku, musiało być zdeterminowane do ruchu lub spoczynku przez inne ciało, które również zdeterminowane zostało do ruchu lub spoczynku przez inne ciało, tamto z kolei przez inne, i tak w nieskończoność”¹²³. „Rzeczywistość to aktywny czasownik”¹²⁴. Wszystko nabiera performatywnego charakteru – każdy element rzeczywistości nie tylko pozostaje w ciągłym ruchu, ale jednocześnie wpływa na inne elementy układów, w których się znajduje. Zdecentralizowany człowiek stanowi zaledwie cząstkę tego typu płynnych układów, przy czym sam także jest jednocześnie rodzajem układu, w którym transformacji i przemieszczeniom podlegają kolejne sieci relacji. Jak bowiem stwierdza Karen Barad: „[m]ateria nie jest niezmienną esencją; to raczej substancja zaangażowana w intra-aktywne stawanie się – nie rzecz, ale działanie, zakrzeplone działanie”¹²⁵. Właśnie o tego rodzaju połączeniach pisali autorzy *Anty-Edypa*, gdy zauważali, że „[m]aszyny pragnące [...] podlegają zasadzie binarnej bądź regule asocjacyjnej: stale jakaś maszyna podłączona jest do drugiej. [...] Ponieważ druga maszyna, podobnie jak pierwsza, podłączona jest z kolei do innej,

¹²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 333–335.

¹²² G. Deleuze, *Spinoza...*, s. 198

¹²³ B. Spinoza, *Etyka...*, s. 78.

¹²⁴ D. Haraway, *Manifest gatunków...*, s. 245.

¹²⁵ K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność...*, s. 356.

która dokonuje cięć i pobrań”¹²⁶. Zgodnie z posthumanistyczną, neomaterialistyczną koncepcją samoorganizującej się performatywności cała rzeczywistość pracuje sama na siebie w procesie niekończących się intra-akcji. Dlatego właśnie pragnienie, o którym tu mowa, nie jest wynikiem jakiegokolwiek braku. W znanej nam formie nie może on bowiem zaistnieć. Nie ma miejsca na puste, niezagospodarowane przestrzenie. „Próżnia nie jest pusta, jednocześnie jednak nie ma w niej żadnej nic/cości. [...] nieokreśloność jest kluczem nie tylko w kwestii istnienia materii, lecz także jej nieistnienia lub raczej – jest kluczem do gry nie/istnienia”¹²⁷. Wszelka materia stanowi część jednego, nieustannie transformującego się zbioru, którego poszczególne elementy kooperują ze sobą, wywołując wibrację całości sieci¹²⁸.

Jak pisze Braidotti, „postludzki podmiot stanowi ekspresję następujących po sobie fal stawania się, wzbudzanych ontologiczną siłą *zoe*”¹²⁹. Wspomniany już ruch – choć nie posiada pierwszego poruszyciela, gdyż trwa w nieskończonym procesie – napędzany jest energią życia-samego. I to właśnie życie jest ciągłym materialnym przepływem, czystą ciągłością, *hylè*¹³⁰. Jak powiedziała Gilles Deleuze, jest immanencją immanencji, gdyż: „immanencja absolutna jest w sobie samej: nie jest *w* czymś, nie jest *do* czegoś, nie zależy od przedmiotu i nie należy do podmiotu. U Spinozy immanencja nie należy *do* substancji, lecz substancja i jej *modi* są w immanencji”¹³¹. Natomiast „o planie immanencji możemy mówić jedynie wówczas, gdy to, co immanentne, nie jest już immanentne względem niczego innego niż ono samo”¹³². *Dzoë* znajduje się natomiast poza kategoriami i prostymi definicjami, jest niepodzielne i niepoliczalne, choć jednocześnie istnieje wszędzie oraz jest (we) wszystkim – także w materii, którą pozornie uznaliśmy za nieożywioną, a której cząsteczki pozostają w ciągłym ruchu. Jest autonomiczne, samozwrotne, nie jest również ukonkretnione, a wręcz przeciwnie, pozostaje nieokreślone¹³³.

Rozróżnienie na *bíos* i *dzoë* przywrócił współczesności Giorgio Agamben. Jak pisał:

¹²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 9.

¹²⁷ K. Barad, *Co jest miarą nicości?...*, s. 68.

¹²⁸ Por. J. Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham–London 2012, s. 21.

¹²⁹ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 263.

¹³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 42.

¹³¹ Por. G. Deleuze, *Immanencja...*, s. 11.

¹³² Tamże, s. 13.

¹³³ Nawiązuję tutaj do oryginalnego tytułu ostatniego eseju Gillesa Deleuze’a, opublikowanego w numerze 47/1995 czasopisma „Philosophie” – *L’immanence: une vie*. Filozof rozmyślnie używa w całym tekście przy opisie tytułowego życia rodzajnika nieokreślonego – właśnie po to, by zaznaczyć nieuchwytną dla nas jakość życia. Sugeruje w ten sposób, że nie możemy go konkretnie wskazać ani umiejscowić, jest bowiem od nas niezależne. Rodzajnik nieokreślony *une* jest natomiast jednocześnie liczebnikiem. Mamy więc do czynienia z jednym życiem, którego nieokreśloność pozwala mu być wszędzie. Ujawnia to charakterystyczne dla deleuzo-guattariańskiej filozofii, a także dla perspektywy posthumanistycznej napięcie oraz splątanie jedności z wielością. Z uwagi na brak użycia rodzajników w języku polskim, tłumacz zdecydował się na używanie sformułowania „jakieś życie”, co wydaje się interesującym rozwiązaniem, choć jednocześnie może być nieco mylące i upraszczające.

Grecy nie posiadali jednego terminu na oznaczenie tego, co my rozumiemy pod pojęciem *życie*. Posługiwali się dwoma słowami, które różniły się semantycznie i morfologicznie, mimo że dawały się sprowadzić do wspólnego źródłosłowu: *dzoē*, która oznaczała zwykłą cechę życia wspólną wszystkim ożywionym bytom (zwierzętom, ludziom i bogom), oraz *bíos*, który wskazywał formę lub sposób życia właściwe jednostce lub grupie¹³⁴.

Bíos można by więc uznać za rodzaj zaszeregowania – to sposób życia, który jest „właściwy” i posiada swoje właściwości. Dopiero spełnienie ich pozwala być częścią *bíos*¹³⁵. Tymczasem *dzoē* jest zaś egalitarne – jedno dla wszystkich i wszystkiego. Wobec *dzoē* nie istnieje uprzywilejowanie, a tylko równość. Nawet jeśli bowiem sama jakość życia w jego różnych ucieleśnieniach może być różnaita, życie-samo-w-sobie pozostaje niezmiennie. „Nie ma już podmiotu, a jedynie aktywne i indywidualujące stany anonimowej mocy”¹³⁶. To główna kategoria posthumanistycznej myśli i ufundowanej na niej etyki – jej ślady znajdziemy zarówno w filozofii Spinozy, jak i w propozycjach nowego materializmu. W *Anty-Edypie* – choć nie eksplicytnie – łączy się z kategorią pragnienia, które „wywołuje przepływ, płynie i przecina”¹³⁷ czy też, jak powiedziałby Spinoza, „jest samą istotą człowieka”¹³⁸.

Trwanie w ciągłym ruchu, podporządkowanie życiu-samemu łączy się nie tylko z rozbiciem zastanych struktur i uznaniem niedialektycznego przepływu. Usieciowione relacje oparte na *dzoē* są także źródłem nieustającej niepewności – fundują niestałość i otwierają na możliwość błędu, który poza obowiązującymi normami, kategoriami i siatkami pojęciowymi może wszak przybrać afirmatywny charakter. „W maszynach pragnących wszystko funkcjonuje jednocześnie, ale w lukach i zerwaniach, uszkodzeniach i złamaniach, w chwilowych przerwach i spięciach, odstępach i rozbiciach, składając się na sumę, która nigdy nie łączy części w całość”¹³⁹. Owo funkcjonowanie w cieniu błędu i niepewności pozwala uczynić krok w kierunku uwolnienia się od normatywizacji ku performatywności nowego materializmu. Tak jak w filozofii Spinozy, „jesteśmy wolni, gdy rozumiemy własną niemoc wobec nieuchronności tego, co na świecie się dzieje i gdy [...] porzucimy namiętności, każące nam bezskutecznie

¹³⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 9.

¹³⁵ Z zagadnieniem tego typu mierzył się przykładowo Arystoteles, gdy zastanawiał się nad tym, czy rośliny mają duszę – a więc w jego rozumieniu właśnie zasadę stanowiącą o życiu i czynnościach życiowych [Por. Arystoteles, *O roślinach*, przeł. L. Regner, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa 2003.

¹³⁶ G. Deleuze, *Spinoza...*, s. 207.

¹³⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 9.

¹³⁸ B. Spinoza, *Etyka...*, s. 196.

¹³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 48.

stawiać opór niepokonanej potędze wszechmocnych praw przyrodzonych”¹⁴⁰. Dopiero akceptacja możliwości porażki w świecie nieustających intra-akcji pozwala w pełni otworzyć się na perspektywę posthumanistycznej etyki, budowanej na stykach koncepcji spinozjańskich, deleuzeoguattariańskich i neomaterialistycznych.

[Z]wiązanie się z kłopotem wymaga nauczenia się, jak być naprawdę obecnym w terażniejszości, nie jako centralny punkt zanikający pomiędzy fatalną lub rajska przeszłością a apokaliptyczną bądź zbawienną przyszłością, ale jako śmiertelna kreatura spleciona w miriadach niekończących się konfiguracji miejsc, czasów, materii i znaczeń¹⁴¹.

¹⁴⁰ L. Kołakowski, *Spinoza i tradycje...*, s. XXX.

¹⁴¹ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Cthulucene*. Durham – Londyn 2016, s. 1.

Rozdział 4. Rozumienie estetyczne jako praktyka nowego materializmu

Jak już wspomniałem, niezwykle istotnym elementem nowego materializmu – wiążącym się z tzw. feminizmem korpor(e)alnym – jest przywrócenie ciała materialności, sprzeciw wobec jego wyłącznej dyskursywizacji. W tym sensie nowy materializm rodzi się w kontrze – choć przecież jego sensem jest wykraczanie poza takie dychotomie – do postmodernistycznego i poststrukturalistycznego „zwrotu językowego”. Nowożytna filozofia „po Kartezjuszu” ugruntowała postrzeganie człowieka jako wyłączonego ze świata bytu, istoty transcendentnej wobec rzeczywistości. Materialność ciała, w którym został umieszczony doskonały umysł, okazuje się jedynie przeszkodą. Nasze reakcje fizjologiczne, cielesne potrzeby, pragnienia, uczucia czy emocje okazują się tym, co nie pozwala „właściwie” funkcjonować. Gdybyśmy dokonać prostego nawiązania do myśli Arystotelesa, można by powiedzieć, że ciało ma jedynie stanowić narzędzie, służące do realizacji określonych celów. W ten sposób jasno ustawilibyśmy hierarchię bytów, w której umysł posiada pozycję pana, a ciało – jego niewolnika. Ciało jest przecież barbarzyńskie, nieopanowane. Jego odruchy są dla nas niezrozumiałe (a przynajmniej nie całkowicie), a potrzeby wydają się co najmniej żenujące. Podczas gdy umysł posiada potencjał do władzy nad światem, opierającej się na możliwości zrozumienia go i opisanego, ciało sprowadza się co najwyżej do jego funkcji motorycznych. Ma ono stanowić pojemnik, w którym transportujemy to, co dla Człowieka najcenniejsze. Jak jednak zauważa Anna Hickey-Moody:

Kartezjańska sublimacja ciała to efekt jego postrzegania cielesności oraz doznań zmysłowych, jako całkowicie zewnętrznych wobec sfery myślenia. Ciało postrzegane jest tu jako nie-do-pomyślenia; nie dostrzega się jego możliwości posiadania wiedzy (opartej na somatycznych reakcjach, „pamięci mięśniowej” czy kodzie genetycznym)¹⁴².

W ten sposób autorka zwraca uwagę na kwestię coraz częściej podnoszoną przez myślicielki i myślicieli związanych z nurtem filozofii ciała – ono także posiada pewne sposoby myślenia, rozumienia czy percepcji. To, co wcześniej zarezerwowane było wyłącznie dla umysłu – możliwość myślenia, posiadania wiedzy i korzystania z niej – okazuje się także domeną ciała. Ciało, które jest przecież żywą materią i to właśnie w związku z tym, tak trudno nam ją

¹⁴² A. Hickey-Moody, *The Thinking Body and Art as Force*, [w:] *Sensorium: Aesthetics, Art, Life*, red. B. Bolt, F. Colman, G. Jones, A. Woodward, Newcastle 2007, s. 87–88.

zrozumieć. Kartezjański podział zostaje więc podany w wątpliwość. Dotychczasowa deprecjacja ciała, jako mniej „zdolnego” od rozumu, musi ustąpić pod wpływem zwiększającej się wiedzy o sposobach somatycznego funkcjonowania, o wiedzy zawartej w biologii – wiedzy ucieleśnionej, niepojmowalnej na poziomie abstrakcyjnej refleksji.

Mam jednak pewien problem z podkreśleniem czynionym przez Hickey-Moody, odnoszącym się do „myślącego ciała”. Czy nie jest bowiem tak, że gdy próbujemy udowodnić, iż nasze ciało także posiada umiejętności przynależne umysłowi, to próbujemy je podciągnąć wyżej niż dotychczas w hierarchii, jednak na zasadach tej hierarchii właśnie? Czy nie jest tak, że powinniśmy raczej porzucić kartezjańskie myślenie dualistyczne, niż przekonywać samych siebie o wartości tego, co cielesne? „Myślące ciało” tylko pozornie byłoby więc zwrotem emancypacyjnym. Jego zadaniem jest raczej próba dołączenia do uprzywilejowanego grona, zaznaczenie ważności ciała, ale w kategoriach zarezerwowanych dla umysłu. To sugestia, że ciało może uzyskać lepszą pozycję tylko wtedy, gdy będzie w stanie choć zbliżyć się do rozumu swoimi możliwościami. Gdy będziemy w stanie udowodnić jego przydatność według kategorii, na podstawie których było wcześniej odrzucone. Zamiast więc zrywać z dotychczasową hierarchią, postawa taka potwierdza jedynie jej „słuszość” i szuka dla siebie „tylnej furtki”. Także Gernot Böhme zauważał, że „dotychczasowe filozofie ciała niewiele mówiły o takich procesach jak oddychanie, jedzenie i picie, pływanie, sen, a w każdym razie nie umieszczały ich w centralnym miejscu”¹⁴³. Próbowały bowiem przywrócić ciało filozofii, ale przy użyciu tych samych zasad, na których zostało ono z niej wykluczone. W ten sposób ciało pozostaje w sferze abstrakcji – odmawia mu się ucieleśnienia. Tak jakby istniała tylko jedna strona tego, co cielesne. I jest to strona czysta, wypreparowana. Sprowadzająca się do podkreślenia, iż ciało może być tworem jedynie tak „doskonałym”, jak umysł.

Dlatego też wydaje mi się, że wartości ciała należy poszukiwać gdzie indziej. Poza dualistycznym paradygmatem – w tym, co dla ciała najbardziej charakterystyczne, w jego cielesności. Wiązałoby się to z procesem przywracania filozofii jeszcze jednego elementu, który na przestrzeni wieków został zepchnięty na margines, zdeprecjonowany, a z czasem zapomniany. O nim także wspomina Hickey-Moody w przywołanym fragmencie. Mowa tu o zmysłach. W kulturze Zachodniej Europy przyzwyczailiśmy się do postrzegania świata za pomocą wzroku, podczas gdy pozostałe ze zmysłów – słuch, smak, węch, dotyk – pozostawiliśmy na dalszym planie. Uwierzaliśmy w to, że świat da się przedstawić za pomocą obrazu, że jego właściwości są przede wszystkim „widoczne”. Zaufaliśmy okulocentryzmowi,

¹⁴³ G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2002, s. 125.

tak jak wszystkim pozostałym -centryzmom. Dlatego zapewne, że są wygodne, nie wymagają zadawania trudnych pytań, opierają się na schematach i dzięki nim tworzą bezpieczną wizję rzeczywistości, w której wszystko da się poukładać według ustalonego wzoru. Tymczasem już Walter Ong zauważał, że nasze postrzeganie świata jest uproszczone i zubożale – wystarczy bowiem spojrzeć na kultury niepiśmienne, by dostrzec, iż ich „percepcja” oparta jest przede wszystkim na słuchu, co czyni ich świat dynamicznym i nieprzewidywalnym, raczej „wydarzającym się” niż uprzedmiotowionym¹⁴⁴.

4.1 Ku poznaniu zmysłowemu

Proces wychodzenia poza władzę oka i rozumu, powinien więc wiązać się zarówno ze zwróceniem uwagi na efekty kartezjańskiego dualizmu, jak i idącego z nim w parze zubożenia zmysłowego poznania. To przecież zmysły pozwalają bowiem ciału na nieustanne interakcje z otaczającym światem. To one stanowią o jego wyjątkowości – odbierane bodźce nie są przecież dostępne umysłowi bezpośrednio, a zawsze w zapośredniczeniu. Ciało stanowi pierwszy filtr, przez który wszelkiego rodzaju informacje ze świata przedostają się „do środka”. Taka wiedza presuponowana sugeruje percepcję nieintencjonalną – odbywającą się wbrew naszej woli, działającą samoistnie. Już samo nasze ucieleśnienie i usytuowanie w świecie byłoby podstawą do odbioru zewnętrznych bodźców. Miałyby więc zmysły prymarny charakter wobec myślenia i mowy. Pomimo tego, ich pozycja okazuje się wyjątkowo słaba. A przecież to, w jaki sposób funkcjonujemy w świecie, stanowiąc jeden z wielu jego elementów, ma bezpośredni związek ze sposobem, w jaki świat odbija się w naszym cielesnym – za pomocą nie tylko obrazu, ale i dźwięku, zapachu, smaku czy temperatury. Jesteśmy zamknięci w niekończącej się oraz nieustannie aktywnej sieci relacji, które w każdej chwili zawiązują się na nowo, przemieniają, przesuwają. Właśnie to miał na myśli Ong, kiedy mówił o wspomnianej już dynamiczności i nieprzewidywalności. To, co nas otacza odbieramy za pomocą sensorium, które jest „organoleptyczne i sieciowe, o jego istocie stanowi wiele połączonych ze sobą systemów przekazywania impulsów. [...] Z perspektywy współczesnej nauki sensorium kształtuje się w milisekundach postrzegania, dotykania, słuchania, poruszania, wężania, smakowania, rozumienia itd.”¹⁴⁵.

Dlatego też potrzebowalibyśmy niestatycznych narzędzi, które pomogłyby nam w zrozumieniu naszych sposobów życia-w-świecie. Życie jest bowiem kategorią, której nie da

¹⁴⁴ Por. W. Ong, *Osoba, świadomość, komunikacja*, przeł. i oprac. J. Japola, Warszawa 2009.

¹⁴⁵ A. Jelewska, *Sensorium. Eseje o sztuce i technologii*, Poznań 2013, s. 9–10.

się ująć w proste ramy. To nieustannie pulsująca, niezbadana energia, która wymyka się naszemu analitycznemu spojrzeniu. Być może więc potrzebujemy pomocy innych zmysłów, bardziej ucieleśnionego sposobu rozumienia. Wzrok ustawia nas w pozycji dystansu, podczas gdy np. smak czy dotyk wymagają dosłownego kontaktu z tym, co poznajemy.

Uprzywilejowanie wzroku i słuchu jako zmysłów dystansu, implikujących obojętność i pozwalających na bezinteresowność, przyczyniło się do ukształtowania wzrokocentrycznej estetyki. Jednocześnie zmysły oparte na kontakcie i bliskości – smak, dotyk, węch – zostały wykluczone z jej obszaru, jako zaburzające dystynkcję pomiędzy przedmiotem i podmiotem, niepoddające się werbalizacji i subiektywne¹⁴⁶.

By jednak zbliżyć się do tego sposobu rozumienia rzeczywistości, potrzebujemy najpierw skupić się na wytworzeniu narzędzi, które pomogą nam w zrozumieniu naszego sensorium. Tłumaczeniem funkcjonowania zmysłów zajmowała się pierwotnie dziedzina nazwana estetyką. To właśnie w niej Alexander Baumgarten upatrywał sposobu na zrozumienie, w jaki sposób odbieramy świat, jak go przetwarzamy i jak wiedzę tę możemy wykorzystać. Projekt estetyki stanowić miał zarys ogólnej teorii poznania zmysłowego. Wydaje się więc, że już u jego podstaw leży założenie przekroczenia kartezjańskiego dualizmu w kierunku połączenia tego, co cielesne i rozumowe. Perspektywa współpracy pomiędzy tymi dwoma – oddzielanymi zazwyczaj – porządkami, pozwala nie tylko na odbieranie świata za pomocą zmysłów, ale także na poznawanie go w ten sposób.

Od koncepcji „myślącego ciała” zmierny więc w kierunku myślenia poprzez ciało (choć na poziomie językowym, także to pojęcie wydaje się niesatysfakcjonujące). Prowadzi nas to do zagadnienia, które pojawiło się w pismach Davida Hume’a, a dla współczesności zostało przypomniane przez Arnolda Berleanta¹⁴⁷. Jest nim kwestia rozumienia estetycznego, opierająca się na założeniu, iż poznanie nie jest wyłącznie domeną rozumu i może odbywać się przy udziale ucieleśnionych zmysłów. Hume zastanawiał się:

Czy idea substancji powstaje z impresji zmysłowych czy refleksji? Jeżeli ją dają nasze zmysły, to pytam: które mianowicie i w jaki sposób? Jeżeli spostrzegamy ją oczami, to musi być barwa; jeżeli uszami, to dźwięk; jeżeli podniebieniem, to smak; podobnie z innymi zmysłami. Lecz, jak myślę, nikt nie będzie twierdził, że substancja jest barwą lub też dźwiękiem, lub też smakiem. Idea substancji musi tedy

¹⁴⁶ A. Stronciwilk, *Estetyka wobec problemu smaku*, [w:] *Kultura jedzenia – Jedzenie w kulturze*, red. M. Błaszowska, K. Kleczkowska, A. Kuchta i inni, Kraków 2014, s. 112.

¹⁴⁷ Por. A. Berleant, *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, przeł. S. Stankiewicz, Kraków 2011.

pochodzić z impresji refleksji, jeśli w ogóle istnieje. Lecz impresje refleksyjne sprowadzają się do uczuć i emocji, z których żadne nie może przedstawiać substancji. Nie mamy więc idei substancji odrębnej od zbioru poszczególnych jakości i nie nadajemy też żadnego innego znaczenia terminowi „substancja”, gdy mówimy lub myślimy o niej¹⁴⁸.

Zbliża nas to więc do takiego rozumienia percepcji, jakie pojawia się u Böhme. Niemiecki filozof próbuje bowiem przywrócić percepcję ogólnemu poznaniu zmysłowemu. To, że kojarzymy ją dziś przede wszystkim ze wzrokowym postrzeganiem, związane jest właśnie z wykluczeniem pozostałych zmysłów ze sfery poznania. Tymczasem Böhme, jako popularyzator estetyki środowiskowej, próbuje przypomnieć nam, że istniejemy jednocześnie w wielu zachodzących na siebie otoczeniach. Wszystkie nasze zmysły pracują jednocześnie, odbierają bodźce, które następnie przetwarza nasze ciało i reaguje na nie, wysyłając bodźce zwrotne – czy to w postaci zapachu, czy wydzielin, czy zmiany swojej temperatury itd. Nasze życie-w-świecie byłoby w takim wypadku współ-życiem, procesem nieustającej wymiany. Jak pisze Böhme: „Estetyka jako teoria postrzegania w sensie nie zawężonym ma do czynienia z tym, że otoczenia i przedmioty poruszają nas uczuciowo czy też, że w otoczeniach lub w obecności określonych przedmiotów znajdujemy się zawsze w charakterystyczny sposób”¹⁴⁹. Wiązałoby się to z tym, iż wszystko, co istnieje w świecie, posiada swoją „atmosferę” (*die Atmosphäre*). Te zaś podlegałyby ciągłym wymianom i mieszaniu się. Wydaje się więc, że należałoby spróbować pomyśleć o koncepcji atmosfer Böhme w sposób nieabstrakcyjny, dostrzec je jako ucieleśnione sposoby życia ludzkiego ciała. W ten sposób zbliżamy się do myślenia o naszym ciele jako części przyrody. Nie abstrakcyjnym bycie, wyłączonym z uczestnictwa w świecie, a równorzędnym z innymi elementami natury.

4.2 Stawanie-się-ciałem

Takie myślenie bliskie jest posthumanistycznemu światopoglądowi, opowiadającemu się za przywróceniem naszego istnienia życiu, *dzoē*. Aby mówić o sposobach naszego współ-życia ze światem, musimy porzucić antropocentryczną perspektywę, ustawiającą nas niejako poza rzeczywistością i sugerującą możliwość spojrzenia nań z dystansu. Oczywiście dzięki wcześniejszym rozważaniom opartym o teorie wiedzy usytuowanej Donny Haraway i polityki umiejscowienia Adrienne Rich, pamiętamy, iż nie ma nic bardziej

¹⁴⁸ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 100.

¹⁴⁹ G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody...*, s. 7.

antropocentrycznego, niż przekonanie, że na chwilę możemy przestać myśleć jak człowiek, a zacząć jak zwierzę lub roślina. Dlatego też perspektywa postantropocentryczna będzie nam sugerować myślenie szerzej, a nie „gdzie indziej”. Myślenie ucieleśnione i usytuowane. Jednocześnie jednak świadome istnienia egalitaryzujących relacji, zachodzących pomiędzy wszystkimi elementami „układu”.

To właśnie sposobom owego relacyjnego istnienia, które Rosi Braidotti definiuje według deleuzo-guattariańskiej koncepcji stawania-się¹⁵⁰, należałoby przyjrzeć się bliżej, jeśli chcemy dotrzeć do sedna problemu, jakim jest zagadnienie rozumienia estetycznego. Wydaje się, że drogą do rozwinięcia go, byłoby skupienie się właśnie na ucieleśnionym poznaniu zmysłowym i sposobach odbierania, a także rozumienia rzeczywistości poprzez ciało. Należałoby więc przyjrzeć się funkcjonowaniu każdego ze zmysłów – nie tylko w perspektywie odbieranych przez nie bodźców, ale także sygnałów przesyłanych dalej, do wewnątrz ciała. Sygnały te uruchamiają bowiem reakcje organizmu, a to właśnie w nich zawarta jest istota estetycznego rozumienia. Skoro bowiem ciało w jakiś sposób reaguje na odbierane bodźce, to znaczy, że niosą one ze sobą jakieś znaczenia, czytelne przede wszystkim dla naszego organizmu. Nasza rozumowa percepcja zmysłowego poznania, nawet jeśli będziemy pamiętać o uczestnictwie wszystkich zmysłów w odbiorze otaczającej nas rzeczywistości, wciąż pozostaje jednak uboga. Zwróćmy chociażby uwagę na to, jakie problemy napotykamy, kiedy mówimy o doświadczeniach zmysłów takich jak słuch, smak, węch czy dotyk. Nie wypracowaliśmy wobec nich takiego zestawu pojęć, jaki posiadamy w przypadku używania wzroku. Tym bardziej mamy więc problem z wyciąganiem wniosków z odbieranych przez nasze ciało bodźców, nie mówiąc już o wysyłanych przez nas komunikatach. Właściwie nie powinno to dziwić, jako że „[w]szystkie żywe stworzenia, od zwykłej ameby do człowieka, rodzą się wyposażone w mechanizmy zaprojektowane do automatycznego, niewymagającego procesu rozumowego rozwiązywania podstawowych problemów życiowych”¹⁵¹.

Już poruszanie się ciała jest niezwykle ważne w odczuwaniu i uczeniu się świata. Nasze ciało zapamiętuje, dostosowuje się, odtwarza różnego rodzaju zachowania motoryczne.

¹⁵⁰ Stawanie-się to niekończący się proces, który – według Braidotti – oznacza „przemieszczenie antropocentryzmu i uznanie transgatunkowej solidarności na podstawie naszego osadzenia w środowisku, rozumianego z kolei jako usytuowanie, ucieleśnienie i symbioza z innymi gatunkami” [R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 149]. W *Tysiącu plateau* czytamy natomiast, że „[s]tawac się nie oznacza posuwać się wzdłuż serii, w przód czy w tył. Tym bardziej stawanie się nie dokonuje się w wyobraźni [...]. Jest ono jak najbardziej realne. [...] Stawanie się nie jest też ewolucją [...] nie wytwarza niczego za pomocą pokrewieństwa [...]. Jest przymierzem. [...] Stawanie się jest klęczem [...] Stawać się nie oznacza, z pewnością, naśladować albo utożsamiać się” [G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, s. 288–289].

¹⁵¹ A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2005, s. 30.

Powinniśmy więc spróbować je zrozumieć, opracować jego zachowania i nauczyć się wyciągać z nich wnioski. Tego rodzaju badania wciąż są prowadzone i wydaje się, że rzeczywiście jesteśmy dziś bliżej naszego ciała niż dotychczas. Z jednej strony bowiem powstają koncepcje takie jak somaestetyka Richarda Shustermana, próbująca zdiagnozować i zanalizować naszą motorykę, opracowująca sposoby jej klasyfikacji tak, by ciało stało się bliższe rozumowemu poznaniu¹⁵². Z drugiej natomiast niezwykle ważne są prace z zakresu neuronauk, w tym studium Marka Johnsona *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*¹⁵³. W oparciu o koncepcje estetyki pragmatycznej Johna Deweya próbuje on opisać relacje naszego ciała z otaczającymi go środowiskami. Szuka neuronalnych dróg połączeń pomiędzy odbieranymi przez nasze zmysły bodźcami, a reakcjami mózgu. Stara się w ten sposób zbliżyć do ciała, jako tematu swoich badań – zamiast traktować je jako abstrakcyjny byt, nieustannie podkreśla ucieleśnioną perspektywę swoich spostrzeżeń. Pomimo tego, pozostaje on wciąż jedynie na poziomie racjonalnego tłumaczenia zachowań ciała. Dlatego też szuka „znaczenia”, nie wychodząc tym samym poza paradygmat kartezjańskiego dualizmu. To właśnie klasyczny problem rozumowego postrzegania ciała. Wynika on przede wszystkim z tego, że ciało wciąż pozostaje w tym podejściu bytem wyabstrahowanym ze świata. I chociaż Johnson bada ślady zewnętrznych bodźców, interesuje go wyłącznie wnętrze ludzkiego organizmu. Poza tym, pozostaje jedynie na poziomie odbioru, zapominając o dwustronności naszych relacji.

Zrozumienie sposobów zachowywania się naszego ciała, to więc dopiero pierwszy krok do tego, by spróbować rozumieć świat estetycznie. Nie tylko poprzez jego jakości odbierane za pomocą zmysłów i przetwarzane przez ciało, ale także przez wytwarzane w odpowiedzi na te bodźce reakcje i sposoby ich odbierania przez świat. W takim wypadku pojawia się pytanie o perspektywę pomocną w tego rodzaju badaniu rzeczywistości. Powinna ona bowiem opierać się na próbie odrzucenia wszelkich dualizmów, dzięki czemu zniknąłby problem granic, zamykających poznanie w nieprzekraczalnych ramach.

4.3 Ucieleśniona ontoepistemologia

Pomocna wydaje się tu Karen Barad, według której „«podmiot poznający» nie znajduje się w relacji absolutnej zewnętrznosci wobec świata naturalnego, który ma badać – nie istnieje taki zewnętrzny punkt obserwacyjny”¹⁵⁴. Ku koncepcjom nowego materializmu kierują także

¹⁵² Por. R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010.

¹⁵³ Por. M. Johnson, *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*, przeł. J. Płuciennik, Łódź 2015.

¹⁵⁴ K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność...*, s. 357.

przywołane już rozważania Davida Hume'a, pytającego o sposoby istnienia substancji, jako przedmiotu poznania. Problem przed jakim staje szkocki filozof, sytuuje się na granicy pomiędzy ontologią i epistemologią – na tej samej granicy, na której znajduje się pierwotnie rozumiana estetyka. Jeśli uświadomimy sobie również etyczny, społeczny i polityczny aspekt tego zagadnienia, to zauważymy, że jest to również ta sama granica, której istnienie próbuje obalić perspektywa nowego materializmu. Performatywne relacje, stanowiące podstawowy sposób istnienia, otwierają możliwości nowego spojrzenia na to co zewnętrzne i wewnętrzne. Sugerują one bowiem „wewnętrzność zewnątrz”, sytuując się w ten sposób blisko rozważań Gernota Böhme, który postuluje myślenie o ludzkim ciele, jako o przyrodzie, którą w istocie ono jest. Dotychczas trudno było jednak znaleźć podstawy i narzędzia do tego rodzaju badań. Perspektywa neomaterialistyczna wydaje się jednak wprowadzać nowe możliwości do kwestii estetycznego rozumienia.

Dlatego też wydaje się, że koncepcja rozumienia estetycznego może znaleźć odpowiednie zaplecze narzędziowe w propozycjach nowego materializmu. Ucieleśnione zmysły to zaledwie jeden z elementów układu pozwalającego nam funkcjonować w świecie. By zrozumieć, w jaki sposób pozwalają nam one odbierać bodźce, przetwarzać je, reagować na nie i wytwarzać własne, powinniśmy postrzegać ludzkie ciało nie jako wyabstrahowaną z otoczenia jednostkę, ale jako element świata. Ludzkie zmysły i ich receptory to miejsca, w których ciało otwiera się na to, co je otacza. Wprowadza to, co poza nim do swojego wnętrza i wyprowadza na zewnątrz swoje produkty. Jednocześnie pozostaje jednak z owym zewnętrzem we wnętrzu nieustanego procesu intra-aktywnej, performatywnej relacji.

Zrozumienie funkcjonowania ludzkich zmysłów nie powinno więc opierać się wyłącznie na naukach biologicznych, skupieniu na naszym ciele i jego neuronalnym oraz somatycznym działaniu. Powinno też otworzyć się na wiedzę, jaką niosą chociażby *environmental studies*, biochemia czy inne nauki skupione na opisywaniu sposobów funkcjonowania „zewnętrznego” świata, również w jego społecznej i dyskursywnej warstwie. Należy sobie bowiem uświadomić, że „między naukami humanistycznymi i ścisłymi zawsze już istnieją splątania”¹⁵⁵. Dopiero tak zakrojone studia, poszukujące punktów styčných pomiędzy procesami wejścia i wyjścia, stanowiącymi efekt przenikania się atmosfer, dałyby szansę na pełne wykorzystanie koncepcji rozumienia estetycznego, które wydaje się kluczem do opisu życia-w-świecie. Taką perspektywę akademicką oferuje zaś projekt posthumanistyki.

¹⁵⁵ Wywiad z Karen Barad..., s. 43.

Rozdział 5. Wiedza bez granic, czyli ku posthumanistyce¹⁵⁶

Jakie powinny być granice wiedzy? Czy jeśli w jakiś sposób ją zamykamy, to tym samym nie stawiamy przed sobą dodatkowych przeszkód? Porządkowanie rzeczywistości zawsze wiąże się z podejmowaniem decyzji o tym, jaka jest wartość zawierających się w wyznaczonym zbiorze elementów. Część z nich będzie miała na tyle „szczęścia”, że znajdzie się w granicach dyscypliny – co jednak uczynić z całą resztą? Czy naprawdę jesteśmy w stanie tak łatwo klasyfikować, poddawać miarom, uznawać i wykluczać? A może wręcz przeciwnie – nie istnieje w nauce coś takiego jak „czystość”? Znamy przecież interdyscyplinarne narracje, które we współczesnych sposobach opracowywania wiedzy znajdujemy praktycznie na każdym kroku. „[I]nterdyscyplinarność [...] obejmuje zasięgiem w dzisiejszym świecie, praktycznie rzecz biorąc, każdy obszar refleksji i każdą dziedzinę badań naukowych”¹⁵⁷. W takim wypadku wyznaczanie granic może wydawać się pozbawione racji bytu. Z drugiej jednak strony, inter- umieszcza nas w stanie „pomiędzy”. Wymusza więc istnienie granic. Tylko w takim bowiem wypadku ów brak zakorzenienia może stać się fundamentem istnienia. W przeciwnym przypadku, jakiegokolwiek odniesienie do „pomiędzy” musiałoby się wiązać ze skazaniem na rozmycie, niekonkretność i rozproszenie. Cechy te mogą przywołać na myśl koncepcję podmiotów nomadycznych – czy jest ona jednak przekładalna na uprawianie nauki? Czy można być nomadą pomiędzy dyscyplinami? Naukowcem niezakorzenionym? Jak przecież zauważał Michel Foucault: „Zawsze możliwe jest, że mówimy prawdę w przestrzeni dzikiej zewnętrżności, lecz w prawdziwości tkwimy tylko wtedy, gdy jesteśmy posłuszni regułom dyskursywnej «policji» [...]. Dyscyplina jest zasadą kontroli wytwarzania dyskursu”¹⁵⁸. Dochodzenie do prawdy powinno więc wiązać się z używaniem konkretnych reguł, dopasowywaniem się do nich, a jednocześnie używaniem ich na własne potrzeby. Nietrudno chyba jednak zauważyć, że dotykamy tu o wiele poważniejszego problemu – co bowiem miałyby oznaczać „dochodzenie do prawdy”?

Zamiast zagłębiać się w tym miejscu w koncepcjach i znaczeniach „prawdy”, chciałbym zwrócić uwagę na inny istotny aspekt rozważań o dyscyplinach, ich granicach, a przede wszystkim o wykorzystywaniu oraz opracowywaniu wiedzy. Jeśli próbowalibyśmy wyjść z paradoksu zamykania wiedzy w kierunku dyscyplinarnej czystości, to wchodzimy tak

¹⁵⁶ Tytuł rozdziału nawiązuje do fundatorskiego wobec projektu posthumanistyki tekstu Rosi Braidotti. Por. tejże, *Ku posthumanistyce...*

¹⁵⁷ A. Hejmej, *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Kraków 2008, s. 81.

¹⁵⁸ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 26.

naprawdę do świata pewnej niebezpiecznej utopii. Ten rodzaj myślenia wiąże się bowiem nierozłącznie z koncepcją rzeczywistości, która jest nam podległa¹⁵⁹. Rzeczywistości zamkniętej w paradygmacie wiedzy-władzy. Założenie to opiera się zaś na koncepcji, iż świat, o którym mówimy, jest światem Człowieka. Wchodzimy tu więc na teren antropocentrycznej perspektywy postrzegania tego, co nas otacza – Człowieka pojmowanego jako miara wszechrzeczy. Dobrym przykładem tego rodzaju myślenia jest ogłoszenie Antropocenu jako aktualnie panującej epoki geologicznej¹⁶⁰. Utrwała ono bowiem postrzeganie świata jako ludzkiej własności, a co za tym idzie – rozwiązywanie jego problemów i rozpatrywanie ich (jak np. kwestia globalnego ocieplenia) w kategoriach sprawnego zarządzania. Samozwąnczo ustanowiliśmy siebie menadżerami życia, powiernikami wszystkiego, co nas otacza, a jednocześnie ostatecznym rozwiązaniem wszelakich problemów. Cała planeta – żyjąca, płynna, podlegająca nieustannym przemianom, wypełniona najróżniejszymi formami życia – znalazła się w rękach Człowieka. Naczelną kategorią stała się abstrakcja, na podstawie której zaczęły powstawać sztuczne i niezbyt idealne systemy wiedzy-władzy. I właśnie z powodu owego oparcia na abstrakcji, musiał w końcu nadejść moment, w którym wszystko to, co zostało w ten sposób zbudowane, zaczęło kruszeć i upadać. Potrzeba więc nowego klucza do czytania rzeczywistości, do odnajdywania się w niej i stworzenia nowego sposobu funkcjonowania. Już Michel Foucault, kiedy zauważał potrzebę zaprzestania myślenia o Człowieku jako podstawowej kategorii rzeczywistości, dodawał, iż pojawiają się wraz z tą kwestią pytania, które naówczas należało „pozostawić w zawieszeniu tam, gdzie są stawiane, wiedząc tylko, że możliwość ich postawienia otwiera się niewątpliwie na jakąś przyszłą myśl”¹⁶¹.

5.1 Przekroczyć kryzys

Czy tą myślą może być posthumanizm? Przyjęcie jego postantropocentrycznych propozycji, implikuje postrzeganie człowieka jako części otaczającego go świata, części równorzędnej z pozostałymi nie-ludzkimi bytami. To ostatnie pojęcie kryje oczywiście siłę witalną, greckie *dzoē* – życie bezwarunkowe, wspólne wszystkim istotom, niepoddające się

¹⁵⁹ O tym, iż interdyscyplinarność jest tak naprawdę kolejnym rodzajem narracji, która ma nam pomóc właśnie w konstytuowaniu myślenia o świecie, jako możliwym do „pełnego” opisanego, pisał ciekawie Ryszard Nycz. Por. tegoż, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.

¹⁶⁰ Por. Rozdział 7 niniejszej dysertacji.

¹⁶¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*

klasyfikacji i nieposiadające liczby mnogiej. Będą to więc nie tylko zwierzęta, ale też np. rośliny czy mikroorganizmy. Jeśli postawimy człowieka w jednym rzędzie z resztą zasiedlających planetę bytów, a wręcz z samą planetą¹⁶², to zrozumiemy, na czym miałyby polegać odmienność myśli posthumanistycznej od dotychczasowego sposobu szeregowania wiedzy. W takim układzie nie ma rządzących i rządzonych. Brak tu hierarchizujących zasad i opresyjnych priorytetów. Owo „postawienie w jednym rzędzie” nie oznacza bowiem „uczłowieczania”, nadawania ludzkich praw i przywilejów, a wręcz przeciwnie – to zejście człowieka z piedestału, odrzucenie uprzywilejowanej pozycji i zbudowanych na jej podstawie praw. To postawa pełna pokory i akceptacji niewyjątkowości swojej pozycji. Ma ona jednak charakter witalistyczno-afirmatywny – uczy żyć w zgodzie ze światem i patrzeć na niego z innej niż dotychczas perspektywy. Z perspektywy nieuprzywilejowanej, przynależnej nowej postaci pojęciowej, mającej zastąpić rządzącego dotychczas Człowieka – z tą jednak różnicą, iż ta nowa figura, jaką jest postczłowiek, nie pretenduje do umieszczenia na postumencie. To podmiot otwarty, traktowany nieesencjalistycznie, którego istnienie opiera się na niekończącej się relacyjności, nieustannej wymianie z całą otaczającą go *dzoē*-sferą. Ów postantropocentryczny postczłowiek będzie więc stanowił klucz do zrozumienia posthumanistycznego myślenia o klasyfikowaniu wiedzy i organizacji nauki¹⁶³.

Jeśli bowiem podstawę funkcjonowania humanistyki stanowił Człowiek, to jasnym jest, iż ten rodzaj wiedzy nie może – w zgodzie z posthumanistyczną koncepcją – być dalej uprawiany. Humanistyka to sposób porządkowania świata opierający się na hierarchicznych wykluczeniach i kulturowej hegemonii. Zakłada istnienie pewnych – możliwych do zbadania i mierzalnych – norm, co ukierunkowuje humanistów oraz humanistki na normatywizującą optykę, za pomocą której postrzegają rzeczywistość. Skupiająca się wokół definicji Człowieka humanistyka okazała się sposobem sankcjonowania wspomnianego wydzielenia go z otaczającego świata. „Nauki humanistyczne uwzględniają bowiem człowieka tylko w takiej mierze, w jakiej żyje on, mówi i produkuje”¹⁶⁴. Czynią więc z niego abstrakcję, oddzielają od ucieleśnionego funkcjonowania. Choć pozornie skupiają się właśnie na człowieku, ich głównym punktem zainteresowania jest Człowiek. Jak bowiem inaczej wytłumaczyć to, że

¹⁶² Por. L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000.

¹⁶³ W głównej mierze opieram się tu na koncepcjach Rosi Braidotti, która postawiła sobie za cel wytyczenie ścieżki dla posthumanistyki. Jej poglądy na ten temat można znaleźć np. w: R. Braidotti, *Posthuman Humanities*, „European Educational Research Journal” 2013, Vol. 12, no 1, Jan-March 2013, teźże, *Ku posthumanistyce...*, teźże, K.K. Bhavnani, P. Holm, H. Ping-Chen, *The humanities and changing global environments*, [w:] *World Social Science Report 2013: Changing Global Environments*, OECD Publishing and Unesco Publishing 2013.

¹⁶⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 175.

dziedziny związane z ludzką biologią i fizjologią, a także produkcją czy ekonomią pozostają wyłączone z humanistyki?

Dzieje się tak właśnie dlatego, iż daliśmy się przekonać, że świat można poddać łatwej i czytelnej klasyfikacji, poukładać go i posegregować. Uwierzyliśmy, że nauki humanistyczne, w przeciwieństwie do „ścisłych”, operują abstrakcyjnymi pojęciami dalekimi od pragmatyzmu. Że nie zajmują się materialistycznym wymiarem życia, a jedynie jego wartością naddaną. Że człowiek nie jest częścią świata, a jedynie znajduje się obok niego, czasem wchodząc z nim w jednostronne relacje – jako Człowiek. Wydaje się, że to właśnie ten sposób myślenia jest jednym z głównych powodów dzisiejszego kryzysu humanistyki¹⁶⁵. Pogarda dla pragmatyzmu stała się humanistyczną zgubą w świecie, w którym główną wartość stanowi kapitał.

Usunięcie Człowieka z piastowanego przezeń miejsca nie jest łatwym zadaniem. Znacząca pozostaje tu rola krytycznych epistemologii, opierających się przede wszystkim na jego alternatywnych definicjach¹⁶⁶. Pokazały one kruchość pojęcia, jego nieprzystawalność do rzeczywistości, a przede wszystkim krzywdzącą nieadekwatność. Udowodniły, że głównym beneficjentem definicji Człowieka jest biały europejski mężczyzna, a w kategorii antropocentryzmu spotykają się wszystkie inne hierarchizujące centryzmy. Potwierdziła się tym samym teza Foucaulta, że ufundowana na figurze Człowieka humanistyka jest niebezpieczna nie tylko sama dla siebie, ale także dla całej rzeczywistości. Opiera się bowiem na fałszywej przesłance o możliwości hermetycznego zamknięcia takiego pojęcia jak Człowiek, przy jednoczesnym opanowywaniu świata w jego imieniu.

Czy zastąpienie miejsca pozostawionego przez Człowieka figurą postczłowieka jest prostym wyznacznikiem przekształcenia humanistyki w posthumanistykę? Jak pisała Claire Colebrook: „[s]amo pojęcie humanistyki w swojej dominującej formie [...] powinno zostać zniszczone w konstruktywny sposób”¹⁶⁷. Nie chodzi więc o proste rozbitcie dyscyplin i utworzenie nowych. Zmiana powinna zająć w przestrzeni humanistyki jako sposobu myślenia

¹⁶⁵ Por. B. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, przeł. S. Stecko, Warszawa 2017, a także B. Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykowski, Warszawa 2017 oraz A.W. Nowak, K. Abriszewski, M. Wróblewski, *Czyje lęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań 2016 czy T. Sławek, *Antygonia w świecie korporacji. Rozważania o uniwersytecie i czasach obecnych*, Katowice 2002.

¹⁶⁶ Jak np. studia genderowe, feministyczne czy postkolonialne. Jak łatwo zauważyć, wspomniane w poprzednim zdaniu kierunki wiążą się z lewicowym światopoglądem. Posthumanizm czerpie z tych nurtów również pod tym względem – w jego tle pobrzmiewają echa marksizmu i postmarksizmu, a retoryka antykapitalistyczna jest ważnym narzędziem posthumanistów i posthumanistek, co widać bardzo dobrze chociażby w pismach Rosi Braidotti czy Jasona W. Moore’a [Por. J. Bednarek, *Różnica epistemologiczna i cięcie sprawcze: materializm marksistowski a nowy materializm*, [w:] *Feministyczne nowe materializmy...*]. Również w niniejszej dysertacji nie udało się uniknąć fragmentów charakteryzujących się antykapitalistyczną retoryką – zarówno na poziomie opisowym, jak i analitycznym. Jest to poniekąd konsekwencja przyjętej optyki, jak i teoretyków oraz teoretyczek, na których prace powołuję się w tej rozprawie.

¹⁶⁷ C. Colebrook, *Death of the Posthuman. Essays on Extinction*, t. 1, Michigan 2014, s. 184.

i klasyfikacji wiedzy. Odrzucenie antropocentryzmu, a co za tym idzie, usunięcie Człowieka z podstawy wiedzy, jak i rozbicie humanizmu jako dominującego dyskursu władzy, powodują nienaprawialne pęknięcia w obrębie samej humanistyki. Zbyt proste byłoby jednak odrzucenie jej dziedzictwa – byłoby to przecież bliskie uznaniu jej bezużyteczności, potwierdzeniu, iż tylko nauki związane z pragmatyczną sferą życia mają jakąś wartość. Nietrudno tymczasem zauważyć, że ten rodzaj wiedzy także pozostaje niewystarczający. Jeśli do pytania „Co robię?” przestaniemy dodawać pytanie „Dlaczego to robię?”, pozbawimy świat wymiaru związanego chociażby z warstwą etyczną. Posthumanistyczne rozumienie podmiotu w otwartych kategoriach wiąże się więc przede wszystkim ze zmianą perspektywy, a nie destrukcją. „Humanistyka musi ulec mutacji i stać się postludzka lub zaakceptować swoją rosnącą nieadekwatność”¹⁶⁸. To ostatnie wiązałoby się raczej z zatrzymaniem niż nadażaniem za nowymi czasami. Dlatego też zamiast myślenia o śmierci humanistyki, jej definitywnym końcu i braku ratunku, warto spróbować spojrzeć na kryzys jako moment służący zbieraniu sił i przygotowywaniu się na „nowe otwarcie”. Jak na chwilę autorefleksji, krytycznego spojrzenia, które pozwoli wyciągnąć wnioski z dotychczasowych błędów i pójść naprzód. Tak rozumiany kryzys będzie więc tymczasowy i przejściowy, a nie definitywny.

Trudno ukryć, że humanistyka dotarła do dzisiejszego stanu, nie odpowiadając na problemy współczesności, a wręcz przeciwstawiając im się, pielęgnując nieadekwatne bądź błędnie rozumiane wartości. Martha Nussbaum zwraca uwagę na zamknięcie nauk humanistycznych na kwestie globalne i skupienie na kolejnych centryzmach. Krytykując obowiązujący model myślenia, mówi:

[N]asze oczy skupione były na Europie i Ameryce Północnej. To znaczy, że nigdy nie widzieliśmy świata jako świata właśnie, nie rozumieliśmy dynamiki relacji pomiędzy tworzącymi go państwami i narodami, nie wiedzieliśmy nawet jak i gdzie wytwarzano przedmioty, którymi posługiwaliśmy się na co dzień. Jak zatem moglibyśmy choćby myśleć odpowiedzialnie o polityce wobec innych państw, o stosunkach handlowych, o całym mnóstwie kwestii (od ochrony środowiska po prawa człowieka), którym należy stawiać czoła wspólnie i które przekraczają narodowe granice?¹⁶⁹

Choć amerykańska myślicielka niewątpliwie ma rację w swoich konstatacjach, trudno nie zauważyć, że patrzy ona z nostalgią na humanizm i jego wartości. Kiedy mówi o świecie, rozpatruje go w kategoriach troski – stawiając chociażby na równi środowisko z prawami

¹⁶⁸ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 280.

¹⁶⁹ M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016, s. 105.

człowieka, co sugeruje, że oba te problemy pochodzą z tego samego porządku – wyobrażonego. To dobry przykład postrzegania świata w zgodzie z dyskursem zarządzania, implikującym, iż jesteśmy w posiadaniu wszystkiego, co nas otacza. Dla Nussbaum kluczem wciąż pozostaje kategoria Człowieka. Autorka *W trosce o człowieczeństwo* sugeruje poszerzenie obszaru dotychczasowych zainteresowań humanistyki o te grupy, które wcześniej znajdowały się poza paradygmatem *Anthropos*. Ważne to zadanie, jednak nie rozwiązuje ono podstawowego problemu – nie odbywa się tutaj zakwestionowanie idei Człowieka, która tej pluralizacji dokonała. Choć Nussbaum proponuje nam myślenie o dotyczących nas problemach w skali globalnej, to jednak wciąż jest to skala antropocentryczna.

5.2 Wiedza w perspektywie postantropocentrycznej

Z pewnością jednak myślenie w kategoriach globalnych będzie tym, co łączy rozwiązanie Marthy Nussbaum z tym proponowanym przez myślicielki i myślicieli spod znaku posthumanizmu krytycznego. Ta druga perspektywa wymaga jednak dołożyć do tych rozważań perspektywy postantropocentrycznej, dostrzeżenia ekozoficznych wymiarów rzeczywistości.

Może więc warto skupić się na możliwościach odrzucenia antropocentrycznego paradygmatu. Na podejmowaniu myślenia inną perspektywą. Jak już wskazywałem, wiąże się to z postawą etyczną, a nie opuszczaniem własnego ciała. Nie chodzi też bynajmniej o próbę myślenia bezosobowego, a raczej o wzięcie odpowiedzialności za konkretnie ucieleśnioną myśl. Stanowimy część większej całości, jaką jest otaczający nas świat i na równych zasadach z tym światem egzystujemy. Postantropocentryczny postczłowiek jest podmiotem otwartym, ale nie abstrakcyjnym. Wręcz przeciwnie, powinno się go postrzegać w sposób ucieleśniony i usytuowany. Nasza egzystencja w świecie ma charakter nieustannej wymiany, nieprzerwanych relacji. Już samo wdychanie powietrza i wydychanie dwutlenku węgla tworzy z nas część świata¹⁷⁰ – nie wspominając o fakcie składania się z takich samych pierwiastków, jak wszystko, co nas otacza.

Oto więc perspektywa dla posthumanistyki. Podejście postantropocentryczne wskazuje nowy kierunek – nie tylko w zakresie priorytetów badawczych. Po odrzuceniu Człowieka, klasyczne granice humanistyki pozostają nie do utrzymania, co oznacza, że rozwiązania należy szukać poza nimi. „Musimy podjąć wysiłek, by wynaleźć na nowo akademicki obszar humanistyki, która będzie funkcjonowała w nowym globalnym kontekście”¹⁷¹. Warto jednak

¹⁷⁰ Por. J. Brach-Czaina, *Błony umysłu*, Warszawa 2003.

¹⁷¹ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 285.

zwrócić uwagę, że obszary te same zaczęły się już wytwarzać. To niewątpliwie dobry znak – łatwo dostrzegalna mnogość badań sytuujących się na granicach humanistyki świadczy przecież o jej witalności i pojawiających się możliwościach. O problemach współczesnego świata nie sposób bowiem mówić wyłącznie za pomocą jednego języka. „Czystość” humanistyki, która do tej pory pozwalała jej utrzymać swoje granice, stała się nieadekwatna. Ważnym zadaniem staje się więc kwestia wykroczenia poza troskę o Człowieka i skupienie się na problemach o skali planetarnej. W takiej perspektywie brak jednak prostych odpowiedzi, jasnych kategorii, które pozwoliłyby uszeregować wiedzę. Potrzeba wręcz niezliczonej ilości perspektyw, otwarcia się na nieustające przemiany i reagowania na nie. Miejsce dyscyplinarnej czystości powinna więc zająć relacyjność i wieloaspektowość. Na tym właśnie ma polegać zastąpienie Człowieka postczłowiekiem, a tym samym przekształcenie humanistyki w posthumanistykę.

„Tym czego nam potrzeba nie jest więc interdyscyplinarność, tylko multidyscyplinarność, czy też może transdyscyplinarność”¹⁷². Odrzuceniu skończoności w myśleniu o Człowieku, powinno towarzyszyć odrzucenie hermetycznie rozumianych dyscyplin. Otwartość postczłowieka nie pozwala wręcz na jednoaspektowe postrzeganie problemów. Dotychczasowe dziedziny oraz dyscypliny, obwarowane metodologicznymi murami, potrzebują otwarcia na przylegające do nich inne profesje. Przyjęcie takiej perspektywy pozwoli przywrócić świat jego ucieleśnieniu, zamiast rozpatrywać go w wyabstrahowaniu. Dobrze widać to na przykładzie studiów na zwierzętach, ekokrytyki czy somaestetyki. Te postantropocentryczne obszary wiedzy nie tylko umiejscawiają główny przedmiot swoich zainteresowań poza Człowiekiem, ale także rozpatrują go w kategoriach multidyscyplinarnych, łącząc wiele perspektyw, które pozwalają ukazać pełniejszy obraz badanej problematyki. Przyjęcie posthumanistycznego myślenia zakłada oczywiście niemożliwość poznania „pełnego obrazu”, ponieważ życie jest zbyt dynamiczne, wymyka się miarom i klasyfikacjom. Można więc jedynie próbować jak najbardziej zbliżyć się do interesujących nas problemów. Przyznanie się, iż otaczająca nas rzeczywistość nie jest czymś, co da się w prosty i przejrzysty sposób objąć rozumem, to oznaka słabości – ale czy potrzebujemy okazywać siłę? Czy w posthumanistycznej opowieści nie chodzi właśnie o akceptację świata takim, jakim jest, a nie takim, jakim go sobie wyobraziliśmy?

W posthumanistyce wiedza nie jest traktowana w sposób linearny. Nie da się przeprowadzić prostego schematu rozwoju, który pozwoliłby określić granice, początek

¹⁷² C. Wolfe, *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, przeł. K. Krasuska, „Teksty drugie” 2013, nr 1/2, s. 142.

i koniec. Zamiast orientacji na procesowość i osiowość, przyjmuje się zasadę ruchu zygzakowatego, przemieszczającego się zwinnie pomiędzy polami, dziedzinami i dyskursami, czasem zwracającego, zazwyczaj nieprzewidywalnego. „Metoda posthumanistyczna oznacza wyższy stopień dyscyplinarnej hybrydyzacji i opiera się na głębokiej defamiliaryzacji naszych nawyków myślowych dzięki spotkaniom, które rozstrajają spłaszczające powtórzenie protokołów rozumu instytucjonalnego”¹⁷³.

Tak rozumiana posthumanistyka będzie więc wykraczała daleko poza klasyczne humanistyczne granice i śmiało czerpała z pola nauk „ścisłych”. Dostrzeżenie materialnego wymiaru rzeczywistości, przy jednoczesnym krytycznym ujęciu jej teoretycznego obrazu, nie może już bowiem odbywać się w zamkniętej przestrzeni¹⁷⁴. Transdyscyplinarność i hybrydyzacja posthumanistycznych badaczek i badaczy powinna raczej polegać na umiejętności połączenia różnych perspektyw w jednej osobie – jak to ma miejsce w przypadku filozofek, które odebrały „ścisle” wykształcenie, czyli np. Donny Haraway (wywodzącej się z dziedziny mikrobiologii) lub Karen Barad (fizyczki). Ten rodzaj połączenia jest także niezbędny, jeśli chcemy porzucić w końcu dychotomię nauk humanistycznych i „ścisłych”. Używane tu przeze mnie określenie ścisłości tych drugich, sugeruje, iż to właśnie one zajmują się badaniem świata w ten bardziej właściwy, konkretniejszy sposób. Jeśli bowiem one są naukami ścisłymi – czy też właściwie naukami w ścisłym tego słowa znaczeniu, co mogłoby sugerować angielskie określenie *science*, stojące w kontrze do *humanities* – to czy humanistyka będzie czymś w rodzaju *quasi*-nauki? Każe nam to myśleć o dziedzinach wiedzy w kontekście zwycięzcy i przegranego. Pozostawanie przy takim rozdzieleniu będzie nieustannie implikowało pomiędzy nimi konkurencyjność, która – jak widać – odbywa się już na poziomie języka. Przemiana tych hermetycznie zamkniętych nauk w posthumanistykę, pozwoli swobodnie poruszać się pomiędzy dotychczasowymi polami zarezerwowanymi wyłącznie dla specjalistów z konkretnych dziedzin, unikając jednocześnie problemu *Modnych bzdurow*¹⁷⁵. Dla posthumanistyki to nie dana dyscyplina jest punktem wyjścia do prowadzenia badań, a problem, którego rozwiązania poszukuje się poprzez dobór odpowiednich metod. Znane nam dotychczas dziedziny nie tylko mają być tu traktowane w sposób egalitarny, ale przede wszystkim mają ze sobą współlegzystować, uzupełniać się wzajemnie i pomagać. Produkcja wiedzy w posthumanistyce odbywa się w zespołach i kolektywach badawczych,

¹⁷³ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 317.

¹⁷⁴ Zbliża to nieco posthumanistykę do koncepcji „trzeciej kultury”. Por. *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski i inni, Warszawa 1996.

¹⁷⁵ Por. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdurow. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, A. Lewańska, Warszawa 2004.

które są z założenia transdyscyplinarne – pozwala to na dostrzeżenie problemu w szerszej optyce¹⁷⁶.

Koncepcja posthumanistyki stawia przed nami obietnicę uwolnienia z dotychczasowych dychotomii oraz hierarchizujących porządków. To odmienne myślenie o uprawianiu nauki niż znane dotychczas. Celem posiadania wiedzy nie staje się bowiem panowanie nad światem, a – w zgodzie z kluczem, jakim jest postczłowiek – współistnienie z nim, lepsze rozumienie naszego w nim funkcjonowania. Wizja ta może budzić wiele wątpliwości, posiada bowiem znaczną ilość miejsc niedookreślonych oraz nieprzejrzystych. Czy jednak kiedykolwiek posthumanistyka zostanie zamknięta jako koncept? Czyż nie byłoby to właśnie całkowitym zaprzeczeniem jej sposobu funkcjonowania? Być może dalsze kształtowanie się tej wizji będzie opierać się właśnie na braku konkretyzacji, na ucieczce od dyscypliny. Wiedza jest tu bowiem postrzegana jako żyjąca tkanka, element świata, którego witalność nieustannie buzuje energią *dzoē*. Nie daje się więc zamknąć w ramy, nie pozwala na wykluczenia i kategoryzacje. Znosi tym samym podziały, które powstają na granicach dyscyplin. W ten sposób kwestia prawdy zostaje oddalona. Zastanawianie się nad zasadami jej odczytywania, odsłaniania czy też konstruowania, traci znaczenie. To nie „prawda” staje się celem wiedzy, a jej użyteczność. Zniesienie granicy pomiędzy teorią a praktyką pozwala posthumanistycznej nauce na pragmatyzm oparty zarówno na pytaniu „co?”, jak i „dlaczego?”. Co więcej, pytania te zawsze idą tu w parze, by uniknąć ich wyabstrahowania.

Posthumanistyka nie martwi się o granice wiedzy, tak jak posthumanizm nie martwi się o granice rzeczywistości. Uznanie krańców, wiązałoby się bowiem z przyznaniem, że coś musi znajdować się poza nimi. Wiązałoby się z ustaleniem centrum, a to niosłoby za sobą określanie peryferiów i powrót do poprzedniego stanu. Dlatego też w posthumanizmie brak miejsca na dyscyplinowanie, dzielenie czy kategoryzowanie. Czy jednak wizja ta jest do spełnienia? Czy jesteśmy gotowi wyrzec się tego, co nas ukonstytuowało? Posthumanistyka wydaje się możliwa tylko w posthumanistycznym świecie. W świecie, w którym Człowiek zostaje zastąpiony postczłowiekiem, a jedynym centrum może być *dzoē*. Brzmi utopijnie, jednak nie oznacza to, iż jest niemożliwe do zrealizowania. Posthumanistyka to projekt o szerokich horyzontach, którego kolejne elementy są wciąż dopracowywane. Przykładowo, za posthumanistycznym modelem myślenia – a właściwie nawet przed nim – powinien iść posthumanistyczny model edukacji, realizowany m.in. w ramach funkcjonowania szkolnictwa wyższego.

¹⁷⁶ Tego typu zespoły tworzone były m.in. w ramach największego międzynarodowego grantu zrzeszającego badaczy i badaczki związane z nowym materializmem – *New Materialism. Networking European Scholarship on 'How matter comes to matter'* (COST Action IS1307).

5.3 Posthumanistyczny multiwersytet

Martha Nussbaum zwróciła uwagę, iż wyjście z kryzysu edukacji powinno odbyć się poprzez zmianę modelu kształcenia. W tym celu przywołuje ona koncepcje Johna Deweya i Rabindranatha Tagore'a – w szczególności zaś uniwersytetu Visva-Bharati założonego przez drugiego z nich, którego celem było kształtowanie „obywateli świata”, myślących w jego kategoriach i za niego odpowiedzialnych¹⁷⁷. Tymczasem Rosi Braidotti, która obrała sobie za cel przygotowanie gruntu pod „posthumanistykę, która nadchodzi”¹⁷⁸, sięga po pojęcie stworzone przez Clarka Kerra, dla określenia multiplikacji żądań, zadań i oczekiwań wobec uniwersytetów¹⁷⁹. Jest to pojęcie multiwersytetu; przy czym dla samego Kerra określenie to funkcjonowało w sposób jednostkowy, podczas gdy Braidotti – nadając mu posthumanistyczny charakter – mówi o globalnym multiwersytecie.

Jest to związane z wizją szerokiego działania i zanurzenia w świecie. Tak jak dotychczasowa humanistyka, tak i akademia nie powinna obwarowywać się murami oraz hermetycznie oddzielać od świata. Również tutaj swoistą figurą założycielską myślenia o multiwersytecie będzie postczłowiek. Braidotti pyta:

Gdzie jest miejsce humanistyki jako przedsięwzięcia akademickiego w zglobalizowanej kulturze sieciowej, której naczelną zasadą nie jest jedność czasu i przestrzeni? Jaką rolę może odegrać naukowa instytucja badawcza w epoce nauki obywatelskiej i dziennikarstwa obywatelskiego?¹⁸⁰

Myślenie w skali globalnej nie może być bowiem w żaden sposób ograniczone. Wypływająca z niego wiedza także powinna mieć planetarny wymiar i posiadać możliwość płynnego przemieszczania się. Dlatego też myśląc o multiwersytecie, powinno się widzieć złożony organizm funkcjonujący tak, jak funkcjonuje cała planeta – zróżnicowane formy życia współdziałają ze sobą tworząc globalny ekosystem. Martha Nussbaum zauważała, że jednym z podstawowych problemów współczesnego kryzysu edukacji jest brak komunikacji pomiędzy uniwersytetami¹⁸¹. Duża ilość jednostek naukowo-badawczych rozlokowanych na całym świecie pozwala na szeroki dostęp do kształcenia, jednak nie pomaga w rozwijaniu się. Nie da się bowiem z równą uważnością obserwować wszystkiego, co dzieje się na uczelniach

¹⁷⁷ Por. M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku...*

¹⁷⁸ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 316.

¹⁷⁹ Por. C. Kerr, *The Uses of the University*, Cambridge 1963.

¹⁸⁰ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 275-276.

¹⁸¹ Por. M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku...*, s. 98.

w jednym kraju, nie mówiąc już o szerszym wymiarze. Międzynarodowe projekty międzyuniwersyteckie to wciąż za mało. Wiedza uległa pluralizacji, utraciła charakter wielkiej narracji na rzecz fragmentaryczności i lokalnych kontekstów. Idea multiwersytetu nie zakłada jednak odrzucenia tego dziedzictwa, a wręcz przeciwnie – wykorzystuje je w wymiarze globalnym. Nie chodzi o stworzenie jednej, wielkiej bazy wiedzy, ale o możliwość swobodnego przemieszczania się pomiędzy różnymi jej lokalnościami. Zhybrydyzowani posthumanistyczni badacze i badaczki powinni mieć możliwość nie tylko wykonywania zygzakowatego ruchu pomiędzy poszczególnymi dziedzinami, ale także pomiędzy kontekstami i wnioskami. Myślenie w wymiarze planetarnym nie może bowiem funkcjonować na zasadzie stworzenia pewnego wyobrażenia Planety i działania z jej imieniem na ustach. Posthumanistyka opiera się na świadomości ucieleśnienia świata, zamiast wspierać jego wyabstrahowanie. Dlatego też multiwersytet ofiarowuje możliwość zajrzenia w najdalsze zakątki rzeczywistości i wykorzystywania wyciąganych lokalnie wniosków w globalnym wymiarze.

Multiwersytet nie jest rodzajem instytucji badawczej, ale planetarnej sieci wiedzy, opartej o wirtualne zapośredniczenia i ekstensje. Cyfrowa rewolucja przyniosła możliwość globalnej komunikacji w czasie rzeczywistym. Wymiana informacji trwa dziś tyle, co jedno kliknięcie przycisku na klawiaturze komputera. Dlatego też multiwersytet byłby czymś w rodzaju globalnego, wirtualnego kampusu, zrzeszającego wszystkie uczelnie świata. Uniwersytet w takiej koncepcji nie znika, ale nabiera innego wymiaru. Staje się raczej węzłem lokalnej wiedzy z możliwością globalnej transmisji danych. Wiedza funkcjonuje więc w tym systemie na zasadzie *open source* – powszechnego dostępu nie tylko w wersji biernej, jednostronnej, ale także jej nieustannego uzupełniania, dopisywania i aktywizowania. Następuje odrzucenie idei wiedzy jako celu samego w sobie bądź jako narzędzia zysku. Taki rodzaj funkcjonowania wyklucza myślenie konkurencyjne, wyłanianie uczelni flagowych czy gromadzenie informacji jako kapitału pozwalającego na ustalanie hegemonii poszczególnych jednostek. Multiwersytet jest stworzony na wzór dzisiejszego społeczeństwa, które jest nie tylko zglobalizowane, ale także zróżnicowane pod względem etnicznym, płciowym, językowym czy kulturowym, jak również zapośredniczone technologicznie. W swoim posthumanistycznym wymiarze powinno ponadto funkcjonować na zasadzie poszanowania tej różnorodności, otwarcia na nią i szeroko rozumianego partnerstwa. W koncepcji multiwersytetu obowiązuje pełna egalitarność.

W „fordowskim” modelu uniwersytet stał się miejscem produkcji kapitału i wykorzystywania go na rzecz społecznego rozwoju, wzrostu gospodarczego czy postępu

militarnego¹⁸². Czy to jednak właściwa odpowiedź na pytanie, komu powinna służyć wiedza? Wydaje się raczej, że „[t]o, co akademickie musi otworzyć się na to, co społeczne i wcielić się w otoczenie miejskie w zupełnie nowy sposób. Miasto jako całość jest parkiem naukowym przyszłości”¹⁸³. Rozwiązywanie globalnych i planetarnych problemów będzie możliwe, jeśli skupimy się przede wszystkim na używaniu wiedzy, a nie jej produkcji czy gromadzeniu. Jej celem nie powinno być budowanie poszczególnych potęg, których istnienie będzie jedynie pogłębiać nierówności i sankcjonować konkurencję. Myślenie perspektywą wspólnego organizmu mogłoby pozwolić na zapobieżenie tego typu funkcjonowaniu. Dlatego też multiwersytet projektowany jest jako egalitarna przestrzeń interaktywnego uczestnictwa – redefiniuje tym samym obywatelską odpowiedzialność i partycypację. Poszczególne uniwersytety powinny pamiętać o swoim ulokowaniu, kontekście, w którym funkcjonują i społecznościach, które pozwalają im istnieć. Powinny współtworzyć miejską tkankę. Bynajmniej jednak nie na zasadzie miast uniwersyteckich, skupionych wokół poszczególnych uczelni – nie chodzi przecież o sterowanie i władanie, a uczestnictwo. Ich zadaniem jest scalenie się z miastem i społeczeństwem, wzajemne wpływanie na siebie i wspólne kształtowanie przyszłości. Wypływająca z tego rodzaju funkcjonowania wiedza będzie dzięki temu bardziej rzetelna – zamiast bowiem działać na zasadzie tworzenia pewnych społecznych wzorców i ideałów, a następnie narzucania ich, będzie odpowiadała konkretnym, ucieleśnionym potrzebom. W szerszym, multiwersyteckim wymiarze, pomoże to zarzucić postrzeganie świata w kontekście troski i zarządzania, na rzecz sprawnej koegzystencji. Organiczna współpraca miast z uniwersytetami pozwoliłaby także zniwelować marginesy – zamiast tego mogłaby położyć nacisk na uczestnictwo wszystkich we wszystkim, przenosząc je następnie na poziom planetarny. Multiwersytet nie ma więc jedynie charakteru instytucjonalnej recepty, ale przede wszystkim – jak cały posthumanizm – jest kwestią etyki życia-w-świecie. Pozwala na zredefiniowanie (akademickiej) wspólnoty w kontekście akceptacji relacyjnych i otwartych podmiotowości. „Uniwersytety oraz ich miasta wzrastają we wspólnym procesie, tkając złożoną sieć miejskich, społecznych, gospodarczych, politycznych i obywatelskich więzów. To właśnie w ten sposób powstają dziś nowe sieci relacji”¹⁸⁴.

Jakie jest więc miejsce wiedzy we współczesnym świecie? Jeśli przyjąć perspektywę posthumanistyczną, okazuje się, że odpowiedzi mają przede wszystkim charakter praktycznych

¹⁸² Por. A. Chrisidu-Budnik, *Ewolucja uniwersytetu: od fordyzmu do postfordyzmu*, [w:] *Zarządzanie szkołą wyższą*, red. J. Blicharz, A. Chrisidu-Budnik, A. Sus, Wrocław 2014.

¹⁸³ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 333–334.

¹⁸⁴ Tamże, s. 335–336.

porad. Dookreślenie poszczególnych elementów tego pytania według postludzkiego klucza daje złożoną wizję nie tylko samej nauki, ale całego świata. To dlatego, że posthumanizm nie jest systemem filozoficznym, a rodzajem postawy, sposobem myślenia. Zastąpienie Człowieka postczłowiekiem wymusza reorganizację naszego ucieleśnionego i organicznego życia-w-świecie. Przystają istnieć nie tylko wielkie narracje, ale także hegemoniczne figury, władcze centryzmy, organizujące rzeczywistość dychotomie i uniwersalizujące normy. Ich miejsce zajmują otwartość oraz relacyjność wypływające z wizji nieesencjalistycznego podmiotu. Bycie częścią świata – nie tylko na poziomie teoretycznym, ale także praktycznym – sprawia, że wszystko zaczyna funkcjonować w paradygmacie interaktywnej partycypacji. Wiedza nabiera egalitarnego charakteru – nie tylko wszyscy ją wytwarzają, ale także wszyscy z niej korzystają. Ten sposób myślenia usuwa wszelkie ograniczenia i otwiera nieograniczoną nową możliwość. Przesłania jednocześnie tory, którymi podąża nauka, proponując drogę wyjścia z impasu humanistyki czy, szerzej, kryzysu uniwersytetu. Misją multiwersytetu jest myślenie perspektywą globalną poprzez lokalne usytuowania, a także uczenie uczestnictwa w życiu *dzoē*-centrycznie rozumianego świata. Jego zadaniem jest zaś odrzucenie wszelkich dyskursów władzy i kształtowanie posthumanistycznych postaw, które wydają się najbardziej adekwatne w zagubionym współczesnym świecie. Przede wszystkim zaś powinien on współpracować przy globalnej produkcji wiedzy nakierowanej na świat, na rozwiązywanie problemów współczesnej rzeczywistości i organiczną koegzystencję wszystkiego, co żyje. „Uniwersytet, który miałby przypominać współczesny świat, może być tylko multiwersytetem, rozsadzoną i rozszerzoną instytucją, która będzie afirmować twórczą postludzkość”¹⁸⁵.

¹⁸⁵ R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 343.

Część II
Kryzys ekologiczny
i ontoepistemologia nie-obecności

Zanim przejdę do próby opisu posthumanistycznej wspólnoty, konieczne wydaje się postawienie diagnozy rzeczywistości, w której ta koncepcja się pojawia. Jest to bowiem – jak zaznaczałem we wstępie – czas nie tylko przemian zachodzących w nauce czy myśleniu, ale przede wszystkim czas bezprecedensowych klimatycznych zmian, wymierania gatunków, długu klimatycznego, nieodwracalnych przemian ekosystemowych, a co za tym idzie, również potrzeby przemyślenia naszego miejsca w otaczającym nas świecie.

Dlatego też celem niniejszej części będzie jak najszersza diagnoza obecnego stanu rzeczywistości, w której żyjemy. Chciałbym tym samym zwrócić uwagę na fakt, że kryzys, z którym mamy obecnie do czynienia, spowodowany jest pewnym rodzajem ontoepistemologicznego zaślepienia (opisywanego przeze mnie kategorią nie-obecności), które ufundowało humanizm, racjonalność i nowoczesność. Choć w części tej piszę o zjawiskach, które pozornie mają różną proveniencję, wszystkie one – co spróbuję wykazać – okazują się połączone w ramach intra-aktywnych relacji, dzięki czemu spotykają się i przecinają w wielu miejscach. Wykazanie tego faktu będzie ważnym punktem wyjścia dla opisu posthumanistycznej wspólnoty, która oparta jest właśnie o tego typu usieciowione relacje. Chciałbym w ten sposób wykazać, że propozycja posthumanizmu – tak jak ją rozumiem – jest o tyle ciekawa, że nie każe nam zmieniać czy burzyć świata, nie zostawia nas samotnych pośród ruin. Stanowi raczej propozycję zmiany optyki, przebudowę systemu myślenia, na którym opiera się nasze funkcjonowanie w świecie.

Spróbuję więc pokazać, jak wygląda przykładowa posthumanistyczna sieć relacji. Wychodząc od pojedynczego zjawiska, prześledzę jego uwarunkowania – zarówno indywidualne, jak i o charakterze systemowym – by odsłonić intra-aktywne momenty, w których dane zjawisko oraz jego konteksty wchodzą w relacje, nachodzą na siebie i wzajemnie wpływają z innymi, także pozornie niepowiązanymi zagadnieniami. Tym, na co – zgodnie z posthumanistycznym paradygmatem – będę chciał zwrócić szczególną uwagę, jest postantropocentryczne ujęcie problemu. Człowiek staje się tu elementem o takiej samej wadze, jak każde inne istnienie – czy to materialne, czy wirtualne, czy chodzi o abstrakcyjne pojęcie, czy o ruch społeczny. Proponowana analiza uwzględnia również moje zaangażowanie w pisanie samego tekstu czy przyglądanie się badanym zagadnieniom. Jak już wcześniej wspominałem jako badacz również staję się częścią sieci relacji, którą się zajmuję – nie jestem neutralny, nie jestem zdystansowany i nie jestem przezroczystry. Każde napisane słowo, każde zawarte tu przemyślenie jest efektem tego, w jaki sposób moja optyka wpływa na opisywany

temat. Warto więc zapewne się w takiej sytuacji zastanowić, jaki jest charakter zwrotny tej relacji.

W części tej odpowiadam najpierw na pytanie o to, w jaki sposób definiuję kryzys ekologiczny, a więc stan rzeczywistości, w którym funkcjonujemy. Następnie skupiam się na aporiach i wyzwaniach związanych z pojęciem niezwykle ważnym nie tylko dla posthumanistyki, ale przede wszystkim właśnie dla czasów obecnego kryzysu – Antropocenem. Charakteryzująca go bifurkacja stanowi dla mnie punkt wyjścia do dalszych rozważań o sposobach funkcjonowania kryzysu ekologicznego. Poruszane przeze mnie zagadnienia to: impas ekologicznego dyskursu, a także związana z nim kwestia klimatycznego denializmu, materialno-wirtualne sprzężenia, ujawniające się poprzez algorytmy, moderowanie treści i działalność społeczno-polityczną, a wreszcie ekologiczny aktywizm wprzęgnięty w realia kapitalistycznej ekologii-świata. Lista ta nie jest jednak do końca uczciwa, ponieważ sugeruje pewną linearność narracji, a tymczasem każde ze zjawisk jest silnie sprzężone z pozostałymi, co będzie mniej lub wyraźniej widoczne w toku wywodu.

W proponowanych tu diagnozach skupiam się na konkretnych punktach, których wyznaczenie dopiero otwiera perspektywę, pozwala szerzej spojrzeć na omawiane zagadnienia, a w ostateczności również na to, w jaki sposób łączą się one w jeden obraz. Jak bowiem pisała Aleksandra Kunce: „Punkt to miejsce, w którym pulsuje życie, otwiera się na inne punkty, tworzy sieci odniesień, jest ruchliwy. Punkt otwiera świat – komasując w sobie porządki natury, życia społecznego i metafizycznego istnienia”¹.

¹ A. Kunce, *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*, Katowice 2008, s. 285.

Rozdział 6. Kryzys ekologiczny czy katastrofa klimatyczna?

Gdy jeden z redaktorów „Tygodnika Powszechnego”, Marek Rabij, podczas wywiadu z Ewą Bińczyk, autorką książki *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* zaczyna mówić o zmianach klimatycznych, filozofka zatrzymuje jego pytanie, stwierdzając: „Przepraszam, ale muszę panu przerwać. Mówmy o katastrofie klimatycznej, nie o zmianach, które się we współczesnym świecie kojarzą z czymś pozytywnym”². Ta stanowcza reakcja nie dziwi u badaczki, która w swojej pionierskiej publikacji analizuje, śledzi tropy i poszukuje przyczyn zjawisk, które określa mianem „nihilizmu ekologicznego” czy „marazmu epoki antropocenu”³. Tym, co ją szczególnie interesuje, jest retoryka dyskursu wokół zmian klimatu, która doprowadziła do klimatycznego impasu. Nie jestem jednak pewien, czy nazywanie obecnego stanu katastrofą klimatyczną – choć jest niewątpliwie sprawnym zabiegiem retorycznym – jest uzasadnione. Moje wątpliwości dotyczą obu członów tego sformułowania – zarówno katastrofy, jak i określenia jej mianem klimatycznej. Zaczę od tej drugiej kwestii.

6.1 Dlaczego ekologiczny?

Chociażby w kontekście skutków wydobywania dużych ilości minerałów oraz towarzyszącym temu procesowi odpadom, Ugo Bardi pisze, że gdy mówimy o zmianach klimatycznych, to dotykamy zaledwie części problemu. Określenie to bowiem „nie ujmuje w pełni procesów takich jak podniesienie się poziomu i zakwaszenie oceanów, jak również spadku bioróżnorodności”⁴. W jego odczuciu powinniśmy poszukać raczej terminu, który „lepiej oddaje połączone skutki lawiny zanieczyszczeń, jaką sprowadzamy nie tylko na atmosferę, ale także geo- i hydrosferę”⁵. Proponuje on raczej myślenie o zakłóceniu czy zniszczeniu ekosystemu. Ważnym jest więc w tym kontekście zwrócenie uwagi na rozległość i bardziej „całościowe” ujęcie obecnej sytuacji – klimat to nie wszystko, choć niewątpliwie jest niezwykle ważnym elementem tej sieci. Niezwykle ważnym, ale nie ważniejszym niż pozostałe, którymi – jak postaram się dalej wykazać – są już nie tylko geo-, hydro- czy kriosfera, ale również konstrukcje społeczne, układy sił politycznych, sposoby myślenia czy

² E. Bińczyk, M. Rabij, *Nie jesteśmy tu na stałe*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 29, e-wydanie, bn.

³ Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, zwłaszcza Rozdział 2.

⁴ U. Bardi, *Wydobycie. Jak poszukiwanie bogactw mineralnych pustoszy naszą planetę*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2019, s. 241.

⁵ Tamże.

formułowania wiedzy. Jak zauważa Jason W. Moore: „To nie gleba, gatunki, lasy czy paliwa, ale relacje władzy, produkcji i reprodukcji, które działają poprzez lasy, paliwa, gleby oraz gatunki, wywołują kryzys ekologiczno-światowy (i oczywiście o wiele więcej)”⁶. Używa on tu autorskiego sformułowania opartego na koncepcji systemów-światów. Sam termin ekologii-świata oraz charakterystyczną dla niego koncepcję Kapitałocenu, przybliżę w następnych rozdziałach. W tym miejscu najważniejsze jest dla mnie spostrzeżenie Moore’a dotyczące splotów ową sytuację tworzących – to już nie tylko kwestia dotycząca zagadnień związanych z przyrodą, ale również relacje władzy czy produkcji, a więc, w tym konkretnym przypadku, kapitalizm.

Dlatego właśnie określenie „klimatyczne” wydaje się nieadekwatne w stosunku do rozmiarów zjawiska, z którym mamy do czynienia. Proponuję zastąpić je określeniem „ekologiczne”. Sformułowanie to jest w pewien niebezpieczny sposób otwarte czy też, jak pisał Ulrich Beck, jest ono „pojęciem zupełnie nieokreślonym”⁷, ale właśnie w tej nieokreśloności – w moim odczuciu – tkwi jego siła. Oczywiście badacze i badaczki związane z nauką biologiczną, jaką jest ekologia, mogą wobec takiego potraktowania ich pola podnieść protest. Jak bowiem możemy przeczytać: „Ekologia jest nauką zajmującą się badaniem wzajemnych oddziaływań między organizmami i ich środowiskiem. Termin «środowisko» odnosi się zarówno do czynników abiotycznych (takich jak temperatura, wilgotność itd.), jak i biotycznych (oddziaływanie z innymi organizmami)”⁸. Istnieje jednak również drugie znaczenie tego terminu, nie mniej istotne i interesujące. Według *Słownika języka polskiego PWN* ekologia to również: „działania propagujące ochronę środowiska”⁹.

⁶ J.W. Moore, *Kryzys: ekologiczny czy ekologicznie-światowy?*, przeł. A.W. Nowak, K. Abriszewski, „Praktyka teoretyczna” 2014, nr 4 (14), s. 263. Autor pisze w następnym zdaniu: „Nie istnieje kryzys «ekologiczny», który rozgrywa się obok innych kryzysów, od kiedy mozaika bazowych relacji (władza, kapitał, nauka itd.) sama stała się nieorganizowaną płataniną ludzkich i pozaludzkich natur” [Tamże]. Choć perspektywa Moore’a jest mi bliska, nie przyjmuję jednak proponowanego przez niego określenia kryzysu mianem „ekologiczno-światowego”. Wydaje mi się bowiem, że perspektywa systemów-światów, która stanowi podstawę dla koncepcji Moore’a, skupiając się przede wszystkim na marksowskiej krytyce kapitalizmu, jest mimo wszystko zawężająca i może przesłonić ontoepistemologiczny charakter kryzysu. Tymczasem dla moich rozważań to właśnie on jest najważniejszy. Problemem antykapitalistycznej retoryki jest również silnie wartościująca dychotomia, która może wcale nie wydawać się słuszna, a przede wszystkim właśnie upraszczająca. Należałoby bowiem zwrócić uwagę, że istnieją gospodarki socjalistyczne, których ekspansywne, a przede wszystkim agresywne, wydobywanie surowców, a także ich późniejsze przetwórstwo, również silnie przyczynia się do pogłębienia kryzysu ekologiczno-światowego. Dobrym przykładem jest tutaj hutniczo-górnictwo miasto Norylsk, najbardziej zanieczyszczona miejscowość w Rosji.

⁷ U. Beck, *Na ile realna jest katastrofa klimatu?*, przeł. M. Sutowski, [w:] *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Sutowski, J. Tokarz, Warszawa 2009, s. 78.

⁸ A. Mackenzie, A.S. Ball, S.R. Virdee, *Ekologia*, przeł. M. Kozakiewicz, A. Kozakiewicz, K. Dmowski, Warszawa 2005, s. 1.

⁹ Zob. <https://sjp.pwn.pl/szukaj/ekologia.html>

Mamy więc do czynienia z ciekawą bifurkacją ekologii. W terminie tym zawierałaby się bowiem nie tylko zdystansowana optyka nauki, ale również pewien aktywistyczny, zaangażowany potencjał. Wydaje się to szczególnie interesujące w kontekście obecnego stanu świata. Jego drastyczne przemiany – nie tylko o charakterze przyrodniczym – powinny być oczywiście odpowiednio zbadane, jednak nie możemy wobec nich pozostać obojętni. Nasze istnienie jest wszak w tych zmianach usytuowane i ucieleśnione – aktywnie bierzemy udział nie tylko w ich doświadczaniu, ale również wytwarzaniu.

Co również ważne – w obu przywołanych definicjach pojawia się pojęcie środowiska, które również możemy odczytywać dwojako. Z jednej strony mamy bowiem szeroko rozumiane środowisko, na które składają się relacje pomiędzy organizmami oraz czynnikami abiotycznymi. Relacje te rozumiane są holistycznie i tworzą ekosystem. Częścią tego ekosystemu są natomiast organizmy posiadające przeciw swoje własne „środowiska”, które Jakob von Uexküll określił mianem *Umwelt*¹⁰. Wydaje mi się jednak, że określenie „środowiskowy” byłoby równie niewystarczające co „klimatyczne”. To właśnie dwoistość ekologii i ich środowisk skłania mnie ku używaniu sformułowania „ekologiczne”. Dzięki temu będę mógł zwrócić uwagę nie tylko na kwestie związane ze środowiskami – przyrodniczymi, materialnymi, technologicznymi czy osobistymi – ale również na te związane z zagadnieniami pozornie bardziej abstrakcyjnymi, jak wiedza, myśl czy społeczeństwo, a także niezwykle ważnym dla mnie zagadnieniem dyskursu. Wspomniana bifurkacja nie tyle rozwidła bowiem ekologię, co rozrywa ją, odsłaniając przepływające przez to pojęcie sploty, których dostrzeżenie może pozwolić na właściwą dla czasów i sytuacji redefinicję.

6.2 Dlaczego kryzys?

Możliwość redefinicji musi się natomiast wiązać z dostrzeżeniem słabości dotychczasowego stanu. W tym kontekście, można by – tak jak Ewa Bińczyk – mówić o pewnej katastrofie. Jak już jednak wspomniałem, „katastrofa”, nawet gdyby towarzyszyło jej określenie „ekologiczna” wydaje mi się terminem nieadekwatnym. Jego użycie wydaje się jednak jak najbardziej zrozumiałe – zwłaszcza jeśli, tak jak Konrad Wojnowski, dostrzeżemy w nim pewien potencjał „pożyteczności”:

¹⁰ Por. J. von Uexküll, G. Kriszat, *Pasaże ku światom zwierząt i ludzi*, przeł. K. Bobrowicz, Warszawa 2016. Tłumaczka przekłada pojęcie *Umwelt* jako świat-wokół, co wydaje się ciekawym i trafnym określeniem, ujawniającym złożoność *Umwelt*. Z racji tego jednak, że w dotychczasowej naukowej literaturze polskiej pojęcie to nie było przekładane i przyjęło się używanie go w oryginale, postanowiłem również tak postąpić.

Katastrofy wprowadzają zamęt, wytrącają z równowagi, dezorganizują porządek ludzkiej egzystencji, wymuszając nierzadko przewartościowanie obowiązującej wiedzy o świecie i zmianę kursu rozwoju cywilizacyjnego; zawsze sygnalizują przy tym koniec pewnego świata, a w tym samym czasie stymulują narodziny nowego. [...] Pojawiają się znikąd, przynosząc nieodwracalne zmiany w środowisku¹¹.

Tak rozumiana katastrofa byłaby więc punktem granicznym, z którego nie można już się cofnąć, a który wymusza ustanowienie nowych zasad na czas „po katastrofie”. Byłaby więc stanem wyjątkowym, momentem przejścia, progiem, który zawiesza panujące dotychczas zasady. Katastrofa zawiera jednak niezwykle znaczący dla mnie element, który czyni ją nie tyle nieadekwatną w obliczu diagnoz, które pojawią się w tej części mojej rozprawy, ale przede wszystkim zwodniczą.

Wojnowski pisze, że katastrofy pojawiają się znikąd. Nie można ich przewidzieć, nie można na nie zareagować (w swojej książce przywołuje chociażby takie katastrofy jak trzęsienia ziemi, huragany, tajfuny czy ataki terrorystyczne) i jedyne, z czym musimy mierzyć się w ich przypadku, to skutki¹². Przypomina to koncepcję Naufragocenu – jednej z narracyjnych alternatyw dla Antropocenu, zaproponowanej przez Steve’a Mentza w książce *Shipwreck Modernity*¹³. Według autora modelem współczesności powinien być wraku okrętu czy też statek widmo, a symboliczną diagnozą obecnego stanu nowoczesności katastrofa morska, jej efekty i sposoby radzenia sobie z nimi. Taki rodzaj katastrofy ekologicznej byłby więc efektem przypadku i losu, a dokładniej właśnie, niespodziewanej katastrofy. Tymczasem, jeśli przyjmiemy koncepcję posthumanistycznej sieci połączeń pomiędzy różnymi aktantami, to powinniśmy raczej stwierdzić, że coś takiego jak niemożliwa do przewidzenia i powszechnie zaskakująca katastrofa nie istnieje¹⁴. Stanowi ona raczej splot i wypadkową uwarunkowań m.in. społecznych, politycznych, historycznych, ekonomicznych czy przyrodniczych, które zanim nadeszła katastrofa pozostawały niewidoczne (czy raczej uniewidocznione), ale wciąż działające. Rzekłbym, że były nie-obecne. Taka właśnie perspektywa, jak i pojęcie nie-obecności stanowić będzie ważny element proponowanej przeze mnie diagnozy.

René Thom, twórca matematycznej teorii katastrof, pisał, że „katastrofa [...] jest z natury swojej zjawiskiem dobrze widocznym, nieciągłością obserwowalną, oczywistym

¹¹ K. Wojnowski, *Pożyteczne katastrofy*, Kraków 2016, s. 10.

¹² Por. Tamże.

¹³ Por. S. Mentz, *Shipwreck Modernity. Ecologies of Globalization, 1550–1719*, Minneapolis 2015.

¹⁴ Por. *There Is No Such Thing as A Natural Disaster. Race, Class, and Hurricane Katrina*, red. C. Hartman, G. D. Squires, Nowy Jork – Londyn 2006.

«faktem»”, a tymczasem doprowadzający do niej „kryzys może być utajony, ukryty”¹⁵. I właśnie pojęcie kryzysu wydaje mi się o wiele bardziej adekwatne w diagnozowaniu obecnego stanu rzeczywistości. Zwłaszcza, że – jak pisał Reinhart Koselleck – kryzys to „pewien niepowtarzalny, ulegający przyspieszeniu proces, w którym splata się wiele rozsadzających system konfliktów, by po jego zakończeniu mógł nastać nowy ład”¹⁶. Twierdzą więc, że mamy obecnie do czynienia z kryzysem ekologicznym. Co więcej, to właśnie ta diagnoza pozwala na próbę dostrzeżenia potencjału tkwiącego w posthumanistycznej propozycji wspólnoty.

Kryzys ten pozostaje w dużej mierze niewidoczny. Owszem, jesteśmy w stanie dostrzegać jego skutki w postaci m.in. wymierania gatunków, zwiększającego się stężenia gazów cieplarnianych w atmosferze czy rozmaitych nierówności. Wszystkie one są już jednak efektem wspomnianych sprzężeń, które rozsadzają system, tym samym stając się widocznymi. To one zmuszają nas do działania i przededefiniowania świata. Sam kryzys natomiast, to w jaki sposób żyje on i funkcjonuje, pozostaje niewidoczny. Jak pisał Thom: „w kryzysie znajduje się podmiot, którego stan, objawiający się pozornie pozbawionym przyczyny osłabieniem mechanizmów regulacji, jest odbierany przez tenże podmiot jako zagrożenie jego egzystencji”¹⁷. Stąd zapewne bierze się chęć mówienia o katastrofie oraz jej nieprzewidywalności. Kryzys może co prawda przerodzić się w katastrofę, ale nie musi, jeśli „organizm” znajdujący się w stanie kryzysu, sobie z nim poradzi – wtedy kryzys zostaje „wchłonięty” i może powodować rozmaite następstwa. W głównej mierze jednak kryzys pociąga za sobą zmianę systemu i jego mechanizmów, podstawowych zasad funkcjonowania, wymusza ich redefinicję. Jak twierdzi Paul Ricoeur, kryzys jest „momentem rozstrzygnięcia się przyszłości”¹⁸. Stwierdzenie to wydaje się niezwykle ważne w kontekście omawianego problemu. Francuski filozof nie pisze bowiem, że kryzys do czegokolwiek doprowadza, ale że właśnie w nim, w momencie, czy też może raczej w stanie, kryzysu dochodzi do rozstrzygnięcia co do przyszłości. To w kryzysie decydują się jej losy. W zależności od podjętych działań i decyzji wyjście z kryzysu przybierze odmienne skutki dla przyszłości. Stąd brak stabilności, rozchwianie i poczucie niepewności będą jego immanentną cechą.

¹⁵ R. Thom, *Kryzys i katastrofa*, przeł. S. Zakrzewski, [w:] *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Tom II*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 29.

¹⁶ R. Koselleck, *Kilka problemów z dziejów pojęcia „kryzys”*, przeł. D. Lachowska, [w:] *O kryzysie...*, s. 63.

¹⁷ R. Thom, *Kryzys i katastrofa...*, s. 31.

¹⁸ P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *O kryzysie...*, s. 41.

Jak zauważa Thom, „kryzys nie unicestwia nigdy swojego podmiotu. [...] Na ogół daje podmiotowi czas i środki do działania oraz narzuca służącą przeżyciu aktywność”¹⁹. Według Kosellecka może się wydarzyć na trzy sposoby²⁰. Pierwszy z nich (1) to stan permanentnego kryzysu, w którym nieustannie muszą być dokonywane wybory, utrzymujące rzeczywistość w stanie względnej stabilności. Tak pojmowany kryzys stanowić ma esencję *conditio humana* – Człowiek pozostaje zawieszony pomiędzy wartościami, brak solidnych podstaw zmusza go do ciągłego podejmowania nowych decyzji, nie pozwala na chwilę odpocząć czy osiąść w spokoju, ponieważ nowa konieczność wyboru może pojawić się lada chwila²¹. Kolejny rodzaj kryzysu (2) to momenty przełomowe, rewolucyjne, wytrącające nas ze stanu dotychczasowej równowagi i zmuszające do redefiniowania zasad systemu. Kryzysy takie są niepowtarzalne, stąd bierze się ich wyjątkowy charakter. Po takim kryzysie nie ma już powrotu do stanu wcześniejszego, rozpoczyna się natomiast powolne budowanie nowego świata. Kryzys w tym ujęciu ma więc charakter przejściowy i niewątpliwie wiąże się z pojęciem postępu. Przepracowanie takiego kryzysu pozwala „pójść naprzód”. Ostatnie z opisywanych przez Kosellecka rozumienie kryzysu (3) mówi o jego ostatecznym czy też absolutnym charakterze. To kryzys, jaki przychodzi u kresu dziejów. Kryzys o charakterze eschatologicznym – w takim przypadku również dochodzi do podejmowania decyzji i sądu, jednak w jej wyniku zachodzi zmiana o charakterze holistycznym, podlega jej wszystko.

Według Grzegorza Działskiego, „pojęcie kryzysu należy do kilku fundamentalnych kategorii, za pomocą których zwykła się samodefiniować europejska nowoczesność [...], stało się trwałym składnikiem europejskiej samorefleksji [...], nigdy nie znikającym całkowicie z horyzontu myśli”²². Twierdzenie to wydaje się o tyle uzasadnione, a sytuacja zrozumiała, że – w moim przekonaniu – nowoczesność czy też europejski humanizm, o którym pisze filozof, ufundowane są na diagnozowanym tu przeze mnie kryzysie ekologicznym. To, czego doświadczamy obecnie, to skutki kryzysu, efekty jego długotrwałego działania, które w sposób „nagły” ujawniają jego istnienie, rozsadzając dotychczasowe systemowe ramy. Nie one są jednak kryzysem samym w sobie, który działa raczej w niewidocznych splotach w przestrzeni życia-samego. Dopiero dostrzeżenie tych węzłów pozwala na właściwe, w moim odczuciu, zdiagnozowanie istoty ekologicznego kryzysu.

¹⁹ R. Thom, *Kryzys i katastrofa...*, s. 31.

²⁰ Por. R. Koselleck, *Kilka problemów...*

²¹ Takie ujęcie kryzysu może przywodzić na myśl filozofię egzystencjalizmu.

²² G. Działski, *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*, Poznań 1996, s. 40.

Tym, co charakterystyczne dla owego fundującego kryzysu, są podziały. Bez względu na to, z którym z opisywanych modeli mamy do czynienia, kryzys jest jak nóż, który przecina i wprowadza rozgraniczenia. Jest to, co przed kryzysem i to, co po kryzysie. Są rozwidlenia, na których podejmujemy decyzje. Tak jakby w kryzysie nie było miejsca na bardziej całościowe ujęcie. Dzieje się tak zapewne dlatego, że greckie *krísis* (κρίσις), z którego wywodzi się to pojęcie, pochodzi od *krínō* (κρίνω), oznaczającego dzielić, rozdzielać, porządkować. Rzekłbym więc, że kryzys nie tyle opiera się na podziałach, co jest podziałem. Zwłaszcza interesujący nas tutaj kryzys ekologiczny, fundujący nowoczesność i europejski humanizm, a wraz z nimi obecny stan świata, jest permanentnie działającym podziałem oraz porządkowaniem. Jego cechą charakterystyczną jest natomiast ontoepistemologiczna kategoria nie-obecności, co postaram się wykazać w niniejszej części dysertacji. Zgadzam się więc z tym, co zauważał Carl Friedrich von Weizsäcker: „nasz obecny problem nie polega na tym, że ludzkość [...] straciła zdolność postrzegania całości. To romantyczna idealizacja dawnych czasów. Według naszej wiedzy o dziejach ludzkości nigdy nie postrzegała siebie całościowo, nie postrzegała też dość precyzyjnie warunków, w jakich żyła”²³.

Jestem jednak przekonany, że ów niewidoczny, a nieustannie zachodzący kryzys/podział, który nie pozwala dostrzec świata jako całości życia-samego, da się jednak przezwyciężyć poprzez myślenie w kategoriach posthumanistycznej wspólnoty. Co więcej, obecna sytuacja, w jakiej znalazł się świat jest być może najlepszym momentem na takie właśnie przededefiniowanie optyki. Jak bowiem charakteryzował kryzysy z przyczyn wewnętrznych Thom:

Podmiot napotyka na korzystną sytuację i rozwija swoją działalność tak, aby rozszerzyć swą naturalną domenę poza naturalne granice stabilności. Kryzysy wywołane zaślepieniem „ulubieńców bogów” podpadają pod ten typ. Kryzys objawia się wtedy postępującym spadkiem skuteczności mechanizmu regulacyjnego, który dotąd okazywał się tak użyteczny. Dopiero wtedy podmiot uświadamia sobie ten mechanizm, jak również „niesprawiedliwość” (w sensie presokratycznym), jakiej się dopuścił wierząc, że egzekwuje jedynie swoje naturalne „prawo do istnienia”²⁴.

Momentem niezwykle ważnym, polegającym właśnie na rozpoczęciu postrzegania i uświadamiania sobie kryzysu ekologicznego, byłoby więc pojawienie się pojęcia Antropocenu.

²³ C.F. von Weizsäcker, *O kryzysie*, przeł. A. Wołkowicz, [w:] *O kryzysie...*, s. 27.

²⁴ R. Thom, *Kryzys i katastrofa...*, s. 33.

Rozdział 7. Antropocen(y)

26 maja 2011 roku na okładce magazynu „The Economist” pojawiło się hasło „Welcome to the Anthropocene”. W następnych latach pojęcie to było również głównym tematem m.in. grudniowego wydania „Arquitectura Viva” z 2016 roku, polskiej edycji październikowego „Scientific American” z tego samego roku, wiosennej edycji kwartalnika „Arcade” z 2017 roku (pod hasłem „Generation Anthropocene”) czy jednego z październikowych numerów „Tygodnika Powszechnego” w 2018 roku²⁵. W ten sposób Antropocen zaczął powoli opuszczać akademickie kręgi, w których został zdiagnozowany, i rozpoczął swoją „karierę” w dyskursie medialnym i publicznej świadomości.

Pojęcie to wydaje się wzbudzać jednak więcej pytań niż dawać odpowiedzi. Nie sposób, myśląc o posthumanistycznej wspólnocie, nie zwrócić uwagi na proponowaną przezeń perspektywę planetarną, zwłaszcza w obliczu powracających doniesień o zmianach klimatycznych, które mają charakter globalny, a nie lokalny. Jak zauważa Ewa Bińczyk, „badacze systemów planetarnych, klimatolodzy, ekonomistki, socjologowie i filozofki w zaangażowany sposób argumentują, że potrzebujemy postantropocentrycznej, środowiskowej czy też klimatycznej korekty naszych pojęć i teorii”²⁶. Sytuacja ta wiąże się nie tylko z rosnącą popularnością posthumanistycznego podejścia, ale także właśnie z pojęciem Antropocenu, które od kilkunastu już lat robi zawrotną karierę w (post)humanistyce. Myślę, że warto w takiej sytuacji przyjrzeć się bliżej dyskusji wokół rzeczzonego pojęcia, a także spróbować spojrzeć na Antropocen jako postać pojęciową, determinującą obecne współcześnie sposoby myślenia o dychotomii Natury i Kultury. Wydaje mi się bowiem, że postantropocentryczna redefinicja naszych sposobów postrzegania świata, powinna być ufundowana właśnie na świadomości aporii, jakie niesie ze sobą Antropocen oraz na zrozumieniu charakterystycznej dla niego bifurkacji.

Kiedy w 2000 roku Eugene Stoermer i Paul Crutzen publikowali swój artykuł²⁷, zapewne nie przypuszczali, iż kontrowersje związane z ogłoszeniem antropocenu sięgną tak daleko poza stratyografię czy geologię. Ich celem była przede wszystkim popularyzacja pojęcia, którego sam Stoermer używał „już od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia w wykładach publicznych”²⁸. Badacze chcieli zwrócić uwagę na wzmożoną widoczność ingerencji

²⁵ Por. „The Economist” 2011, nr 26 maja–3 czerwca; „Arquitectura Viva” 2016, nr 189 (11); „Scientific American. Polska Edycja. Świat Nauki” 2016, nr 10 (302); „Arcade” 2017, nr 35.1; „Tygodnik Powszechny” 2018, nr 43 (3615).

²⁶ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 15.

²⁷ P.J. Crutzen, E. Stoermer, *The “Anthropocene”*, „Global Change Newsletter” 2000, 41, s. 17–18.

²⁸ K. Birkenmajer, *Antropocen – nowa epoka geologiczna?*, „Przegląd Geologiczny” 2012, nr 11, s. 587.

człowieka w planetę, która wymusza według nich pewną zmianę w nazewnictwie epok: „Biorąc pod uwagę [...] poważny i wciąż rosnący wpływ aktywności ludzkiej na ziemię oraz atmosferę, i to w skali globalnej, wydaje się więcej niż właściwe, aby podkreślić centralną rolę rodzaju ludzkiego w geologii i ekologii, poprzez zaproponowanie terminu »antropocen« na oznaczenie aktualnej epoki geologicznej”²⁹.

Oczywiście nie oni pierwsi tę zmianę dostrzegają. Jak przywołuje Crutzen, już w 1873 roku Antonio Stoppani pisał o człowieku jako tellurycznej sile, która może być porównywalna z największymi siłami przyrody. Dlatego też proponował wprowadzenie terminu „antropozoik”, który miałby oznaczać erę, w której na Ziemi pojawił się człowiek³⁰. Także Pierre Teilhard de Chardin i Władimir Wiernadski próbowali zwrócić naszą uwagę na poziom wpływu człowieka na planetę. Proponowali używanie pojęcia noosfery (a więc sfery ludzkiego rozumu) dla oznaczenia trzeciej (po geo- i biosferze) fazy rozwoju Ziemi³¹. Ewa Bińczyk zauważa również, że prawdopodobnie pierwszą osobą, która użyła terminów „antropocen” i „antropogen” był rosyjski geolog Aleksiej P. Pawłow, żyjący na przełomie XIX i XX wieku. Według niego antropocen, czyli okres geologiczny, w którym człowiek stopniowo staje się siłą geologiczną, rozpoczęła się ok. 160 tys. lat temu³².

Od 2008 roku prowadzone są prace specjalnego zespołu Międzynarodowej Komisji Stratygraficznej, którego celem jest sprawdzenie, czy człowiek rzeczywiście „pozostawił po sobie wyraźny ślad, na tyle mocno utrwalony w warstwach skalnych, że będzie do odczytania jeszcze po upływie dziesiątków lub nawet setek milionów lat”³³. Jeśli antropocen zostałby oficjalnie uznany, będzie to oznaczało, iż geolodzy są w stanie potwierdzić, że sprawczość człowieka równa jest kataklizmom, które do tej pory wyznaczały granice kolejnych epok geologicznych (jak np. zlodowacenie stanowiące cezurę plejstocenu). Jak zauważa Julia Fiedorczyk, będziemy mogli wtedy „sobie pogratulować – jako gatunek, który entuzjastycznie nadał sobie nazwę *Homo sapiens*, osiągnęliśmy rozmiary kataklizmu stosunkowo szybko”³⁴. Zanim jednak to nastąpi, geolodzy muszą odpowiedzieć sobie na pytania:

Czy naprawdę ludzie mogli wywierać na Ziemię wpływ równie głęboki, jak ten, który zaczął się wraz z holocenem przed 11 700 laty, kiedy to rozległe czapy lodowe zaczęły się topić, podnosząc poziom

²⁹ P.J. Crutzen, E. Stoermer, *The “Anthropocene”...*, s. 18.

³⁰ Por. P.J. Crutzen, *Geology of Mankind*, „Nature” 2002, nr 415, s. 23.

³¹ Por. P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i F. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984 oraz V.I. Vernadsky, *The Biosphere*, przeł. D.B. Langmuir, Nowy Jork 1998.

³² Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 77.

³³ J. Zalasiewicz, *Ludzki ślad na Ziemi*, „Scientific American” 2016, nr 10 (302), s. 25–26.

³⁴ J. Fiedorczyk, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk 2015, s. 11.

oceanu światowego o 120 m? Czy można porównywać ludzkość z glaciałami, które opanowały Ziemię u zarania plejstocenu, przed 2,6 mln lat? Czy nasza techniczna aktywność z zaledwie kilku ostatnich stuleci może się równać z tymi wszystkimi dramatycznymi wydarzeniami, które znaczyły burzliwą historię geologiczną Ziemi, dzieloną na okresy liczące nierzadko miliony, a nawet miliardy lat?”³⁵

Antropocen wciąż wzbudza jednak wiele kontrowersji. Wystarczy wspomnieć, że pomimo rekomendacji udzielonej Międzynarodowej Komisji Stratygraficznej przez Grupę Roboczą ds. Antropocenu, prowadzoną przez prof. Jana Zalasiewicza, w dniu 29 sierpnia 2016 roku, nazwa nowej epoki geologicznej nie została wciąż oficjalnie przyjęta³⁶. Nie zmienia to jednak faktu, że wraz z oficjalnym rozpoznanem ludzkości za siłę geologiczną, będziemy musieli „przemyśleć od nowa nie tylko relację pomiędzy naukami przyrodniczymi i społecznymi, ale także historię, współczesność, a nawet samą ideę człowieka”³⁷. Zanim to się jednak stanie, warto zwrócić uwagę na propozycje datowania początków antropocenu.

7.1 Początek końca

Crutzen i Stoermer sugerują, aby zwrócić uwagę na końcówkę XVIII wieku. Powietrze pochodzące z tego okresu, uwięzione przez setki lat w lodzie polarnym, a poddawane dziś badaniom, wykazuje znaczny wzrost ilości gromadzących się w nim cząstek dwutlenku węgla oraz metanu³⁸. Co więcej, to właśnie wtedy powstaje i zostaje wdrożony pierwszy przemysłowy silnik parowy Jamesa Watta. Rewolucja przemysłowa, czyli według Harariego trzeci okres rozwoju człowieka (po rewolucji poznawczej i agrarnej), stanowiłaby tym samym punkt przełomowy nie tylko dla naszego gatunku, ale również dla całej planety³⁹.

Nieco inaczej proponują datować antropocen badacze skupieni pod przewodnictwem Jana Zalasiewicza. Według nich punktem granicznym powinna stać się pierwsza eksplozja bomby nuklearnej, która miała miejsce 16 lipca 1945 roku w Alamogordo w stanie Nowy Meksyk⁴⁰. To wtedy do atmosfery uwolniona została olbrzymia ilość sztucznie wytworzonych radioaktywnych nuklidów, które rozprzestrzeniły się po całej planecie, wpływając na strukturę

³⁵ J. Zalasiewicz, *Ludzki ślad...*, s. 24.

³⁶ Por. D. Carrington, *The Anthropocene Epoch: Scientists Declare Dawn of Human-influenced Age*, „The Guardian”, 29.08.16.

³⁷ A. Malm, A. Hornborg, *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, „The Anthropocene Review” 2014, nr 1, s. 62.

³⁸ Por. P.J. Crutzen, E. Stoermer, *The “Anthropocene”...*, a także P.J. Crutzen, *Geology of...*

³⁹ Por. Y.N. Harari, *Od zwierząt do bogów. Krótka historia ludzkości*, przeł. J. Hunia, Warszawa 2014.

⁴⁰ Por. J. Zalasiewicz, C. Waters, M. Williams, *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*, „Quaternary International” 2015, nr 383.

chemiczną jej warstwy geologicznej. Ta perspektywa byłaby więc zapewne bliższa Międzynarodowej Komisji Stratygraficznej, jako że obserwacje Crutzena, badacza atmosfery⁴¹, nie znajdują uznania w oczach wielu geologów.

Obie te propozycje zbiegają się w pewnym momencie. Crutzen wraz z Willem Steffenem i Johnem R. McNeillem piszą wręcz, że możemy mówić o dwóch etapach rozwoju antropocenu – pierwszy byłby wiązany właśnie z industrializacją, a drugi z tzw. Wielkim Przyspieszeniem, którego częścią byłby właśnie wspomniany wybuch bomby nuklearnej w ramach „Manhattan Project”⁴². Wielkie Przyspieszenie możemy zaobserwować właśnie od końca II wojny światowej – charakteryzuje się ono globalizacją zmian, których tempo można opisać za pomocą matematycznego pojęcia wzrostu wykładniczego. W tym też okresie „eksploatacja zasobów naturalnych nabrała dynamicznego, bezprecedensowego tempa i zasięgu”⁴³.

Ciekawa wydaje się również propozycja samego McNeilla, który wskazywał na czas wymiany kolumbijskiej, jako okres, w ramach którego można poszukiwać datowania początków antropocenu⁴⁴. Dotarcie wyprawy Krzysztofa Kolumba do wybrzeży Ameryki dało początek globalnemu handlowi morskiemu i podróżom, w ramach którego rozpoczął się nie tylko nowy etap rozwoju ludzkości, ale również bioinwazje owadów, ssaków, grzybów, roślin czy ryb, które destabilizowały nowe ekosystemy, do których dzięki transportowi morskiemu docierały. Propozycja ta wiąże się także z pojawieniem się pojęcia Nowej Pangei, czyli globalnego superkontynentu powstałego właśnie wskutek globalizacji biosfery w wyniku rzeczonych bioinwazji⁴⁵.

Przywoływane propozycje skupiają się na „momentach” w naszej historii, które – trudno temu zaprzeczyć – zmieniły jej bieg. Zarówno rewolucja przemysłowa, jak i użycie bomby atomowej czy wymiana kolumbijska wprowadziły świat na nowe tory. Byłoby to więc zgodne z samą etymologią pojęcia antropocenu – na które składają się łacińskie *anthropos* (człowiek) oraz *cene* (nowe; od gr. *kainos*) – oznaczającą, iż mamy do czynienia z całkowicie nowym światem, którego siłą napędową stanowi człowiek. Właśnie dlatego niektórym

⁴¹ W 1995 roku Paul J. Crutzen otrzymał Nagrodę Nobla w dziedzinie chemii za swoje badania nad antropogennym niszczeniem warstwy ozonowej.

⁴² Por. W. Steffen, P.J. Crutzen, J.R. McNeill, *The Anthropocene. Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, „Ambio” 2007, nr 36 (8).

⁴³ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 86.

⁴⁴ Por. J.R. McNeill, *Something New Under the Sun. An Environmental History of the Twentieth-Century World*, New York 2000 oraz tegoż, *Can History Help Us with Global Warming? [w:] Climatic Cataclysm. The Foreign Policy and National Security Implications of Climate Change*, red. K.M. Campbell, Washington 2008.

⁴⁵ Por. E. Kolbert, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Warszawa 2016.

badaczom tak trudno zgodzić się na oficjalne uznanie antropocenu i dlatego prowadzone nad nim badania geologiczne muszą być tak dokładne. Ów „nowy świat” miałby bowiem oznaczać dosłownie m.in. nowy skład chemiczny planety, a co za tym idzie, nowe sposoby funkcjonowania żyjących na niej organizmów. Tak jak w przypadku poprzednich epok geologicznych – wpływ człowieka na Ziemię musiały być liczone (a w tym przypadku prognozowany) w setkach tysięcy lat. Jak natomiast zauważał Zalasiewicz ze swoim zespołem:

Wokół antropocenu powstanie szereg narracji, zaś wybór daty jego początku z pewnością na nie wpłynie. Nalegamy wszakże na to, żeby ustanowienie tej granicy stratygraficznej miało taki sam ściśle pragmatyczny i niezaangażowany charakter, jak wyznaczenie wszystkich dotychczasowych granic. Jedynie tak uda się nam w najbardziej skuteczny w praktyce sposób oddzielić to, co stanie się (na mocy definicji) antropocenem, od wcześniejszych warstw stratygraficznych i epok w historii⁴⁶.

Jak słusznie zauważają badacze, decyzja, jaka zostanie podjęta w kontekście datowania początków antropocenu, będzie niewątpliwie miała wpływ na sam sposób jego definiowania. Antropocen tymczasem opuścił bowiem swój geologiczny matecznik i stał się narracją, która obejmuje kolejne pola i dziedziny, nie tylko naukowe, ale również medialne czy artystyczne. Jak zauważają Rolf Lidskog i Claire Waterton, „Narracja antropocenu jest dynamiczna i nieustannie się zmienia – nowe warstwy znaczeń odkładają się na starszych. [...] To koncept, który wciąż jest stwarzany, angażuje tym samym wielość znaczeń, napięć oraz debat”⁴⁷. Dochodzimy tym samym do kwestii wspomnianej już bifurkacji.

7.2 Bifurkacja Antropocenu

Karol Birkenmajer, jeden z krytyków uznania nowej epoki geologicznej, postrzega wprowadzenie terminu „antropocen” za bezużyteczne dla badaczy zajmujących się planetą. Pojęcie to ma dla niego raczej charakter etyczny i symboliczny. Pisał, że „termin ten może być [...] przydatny dla geografów ekonomicznych, planistów, działaczy ochrony przyrody, socjologów itp., ale nie dla stratygrafów, paleogeografów czy paleobiologów”⁴⁸. Rzeczywiście, w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, humanistyka i nauki społeczne dosyć szybko

⁴⁶ J. Zalasiewicz, C.N. Waters, A.D. Barnosky i inni, *Colonization of the Americas, 'Little Ice Age' climate, and bomb-produced carbon: Their role in defining the Anthropocene*, „The Anthropocene Review” 2015, nr 2, s. 7 [za:] M. Borowski, M. Sugiera, *Sztuczne natury. Performanse technonauki i sztuki*, Kraków 2016, s. 481.

⁴⁷ R. Lidskog, C. Waterton, *The Anthropocene: The Narrative in the Making*, [w:] *Environment and Society. Concepts and Challenges*, red. M. Boström, D.J. Davidson, Palgrave Macmillan 2018, s. 31

⁴⁸ K. Birkenmajer, *Antropocen...*, s. 588.

oswoiły się z nowym terminem, wprowadzając go do użycia przede wszystkim w środowisku związanym z myślą posthumanistyczną. Antropocen to chociażby jeden z lejtmotywów książki Rosi Braidotti *Po człowieku*⁴⁹. Choć należy przyznać, że również na tym gruncie spotyka się z krytyką – znów bowiem pojawiają się problemy z uznaniem jednej wizji Antropocenu, krążące wokół kwestii związanej z jego datowaniem, a także precyzją terminologiczną.

Przykładowo Donna Haraway jest sceptyczna wobec jego używania, zwracając m.in. uwagę, że przecież człowiek od początków swojego istnienia miał znaczący wpływ na funkcjonowanie planety⁵⁰, a więc wydzielenie nowego okresu w tej skomplikowanej relacji jest nadużyciem⁵¹. Dodatkowo filozofka próbuje pytać, jak posthumanistyczna krytyka definicji Człowieka ma się do terminu „antropocen”. Człowiek jest pojęciem, które na przestrzeni wieków zmieniało swoje granice i było używane w celu kategoryzowania rzeczywistości. Ustalało hierarchię i budowało mury poprzez procesy włączania oraz wyłączania ze swojego obrębu. Właściwie już w starożytności można zauważyć, że nie każdy mógł sobie zasłużyć na miano Człowieka, a z biegiem czasu zmieniały się jedynie kryteria, które pozwalały dostąpić tej uprzywilejowanej pozycji⁵². Dlatego też Haraway pyta w kontekście definiowania antropocenu: „*Anthropos* – co to takiego? Wszyscy *Homo sapiens sapiens*? Cały rodzaj ludzki? No więc kto dokładnie? Ludzkość używająca paliw kopalnych to najkrótsza pasująca odpowiedź. Przemysłowa ludzkość – a pojęcie to wciąż ma przecież charakter gatunkowy. Nie odwołuje się do całej ludzkości okresu przemysłowego, ale do konkretnych formacji globalnego kapitału”⁵³. Do podobnych wniosków dochodzi chociażby Eva Hayward, która twierdzi, że uznanie antropocenu wiąże się z pewną manipulacją – sugestią, że wszyscy jesteśmy *Anthropos*. Również ci, którzy do tej pory byli wykluczeni z tej definicji, zostają na nowo do niej włączeni (a więc, nawiązując do przywołanej już etymologii antropocenu,

⁴⁹ Por. R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.

⁵⁰ Wędrówki *Homo sapiens* doprowadziły przecież do wyginięcia wielu gatunków roślin i zwierząt, nie mówiąc już o innych przedstawicielach rodzaju *Homo*. (Por. Y.N. Harari, *Od zwierząt...*)

⁵¹ Por. D.J. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, „Environmental Humanities” 2015, nr 6.

⁵² Znamienne, że Rosi Braidotti rozpoczyna swoją książkę słowami: „Nie wszyscy możemy powiedzieć z jakimkolwiek stopniem pewności, że zawsze byliśmy ludźmi – albo że jesteśmy tylko ludźmi. Niektórzy z nas nawet dzisiaj nie są uznawani za w pełni ludzkich – a co dopiero w przeszłości, w społecznej, politycznej i naukowej historii Zachodu” (R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 45).

⁵³ Por. D.J. Haraway, M. Keney *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. Donna Haraway in conversation with Martha Kenney*, [w:] *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. H. Davis, E. Turpin, London 2015, s. 259.

powstaje „nowy Człowiek”⁵⁴), by wspólnie odpowiadać za działania uprzywilejowanej dotychczas grupy.

Na gruncie nauk humanistycznych i społecznych pojawia się więc nie tyle potrzeba uzgodnienia datowania początków antropocenu (choć jest to również ważny element sporów), co raczej potrzeba wypełnienia geologicznej narracji. Antropocen przestaje być tym samym wyłącznie pojęciem o charakterze stratygraficznym, a zaczyna krążyć pomiędzy kolejnymi przechwyceniami i koncepcjami. Co ważne, to właśnie tutaj spotyka się z liczną krytyką, która podważa samą zasadność definiowania antropocenu, w zamian proponując nazwy alternatywne, wywodzące się z poszukiwań „winnych”, którzy byłiby bardziej precyzyjni niż uniwersalizujący *Anthropos*. Franciszek Chwałczyk wylicza 91 takich propozycji, zastrzegając jednocześnie, że nieustannie powstają kolejne⁵⁵. Christophe Bonneuil i Jean-Baptiste Fressoz poświęcili natomiast kilku propozycjom definiowania antropocenu całą książkę, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. Według autorów antropocen jest problemem społeczno-polityczno-historycznym, nie zaś geologiczno-ilościowo-demograficznym⁵⁶. Proponują tym samym odczytanie go przez pojęcia geowładzy i geowiedzy⁵⁷. Zbliżają się tym samym do koncepcji Clive’a Hamiltona, który twierdzi, że w przypadku antropocenu nie powinniśmy mówić o człowieku jako sile geologicznej, ale o „władzy geologicznej” człowieka⁵⁸. Jak więc zauważa Bińczyk, „czysto formalna na pierwszy rzut oka debata geologiczna dotycząca antropocenu ma swój wyraźny wymiar retoryczny i polityczny, a nawet ideologiczny”⁵⁹.

Choć wyliczenia Chwałczyka są niezwykle ciekawe, a propozycje, które przytacza stanowią interesujące studium humanistycznej wielości języków, przytaczanie tutaj kolejnych alternatywnych wobec Antropocenu propozycji nie leży w spektrum moich zainteresowań. Chciałem jednak zaznaczyć ważne dla mnie zjawisko, którego rzeczona wielość jest efektem. Jason W. Moore pisał, że nie ma jednego Antropocenu, a dwa: geologiczny i popularny⁶⁰. Tak jak w opisanym przeze mnie podziale, pierwszy z nich skupia się na badaniach

⁵⁴ Teza wygłoszona na wykładzie Evy Hayward *Whalin’*, *Whale In* na Uniwersytecie Karola w Pradze 26 sierpnia 2016 roku podczas spotkania w ramach programu *New Materialism. Networking European Scholarship on ‘How matter comes to matter’* (COST IS1307).

⁵⁵ Por. F. Chwałczyk, *Around the Anthropocene in Eighty Names—Considering the Urbanocene Proposition*, „Sustainability” 2020, nr 12 (11), 4458; oraz tegoż, *Antropocen, kapitalocen – urban age, urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 2018, nr 34 (2).

⁵⁶ C. Bonneuil, J-B. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, przeł. D. Fernbach, London – New York 2016, loc 454-86

⁵⁷ Tamże, loc 1552.

⁵⁸ Por. C. Hamilton, *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge 2017, s. 6.

⁵⁹ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 93.

⁶⁰ Por. J.W. Moore, *Capitalocene & Planetary Justice*, „Maize” 2019, nr 6, s. 50.

stratygraficznych, których celem jest ustalenie datowania początków epoki geologicznej oraz jej cech charakterystycznych, a w drugim pojawiają się wszelkie narracje alternatywne. Ten sam autor pisze jednak, że koncepcja Antropocenu nie potrafi odpowiedzieć na pytanie „w jaki sposób do tego doszło?”, ponieważ jest zakładnikiem tych samych struktur poznawczych, które do niego doprowadziły⁶¹.

Mamy więc do czynienia z bifurkacją Antropocenu, podziałem charakterystycznym dla kryzysu ekologicznego. Jak bowiem pisali Prigogine i Stengers, bifurkacja „pojawia się, gdy układ zostaje wypchnięty poza próg stabilności”⁶². Jest ona związana nie tylko z samą złożonością zjawisk i języków, które składają się na Antropocen, ale również z nowoczesnym podziałem wiedzy oraz wytworzonymi przezeń ramami poznawczymi. Zauważał to także Bruno Latour który twierdził, że jest to „najbardziej, jak dotąd, stanowczy koncept filozoficzny, religijny, antropologiczny i [...] polityczny, stworzony jako alternatywa dla samych pojęć «nowoczesny» i «nowoczesność»”⁶³. Bifurkacja Antropocenu zamyka to pojęcie w dualizmach, w efekcie czego pojawiają się kolejne propozycje alternatywne, a my tracimy z oczu sam problem, którego skutkiem było pojawienie się Antropocenu w debacie. Pozornie poszukując wyjścia z kryzysu, zagłębiają się w nim jeszcze bardziej. Twierdzą więc, że Antropocen nie tyle jest powodem wspomnianych podziałów, co ich efektem. Trudności z postawieniem diagnozy dla zachodzących na planecie przemian, których efekty są nieodwracalne, wiążą się z tym, w jaki sposób postrzegamy rzeczywistość. Pod tym względem trudno nie zgodzić się z Donną Haraway, która twierdzi, że „Antropocen jest raczej granicą niż kolejną z epok”⁶⁴. Doprowadza bowiem do impasu, który wyhamowuje próbę zmierzenia się z wyzwaniem, jakim jest kryzys ekologiczny, sprowadzając problem na zupełnie inne tory. I choć spory pomiędzy podejściami geologicznym i humanistycznymi spotykają się też z krytyką, to przyjmuje ona raczej funkcję bata na humanistykę, gdyż punktem wyjścia jest dla niej twierdzenie, że podejścia humanistyczne i społeczne rozmywają problem, więc powinniśmy się raczej skupić na kwestiach stratygraficznych⁶⁵. Krytyka ta porusza się więc w ramach wyznaczonych przez kryzys ekologiczny.

⁶¹ Por. J.W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the Crisis of Capitalism*, Oakland 2016, s. 84.

⁶² I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, Warszawa 1990, s. 182.

⁶³ B. Latour, *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*, Gifford Lectures 2013, s. 77.

⁶⁴ D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene...*, s. 160.

⁶⁵ Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, C. Hamilton, *Defiant Earth...*

7.3 Paradoksy Antropocenu

Ewa Bińczyk traktuje Antropocen jako rodzaj etykiety, jednak zwraca uwagę na jej ważną cechę: „etykieta «antropocen» to nie tylko nazwa nowej epoki geologicznej, ale zarazem metafora planetarnego kryzysu klimatycznego i ekologicznego”⁶⁶. Idąc tym tropem – wydaje mi się, że kwestie związane z narracjami alternatywnymi są interesujące o tyle, że należałoby je traktować jako narracje uzupełniające. Jako swoiste geopoetyki Antropocenu, a nie propozycje konkurencyjne. Jakiegokolwiek bowiem podejścia nie przyjmujemy, nie zmieni to faktu, że mamy do czynienia z realnym problemem, którego efekty są coraz bardziej odczuwalne. W ten sposób Antropocen staje się czymś uniwersalnym, „co wynika ze wspólnego odczucia katastrofy”⁶⁷.

Dlatego też znaczącą propozycją – mimo, że autor⁶⁸ postrzega ją jako alternatywę dla popularnego Antropocenu – jest w moim mniemaniu Kapitałocen. Moore krytykuje Antropocen za to, że w jego odczuciu pojęcie to przeciwstawia kapitalizm przyrodzie (rozumianej jako zasoby), a sprawczość człowieka sprawczości przyrody. Tymczasem stwierdza on, że bez biosfery nie ma kapitalizmu, który zawsze internalizował jej procesy. Jak pisze: „sprawą najbardziej zasadniczą jest [...] to, *jak* kapitalizm operował *poprzez* naturę, a nie jak *na nią* oddziaływał”⁶⁹. Według niego współczesne problemy środowiskowe należy rozpatrywać w kategoriach rynku i ekonomii, ponieważ relacje społeczne mają swoje koszty środowiskowe, ale też skutki ekologiczne mogą odmieniać społeczeństwo i tworzyć to, co społeczne. Zawsze bowiem mieliśmy do czynienia z jednym, wspólnym metabolizmem kapitału, nierówności, wyłączenia, kolonializmu, władzy i wiedzy w sieci życia. Dlatego też proponuje on postrzeganie kryzysu w kategoriach ekologii-świata, która stanowi jego autorską reinterpretację systemów-światów, a dokładniej nowoczesnej gospodarki-świata, jak pisał o niej Immanuel Wallerstein⁷⁰. „Ekologia-świat, proponuje alternatywne ujęcie: natura nie jest jedną z wielu sfer ludzkiego doświadczenia, ale historyczną macierzą, w obrębie której

⁶⁶ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 129.

⁶⁷ D. Chakrabarty, *Klimat historii. Cztery tezy*, przeł. M. Szcześniak, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 198.

⁶⁸ Po raz pierwszy pojęcie to zostało użyte przez Andreasa Malma, a spopularyzowane przez Donnę Haraway i Jasona W. Moore’a. Ten ostatni jest dziś czołowym badaczem związanym z Kapitałocenem.

⁶⁹ J.W. Moore, *Kryzys...*, s. 266.

⁷⁰ Por. I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.

rozwijają się nowoczesne sprzeczności”⁷¹. Kapitalizm jest więc dla niego sposobem organizacji Natury, ta zaś stanowi ważny czynnik produkcji, a nie dodatek – relacje pracy i władzy przechodzą więc przez Naturę, a nie obok niej. „Moore analizuje, w jaki sposób kwestie ekologiczne, środowiskowe były i są składową rozwijającej się geokultury kapitalistycznej nowoczesności. W tym celu używa pojęcia kapitalizmu-w-naturze (*capitalism-in-nature*)”⁷².

Można by więc potraktować Kapitałocen jako narrację uzupełniającą wobec Antropocenu. Zwrócenie uwagi na struktury globalnego kapitalizmu, które rozwijały się poprzez zaprzęgnięcie Natury, dając tym samym podstawy ekologii-świata, nie kłóci się z badaniami z zakresu stratygrafii, nie umniejsza ich ani nie zasłania. Wręcz przeciwnie – pomaga zrozumieć, w jaki sposób zmiany geologiczne stały się tak ważnym aktantem obecnego kryzysu. Moore formułuje też zdanie, które wydaje mi się szczególnie ważne i wartościowe w kontekście przedstawianego tu przeze mnie kryzysu ekologicznego: „Zamknij elektrownię węglową, a spowolnisz globalne ocieplenie o jeden dzień; zdemontuj relacje, które doprowadziły do powstania elektrowni węglowej, a zatrzymasz ten proces na dobre”⁷³. Perspektywa Kapitałocenu pozwala bowiem uzupełnić narrację Antropocenu o charakter systemowy, pokazuje, że jeśli chcemy stawić czoła kryzysowi, nie wystarczy jedynie odpowiednia diagnoza skutków. Należy poszukiwać korzeni problemu, dostrzec uniewidocznione dotychczas relacje, by wyjść poza ramy wyznaczone przez perspektywę kryzysu. W tym kontekście znacząca jest również konstatacja Clausa Leggewie: „Polityka klimatyczna, oparta na przesłankach ekonomicznych i wpisana w kontekst społeczno-kulturowy, musi najpierw opuścić tory wyznaczone jej przez obowiązującą dotąd teorię i politykę gospodarczą”⁷⁴. W innym przypadku zagubi się bowiem w aporiach, dla których ramy wyznacza kryzys ekologiczny, a których ucieleśnieniem stają się spory na temat definiowania i datowania Antropocenu.

⁷¹ J.W. Moore, *Kryzys...*, s. 261.

⁷² A.W. Nowak, *Ontologia oikeios – w stronę globalnej ekologii i ekonomii politycznej*, „Praktyka Teoretyczna”, <http://www.praktykateoretyczna.pl/andrzej-w-nowak-ontologia-oikeios-w-strone-globalnej-ekologii-i-ekonomii-politycznej/#more-7476> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

⁷³ J.W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene?...*, s. 94. O wadze przywołanego cytatu świadczyć ma prezentowane w nim podejście systemowe skupione na przyczynach, a nie skutkach. Moore natomiast stosuje tu uproszczenie, ponieważ to nie tyle elektrownie węglowe są problemem, co w ogóle sposób wytwarzania przez nas energii. Nie posiadamy odpowiednich technologii ani kompetencji, które pozwoliłyby nam na taką jej produkcję, która byłaby jak najmniej szkodliwa dla życia na planecie. Jak przykładowo zauważa Ewa Bińczyk: „elektrownie atomowe produkują niewiele odpadów radioaktywnych. Problem stanowi jednak nie ich ilość, lecz czas rozpadu: sto tysięcy lat, ta perspektywa właściwie wyklucza kontrolę. Na razie nie dysponujemy technologią zdolną unieszkodliwić je tu i teraz, zwalamy więc beztrąsko problem na głowy przyszłych pokoleń, licząc na to, że składowiska, które są bezpieczne dzisiaj, pozostaną obojętne dla środowiska również za kilkaset lat”. [E. Bińczyk, M. Rabij, *Nie jesteś tu na stałe...*, bn.]

⁷⁴ C. Leggewie, H. Welzer, *Koniec świata, jaki znaliśmy. Klimat, przyszłość i szanse demokracji*, przeł. P. Buras, Warszawa 2012, s. 101.

Wydaje się jednak, że pomimo – niewątpliwie potrzebnej – krytyki tego pojęcia, warto zwrócić nań uwagę również jako na pojemną filozoficzną metaforę. Antropocen ma bowiem charakter ambiwalentny. Z jednej strony przeraża nas wizja tak daleko posuniętego wpływu na planetę i całe znajdujące się na niej życie. Z drugiej, termin ten wydaje się pociągający, ujawnia bowiem materialny charakter siły, jaka tkwi w człowieku. Wydawać by się mogło, że owa ambiwalencja sugeruje jednak również pewien potencjał działania. Tak przynajmniej chciałaby wierzyć Julia Fiedorczuk, która pisze:

Od poprzednich katastrof różnimy się tym, że – przynajmniej w teorii – możemy mieć świadomość tego, czym jesteśmy i jaka jest natura naszych związków z innymi elementami ożywionej i nieożywionej przyrody. Mamy też możliwość – przynajmniej potencjalną – obserwowania konsekwencji swoich działań i wyciągania wniosków. Crutzen i Stoermer są zdania, że nastanie antropocenu to przede wszystkim wielkie wyzwanie dla ludzkiej myśli⁷⁵.

Owa ambiwalencja wydaje się zagadnieniem niezwykle ciekawym, nie mniej niż wspomniane dotychczas aporie i dualizmy. Wspomniane „wyzwanie dla ludzkiej myśli” posiada niejednoznaczny charakter – nie sugeruje w jakim kierunku myśl ta powinna zmierzać. Samo pojęcie antropocenu, rozumiane zarówno geologicznie, jak i w sposób „popularny”, stara się bowiem utrzymać neutralny charakter – jest stwierdzeniem pewnego stanu rzeczy, oceną stanu planety, wynikającą z badań, które są, pozornie, niezaangażowane.

Tym, na co chciałbym zwrócić szczególną uwagę, jest pojawiająca się tu metafora-paradoks, który nazywam „człowiekiem na bezludnej wyspie”. Z jednej strony próbujemy opisać zastaną rzeczywistość z perspektywy dystansu, odciąć się na chwilę od ludzkiej ingerencji w planetę, by spróbować podjąć próbę jej opisu w sposób – w miarę – całościowy. Z drugiej zaś strony, już sama obecność człowieka sprawia, iż dystans ów jest niemożliwy. Nie możemy na chwilę wyłączyć się z ekosystemu. Bezludna wyspa pozostaje bezludna, dopóki człowiek nie postawi na niej stopy – jego pojawienie się uruchamia sieć różnorodnych relacji, w tym procesy fizyczne i biochemiczne. Nie da się więc opisać bezludnej wyspy w jej dziewiczym stanie. Wiara w tego typu opis zbliża nas raczej do romantycznej wizji Natury, którą znajdujemy chociażby w pismach Jana Jakuba Rousseau – dobrej, dopóki pozostaje nieoswojona⁷⁶. Tymczasem Antropocen, tak jak go rozumiem, powinien nam uświadamiać, iż podział na Naturę i Kulturę nie da się dalej utrzymać. Tłem dla niego

⁷⁵ J. Fiedorczuk, *Cyborg...*, s. 11–12.

⁷⁶ Por. J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, przeł. H. Elzenberg, [w:] tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.

właściwym jest raczej – jak powiedziałaaby Haraway – naturokultura⁷⁷. Zwłaszcza, gdy pójdziemy tropem wspomnianej już konstatacji, że człowiek – jak każde inne zwierzę – funkcjonuje w relacjach z planetą i ekosystemem już od początku pojawienia się na Ziemi całego rodzaju *Homo*. Każda próba „ratunku planety” będzie się więc wiązała z niemożliwą do cofnięcia ingerencją w jej stan, powodowaną próbą zniwelowania skutków wcześniejszej ingerencji. Powinniśmy tymczasem zauważyć, że „skoro dotychczasowe myślenie przywiodło nas do planetarnego kryzysu epoki antropocenu, to raczej nie pomoże nam ono z niego wybrnąć”⁷⁸.

Antropocen staje się tym samym metonimią całego kryzysu ekologicznego. Splatające się w nim elementy ograniczone są przez ramy, które ściśle wyznaczają ich funkcjonowanie. Sieci oraz węzły są nie-obecne, skupiamy się jedynie na poszczególnych elementach, które nie pozwalają dostrzec obrazu całości, pogłębiając jedynie antagonizmy. Wiedza, polityka, życie, technologia czy społeczny aktywizm sprzężone są w relacjach. Jeśli zaś przyjrzymy się punktom ich przecięcia, możemy dostrzec, iż nasze dotychczasowe sposoby ich definiowania okazują niewystarczające, ponieważ nie uwzględniają całej złożoności tych zjawisk.

⁷⁷ Por. D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.

⁷⁸ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 16.

Rozdział 8. Kryzys dyskursu albo Antropocen-tryzm

Podczas kadencji Jana Szyszki na stanowisku Ministra Środowiska RP uchwalony został aneks do Planu Urządzenia Lasu w nadleśnictwie Białowieża na lata 2012–2021. Zakładał on zwiększenie wycinki drzew z 63,4 tys. m³ do 188 tys. m³. Działanie to było uzasadniane gradacją kornika drukarza na terenach Puszczy, w których zwiększona została wycinka⁷⁹. Decyzja ta spotkała się z silnym sprzeciwem środowisk pro-ekologicznych. W związku z tym, Ministerstwo Środowiska podjęło szereg kroków, których celem było przekonanie społeczeństwa o konieczności ludzkiej ingerencji w Puszczy Białowieskiej – w celu m.in. ratowania charakterystycznej dla niej bioróżnorodności. Jednym z takich kroków była współorganizacja wraz z Wyższą Szkołą Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu konferencji *Puszcza Białowieska – mity, fakty i przyszłość*, która miała miejsce w dniach 12–13 marca 2016. W efekcie tej konferencji powstał dokument, który został następnie udostępniony przez Ministerstwo Środowiska. Czytamy tam, iż:

Prezentowana część Puszczy Białowieskiej to dziedzictwo kulturowe miejscowej ludności od wieków użytkowane przez nią dla dobra człowieka i dobra przyrody. [...] Unikatowy stan zasobów przyrodniczych, objawiający się unikatową bioróżnorodnością jest więc także dziedzictwem kulturowym miejscowej ludności, która zgodnie z wiedzą i nauką z zakresu leśnictwa wiedziała jak użytkować Puszcze, aby służyła ona człowiekowi i stan jej nie ulegał pogorszeniu.

Nieco dalej znajdziemy zaś akapit o następującej treści:

Puszcza Białowieska to dzieło rąk ludzkich. To ewidentne dziedzictwo kulturowo-przyrodnicze, którego podmiotem jest miejscowa ludność. To z tego powodu Puszcza zasługuje na wpisanie jej na listę dziedzictwa kulturowego UNESCO. Może być to bardzo dobrym przykładem harmonijnego współdziałania człowieka i przyrody dla dobra zarówno człowieka jak i przyrody⁸⁰.

Proponowana tu retoryka wydaje się nazbyt oczywista – Puszcza Białowieska została stworzona przez człowieka i to właśnie człowiekowi powinna służyć. Dlatego też bardziej niż

⁷⁹ Por. PAP, *Co dalej z Puszczą Białowieską?*, <http://www.national-geographic.pl/aktualnosci/co-dalej-z-puszcza-bialowieska-minister-zapowiada-eksperyment-ekolodzy-sa-przeciw> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

⁸⁰ J. Szyszko, R. Terlecki, Z. Kłafka, *Sprawozdanie z przebiegu wraz z wnioskami Konferencji naukowej na temat: „Puszcza Białowieska – mity, fakty i przyszłość”*, 2016 https://www.mos.gov.pl/fileadmin/user_upload/mos/Aktualnosci/marzec_2016/Sprawozdanie_Bialowieza_PDF.pdf [dostęp: 20 kwietnia 2020] Podkreślenia moje.

dziedzictwem naturalnym, jest ona dziedzictwem kulturowym⁸¹. To do człowieka należy prawo zarządzania Puszcą, a także podejmowania decyzji o tym, co jest dla niej dobre, a co złe. To ludzie są tu bowiem podmiotami, a Puszcza to jedynie przedmiot ich troski.

Wydaje się jednak, że niewielka jest różnica pomiędzy powyższym podejściem, a tym prezentowanym przez organizacje pro-ekologiczne. Warto zwrócić uwagę, że przykładowo WWF reklamuje się hasłem „Chronimy przyrodę z ludźmi i dla ludzi”. Sposób myślenia obrońców środowiska dobrze oddaje Edward O. Wilson, twórca terminu socjobiologii i zaangażowany działacz na rzecz ochrony przyrody, gdy pisze:

Reszta stulecia będzie wąskim gardłem rosnącego wpływu człowieka na środowisko i kurczenia się bioróżnorodności. Jest sprawą naszej odpowiedzialności przeprowadzenie siebie i maksimum reszty życia przez to wąskie gardło do rajy zrównoważonego istnienia. Nasz wybór będzie miał charakter głęboko moralny. [...] Tylko my jedni spośród wszystkich gatunków postrzegamy realność świata życia, widzimy piękno przyrody i przyznajemy wartość jednostce. Tylko my doceniamy wartość miłosierdzia wobec bliźnich. Czy rozszerzymy teraz tę perspektywę na świat życia, który nas zrodził?⁸²

Mamy w tym przypadku do czynienia z retoryką niebezpiecznie bliską tej, którą odnajdujemy we wnioskach dotyczących Puszczy Białowieskiej, choć wydawałoby się, że autor tych słów stanąłby po przeciwnej niż Jan Szyszko stronie barykady. Wilson sugeruje, że jedynym ratunkiem dla „reszty życia” jest właściwa ingerencja człowieka, którego wyjątkowość polega na dostrzeganiu piękna przyrody i docenianiu miłosierdzia. To w rękach ludzkości leży przyszłość świata, który powinien stać się przedmiotem naszej troski.

Ten sposób myślenia prowadzi Wilsona do wysunięcia własnej propozycji alternatywnej wobec Antropocenu: „Wolałbym nazwać tę smętną przyszłość eremocenem, epoką samotności”⁸³. Gdy myśli o spadku bioróżnorodności, w tle jego rozważań pobrzmiwa bowiem echo ludzkiej wyjątkowości. Jest ono związane ze wspomnianym paradoksem człowieka na bezludnej wyspie czy wręcz, jak piszą Bonneuil i Fressoz, ze schizofreniczną naturą nowoczesności⁸⁴. Opiera się na nich myśl, że człowiek to nie tylko element środowiska, ale również jego ważna siła sprawcza, że potrafi sobie to środowisko (Naturę) podporządkować. Tymczasem myśl, iż człowiek pozostanie sam, podczas gdy pozostałe gatunki wyginą, wydaje się nie dostrzegać, że człowiek to też nic więcej niż kolejny

⁸¹ A może właśnie, by przywołać wspomniane już przeze mnie pojęcie Donny Haraway, staje się przestrzenią naturokulturową.

⁸² E.O. Wilson, *Znaczenie ludzkiego istnienia*, przeł. B. Baran, Warszawa 2016, s. 122.

⁸³ Tamże, s. 115. Tłumaczenie zmienione.

⁸⁴ Por. C. Bonneuil, J-B. Fressoz, *The Shock of The Anthropocene...*

biologiczny gatunek. Naomi Oreskes i Erik M. Conway nazywają taką wiarę w nieograniczone możliwości przystosowania do zmiennych warunków „ludzkim optymizmem adaptacyjnym”⁸⁵. Według nich, to właśnie ten typ postawy prowadzi m.in. do wiary w skuteczność geoinżynierii, a w ostateczności może stać się przyczyną pogłębiania się efektów kryzysu ekologicznego.

W moim odczuciu, u podstaw tego typu sposobów myślenia stoi postać pojęciowa Antropocenu⁸⁶. To właśnie on każe nam myśleć o Człowieku, jako nie tylko sile sprawczej zachodzących w przyrodzie zmian, ale także jedynym ratunku dla zmieniającej się planety. Postawa zbudowana na Antropocenie nie tylko zakłada naprawę tego, co się „zepsuło”, ale także prewencyjne działania, mające niejako wyjść naprzeciw możliwym „kataklizmom”. Opiera się ona na przekonaniu o niezwykłej umiejętności Człowieka – umiejętności „właściwej” ingerencji w otaczający go świat, związanej z posiadaniem wiedzy „co jest dobre dla planety”. Antropocen zwraca uwagę na Człowieka jako przyczynę zmian zachodzących w przyrodzie, ale równocześnie sugeruje, że to właśnie Człowiek jest jedyną siłą będącą w stanie coś z tymi zmianami zrobić. I powinien uczynić to w retoryce sprawnego zarządzania. Sverre Raffnsøe pisze wręcz, że Antropocen to epoka, w której dokonuje się kolejny zwrot humanistyczny – choć doprowadza do zmiany relacji pomiędzy tym co ludzkie i nie-ludzkie, a także ich wartościowania, wciąż za punkt wyjścia przyjmuje Człowieka⁸⁷.

Antropocen uczy nas tym samym, że samodzielnie działająca Natura to mit. Przekonuje, iż sekretem sukcesu naszego „właściwego” życia na planecie są dobrze podejmowane decyzje, w których przyroda jest wyłącznie przedmiotem. Także Paul Crutzen pisał, że „rodzaj ludzki pozostanie główną siłą mającą wpływ na środowisko przez wiele tysięcy lat. Trudne zadanie stoi przed naukowcami i inżynierami, którzy muszą poprowadzić społeczeństwo ku stabilizującemu zarządzaniu środowiskiem w epoce antropocenu”⁸⁸. Nie rozważał więc opcji współpracy z otaczającym go światem, a jedynie władanie nim i kierowanie.

Tak rozumiany Antropocen okazuje się więc esencją antropocentryzmu⁸⁹ – jego zwieńczeniem i ostateczną wygraną. Choć oczywiście sam antropocentryzm Antropocenu można też definiować w mniej katastroficznym tonie. Clive Hamilton pisze w tym kontekście

⁸⁵ Por. N. Oreskes, E.M. Conway, *Upadek cywilizacji zachodniej. Spojrzenie z przyszłości*, przeł. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski, Warszawa 2018, s. 113–114.

⁸⁶ Tak jak w przypadku „człowieka/Człowieka”, będę używał dużej litery na oznaczenie „Antropocenu” jako figury myślowej/metafory, podczas gdy mianem „antropocenu” określał będę epokę geologiczną.

⁸⁷ Por. S. Raffnsøe, *Philosophy of the Anthropocene. The Human Turn*, New York 2016.

⁸⁸ P.J. Crutzen, *Geology of Mankind...*, s. 23.

⁸⁹ W koncepcji noosfery, tak jak opisywał ją Pierre Teilhard de Chardin, doskonale widać antropocentryczne podłoże Antropocenu, co świadczy o tym, że nie nazwa jest problemem, a sposób postrzegania rzeczywistości. Dla francuskiego filozofa noosfera/Antropocen jest efektem „ewolucyjnego szczytu” człowieka. Por. P. Teilhard de Chardin, *Człowiek...*, s. 71.

o „nowym antropocentryzmie” oraz konieczności jego podwójnego ujęcia – zarówno jako istoty posiadającej geologiczną władzę, jak i poczucia ludzkiej wyjątkowości. Według niego, „jakkolwiek przekonujące nie byłyby rozmaite sposoby krytyki centralnego miejsca rodzaju ludzkiego, zostają one wręcz zdmuchnięte przez antropocen, który legitymizuje raz na zawsze centralne miejsce ludzkości na Ziemi”⁹⁰. W tym kontekście zwraca on jednak uwagę na możliwość „pokornego antropocentryzmu” – niepodważalność wpływu człowieka na kształt planety nie miałyby umniejszać roli innych gatunków. Wiązałoby się to z porzuceniem postawy arogancji. W moim odczuciu chodzi mu więc o podejście postantropocentryczne.

Tymczasem Antropocen jako pojęcie z zakresu geologii zwraca naszą uwagę na rzeczywisty wpływ człowieka na środowisko życia, zaś jako postać pojęciowa przenosi ów wpływ w przestrzeń abstrakcyjną, ustawiając według własnych zasad nasze sposoby postrzegania planety oraz zamieszkującego je życia. Wydaje się, że Antropocen stanowi też klucz do zrozumienia pętli, w jakiej zamknął się dyskurs zielonego aktywizmu. Dotarł on bowiem do miejsca, w którym przeciwstawne sobie strony używają takich samych argumentów – o potrzebie dbania o środowisko, właściwego zarządzania przyrodą i regulowania jej funkcjonowania. Magdalena Steciąg pisze wręcz, że dyskurs ten został skolonizowany przez dyskurs ekonomiczny – stąd możemy doszukiwać się podobieństw językowych oraz narracji o przyrodzie, które rozpatrują ją w kategoriach wartości i użyteczności⁹¹. Choć wydawałoby się, iż dyskurs zielonego aktywizmu jest ostatnim miejscem, w którym poszukiwalibyśmy antropocentryzmu, odnajdziemy tam jego piętno.

Timothy Morton wskazywał na ciekawą zbieżność – Michel Foucault umiejscawia początki definicji Człowieka w postaci, pod jaką znamy ją dzisiaj, w końcu XVIII wieku, a więc w tym samym okresie, w którym Crutzen i Stoermer chcieliby widzieć początki antropocenu⁹². Warto zwrócić również uwagę, że to także okres, w którym Markiz de Sade pisze o Człowieku, który stworzył Naturę, a następnie się jej podporządkował⁹³. Symbolicznie więc moglibyśmy uznać koniec XVIII wieku za narodziny nowoczesnej relacji Człowieka i Natury. W tym przypadku oba te terminy miałyby jednak charakter odcieleśniony, przeniesiony do sfery abstrakcyjnych koncepcji, które stają się figurami naszego myślenia. Na przecięciu obu

⁹⁰ C. Hamilton, *Defiant Earth...*, s. 37.

⁹¹ Por. M. Steciąg, *Dyskurs ekologiczny w debacie publicznej*, Zielona Góra 2012.

⁹² Por. T. Morton, *How I Learned to Stop Worrying and Love the Term Anthropocene*, „Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry” 2014, nr 1, s. 258.

⁹³ Zob. D.A.F. de Sade, *Justyna, czyli nieszczęścia cnoty*, przeł. M. Bratuń, Łódź 1989 oraz tegoż, *Julietta – powodzenie występku*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2006, a także B. Banasiak, *Integralna potworność. Markiz de Sade – filozofia libertynizmu czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź – Wrocław 2006.

wspomnianych wyrasta zaś trzecia – Antropocen. To właśnie w nim spotykają się i sprzęgają definicje Człowieka i Natury.

Dopóki będziemy rozpatrywać planetę w kategoriach troski i odpowiedzialności, dopóty nie uda nam się uwolnić od myślenia Antropocen-trycznego. Ufundowana na Antropocenie ekologia zawodzi, nie potrafi wyjść poza kategorie sprawnego zarządzania i poszukiwanie rozwiązania w Człowieku. Jak głosi wspomniane już hasło, w ten sposób jedynie „chronimy przyrodę z ludźmi i dla ludzi”. Ekologia uprawiana w takim tonie ma tak naprawdę tylko jeden obiekt troski, a jest nim sam człowiek. Warto pamiętać o tym, że dotychczasowe katastrofy, które wyznaczały kolejne epoki geologiczne, nie zabiły planety, a jedynie ją zmieniały. Żyjemy w czasach, które Edward O. Wilson nazywa „wilczym gardłem”, ale to nie losy planety, a przyszłość gatunku ludzkiego okazuje się niepewna. Jak bowiem zauważa Timothy Morton, „antropocen to nazwa masowego wymierania – szóstego podczas 4,5 miliarda lat życia na Ziemi”⁹⁴. Okazuje się więc Antropocen narracją o autodestrukcji, samozagładzie, którą fundujemy naszemu gatunkowi. Antropocen-tryczna ekologia jest próbą ochrony człowieka poprzez przemawianie do jego empatii. Podsycana jest zaś strachem przed tym, że jeśli nie zadamy o środowisko, to tym bardziej nie będziemy potrafili zadbać o siebie⁹⁵. Zwiększające się nasycenie dwutlenku węgla w atmosferze czy wybijanie kolejnych gatunków zwierząt tworzących ekosystem to prosta droga do kresu ludzkości.

Planeta przeżyła już jednak gorsze kataklizmy niż to, co funduje jej Człowiek. Ziemia jest bowiem hiperobiektem, a więc jej istnienie przekracza ramy naszego rozumowania⁹⁶. Żyła długo przed nami i będzie funkcjonowała jeszcze długo po tym, gdy nasz gatunek zniknie z jej powierzchni. Znamy tylko jej wycinek i nie jesteśmy w stanie poznać więcej. Nawet gdybyśmy dysponowali bardzo szczegółowymi badaniami na temat przeszłości i przyszłości – wciąż będzie to tylko fragment z całej historii i sposobu funkcjonowania planety. Antropocen-tryzm okazuje się zatem przede wszystkim zwodniczą ramą ontoepistemologiczną. Skłania nas do skupienia się na wycinku, czyniąc pozostałe elementy pulsujących sieci relacji nie-obecnymi. Tę ostatnią kategorię oraz sposoby jej funkcjonowania można dostrzec również w innych miejscach sprzężeń, które składają się na obraz kryzysu ekologicznego, co postaram się wykazać w dalszych rozdziałach tej części dysertacji.

⁹⁴ T. Morton, *How I Learned...*, s. 258.

⁹⁵ Jedno z haseł akcji *Adoptuj pszczołę* prowadzonej przez organizację Greenpeace brzmi: „Jeśli wymrzemy, zabieramy was ze sobą”.

⁹⁶ Por. T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis 2013. Pojęcie hiperobektu omawiam szczegółowo w Rozdziale 16.

Rozdział 9. Algorytmy społecznej opresji i nie-obecność cyfrowych obrazów

Gdy jesienią 2010 roku Safiya Umoja Noble chciała wyszukać w internecie coś, co mogłoby zainteresować jej pasierbicę, nie wiedziała jeszcze, że jest o krok od otwarcia puszki Pandory. Jak sama wspomina: „W ciągu zaledwie kilku minut, podczas internetowych poszukiwań, doświadczyłam nawałnicy zniewagi i obrazy, od której nie mogłam się odwrócić”⁹⁷. Pierwszym wynikiem, który podpowiedziała wyszukiwarka Google na wpisaną frazę „*black girls*”, była strona pornograficzna HotBlackPussy.com. Skłoniło to badaczkę do bliższego przyjrzenia się temu, jak działają algorytmy najpopularniejszej wyszukiwarki internetowej na świecie i dlaczego dostarczane przez korporację z Doliny Krzemowej sposoby reprezentacji nie zapewniają rzetelnych informacji o osobach „kolorowych”⁹⁸. Gdy po niemal dwóch latach badań okazało się, że wyniki wyszukiwania dla „*black girls*” nie uległy zmianie, Noble opublikowała swój głośny artykuł w magazynie „Bitch”⁹⁹. Dopiero wtedy przestrzeń internetu związana z wynikami wyszukiwania zaczęła się zmieniać – nie był to zapewne bezpośredni efekt tekstu badaczki, jednak trudno zaprzeczyć, że udało jej się zwrócić społeczną świadomość na pewien problem, wobec którego korporacja z Doliny Krzemowej nie mogła pozostać obojętna. Aktualizacja algorytmów wyszukiwarki Google o znamienitej nazwie „Panda”¹⁰⁰ sprawiła, że strony pornograficzne przestały wyświetlać się jako pierwsze wyniki poszukiwań dla frazy „*black girls*”. Zmiana ta była jednak powierzchowna – podobne strony pojawiały się wówczas przy „*Latinas girls*” czy „*Asian girls*”. Co więcej, wyszukiwania haseł takich jak na przykład „*gorillas*” wyświetlały wśród rezultatów zdjęcia czarnoskórych osób. Noble stwierdziła, że „w internecie, jak i w naszych codziennych kontaktach z technologią, dyskryminacja jest wbudowana w komputerowy kod i coraz częściej jest widoczna w działaniach sztucznej inteligencji, od których jesteśmy zależni, czy tego chcemy, czy nie”¹⁰¹. Okazało się bowiem, że aplikacja firmy Google odpowiedzialna za rozpoznawanie twarzy na zdjęciach, automatycznie oznacza fotografie, na których znajdują się Afroamerykanie tagami „*apes*” czy „*animals*”. Przykłady można mnożyć – jeden z najgłośniejszych pochodzi z 2015 roku, kiedy prezydentem USA był Barack Obama. Mapy Google wskazywały na Białą

⁹⁷ S.U. Noble, *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, New York 2018, s. 25.

⁹⁸ Za Reni Eddo-Lodge używam określenia „kolorowy”, które „odnosi się do osób o innym kolorze skóry niż biały”. Zob. R. Eddo-Lodge, *Dlaczego nie rozmawiam już z białymi o kolorze skóry*, przeł. A. Sak, Kraków 2018, wyd. elektroniczne, loc. 96.

⁹⁹ Zob. S.U. Noble, *Missed Connections. What Search Engines Say about Women*, „Bitch magazine” 2012, nr 12:4, s. 37–41.

¹⁰⁰ Być może to moja nadinterpretacja, jednak biorąc pod uwagę efekt wywołany wspomnianą aktualizacją, wydaje mi się znaczącym fakt, iż panda to zwierzę, którego futro ma dwa kolory: biały i czarny.

¹⁰¹ S.U. Noble, *Algorithms of Oppression...*, s. 21.

Dom, gdy jako wyszukiwane miejsce podawano „*nigga house*” czy „*nigger king*” (a więc „dom czarnucha” czy „król czarnuchów”)¹⁰².

W książce *Algorithms of Oppression* Noble postuluje większą kontrolę nad funkcjonowaniem internetu¹⁰³. Przywołuje wiele przykładów, które ujawniają rasizm, seksizm i wszelkie formy dyskryminacji głęboko osadzone w algorytmach wyszukiwania. Brak świadomości ich istnienia połączony z naszą predylekcją do zbyt łatwego poddawania się interfejsowi internetowych wyszukiwarek, może przyczynić się do powiększania społecznych podziałów. Przywołać można tu, używaną między innymi przez Reni Eddo-Lodge, kategorię rasizmu strukturalnego – w dużym uproszczeniu „chodzi w nim o strategię przetrwania władzy systemowej”¹⁰⁴. Ta zaś podporządkowana jest figurze białego mężczyzny, o której można by powiedzieć, że im bardziej jest niewidoczna, tym większa jest siła jej oddziaływania. Zarówno Noble, jak i Eddo-Lodge zajmują się interseksjonalnością – szukają powiązań pomiędzy różnorodnymi formami dyskryminacji i wykluczenia, a następnie je ujawniają, by zwrócić uwagę na opresyjność systemu, w którym funkcjonujemy. Obie wierzą w siłę oddolnych działań i społecznych inicjatyw. Stąd właśnie w książce Noble pojawia się postulat społecznej kontroli nad internetem oraz propozycja zwrotu w kierunku wyszukiwarek niekomercyjnych, które mają być wolne od wyników zależnych od finansowej kontroli zainteresowanych podmiotów. Tym, co jednak wydaje się szczególnie interesujące w kontekście opisywanych przez Noble algorytmów opresji, jest nie tylko postulat kontroli internetowych treści, ale także przywoływana przez autorkę wypowiedź decydentów Google’a związana z „afetą” Białego Domu: „Nasze zespoły już pracują nad tym, by jak najszybciej naprawić ten problem”¹⁰⁵. Pytanie, jakie w tym kontekście powinniśmy sobie zadać brzmi: kto jest odpowiedzialny za „sprzątanie brudów” w internecie?

Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem Scotta Gallowaya, że „cyfrowa przestrzeń potrzebuje zasad”¹⁰⁶. Jej szeroka dostępność powinna wiązać się z poczuciem bezpieczeństwa osób przebywających w sieci. Nie ma więc w utopijnej wizji przestrzeni wirtualnej miejsca na przemoc czy rasizm. „Chcielibyśmy, by platformy internetowe potrafiły wyrugować to, co

¹⁰² Zob. A. Griffin, *Google Apologises for Racist 'N*ggga House' Search That Takes Users to White House*, „Independent” z 21 maja 2015, <https://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/news/nigga-house-racist-search-term-forces-google-to-apologise-for-taking-users-to-white-house-10266388.html>, [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹⁰³ Zob. S.U. Noble, *Algorithms of Oppression...*

¹⁰⁴ R. Eddo-Lodge, *Dlaczego nie rozmawiam...*, loc. 886

¹⁰⁵ S.U. Noble, *Algorithms of Oppression...*, s. 31.

¹⁰⁶ S. Galloway, *Wielka czwórka. Ukryte DNA: Amazon, Apple, Facebook i Google*, przeł. J. Kubiak, Poznań 2018, loc. 1906.

obraźliwe czy okrutne”¹⁰⁷. Czy mamy jednak na myśli cenzurę? Czy potrafilibyśmy wziąć odpowiedzialność za kontrolę internetowych treści? Kto miałby decydować o pozostaniu bądź usunięciu danego materiału? I wreszcie – kto miałby pilnować tych, którzy strzegą internetowej „czystości”? Ludzie mają przecież różne poglądy, wyznają określone wartości, pochodzą z konkretnych kontekstów społeczno-kulturowych. Trudno więc liczyć na obiektywizm w ocenie moderowanych cyfrowych treści. Pojawia się więc niebezpieczeństwo trudnych do przewidzenia politycznych skutków takiego rodzaju działania.

Moderowanie treści jest trudne. Z jednej strony to oczywiste, a jednak łatwo o tym zapomnieć. Moderowanie to trudne zadanie, ponieważ jest niezwykle zasobochłonne i nie zna litości, wymaga dokonywania skomplikowanych i trudnych do [późniejszej] obrony rozróżnień, ponieważ nie istnieją konkretne standardy, których należy się trzymać, a przede wszystkim dlatego, że jeden błąd może spowodować wystarczająco dużo publicznego oburzenia, aby przyćmić milion cichych sukcesów¹⁰⁸.

Tymczasem algorytmy, na których opiera się funkcjonowanie internetu, nie wezmą odpowiedzialności za swoje działania. Nie można ich ukarać – można jedynie próbować je modyfikować, jak to miało miejsce we wspomnianej aktualizacji „Panda”. Każda kolejna opierać się będzie na wdrażaniu nowych zasad i poprawianiu procesów uczenia maszynowego, dzięki którym algorytmy (których efektów działania doświadczamy, choć niekoniecznie zdajemy sobie z tego sprawę) usprawniają swoje funkcjonowanie według zaprojektowanych schematów. Algorytmy uczą się nas, siebie samych i siebie nawzajem – rozpoznają niewidoczne dla ludzkiego oka wzory zachowań i decyzji, analizują ich schematy, śledzą drzewa decyzyjne, odczytują zbiory reguł, na których opiera się obserwowana przez nie rzeczywistość¹⁰⁹. Wydają się więc o wiele lepiej przystosowane do kontroli niezmierzonej przestrzeni internetu. Mogą przetwarzać miriady danych, komunikować się ze sobą. Przede wszystkim zaś mają jasno określone cele i nie rozpraszają się w ich osiągnięciu. Ich funkcjonowanie opiera się bowiem na tak zwanym słabym AI (*weak AI*) czy też ograniczonej sztucznej inteligencji (*narrow AI*). Oznacza to, że ich perspektywa ogranicza się do precyzyjnie wyznaczonego zadania i skupiają się na jak najlepszym wykonaniu go, choć oczywiście w miarę swoich zaprojektowanych możliwości (nawet jeśli korzystają z uczenia maszynowego,

¹⁰⁷ T. Gillespie, *Custodians of the Internet. Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media*, New Haven–London 2018, s. 212.

¹⁰⁸ Tamże, s. 9–10.

¹⁰⁹ Por. J.D. Kelleher, B. Mac Namee, A. D’Arcy, *Fundamentals of Machine Learning for Predictive Data Analytics*, Cambridge–London 2015.

jest ono ograniczone przez nałożone ramy)¹¹⁰. Jak zauważał więc Yuval Noah Harari, „źródłowy algorytm może być początkowo opracowany przez ludzi, ale w miarę rozwoju idzie już własną ścieżką, trafiając tam, gdzie wcześniej nie zaszedł żaden człowiek – i gdzie żaden człowiek pójść za nim nie potrafi”¹¹¹.

Nietrudno jednak dostrzec pułapki, w jakie wpadają „wszechobecne algorytmy”¹¹². Są one zapewne związane z ludzką niedoskonałością, na którą brak miejsca w cyfrowym kodzie – z założenia ten ostatni powinien dążyć do ideału, przykładowo dzięki wspomnianemu uczeniu maszynowemu. Nasze postępowanie jest jednak na tyle chaotyczne, iż trudno wszystkie jego aspekty przewidzieć. Skoro zaś algorytmy zaprojektowane są tak, by uczyć się ludzkich zachowań, to uczą się również tych, które mogą być wątpliwe moralnie. Wyłapując wzory i powielając je, algorytmy nie oceniają, a „po prostu” działają. Chociażby dlatego właśnie algorytmy, które odpowiadają za treści wyświetlające się w mediach społecznościowych, zamykają nas w bańkach informacyjnych bądź rozprzestrzeniają fałszywe informacje. Jak pisze Siva Vaidhyanathan, algorytmy Facebooka są zaprojektowane tak, by wyświetlane w naszym *news feedzie* materiały wywoływały pozytywne reakcje – polubienia czy udostępnienia.

Każdy aspekt serwisu powstał, by skupić naszą uwagę [...]. Firma opracowała techniki, które mają zmierzyć poziom relatywnego szczęścia użytkowników lub zadowolenia z tego, co im podsuwa. Zatrudnieni przez nią badacze starają się rozpoznać rzeczy, które sprawiają, że jesteśmy szczęśliwsi, i zwiększyć nasz kontakt z nimi, a także zminimalizować kontakt z tym wszystkim, co powoduje nasz niepokój lub niezadowolenie¹¹³.

Postulowana przez Noble społeczna odpowiedzialność za przestrzeń cyfrową wiązałaby się więc poniekąd z obecnym już w algorytmach mediów społecznościowych zadaniem ukrywania treści, na które nie ma społecznego przyzwolenia. Niewątpliwie w przestrzeni internetu nie powinno się pokazywać tego, co objęte jest zakazem w pozostałych przestrzeniach publicznych. Należy jednak pamiętać, że mamy do czynienia ze „słabym AI”, co oznacza, że algorytmy, mogą dokonywać wyborów, które dla ludzi pozostają niezrozumiałe. Tak było na przykład, gdy z Facebooka usunięto zdjęcie statuetki tak zwanej Wenus z Willendorfu¹¹⁴ czy

¹¹⁰ Por. M. Frank, P. Roehrig, B. Pring, *What To Do When Machines Do Everything. How to Get Ahead in a World of AI, Algorithms, Bots, and Big Data*, New Jersey 2017, s. 92–95.

¹¹¹ Y.N. Harari, *Homo Deus. Krótka historia jutra*, przeł. M. Romanek, Kraków 2018, loc. 7161.

¹¹² T. J. Sejnowski, *The Deep Learning Revolution*, Cambridge – London 2018, s. 207.

¹¹³ S. Vaidhyanathan, *Antisocial Media*, przeł. W. Mincer, K. Sosnowska, Warszawa 2018, s. 58.

¹¹⁴ Por. Alexandra Ma, *Facebook banned a user from posting a photo of a 30,000-year-old statue of a naked woman — and people are furious*, „Business Insider”, 1 marca 2018, <https://www.businessinsider.com/facebook-bans-venus-of-willendorf-photos-over-nudity-policy-2018-3?IR=T>, [dostęp: 20 kwietnia 2020]

obrazy Petera Paula Rubensa¹¹⁵. W obu sytuacjach mieliśmy do czynienia z usuwaniem ilustracji przedstawiających nagość. Gdybyśmy spojrzeli na nie bez zwracania uwagi na kontekst ich powstania, zapominając, iż mamy do czynienia ze sztuką, a znając na przykład zasadę bezwzględnego zakazu publikowania nagich ciał ludzkich w jakiegokolwiek formie, to zapewne również zdecydowalibyśmy się na usunięcie takich treści z przestrzeni internetu. Spojrzenie maszynowe nie sprawdza kontekstu tego, na co patrzy. Wyszukuje konkretne wzorce, skupia się na punktach, plamach, poszczególnych elementach obrazu i porównuje je z dostępnymi bazami danych treści uznawanych za niepożądane¹¹⁶. Jeśli algorytm dostrzeże więc nagość, zobligowany jest do jej usunięcia. Podobnym przykładem jest usunięcie z Facebooka ikonicznego wręcz dla wojny w Wietnamie zdjęcia Nicka Uta *The Terror of War*, na którym dziewięcioletnia Phan Thi Kim Phuc ucieka po ataku napalmem. Fotografia zniknęła z fanpage'a magazynu „Aftenposten”, ponieważ wspomniana dziewczynka jest na nim naga¹¹⁷. Jak twierdzi Scott Galloway, „człowiek-redaktor odczytałby zdjęcie jako symboliczny obraz wojny. Sztuczna inteligencja nie odczytała”¹¹⁸. Może więc obiektywne spojrzenie algorytmów moderujących treść nie jest tak doskonałe? Czy istnieje w takim razie alternatywne rozwiązanie dla niewątpliwie ważnego zadania, jakim jest strzeżenie internetu?

9.1 Moderowanie treści internetu – algorytmy i ludzie

Nicholas Mirzoeff pisał, że „Google, Apple, Microsoft – i jakikolwiek inny gigant cyfrowy [...] – ustawiają się pomiędzy nami a światem, starannie filtrując to, co możemy zobaczyć i poznać za pomocą ekranów”¹¹⁹. Potrzeba tego rodzaju filtrowania jest zrozumiała. Jak sugeruje przywołana powyżej wypowiedź Gallowaya, nie zawsze jednak zdajemy sobie sprawę z tego, w jaki sposób tego typu działania są realizowane. Do kontroli internetowych treści służą bowiem nie tylko algorytmy. Także Safiya Umoja Noble, choć jest świadoma tego, iż opresyjne algorytmy są dziełem ludzkim, zdaje się nie zauważać ludzkiego czynnika w operacji „sprzątania” internetowej przestrzeni. Tymczasem, oprócz opisanych już

¹¹⁵ PAP, *Facebook usuwa obrazy Rubensa z powodu odsłoniętych piersi. Muzea protestują*, <https://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/2170631,Facebook-usuwa-obrazy-Rubensa-z-powodu-odslonietych-piersi-Muzea-protestuja>, [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹¹⁶ Warto zauważyć, że ludzkie spojrzenie działa w podobny sposób. My również wyszukujemy wzorców czy znajomych kształtów, porównujemy to, co widzimy ze znanymi już obrazami. Różnicą jest natomiast – w miarę społeczno-kulturowych możliwości – znajomość kontekstu. Por. W. Strzemiński, *Teoria widzenia*, Łódź 2016.

¹¹⁷ *The Story Behind the 'Napalm Girl' Photo Censored by Facebook*, <http://time.com/4485344/napalm-girl-war-photo-facebook/>, [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹¹⁸ S. Galloway, *Wielka czwórka...*, loc. 1908.

¹¹⁹ N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat*, przeł. Ł. Zaremba, Kraków–Warszawa 2016, s. 170.

algorytmów, odpowiedzialni za tę czynność są ludzie zatrudnieni jako „moderatorzy treści” – tysiące osób, głównie na Filipinach, pracuje każdego dnia przeglądając obrazy (zdjęcia, filmiki, memy, grafiki itd.), które umieszczane są w internecie, i podejmuje decyzje czy powinny zostać usunięte. O ich pracy – na co dzień niewidocznej, choć jej efektów trudno nie zauważyć – opowiada instalacja *Dark Content*, której autorami są Eva i Franco Mattes¹²⁰. Przeprowadzili oni wywiady z setką osób zatrudnionych do moderacji treści – ich anonimowe wypowiedzi, odtwarzane są przez cyfrowe awatary (komputerowo stworzony jest zarówno ich głos, jak i wygląd). W przestrzeni instalacji zostały one odtworzone na monitorach umieszczonych na meblach biurowych sieci IKEA, jednak w takich miejscach, by oglądanie „nagrań” było dla odbiorców i odbiorczyń doświadczeniem niekomfortowym nie tylko psychicznie, ale też somatycznie¹²¹.

O pracy moderatorów treści opowiada także film dokumentalny *Czyszciciele internetu*, którego reżyserami są Hans Block i Moritz Riesewieck¹²². Opowiada on o pracy tysięcy osób moderujących treści zatrudnionych na co dzień na Filipinach – ich zadaniem jest podejmowanie decyzji o tym, jakie materiały publikowane przez użytkowników (takie jak filmy czy zdjęcia) mogą pojawić się w mediach społecznościowych typu Facebook czy Instagram. Film przedstawia kulisy pracy mieszkańców Filipin, ale też skutki ich działań, które mogą dotknąć zarówno wysoko postawionych polityków, jak i artystów czy „zwykłych” użytkowników. W trakcie swojej codziennej pracy moderatorzy treści przez osiem godzin muszą obejrzeć i ocenić 25 000 obrazów (to dzienna norma). Co oznacza, że poświęcają niewiele ponad sekundę na jeden obraz. Oglądają materiały, których my nigdy nie chcielibyśmy widzieć w internecie, jak choćby dziecięca pornografia, gwałty czy egzekucje terrorystyczne. Ich praca polega więc na tym, co postulują Safiya Noble czy przywoływany już Tarleton Gillespie – na kontroli internetu. Jesteśmy przekonani, że tego typu obrazy są dostępne wyłącznie w tak zwanym *deep web* czy też *darknet*, a więc przestrzeni sieci ukrytej przed ogółem użytkowników, a dostępnej jedynie „wtajemniczonym” – i rzeczywiście mamy rację; dzieje się tak jednak dlatego, że „czyszciciele internetu” w każdej chwili pilnują, by tego typu treści

¹²⁰ Instalacja była pokazywana m.in. na wystawie *First Person Plural: Empathy, Intimacy, Irony, and Anger* w Centrum Sztuki Współczesnej BAK w Utrechcie (Holandia), trwającej od 12 maja do 22 lipca 2018 roku.

¹²¹ Uniwersalizacja pracy biurowej, której symbolem stają się tu meble sieci IKEA, ma podkreślać anonimowość moderatorów treści (którzy stają się tym samym *everymanami*), a jednocześnie ich niewolnicze wręcz zaprzęgnięcie w tryby kapitalistycznej maszyny korporacyjnej. Tak jak kontrola internetu opiera się na pewnym katalogu schematów, tak i meble biurowe, przy których pracujemy, ograniczają naszą swobodę ruchów do tych wymodelowanych przez projektantów. Dlatego też nagrania umieszczone w instalacji *Dark Content* wymuszają na odbiorcach wyjście poza wzorcowe i wyuczone korzystanie ze wspomnianych mebli. Por. Artur Szarecki, *Kapitalizm somatyczny. Ciało i władza w kulturze korporacyjnej*, Wydawnictwa Drugie, Warszawa 2017.

¹²² Tytuł oryginalny: *The Cleaners*. Film miał swoją premierę w 2018 roku, w Polsce pokazywany był w ramach Festiwalu Millenium Docs Against Gravity.

zostały odpowiednio szybko usunięte i nie przedostały się dalej. Ich praca pozostaje więc jednocześnie niewidzialna (nie bez powodu są oni zatrudniani w ramach *outsourcingu* w odległych od Stanów Zjednoczonych krajach, a właścicielom firm takich jak Facebook wcale nie zależy na tym, by prostować powszechne przekonanie o algorytmach sprawujących kontrolę nad ich portalami¹²³), jak i doskonale widoczna. Efekty ich działań oscylują bowiem wokół klasycznej aporii sprzątnięcia – połączenia widzialności (czystej przestrzeni) z niewidocznością (tego, co zostało usunięte, czego nie chcielibyśmy oglądać)¹²⁴. Internet wydaje się wizualnie przestrzenią – względnie – bezpieczną, nie musimy oglądać zdjęć zwłok czy brutalnych scen przemocy, ponieważ ktoś zrobił to już za nas i zdecydował o ich usunięciu sprzed naszych oczu. To również sytuacja, w której ludzie i algorytmy zostają hierarchicznie zrównani. Praca jednych i drugich jest tak samo ważna dla realizacji celu, jakim jest moderacja internetowych treści, a więc kolejnego elementu tej relacyjnej sieci – wirtualnej przestrzeni.

Zarówno w instalacji *Dark Content*, jak i w filmie *Czyszciciele internetu*, moderatorzy treści opowiadają o szczegółach swojej pracy, przybliżają najtrudniejsze sytuacje, obrazy, które wywołały w nich najsilniejsze wrażenia. Możemy usłyszeć o oglądaniu nagrań zbiorowych gwałtów czy szkolnego molestowania, transmisji z samobójstw nastolatków bądź egzekucji terrorystycznych. Dowiemy się również o rządach państw, które „czyszczą” internet ze zdjęć obywatelskich protestów czy domagają się usunięcia fotografii, na których znajdują się konkretne osoby. W firmach zajmujących się moderowaniem treści każdy może złożyć zamówienie, „sprzątnane” są zatem niewygodne fakty, ukrywane niepożądane osoby czy usuwane poufne dokumenty, które „wyciekły”.

Czy powinna nas jednak dziwić możliwość manipulacji cyfrowym obrazem? Czyż nie jest to immanentna cecha tego typu przedstawień? Jak pisał Piotr Zawojski, „»nowość« nowych

¹²³ O swoim przekonaniu, iż to właśnie algorytmy odpowiedzialne są za kontrolę internetowych treści, opowiadali również reżyserzy filmu *Czyszciciele internetu*: „W 2013 roku na Facebooku pojawiło się wideo rejestrujące przemoc kobiety wobec dziecka. Nim zniknęło z sieci, udostępniono je 60 000 razy. Mnie i Moritza zainteresowała nie tyle prędkość, z jaką docierało do coraz szerszego grona odbiorców, ile fakt, że równie szybko zostało usunięte. Z pytaniem o to, jaki algorytm za to odpowiada i jak często się myli, zwróciliśmy się do Sary T. Roberts, badaczki sieci społecznościowych z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles. Szybko wyprowadziła nas z błędu, sugerując, że za moderowanie treści w internecie odpowiadają nie maszyny, ale ludzie zatrudnieni w krajach Globalnego Południa”. Por. M. Roszkowska, *Czyszciciele internetu kontrolują to, co trafia do sieci*. „Oglądają wszelkiego rodzaju przemoc”, *Gazeta.pl*, <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,23538263,czyszciciele-internetu-kontroluja-to-co-trafia-do-sieci-ogladaja.html>, [dostęp: 20 kwietnia 2020]. Praca moderatorów treści zatrudnionych na Filipinach została ujawniona po raz pierwszy przez Adriana Chena w 2012 roku: por. A. Chen, *Inside Facebook's Outsourced Anti-Porn and Gore Brigade, where 'Camel Toes' are More Offensive than 'Crushed Heads'*, „Gawker” 16 lutego 2012, <https://gawker.com/5885714/inside-facebooks-outsourced-anti-porn-and-gore-brigade-where-camel-toes-are-more-offensive-than-crushed-heads>, [dostęp: 20 kwietnia 2020]. Zob. także: T. Gillespie, *Custodians of the Internet...*

¹²⁴ Opowiadała o tym chociażby wystawa *Goście* autorstwa Krzysztofa Wodiczko prezentowana w Pawilonie Polskim na 53. Biennale Sztuki w Wenecji w 2009 roku.

obrazów polega na tym, że ich radykalnie odmienna od tradycyjnej ontologia każe wątpić w to, czy można je dalej uznawać za obrazy, czy raczej wyłącznie za symptomy i efekty procesów algorytmicznych¹²⁵. Jak wskazywałaby na to sama jego nazwa, obraz cyfrowy jest kodem, który przybiera wizualną formę. Niczym w słynnej scenie z filmu *Matrix*, w której Neo zamiast materialnych ścian pokoju dostrzega budujące jego przestrzeń zielone cyfry, spadające z góry na dół niczym wodospad, tak i my moglibyśmy – przy odpowiednim warsztacie technologicznym – dostrzec cyfry fundujące obraz, o którym tu mowa. A przecież „podstawową cechą informacji cyfrowej jest to, że można nią w łatwy i szybki sposób manipulować za pomocą komputera. Jest to po prostu kwestia zastąpienia starych cyfr nowymi”¹²⁶. Istotą takiego obrazu byłaby więc jego zmienność, ontologiczna płynność, w efekcie której postrzegamy go raczej relacyjnie niż esencjalistycznie. Możliwość przekształcenia jest wpisana w fundament istnienia cyfrowego obrazu. Czy w takim razie, w fundament ów wpisane jest także zawieszenie pomiędzy byciem i niebyciem, a dokładniej zniknięcie? Czy możliwość usunięcia z sieci staje się immanentną cechą tego typu przedstawień? Jaki jest status ontologiczny usuniętego, a więc tym samym niewidocznego, obrazu?

Moderatorzy treści często mówią o sobie, że „sprzątają śmieci” internetu. Ta metafora widoczna jest zwłaszcza w historii jednej z bezimiennych bohaterek omawianego filmu, która opowiada, że zawsze bała się, iż będzie pracowała jako „śmieciarka” na wysypiskach odpadów¹²⁷. Widzowie, którzy mają w pamięci innych bohaterów dokumentu, porównujących swoją pracę do sprzątania, otrzymują więc sugestię, że dziewczyna znalazła się dokładnie tam, gdzie nie chciała. Przywodzi to na myśl opisywane przez Hito Steyerl nędzne obrazy, które są niczym „współczesny »wyklęty lud ekranu«, odpady produkcji audiowizualnej, śmieci wyrzucane przez fale na brzegi cyfrowych ekonomii”¹²⁸. Z jednej strony możemy zadać pytanie, czy usunięty obraz jest śmieciem¹²⁹. Jeśli bowiem go nie ma, to czy staje się

¹²⁵ P. Zawojski, *Paradoksy obrazów w epoce nowych mediów*, w: idem, *Sztuka obrazu i obrazowania w epoce nowych mediów*, Warszawa 2012, s. 11.

¹²⁶ W.J. Mitchell, *Oko zrekonfigurowane. Prawda wizualna w epoce post-fotograficznej*, w: *Teoria i estetyka fotografii cyfrowej*, red. P. Zawojski, przeł. J. Kucharska, K. Stanisławski, Warszawa 2017, s. 101.

¹²⁷ Zwróćmy uwagę, że bohaterka, o której mowa, mieszka w Manili, stolicy Filipin. Kwestia tamtejszych wysypisk będzie istotna w dalszej części niniejszej analizy.

¹²⁸ H. Steyerl, *W obronie nędznego obrazu*, przeł. Ł. Zaremba, „Konteksty. Polska sztuka ludowa” 2013, nr 3, tom 302, s. 101.

¹²⁹ Ten akapit to jedyny moment, w którym pozwałam sobie na użycie słowa „śmieć” zamiast „odpad” – czynię to z uwagi na przywoływany fragment tekstu Hito Steyerl, by nie pozbawić go czytelności. W pozostałej części rozprawy nie używam słowa „śmieci” ze względu na ich pejoratywne nacechowanie. Wydaje mi się, że „odpady” brzmią w tym kontekście bardziej neutralnie, a przede wszystkim zwracają uwagę na to, czego nie widać w przypadku „śmieci” – na nierozzerwalną więź z pozostałością, z czymś, czego odpad stanowią. Odpady nie powstają „same z siebie”. Ontologicznie są one pierwotnie połączone z tym, od czego „odpadają” – bez względu

czymkolwiek? Z drugiej strony jednak śmieci również w pewnym sensie nie ma, a dokładniej stają się niewidoczne. Podlegają anestetyzacji, nie tyle znikają, co raczej zostają przesunięte w obszar ślepej plamki¹³⁰. Sytuacja cyfrowego obrazu jest w tym kontekście nieco inna. Nie tyle zostaje on uniewidoczniowany, co znika. Niewątpliwie jednak, podobnie jak przywoływane przez Steyerl przykłady, podlega „alternatywnej ekonomii obrazów”¹³¹.

9.2 Nie-obecność

Czy aby na pewno obrazu, który został usunięty z sieci, nie ma albo też możemy powiedzieć, że nie istnieje? Nie da się go przecież całkowicie wymazać – nawet jeśli oczyścimy z niego cyfrowy nośnik, usuniemy kod, zastąpimy cyfry nowymi, przeprogramujemy internetowe źródło, to w przypadku tego typu treści, które znikają wskutek pracy „czyścicieli internetu”, istnieje miejsce magazynowania, którego nie jesteśmy w stanie „posprzątać”. „Naturalnie to człowiek jest *miejscem obrazów* [...], niejako żywym organem dla obrazów. Mimo istnienia rozmaitych aparatów, za pomocą których wysyłamy i magazynujemy dzisiaj obrazy, wyłącznie człowiek jest miejscem, w którym obrazy są odbierane i interpretowane w sposób żywy (a więc efemeryczny, trudno kontrolowany etc.)”¹³². Praca moderatorów treści, choć polega przede wszystkim na usuwaniu danych, jest jednocześnie pracą ich zapamiętywania – to właśnie dlatego w *Dark Content* czy *Czyścicielach internetu* filipińscy pracownicy mogą opowiadać o tym, co zobaczyli, a czego my nigdy nie ujrzemy. Ujawnia się w ten sposób materialny – a wręcz ucieleśniony – wymiar cyfrowego obrazu. Pomimo jego usunięcia z przestrzeni internetu, jest on wciąż pamiętany przez ciała moderatorów. Jak wspominają reżyserzy filmu:

Ich profesja to jeden z najważniejszych zawodów w erze cyfrowej. Zdziwiło nas, że zamiast narzekać na warunki pracy, eksploatację emocjonalną, oni powtarzali, że są dumni z tego, co robią. Jeden z bohaterów prosił, byśmy wyobrazili sobie, jak wyglądałby internet, gdyby na dwie godziny porzucił stanowisko pracy. Zobaczylibyście rzeczy, na które nigdy nie chcielibyście patrzeć. Ja was przed tym chronię – przekonywał. I to jest prawda. Gdy moderator usunie wideo z pornografią dziecięcą, kilka tygodni później dostaje informację zwrotną, że udało się złapać osobę, która nagranie umieściła w sieci.

na to, czy mówimy o odpadach organicznych czy nieorganicznych. Można by więc uznać, czy wszystko nieustannie generuje odpady – czy to przez zużywanie się materiału, czy przez złuszczenie naskórka, czy procesy trawienne, czy też rozmaite reakcje chemiczne.

¹³⁰ Por. W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Lukaszewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 520–547.

¹³¹ H. Steyerl, *W obronie...*, s. 104.

¹³² H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. M. Bryl, Kraków 2007, s. 70.

Przychodzi szef i mówi: to dzięki tobie na drugim końcu świata złapano przestępcę. Właśnie ta narracja, zgodnie z którą twoja praca – nawet jeśli jest ekstremalnie wyczerpująca – ma głęboki sens, pozwala im przetrwać. Ale i tak średni czas pracy w firmach moderujących treść to jedynie pół roku¹³³.

Ich praca polega na weryfikacji, czy to, co oglądają, jest przeznaczone dla ludzkich oczu. Jeśli uznają, że nie, oznaczają obraz jako nadający się do usunięcia. Tego, co zobaczyli, nie da się już jednak cofnąć – pozostają w ten sposób ostatnimi ludzkimi odbiorcami „zakazanych” treści, przechowują je pod swoimi powiekami, są w stanie przywołać ich obraz, wyobrazić go sobie, ale przekazać komuś mogą jedynie za pomocą słów (a i tego tak naprawdę nie wolno im robić, jako że ich działania chronione są klauzulą poufności¹³⁴). Gdy przywoływany przez reżyserów bohater mówi: „Ja was przed tym chronię”, powinniśmy traktować to sformułowanie wręcz dosłownie. Moderator treści jest niczym ochroniarz, który własnym ciałem zasłania osobę, przyjmując na siebie cios lub pocisk. Nigdy nie zobaczymy usuniętego obrazu, jednak człowiek pozostaje ranny. Jego ciało zawsze nosić już będzie ślad obejrzanych treści. Jeden z bohaterów *Czyszcicieli internetu* opowiada o koledze z pracy, który popełnił samobójstwo, ponieważ nie mógł już znieść psychicznego ciężaru związanego z oglądanymi codziennie obrazami. W tym kontekście ludzcy moderatorzy treści są słabsi niż ich algorytmiczne odpowiedniki. Ucieleśnienie okazuje się przeszkodą czy nawet przekleństwem. Pod tym względem człowiek stanowi istotny element w ontologii usuniętego cyfrowego obrazu. Zatrzymuje go bowiem, nie pozwala ostatecznie zniknąć. Jednocześnie zaś, człowiek i jego wzrok udowadniają w ten sposób, że obraz ów nigdy nie istnieje wyłącznie w sposób wirtualny. Jest raczej elementem wirtualno-materialnej sieci relacji. Usunięcie go z jednej przestrzeni nie sprawi, że przestanie on istnieć, ponieważ będzie wciąż obecny w drugiej. Jego istnienie i nieistnienie idą ze sobą w parze, są nierozzerwalnie połączone. Ontologia usuniętego cyfrowego obrazu przekracza dualizmy, do których jesteśmy przyzwyczajeni, gdy myślimy o sieci, algorytmach i dychotomii pomiędzy tym, co materialne i wirtualne. Znane nam dotychczas granice okazują się niepewne,

¹³³ M. Roszkowska, *Czyszciciele internetu...*

¹³⁴ Owa anonimowość czyni z nich postaci o charakterze świadków koronnych czy tajnych agentów. Ta pierwsza narracja widoczna jest w instalacji *Dark Content*, w której postaci moderatorów otrzymują swoje wirtualne awatary, za którymi mogą się skryć, by chronić także samych siebie przed szkodliwym działaniem usuniętych obrazów. Film *Czyszciciele internetu* przywołuje na myśl raczej skojarzenia z tajnymi agentami ratującymi świat czy sekretnym bractwem, które stoi na straży porządku. Duszny i tajemniczy klimat narracji, rozmyte obrazy czy zaciemnione kadry, mogą kojarzyć się z opowieściami o ludziach, którzy muszą się ukrywać. Także pojawiające się na ekranie fragmenty wiadomości mailowych mogą wywoływać skojarzenia z kinem szpiegowskim.

niekonkretne. Jak pisze Karen Barad, taka „nieokreśloność jest kluczem nie tylko w kwestii istnienia materii, lecz także jej nieistnienia lub raczej – jest kluczem do gry nie/istnienia”¹³⁵.

Warto w tym kontekście również zwrócić uwagę na fakt, o którym pisze Siva Vaidhyanathan, analizując sytuację usuniętego zdjęcia *The Terror of War*: „W całym tym oburzeniu zagubił się fakt, że Facebook nie usunął przecież zdjęcia ze świata. Nadal jest ono obecne w książkach, na setkach stron, które można odnaleźć przez Google’a, w gazetach i czasopismach”¹³⁶. Przyzwyczajaliśmy się do patrzenia na ontologię cyfrowego obrazu – a właściwie na każdą ontologię – w sposób jednowymiarowy, z perspektywy bytu i jego istnienia, podczas gdy jego usunięcie ujawnia złożoność relacji, które się za nim kryją¹³⁷.

Zdaniem Lamberta Wiesinga okno monitora ma „wytwarzać i prezentować rzeczy obecne”¹³⁸. Co jednak w sytuacji, gdy obraz, o którym tu mowa, jest nieobecny? Wydaje się, że samo pojęcie nieobecności jest tu niewystarczające. Usunięte obrazy są raczej nie-obecne. Ich obecność fundowana jest przez – a jednocześnie sama funduje – wizualną nieobecność. To właśnie dzięki temu, że zostały usunięte, przestrzeń internetu wygląda tak, jak widzimy ją na co dzień. Choć jako obrazy spełniają funkcję prezentowania rzeczywistości, właśnie z tego powodu muszą zostać zneutralizowane. Okazuje się bowiem, że nie wszystko, co nas otacza, powinno być oglądane. Usunięte obrazy ujawniają aporie ontologii cyfrowego obrazu. To, co usunięte, nie przestaje bowiem istnieć – funkcjonuje wciąż na wiele sposobów: zarówno w pamięci moderatorów treści, jak i samych wytwórców owych obrazów, nie mówiąc już o pamięci komputera czy telefonu komórkowego. Przede wszystkim jednak są obecne swoją nieobecnością – już samo ich istnienie wymusza takie działanie, jakim jest moderowanie treści. Usunięte obrazy funkcjonują więc poprzez brak. Ich istnienie znajduje się na przecięciu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, funkcjonują więc niejako poza ludzką skalą czasową, na jej marginesach. Zostają bowiem wytworzone, a następnie umieszczone w internecie, by zostać z niego usunięte przez moderatorów (przeszłość) – są więc nieobecne w przestrzeni sieci (teraźniejszość), w efekcie czego nie mogą rozprzestrzeniać zawartych w nich treści,

¹³⁵ K. Barad, *Co jest miarą nicości? Nieskończoność, wirtualność, sprawiedliwość*, przeł. M. Rogowska-Stangret, w: *Feministyczne nowe materializmy. Usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, s. 68.

¹³⁶ S. Vaidhyanathan, *Antisocial Media...*, s. 77–78.

¹³⁷ Zdjęcie Nicka Uta pojawia się również w filmie *Czyszciciele internetu*. Jeden z bohaterów ogląda je i mówi, że zdaje sobie sprawę z tego, co to za fotografia, jednak zgodnie z wytycznymi, według których pracuje, nadaje się ona do usunięcia i on również podjąłby taką właśnie decyzję. Okazuje się tym samym, że znajomość kontekstu, jaka w tym przypadku miała odróżniać człowieka od algorytmu, bynajmniej nie „chroni” przed podejmowaniem takich decyzji. Zarówno człowiek, jak i algorytm, działają w pewnym systemie, według ustalonego wcześniej skryptu, w którym nie przewidziano miejsca na zastanawianie się nad kontekstem czy analizowanie go. Gdyby było przeciwnie – zapewne również algorytmy byłyby w stanie go ocenić.

¹³⁸ L. Wiesing, *Sztuczna obecność. Studia z filozofii obrazu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012, s. 121.

propagować brutalności i przemocy czy innych przejawów społecznego funkcjonowania definiowanych jak negatywne, a więc ich nieobecność odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu społecznych postaw (przyszłość). Należałoby więc przyznać rację Wiesingowi, ponieważ nawet nieobecny obraz sprawia, że okno monitora – prezentując brak owego obrazu – pokazuje rzeczy obecne.

Co więcej, w pewien sposób „znikanie” obrazu cyfrowego w internecie byłoby jedną z jego fundamentalnych cech – związanych zarówno z kompresją niezbędną do publikacji w sieci, przekształcaniem związanym z wybranym formatem pliku, jak i kwestią przesyłania danych, powodującego pewne degradacje¹³⁹. W tym kontekście praca moderatorów treści, polegająca na usuwaniu owych obrazów, nie stałaby w sprzeczności z ich podstawowym sposobem istnienia w sieci. Nie zaburzałaby ontologii cyfrowego obrazu, w której wszak jest miejsce na szumy, błędy i degradacje, a wreszcie i na znikanie.

9.3 Cyfrowa rzeczywistość wobec kapitalistycznych struktur władzy

Czy więc w płynnej ontologii cyfrowego obrazu, opierającej się na zapisie binarnym, algorytmicznym procesie, w którym może dochodzić do intencjonalnej manipulacji danymi, ale który jednocześnie podatny jest na nieintencjonalne szumy i degradację, możemy uwzględnić pracę moderatorów treści? Skoro ich działalność nie zaburza rzeczowej ontologii (jest z nią wręcz zgodna), a jednocześnie polega na ingerencji w samo istnienie opisywanych tu obrazów, działania „czyszczeni internetu” powinny także znaleźć należne im miejsce, gdy mowa o cyfrowej ontologii wizualności. Ich praca ujawnia bowiem relację władzy związaną z widocznością w przestrzeni internetu¹⁴⁰ – anonimowi pracownicy z Manili, posiłkujący się jedynie podręcznikiem, który otrzymali od pracodawcy, nie są bynajmniej podmiotami wspomnianej władzy, a jedynie jej przedmiotami – wykonawcami systemowych działań prewencyjnych. To właśnie za pomocą ich pracy „władza zyskuje coraz większą anonimowość

¹³⁹ Jak pisał Jakub Dziewit: „[...] format plików graficznych JPEG, [...] zmniejszył »ciężar« zdjęcia kompresując je, co równocześnie powodowało spadek jego jakości. Przy tworzeniu tego formatu wykorzystano to, że zdjęcia wyświetlane na monitorze nie muszą mieć dużego »zagęszczenia« punktów je tworzących”. J. Dziewit, *Aparaty i obrazy. W stronę kulturowej historii fotografii*, Katowice 2014, s. 212. Por. L. Manovich, *Paradoksy fotografii cyfrowej*, w: *Teoria i estetyka fotografii cyfrowej*....

¹⁴⁰ Takie obrazy zawsze są kolektywnie konstytuowane, nigdy nie istnieją „same w sobie”. Ich istnienie, a w takim wypadku nie-obecność, jest efektem splotu sieci relacji rynkowych, estetycznych, ale też politycznych, społecznych czy wspólnotowych (jak chociażby wspólna odpowiedzialność za przestrzeń internetu). Warto zadać też pytanie w duchu Brunona Latoura, czy obrazy cyfrowe (a może w ogóle obrazy?), zwłaszcza te funkcjonujące w internetowej sieci, nie istnieją o tyle, o ile odpowiadają na potrzeby – szeroko rozumianych – interesów czy też społecznego zainteresowania.

i funkcjonalność”¹⁴¹, co zostało podkreślone w instalacji *Dark Content* poprzez umieszczenie wypowiedzi moderatorów treści w ustach cyfrowych awatarów. Osoby, których obrazy zostały usunięte z sieci, nie mają sposobu na odwołanie się od takiej decyzji – muszą pogodzić się z faktem cenzury. Przykładem może być historia Illmy Gore, artystki pochodzącej z Los Angeles, która umieściła na swoim profilu na portalu Facebook ilustrację zatytułowaną *Make America Great Again*, przedstawiającą nagiego Donalda Trumpa z małym penisem. Użytkownicy portalu oznaczyli zdjęcie jako obraźliwe i trafiło ono do moderatorki treści, która musiała zdecydować, czy zdjęcie może pozostać na stronie. Kobieta nie miała czasu na zastanawianie się nad zagrożeniem wolności słowa w Stanach Zjednoczonych, a jednocześnie wiedziała, jakie kary grożą za obrażanie prezydenta Filipin – zdecydowała więc o usunięciu ilustracji, w efekcie czego całe konto Gore zostało zamknięte.

Takie sytuacje są nieuniknione, gdy tysiące pracowników przegląda przez osiem godzin dziennie 25 tysięcy obrazów, pracując jednocześnie w systemie zmianowym, który pozwala funkcjonować firmom zatrudniającym moderatorów treści przez całą dobę. Nadzorujących nie da się w żaden sposób nadzorować, nie byłoby to nawet mile widziane. Zgodnie z umową pracownik może się bowiem pomylić jedynie trzy razy w miesiącu zanim straci pracę, a rotacja pracowników, związana z ich psychicznym wyczerpaniem, jest tak duża, że pracodawcy nie mogą pozwolić sobie na dodatkowe zwolnienia.

Działania moderatorów treści służą więc poniekąd dyscyplinowaniu użytkowników internetu. Pokazują, że nieodłącznym elementem ontologii cyfrowego obrazu – zwłaszcza tego umieszczanego w sieci – jest relacja władzy, nieustanny anonimowy nadzór, któremu podlega wizualność. Ważnym elementem omawianej tu ontologii jest więc systemowa relacja kapitalistycznej rzeczywistości, w której nie tyle nowe narzędzia – jak przykładowo media społecznościowe – przystosowywane są do funkcjonowania ludzi, a wręcz przeciwnie. Sprawczość tych narzędzi jest taka, iż podporządkowują użytkowników i użytkowniczki nieformalnym zasadom, które następnie organizują rozmaite aspekty ludzkiego życia w kapitalistycznej ekologii-świecie. Wspomniana tu już kilkakrotnie manipulacja, wpisana na stałe w istnienie rzeczonych obrazów, może się wiązać z cenzurą, stanowiącą dyscyplinującą karę, która uczy nas tego, jakie treści są akceptowalne. Możemy powiedzieć za Royem Ascottem, że internet to „miejsce interaktywności i konektywności, dzięki któremu odbiorca może odgrywać aktywną rolę w przekształcaniu lub aprobowaniu obrazów”¹⁴². Sęk w tym, że

¹⁴¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2009, s. 188.

¹⁴² R. Ascott, *Fotografia w interfejsie*, w: *Teoria i estetyka fotografii cyfrowej...*, s. 125.

między nadawcą treści, a projektowanym odbiorcą znajduje się czynnik filtrujący w postaci „nadzorującego odbiorcy”, do którego zadań należy owo aprobowanie obrazów.

Praca „czyścicieli internetu” pozostaje jednak niewidoczna dla większości użytkowników sieci. Dzieje się tak zapewne dlatego, że przezroczystość ich działań jest elementem przezroczystości interfejsu, o którym pisał chociażby Lev Manovich¹⁴³. To dodatkowy wymiar anonimowości dokonywanego przez nich nadzoru. Nie tylko nie wiemy, kim są, ale także nie powinniśmy wiedzieć, że w ogóle są. To właśnie dlatego nikt nie spieszy, by prostować informacje o algorytmach moderujących treść internetu i właśnie dlatego – oczywiście obok względów ekonomicznych – praca „czyścicieli” wykonywana jest w dużej mierze przez mieszkańców i mieszkanki Filipin. Mają nie tylko pozostać anonimowi, ale również niewidzialni. Tym samym społeczeństwo ma pozostać nieświadome ukrytych i działających w sieci mechanizmów (zarówno opisywanych przez Noble opresyjnych algorytmów wyszukiwania, jak i pracy moderatorów i moderatorek treści). Gdy korzystamy z internetu nie dostrzegamy interfejsu, kodu czy ustrukturyzowania, które dyscyplinują nasze poruszanie się oraz przebywanie w jego przestrzeni. Jak pisał Lambert Wiesing – patrzymy „poprzez medium, nie czyniąc tego medium tematem” naszego postrzegania¹⁴⁴. Tymczasem każdy obraz umieszczony w sieci zawiera o wiele więcej informacji, niż tylko te widoczne dla naszego oka – najwięcej mają zaś do przekazania te obrazy, których nie możemy zobaczyć.

Co znaczyłoby więc „sprzątanie internetu”? W jakiej sytuacji możemy uznać, że jakaś treść jest brudna, a inna czysta? Systemy wartości różnicują się w zależności od kontekstów, choć przecież oczywistym wydaje się, że treści zawierające przemoc i brutalność, obraźliwe czy nawołujące do agresji powinny być jednoznacznie postrzegane jako negatywne. Ale czy internet da się wypręparować? Jeśli tak, to kto ma decydować o tym, co pozostaje? Anonimowość i systemowa funkcjonalność relacji władzy, z jaką mamy do czynienia w przypadku pracy moderatorów oraz moderatorek treści, pozwalają nam odsunąć od siebie refleksję nad demokratycznością internetu. Pozwala nam to funkcjonować we względnie bezpiecznym środowisku, wyczyszczonym z obrazów przemocy. Czy jednak kontrola treści, którą postuluje Safiya Noble, a którą realizują „czyściciele internetu” na usługach korporacji z Doliny Krzemowej, nie wiąże się z przekształcaniem obrazu rzeczywistości? Czy nie jest tak, że manipulacja, charakterystyczna dla obrazu cyfrowego, przenosi się ze świata wirtualnego do materialnego? Usunięcie niechcianych obrazów z pola widzenia nie sprawi, że przestaną one –

¹⁴³ Zob. L. Manovich, *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypryański, Warszawa 2006.

¹⁴⁴ L. Wiesing, *Sztuczna obecność...*, s. 113.

a także reprezentowane przez nie zjawiska – istnieć. Staną się raczej nie-obecne, zyskując tym samym większą siłę oddziaływania niż wtedy, gdy pozostają „na widoku”.

Jednocześnie zbyt duża wiara w możliwość kontroli internetowych treści – która wszak, sama w sobie, pozostaje poza kontrolą – wiązać się musi z szeregiem mechanizmów samodyscyplinujących, polegających na podporządkowywaniu się aktualnie obowiązującej polityce wizualności. Skąd bowiem pewność, że umieszczane przez nas w internecie obrazy, nie trafią kiedyś do moderatorów treści? Kontrola jest wszechobecna i każdy obraz może zostać poddany oceniającemu spojrzeniu nadzorca. Internet nie jawi się więc jako przestrzeń demokratyczna, w której mogą wybrzmieć zróżnicowane głosy. To miejsce, gdzie władza należy do tych, którzy mają dostęp do przycisku *delete*¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Dobrym przykładem władzy nad internetowymi obrazami jest chociażby ujawniona ostatnimi czasy kwestia zmian wprowadzanych przez rządzące przestrzenią cyfrową korporacje na prośby rządów poszczególnych państw. Głośnym przykładem był chociażby górzysty region Kaszmiru, sporny teren pomiędzy Pakistanem i Indiami. Okazało się, że oglądanie Kaszmiru przez Mapy Google daje zupełnie inny obraz, gdy łączymy się z internetem w Indiach, a inny w Pakistanie. Por. G. Bensinger, *Google redraws the borders on maps depending on who's looking*, „Washington Post”, <https://www.washingtonpost.com/technology/2020/02/14/google-maps-political-borders/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]. Internetowej cenzurze podlega także rozrywka i kultura masowa – Netflix w odpowiedzi na prośby rządów oraz przedsiębiorstw, dostosowuje swoją ofertę dla danego kraju. Por. natszo, *Netflix przyznaje się do autocenzury. Usunął dziewięć programów na życzenie instytucji rządowych*, „Gazeta Wyborcza”, <https://wyborcza.pl/7,75410,25710687,netflix-przyznaje-sie-do-cenzury-usunal-9-programow-na-zyczenie.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020].

Rozdział 10. Polityka nie istnieje

W nocy 21 lipca 2018 roku na oficjalnym profilu społecznościowym Piotra Glińskiego, wicepremiera III RP oraz Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, na platformie Twitter ukazał się wpis następującej treści:

Wczoraj wieczorem w TVN24 prowadzący program nawoływał polską policję do wypowiedzenia posłuszeństwa władzy państwowej. Zwracam się z pytaniem do właściciela tej stacji - @DiscoveryPL, czy akceptuje taki przekaz swojej telewizji? Proszę także o opinię w tej sprawie @KRRiT¹⁴⁶.

Jest on o tyle zaskakujący, że treścią sugeruje oficjalne zapytanie wystosowane do właścicieli stacji telewizyjnej TVN 24, korporacji Discovery Communications, a jednocześnie także do organu państwowej kontroli, jakim jest Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji – formalnie zaś pozostaje dokładnie tym, czym w istocie jest, a więc wpisem w mediach społecznościowych. Czy możliwa jest realna siła oddziaływania takiej wiadomości? Czy można traktować ją jako oficjalne kroki podjęte przez wicepremiera? Skąd w premierze Glińskim przekonanie o politycznej sile oddziaływania mediów społecznościowych? O przekonaniu tym świadczy bowiem fakt, iż nie był to jedyny wpis w tym temacie – w ciągu 3 dni pojawiły się 4 kolejne. Tym razem jednak miały one związek z odpowiedzią Adama Pieczyńskiego, redaktora naczelnego TVN 24, udzieloną prof. Glińskiemu na Twitterze właśnie. W odpowiedzi na wpis wicepremiera pojawiła się wiadomość następującej treści, wysłana z oficjalnego konta stacji TVN 24:

Adam Pieczyński, redaktor naczelny TVN24: „Szkło kontaktowe” to program satyryczno-komentarzowy i wszelkie wypowiedzi w nim zawarte należy interpretować jako satyryczne komentarze, a nie stanowisko stacji w jakiegokolwiek sprawie¹⁴⁷

Ta – prosta wydawałoby się – wymiana zdań rozpoczęła niecodzienny dialog premiera Glińskiego ze stacją TVN 24 i jej właścicielami. Wicepremier komentuje bowiem to, co zobaczy na ekranie swojego telewizora. Dyskusję prowadzi za pomocą platformy Twitter, gdzie np. opisuje zobaczoną sytuację bądź wypowiedź prezenterów programu satyrycznego „Szkło kontaktowe” i prosi Discovery Communications o odniesienie się do niej. Mamy tu więc do czynienia z sytuacją transmedialną – gdy treści zaczerpnięte z mediów masowych przenoszone

¹⁴⁶ <https://twitter.com/PiotrGlinski/status/1020601359534522369>

¹⁴⁷ Tamże.

są do mediów społecznościowych, by ostatecznie udzielić odpowiedzi z powrotem na antenie telewizyjnej (nie dość wspomnieć, że odpowiedź ta wywołuje kolejną reakcję na Twitterze itd.). Gdy 23 lipca o godz. 13:45 pojawia się wpis wicepremiera, iż:

Pan w TVN stwierdził właśnie, że moje ostatnie tweety to "oszczerstwa kierowane pod naszym adresem". Doceniam poczucie humoru. Bo to przecież program satyryczny...¹⁴⁸

– to nie musimy śledzić na bieżąco programu, który ogląda, gdyż już o godz. 14:09 przeczytamy:

"Poczucie humoru chyba jednak nie nasze" zareagował na wizji Pan z TVN na mojego tweeta. No i wszystko jasne...¹⁴⁹

Czy jednak rzeczywiście „wszystko jasne”? Jak to się stało, że człowiek prowadzi dialog z programem telewizyjnym za pośrednictwem komentarzy na platformie społecznościowej, które znajdują swoją odpowiedź w tymże programie „w czasie rzeczywistym”? Okazuje się, że nie ma znaczenia wybrane medium – narracja pozostaje ta sama, sprzężona i zaprzężona przez odmienne technologie, w efekcie działania których polityka traci swoją materialność i przenosi się w sferę rzeczywistości wirtualnej. Już nie tylko człowiek dyskutuje tu z człowiekiem, ale też kod cyfrowy z sygnałem telewizyjnym. Ludzkie ciało staje się zaledwie analogowym, biologicznym odbiornikiem przekazu.

Najbardziej interesująca – w kontekście przywoływanej sytuacji oraz następnych, na których się skupię – wydaje mi się właśnie przemiana polityki związana z przeniesieniem jej do sfery mediów społecznościowych. Trudno bowiem nie dostrzec, iż ruch ten wywołuje widoczne skutki, które ujawniają się na przecięciu tego, co materialne i wirtualne, a przede wszystkim w zarządzanych politycznie ciałach, które stają się odbiornikami przesyłanych komunikatów, aktywnie uczestniczącymi w wytwarzaniu oraz potwierdzaniu takiego statusu polityki, który moglibyśmy nazwać nie-obecnym.

10.1 Nowe/stare media?

Początek marca 2017 roku, chłodne i deszczowe dni, podczas których rozgrywa się jedno z najważniejszych wydarzeń w polskiej polityce międzynarodowej ostatnich lat –

¹⁴⁸ <https://twitter.com/PiotrGlinski/status/1021496490097893378>

¹⁴⁹ Tamże.

ponowny wybór Donalda Tuska na przewodniczącego Rady Europejskiej. Wydarzenie o tyle ważne, że w związku z tą sytuacją rządząca w Polsce partia Prawo i Sprawiedliwość, postanawia wystawić własnego (kontr)kandydata na to stanowisko. Po wielu dniach oczekiwań i niepewności okazuje się, że jest nim Jacek Saryusz-Wolski. W związku z tym, że polityk przyjął od PiS ofertę kandydowania na przewodniczącego Rady Europejskiej, traci członkostwo w Platformie Obywatelskiej i Europejskiej Partii Ludowej (w której piastował stanowisko wiceprzewodniczącego). Z tą ostatnią był związany przez wiele lat, jednak po oficjalnej informacji o jego odejściu – wbrew temu, do czego przyzwyczaili nas politycy, chętnie komentujący w mediach każdy swój ruch – nie chciał odpowiadać na pytania dziennikarzy, twierdząc jedynie: „Wszystko, co mam do powiedzenia, zamieszczam na Twitterze”¹⁵⁰. Owa deklaracja czekała na rozwinięcie jeszcze przez kilka dni, do czasu, gdy 7 marca o godz. 2:16 ukazał się wpis polityka na Twitterze: „Przepraszam polskie media klasyczne, ale czasowo wybrałem nowe media”¹⁵¹. W wiadomości tej został oznaczony Prezes Instytutu Nowych Mediów, Eryk Mistewicz. Od tego momentu Jacek Saryusz-Wolski, zamiast udzielać kolejnych wywiadów związanych przede wszystkim ze swoją kontrowersyjną kandydaturą, zamieszcza na swoim twitterowym koncie kolejne krótkie¹⁵² *bon moty*, stanowiące rodzaj autoryzowanych wypowiedzi, do których mogą odnosić się dziennikarze.

I właśnie ten aspekt historii Saryusza-Wolskiego wydaje mi się najbardziej interesujący. Jeśli mielibyśmy bowiem rozliczać polityków z prawdziwości wypowiedzianych słów, to musielibyśmy stwierdzić, że jego wpis oparty był na kłamstwie bądź też niezwykle sprytniej manipulacji. Słowa „Przepraszam polskie media klasyczne, ale czasowo wybrałem nowe media”, sugerują całkowite odcięcie się od „mediów klasycznych” (które w tym wypadku, podobnie zresztą jak „nowe media” pozostają niezdefiniowane) – brak komunikacji z nimi, wizerunkotwórczego kontaktu, o który tak dbają politycy wszelkich szczebli. Owo odcięcie okazuje się jednak pozorne. Gdyby tak nie było, Saryusz-Wolski nie odesłałby proszących go o wypowiedź dziennikarzy do swojego twitterowego konta. Polityk, chcąc zapanować nad własnymi wypowiedziami i sposobami ich publikacji, uzależnił dziennikarzy „starych mediów” od pośrednika, dodatkowego medium, które choć ogranicza wielkość jego wypowiedzi, pozwala publikować nieustannie, bez konieczności próśb o udzielenie głosu. Okazuje się więc, że Saryusz-Wolski nie tyle odciął się od „starych mediów”, co raczej oddalił na bezpieczny –

¹⁵⁰ <http://www.newsweek.pl/polska/polityka/saryusz-wolski-tusk,artykuly,406399,1.html>

¹⁵¹ <https://twitter.com/JSaryuszWolski/status/839057109308293120>

¹⁵² Do listopada 2017 roku wpisy na Twitterze nie mogły przekraczać 140 znaków, później długość tę zwiększono do 240 znaków. Swoją wielkością wypowiedzi takie nie różnią się więc zbytnio od pojedynczego SMSa – różnica pomiędzy nimi zasadza się raczej na przecięciu tego co prywatne i publiczne.

wydawałoby się – dystans. W efekcie podjęcia takiej decyzji, jego wypowiedzi w mediach społecznościowych zaczęły być śledzone przez większą niż dotychczas liczbę osób. Dziennikarze czekali na każdy znak związany z wyborami przewodniczącego Rady Europejskiej.

Należałoby więc zadać pytanie, skąd taka polityczna decyzja. Czy bierze się ona z przekonania, iż media społecznościowe – a konkretnie Twitter – stanowią inną niż tradycyjna przestrzeń wypowiedzi? Czy ich siła oddziaływania jest w jakiś znaczący sposób odmienna? Oczywiście odpowiedzi na te pytania można poszukiwać na wiele sposobów. Nie mam jednak zamiaru skupiać się tutaj na wizerunkowych sztuczkach związanych z używaniem przez polityków mediów społecznościowych czy statystykach związanych z ilością polskich użytkowników Twittera, do których można potencjalnie dotrzeć ze swoim przekazem. Sprawa Jacka Saryusza-Wolskiego interesuje mnie o tyle, o ile ukazuje niezwykle sprzężenie pomiędzy materialnością i wirtualnością (jeśli w ten sposób zdefiniujemy przywoływane przez polityka „media klasyczne” oraz „nowe media”). Polityka nie pozwala na odcięcie się od jednej rzeczywistości i kompletną immersję w drugiej – wskazuje raczej, jak silnie się one przenikają, jak wzajemnie na siebie oddziałują, a przede wszystkim, w jaki sposób owa zależność wpływa na codzienne ludzkie życie. Jak bowiem o Twitterze pisał – w kontekście sytuacji Saryusza-Wolskiego – Wojciech Orliński: „można nim zrobić krzywdę. Zwłaszcza sobie”¹⁵³.

10.2 Twitter Wars

Jednym z najlepszych przykładów ujawniania się wspomnianego sprzężenia dwóch rzeczywistości, jest twitterowa działalność 45. prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki, Donalda Trumpa. Co prawda – w przeciwieństwie do Saryusza-Wolskiego – nie wygłosił on żadnego oficjalnego komunikatu o wadze jego wpisów na Twitterze, jednak są one pilnie śledzone zarówno przez obywateli USA, jak i międzynarodową rzeszę polityków czy dziennikarzy¹⁵⁴. Doczekały się także akademickich analiz, w opracowywaniu których prym

¹⁵³ W. Orliński, *Samotność polityka, czyli roztopiony Jacek Saryusz-Wolski*, „Duży Format”, 13 marca 2017, <http://wyborcza.pl/duzyformat/7,127290,21477751,samotnosc-polityka-czyli-roztopiony-jacek-saryusz-wolski.html>

¹⁵⁴ Waga prezydenckich wpisów jest na tyle znacząca, iż Sąd Apelacyjny USA uznał, iż blokując nieprzychylnych sobie użytkowników, a więc jednocześnie odcinając ich od możliwości zapoznania się z wypowiedzią głowy państwa, Donald Trump łamie amerykańską konstytucję. Por. C. Savage, *Trump Can't Block Critics From His Twitter Account, Appeals Court Rules*, „The New York Times”, <https://www.nytimes.com/2019/07/09/us/politics/trump-twitter-first-amendment.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

wiedzie amerykański językoznawca, George Lakoff¹⁵⁵. Powstał nawet specjalny bot (którego konto znajduje się oczywiście na Twitterze), przerabiający twitterowe wpisy prezydenta Trumpa na oficjalne dokumenty Białego Domu z klauzulą o potrzebie natychmiastowej publikacji i przekazania do wiadomości publicznej¹⁵⁶. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na jedną z sytuacji, która wydarzyła się tuż po wyborze nowego prezydenta USA.

2 grudnia 2016 roku ówczesny prezydent-elekt odebrał telefon z gratulacjami od Tsai Ing-wen, prezydent Republiki Chińskiej, a więc Tajwanu, państwa oficjalnie nieuznanego przez większość społeczności międzynarodowej. Nie byłoby w tym zapewne nic dziwnego, ponieważ można się domyślać, iż tego typu nieoficjalne kontakty z Tajwanem utrzymuje wielu polityków, jednak różnica polega na tym, że tuż po rzeczonyj rozmowie prezydent-elekt postanowił pochwalić się tą informacją na swoim twitterowym koncju¹⁵⁷. Po raz pierwszy od 1979 roku prezydent USA prowadził więc oficjalną rozmowę z przywódcą Republiki Chińskiej¹⁵⁸. Wpis ów przyniósł natychmiastową reakcję władz Chińskiej Republiki Ludowej, które zażądały wyjaśnień i wydały oficjalny komunikat mówiący o „polityce jednych Chin”¹⁵⁹, której efektem na arenie międzynarodowej jest właśnie m.in. nieuznanie odrębności Tajwanu. Wypowiedź zakotwiczona w wirtualnej rzeczywistości wywołała więc skutek w tej materialnej. Pozwala to wstępnie podać w wątpliwość kwestię, czy naprawdę mamy do czynienia z dwiema odrębnymi rzeczywistościami. Wybór nowego prezydenta USA wywołuje skutek w postaci telefonu z Tajwanu (cały czas jesteśmy w rzeczywistości materialnej), którym ów prezydent chwali się w mediach społecznościowych, a więc jego komunikat zostaje umieszczony gdzieś pomiędzy zdjęciami ze świątecznych przygotowań, portretami św. Mikołaja i śnieżnymi krajobrazami, nie mówiąc już o „śmiesznych kotkach” (a więc przenosimy sytuację do rzeczywistości wirtualnej), co przynosi efekt w postaci oficjalnych komunikatów ze strony władz Chińskiej Republiki Ludowej i grozi poważnym kryzysem dyplomatycznym (wracamy tym samym do rzeczywistości materialnej, choć – jak można się domyślić – ów kryzys może odnieść skutki także w tej wirtualnej). Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia w przywoływanej historii premiera Gliškiego czy nawet Jacka Saryusza-Wolskiego, co pokazuje, iż nie jest to odosobniony przypadek.

¹⁵⁵ Zob. G. Lakoff, *A Modest Proposal: #ProtectTheTruth*, „Medium”, <https://medium.com/@GeorgeLakoff/a-modest-proposal-protectthetruth-c7c32713f827> [dostęp: 20 kwietnia 2020], jak również tegoż, *Zrozumieć Trumpa*, przeł. M. Burzyk, M. Jędrzejek, „ZNAK” 2019, nr 768.

¹⁵⁶ <http://resistancereport.com/news/trump-tweets-presidential/>

¹⁵⁷ <https://twitter.com/realdonaldtrump/status/804848711599882240>

¹⁵⁸ Zob. wpis „Trump–Tsai call” dostępny w anglo- i chińskojęzycznej wersji Wikipedii: https://en.wikipedia.org/wiki/Trump–Tsai_call

¹⁵⁹ <https://www.theguardian.com/world/2016/dec/03/china-donald-trumps-taiwan-phone-call-complaint-us>

O sprzężeniu tych dwóch rzeczywistości niech zaświadczy również fakt, iż prezydent Trump niejednokrotnie używał swojego konta w mediach społecznościowych do anonsowania różnych postanowień, które dopiero w późniejszym czasie nabierały charakteru oficjalnych rozporządzeń, jak miało to miejsce chociażby w sytuacji, gdy poinformował na swoim twitterowym koncie, iż osoby transpłciowe nie będą przyjmowane do armii USA – wpis ten wywołał szereg obaw i spekulacji, które zostały ukrócone dopiero poprzez późniejsze podpisanie oficjalnego prezydenckiego dekretu w tej sprawie¹⁶⁰. Oznacza to, że sam prezydent Trump bynajmniej nie traktuje słów wypowiedzianych w przestrzeni mediów społecznościowych inaczej niż tych, które wypowiada np. podczas konferencji prasowych, telewizyjnych wywiadów czy spotkań z kongresmenami. Mają one dla niego – a także tych, którzy je śledzą, realną siłę oddziaływania. Nie zachodzi tu więc dualizm wirtualne–materialne, z którym na pierwszy rzut oka mamy do czynienia. Sytuacja w przypadku prezydenta Trumpa jest o tyle interesująca, że swoje komunikaty wygłasza on na prywatnym koncie twitterowym (@realDonaldTrump), do którego dostęp ma wyłącznie on¹⁶¹, podczas gdy oficjalne konto prezydenckie (@POTUS), ewidentnie obsługiwane przez zespół pracowników prezydenckiej kancelarii, zamieszcza treści niekontrowersyjne o charakterze informacyjno-promocyjnym. Fakt ten tym bardziej winien podważać wiarygodność słów publikowanych na Twitterze przez Trumpa, a jednak dzieje się zupełnie odwrotnie. To przestrzeń wirtualna staje się prymarna, a rzeczywistość materialna stanowi zaledwie jej odbicie. Zaburza to porządek, do którego się przyzwyczailiśmy – gdy wirtualność staje się rodzajem ucieczki od materialności, nie styka się z nią, daje więcej swobody. Czy istnieje więc jakakolwiek zależność referencyjna pomiędzy tymi rzeczywistościami? A może właśnie „coś zniknęło, a tym czymś jest istotna różnica między jednym i drugim, która stanowiła o uroku abstrakcji”¹⁶²?

10.3 Symulakry a nie-obecność

Nie-obecność treści może okazać się jedną z podstawowych cech ontologicznych tego, co pochodzi z przestrzeni internetu. Media społecznościowe, w których rozprzestrzeniają się różnorodne wpisy oraz obrazy, a które stanowią przez to główny obiekt pracy moderatorów treści, stają się więc tym bardziej interesujące dla polityki, im bardziej pozwalają na kontrolę tego, co jest umieszczane na platformach takich jak Twitter czy Facebook. W tym kontekście

¹⁶⁰ Zob. <https://www.nytimes.com/2017/07/26/us/politics/trump-transgender-military.html>, <https://www.theguardian.com/us-news/2018/mar/23/donald-trump-transgender-military-ban-white-house-memo>

¹⁶¹ Zob. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2017/03/trump-android-tweets/520869/>

¹⁶² J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 6.

znamienna wydaje się historia dotycząca Bartłomieja Misiewicza, szefa gabinetu politycznego i rzecznika prasowego Ministerstwa Obrony Narodowej RP w latach 2015–2017 oraz generała Waldemara Skrzypczaka. 2 lutego 2017 roku Stanisław Skarżyński opublikował na portalu OKO.press artykuł zatytułowany *Misiewicz degraduje generała. „Skazony genetycznie”, choć ojciec był kurierem AK, a dziadek oficerem w II RP*¹⁶³. Autor tekstu przywołuje krążący w sieci zrzut ekranu facebookowego wpisu Misiewicza, w którym grozi on degradacją gen. Skrzypczaka za to, iż ten w telewizyjnym wywiadzie skrytykował jego postawę. Powołuje się jedynie na ów obraz, ponieważ sam wpis nie znajduje się już w przestrzeni internetu – został usunięty przez samego Misiewicza, twierdzi Skarżyński. Tymczasem były rzecznik MON zapewnia, że wspomniane treści nigdy nie pojawiły się na jego profilu, a kontrowersyjny obraz jest fałszywy¹⁶⁴. Nie jesteśmy w stanie ocenić, które słowa są prawdziwe. Szczególnie interesujące w tej historii wydaje mi się jednak to, iż mamy tu do czynienia nie tylko z materialnymi skutkami wirtualnego działania podejmowanego w przestrzeni mediów społecznościowych, ale także z jednoczesną dematerializacją treści. Oto w jaki sposób działa nieobecna obecność, a więc nie-obecność. Ujawnia się tu siła oddziaływania braku.

Nakazywałoby to powtórzyć pytanie o referencyjność w nieco zmienionym tonie. Warto bowiem nie tylko zastanowić się nad zależnością i sprzężeniem dwóch rzeczywistości, ale także nad statusem ontologicznym owego sprzężenia w sytuacji, gdy jeden z oddziałujących na siebie wzajemnie punktów przestaje istnieć. A przynajmniej w takiej formie, do jakiej jesteśmy przyzwyczajeni. Jak powiedziałby zapewne Jean Baudrillard, mamy tu do czynienia z obrazem, który „pozostaje bez związku z jakąkolwiek rzeczywistością: jest czystym symulakrem samego siebie”¹⁶⁵. Ontologiczna płynność jednej z płaszczyzn, przy jej jednocześnie realnej sile oddziaływania, każe bowiem zakwestionować cokolwiek poza autoreferencyjnością. Wirtualne wypowiedzi w przestrzeni mediów społecznościowych mogą wywoływać materialne skutki, nawet jeśli – a może zwłaszcza wtedy gdy – są nie-obecne. Owe materialne skutki pozostają jednak wciąż jedynie skutkami wcześniejszego działania, ich status nie ulega zmianie. Wręcz przeciwnie, swoją treścią będą przekonywać nas o istnieniu swojego desygnatu, jednocześnie fundując jego nie-obecne istnienie. Podstawową cechą symulaków jest wszak dysymulacja, a więc próba zatajenia swojej symulakryczności. W związku mediów

¹⁶³ <https://web.archive.org/web/20170203135200/https://oko.press/misiewicz-degraduje-generala-skazony-genetycznie-choc-ojciec-byl-kurierem-ak-a-dziadek-oficerem-ii-rp/> [Dla podkreślenia ironii tej sytuacji chciałbym zaznaczyć, że omawiany artykuł został usunięty z portalu OKO.press, pozostaje jednak dostępny przez serwis web.archive.org].

¹⁶⁴ <https://www.wirtualnemedial.pl/artukul/oko-press-skrytykwal-bartlomiej-misiewicz-za-wpis-facebookowy-misiewicz-wpis-jest-falszywka-skarzynski-widzialem-tylko-screen>

¹⁶⁵ J. Baudrillard, *Symulakry...*, s. 12.

społecznościowych z polityką zciera się więc nie tylko granica pomiędzy materialnością i wirtualnością, ale także pomiędzy istnieniem i nieistnieniem. Tak uprawiana polityka okazuje się symulakrem, jej sprawczość jest bowiem usilnie nie-obecna i taką pozostaje.

Jednocześnie zaś, działania podejmowane w przestrzeni mediów społecznościowych mają nas utwierdzać w przekonaniu o performatywnej sile znajdujących się tam wypowiedzi. Wirtualno-materialne sprzężenia, które ujawniają się w działaniach polityków podejmowanych na platformach mediów społecznościowych sprawiają, iż ludzie zaczynają wierzyć, że ich polityczny głos wypowiedziany w wirtualnej przestrzeni, podjęta aktywność czy zajęte stanowisko, także odniosą „realny skutek”. Czy nie stąd biorą się właśnie wirtualne wydarzenia bądź nakładki na zdjęcia profilowe, których celem jest wyrażanie społecznej solidarności – czy to z Francuzami po atakach terrorystycznych, czy z osobami nieheteronormatywnymi, czy z rodzicami osób z niepełnosprawnościami protestującymi w sejmie, czy wreszcie z fanami jakiegoś serialu czekającymi na kolejny sezon bądź wyrażającymi swój sprzeciw wobec zawieszenia emisji? Potencjalny aktywizm takich działań zostaje wprzęgnięty i podporządkowany wirtualno-materialnym zasadom mediów społecznościowych oraz złożoności cyfrowej ontologii. Baudrillard twierdził, iż instytucja referendum czy badania opinii publicznej służy umacnianiu iluzji obywatelskiego wpływu na rzeczywistość, ma uspokoić społeczeństwo, uspić je i przekonać o tym, że wszystko pozostaje w jego rękach¹⁶⁶. Tymczasem polityka działa na zasadzie symulakrum. Uprawiana w przestrzeni mediów społecznościowych jedynie umacnia tę iluzję, pozwala uczestniczyć w pozornym działaniu, aktywności, która pozostaje bierna. Społeczeństwu przypisana zostaje rola odbiorców przesyłanych komunikatów¹⁶⁷. Odbiorców, którym pozostawia się iluzoryczną możliwość „wzięcia spraw we własne ręce”, podczas gdy zostają zaprzęgnięci do biernej aktywności, którą Jewgienij Morozow nazwał *slacktywizmem*, a więc rodzajem złudzenia, które „daje sieciowym aktywistom poczucie użyteczności i ważności, podczas gdy ich realna polityczna siła oddziaływania jest znikoma”¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Por. J. Baudrillard, *Symulakry...*; tegoż, *W cieniu milczącej większości*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006; tegoż, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

¹⁶⁷ W tym kontekście warto przypomnieć sobie słynne stwierdzenie Marshalla McLuhana, że „środek jest przekazem” (M. McLuhan, *Środek jest przekazem*, w: tegoż, *Wybór pism*, przeł. E. Różalska, J. Stokłosa, Poznań 1961, s. 212). Moglibyśmy bowiem stwierdzić, iż już samo przeniesienie dyskursu politycznego do wirtualnej przestrzeni mediów społecznościowych, nie tylko oddala go od społeczeństwa, ale także odbiera rzeczonemu realny wpływ na rzeczywistość. Społecznościowy charakter wybranego medium nie opiera się bowiem na masowym uczestnictwie, a raczej na sprawnym kierowaniu życiem społeczeństw, jak bowiem zauważał McLuhan, „nie napotykać na żaden opór, zmienia [...] wzorce percepcji” (M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004, s. 50), a więc – pozwalając sobie na pewne uproszczenie – zmienia rzeczywistość w symulakryczny obraz.

¹⁶⁸ E. Morozov, *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*, New York 2011, s. 190.

Jednocześnie zaś, polityczny aktywizm w mediach społecznościowych staje się narzędziem symulakrycznej kontroli, ponieważ władza koncentruje się „na zapewnieniu powszechnego ładu i porządku, wykluczając jednocześnie działania inicjujące rzeczywistą poprawę kondycji społecznej. Celem władzy staje się zatem utrzymanie *status quo* i wyeliminowanie zdarzeń, które mogłyby ów ład zakłócić”¹⁶⁹. Bierność sieciowego aktywizmu podtrzymuje symulakryczną iluzję, napędzaną poprzez działania i wypowiedzi polityków, które wybrzmiewają w przestrzeni mediów społecznościowych, odnosząc jednocześnie „materialne skutki”. Skoro bowiem słowa Donalda Trumpa czy Piotra Glińskiego wypowiedziane w twitterowym wpisie, mogą wywołać efekt poza wirtualną rzeczywistością, to dlaczego obywatelski głos miałby takiej siły nie mieć? Polityczne symulakrum mediów społecznościowych nie tylko dysymuluje i funduje samo siebie, ale także zaprzęga polityczne ciała obywatelskie do powtarzania owego ruchu pozornego działania.

Można więc rzec, iż mamy tu do czynienia z narzędziem biowładzy. Próbą zapobieżenia możliwości inicjowanych oddolnie zmian, stanowiących w pewien sposób wyraz tego, co Giorgio Agamben nazywa „wspólnotą, która nadchodzi”¹⁷⁰. Materialna cielesność społeczeństw pozostaje unieruchomiona przed wyświetlaczami, na których widoczne są obrazy z mediów społecznościowych. Wykluczona zostaje możliwość zakłócenia obywatelskiego ładu, które mogłoby doprowadzić do „rzeczywistej poprawy kondycji społecznej”. Takich zmian nie da się wymóc siedząc przed ekranem, są one raczej efektem performatywnej siły zgromadzeń wspólnoty ludzkich ciał zebranych w jednym miejscu, czasie i celu. Bo „zebranie się razem już stanowi akt woli ogółu; [...] »My« wypowiedziane w słowach zostaje już uprzednio wytworzone w zgromadzeniu ciał, w ich gestach i ruchach, wydawanych przez nie dźwiękach i wspólnych działaniach”¹⁷¹. Ów zbiór ciał może okazać się największą polityczną siłą, co pokazały wielokrotnie protesty stanowiące wyraz społecznego sprzeciwu – zarówno w historii Europy, jak i samej Polski. Giorgio Agamben upatruje przyszłości polityki właśnie w tego typu zgromadzonej wspólnocie ciał – której „wspólności nie zapośrednicza ani żaden warunek przynależności [...], ani prosty brak warunków [...], a wyłącznie sama przynależność”¹⁷². Jej załączki widział w demonstracjach na placu Tiananmen, w których uderzający był „brak konkretnych postulatów politycznych”¹⁷³. Tym, co się bowiem liczyło, co pozwalało na realne uczestnictwo w polityce, było już samo zgromadzenie materialnych ciał,

¹⁶⁹ A. Ziętek, *Jean Baudrillard wobec współczesności. Polityka, media, społeczeństwo*, Kraków 2013, s. 84.

¹⁷⁰ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.

¹⁷¹ J. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2016, s. 137.

¹⁷² G. Agamben, *Wspólnota...*, s. 89.

¹⁷³ Tamże.

które wzajemnie dawały sobie wsparcie i oparcie, ogrzewały się, gdy było trzeba, i dawały poczucie bezpieczeństwa tłumowi.

Hiperrzeczywista polityka daje możliwość podejmowania jedynie hiperrzeczywistych działań, a więc biernej aktywności. Tym samym społeczeństwu próbuje się odebrać prawo do realnego, cielesnego i materialnego uczestnictwa w polityce. „Polityka nie istnieje” zdają się krzyczeć do nas politycy ze swoich profili w mediach społecznościowych. Jej przekształcenie w symulakrum to element procesu odbierania obywatelskiej sprawczości, wymuszania podporządkowania twitterowym rozporządzeniom i oprotestowywania politycznych decyzji poprzez dobór odpowiedniej emocji pod publikowanymi postami. Działania polityków w mediach społecznościowych sprawiają, że w polityce nie ma miejsca dla materialnych ciał obywateli, rozumianych jako aktywni uczestnicy sfery publicznej. Wszystko to ma służyć utrzymaniu istniejącego systemu władzy, fundowaniu nienaruszalności *status quo*.

Wydaje się, że ów symulakryczny status polityki mediów społecznościowych można jednak rozbić poprzez gest odebrania sprawczości. Tym, czego uczą nas działania polityków, jest niewątpliwie kwestia zaburzenia materialno-wirtualnych granic. Realny wymiar społecznego działania, oddolnej polityki realizowanej za pomocą mediów społecznościowych, może dać chociażby wykorzystanie ich do zainicjowania działań wykraczających poza bierny aktywizm podejmowany w wirtualnej przestrzeni internetu. Sytuację, gdy internetowa platforma posłuży wspólnocie ciał (a nie odwrotnie), które dzięki niej spotkają się w jednym miejscu, czasie i celu. Aktywizm może jednak przyjmować rozmaite formy. Jak zauważał Yuval Noah Harari:

Wkładamy o wiele więcej wysiłku w próby zyskania wpływu na świat i poświęcamy im znacznie więcej czasu niż próbom jego zrozumienia – a nawet gdy staramy się go pojąć, zazwyczaj robimy to w nadziei na to, że dzięki zrozumieniu świata łatwiej nam będzie sprawować nad nim kontrolę. Jeśli zatem marzycie o społeczeństwie, w którym prawda panuje niepodzielnie, a mity się ignoruje, to nie spodziewajcie się za wiele po *homo sapiens*¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Y.N. Harari, *21 lekcji na XX wiek*, przeł. M. Romanek, Kraków 2018, s. 312.

Rozdział 11. Nie-obecność denializmu klimatycznego w Antropocenie

W eseju *Upadek cywilizacji zachodniej* Naomi Oreskes i Erik M. Conway zastanawiają się z perspektywy badacza (choć właściwie określenia płciowe zostały już zarzucone) z 2300 roku, jak to możliwe, że „ludzie, którzy uznawali się za dzieci Oświecenia, pozostawali w cieniu ignorancji i zaprzeczeń”¹⁷⁵. Ten fikcyjno-naukowy tekst ukazuje post-apokaliptyczną wizję świata po kryzysie ekologicznym oraz stanowi próbę opisanego obecnego stanu wiedzy na temat zmian klimatycznych i polityki klimatycznej, pytając przewrotnie (*post factum*, a przecież jednak *ante factum*), dlaczego sceptycyzm i denializm wzięły górę nad świadomością oraz refleksją ekologiczną. Skoro bowiem wiedza na temat antropogenicznych zmian kształtu planety – widoczna już na poziomie badań geologicznych, atmosferycznych, hydrosferycznych, kriosferycznych czy badań biosfery – jest coraz rozleglejsza, to dlaczego działania prewencyjne wobec zmian klimatycznych nie są stosowane na szeroką skalę? Wystarczy przypomnieć, że Antropocen jako nazwa „nowej epoki geologicznej” nie został oficjalnie uznany. Stąd też propozycja „spojrzenia z przyszłości”, ze świata, gdzie kataklizm zebrał już swoje żniwo. Perspektywa ta ma uświadomić nam, że oczekiwanie na katastrofę jedynie w celu potwierdzenia jej antropogenicznej proveniencji, może przynieść skutki, jakie większości społeczeństwa trudno sobie dziś wyobrazić. A jednak – jeśli przyjmiemy perspektywę posthumanistyczną i neomaterialistyczną – nie można nie zgodzić się z Ewą Bińczyk, która twierdzi, że „zaprzeczanie faktom i fabrykowanie wątpliwości to szczególne strategie retoryczne antropocenu”¹⁷⁶.

Wiąże się to zapewne ze wspomnianą już ambiwalencją Antropocenu – z jednej strony przerażającego nas wizją tak drastycznego wpływu na planetę i znajdujące się na niej życie, z drugiej zaś strony pociągającego, ponieważ ujawnia on charakter siły, jaka tkwi w człowieku. Tymczasem jednak denializm klimatyczny, a więc „zaprzeczanie faktowi antropogenicznej zmiany klimatu”¹⁷⁷, nieustannie rośnie w siłę, owocując kolejnymi brakami porozumienia w sprawie światowej polityki klimatycznej¹⁷⁸. Właściwie każdej nowej informacji o naukowym konsensusie¹⁷⁹ czy proponowanych zmianach w związku z kryzysem ekologicznym,

¹⁷⁵ N. Oreskes, E.M. Conway, *Upadek...*, s. 36

¹⁷⁶ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 198.

¹⁷⁷ N. Oreskes, E.M. Conway, *Upadek...*, s. 30, przypis.

¹⁷⁸ Por. A. Łomanowski, *G7: Szczyt niezgody Zachodu*, „Rzeczpospolita”, <https://www.rp.pl/Polityka/306109942-G7-Szczyt-niezgody-Zachodu.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹⁷⁹ Por. N. Oreskes, *The Scientific Consensus on Climate Change*, „Science” 2004, t. 306, nr 5702, a także J. Cook, D. Nuccitelli, S.A. Green i inni, *Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in the scientific literature*, „Environmental Research Letters” 2013, nr 8.

towarzyszy szereg publikacji o charakterze denialistycznym. I choć 99% naukowców jest zgodnych w tym temacie¹⁸⁰, jak również „nie ma obecnie już ani jednej dużej organizacji naukowej, która zaprzeczałaby realności zmiany klimatu i jej antropogenicznym korzeniom”¹⁸¹, naukowe fakty podważane są w ramach krytyki „zdroworozsądkowej”, a tak wywiedzione denialistyczne twierdzenia mają nie tylko swoich zwolenników, ale też uważane są za „prawdziwsze”¹⁸². Co ciekawe, nie do końca mają one charakter polityczny, nie są związane z konkretnymi politycznymi poglądami, jak mogłoby się pozornie wydawać – wystarczy spojrzeć na polski dyskurs medialny, w którym artykuły w tzw. tygodnikach opinii, odnoszące się do kwestii kryzysu ekologicznego (nazywanego w tych przypadkach globalnym ociepleniem bądź zmianami klimatu, czy też bardziej złośliwie: „globalnym oglupieniem” lub „globalnym klimakterium”), na przestrzeni lat ukazywały się w takich tytułach jak „Wprost”, „Newsweek”, „Do Rzeczy” czy „Gazeta Polska”¹⁸³.

Wartym odnotowania jest fakt, że wraz ze wzrostem liczby naukowców, którzy popierają tzw. konsensus, niemożliwym stało się dla denializmu odwoływanie się do autorytetów naukowych, które popierałyby takie stanowisko. Dlatego też – co doskonale widać na przykładzie artykułu Tomasza Cukiernika¹⁸⁴ – jedynym źródłem odwołań mogą pozostać publikacje sprzed kilkunastu lat, jak chociażby pochodzący z 1992 roku głośny esej *Slaves of Nature* George’a Reimana¹⁸⁵ czy książka Przemysława Mastalerza, której pierwsze wydanie pochodzi z roku 2000¹⁸⁶. Autor powołuje się dodatkowo na – nieaktualne już¹⁸⁷ – stanowisko Komitetu Nauk Geologicznych PAN z 2009 roku czy raport IPCC z roku 2007, choć od tego czasu powstały 3 kolejne. Nie wspominając nawet o głosach badaczy związanych z Heartland Institute, amerykańskim think tankiem finansowanym m.in. przez koncern tytoniowy Phillip Morris czy firmy powiązane z sektorem paliw kopalnych¹⁸⁸. Przywoływane wypowiedzi i stanowiska nie są więc fałszywe, ale nie znajdują już potwierdzenia w obecnej rzeczywistości, choć przecież odnoszą się do niej (zostały zanegowane bądź zaktualizowane) – w ten sposób

¹⁸⁰ Por. J. Watts, 'No doubt left' about scientific consensus on global warming, say experts, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/science/2019/jul/24/scientific-consensus-on-humans-causing-global-warming-passes-99> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹⁸¹ M. Popkiewicz, A. Kardaś, S. Malinowski, *Nauka o klimacie*, Warszawa 2018, s. 19.

¹⁸² Por. T. Cukiernik, *Szaleństwo klimatyczne*, „Do Rzeczy” 2019, nr 29/331, oraz tamże: R.A. Ziemkiewicz, *Nowa religia – klimatyzm*, a także J. Lizinkiewicz, *Globalne klimakterium*, „Gazeta Polska” 2019, nr 27 (1351).

¹⁸³ Por. B. Widła, *Denializm ponad podziałami*, „Magazyn Kontakt” 2018, nr 241, <http://magazynkontakt.pl/denializm-ponad-podzialami.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹⁸⁴ Por. T. Cukiernik, *Szaleństwo klimatyczne...*

¹⁸⁵ Por. G. Reisman, *Ekologizm. Trucizna XXI wieku*, Warszawa 2015.

¹⁸⁶ Por. P. Mastalerz, *Ekologiczne kłamstwa ekowojowników*, Wrocław 2012.

¹⁸⁷ Por. Deklaracja *W trosce o ziemię i ludzi*, „ACADEMIA – Magazyn Polskiej Akademii Nauk” 2019, nr 1 (6).

¹⁸⁸ Por. N. Oreskes, E.M. Conway, *Merchants of Doubt*, Nowy Jork – Berlin – Londyn: Bloomsbury Press 2010, s. 299.

wytwarzany w ramach denialistycznej narracji obraz świata staje się symulakrem fundowanym przez nie-obecność przywoływanych wypowiedzi. Podobnie jak w przypadku usuwanych z internetu zdjęć czy filmów, wypowiedzi te – choć ich status ontoepistemologiczny uległ zmianie – wciąż istnieją (zarówno wirtualnie, jak i materialnie), wciąż są dostępne, wciąż mogą więc kształtować postawy i poglądy. Ujawniają tym samym kruchość dualizmu bycia/niebycia, podważają jego uniwersalizujący charakter.

Czy może być więc tak, jak twierdzi Yuval Noah Harari, a mianowicie, że „zamiast coraz większej ilości informacji ludziom potrzebna jest zdolność ich rozumienia, odróżniania tego, co ważne, od tego, co nie, przede wszystkim zaś zdolność łączenia wielu bitów informacji w szerszy obraz świata”¹⁸⁹? By spróbować odpowiedzieć na to pytanie, należałoby przyjrzeć się strategiom produkcji wiedzy w Antropocenie, a przede wszystkim ich dalszego przekazywania. Jak już pisałem, kryzys ekologiczny jest również kryzysem dyskursu czy też kryzysem języka. Dyskursy wiedzy również stanowią część postantropocentrycznej wspólnoty – przebijają się przez różne jej warstwy i nie tylko są kształtowane, ale też same na rozmaite sposoby kształtują zarówno ludzi, jak i inne dyskursy (np. medialny czy publiczny), a przede wszystkim mają niebagatelny wpływ na relacje globalnego współ-życia. Dlatego też warto zwrócić w takim wypadku uwagę na to, w jaki sposób istnieje i funkcjonuje dyskurs ekologiczny, zwłaszcza ten związany z zagadnieniami kryzysu ekologicznego.

11.1 Dyskurs ekologiczny

Jak zauważa Magdalena Steciąg, „treści ekologiczne krążą [...] w debacie publicznej, zarówno w przestrzeni, przekraczając płynne granice innych dyskursów, jak i w czasie, powtarzając się w różnych konfiguracjach konsytuacyjnych, a proces ten kształtuje sposób mówienia i myślenia o świecie przyrody i problemach środowiskowych”¹⁹⁰. Sposób krążenia tych treści jest warunkowany przez medium oraz jego intra-aktywne możliwości. Choć przestrzeń wirtualna nie jest jedynym przekąźnikiem, to jej globalny zasięg i możliwość szybkiego dotarcia do informacji zdecydowanie odgrywa tutaj znaczącą rolę. Informacje, jakie można tam jednak znaleźć, podporządkowane są mechanizmom, o których pisał Vaidhyathan – w przestrzeni wirtualnej spotykamy te rzeczy, które potencjalnie mają sprawiać nam przyjemność, a te które mogłyby wywołać nasze niezadowolenie czy niepokój, są ukrywane. W ten sposób nasza wiedza zaczyna podlegać analizowanym przez Noble algorytmom opresji.

¹⁸⁹ Y.N. Harari, *21 lekcji...*, s. 334.

¹⁹⁰ M. Steciąg, *Dyskurs ekologiczny...*, s. 7.

Tym razem jednak, zamiast strukturalnego rasizmu, ujawniają swoją tendencję do zwalczania autorytetu nauki i kierowania się ku egalitaryzacji wiedzy. Przede wszystkim zaś, okazują się opresyjne wobec aktywistycznej potrzeby zwalczania skutków i objawów kryzysu ekologicznego.

Według badań przeprowadzonych przez Joachima Allgaiera w przestrzeni serwisu Youtube, ponad połowa zamieszczonych tam filmów dotyczących kryzysu ekologicznego przedstawia poglądy denialistyczne bądź teorie spiskowe związane z geoinżynierią¹⁹¹. I choć łączna ilość wyświetleń tych filmów nieznacznie tylko przewyższa liczbę osób, które obejrzały te odnoszące się do naukowego konsensusu, to już ich oceny, które otrzymały od użytkowników, są znacznie wyższe. Oznacza to, że w ramach wyszukiwań związanych z treściami dotyczącymi kryzysu ekologicznego, filmy z narracją denialistyczną wyświetlają się jako pierwsze¹⁹². Są wyżej oceniane przez społeczność platformy, więc – zgodnie z algorytmicznymi przewidywaniami – powinny sprawiać użytkownikom i użytkowniczkom większą przyjemność. Dodatkowo, każde obejrzenie denialistycznego filmu sprawia, że w następnej kolejności będą nam proponowane nagrania o podobnym profilu.

Warto mieć na uwadze, że algorytmy, które Allgaier badał w ramach serwisu społecznościowego Youtube, nie są zamknięte w jego obrębie, a nieustannie krążą w otaczającej nas przestrzeni internetu – współpracują bowiem z innymi platformami, chociażby z uwagi na to, że w celu uzyskania do nich dostępu, korzystamy z jednej przeglądarki internetowej, a w smartfonach posiadamy jeden system operacyjny obsługujący wiele aplikacji od różnorodnych dostawców. Eli Pariser nazywa to zjawisko samo-pętlą czy też zapętlonym Ja (*the you loop*)¹⁹³. Im lepiej algorytmy poznają ludzkie działania, tym bardziej przewidywalni się dla nich stajemy. Możemy zachowywać się inaczej w pracy, inaczej w domu, inaczej z przyjaciółmi, ale dopóki korzystamy ze sprzężonych ze sobą silników algorytmicznych (w smartfonach, komputerach, nawigacjach samochodowych czy robiąc zakupy w konkretnych miejscach), w różnych przestrzeniach naszego codziennego funkcjonowania będziemy się spotykać z treściami spersonalizowanymi, których narracja zależna jest od tego, z czym mieliśmy do czynienia wcześniej. A jak możemy wywnioskować z badań Allgaiera, nie mamy

¹⁹¹ Por. J. Allgaier, *Science and Environmental Communication on YouTube: Strategically Distorted Communications in Online Videos on Climate Change and Climate Engineering*, „Frontiers in Communication” 2019, nr 4.

¹⁹² Allgaier wyszukiwał hasła takich jak: *Climate, Climate Change, Climate Engineering, Climate Manipulation, Climate Modification, Climate Science, Geoengineering, Global Warming, Chemtrails, Climate Hacking*. Używał więc słów-kluczy związanych zarówno z denializmem, jak i konsensem naukowym. By uniknąć wykorzystywania przez platformę Youtube jego preferencji dotyczących wcześniejszych wyszukiwań, każdorazowo korzystał z wyszukiwarki Tor, która anonimizowała jego obecność.

¹⁹³ Por. E. Pariser, *The Filter Bubble. What the Internet is Hiding from You*, New York 2011.

na to zindywidualizowanego wpływu, ponieważ jesteśmy traktowani jako część pewnej egalitarnej społeczności użytkowników i użytkowników, dla których materialnej rzeczywistości wirtualny świat ma już gotowe rozwiązania. Ta „algorytmiczna indukcja prowadzi ostatecznie do czegoś w rodzaju informacyjnego determinizmu, w którym nasze kliknięcia z przeszłości kształtują naszą przyszłość. Innymi słowy, jeśli nie wyczyścimy swoich historii przeglądania, będziemy skazani na ich wieczne powtarzanie”¹⁹⁴.

Nie tylko więc możliwości społecznego czy politycznego aktywizmu bądź obrazy, które oglądamy w internecie, ale również nasza wiedza, ma charakter splotu usieciowionych wirtualno-materialnych relacji, w których – bez względu na wykształcenie, kulturowe zaplecze czy światopogląd¹⁹⁵ – bierzemy egalitarny udział, na równi z innymi użytkowniczkami i użytkownikami, a także kodami platform oraz algorytmami. Należy bowiem jasno zaznaczyć, że te ostatnie nie rządzą nami ani nie determinują naszego życia, bez względu na to, jak złowieszczo mogą brzmieć przytoczone słowa Parisera. Parafrazując je, moglibyśmy przecież powiedzieć, że czyny z przeszłości kształtują naszą przyszłość. Nie brzmi to już tak groźnie. Algorytmy nie tylko egalitaryzują nasze działania, ale też uczą się nas – są użytkownikami i użytkowniczkami sieci na podobnych zasadach, jak my. Korzystają z nas, by się uczyć i zdobywać wiedzę, a my zdobywamy wiedzę i uczymy się, korzystając z nich¹⁹⁶.

Wracając jednak do kwestii dyskursu ekologicznego, warto zwrócić uwagę na słowa Richarda Alexandra, który w kontekście źródeł ekologicznej wiedzy i jej obiegu pisał:

Postrzeżenie bądź niepostrzeżenie kryzysu ekologicznego oraz problemów środowiska naturalnego, takich jak globalne ocieplenie czy dziura ozonowa to nie efekty zmysłowego doświadczenia. Źródłem wiedzy jest tu wielość naukowego dyskursu. Głosy naukowców są filtrowane, a potem nierzadko zniekształcane w środkach masowego przekazu. Na ten ostatni przekaz nakładają się z kolei dyskursy różnych grup interesu: polityków, przedsiębiorców itd.¹⁹⁷

Steciąg zwraca natomiast uwagę na problem, z jakiego powyższe zniekształcenia mogą wynikać. Jak zauważa, krytyczne głosy odnoszące się do narracji na tematy ekologiczne, dotyczą często kwestii naukowego elitaryzmu językowego, leżącego „u podstaw monopolizacji

¹⁹⁴ Tamże, loc. 1727–1728.

¹⁹⁵ Ale oczywiście z uwzględnieniem technologicznego dostępu, możliwości i umiejętności korzystania z internetowej sieci. W tym wypadku to właśnie ci, którzy dostęp, możliwości oraz umiejętności posiadają, czynią z tych „wykluczonych” egalitarnych współuczestników oraz współuczestniczki konsekwencji swoich działań.

¹⁹⁶ Kwestia tego, co się później dzieje z gromadzoną przez nas i algorytmy wiedzą, zostanie omówiona w następnym rozdziale.

¹⁹⁷ R. Alexander, *Framing Discourse on Environment. A Critical Discourse Approach*, New York–London 2009, s. 2.

i rozregulowania dyskursów publicznych na temat przyrody i pośrednio przyczyniającego się do obecnego kryzysu ekologicznego”¹⁹⁸. Postawę tę widać doskonale chociażby we wspomnianym już – niezwykle ważnym dla denialistycznych narracji – tekście Reismana, który pisał, że „rozum i prawdziwa nauka, w przeciwieństwie do jałowych dyskusji akademickich, pozwalają ustalić uniwersalne przyczyny powstawania zjawisk”¹⁹⁹. Kwestia „prawdziwej nauki” ma tu charakter teorii spiskowej, mówiącej o badaniach finansowanych z powodów ideologicznych. O wiele ciekawsza wydaje się jednak kwestia rozumu, myślenia zdroworoządkowego, które przywołuje autor. Mielibyśmy tu więc do czynienia z klasycznym – wywodzącym się bezpośrednio od Descartesa – humanistycznym, oświeceniowym, nowoczesnym paradygmatem wiedzy opartej na zdystansowanej wobec świata pozycji *ratio*. Ważniejsze od wiedzy naukowej, przekazywanej niezrozumiałym językiem, okazuje się własne doświadczenie i możliwość podjęcia nad nim refleksji. Dochodzi tym samym do – pomimo tego samego punktu wyjścia – bifurkacji narracji o kryzysie ekologicznym czy o Antropocenie.

Na podobny fakt zwróciła uwagę Magdalena Steciąg, proponując schemat obwodu mówienia o ekologii. Według badaczki składałby się on z 3 elementów: (1) „zielonej mowy” bądź „mowy ekologów”, a więc ekologicznego dyskursu idealnego, (2) „ekomowy”, a więc wypowiedzi powierzchownie zekologizowanych, cechujących ekologiczny dyskurs medialny, oraz (3) „mowy potocznej”, niezekologizowanej, podporządkowanej zasadom antropocentryzmu. Według analiz Steciąg, problem komunikacyjny, jaki się tu pojawia, polega na tym, że

o ile pomiędzy mową potoczną a ekomową i między ekomową a zieloną mową występują nawiązania intertekstualne i wzajemne odniesienia (choćby na zasadzie opozycji), o tyle relację zielonej mowy i mowy potocznej można określić jako przypadek dysensusu, czyli takiej sytuacji w debacie publicznej, w której ze względu na różnice wyrażenia, projekcji rzeczywistości, zawartości formacji znaczeniowych, słowem: „przepaść kognitywną” nie tylko konsensus jest niemożliwy, ale wyraźne są trudności w negocjowaniu znaczeń wynikające z nieprzekładalności perspektyw poznawczych²⁰⁰.

Dochodzi więc w takim przypadku do rozdzielenia języków, które pomimo tego faktu wciąż pozostają w niekończącym się obiegu. Wypowiedzi mają swoje źródła, ale z powodu braku możliwości chociażby negocjacji pojęć, z braku płaszczyzny porozumienia, zarówno dyskurs denialistyczny, jak i naukowy stają się najwyżej autoreferencyjne. Swoimi treściami

¹⁹⁸ M. Steciąg, *Dyskurs ekologiczny...*, s. 33.

¹⁹⁹ G. Reisman, *Ekologizm...*, s. 28.

²⁰⁰ M. Steciąg, *Dyskurs ekologiczny...*, s. 67.

przekonują o istnieniu desygnatu, a jednocześnie – pozostając we własnych ramach językowych – fundują jego nie-obecne istnienie. Choć obie strony (jeśli uznamy „zieloną mowę” i „ekomowę” za stojące po tej samej stronie, z uwagi na wspomniane przez Steciąg intertekstualne nawiązania²⁰¹) pozornie antagonizują swoje pozycje, wpisując się w myślenie dualistyczne, to w zasadzie ich ontoepistemologia jest zbieżna, podlegają tym samym zasadom wirtualno-materialnych intra-akcji i ostatecznie żadna z nich nie istniałaby, gdy nie fundujący je kryzys ekologiczny. Jak powiedziała w takim przypadku Bruno Latour, „nie ma ani korespondencji, ani przepaści, ani nawet dwóch odmiennych ontologicznych dziedzin, lecz [...] zachodzi całkowicie odmienne zjawisko: krążąca referencja”²⁰².

11.2 Krążenie teorii

Co więcej, „teoria musi [...] krążyć. Jej umiejętność skłaniania do rozpoznawania czegoś nowego nie przyda się na nic, jeśli utkwi w jednym miejscu”²⁰³. Ontoepistemologicznie znajduje się bowiem w obiegu zawiązywania kolejnych relacyjnych węzłów, które pozostawione są w ciągłym ruchu splatania, spotykania, przecinania i oddalania. Negacja oraz weryfikacja nie pochodzą z dwóch różnych porządków. Są elementami tego samego procesu, który ujawnia się w postawie wobec Antropocenu bądź kryzysu ekologicznego. Według Bińczyk, mamy obecnie do czynienia z epoką „celowej ignorancji, chowania głowy w piasek, ulegania uspokajającym mitom i złudzeniom oraz denializmu. Jesteśmy konfrontowani z tyloma globalnymi niebezpieczeństwami równocześnie, a ciężar i koszty wprowadzenia rozwiązań są tak wysokie, że wyparcie to reakcja niemal naturalna”²⁰⁴. Można tymczasem zauważyć, iż denializm jest ontologicznie wpisany w dyskurs już nie tyle ekologiczny, co

²⁰¹ Innym powodem, dla którego uważam, iż można uznać je za wystarczająco zbliżone, by postawić je tymczasowo „po jednej stronie”, jest fakt, iż dyskurs medialny zaczyna przekształcać się pod wpływem rosnącego denializmu i zbliżać się – nawet jeśli nie językiem, to wydźwiękiem używanych słów – do „zielonej mowy”. Dobrym przykładem są tu pismo „The Guardian”, które postanowiło zaostrzyć sformułowania używane do opisywania kryzysu ekologicznego (przykładowo: *climate emergency* zamiast *climate change*) czy, na rodzimym gruncie, Radio TOK FM, którego władze podjęły podobną decyzję. Por. P. Chadwick, *The urgency of climate crisis needed robust new language to describe it*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jun/16/urgency-climate-crisis-robust-new-language-guardian-katharine-viner> [dostęp: 20 kwietnia 2020] oraz *Nadchodzi katastrofa klimatyczna. Dlatego będziemy nazywać rzeczy po imieniu. DEKLARACJA TOK FM*, <http://www.tokfm.pl/Tokfm/7,103454,25028333,nadchodzi-katastrofa-klimatyczna-dlatego-bedziemy-nazywac-rzeczy.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²⁰² B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. K. Abriszewski, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, M. Smoczyński, M. Wróblewski, M. Zuber, Toruń 2013, s. 55

²⁰³ A.W. Nowak, K. Abriszewski, M. Wróblewski, *Czyje lęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań 2016, s. 210.

²⁰⁴ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 62.

w dyskurs Antropocenu, a więc dyskurs kryzysu ekologicznego. Gdybyśmy podjęli próbę wyrugowania denialistycznego podejścia z rzeczowego dyskursu, to jego nieobecność byłaby raczej nie-obecnością. „Różnice wpisane w kolektyw myślowy posługujący się daną teorią nie byłyby więc przeszkodą, szumem czy błędem, ale normalną częścią działania teorii. To właśnie uzyskanie pełnej jednomysłności jest czymś nadzwyczajnym”²⁰⁵. Negacja i sceptycyzm wobec prewencyjnych działań, mających na celu aktywistyczną „walkę” ze skutkami antropogenicznych zmian klimatu, przybierające postać denializmu klimatycznego, to niezbywalny element konstrukcji świata, który znamy. Ich brak byłby możliwy jedynie w alternatywnym systemie wartości. Uświadomienie sobie, że „kontrowersje naukowo-społeczne są normalną częścią struktur wiedzy”²⁰⁶, to uświadomienie sobie, iż nie da się ich „naprawić”. Za taką ideą stoi bowiem złudna myśl o słuszności jedyne go sposobu myślenia, pokusa narzucenia „właściwej” wizji rzeczywistości, jednolitego obrazu, wąskiej perspektywy. Wszystko, co okazuje się z tą wizją niezgodne, działa na niekorzyść tworzonego w ten sposób obrazu świata. Tylko skąd pewność, że ów jedyny sposób postrzegania działa na jego „korzyść”?

Tymczasem należałoby uwzględnić również fakt, że ontologia danej teorii staje się epistemologią odbiorcy. Należy jednak zadać pytanie, czy badacz lub badaczka, twórcy konkretnej teorii, nie są jednocześnie jej odbiorcami? Pozostają przecież zamknięci w opisywanym przez Steciąg obiegu, a więc można by powiedzieć, iż tworzą teorię, która wpływa też na ich własne postrzeganie. Teorię, która tworzy więc siatkę, perspektywę, której uczestnikami-użytkownikami są również jej twórcy i twórczynie. Tak jak w przypadku wspomnianych algorytmów, sprzężenie takie ma charakter wielo-, a nie jednostronny.

Trzeba jednak zauważyć, że gdy teoria zostaje zaimplementowana w optykę, przestaje być widoczna, przyjmuje raczej charakter ślepej plamki. Nie pozwala to tym samym dostrzec wartości denializmu klimatycznego w przestrzeni dyskursu Antropocenu. Traktowany jest on wyłącznie złowrogo, podczas gdy jego istnienie stanowi poniekąd fundament działania różnorodnych form ekologicznego aktywizmu. Jak zauważa Bińczyk:

W dobie antropocenu nie możemy uzależniać decyzji politycznych od nadziei na osiągnięcie absolutyzowanej eksperckiej pewności. Nie mamy dostępu do obiektywnej natury, nieproblematicznej wiedzy naukowej czy też uniwersalnej, ogólnoludzkiej wizji odgórnego dobra. Rozgrywające się na naszych oczach kontrowersje pokazują, że paternalistyczne obrazy naukowej pewności muszą być

²⁰⁵ A.W. Nowak, K. Abriszewski, M. Wróblewski, *Czyje lęki? ...*, s. 211.

²⁰⁶ Tamże, s. 196.

(rozsądnie) zakwestionowane jako nierealistyczne. Jak przekonuje historia sceptycyzmu wobec zmiany klimatycznej, retoryka pewności naukowej legitymizowała zarówno status ekspertów IPCC, jak i przemysł generowania wątpliwości²⁰⁷.

Obie postawy wspierają się bowiem na tej samej postaci pojęciowej, jaką jest Antropocen, a także – w mniej lub bardziej świadomy sposób – odnoszą się do stojącego za nim antropocentryzmu. Ambiwalencja Antropocenu ujawnia w tej sytuacji swoją siłę, fundując oba podejścia: fascynacja siłą ludzkich działań stoi u podstaw aktywistycznej potrzeby walki i „naprawiania”, podczas gdy jego przerażający oraz odpychający charakter, wpływa na odsuwanie się od narracji „zielonej mowy” czy „ekomowy” w stronę postaw denialistycznych.

Zarówno po stronie denializmu, jak i działań aktywistycznych, pojawia się jednak pokusa esencjalizacji prawdy, ontologicznego uznania tylko jednej z „wersji”. Odbywająca się tym samym praca negacji opozycyjnej postawy okazuje się więc sposobem na potwierdzanie jej samej i przynależnej jej siły sprawczej. Czyni ją bowiem wirtualnie czy potencjalnie nie-obecną. Skutkiem rozwoju postaw sceptycznych byłaby w takim wypadku rosnąca społeczna świadomość ekologiczna, wraz z rozwojem której i ze zwiększającą się ilością głosów aktywistycznego dyskursu, pojawiałyby się coraz więcej głosów denialistycznych. Wydaje się, że sytuacja ta doskonale ukazuje impas, w jakim znaleźliśmy się z powodu kryzysu ekologicznego.

²⁰⁷ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, s. 216.

Rozdział 12. Zielony aktywizm w pułapce Kapitalocenu

W jednej ze scen filmu dokumentalnego *Antropocen: epoka człowieka*²⁰⁸, można zobaczyć pracowników amerykańskiej fabryki baterii litowych używanych w elektrycznych samochodach. Chwilę wcześniej kadry pokazują kopalnię litu na chilijskiej pustyni Atakama. Jeden ze wspomnianych pracowników ma na sobie koszulkę z napisem „Don’t know, don’t care”, na którym warto na chwilę się zatrzymać. Ów – w zamierzeniu – ironiczny napis można by przetłumaczyć na język polski jako „Nie wiem, nie dbam o to”. Według *Słownika języka polskiego PWN* „dbać” oznacza „poświęcać komuś lub czemuś wiele czasu i starań”, jak również „uważać coś za ważne, przejmować się tym”²⁰⁹. Te dwie definicje wydają się ze sobą nierozdzielnie powiązane i właśnie owo podwójne znaczenie dbania wydaje się w tym przypadku niezwykle znaczące. Jeśli bowiem ktoś lub coś jest dla mnie ważne, to poświęcam temu odpowiednią ilość uwagi, pielęgnuję naszą relację, wykazuję troskę o (dobro)stan. Ów napis na koszulce prowadzi więc bezpośrednio do wypracowanej przez Carol Gilligan i Nel Noddings koncepcji feministycznej etyki troski (*the ethics of care*), w której najważniejsza jest relacja dwojga ludzi, ich wzajemność. Dlatego tak ważnym aspektem etyki troski będzie przykładowo oddawanie głosu tym, którym go wcześniej odebrano, którzy zostali zagłuszeni²¹⁰. Gdybyśmy poddali feministyczną etykę troski posthumanistycznej redefinicji, moglibyśmy powiedzieć, iż fundamentalną kwestią jest tu relacja dwóch istot, nie tylko ludzkich. W kontekście tematyki filmu chodziłoby więc o troskę wobec Ziemi – nie dbać o nią, to nie poświęcać jej czasu, nie przejmować się, a przede wszystkim (do czego odnosi nas pierwsza część napisu) nie interesować się nią, nie dysponować wiedzą na jej temat. Ów brak wiedzy staje się powodem, dla którego nie można więc spełnić postulatu oddawania głosu – nie słyszymy go bowiem, nie wiemy o jego istnieniu.

Ziemia stanowi w antropocentrycznej perspektywie jedynie przedmiot, z którym nie wchodzi się w egalitarną relację, który się posiada, ale z którym się nie dyskutuje, a już na pewno nie udziela mu głosu. Jeśli więc mówilibyśmy tu o jakiegokolwiek trosce, to miałyby ona

²⁰⁸ Film z 2018 roku w reżyserii Jennifer Baichwal, Nicholasa de Penciera i Edwarda Burtynsky’ego stanowi część większego projektu artystyczno-edukacyjnego „The Anthropocene Project”. W polskich kinach pokazywany był w ramach 16. Millenium Docs Against Gravity. Więcej informacji o filmie oraz projekcie można znaleźć pod adresem: <https://theanthropocene.org/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²⁰⁹ <https://sjp.pwn.pl/sjp/dbac;2451306.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²¹⁰ Więcej na temat feministycznej etyki troski można znaleźć w: N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, Berkeley – Los Angeles 1984, oraz C. Gilligan, *Innym głosem. Teoria psychologiczna i rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015. W kontekście jej globalnego zastosowania zob.: F. Robison, *The Ethics of Care. A Feminist Approach to Human Security*, Philadelphia 2011.

charakter nie wspólnie wypracowany w ramach podmiotowej relacji, a narzucony, oparty bardziej na zasadach zarządzania, wynikających ze stanu własności. Jak pisał Jean-Luc Nancy: „Mówca przemawia dla świata, co oznacza, iż przemawia w jego imieniu, czyniąc go «światem»”²¹¹. Trudno usłyszeć rzeczywisty głos Ziemi, gdy tak wielu przemawia w jej imieniu, tworząc tym samym wiele równoległych „światów”. Relacja, na której opiera się feministyczna etyka troski, jest niezwykle trudna do wypracowania, wymaga wyjątkowego wysiłku, a przede wszystkim chęci do jego podjęcia – zwłaszcza więc w przypadku troski o Ziemię, może być działaniem ponad ludzkie siły. Czy powinno więc dziwić, że mężczyzna²¹² ów wysłał za pomocą swojego stroju komunikat, iż nie tylko nie interesuje się, ale również nie ma zamiaru troszczyć się o to, co – przynajmniej pozornie – go nie dotyczy?

Dla twórców filmu odpowiedź na to pytanie jest chyba jednoznaczna. *Antropocen: epoka człowieka* jest bowiem opowieścią o ludzkiej chciwości, ale i ignorancji, które połączone sprawiają, iż zmieniamy kształt planety oraz doprowadzamy do masowego wymierania jej fauny i flory. Scena z mężczyzną w koszulce ma więc ukazywać pracownika przemysłu jako symbol ignorancji wobec antropogenicznej degradacji Ziemi. Jeśli przyjrzelibyśmy się narracji proponowanej przez dzieło Baichwal, de Penciera i Burtynsky’ego, łatwo zauważylibyśmy, że twórcy podchodzą w sposób niezwykle krytyczny – a film, obok innych elementów realizowanego przez nich projektu, staje się tej krytyki narzędziem – do przemysłowej działalności człowieka i do struktur późnego kapitalizmu. Napis na koszulce można by połączyć z postawą charakterystyczną dla tzw. denializmu klimatycznego.

Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że twórcy filmu sami również mają problem z realizacją postulatów etyki troski.

Tak Gilligan, jak i Noddings opowiadały się [...] za moralnym antyuniwersalizmem, zarówno na gruncie psychologii moralności, jak i w filozofii moralnej, twierdząc, że przy dokonywaniu osądów moralnych czy podejmowaniu decyzji w sytuacjach dylematycznych należy rozpatrzyć okoliczności i kontekst – to, co jednostkowe, a więc nie uniwersalia, lecz „partykularia” danej sytuacji²¹³.

Tymczasem filmowa narracja pozostawia nas z obrazem mężczyzny w koszulce „Don’t know, don’t care”, nie pochyla się zaś nad miejscem tego człowieka w systemie, nie próbuje przybliżyć jego sytuacji, powodów, dla których wykonuje te prace. Sugerując takie podejście

²¹¹ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 1996, s. 21.

²¹² Fakt, iż koszulkę nosi mężczyzna nie pozostaje – zwłaszcza w kontekście feministycznej etyki troski – bez znaczenia, jednak pozwolę sobie pominąć ten aspekt zagadnienia, ponieważ nie stanowi on mojego głównego zainteresowania w niniejszym artykule.

²¹³ A. Kanclerz, *Etyka troski Carol Gilligan i Nel Noddings a moralny partykularyzm*, „Etyka” 2018, nr 57, s. 30.

pracowników przemysłu²¹⁴, twórcy filmu opowiadają się jednoznacznie po stronie neoliberalnej wersji ekologii²¹⁵, przerzucającej odpowiedzialność na jednostki i oczekującej politycznych regulacji. Problem, któremu chciałbym się tutaj bliżej przyjrzeć, polega na tym, że owa neoliberalna ekologia została wytworzona przez kapitalistyczny „reżim wyobraźni”²¹⁶.

Proponowana przez film narracja jawnie sprzyja podziałowi na świadomych aktywistów i nieświadomych pracowników struktur przemysłu, który jest winien obecnej katastrofy klimatycznej. Ustawia więc prosty antagonizm: ekologia–kapitalizm. Wydaje się jednak, że celem kinowych projekcji *Antropocenu: epoki człowieka* jest nie tyle budowanie społecznej świadomości o antropogenicznych źródłach degradacji planety i katastrofy klimatu, co raczej utrzymanie publiczności w przekonaniu, że znajdują się po właściwej stronie (zarówno ekranu, jak i wspomnianego sporu). Tymczasem ów ekologiczny aktywizm, który – jak dalej wykażę – okazuje się formą przywileju, wcale nie znajduje się po przeciwnej niż kapitalistyczne struktury stronie barykady. Wręcz przeciwnie, pomaga im funkcjonować na dotychczasowych zasadach i niejako funduje to, czemu się przeciwstawia.

12.1 Kapitalocen

Tytuł filmu, z którego pochodzi opisywana powyżej scena, nawiązuje oczywiście do zaproponowanej przez Paula Crutzena i Eugene’a Stoermera nowej nazwy dla obecnej epoki geologicznej. Jak pisali badacze:

Biorąc pod uwagę [...] poważny i wciąż rosnący wpływ aktywności ludzkiej na ziemię oraz atmosferę, i to w skali globalnej, wydaje się więcej niż właściwe, aby podkreślić centralną rolę rodzaju ludzkiego w geologii i ekologii, poprzez zaproponowanie terminu „antropocen” na oznaczenie aktualnej epoki geologicznej²¹⁷.

²¹⁴ Mężczyznę w koszulce traktuję tu jako metonimię pozostałych pracowników przynajmniej tej jednej fabryki.

²¹⁵ Bardziej niż nauka biologiczna badająca wzajemne relacje organizmów i środowisk, interesuje mnie w tym miejscu szeroko rozumiany ekologiczny aktywizm, który czasem będę nazywał zielonym aktywizmem. Zdecydowałem, iż nie będę używał oficjalnie przyjętego określenia „ekologizm”, ponieważ zostało ono brutalnie przejęte przez swoich przeciwników i – zwłaszcza w polskim kontekście – funkcjonuje przede wszystkim w formie krytycznej, jednak nie takiej, jaka mnie interesuje, a negującej merytoryczne podstawy proekologicznej działalności. Por. G. Reisman, *Ekologizm...* Jednym z używanych w kontekście zielonego aktywizmu określeń jest również „nowy environmentalizm”, który na polskim gruncie – za Edwardem O. Wilsonem – promuje Piotr Skubała. Por. P. Skubała, *Nowy environmentalizm – rewolucja w sposobie myślenia na temat ochrony przyrody*, „Zeszyty Naukowe Południowo-Wschodniego Oddziału Polskiego Towarzystwa Inżynierii Ekologicznej z siedzibą w Rzeszowie i Polskiego Towarzystwa Gleboznawczego Oddział w Rzeszowie” 2014, t. 1, nr 17 oraz E.O. Wilson, *Przyszłość życia*, przeł. J. Ruskowski, Poznań 2003. Temu ostatniemu określeniu przyjrzę się w dalszej części rozdziału.

²¹⁶ Por. M. Napiórkowski, *Kod kapitalizmu. Jak Gwiezdne wojny, Coca-Cola i Leo Messi kierują twoim życiem*, Warszawa 2019.

²¹⁷ P.J. Crutzen, E. Stoermer, *The “Anthropocene”...*, s. 18.

Można jednak skonstatować, że treść filmu wpisuje się w nieco inną narrację pojęciową. Dzieło Baichwal, de Penciera i Burtynsky’ego bynajmniej „nie odwołuje się do całej ludzkości [...], ale do konkretnych formacji globalnego kapitału”, jak powiedziała Donna Haraway²¹⁸. Pod tym względem bliżej im więc do opowieści o Kapitałocenie niż Antropocenie. Pojęcie to jest silnie promowane przez Jasona W. Moore’a, który nie zgadza się na to, by odpowiedzialnością za zmiany klimatu obarczać cały gatunek ludzki. Owszem, ludzie swoimi działaniami wpływają na drastyczne zmiany w kształcie planety, doprowadzając do katastrofy klimatycznej, jednak nie wszyscy ludzie, a jedynie niektórzy. Kwestionuje on podejście mówiące o „egalitarnej dystrybucji historycznej odpowiedzialności za zmiany klimatu w systemie, który dopuścił się dojmująco nierównej dystrybucji bogactwa i władzy. Z tego punktu widzenia, mowa o antropogenicznych zmianach klimatu jest niczym innym, jak obwinianiem ofiar nadużyć, eksploatacji, przemocy i biedy”²¹⁹. Zamiast zmian o charakterze antropogenicznym, mówilibyśmy więc o zmianach kapitałogenicznych (*capitalogenic*)²²⁰. Moore wpisuje swoją koncepcję w szerszy kontekst kapitalistycznej ekologii-świata²²¹, nawiązując tym samym do opisywanej przez Immanuela Wallersteina koncepcji systemów-światów²²².

Kapitałocen wydaje się pojęciem o tyle bardziej adekwatnym, że dziś doskonale zdajemy sobie sprawę z napędzających go nierówności. Można argumentować za tym, że wszak kapitalizm został też wymyślony przez człowieka, więc wciąż mówimy w tym przypadku o ludzkiej działalności. Nie zmienia to jednak faktu, że późnokapitalistyczna gospodarka, nastawiona na nieustanną akumulację kapitału, nie ma charakteru egalitarnego. Tak samo w przypadku katastrofy ekologicznej – nie wszystkie kraje są tak samo odpowiedzialne za przyczynianie się do niej, a wręcz niektóre są przede wszystkim jej ofiarami²²³. Podstawą nazwy Antropocen okazuje się esencjalistyczne rozumienie Człowieka, któremu sprzeciwia się posthumanizm, zwłaszcza w swym nurcie krytycznym. Tymczasem struktury kapitalistycznego systemu są wszechobecne i wpływają na każdy aspekt ludzkiego

²¹⁸ D. Haraway, M. Keney, *Anthropocene, Capitalocene, Chthulhucene...*, s. 259.

²¹⁹ J.W. Moore, *Capitalocene & Planetary Justice...*, s. 50.

²²⁰ Por. tamże oraz *Anthropocene or Capitalocene?*...

²²¹ Por. J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, London–New York 2015.

²²² Por. I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów...*

²²³ Dobrym przykładem jest tu chociażby Królestwo Bhutanu, kraj o zerowej emisji CO₂. Por. T. Tobgay, *This country isn't just carbon neutral – it's carbon negative*, https://www.ted.com/talks/tshering_tobgay_this_country_isn_t_just_carbon_neutral_it_s_carbon_negative [dostęp: 20 kwietnia 2020]

oraz nie-ludzkiego życia – bez względu na to, czy mówimy o tzw. krajach wysoko rozwiniętych, czy rozwijających się (albo, jak chciałby Wallerstein, centralnych, półperyferyjnych i peryferyjnych²²⁴).

Ostatnie dekady były w rozwoju korporacji okresem niezwykle istotnym. Dzięki globalizacji możliwe stało się budowanie systemów zależności obejmujących całą planetę. Dziś w pewien sposób każdy z nas uczestniczy w przedsięwzięciach całkiem nieznanym sobie ludzi w Afryce i Chinach. Zakup choćby najbardziej podstawowego produktu spożywczego włącza nas w nieskończenie skomplikowaną sieć oplatającą wszystkie kontynenty²²⁵.

Dlatego też nie powinno dziwić, że Philip Alston, specjalny sprawozdawca ONZ ds. ubóstwa, pisze w swoim raporcie o nadchodzącym „klimatycznym apartheidzie” oraz o tym, że prawo do życia może znaleźć się wkrótce poza katalogiem praw człowieka²²⁶. Według przedstawionych przez niego prognoz i analiz, „uboższe regiony świata, choć odpowiadają za emisję tylko 10 proc. gazów cieplarnianych, poniosą trzy czwarte kosztów związanych ze zmianą klimatu”²²⁷, a do 2030 roku 120 milionów ludzi znajdzie się w skrajnej biedzie. Tymczasem najbogatsi mieszkańcy planety przygotowują się na bliżej niezdefiniowane Wydarzenie, odbywając specjalistyczne szkolenia i przygotowując strategie przetrwania na czas po „apokalipsie”²²⁸. Generowane przez nowoczesną gospodarkę-świat²²⁹ podziały nie tylko napędzają więc akumulację kapitału, ale również prowadzą do katastrofy, w efekcie której rzezone podziały podlegają jedynie powiększeniu. „Nie tak dawno katastrofy były okresami społecznego zrównania i zjednoczenia, rzadkimi momentami zawieszenia różnic dzielących wspólnotę. Teraz coraz częściej stają się czymś odwrotnym: oknem na okrutną przyszłość nieludzko podzielonego świata, w którym to pieniądze i rasa decydują o przetrwaniu”²³⁰.

W tym kontekście narracje o możliwościach „ekologicznej transformacji kapitalizmu”²³¹ wydają się budować fałszywą wizję rzeczywistości. Ralf Fücks twierdzi, że „grupy działające na rzecz ochrony środowiska i praw człowieka wywierają coraz silniejszą

²²⁴ Por. I. Wallerstein, *Analiza...*

²²⁵ M. Napiórkowski, *Kod kapitalizmu...*, s. 77.

²²⁶ Por. D. Carrington, *'Climate apartheid': UN expert says human rights may not survive*, <https://www.theguardian.com/environment/2019/jun/25/climate-apartheid-united-nations-expert-says-human-rights-may-not-survive-crisis> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²²⁷ M. Żyła, *Bogaci żyją dłużej*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 27 (3652), s. 11.

²²⁸ Por. W. Orliński, *Tak czy owak, dwadzieścia dwa*, „Pismo” 2019, nr 7 (19).

²²⁹ Por. I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 41–64.

²³⁰ N. Klein, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowej i kryzysy społeczne*, przeł. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Warszawa 2014, s. 455–456.

²³¹ Por. R. Fücks, *Zielona rewolucja*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2016.

presję na koncerny działające w skali globalnej, żeby wzięły one większą odpowiedzialność za społeczne i ekologiczne skutki swoich produktów”²³². I rzeczywiście coraz częściej można spotkać reklamy oraz informacje o tym, w jaki sposób wielkie korporacje angażują się w działalność proekologiczną²³³. Warto jednak przyjrzeć się nie tylko temu, co komunikują, ale również temu, w jaki sposób funkcjonują w układzie wspomnianej już ekologii-świata, a także temu, jaka rola przypada w ich działaniach konsumentom i konsumentkom. Joel Bakan zauważał bowiem, że tego rodzaju inicjatywy „mają przedstawić korporacje, jako siły działające na rzecz dobra, zwłaszcza kiedy z ich podstawowych działań wynika coś wręcz przeciwnego [...]. Kampanie takie mają rozpropagować przesłanie, że w odniesieniu do bolączek trapiących świat, wielki biznes jest częścią rozwiązania, a nie częścią problemu”²³⁴.

12.2 Recykling i kapitalizm nadzoru

Roger Scruton – nie bez złośliwości – zauważył, iż „polityka zbawiania świata odegrała główną rolę w ruchach ekologicznych naszych czasów”²³⁵ i trudno się z nim nie zgodzić. Aktywizm ekologiczny łączy się z silną wiarą w możliwości zmiany kursu, którym obecnie zmierza Ziemia, a przede wszystkim zmiany funkcjonowania kapitalistycznych struktur, które planetę na ów kurs zepchnęły. Siłą tego, jak również każdego innego, aktywizmu jest bowiem nadzieja, która oznacza, „iż inny świat jest możliwy, a nie że jest ziemią obiecaną, bowiem jego nadejścia nic nie gwarantuje. Nadzieja domaga się działania”²³⁶. Jednak działania zielonego aktywizmu w obrębie neoliberalnej ekologii nie tylko nie wykraczają poza ramy wytworzone w ramach Kapitałocenu, ale podporządkowują się jego zasadom i fundują dalszą akumulację

²³² Tamże, s. 363.

²³³ Przykładowo na blogu ING Banku Śląskiego znajdziemy informację o tym, w jaki sposób jego działania przyczyniają się do walki o czyste powietrze, przeczytamy o wprowadzeniu elektrycznych samochodów do miast czy o lokacie bankowej, z której odsetki miały zasilać organizacje związane z zielonym aktywizmem: <https://spolecznosc.ingbank.pl/-/Blog/ING-Bank-Śląski-walkę-o-czyste-powietrze-zaczęliśmy-od-siebie/ba-p/12826> [dostęp: 20 kwietnia 2020]. Innym przykładem może być kampania reklamowa banku BGŻ BNP Paribas, która przedstawia go jako „bank zmieniającego się świata” i przekonuje, że „od każdego z nas zależy, jak świat będzie wyglądał jutro”: <http://tv.wirtualnemedial.pl/film/bgz-bnp-paribas-z-logo-i-haslem-bank-zmieniajacego-sie-swiata> [dostęp: 20 kwietnia 2020]. O tym, jak korporacja McDonald’s przeciwdziała zmianom klimatu przeczytamy natomiast zarówno na ich stronie internetowej, jak i dowiemy się z ulotek dostępnych w restauracjach sieci: <https://corporate.mcdonalds.com/content/corpmcd/scale-for-good/climate-action.html/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²³⁴ J. Bakan, *Korporacja. Patologiczna pogoń za zyskiem i sławą*, przeł. J.P. Listwan, Warszawa 2006, s. 35. W przypadku działań proekologicznych zjawisko, o którym pisze autor, nosi miano *greenwashingu* lub „ekoświemy”. Por. N. Klein, *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, przeł. H. Jankowska, K. Makaruk, Warszawa 2016, zwłaszcza Rozdział 6.

²³⁵ R. Scruton, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzcyk, R.W. Wierchosławski, Poznań 2017, s. 86

²³⁶ R. Solnit, *Nadzieja w mroku*, przeł. A. Dzierzowska, S. Królak, Kraków 2019, s. 36.

kapitału kosztem istnień ludzkich oraz nie-ludzkich. Spróbujmy przyjrzeć się wizji propagowanej przez Fücksa:

Analogicznie do społecznego ograniczenia kapitalizmu przez ruch robotniczy XIX i XX w., ruch ekologiczny dąży do ograniczenia kapitalizmu w imię ochrony środowiska. Wyostrza świadomość konsumentów, zmienia zachowania konsumpcyjne niezliczonych milionów ludzi i tworzy nowe instytucje i instrumenty: międzynarodowe umowy i konwencje, organy ochrony środowiska naturalnego, gęstą tkankę ustaw i rozporządzeń, opłaty i podatki związane z ochroną środowiska, całą masę organizacji ekologicznych i wreszcie nowe polityczne formacje takie jak Zieloni, których nazwa firmuje projekt na miarę stulecia²³⁷.

Ekologia, o której pisze, opiera się na dwóch filarach – działaniach poszczególnych konsumentek i konsumentów (a więc skrajnej wierze w siłę indywidualnych jednostek w starciu z rynkiem) oraz politycznym wsparciu tych działań poprzez państwowe czy globalne ingerencje w postaci podatków czy ustaw. Dlatego właśnie nazywam tę wersję ekologii neoliberalną. Próbuje ona wykorzystywać język kapitalizmu do walki z nim samym. Obawiam się jednak, że globalne formacje kapitału zdecydowanie lepiej poruszają się na tym polu niż zieloni aktywiści²³⁸.

Najlepszym dowodem na ten fakt jest historia recyklingu, która ujawnia, że „kapitalizm, jako reżim wyobraźni, warunkuje [...] to, czego pragniemy”²³⁹. W 1953 roku powstała organizacja Keep America Beautiful, która stanowiła odpowiedź na ustawę stanu Vermont, nakazującą stosowanie systemu butelek wielokrotnego użytku. Wcześniej w USA funkcjonował system butelek „na kaucję”, a w latach 30. XX wieku pojawiła się aluminiowa puszka, w której początkowo sprzedawano piwo, a następnie również bezalkoholowe napoje gazowane. Producenci promowali napoje w puszkach, podkreślając ich „jednorazowość”, co znajdowało oddźwięk nawet w reklamach, na których można było zobaczyć ludzi wyrzucających zużyte puszki do jeziora. Keep America Beautiful produkowało więc przykładowo reklamy, nie tyle zachęcające konsumentów i konsumentki do korzystania

²³⁷ R. Fücks, *Zielona rewolucja...*, s. 367–368.

²³⁸ Colin Crouch pisał w takim wypadku o rozbieżności „między faktycznie istniejącym neoliberalizmem a jego sterylną ideologicznie wersją. Ten pierwszy w niczym nie przypomina bowiem deklarowanego poświęcenia wolnemu rynkowi, jest on raczej oddany dominacji wielkich korporacji w życiu publicznym. Popularna konfrontacja wolnego rynku z państwem, która w wielu krajach wydaje się głównym obszarem konfliktu politycznego, ukrywa istnienie tej trzeciej siły, która z kolei jest bardziej potężna niż każda ze stron owej niepozornej konfrontacji i która wpływając na obie z nich, modyfikuje sposób ich działania. Polityka początku dwudziestego pierwszego wieku kontynuując trend rozpoczęty w poprzednim stuleciu [...], stała się więc serią niewygodnych porozumień między rynkiem, państwem i wielkimi korporacjami”. [C. Crouch, *Osobliwa nie-śmierć neoliberalizmu*, przeł. Ł. Dominiak, Toruń 2015, s. 22.

²³⁹ M. Napiórkowski, *Kod kapitalizmu...*, s. 114.

z butelek wielokrotnego użytku, co przemawiające do amerykańskiego sumienia i pokazujące, w jaki sposób korzystanie z jednorazowych opakowań dewastuje środowisko (którego symbolem w słynnej reklamie z 1971 roku – tego samego, w którym powstała organizacja Greenpeace – stał się płaczący Indianin). Punktem kulminacyjnym było uruchomienie w 1970 roku pierwszego pilotażowego programu recyklingu w Los Angeles. Mieszkańcy byli zachęceni do przynoszenia pustych słoików i butelek do punktów skupu. Sukces sprawił, że już rok później Glass Container Manufacturers Institute, a więc instytut zrzeszający producentów szklanych opakowań, uruchomił program recyklingu w całym kraju. Jak się okazuje, także „Keep America Beautiful nie jest organizacją pozarządową działającą na rzecz ochrony środowiska, lecz konsorcjum zrzeszającym producentów napojów i opakowań, w tym Coca-Colę i American Can Company (producenta puszek)”²⁴⁰. Recykling jako alternatywa dla projektów zmuszających producentów do stosowania opakowań wielokrotnego użytku i zakazu stosowania jednorazowych, został więc wprowadzony do społecznej świadomości (a także działalności), stając się tym samym tarczą ochronną tychże producentów. Jak zauważa Grégoire Chamayou, mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy „przemysłowcy, niszcząc system zakupu «na kaucję», tym samym zwalniając się z kosztów ponownego użycia opakowań, podejmując strukturalnie antyekologiczne decyzje, jednocześnie wzywają do ekologicznej odpowiedzialności konsumentów”²⁴¹. Co więcej, dzięki działaniom PR i kampaniom reklamowym, a także z uwagi na rosnącą społeczną świadomość ekologiczną, udało się zasiać w obywatelach i obywatelkach USA potrzebę sfinansowania (za pomocą podatków czy darczyńców) całego systemu recyklingu opakowań, co zwolniło ich producentów z konieczności ponoszenia dodatkowych kosztów²⁴².

Możemy więc zauważyć, że neoliberalna ekologia nie tyle stanowi broń przeciw działaniom globalnego kapitału, które przyczyniają się do dewastacji planety, ile raczej ma charakter – podobnie jak wspomniana dewastacja – kapitałogenny. „Psychologiczna moc takiej taktyki polega na tym, że słyszymy coś bardzo przyjemnego, a także prawdziwego (o ile dobrze to zrozumiemy): wszystko jest w naszych rękach, jesteśmy w stanie «coś zmienić»”²⁴³. Owo pragnienie zmiany zostaje jednak skanalizowane w działaniach podporządkowanych zasadom

²⁴⁰ G. Chamayou, *Jak kapitał wmawia nam swoje winy*, „Le Monde diplomatique. Edycja polska” 2019, nr 2 (156), s. 4.

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Więcej na temat historii recyklingu można znaleźć w: G. Chamayou, *Jak kapitał...*, a także J.G. Conley, *Environmentalism Contained: A History of Corporate Responses to the New Environmentalism*, Princeton 2006 oraz A.B. Jaeger, *Forging Hegemony: How Recycling Became a Popular But Inadequate Response to Accumulating Waste*, „Social Problems” 2018, nr 3, jak również B.J. Elmore, *The American Beverage Industry and the Development of Curbside Recycling Programs: 1950–2000*, „Business History Review” 2012, nr 3.

²⁴³ G. Chamayou, *Jak kapitał...*, s. 5.

kapitalistycznej ekologii-świata. Co więcej, staje się ono niejako produktem tego, co Shoshana Zuboff nazywa kapitalizmem nadzoru²⁴⁴, zorientowanym na gromadzenie oraz analizowanie olbrzymiej ilości danych dotyczących konsumentów i konsumentek, a następnie na kształtowanie nie tylko ludzkich potrzeb czy pragnień, ale również postaw, w tym konsumenckich zachowań. Jak pisał Wallerstein, „całościowy wirtualny rynek światowy stanowi rzeczywistość w tym sensie, że ma wpływ na wszelkie procesy podejmowania decyzji”²⁴⁵. Kapitalizm nadzoru opiera się na zasadach, które najbardziej kojarzą nam się z działaniami technologii powiązanych z tzw. Doliną Krzemową. To właśnie Google czy Facebook wypracowały systemy oparte na algorytmach, uczeniu maszynowym i głębokim uczeniu, które zajmują się profilowaniem swoich użytkowników, a następnie wykorzystywaniem informacji o nich na potrzeby działań sprzężonych z innymi przedsiębiorcami. Co więcej, odbywa się to przy cichej politycznej zgodzie²⁴⁶.

Jak zauważa, w przywoływanym już cytacie, Siva Vaidhyanathan, media społecznościowe – a zwłaszcza Facebook – funkcjonują tak, by skupić naszą uwagę na obrazach i emocjach, które są nam podsuwane. Algorytmy dobierają te w taki sposób, by zwiększyć nasz kontakt z tymi, które mogą dać nam przyjemność, a zminimalizować kontakt ze wszystkim, co może powodować niepokój lub niezadowolenie²⁴⁷. Opisana przez niego zasada, charakterystyczna dla mediów społecznościowych, działa również poza nimi i można jej użyć, by wytłumaczyć, jak działa kapitalistyczne wykorzystanie ekologicznego dyskursu. W tym wypadku konsumentkom i konsumentom podsuwane są produkty, które mają zwiększyć dobre samopoczucie, a jednocześnie dać wrażenie, iż nasze działania coś zmieniają, że podążając za ideami zielonego aktywizmu walczymy z kapitalistycznym systemem. Gdyby jednak przyjrzeć się temu bliżej, okazuje się, że społeczeństwo kupując kolejne „eko-gadżety”, nie tyle walczy z kapitalistycznym systemem i powodowaną przezeń katastrofą klimatyczną, co wykonuje jego skrypty, wycelowane w nas bezpośrednio za pomocą reklamy targetowanej. To właśnie zasada kapitalizmu nadzoru – którego mechanizmy rynkowe „ujarzmiają ludzkie doświadczenie i przekształcają je w zachowania czy aktywności, z których pozyskuje się dane

²⁴⁴ Por. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York 2019 oraz teźże, *Pokemon go – wrota do kapitalizmu nadzoru*, „Le Monde diplomatique. Edycja polska” 2019, nr 1 (155).

²⁴⁵ I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 43. Autorowi nie chodzi bynajmniej o rynek wirtualny w rozumieniu sieci internetowej, a pewną abstrakcyjną globalną strukturę: „Rynek jest zarówno konkretną lokalną strukturą, w której jednostki lub firmy sprzedają i kupują dobra, jak i istniejącą w szerszej przestrzeni wirtualną instytucją, umożliwiającą ten sam rodzaj wymiany” [tamże].

²⁴⁶ Por. S. Zuboff, *The Age...*, s. 32–64.

²⁴⁷ Por. S. Vaidyanathan, *Antisocial Media...*, s. 58.

do produkcji prognoz²⁴⁸. Natomiast z racji tego, że „najpewniejszym sposobem przewidywania zachowań jest kształtowanie ich u źródeł²⁴⁹”, kapitalistyczna maszyna pilnuje, byśmy podążali tropem ekologicznych produktów, czytali właściwie stematyzowane artykuły, które pojawią się np. w naszych mediach społecznościowych, dzięki czemu formatuje nasz styl życia w taki sposób, by stać się jedyną możliwą odpowiedzią na wykształcone w człowieku potrzeby.

Ekologiczny aktywizm, poddany zasadom kapitalistycznej gospodarki, został przekształcony w „metkę”, która „dobrze sprzedaje” produkty oraz usługi. Stał się rodzajem franczyzy, o tyle szczególnej, że nie posiadającej konkretnego właściciela, a więc darmowej i ogólnodostępnej. Co więcej, jest to franczyza, która łączy ze swoją eko-marką²⁵⁰ konsumentów i konsumentki nie tylko poprzez poszczególne produkty, ale również dzięki reklamie oraz kampaniom PR-owym rozmaitych pro-ekologicznych organizacji czy wreszcie dzięki politycznemu ustawodawstwu. Korporacje nie muszą więc ponosić dodatkowych kosztów związanych z budzeniem społecznych potrzeb i pragnień – wystarczy, że odpowiednio zadbają o swój wizerunek. Wszystkie marki i produkty korzystające z ekologicznej franczyzy tworzą za jej pomocą wizerunki „dobrych korporacji”, które cechują się troską o dobro wspólne, jakim jest Ziemia. Przedsiębiorcy zrozumieli bowiem, że nie wystarczy już zasiać wątpliwości i promować klimatycznego denializmu²⁵¹, ponieważ kwestia zmian klimatycznych ma charakter globalny i w pewnym momencie staje się odczuwalna dla wszystkich. Poza tym, zwolennicy walki z klimatyczną katastrofą, to przecież również konsumenci, których potrzeby należy zaspokoić.

„Odpowiedzią” neoliberalnej ekologii na rzeczywistość Kapitałocenu ma więc być wybór wąskiej – a więc i elitarniej, ponieważ ich użycie pozwala odróżnić konsumentów i konsumentki „zaangażowane” od tych, którzy cechują się raczej postawą „Don’t know, don’t care” – gamy ekologicznych produktów oraz usług. Późny kapitalizm do tego stopnia stał się więc mitologią porządkującą nasze spojrzenie na świat²⁵², iż daliśmy się przekonać, że „właściwy” rodzaj konsumpcji, podlegający przecież prawom podaży i popytu, jest

²⁴⁸ S. Zuboff, *Pokemon go...*, s. 21.

²⁴⁹ Tamże, s. 22.

²⁵⁰ Jak pisze Marcin Napiórkowski, „marka jest punktem spotkania pomiędzy niewidoczną logiką złożonych systemów organizujących kapitalizm a doświadczeniem i działaniami jednostki, które określić można jako «proste» w tym znaczeniu, że pozostają zakorzenione w jednostkowym punkcie widzenia”. [M. Napiórkowski, *Kod kapitalizmu...*, s. 92]

²⁵¹ Por. H. Washington, J. Cook, *Climate Change Denial. Heads in the Sand*, London–New York 2011, a także N. Oreskes, E.M. Conway, *Merchants...*

²⁵² Por. M. Napiórkowski, *Kod kapitalizmu...*

odpowiedzią na skutki kapitałogenicznej katastrofy klimatycznej²⁵³. Tymczasem ekologiczna franczyza dostępna jest przecież dla nielicznych, uprzywilejowanych członków i członkiń społeczeństwa. Korzystanie z niej można by określić mianem „czyszczenia sumień” – ta sama warstwa społeczna, która ma najłatwiejszy dostęp do eko-produktów, zostawia za sobą największy ślad węglowy, m.in. poprzez podróże samolotami czy generowanie większej ilości odpadów²⁵⁴. W ten sposób w ramach kapitalistycznej ekologii-świata udało się zagospodarować pole, które dopiero się odsłania. Zagospodarowana została towarowa i usługowa nisza ekologicznego aktywizmu, więc nawet jeśli społeczeństwo masowo przeszłoby na produkty pro-ekologiczne, co mogłoby sugerować niejaki zwycięstwo nad kapitalistycznymi strukturami, okazuje się to ostateczną wygraną kapitalistycznej rzeczywistości²⁵⁵. Jest ona bowiem o krok przed konsumentami i konsumentkami, ponieważ dzięki działaniom kapitalizmu nadzoru ma możliwość nie tylko poznawania społecznych potrzeb oraz trendów, ale również wpływania na nie i oferowania ich realizacji. Można by rzec, że przemysłowa emisja gazów cieplarnianych czy efekty innych kapitalistycznych działań, które prowadzą do katastrofy klimatycznej, zostały potraktowane jak rynkowa wartość dodana. Mogły tym samym ufundować mechanizm wytwarzania kolejnych potrzeb, tym razem o proveniencji ekologicznej.

Neoliberalna ekologia okazuje się tym samym formą przywileju o charakterze systemowym – nie tylko jest bowiem produkowana przez kapitalistyczny system, ale również funduje jego dalsze trwanie. Co więcej, stanowiąc część kapitalistycznej mitologii, używa gospodarczego i rynkowego języka, by opowiadać o klimatycznej katastrofie oraz możliwościach jej przeciwdziałania. Doskonale widać to na przykładzie tzw. nowego environmentalizmu, którego celem jest opracowanie nowych sposobów „uzyskiwania dochodu”, a więc eksploataowania przyrody, z tą różnicą, iż miałyby one nie doprowadzać do jej śmierci²⁵⁶.

²⁵³ Jak zauważa Ewa Bińczyk: „Jedną z ikon rewolucji ekologicznej stała się elektryczna tesla, ścigacz szosowy, który wprawdzie sam nie emituje do atmosfery dwutlenku węgla, ale podczas ładowania pożera z gniazdka mnóstwo prądu. I już nikt się nie zastanawia nad tym, że skoro w Polsce prąd nadal pochodzi głównie z elektrowni węglowych, to jeżdżenie po Warszawie czy Krakowie czterystukonnym potworem na prąd, zwłaszcza w pojedynkę, nie ma nic wspólnego z walką z katastrofą klimatyczną. Jeździsz teslą? Jesteś eko” [E. Bińczyk, M. Rabij, *Nie jesteśmy tu na stałe...*, bn.].

²⁵⁴ Czym zajmę się w dalszej części rozprawy.

²⁵⁵ Przykładami tego typu działania jest chociażby wspomniana historia recyklingu. Warty jest zwrócenia uwagi jest również fakt, że firma Philip Morris International, jedna z największych producentek papierosów, swojej przyszłości upatruje w walce z dymem tytoniowym: <https://www.pmi.com/markets/poland/pl/about-us/our-vision> [dostęp: 20 kwietnia 2020].

²⁵⁶ Por. P. Skubała, *Nowy environmentalizm...*

Zamiast prowadzić politykę traktującą gazy cieplarniane jako niebezpieczne substancje zanieczyszczające, które wymagają jasnych, możliwych do wprowadzenia uregulowań, tak by ograniczyć emisje i stworzyć warunki do całkowitego przestawienia się na odnawialne źródła energii, grupy te forsowały skomplikowane plany rynkowe, w których gazy cieplarniane stały się abstrakcjami późnego kapitalizmu: przedmiotem handlu, sprzedaży związanej, spekulacji, czymś, co można przemieszczać po świecie niczym walutę lub kredyt typu subprime²⁵⁷.

Ekologia stała się w ten sposób przedmiotem rynkowych gier, jej dyskurs został przejęty i zawłaszczony przez siły oraz mitologię późnego kapitalizmu. Trudno myśleć o niej inaczej niż właśnie w perspektywie neoliberalnej, co doskonale pokazuje powyższy fragment książki Naomi Klein. Z jednej strony poddaje ona krytyce rynkową wirtualizację kwestii ekologicznych, z drugiej natomiast oczekuje działań legislacyjnych, politycznych regulacji, które nie tyle uwolnią ekologię spod władzy kapitalistycznych mechanizmów, co raczej będą na nie wpływać²⁵⁸. Można jednak zauważyć, że „technika, państwo i rynek nakładają dzisiaj kapitalizmowi zielone szaty, ale nie udaje im się zatrzymać zmian klimatycznych i udaremnić klimatycznej katastrofy”²⁵⁹.

12.3 Zanieczyszczenie plastikiem

Można by więc zapytać, dlaczego efekty działań, które podejmują osoby sympatyzujące i związane na rozmaite sposoby z ekologicznym aktywizmem w duchu neoliberalnym, nie są wystarczająco satysfakcjonujące. Jedna z odpowiedzi na to pytanie ma charakter ilościowy – być może takich osób jest zbyt mało. Inne jednak – i na nich chciałbym się skupić – mają charakter jakościowy. Są również związane z kolejnymi obliczami wspomnianego przywileju, który tym razem odsłania swoje wątki eko-kolonialne oraz zoe-polityczne.

„Gdybyśmy umieli poddawać recyklingowi 100% wytwarzanych przez nas odpadów, nie mielibyśmy problemu z wyczerpaniem się zasobów i moglibyśmy w nieskończoność wykorzystywać to, co w przeszłości wydobyliśmy w kopalniach”²⁶⁰ – twierdzi Ugo Bardi.

²⁵⁷ N. Klein, *To zmienia wszystko...*, s. 211.

²⁵⁸ Według badań Pew Research Center przeprowadzonych w 2016 roku, 74% obywateli i obywaterek Stanów Zjednoczonych Ameryki uważa, że rząd powinien zrobić „cokolwiek będzie trzeba” w celu ochrony środowiska. [Por. M. Anderson, *For Earth Day, here's how Americans view environmental issues*, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/20/for-earth-day-heres-how-americans-view-environmental-issues/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²⁵⁹ C. Leggewie, H. Welzer, *Koniec świata, jaki znaliśmy...*, s. 125.

²⁶⁰ U. Bardi, *Wydobycie...*, s. 261.

I rzeczywiście, okazuje się, że idea recyklingu, do której zdążyliśmy się już przyzwyczaić oraz uznać ją za jedną z najważniejszych w neoliberalnej ekologii, okazuje się jedynie dobrą wizerunkowo etykietą. Jeśli spojrzemy chociażby na dane dotyczące plastiku, okazuje się, że zaledwie 9% ze wszystkich odpadów na świecie poddawanych jest recyklingowi, 12% zostaje spalonych, a pozostałe 79% trafia na wysypiska oraz do środowiska. Szacuje się natomiast, że do 2050 roku wyprodukujemy ok. 12 miliardów ton plastikowych odpadów²⁶¹, a w oceanach będzie pływać więcej plastiku niż ryb²⁶². Już w tej chwili na Oceanie Spokojnym dryfuje Wielka Pacyficzna Plama Śmieci, której powierzchnia to ok. 1,6 milionów km², natomiast wagę szacuje się na 45–129 tysięcy ton. Niemal całość Plamy – ok. 99,90% – stanowią plastikowe odpady²⁶³. Tymczasem np. plastikowe słomki, na których skupiają się kampanie społeczne produkowane w ramach idei neoliberalnej ekologii stanowią 0,02% światowej produkcji tworzyw sztucznych²⁶⁴.

Problemem wydaje się to, że wymyślony przez formacje kapitału recykling nigdy nie miał być ratunkiem dla świata czy odpowiedzią na jego potrzeby. Jak już wskazywałem, służył on innemu celowi, jakim była ochrona interesów przedsiębiorców i producentów opakowań jednorazowych, a także przesunął odpowiedzialność za zaśmiecanie na społeczeństwo. Nawet w perspektywie recyklingu 100% wszystkich odpadów, o którym pisze Bardi, okazuje się on jedynie sposobem na pozostanie w miejscu. Nie uwzględnia zmiany czy poprawy, zmniejszenia ilości odpadów, a wręcz przeciwnie – proponuje równowagę, utrzymanie *status quo* kapitalistycznej ekologii-świata. Aktywistyczny charakter recyklingu jest więc pozorny²⁶⁵. Pozwala on bowiem jedynie utrzymywać konsumpcję na pewnym stałym poziomie przy zaangażowaniu świadomości ekologicznej. W tej perspektywie nie powinien więc dziwić fakt, że został on stworzony na potrzeby utrzymania systemu kapitalistycznej produkcji. Stosuje się

²⁶¹ Por. R. Geyer, J.R. Jambeck, K. Lavender Law, *Production, use, and fate of all plastics ever made*, „Science Advances” 2017, t. 3, nr 7.

²⁶² Por. S. Kaplan, *By 2050, there will be more plastic than fish in the world's oceans, study says*, <https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2016/01/20/by-2050-there-will-be-more-plastic-than-fish-in-the-worlds-oceans-study-says/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²⁶³ Por. L. Lebreton, B. Slat, F. Ferrari, B. Sainte-Rose i inni, *Evidence that the Great Pacific Garbage Patch is rapidly accumulating plastic*, „Scientific Reports”, <https://www.nature.com/articles/s41598-018-22939-w> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²⁶⁴ M. Lesik, *Zakaz słomek utrudni walkę ze wstydlwym plastikowym problemem świata*, <https://www.energetyka24.com/zakaz-slomek-utrudni-walkeze-wstydlwym-plastikowym-problemem-swiate-komentarz> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²⁶⁵ Jak pisze Matt Wilkins, „recykling plastiku jest dla ratowania Ziemi tym samym, co wbijanie gwoźdźcia w ścianę, by utrzymać upadający wieżowiec” [M. Wilkins, *More Recycling Won't Solve Plastic Pollution*, „Scientific American”, <https://blogs.scientificamerican.com/observations/more-recycling-wont-solve-plastic-pollution/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

go bowiem nie tyle w interesie konsumentów i konsumentek, co dla ratowania samego procesu konsumpcji.

Gospodarowanie odpadami to niezwykle ważny element kapitalistycznej ekologii-świata. By zdać sobie sprawę, jak wiele ich jest produkowanych w ramach systemów produkcji i eksploatacji, przyjrzyjmy się temu, co Ugo Bardi pisze o górnictwie:

Zanieczyszczenia powodowane bezpośrednio przez górnictwo to tylko pierwsze ogniwo łańcucha powiązanych zanieczyszczeń. Po wydobyciu minerały są przetwarzane i przekształcane w produkty sprzedawane na rynku. Produkty te się następnie „konsumuje” – czyli niszczy i wyrzuca. Na wszystkich stadiach tego procesu pojawiają się odpady: wytwarzanie produktów przemysłowych wytwarza także odpady przemysłowe, podczas gdy ich konsumpcja wytwarza odpady miejskie. [...] Odpady to produkt końcowy górnictwa²⁶⁶.

Nie bez znaczenia pozostaje więc, co się z nimi później dzieje. Niewiele osób jednak, nawet zaangażowanych w ekologiczny aktywizm, zadaje sobie takie pytania, jak przykładowo Mariusz Szczygieł, który postanowił sprawdzić, co stanie się z 420 plastikowymi odpadami, które pozostały mu po stosowaniu tzw. „diety pudełkowej”. Tymczasem, jak pisze, „Polski rynek diet pudełkowych w ubiegłym roku wart był [...] 600 milionów złotych, a w tym ma dojść do miliarda. I prawie każdy z klientów wyrzuca zużyte pojemniki, bo firmy, które stosują pojemniki zwrotne, można policzyć na palcach”²⁶⁷.

Można więc zauważyć, że głównym problemem nie jest to, czy używamy plastikowych słomek albo foliowych reklamówek²⁶⁸, ale to, co się z nimi dzieje, gdy już zostają użyte. Fakt, że nie będziemy ich stosować, nie zmieni tego, gdzie trafiają – albo wręcz przeciwnie – nasze śmieci. Jednym z podstawowych zagadnień związanych z problemem recyklingu jest

²⁶⁶ U. Bardi, *Wydobycie...*, s. 220.

²⁶⁷ M. Szczygieł, *Moje pudełko wylądować w oceanie czy reinkarnują się jako doniczki?*, „Duży Format. Magazyn reporterów”, <http://wyborcza.pl/magazyn/7,170496,24967434,moje-pudelka-wyladuja-w-oceanie-czy-reinkarnuja-sie-jako.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]. W artykule widać doskonale opisaną powyżej strategię dystrybucji odpowiedzialności ekologicznej z producentów na konsumentów i konsumentki. Rzeczniczka firmy, w której Mariusz Szczygieł zamawiał swoją dietę, zapytana o możliwość stosowania biodegradowalnych opakowań, odpowiada następująco: „Niestety, te rozwiązania aktualnie są kosmicznie drogie. I to nie jest kwestia, że są dwa razy droższe, czasem jest to pięć–sześć razy drożej. Kiedy kupujemy biodegradowalną reklamówkę w sklepie i cena z 30 groszy podskakuje na 80 groszy, to tego tak nie czujemy. Ale jeśli łączna cena zamawianego cateringu ma wzrosnąć o 100–200 złotych, to jest to kwota zauważalna. Mocno zastanawiamy się nad wprowadzeniem opcji eko dla chętnych, tak jak to już robią niektórzy cateringi, i tu bardzo mnie ciekawi, ilu naszych klientów się zdecyduje” [Tamże].

²⁶⁸ Które zostaną wycofane z rynku do 2021 roku wraz z innymi produktami „jednorazowego użytku” z tworzyw sztucznych. Por. <https://www.energetyka24.com/pozegnanie-ze-slomkami-pe-przeglosowal-zakaz-sprzedazy-plastikow> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

choćby kwestia materiału, z którego składają się odpady²⁶⁹. Przykładowo, niektóre mieszanki plastiku nie nadają się do przetworzenia na potrzeby ponownego użycia, a foliowe reklamówki, jeśli nie są wyprodukowane w 100% z biodegradowalnego surowca, pozostawiają po sobie kolejne odpady. Woreczek „z czasem się kruszy. I tutaj zaczyna się ta niewidoczna, ale właściwa część podróży. Cząsteczki tworzyw sztucznych są tak lekkie, że przenosi je wiatr. Są przewiewane do wody i spływają z nią dalej. [...] Około 20 procent zanieczyszczeń tworzywami sztucznymi jest w morzach, cała reszta jest na ziemi i w powietrzu”²⁷⁰. To jednak tylko jeden aspekt tego, co może się stać z wytwarzanymi przez nas oraz przemysł odpadami²⁷¹. Inne oblicze tego problemu ma charakter, który moglibyśmy nazwać eko-kolonialnym.

12.4 Urbanocen i życie na przemiał

Jedną z koncepcji, które mają uzupełniać, ale też poddawać pewnej redefinicji, pojęcie Antropocenu jest – opisywany równolegle i niezależnie od siebie przez Franciszka Chwałczyka²⁷² i Geoffreya Westa²⁷³ – Urbanocen. Jak pisze polski badacz tego zagadnienia, istotą owej propozycji jest dostrzeżenie ważnego czynnika sprawczego „w mieście, czy raczej w dotyczącym przestrzeni (lecz nie tylko) procesie urbanizacji”²⁷⁴. Tym jednak, co w tej wizji wydaje się najistotniejsze, jest dostrzeżenie relacji miasta i środowiska, a więc wnętrza

²⁶⁹ „Ludziom się wydaje, że jak coś się nazywa biodegradowalne, to jest ideał – mówi prezes Brzózek. – Podczas gdy my nie mamy produktów w całości wykonanych z PLA. To jest miks. A każdy miks jest dużo gorszy od czegoś, co jest jednorodne. Bo jest problem technologiczny z jego przetwarzaniem, a i w miksie dużo gorzej tworzywa się zachowują. Część będzie się rozkładać, część nigdy się nie rozłoży.” „Jeśli w jednym pudełku mamy tradycyjny polimer polipropylenowy, a jednocześnie materiał naturalny, który się w tej temperaturze pali, to proces recyklingu będzie niemożliwy” [Tamże].

²⁷⁰ Tamże.

²⁷¹ Zagadnienie foliowych reklamówek jest również dobrym przykładem tego, w jaki sposób, opierając się na zasadach późnego kapitalizmu, można manipulować neoliberalną ekologią. Polskie prawo określiło zasady odpłatności za foliowe reklamówki zgodnie z dyrektywami Unii Europejskiej [ustawa z dnia 12 października 2017 r. o zmianie ustawy o gospodarce opakowaniami i odpadami opakowaniowymi oraz niektórych innych ustaw (Dz. U. poz. 2056)]. Według przepisów darmowe są foliowe woreczki, których grubość ścianki nie przekracza 15 mikrometrów, natomiast za sprzedawane reklamówki do grubości 49 mikrometrów włącznie sprzedawcy muszą uiszczać tzw. opłatę recyklingową w wysokości 20 groszy od sztuki. Ustawa weszła w życie z dniem 1 stycznia 2018 roku, co podwyższyło ceny reklamówek kupowanych przed klientami i klientkami. Jak się jednak okazuje, w dużych sieciach handlowych nie tylko wprowadzono podwyżkę cen, ale do sprzedaży trafiły foliowe reklamówki o grubości powyżej 50 mikrometrów, co oznacza, że nie są one objęte „opłatą recyklingową”. Choć konsumentom i konsumentkom może się wydawać, że wyższa opłata jest „słuszna” z powodów ekologicznych, zyskują na tym jedynie sprzedawcy, a ekologiczny wymiar ponoszonych przez nas kosztów jest jedynie pozorny. Por. <http://wyborcza.pl/7,155287,24704472,plastikowa-rewolucja-zacznie-sie-jeszcze-przed-wyborami.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²⁷² F. Chwałczyk, *Antropocen, kapitalocen...*

²⁷³ Por. G. West, *Scale: The Universal Laws of Growth, Innovation, Sustainability, and the Pace of Life in Organisms, Cities, Economies, and Companies*, New York 2017.

²⁷⁴ F. Chwałczyk, *Antropocen, kapitalocen...*, s. 102.

i zewnątrz, oraz tego, w jaki sposób relacja ta była kształtowana, a także sama kształtowała opisywane przez badaczy procesy. O ile „przed Antropocenem” mieliśmy do czynienia z cyklem dystrybucji i redystrybucji pomiędzy wspomnianymi przestrzeniami, o tyle „lokalny cykl jedzenie-ekskrementy/przedmurze-miasto – dzięki rozwojowi technologii i implementacji infrastruktury (których węzłem jest miasto) – przeskalował się do maksymalnych wymiarów litosfera(fosfor)/atmosfera(azot)-miasta-oceany, lecz w dodatku nie jest już cyklem, a jednokierunkowym przepływem”²⁷⁵.

Dystrybucja odchodów poza miasto wiązała się z możliwością używania ich jako nawozu, co pozwalało na redystrybucję pożywienia do miasta, które to jedzenie zapewniało po odpowiednim czasie kolejne partie nawozu. Taki rodzaj cykliczności nie występuje jednak w przypadku odpadów. Jak zauważa Ugo Bardi, „w większości miejsc na świecie nie próbuje się w ogóle zarządzać odpadami [...]. Dąży się raczej tylko do usunięcia ich z widoku. Do niedawna «zarządzanie odpadami» polegało po prostu na zbieraniu różnorodnych odpadów z koszy na śmieci i wrzucaniu ich do wielkich dziur w ziemi, które nazywa się wysypiskami”²⁷⁶. Owszem, próbą powrotu do idei cykliczności miał być recykling, jednak jak już zauważyłem, zaledwie niewielki procent odpadów podlega ponownemu użyciu. Tymczasem śmietniska przepelniają się w szybkim tempie, a odpady wciąż trzeba „usuwać z widoku”²⁷⁷. Wielka Pacyficzna Plama Śmieci nie jest wszak tylko efektem przenoszonych wiatrem do akwenów wodnych foliowych torebek. Jak zauważają Erik Swyngedouw i Maria Kaika „tętniące życie miasta może być podtrzymane tylko kosztem nie zrównoważonej degradacji środowiska w innych częściach świata”²⁷⁸. Postępujący proces urbanizacji sprawił²⁷⁹, że kraje tzw. Zachodu, chcąc pozbyć się swoich odpadów „poza mury miasta”, musiały znaleźć inne kraje, które sytuacja finansowa zmusiła do przyjęcia roli wysypisk śmieci.

Nierówności napędzają system zarówno „produkcji”, jak i dystrybucji odpadów. Uprzywilejowana część społeczeństwa, bez względu na zaangażowanie w neoliberalną ekologię bądź jego brak, pozostawia po swoim codziennym funkcjonowaniu więcej odpadów. Ten aspekt również wiąże się z kwestią urbanizacji, która charakteryzuje się tym, że im bardziej

²⁷⁵ Tamże, s. 114.

²⁷⁶ U. Bardi, *Wydobycie...*, s. 262.

²⁷⁷ Estetyczny aspekt gospodarki odpadami wydaje się niezwykle interesujący i na pewno godzien osobnej analizy. Kwestia widzenia i niewidzenia, czy też – jak opisuje to Wolfgang Welsch – kultury ślepej plamki, a także związanych z nią mechanizmów nowoczesności warte są zaznaczenia, jednak w tym miejscu nie stanowią one mojego głównego zainteresowania.

²⁷⁸ E. Swyngedouw, M. Kaika, *The environment of the city... or the urbanization of nature*, [w:] *A Companion to the City*, red. G. Bridge, S. Watson, Oxford – Malden 2000, s. 575

²⁷⁹ Oczywiście nie był w tym odosobniony – nie można więc zapominać o szeroko rozumianych procesach modernizacji, o imperializmie, kolonializmie itd.

jest rozwinięta, tym więcej potrzebuje miejsca dla swoich koszy oraz składowisk. Jak pisze Adam Minter:

Im jesteś bogatszy i lepiej wyedukowany, tym więcej przedmiotów wyrzucasz. W Stanach Zjednoczonych zamożni ludzie nie tylko kupują więcej rzeczy, ale przede wszystkim kupują więcej rzeczy nadających się do recyklingu, jak puszki, butelki czy pudełka, przechowujące przedmioty ich pożądaniami. Dlatego też, jeśli wybierzesz się w dniu odbioru śmieci na przejażdżkę po okolicy, gdzie mieszkają ludzie o wyższych dochodach, zobaczysz zielone i niebieskie pojemniki przepełnione starannie posortowanymi gazetami, pudełkami po iPadach, butelkami po winie czy puszkami po dietetycznej Coli. Jeśli w tym samym czasie wybierzesz się do biedniejszych dzielnic, zobaczysz zdecydowanie mniej pojemników na śmieci i surowce wtórne²⁸⁰.

Sortowanie odpadów również okazuje się więc formą uprzywilejowania, napędzaną przez kapitalistyczne paliwo neoliberalnej ekologii. Produkty, na których widnieje piętno „eko-marki” są droższe i trudniej dostępne. Kwestia tego, kto może sobie pozwolić na ich zakup to jedno, ale kto ma w ogóle taką możliwość, z uwagi na systemy ich dystrybucji, to kolejne zagadnienie tego problemu. Nie sprawia to jednak, że uprzywilejowana część społeczeństwa radzi sobie z odpadami lepiej. Jak można zauważyć w przytoczonym fragmencie *Junkyard Planet*, generuje ona bowiem większą ilość odpadów elektronicznych²⁸¹, a z tymi w sposób szczególny Zachodnia gospodarka nie potrafi sobie poradzić²⁸². Co więcej, ze względu na użyte do ich produkcji materiały i obecność rzadkich minerałów, są one zdecydowanie bardziej toksyczne. Konwencja bazylejska, dotycząca kontroli nad transgranicznym przemieszczaniem i usuwaniem odpadów niebezpiecznych, zabrania bogatym państwom eksportu tego typu odpadów do krajów biedniejszych²⁸³. Wyrzucona elektronika nigdy jednak nie jest transportowana jako odpady²⁸⁴. „Ze względu na luki w legislacji określanie tych odpadów jako używanego sprzętu stwarza możliwość jego wywożenia, a władze zagranicznych portów nie mają możliwości sprawdzenia milionów kontenerów i decydowania, co jest odpadami, a co nadającym się jeszcze do użytku sprzętem”²⁸⁵. W efekcie, kolejne miejsca zamieniają się

²⁸⁰ A. Minter, *Junkyard Planet*, New York–London–New Delhi–Sydney 2013, s. 36.

²⁸¹ Przykładowo w USA ponad 25% wyrzucanych dysków twardych nie przepracowało więcej niż 500 godzin, co oznacza, że można by ich używać przynajmniej drugi raz tyle. Por. M. Sabbaghi, W. Cade, W. Olson, S. Behdad, *The Global Flow of Hard Disk Drives: Quantifying the Concept of Value Leakage in E-waste Recovery Systems*, „Journal of Industrial Ecology” 2019, t. 23, nr 3.

²⁸² „Obecna technologia recyklingu e-odpadów nie jest doskonała – opracowano ją na podstawie technologii złomowania samochodów, słabo dostosowanej do tego typu odpadów” [U. Bardi, *Wydobycie...*, s. 278].

²⁸³ Co warte zaznaczenia, ta międzynarodowa umowa została podpisana w 1989, a weszła w życie w 1992 roku, ratyfikowało ją 170 państw, wśród których nie ma Stanów Zjednoczonych Ameryki.

²⁸⁴ Por. J. Gabrys, *Digital Rubbish. A Natural History of Electronics*, Ann Arbor 2016, s. 127–143.

²⁸⁵ U. Bardi, *Wydobycie...*, s. 278.

w składowiska odpadów elektronicznych – znajdziemy je chociażby w Indiach, Pakistanie, Rumunii, Albanii, Tajlandii czy Wietnamie. Tymczasem badania przeprowadzone w Guiyu, największym chińskim składowisku elektronicznych odpadów, wykazały, że 81,8% dzieci poniżej 6. roku życia cierpi tam na zatrucie obecnymi w tych odpadach toksynami. Silnie skażona jest tam nimi również gleba i woda – do tego stopnia, że codziennie władze prowincji dowożą tam cysterny z wodą pitną²⁸⁶. Przywileju takiego nie mają jednak lokalne inne-niż-ludzkie zwierzęta czy tamtejsza roślinność. Te nie-ludzkie byty znajdują się bowiem na niższym szczeblu dystrybucji kosztów kapitalistycznej neoliberalnej ekologii.

Zygmunt Bauman zauważał, że doszło dziś do zablokowania dróg, które

w przeszłości pozwalały regularnie i terminowo opróżniać i oczyszczać stosunkowo nieliczne nowoczesne enklawy naszej planety z produkowanej tam na coraz większą skalę przez nowoczesny model życia nadwyżki odpadów (to znaczy tej części odpadów, której owe enklawy nie potrafiły same przerobić i zutylizować). Kiedy nowoczesny model życia przestał być przywilejem wybranych, z powierzchni ziemi zniknęły „naturalne” wysypiska odpadów, a więc ziemie „puste” lub „niczyje” (a dokładniej takie, które dzięki globalnej różnicy sił można było postrzegać i traktować jako dziewicze i/lub bezpieczne). Dla „ludzi zbędnych” produkowanych dzisiaj w tych częściach świata, które dopiero niedawno wskoczyły do rozpędzonego wehikułu postępu (czy może raczej wpadły pod jego koła), nie przewidziano jednak żadnych tego typu wysypisk²⁸⁷.

Dziś wszystkie kategorie odpadów, o których pisał filozof – a więc zarówno ludzkie, jak i materiałowe – moglibyśmy połączyć w jedną, dodając do niej również szeroką gamę życia nie-ludzkiego. Nowoczesna gospodarka odpadami czy też nowoczesna gospodarka-świat, jak powiedziałby Wallerstein, wytworzyła szczególnie rodzaj zoe-polityki, która służąc utrzymaniu kapitalistycznych struktur, produkuje jednocześnie życie-odpad bądź życie na przemiał. Jak już wspominałem, za Bardim, efektem każdego procesu produkcji są odpady. Różnica polega jednak na tym, że w kapitalistycznej ekologii-świecie odpadem jest życie-samo. „Kapitalizm i życie samo splotły się z sobą w nierozzerwalny sposób. [...] Kapitalizm to produkcja śmierci. Kapitalizm to nieustanne przekształcanie, redefiniowanie tego, co pozaludzkie tak, aby można było objąć to kalkulacją ekonomiczną”²⁸⁸.

Na tym polegałby więc ów „klimatyczny apartheid” – ceną neoliberalnej ekologii uprawianej w duchu Kapitałocenu przez państwa tzw. Zachodu jest dystrybucja kosztów nie

²⁸⁶ A. Minter, *Junkyard Planet...*, s. 398.

²⁸⁷ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004, s. 112.

²⁸⁸ A.W. Nowak, *Czy słowo „las” wciąż znaczy „świat”?*, [w:] *O jeden las za daleko. Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce*, red. P. Czapliński, J.B. Bednarek, D. Gostyński, Warszawa 2019, s. 338.

tylko na konsumentów i konsumentki, ale również na kraje biedniejsze, a dalej na globalny ekosystem, który w związku jednokierunkowością organizowanej kapitalistycznie dystrybucji nie może utrzymywać stanu homeostazy. Miejsca takie jak Nairobi, Mumbaj czy Manila stały się wysypiskami nie swoich odpadów²⁸⁹. Zwłaszcza do tego ostatniego trafiają nie tylko niepożądane elementy materialne, ale również wirtualne. Wszystkie one zmieniają życie ludzkich oraz nie-ludzkich mieszkańców i mieszkanki tych miejsc. Działania neoliberalnej ekologii są tymczasem nastawione na ochronę przywilejów tzw. Zachodu. Tak jak kapitalistyczny przemysł spycha odpowiedzialność za swoje działania na jednostki, tak też cenę za ekologiczny aktywizm ponosi to życie, które już zostało skazane na przemiał, które zostało wyparte ze świadomości. To jednak nie tylko życie ludzkie, ale również – a właściwie w znacznej mierze – nie-ludzkie. „Nowoczesne wysypiska kładzie się warstwami, by ograniczyć gnicie i inne niechciane formy rozkładu [...], w rezultacie stopniowego rozkładu substancji organicznych w środowisku beztlenowym wytwarza się w nich metan”²⁹⁰. Generowane i dystrybuowane przez nas odpady wpływają na zmianę ekosystemu na wielu poziomach – zanieczyszczają atmosferę, wpływają na stan gleby, a także wód gruntowych, przyczyniają się do wymierania kolejnych gatunków fauny i flory²⁹¹. Składowiska odpadów to nie tylko miejsca gromadzenia niechcianych rzeczy – to szczególne, bo fundujące uprzywilejowanie, narzędzia zoe-polityki kapitalistycznej ekologii-świata. Jak zauważała Greta Thunberg, 16-letnia szwedzka aktywistka:

Mamy zamiar poświęcić naszą cywilizację dla możliwości zarabiania olbrzymiej ilości pieniędzy przez niewielką liczbę ludzi. Mamy zamiar poświęcić biosferę po to, by ludzie z bogatych krajów, takich jak mój, mogli żyć w luksusie. Dopuszczamy do tego, że cierpienia wielu są kosztem, jaki płacimy za wygodę niewielu²⁹².

Jason W. Moore i Raj Patel zauważają, że kapitalistyczne przejście, o którym mowa, a które opiera się na dychotomii „rzeczywistych abstrakcji” Natury i Społeczeństwa „pojawiło się we wczesnym okresie kolonialnym po wynalezieniu na nowo *encomiendy*”, która „pierwotnie związana po prostu z roszczeniem do ziemi, z czasem stała się strategią przesuwania niektórych

²⁸⁹ Por. A. Minter, *Junkyard Planet...*, a także L. Parker, *We Made Plastic. We Depend on It. Now We're Drowning In It*, <https://www.nationalgeographic.com/magazine/2018/06/plastic-planet-waste-pollution-trash-crisis/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²⁹⁰ U. Bardi, *Wydobycie...*, s. 264.

²⁹¹ Por. W.L. Rathje, C. Murphy, *Rubbish! The Archaeology of Garbage*, New York 1992, s. 110–131.

²⁹² G. Thunberg, *No One Is Too Small to Make a Difference*, bm 2019, s. 15.

ludzi do kategorii Natury, aby mogli taniej pracować przy uprawie ziemi”²⁹³. Mieszkańcom i mieszkańcom tych, fundowanych przez neoliberalną ekologię, wysypisk zostaje więc odebrane – jeśli kiedykolwiek mieli do niego prawo – człowieczeństwo. Zostają zepchnięci w kategorię nie-ludzkiego, gdzie zrównują się statusem m.in. z fauną i florą, z tym co biotyczne i abiotyczne. Stają się odpadami takimi samymi jak te, które doń wysyłamy. Życie wysypisk to także ich życie – w ów okrutny sposób realizują oni posthumanistyczny postulat zrównania z życiem-samym. Stają się bowiem tak samo tani²⁹⁴, jak wszystko, co ich otacza. „Sieć życia sama z siebie nie jest tania, niemoralna czy dobra ani też nie istnieje w formie ładowalnej. To tylko atrybuty przypisane przez kapitalizm niektórym jej powiązaniom. Stała się tania [*cheapened*], ponieważ wciągnięto ją w procesy wymiany i zysku, przewalutowano i poddano kontroli”²⁹⁵.

Sytuację tę można by określić mianem kapitalistycznego eko-kolonializmu. Wykorzystując bowiem istniejące dotychczas struktury kolonialne, powtarza ich mechanizmy, z tą jednak różnicą, że tym razem działalność ta nie odbywa się oficjalnie z potrzeby zysku, a przyjmuje narrację o konieczności podejmowania ekologicznych kroków, mających wszakże zapewnić pozycję i dobre samopoczucie tym, którzy czerpią przywileje z uczestnictwa w strukturach neoliberalnej ekologii. Jak zauważa Ghassan Hage, rasizm – a więc siła napędowa myśli kolonialnej – i zagadnienia ekologiczne są ze sobą powiązane. „Rasizm jest zagrożeniem dla środowiska, ponieważ wzmacnia i reprodukuje dominację podstawowych struktur społecznych, które stoją za powstaniem kryzysu środowiskowego”²⁹⁶. Praktyki dominacji zarówno rasowej, jak i ekologicznej, wydają się wyrastać z tych samych korzeni – co więcej, wzajemnie się wspierają, umacniają oraz uniewidaczniają. Skupienie wyłącznie na jednym z nich pomaga bowiem odsuwać świadomość od drugiego. Dopiero próba dostrzeżenia ich w splocie pozwala zrozumieć zasady eko-kolonializmu. Opartą na zbliżonych obserwacjach krytykę pojęcia Antropocenu przeprowadza Kathryn Yusoff, która pisze:

Jeśli Antropocen głosi nagłe zaniepokojenie wystawieniem białych liberalnych społeczności na szkody środowiskowe, robi to w ślad za wcześniejszymi historiami, w których szkody te były świadomie eksportowane do czarnych i brązowych społeczności pod etykietką cywilizacji, postępu, modernizacji i kapitalizmu. Antropocen może głosić dystopijną wizję przyszłości i rozpaczać nad końcem świata, ale

²⁹³ J.W. Moore, R. Patel, *Tania natura*, przeł. A.W. Nowak, P. Czapliński, [w:] *O jeden las za daleko...*, s. 318.

²⁹⁴ Są tani – w rozumieniu Raja Patela i Jasona W. Moore’a – ale w obrębie kapitalistycznej ekologii-świata nie są bezwartościowi. Ich wartością jest właśnie owa taniość, przynosząca możliwość wykorzystania życia-samego, którego stają się częścią, na potrzeby gospodarki odpadami.

²⁹⁵ J.W. Moore, R. Patel, *Tania natura...*, s. 315.

²⁹⁶ G. Hage, *Is Racism an Environmental Threat?*, Cambridge–Malden 2017, loc. 346.

imperializm i trwające (osadnicze) kolonializmy przynoszą końcu światów od początków swojego istnienia²⁹⁷.

Osoby uprzywilejowane, czyli zaangażowane w neoliberalną wersję ekologicznego aktywizmu, „odczuwają swoje uprzywilejowanie jako uzasadnione oraz ignorują fakt, że tak zwane uniwersalistyczne kryteria, które umożliwiły im dostęp do owej uprzywilejowanej sytuacji, w istocie z różnych względów nie są całkowicie uniwersalistyczne”²⁹⁸. Ignorancja, o której tu mowa, nie musi mieć jednak charakteru świadomego działania. Jak pisał Andrzej W. Nowak, europejska nowoczesność ukonstytuowała się w dużej mierze na symbiotycznym związku ze swoim „zewnątrzem” – jego eksploatacji, a także wykorzystywaniu do rozmaitych celów, m.in. społecznych, politycznych czy militarnych – a jednak fakt ten został wyparty z naszej świadomości. „Wyparte zewnątrz to zarówno gospodarcze, polityczne jak i kulturowe uwarunkowania rozwoju nowoczesności, które zostały wymazane, zapomniane, wyparte w toku rozwoju autodefiniowania się Europy”²⁹⁹.

Co więcej, proces eko-kolonializmu, poprzez swoje uwikłanie w neoliberalną ekologię, okazuje się zagadnieniem kryzysowym, którego nie da się rozwiązać na zasadach dyktowanych przez kapitalistyczną ekologię-świat. Możemy założyć, że nie jest ważne, czy używamy plastikowych słomek albo foliowych reklamówek, ale co z nimi później robimy – co się dzieje z naszymi odpadami, gdzie trafiają. Europa wytwarza niechciane przedmioty, trafiające później do ubogich krajów, których mieszkańcy i mieszkanki się nimi zajmują, często jednak w charakterze pracy nieformalnej. „W biedniejszych społeczeństwach [...] odzyskiwanie odpadów to tradycyjne zajęcie najuboższych”³⁰⁰. Dość wspomnieć, iż jest ono również niebezpieczne dla zdrowia z powodu toksyn, bakterii, trucizn czy innych szkodliwych substancji. Taki nieformalny recykling to jednak znaczny procent recyklingu krajów, w których znajdują się eko-kolonialne wysypiska. Choć praca takich osób ma charakter nieformalny i rządy wołałyby ich nie zauważać, otrzymują one wynagrodzenie od stowarzyszeń oraz spółdzielni³⁰¹. Jeśli więc nagle europejska gospodarka zaczęłaby produkować mniej śmieci,

²⁹⁷ K. Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis 2018, loc. 117.

²⁹⁸ I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 64.

²⁹⁹ A.W. Nowak, *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27, s. 261.

³⁰⁰ U. Bardi, *Wydobycie...*, s. 265.

³⁰¹ „W wielu miejscach na świecie odzyskiwanie wyrzucanych minerałów zależne jest od recyklingu nieformalnego i oparte na współpracy. Na globalnym Południu nieformalny recykling prowadzi do odzyskiwania dużej części zasobów, pozwala zyskać zatrudnienie dużej części ludności (około 1% populacji) i pozwala biednym zarobić na życie. Na przykład w Brazylii niemal milion ludzi jest zaangażowanych w odzyskiwanie odpadów. [...] W Limie, stolicy Peru, władze miejskie odzyskują 0,3% odpadów, ale liczba ta rośnie do aż 20%, jeśli uwzględnić aktywność nieformalnych zbieraczy [...]. Nieformalni zbieracze oddają

choćby z powodu międzynarodowego prawa zakazującego używania „jednorazowych” plastikowych wyrobów³⁰², a jednocześnie nie zmieni się system dystrybucji odpadów i gospodarowania nimi, to w ramach swojej uprzywilejowanej działalności aktywistycznej odbierzemy pracę setkom, a nawet tysiącom, ludzi. Nasze uprzywilejowanie, zaprężone w mechanizmy kapitalistycznej ekologii-świata, nie jest w stanie zmienić układu sił, a jedynie sprawia, że cierpią najslabsi, którzy znaleźli się na swojej pozycji, ponieważ dla Europy stali się takimi samymi odpadami jak te, które dziś zbierają.

Tak jak w przypadku usuniętych z przestrzeni internetu przez moderatorów i moderatorki treści zdjęć oraz filmów, o generowanych i dystrybuowanych „poza widok” odpadach można powiedzieć, że są nie-obecne. To właśnie ich brak, możliwość pozbycia się ich jest jednym z paliw napędzających neoliberalną ekologię. Działania tej ostatniej są jednak m.in. efektem powiększającej się degradacji ekosystemu, na którą w znacznej mierze wpływają eko-kolonialne składowiska odpadów. Jedno z podstawowych praw fizyki mówi, że ilość materii we Wszechświecie jest stała, więc przykładowo, rozkładające się odpady oraz wydobywane z nich gazy czy toksyny wciąż istnieją, jednak teraz jako zanieczyszczenie powietrza, wody, ziemi, wszystkich biotycznych i abiotycznych istot. Ich pozorna, bo opierająca się wyłącznie na wizualności, nieobecność funduje ich obecność w innych częściach ekosystemowego obiegu, a ta obecność właśnie, przyczynia się do zwiększenia intensywności działań mających doprowadzić do nieobecności tego, co niepożądane.

Można by powiedzieć, że neoliberalna wersja ekologicznego aktywizmu jest więc zamknięta w pułapce „efektu Syzyfa”. Pro-ekologiczne działania wspierają struktury kapitalistycznej ekologii-świata, ponieważ napędzają eksploatacyjną i produkującą nierówności działalność korporacji, które przejęły ekologiczny dyskurs. Im wyżej aktywiści – niczym Syzyf – wtaczają więc głaz, z tym większej wysokości się on stoczy, czyniąc większą ilość klimatycznych szkód. „Regulacja” zasobów środowiska, która wydaje się dziś potrzebna, jest przecież efektem obecności i ingerencji Człowieka w ekosystem. Jedna działalność pociąga więc za sobą konsekwencje, które wywołują konieczność podjęcia następnych działań. Już sama obecność ludzka w środowisku – na obecnych zasadach kapitalistycznej ekologii-świata – przyczynia się do zmian o tak znaczącej skali, że bez dalszej obecności i wprowadzania „ratunkowych” zmian, utrzymanie środowiskowej homeostazy byłoby niemożliwe.

gospodarce tak wielką przysługę, że miasta takie jak Bangkok, Dżakarta, Kanpur, Karaczi i Manila mogą zaoszczędzić z racji ich pracy rocznie 23 miliony dolarów” [Tamże, s. 269–270].

³⁰² <https://www.energetyka24.com/pozegnanie-ze-slomkami-pe-przeglosowal-zakaz-sprzedazy-plastikow> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

12.5 Ekologiczne związki z kapitałem

Nie twierdę jednak, że ekologiczny aktywizm jest moralnie niewłaściwy bądź, że aktywiści i aktywistki powinni związane z nim działania zarzucić, ponieważ przyczyniają się jedynie do utrwalania mechanizmów Kapitałocenu. Trudno jednak zgodzić się z perspektywą, którą proponuje w tej kwestii Yuval Noah Harari. Gdy bowiem izraelski filozof pyta: „Jak człowiek może uniknąć współudziału w kradzieży, skoro globalny system ekonomiczny bezustannie kradnie w jego imieniu i bez jego wiedzy?”³⁰³, to odpowiedzią jest dla niego moralność intencji – jesteśmy „usprawiedliwieni”, gdy nasze zamiary były dobre, bez względu na to, jakie są efekty podjętych działań. Choć sam zdaje sobie doskonale sprawę, że w ten sposób raczej obchodzi problem niż się z nim mierzy, to woli zasłaniać się m.in. brakiem dostępu do wszystkich faktów.

To typ postawy, którą można by scharakteryzować jako „Don’t know, don’t care”. Wbrew sugestiom ze strony twórców filmu *Antropocen: epoka człowieka*, cechuje ona nie tylko „zobojętniałych denialistów”, ale również przedstawicieli i przedstawicielki zielonego aktywizmu. Neoliberalizacja ekologicznego zaangażowania stanowi ważny element struktur kapitalistycznej ekologii-świata. Brak świadomości czy brak wiedzy o tym³⁰⁴ staje się natomiast formą uprzywilejowania, które pozwala dalej prowadzić ekologiczny tryb życia z poczuciem, iż jest się częścią zmian dokonywanych na globalną skalę.

Tymczasem przedsiębiorcy dostrzegają w takiej postawie kapitał, który potrafią rozwinąć i czerpać z niego zyski. Tak jak przykładowo ING Bank Śląski ze swoją eko-lokatą czy bank BGŻ BNP Paribas, który chciałby być postrzegany jako „bank zmieniającego się świata”, podczas gdy oba – jak wykazał raport *Banking on Climate Change* – są częściami międzynarodowych korporacji, które inwestują miliardy dolarów w przemysł wydobywczy paliw kopalnych, zanieczyszczający środowisko i prowadzący m.in. do efektu cieplarnianego³⁰⁵. Podobnie jest z siecią restauracji McDonald’s, która kształtuje swój eko-pozytywny wizerunek m.in. poprzez wprowadzenie do oferty – w niektórych krajach – wegańskich burgerów czy promocję swoich pro-ekologicznych działań. Tymczasem Stefano Liberti przypomina, jak

³⁰³ Y.N. Harari, *21 lekcji na XXI wiek*, przeł. M. Romanek, Kraków 2018, s. 290.

³⁰⁴ A może po prostu „przymknięcie oczu”?

³⁰⁵ Por.

https://www.banktrack.org/download/banking_on_climate_change_2019_fossil_fuel_finance_report_card/banking_on_climate_change_2019.pdf [dostęp: 20 kwietnia 2020]

w 2003 roku okazało się, że firma czerpie zyski z eksploatacyjnej gospodarki Brazylii, ponieważ „soja produkowana na wylesionych obszarach Amazonii stanowiła paszę dla kurczaków, które były podstawą produkcji McNuggets”³⁰⁶.

Również światowe organizacje związane z zielonym aktywizmem – co nie powinno dziwić, ponieważ funkcjonują na zasadach kapitalistycznej ekologii-świata – są na rozmaite sposoby powiązane z przemysłem i największymi korporacjami przyczyniającymi się do degradacji stanu planety. Naomi Klein opisuje historię Nature Conservancy, a więc największej tego typu organizacji na świecie, która na oddanych jej pod opiekę terenach rezerwatu periokurów w Teksasie wierciła własne szyby naftowe i gazowe, z których wciąż się utrzymuje³⁰⁷. Jak jednak zauważa kanadyjska działaczka, Nature Conservancy nie jest jedyną organizacją,

którą łączą ścisłe więzi z sektorem paliw kopalnych i innymi wielkimi trucicielami. Na przykład Conservation International, Nature Conservancy i Conservation Fund otrzymywały pieniądze od Shella i BP, a American Electric Power, tradycyjne przedsiębiorstwo energetyczne wykorzystujące brudny węgiel, finansowało Conservation Fund i Nature Conservancy. WWF (World Wide Fund for Nature, dawniej Word Wildlife Fund) od dawna współpracuje z Shellem [...]. Partnerami Conservation International są Chevron, Exxon Mobil, Toyota, McDonald’s i BP [...]. A to zaledwie kilka przykładów³⁰⁸.

Co więcej, rola poszczególnych państw, od których – w ramach wiary w działanie neoliberalnej ekologii – wymaga się działań legislacyjnych, również nie pozostaje wolna od kapitalistycznych uwikłań. Przykładowo cykl reportaży *Green Blood* realizowany w ramach międzynarodowego projektu dziennikarskiego „Forbidden Stories” pokazuje zaangażowanie m.in. wysoko postawionych polityków z Tanzanii, Gwatemali czy Indii w eksploatację i wydobycie, które prowadzą do ekosystemowej destrukcji na skalę lokalną oraz globalną. Dziennikarze i dziennikarki, które ujawniają te historie, nie tylko ryzykują życiem podczas pracy nad tematami powiązań polityki z biznesem, ale nierzadko je również tracą³⁰⁹. Także oba Szczyty Klimatyczne ONZ, które odbywały się w Polsce (w 2013 roku w Warszawie

³⁰⁶ S. Liberti, *Władcy jedzenia. Jak przemysł spożywczy niszczy planetę*, przeł. E. Nicewicz-Staszowska, Warszawa 2019, loc. 1978.

³⁰⁷ Por. N. Klein, *To zmienia wszystko...*, s. 203–208.

³⁰⁸ Tamże, s. 208.

³⁰⁹ Por. <https://forbiddenstories.org/case/green-blood/> [dostęp: 20 kwietnia 2020], zob. także M. Guégan, C. Schilis-Gallego, *Giną dziennikarze piszący o niszczeniu środowiska. Ich teksty szkodzą miliardom i grupom interesów*, przeł. nn, „Gazeta Wyborcza”, <http://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,24968927,gina-dziennikarze-piszacy-o-niszczaniu-srodowiska-ich.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

i w 2018 roku w Katowicach) pokazały przywiązanie polskiej polityki do górnictwa węglowego – na obu węgiel promowany był jako jeden z najważniejszych elementów naszego dziedzictwa³¹⁰.

12.6 Jaki aktywizm dla Kapitałocenu?

Czy ma to jednak oznaczać, że zielony aktywizm i pokrewne mu działania nie są potrzebne? Wydaje się, że wręcz przeciwnie. W obliczu powiększającego się kryzysu ekologicznego – o czym pisałem już wcześniej – zarówno uprawiana w duchu posthumanistycznej nauka, jak i postawa społeczna nie mogą pozostać obojętne. Myśl posthumanistyczna przypomina nam, że jesteśmy częścią świata, z którym nieustannie funkcjonujemy w intra-aktywnych relacjach, zwraca uwagę na nasze umiejscowienie i usytuowanie. To właśnie ich świadomość ma pomóc nam lepiej odnaleźć się w splotach oraz przeplotach relacyjnych sieci. Dlatego też powyższa analiza ma jedynie na celu ukazanie złożoności oraz wielości intra-aktywnych powiązań świata, w/z którym współ-żyjemy. Tak jak inne-niż-ludzkie zwierzęta, rośliny, minerały czy rzeczy, zajmujemy na świecie konkretne miejsce, które także stanowi wypadkową rozmaitych relacji. Na pierwszy rzut oka trudno to sobie wyobrazić, ale każdemu naszemu krokowi towarzyszy tzw. efekt motyla. Każde nasze działanie stanowi część życia-samego i jeśli chcemy zrozumieć posthumanistyczną wspólnotę, której jesteśmy jednym z elementów, powinniśmy o tym pamiętać.

Jeśli zaś mamy do czynienia z kryzysem ekologicznym, to należy pamiętać, że sytuacja kryzysowa „nie unicestwia podmiotu, lecz stanowi sygnał ostrzegawczy, daje podmiotowi czas do działania i zmusza do służącej przeżyciu aktywności [...]. Korzystna rola kryzysów polega na tym, że ostrzegają one przed grożącym niebezpieczeństwem, zmuszają podmiot do osądu sytuacji i wyboru środków działania”³¹¹. Słowa, które przytaczam są ufundowane na pozycji antropocentrycznej – przemawiają bowiem do „zagrożonego podmiotu”, w domyśle ludzkiego, który znalazł się w kryzysie. Przywołuję je jednak dlatego, że stanowią wyraz postawy, na której opiera się również dzisiejszy aktywizm, próbujący przeciwdziałać skutkom kryzysu ekologicznego. Jak jednak zauważał Immanuel Wallerstein, „prawdziwe kryzysy to takie,

³¹⁰ Por. N. Klein, *To zmienia wszystko...*, s. 213, a także AMK, *COP24. Antynagroda "Skamielina Dnia" dla Polski*, „Rzeczpospolita”, <https://www.rp.pl/Ekologia/181209738-COP24-Antynagroda-Skamielina-Dnia-dla-Polski.html>

³¹¹ G. Dziamski, *Postmodernizm wobec kryzysu...*, s. 44.

których nie da się rozwiązać w ramach systemu. Można je pokonać jedynie wykraczając poza system historyczny, na gruncie którego się zrodziły”³¹².

Dlatego też, jeśli poszukiwalibyśmy form aktywizmu, które mają szansę na większą sprawczość niż neoliberalna ekologia, to powinniśmy myśleć o nadziei – która stanowi podstawę aktywizmu – w taki sposób, jak czyni to Rebecca Solnit. Dla niej nadzieja jest „czymś, co zdobywamy, kopiąc tunele, wybijając okna, otwierając drzwi i znajdując ludzi, którzy czynią podobnie”³¹³. Przywołuje to na myśl skojarzenie z ruchem Extinction Rebellion [XR], międzynarodową formacją aktywistyczną, dla której „cel jest jasny – ratunek życia na planecie”³¹⁴. Na cel ów wskazuje już sama nazwa, oznaczająca przecież bunt przeciwko wymieraniu – kolejnemu masowemu wymieraniu gatunków, przede wszystkim wymarciu ludzi. By cel ów osiągnąć, członkowie i członkinie ruchu wybierają formę obywatelskiego nieposłuszeństwa. Nie boją się więc złamać prawa, jeśli tylko dzięki temu uda im się zwiększyć choć trochę społeczną świadomość zagrożenia i zaktywizować ludzi do działania³¹⁵. Wybierają jednak bezprzemocową formę protestu, opierając się na „zasadzie 3,5%” – opisaną przez Ericę Chenoweth i Marię J. Stephan – mówiącej, że zaangażowanie w obywatelskie nieposłuszeństwo właśnie takiego odsetka społeczeństwa pozwala osiągnąć zamierzone cele³¹⁶. Co ciekawe, 31 października 2018 roku, gdy XR ogłaszali w Londynie swoją deklarację buntu, przemawiała do nich również Greta Thunberg, która – podobnie do Wallersteina – stwierdziła, że „nie uratujemy świata, grając według zasad. Ponieważ zasady muszą się zmienić. Wszystko musi się zmienić. I ta zmiana musi się rozpocząć właśnie teraz”³¹⁷.

Jednym z głównych teoretyków, na pracach którego XR opierają swoje działania, jest również Jem Bendell, brytyjski profesor nauk o zarządzaniu, zajmujący się dotychczas zagadnieniami zrównoważonego rozwoju. Przełomowy – zarówno dla XR, jak i dla rosnącej ostatnimi czasy popularności Bendella – okazał się jego artykuł o „głębokiej adaptacji”, w którym pisze o „nieuchronnie nadciągającej zapaści społecznej, spowodowanej chaosem

³¹² I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 111.

³¹³ R. Solnit, *Nadzieja...*, s. 256.

³¹⁴ R. Rient, T. Zawiasa, *Extinction Rebellion, czyli bunt przeciwko wymieraniu*, „Przekrój” 2019, nr 3566, <https://przekroj.pl/spoleczenstwo/extinction-rebellion-czyli-bunt-przeciwko-wymieraniu-robert> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

³¹⁵ „Wymiernym efektem jest to, że parlament brytyjski ogłosił środowiskowy i klimatyczny stan wyjątkowy. [...] Po raz pierwszy na świecie państwo przyznaje, że zmiany klimatu to zagrożenie, z którym trzeba walczyć i to w sposób radykalny. To samo zrobiły Szkocja, Walia, Irlandia i Katalonia. Co ważne, cały czas dołączają kolejne miasta: Genewa, Mediolan, Neapol, Lubeka, Kilonia, Vancouver, Ottawa, Oakland, San Francisco, a nawet jedna z dzielnic czeskiej Pragi”. [Tamże]

³¹⁶ Por. E. Chenoweth, M.J. Stephan, *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York 2011.

³¹⁷ G. Thunberg, *No One Is Too Small...*, s. 12.

klimatycznym”³¹⁸. Uważa on, że jedynym rozwiązaniem, na jakie ludzie powinni się przygotować jest właśnie tytułowa głęboka adaptacja, która opierałaby się na zasadach psychologicznej rezyliencji, umiejętności rezygnacji z dotychczasowego trybu życia, „rewitalizacji” zasad życia w zgodzie z przyrodą, a także rekonyliacji, czyli wspólnotowego pojednania w obliczu nadchodzącego kataklizmu.

Przywołana strategia, która legła u podstaw ideologicznych XR, wydaje mi się problematyczna nie tylko ze względu na swój antropocentryczny charakter czy wiarę w koncepcję „dobrego dzikiego”. Z tych dwóch kwestii można jednak wywnioskować, że celem owej strategii jest zachowanie pewnego systemu wartości czy też może systemu wyobrażeń, który w rzeczywistości ufundował przecież obecny kryzys ekologiczny. Również Rebecca Solnit wydaje się sceptyczna wobec takiego podejścia. Aktywizm niesie bowiem ze sobą nadzieję zmiany – nie powinien więc w swojej perspektywie zakładać stabilizacji, utrwalenia istniejącego porządku czy też powrotu do jakiegoś. „Ocalenie oznacza zachowanie czegoś w miejscu, gdzie ani mól, ani rdza nie będą się go imać; wyobrażenie możliwości wyjęcia czegoś z niebezpiecznego, nietrwałego, nieustannie podlegającego zmianom procesu zwanego życiem na Ziemi”³¹⁹. Tymczasem to, czego potrzebowalibyśmy w obliczu kryzysu klimatycznego, to otwarcie na nieoczywiste i niezrozumiałe, to poddanie się kruchości, uznanie swojej słabości, wykroczenie poza znane nam zasady. W przeciwnym przypadku nawet obywatelskie nieposłuszeństwo może okazać się zaledwie działaniem systemowym, podporządkowanym temu, przeciw czemu zdaje się być wymierzone.

Dlatego też, jeśli poszukujemy rozwiązania kryzysu poza systemem, być może trzeba będzie przyjąć na siebie wszystkie konsekwencje wykroczenia poza niego. O tym, jaki kształt mogą one przyjąć, dowiadujemy się chociażby z pism Markiza de Sade’a³²⁰. Podobną refleksję można znaleźć u Patricii MacCormack, filozofki proponującej – wyrastającą z posthumanizmu krytycznego, ale przekraczającą go – teorię ahumanizmu. Jedno z jej głównych założeń brzmi: „ekstynkcja jest aktywizmem”³²¹. MacCormack pyta bowiem, czy już sama nasza egzystencja, nasze życie, nie jest formą przemocy wobec wszystkiego, co nie-ludzkie. Jak pisałem wcześniej, jeśli mówimy o Antropocenie, może powinniśmy przemyśleć, czy jego początkiem nie jest już samo pojawienie się gatunku *Homo Sapiens* na Ziemi. Nasza obecność nieustannie

³¹⁸ J. Bendell, *Deep Adaptation: A Map for Navigating Climate Tragedy*, IFLAS Occasional Paper, <http://www.lifeworth.com/deepadaptation.pdf> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

³¹⁹ R. Solnit, *Nadzieja...*, s. 127. Co ciekawe, propozycja nadziei opisana przez Solnit okazuje się więc niezwykle bliska myśli posthumanistycznej.

³²⁰ Por. B. Banasiak, *Integralna potworność...*

³²¹ P. MacCormack, *After Life*, [w:] *The Animal Catalyst*, red. P. MacCormack, London – New Delhi – New York – Sydney 2014, s. 178.

wpływa na cały ekosystem: zmienia oblicze fauny i flory, a z biegiem czasu również minerałów czy atmosfery. Świat, w którym żyjemy nie jest naszym światem, nie mamy do niego prawa własności, a jednak funkcjonujemy tak, jakby jedyna właściwa jego wizja była tą stworzoną przez Człowieka. Stąd biorą się pułapki, w które wpadamy – paradoks człowieka na bezludnej wyspie, efekt Syzyfa, czy Antropocen-tryzm. MacCormack twierdzi, że samo wycofanie się ze swojej pozycji, które postuluje krytyczny posthumanizm, może nie wystarczyć. Że należy radykalnie wykroczyć poza „ja”, ponieważ dopiero wtedy stworzony – i stwarzany nieustannie od nowa – przez mnie świat może się zmienić. Że dopiero „śmierć *Anthropos* pozwoli usłyszeć tysiące głosów, które były wcześniej przez niego zagłuszone”³²². Świadoma zgoda na ekstynkcję mogłaby więc stanowić radykalną realizację postulatów feministycznej etyki troski.

I choć trudno się nie zgodzić z filozofką, gdy stwierdza, że „kapitalizm zmusza nas do myślenia o aktywizmie w odmienny niż dotychczas sposób”³²³, można zauważyć, że możliwość świadomego wyboru śmierci³²⁴ również wiąże się z przywilejem, zarezerwowanym tym razem dla jeszcze ściślej ograniczonej grupy ludzi. Nie tyle obejmuje wyłącznie „zaangażowany” Zachód, co wyłącznie jego zdrowych mieszkańców i mieszkanki, które mają wybór oraz możliwość zrealizowania głównego postulatu ahumanizmu. Osoby, których organizm cierpi na rozmaite śmiertelne choroby czy też ludzie, na których zdrowie negatywnie wpływa funkcjonowanie w ramach kapitalistycznej ekologii-świata, mają w tej kwestii ograniczony wachlarz możliwości. Nie mogą bowiem wybrać – czy nawet odrzucić – zdrowego życia, a jedynie szybszą bądź odleglejszą śmierć, mniejsze lub większe cierpienie³²⁵. Ich życie nie zależy od nich, a przykładowo od lekarzy czy medycyny. Paradoksalnie jednak, propozycja MacCormack jest być może właśnie aktywizmem dla uprzywilejowanych. Działaniem, które ma „odkupić winy” będące efektem ich dotychczasowej pozycji. Jeśli bowiem podejmą już decyzję o zaangażowaniu w tę formę aktywizmu, to sami siebie pozbawiają swojego uprzywilejowania. Jest to więc świadomy gest całkowitego odrzucenia własnej pozycji, można by rzec, iż gest radykalnie postantropocentryczny.

Dostrzeżenie własnej pozycji w proponowanej teorii jest niezwykle ważne w podejściu neomaterialistycznym i postantropocentrycznym. Pozwala ono również zrozumieć, że uwikłanie zielonego aktywizmu w rzeczywistość Kapitałocenu dostrzec można na wielu

³²² Też, *Ahuman Theory: Queer Posthuman Ecosophy*, wykład wygłoszony 22 sierpnia 2018 roku w Belgradzie podczas szkoły letniej „Sexualities, Cultures & Politics”.

³²³ Tamże.

³²⁴ W cytowanym powyżej tekście autorka analizuje m.in. aktywistyczne wymiary samobójstwa. Por. P. MacCormack, *After Life...*

³²⁵ By oddać filozofce sprawiedliwość, należy zaznaczyć, że ona sama jest śmiertelnie chora.

poziomach. Podążanie taką siecią powiązań, pozwala przykładowo dostrzec, iż ja – jako autor niniejszej dysertacji – również jestem jej częścią. Przy założeniu, że praca nad każdym z rozdziałów zajęła mi miesiąc, a więc w przybliżeniu 30 dni, można wyliczyć, iż moja rozprawa doktorska powstała w ciągu 1290 dni³²⁶. Każdego dnia bateria w moim komputerze pozwalała mi pracować ok. 10 godzin, a później konieczne było jej ładowanie. Pojemność takiej baterii to 7150 mAh. Przy założeniu, że pracowałem codziennie wyłącznie podczas pracy baterii, musiałem ładować ją 1290-krotnie, co daje sumę 9 223 500 mAh, czyli 136,97 kWh, za które zapłaciłem 75,33 PLN. To niewielka suma w przełożeniu na ponad 3,5 roku pracy, ale jeśli zauważę, że mój dostawca energii jest spółką kontrolowaną przez Skarb Państwa RP, to okazuje się, że pisanie niniejszej dysertacji³²⁷ – która mimo wszystko pisana jest z pozycji zaangażowanej w perspektywę zielonego aktywizmu – w jakiś sposób finansuje działania kraju, którego rząd przyjął wobec katastrofy klimatycznej postawę denialistyczną.

³²⁶ Oczywiście praca nad jednymi rozdziałami trwała dłużej, nad innymi krócej – pozwalam sobie więc na wyciągnięcie przybliżonej średniej w postaci 30 dni. Tyleż samo wyliczam łącznie na wstęp, zakończenie, streszczenie, bibliografię i przygotowanie do druku. Finalna liczba dni wyliczona jest dla 18 cykli 30-dniowych.

³²⁷ A kwota ta urosłaby przecież, gdybym dodał prąd zużyty w mieszkaniu podczas i na rzecz pisania. Należałoby również zwrócić uwagę na ślad węglowy rozprawy, który byłby wyliczany m.in. na podstawie odbytych podróży na konferencje, szkoły letnie czy projekty, w których brałem udział podczas studiów doktoranckich.

Rozdział 13. Kryzys ekologiczny jako kryzys nowoczesności

Jeśli przyjęlibyśmy propozycję ahumanizmu MacCormack jako sposób odpowiedzi na impas kryzysu ekologicznego, oznaczałoby to, że należy całkiem poważnie podejść do tematu śmierci i wymierania. W zasadzie trudno ukryć, że powyższe rozważania, które za punkt wyjścia obierają takie kwestie jak zmiany klimatyczne czy spadek bioróżnorodności, są taką perspektywą podszyte. Tak też moglibyśmy traktować wyczerpanie się humanistycznego paradygmatu czy też, wspomniany w pierwszej części dysertacji, kres Człowieka. Kryzys ekologiczny, który stanowił główny temat poprzednich rozdziałów, należałoby – wedle posthumanistycznej optyki – traktować więc jako kryzys humanizmu, a właściwie kryzys nowoczesności. Jean-Luc Nancy zauważał bowiem, że „nowoczesność – niezależnie od statusu, jaki sama chciała sobie przypisać – pozostaje w zasadzie humanizmem”³²⁸. Jak zaś pisał Paul Ricoeur: „Jeśli nowoczesność utożsamić z zamierającym humanizmem, «nowoczesny» kryzys może być tylko kryzysem samej nowoczesności [...]. Humanizm nie jest już czynnikiem kryzysu, ale poprzez wewnętrzny rozkład staje się miejscem kryzysu, a wreszcie ofiarą kryzysu”³²⁹. Filozof wskazuje tym samym, że owo wyczerpanie to nie kryzys, a jego objawy. Jak wspominałem na początku niniejszej części rozprawy, a próbowałem udowodnić w kolejnych rozdziałach, kryzys ekologiczny jest zjawiskiem autarkicznym i auto-teleologicznym. To system, którego ontoepistemologia kształtuje nasze ramy poznawcze i ustala możliwości działania, co sprawia, że nie jesteśmy w stanie funkcjonować poza nim. Jest to więc „w równej mierze kryzys *samej nowoczesności*, co kryzys *zrodzony przez nowoczesność*”³³⁰.

Jak już wspominałem, według Kosellecka kryzys może przyjąć jeden z trzech modeli: kryzysu permanentnego, momentu przełomowego albo ostatecznego. Tymczasem ten sam autor zauważa, że wszystkie te modele „wspierają się wzajemnie, są mieszane i dozowane w różnych proporcjach”³³¹, a więc nigdy nie występują w czystej postaci. Myślenie o tym, że musimy postrzegać kryzys w jednej z trzech proponowanych perspektyw również jest elementem kryzysu ekologicznego, nieustannie wytwarzającego nowe podziały i jednocześnie czyniącego pozostałe elementy nie-obecnymi. W imię nowoczesnego rozumu kryzys ten próbuje wydestylować elementy rzeczywistości, pozbawić je połączeń z pozostałymi, ukryć intra-aktywny charakter rzeczywistości oraz jej szeroko rozumianą materialność. Jak jednak

³²⁸ J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 17.

³²⁹ P. Ricoeur, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne?*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] *O kryzysie...*, s. 56.

³³⁰ Tamże, s. 55.

³³¹ R. Koselleck, *Kilka problemów...*, s. 64.

zauważał Leszek Kołakowski, „racjonalność doskonała jest ideałem samobójczym”³³². Jeśli chcemy być konsekwentni, to nie prowadzi nas ona nigdzie indziej, jak do opisywanej przez MacCormack świadomej ekstynkcji.

Powinniśmy jednak pamiętać, że „teraźniejszość jest z natury czymś mglistym, gdyż rozdzierające ją konflikty *per definitionem* nie są jeszcze rozwiązane”³³³. Nie oznacza to więc, że proponowane przez brytyjską filozofkę rozwiązanie jest jedynym możliwym „wyjściem poza system”. Celem niniejszej części była właśnie próba rozwiania owej mglistości, a celem całej dysertacji jest próba ukazania propozycji bardziej afirmatywnego jej przekroczenia. Swoimi analizami chcę zwrócić uwagę na to, że kryzys ekologiczny – oparty na ontoepistemologii nie-obecności – oglądany przez pryzmat posthumanistycznej optyki, ujawnia oraz odsłania aporie oraz niewydolność humanistycznego myślenia, nowoczesnego systemu, który przyjęliśmy i w ramach którego funkcjonujemy. Że sugeruje nam uporządkowanie, stanowiące jednak efekt szeregu wykluczeń, które mają pozostać dla nas niewidocznymi. Sploty i sieci relacji nie są więc rozrywane czy niszczone, a jedynie czynione nie-obecnymi, zakrywane w złudnym procesie zaprowadzania ładu. Człowiek humanizmu „widzi to, co da się widzieć, *yet all that I see*, widzi wszystko, co jest, a zatem nie dostrzega «reszty», która jest zawsze tym, czego *nie ma*. Lecz właśnie to *nic*, którego *nie ma*, kształtuje wszystko, co *jest*”³³⁴.

Człowiek staje się tym samym układem zamkniętym – już nie tylko teoretycznie czy abstrakcyjnie, ale również materialnie. Pozwalamy algorytmom zamykać się w bańkach informacyjnych/filtrujących, ze względu na wygodę. Wolimy, gdy marketing ma formę spersonalizowaną niż gdybyśmy mieli przebijać się przez miriady ofert w poszukiwaniu jednego produktu, który może nas zainteresować. Ale stąd się właśnie wzięła teoria krytyczna – z niezgody na uproszczenia, które wynikają z intelektualnej wygody. Czymże innym są szowinizm, rasizm, seksizm itd., jeśli nie brakiem chęci bliższego przyjrzenia się jakiemuś zjawisku? Czyż nie wynikają one z łatwości postrzegania świata, w którym nie trzeba zadawać pytań (z natury swej „niewygodnych”), dzięki czemu można żyć według raz wypracowanej (bądź odziedziczonej, narzuconej itp.) wizji? Świat wirtualny i tworzące go algorytmy nie są więc złowieszczymi wynalazkami, których powinniśmy się bać. Nie na tym polega „problem”. Problemem jest humanistyczna definicja Człowieka, który jest wszak właśnie taką zamkniętą bańką. Wirtualność to zaledwie kolejna cegła w twierdzy humanizmu, która pozwala lepiej

³³² L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych* [w:] *O kryzysie...*, s. 84.

³³³ P. Ricoeur, *Kryzys...*, s. 37.

³³⁴ T. Sławek, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Mikołów 2018, s. 36.

realizować jego wizję. Nie sposób więc nie zgodzić się z Tadeuszem Sławkiem, gdy pisze: „Człowiek nowoczesny jest tym, który tonie. Co więcej, obarczony fałszywą świadomością, na swój sposób «zaczarowany» światem, który sam stworzył, nie będzie zdolny rozpoznać dramatyzmu sytuacji”³³⁵. Jej przyczyn poszukuje bowiem poza sobą.

Opisana i zanalizowana w poprzednich rozdziałach rzeczywistość nie tylko stanowi opis humanistycznej kondycji ludzkiej u progu posthumanistycznej rewolucji. Ma również uświadamiać nam, że „nigdy nie byliśmy nowocześni” czy też, że „zawsze byliśmy postludscy” – posthumanistyczna ontoepistemologia okazuje się o wiele lepszym narzędziem do opisu znanego nam świata niż zamknięte bańki dyscyplinarne (czy może raczej: dyscyplinujące).

Porządek jaki proponują – stanowiąc efekt nieustającego pogłębiania dualizmów – zasłania również sam kryzys ekologiczny, a więc proces, w ramach którego porządek ten został wytworzony. Pozwala to przesunąć ludzkie spojrzenie gdzie indziej, skupić je na skutkach kryzysu, sugerując, że są one jego źródłem. W efekcie wszelki aktywizm zostaje wyhamowany, ponieważ musi podporządkować się nie-obecnym zasadom systemu, przeciwko któremu jest wymierzony. Kryzys może w tym czasie działać dalej. Wydaje się jednak, że próba przekroczenia jego zasad powinna wiązać się z dopuszczeniem do naszego spojrzenia entropii, do zgody na jej wzrost. Dopiero odrzucenie porządku może ujawnić pulsującą energię życia (*dzoē*).

Dla układu odosobnionego, bez jakiegokolwiek wymiany z otoczeniem, przepływ entropii jest z definicji równy zeru. Pozostaje jedynie człon odpowiadający produkcji i entropia układu może tylko wzrastać lub nie zmieniać się. A zatem w tym wypadku nie sposób już traktować przemian nieodwracalnych jako przybliżeń przemian odwracalnych; wzrost entropii odpowiada samorzutnej ewolucji układu. Entropia staje się tedy „wskaźnikiem ewolucji” albo „strzałką czasu” [...]. Dla wszystkich układów odosobnionych przyszłość to kierunek wzrastania entropii. Jaki układ mógłby być lepiej „izolowany” niż wszechświat jako całość?³³⁶

Postrzeganie świata jako całości, poza podziałami, to zaś najważniejszy element myślenia w kategoriach niosących obietnicę przekroczenia kryzysu – bo „zrozumieć nowoczesność, to postrzegać ją jako kres epoki, do której jakaś część nas samych już nie należy”³³⁷.

³³⁵ T. Sławek, *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Katowice 2009, s. 213.

³³⁶ I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi...*, s. 132

³³⁷ P. Ricoeur, *Kryzys...*, s. 56.

Część III

Ku eko-logice.

Wspólnota w perspektywie posthumanizmu

W przywoływanym w poprzedniej części tekście René Thom pisze, że kryzys często w pewien sposób zapowiada katastrofę, ponieważ nie tyle ją poprzedza, co wręcz prowokuje. Ma jednak na myśli szczególny sposób pojmowania katastrofy. Jeśli przyjmiemy jego perspektywę, można by stwierdzić, że kryzys ekologiczny jest takim właśnie zjawiskiem, które nie tylko poprzedza nadchodzącą katastrofę, ale wręcz do niej doprowadza. Francuski matematyk tłumaczy to zjawisko na przykładzie przejść fazowych w fizyko-chemii:

Gdy substancja znajduje się w stanie metastabilnym, który poprzedza zmianę fazy (jak woda przegrzana powyżej 100° pod ciśnieniem atmosferycznym), ta metastabilność objawia się w zjawisku zwanym „nukleacją”: w ośrodku tworzą się w sposób przypadkowy liczne „wysepki” nowej fazy (w naszym przypadku pęcherzyki pary wodnej), lecz jeśli nie przekraczają pewnej krytycznej wielkości, znikają zaabsorbowane przez starą fazę. Jeżeli jedna z nich przekroczy tę wielkość krytyczną, zaczyna rosnać z piorunującą szybkością, co powoduje katastrofę zmiany fazy (tutaj: wrzenie)¹.

Katastrofą w obliczu kryzysu ekologicznego byłyby w takim razie konieczność „zmiany fazy”. Za dotychczas pojawiające się narracje, które ową katastrofę zapowiadały, moglibyśmy uznać chociażby postmodernizm, antyhumanizm, postkolonializm czy feminizm². Wszak „wstępem do rewolucji są coraz większe trudności z obowiązującym paradygmatem – doświadczenie kryzysu”³. Wszystkie wspomniane nurty wywołały pewne wstrząsy nowoczesności, ale dotychczasowy system myślenia „poradził sobie” z nimi, poprzez wchłonięcie i wprężenie w struktury humanistyki. Posthumanizm natomiast wydaje się przekraczać opisaną przez Thoma „wielkość krytyczną”, chociażby z uwagi na to, że udało mu się połączyć dotychczasowe perspektywy teorii krytycznej, a także wytworzyć nowe. Dlatego też wydaje mi się, że możliwość zmiany przychodzi właśnie z tego kierunku. Posthumanizm jest afirmatywny, co daje mu energię do działania. W jego zasięgu znajdują się również narzędzia, których można użyć nie tyle do rozmontowania dotychczasowego systemu, co do konstrukcji nowego.

Trudno nie zgodzić się z Timothyem Mortonem, zauważającym, że „globalne ocieplenie nie jest tylko zagrożeniem politycznym, ale także ontologicznym. Nierzeczywistość jako

¹ R. Thom, *Kryzys i katastrofa*, przeł. S. Zakrzewski, [w:] *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Tom II*, red. K. Michalski, Warszawa: Res Publica 1990, s. 29–30.

² Por. Rozdział 1.

³ C.F. von Weizsäcker, *O kryzysie*, przeł. A. Wołkiewicz, [w:] *O kryzysie...*, s. 12.

zagrożenie jest w istocie znakiem samej rzeczywistości. Podobnie jak koszmar, który niesie treści realnego przeżycia, cień hiperobiekty obwieszcza swoje istnienie⁴. Jeżeli zaś globalne ocieplenie, stanowiące jeden ze skutków kryzysu ekologicznego, stanowi zagrożenie ontologiczne, to w celu odpowiedniego przemyślenia i przepracowania go, również należy spróbować uczynić to w porządku ontologii czy też – co będzie właściwsze w przypadku posthumanizmu – ontoepistemologii. Należy w tym momencie skonstatować, że kryzys ekologiczny jest już sam w sobie rodzajem wspólnoty powiązań i relacji. Jak jednak mogliśmy zauważyć, jest to wspólnota, w której siły rozłożone są nierówno, która niesie ze sobą wykluczenia, a przede wszystkim opiera się na władzy. To wspólnota, która nie dostrzega egalitarnego statusu wszystkich tworzących ją istnień i relacji. Jak zauważał Jean-Luc Nancy: „był jest wspólnie. [...] Cóż jednak bardziej pomijanego przez dotychczasową ontologię?”⁵. W dotychczasowym paradygmacie charakteryzuje ją bowiem ontoepistemologiczne zaślepienie. Stąd właśnie kryzys, który wszak „nie jest niczym innym, jak tylko upominaniem się rzeczy o własny kształt”⁶.

Pod tym względem, niezwykle ważne w proponowaniu posthumanistycznej wizji wspólnoty było dostrzeżenie aporii związanych z Antropocenem, przede wszystkim zaś rozpoznanie jego antropocentrycznego charakteru. Przeprowadzona w poprzedniej części rozprawy diagnoza pokazuje nam bowiem, że to nie człowiek-sam jest przyczyną kryzysu ekologicznego. Tworzy go bowiem wiele elementów i relacyjnych sieci, które zachodzą na siebie w nieoczekiwanych miejscach. Człowiek nigdy bowiem nie istnieje sam, nieustannie uczestniczy w wielu przecinających się intra-aktywnych relacjach. Jak przecież stwierdzała N. Katherine Hayles, „zawsze byliśmy postludźmi”⁷. Humanizm i oparte na racjonalności nowoczesne myślenie czynią jednak te relacje nie-obecnymi. W efekcie siła ich oddziaływania przybiera niespodziewane rozmiary – dostrzegamy bowiem dopiero skutki takiego stanu rzeczy i jego nieustannej eksploatacji. Antropocen będzie więc opisaną wyżej przez Mortona sytuacją, gdy „cień hiperobiekty obwieszcza swoje istnienie”⁸. Kryzys ekologiczny odsłania bowiem hiperobiektywne relacje, które go tworzą. Dotychczasowy system pracował całościowo na ich nie-obecność, więc potrzebujemy dziś nowego spojrzenia. Spojrzenia spoza zasad tego systemu, przekraczającego je. Spojrzenia dostrzegającego to, czego do tej pory nie było widać.

⁴ T. Morton, *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty drugie” 2018, nr 2, s. 290.

⁵ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 107.

⁶ T. Sławek, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Mikołów 2018, s. 112.

⁷ N.K. Hayles. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago–London 1999, s. 291.

⁸ T. Morton, *Lepkość...*, s. 290. Więcej na temat hiperobiektywów piszę w Rozdziale 16.

Jak zauważa Ewa Bińczyk, „skoro dotychczasowe myślenie przywiodło nas do planetarnego kryzysu epoki antropocenu, to raczej nie pomoże nam ono z niego wybrnąć”⁹.

Jak przecież zauważał Wallerstein – czego przykładem jest chociażby propozycja Patricii MacCormack, a na co zwracał uwagę już Markiz de Sade – nie sposób poradzić sobie z kryzysem systemu, będąc jego częścią. „Kryzys może bowiem ustąpić, rozpląnąć się, nie pozostawiając żadnego śladu, nie powodując żadnych widocznych zmian”¹⁰. Potrzeba więc katastrofy w rozumieniu Thoma – nie tyle więc destrukcji struktur czy eksplozji systemu, co doprowadzenia do „zmiany fazy”. Jak bowiem zauważał Jason W. Moore, „bardziej twórcze może okazać się myślenie o kryzysach jako procesach, poprzez które nabierają kształtu nowe sposoby porządkowania relacji pomiędzy ludźmi i pozostałą częścią natury”¹¹. Taką propozycję, w moim odczuciu, daje właśnie posthumanizm.

Wyrastająca na jego gruncie kategoria wspólnoty jest tutaj kluczowa. Posthumanistyczna *communitas* opiera się bowiem na innych zasadach. Ma charakter egalitarny zarówno na poziomie istnień, które uczestniczą w sieci relacji, jak i wobec samych relacji czy tworzących je intra-akcji. Takie przestawienie optyki pomogło nam już w poprzednich rozdziałach dostrzec tworzącą kryzys ekologiczny sieć połączeń, którą Moore nazywa, za Teofrastem, *oikeios*. Według badacza „dzięki *oikeios* pojawiają się nowe historyczne połączenia, możliwe dzięki przekroczeniu przemocy symbolicznej kartezjańskiego dualizmu”¹². Rzekłbym jednak, że połączenia te nie tyle się pojawiają, co ujawniają. Stają się raczej na powrót widoczne, ponieważ zawsze znajdowały się tam, gdzie nagle zaczynamy je dostrzegać.

Pomaga nam w tym przestawienie się na kategorie myślenia posthumanistycznej wspólnoty. Ta zaś jest kategorią ontoepistemologiczną – to wspólnota, w której nie tylko się jest/żyje, ale również taka, którą się jest/żyje. To wspólnota przekraczająca dualizmy, tak charakterystyczne dla kryzysu ekologicznego. By zaś przekroczyć ten ostatni, potrzebna jest właśnie rewolucja myślenia, którą przynosi ze sobą posthumanizm i posthumanistycznie rozumiana wspólnota. Celem niniejszej części dysertacji jest takie opisanie ontoepistemologicznej kategorii wspólnoty, które może być pomocne w przywołanej już „zmianie fazy”.

⁹ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018, s. 16.

¹⁰ R. Thom, *Kryzys i katastrofa...*, s. 30.

¹¹ J.W. Moore, *Kryzys: ekologiczny czy ekologicznie-światowy?*, przeł. A.W. Nowak, K. Abriszewski, „Praktyka teoretyczna” 2014, nr 4 (14), s. 264.

¹² Tamże, s. 261.

Być może nadszedł bowiem czas, by uświadomić sobie, że Człowiek nie jest światu potrzebny. Wręcz przeciwnie – to Człowiek potrzebuje świata i to w takiej wersji, w jakiej go sobie stworzył. Świata ufundowanego na Antropocenie, poddającego się Ludzkiej woli i potrzebom. Dalsze kierowanie się Antropocen-tryczną wizją rzeczywistości prowadzi jedynie do nieuchronnego końca dotychczasowego paradygmatu, ale również do bardziej materialnego końca wszelkiego życia. Dlatego nadchodzi wspomniana potrzeba przemyślenia naszego związku ze światem. Dopiero zarzucenie dotychczasowego myślenia i wyjście w kierunku postantropocentryzmu (a może nawet post-Antropocen-tryzmu) pozwoli nam uwolnić się spod władzy Antropocenu. Nie oznacza to oczywiście nagłego odnalezienia ratunku dla człowieka. Być może w ogóle go nie oznacza. Przyjęcie postantropocentrycznej optyki pozwala nam jednak patrzeć i myśleć „szerzej”. Nie każe nam decydować o tym, co jest dobre dla planety. Zwraca raczej naszą uwagę na egalitarność wszystkich istnień i sugeruje pogodzenie się ze świadomością, iż nie tylko nie jesteśmy wyjątkowi, ale także, że nigdy nie zrozumiemy całego życia i zasad nim rządzących. Oparty na postantropocentrycznej optyce posthumanizm proponuje więc współ-życie – dla wszystkich na takich samym zasadach. Odrzucamy tym samym relację podmiotu i przedmiotu jako hierarchiczną, przyjmując, iż wszystko posiada taki sam – relacyjny – status. Oznacza to, iż nie jesteśmy nigdy po jednej stronie takich relacji, ale że zawsze istniejemy w samym ich sercu. Nasze życie i funkcjonowanie mają charakter relacyjny i doświadczamy tego chociażby oddychając. Otaczający nas świat przepływa przez nas, a my jesteśmy jedną z jego części. Nie rozmywamy się jednak, a zawsze pozostajemy sobą, ucieleśnieni i usytuowani. Oto podstawa do tworzenia nowego sposobu ujmowania wszelkiego współ-życia¹³.

Celem tej ostatniej części dysertacji jest próba ujęcia posthumanistycznej kategorii wspólnoty oraz uzupełnienie jej o aktywistyczny, afirmatywny wymiar, który nazywam eko-logiką. Zanim jednak do tego dojdę, chciałbym zarysować tło, jakim jest pojmowanie wspólnoty. Twierdzę bowiem, że charakterystyczne dla dotychczasowej filozofii wspólnoty aporie wiążą się również z opisanym wcześniej kryzysem ekologicznym i związanym z nim dualistycznym myśleniem.

¹³ Pojęcie współ-życia opisuję szerzej w Rozdziale 15.

Rozdział 14. Pojmowanie niemożliwej wspólnoty

Krzysztof Pacewicz nazywa filozofów takich jak Roberto Esposito, Zygmunt Bauman, Jean-Luc Nancy czy Giorgio Agamben, komunegatywistami, dla których wspólnota jest „pewną próżnią znaczeniową, pojęciem nie posiadającym desygnatu, słowem, które *nie znaczy nic*”¹⁴. Trudno nie zgodzić się z nim, że w pismach wspomnianych myślicieli wspólnota to zagadnienie, które mnoży problemy poznawcze, wymyka się definiowaniu i zamyka w aporiach. Czy jednak w istocie implikuje to znaczeniową próżnię? Czy nie można tych kwestii potraktować jako ontologicznych fundamentów wspólnoty, która w istocie stanowi jedno z najważniejszych zagadnień współczesności? Przywołane przez Pacewicza, a dostrzegane przez wspomnianych filozofów, problemy, są wszak efektem działania kryzysu ekologicznego. Wydaje się, że – co postaram się wykazać w niniejszym rozdziale – „komunegatywiści” mają w tym przypadku rację. Co więcej, ich rozważania i problemy, jakie dostrzegają w kontekście pojmowania wspólnoty, można przyjąć za punkt wyjścia do myślenia wspólnoty jako ontoepistemologicznej kategorii posthumanizmu.

Jak pisał Leszek Koczanowicz:

sztandarem nowoczesności [...] jest wysunięcie na plan pierwszy jednostki, nadanie jej wolności i autonomii, jakiej nigdy wcześniej w takiej skali nie posiadała. Innym wymiarem tak rozumianej wolności, jak to wielokrotnie konstatowano, jest rozkład więzi społecznej, powstanie społeczeństwa jednostek zamkniętych w „stalowych klatkach” własnych dążeń i interesów¹⁵.

Charakterystyczne dla nowoczesnego kryzysu ekologicznego będzie postrzeganie świata i życia w perspektywie mnożących się podziałów, nieustanne dzielenie, rozbijanie na pojedyncze atomy oraz sugerowanie, że funkcjonują one w sposób zindywidualizowany – że nie tylko nie są połączone z innymi, ale że takiego połączenia nie potrzebują. W tym kontekście Nancy pisze, że rozpad wspólnoty to doświadczenie, „które miało zrodzić epokę nowoczesną”¹⁶. Roberto Esposito zauważa natomiast, że „nowoczesność wprowadza w życie proces immunizacji”¹⁷, która konstruuje zewnętrzną granicę i wewnętrzne podziały. Immunizacja jest jak system immunologiczny wspólnoty, a jednocześnie jej hamulec – pilnuje

¹⁴ K. Pacewicz, *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*, Warszawa 2017, s. 83.

¹⁵ L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wrocław 2005, s. 178.

¹⁶ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 18.

¹⁷ R. Esposito, *Wolność i immunizacja*, przeł. K. i M. Burzykowie, [w:] tegoż, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, Kraków 2015, s. 84.

formy zorganizowania, nie pozwala jednostkom w niej „się rozpuścić”. Moglibyśmy więc powiedzieć, że co prawda wspólnota nie zanika, ale traci swoje właściwości, jako że oznacza ona organiczny związek ludzi, związek oparty na bliskości, „współzycie poufale, intymne, zamknięte w wąskim kręgu”¹⁸. Nowoczesność, rozumiana jako kryzys ekologiczny, skupia się na postrzeganiu świata nie przez pryzmat owych więzi, ale pozornych podziałów, którym podlegać mają wszelkie istnienia. Nie pozwala tym samym na poddanie się relacjom, zatracenie się w nich, niesie ze sobą sugestię konieczności uporządkowania i trzymania się tego porządku. A jednak należy pamiętać, że, jak zauważał Jean-Luc Nancy, „w każdym momencie swej historii Zachód oddawał się nostalgii za bardziej archaiczną wspólnotą, która uległa zanikowi”¹⁹.

Gdy Giorgio Agamben pisze o wspólnocie, która nadchodzi²⁰, a Zygmunt Bauman o powrocie wspólnoty z wygnania, na które skazała ją nowoczesna krucjata²¹, to można by powiedzieć nie tylko, że dostrzegają konieczność zmiany myślenia, ale przede wszystkim, że pozostają w paradygmacie narzuconym przez Ferdinanda Tönniesa. W swojej, przełomowej dla myślenia o wspólnocie, publikacji, zbudował on dla wspólnoty fundament o charakterze dualistycznym. Przeciwstawiał ją społeczeństwu/stowarzyszeniu, nie tylko ze względu na charakter powiązań pomiędzy jednostkami (silniejsze i bardziej organiczne we wspólnocie, a bardziej „poluzowane” i sformalizowane w społeczeństwie), ale przede wszystkim w linearnej perspektywie rozwoju. Wspólnota stanowi w takim ujęciu więź wcześniejszą, prymarną wobec tej, na której opiera się stowarzyszenie. Warto jednak zaznaczyć, że Tönnies zauważał również, iż „siła wspólnoty, choć coraz słabsza, utrzymuje się także w epoce stowarzyszenia i pozostaje realną rzeczywistością życia społecznego”²². Stwierdzenie to wydaje mi się niezwykle ważne, ponieważ zawiera sugestię, którą możemy odczytywać właśnie w kontekście posthumanistycznej ontoepistemologii – że wspólnoty nie można utracić, że charakterystyczne dla niej więzi nawet, jeśli pozostają niewidoczne, wciąż działają. Powrócę do tej kwestii w następnym rozdziale, poświęconym posthumanistycznemu myśleniu wspólnoty. W kontekście przywołanych koncepcji Esposito, Baumana czy Agambena ważniejszy jest bowiem ów dualistyczny charakter, jaki późniejszej filozofii wspólnoty nadał Tönnies. Pozwolił on bowiem na postrzeganie wspólnoty jako utraconej więzi, do której można

¹⁸ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988, s. 22.

¹⁹ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 19.

²⁰ Por. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.

²¹ Por. Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margański, Kraków 2008, s. 16.

²² F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie...*, s. 329.

powrócić. Sprawił, że wspólnota – zamiast materialnej, organicznej relacji obecnej tu-i-teraz – stała się projektem czy też, jak powiedziała Nancy, dziełem²³.

Ten ostatni pisze bowiem o wspólnocie jako o „dziele”, a więc czymś, co posiada doskonałą postać i ostateczne znaczenie, co osiąga docelową całość. Jego sprzeciw wobec takiego pojmowania wspólnoty polega na jej „rozdzieleniu” – sformułowanie to ma jednak zwracać uwagę nie tyle na proces dzielenia, co otwierania tego „dzieła” – rozdzielona wspólnota to otwarcie. Miałoby się ono opierać na dostrzeżeniu bycia-wspólnie, które jest „z istoty otwarte i mnogie, chociaż mnogość ta nie sprowadza się do indywidualistycznego atomizmu”²⁴. Dla Nancy’ego „wspólnota nie jest projektem zjednoczenia, nie jest też projektem wytworzenia lub zrealizowania czegoś – w ogóle nie jest *projektem* jako takim”²⁵. Francuski filozof zauważa bowiem, że wspólnota rozumiana jako sztuczny twór, jako dzieło – dzieli, segreguje, utrzymuje dystans. Okazuje się, jak powiedziała Bauman, „czymś na kształt oblężonej fortecy nieustannie bombardowanej przez [...] wrogów zewnętrznych i raz po raz rozdieranej przez wewnętrzną niezgodę”²⁶. Taka wspólnota zmusza do postrzegania świata w kategoriach wnętrza i zewnątrz, to wspólnota ograniczona, która „oznacza izolację, odseparowanie, mury ochronne i strzeżone bramy”²⁷. W tym kontekście Michał Herer zastanawia się, czym byłaby wspólnota nieoparta na wykluczeniu obcego czy innego. Sugeruje on, że wspólnota zawsze oparta jest na wojnie. Może być wspólnotą przyjaciół, jednak muszą oni mieć również wrogów, którzy wzmacniają w ten sposób więzi tych pierwszych. Wspólnota „przyjaciół bez wrogów albo wieczny pokój nie może być [...] *telosem*, oznacza raczej [...] zaprzeczenie”²⁸. Pojmowana jako projekt, jako ludzki wytwór, nawet jeśli oparty na organicznych relacjach, wspólnota jawi się jako forma więzi-enia. Wyjście poza nią to opuszczenie bezpiecznego, wąskiego kręgu, poza którym istnieje tylko lęk i związany z nim wróg. Pozostanie w niej wiąże się z pewną utratą swobody, koniecznością podporządkowania się immunizacyjnym zasadom, które pozwalają odróżnić swoich od obcych. Brak podporządkowania wiąże się z wewnętrznymi podziałami. To wspólnota dopasowanych – wspólnota, która łączy i dzieli jednocześnie, choć z pozoru dostrzegalna jest wyłącznie ta pierwsza cecha. Druga pozostaje tym samym nie-obecna. A jednak „wspólnoty bywają nie

²³ Dla Nancy’ego wspólnota ludzka to „wspólnota bytów z istoty wytwarzających własną istotę jako swoje dzieło, co więcej – wytwarzających tę istotę w postaci wspólnoty” [J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 10].

²⁴ Tamże, s. 5.

²⁵ Tamże, s. 25.

²⁶ Z. Bauman, *Wspólnota...*, s. 23.

²⁷ Tamże, s. 152.

²⁸ M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017, s. 81.

tylko źródłem tożsamości, otuchy i wspomnienia, lecz także źródłem cierpień. Jest tak wtedy, gdy są konformistyczne, nietolerancyjne i gdy nadmiernie unifikują swoich członków”²⁹.

14.1 Wspólnota, czyli więzi-enie

Wspólnota zwraca nas ku obowiązki wzajemnego rozumienia się. Zygmunt Bauman pisze, że u podstaw wspólnoty leży p o j m o w a n i e , którego

nie trzeba szukać, a co dopiero pracowicie go budować czy o niego walczyć: ten sposób pojmowania „jest”, jawi się jako z miejsca gotowy do użycia, tak że rozumiemy się nawzajem bez słów i nigdy nie musimy z niepokojem pytać: „co masz na myśli?”. Pojmowanie, na którym opiera się wspólnota, *poprzedza* wszelkie porozumienia i nieporozumienia. Taki sposób pojmowania to nie linia końcowa, lecz *punkt wyjścia* wszelkiej więzi. To „wzajemne, wiążące uczucie” – właściwa i prawdziwa wola tych, co podążają razem; i właśnie dzięki takiemu, i tylko takiemu pojmowaniu ludzie we wspólnocie pozostają zasadniczo w zgodzie pomimo wszelkich dzielących ich momentów³⁰.

Jeżeli jednak takie pojmowanie jest „gotowe do użycia”, nie potrzebuje słów, a więc komunikacji, niepokoju ani wzajemnej troski, to tak naprawdę czyni ono wspólnotę zamkniętą klauzulą. Co więcej, wykluczając potrzebę komunikacji ze wspólnoty, czynimy wspólnotę dziełem, zamkniętym i spełnionym projektem. Stabilizujemy ją, odbieramy życie, a tym samym zbliżamy ją do totalitarności i narzucania zasad (skoro nie mogą już zostać wypracowane w ramach negocjacji czy dialogu). Taka „wspólnota oznacza *jednakowość*, jednakowość zaś oznacza nieobecność «innego», zwłaszcza uporczywie *odmiennych «innych»*”³¹.

Pojmowanie – zarówno wzajemne we wspólnocie, jak i pojmowanie jej samej – sugeruje, że wspólnotę da się objąć w całości, mieć pojęcie o niej i j e j p o j ę c i e . To właśnie tak wspólnota, zamiast żywym organizmem, staje się dziełem, okazuje się jedynie projektem. Tymczasem pojęcia są przecież żywe, nieustannie podlegają przemianom. Jak pisali Gilles Deleuze i Félix Guattari, „[k]ażde pojęcie jest przynajmniej podwójne lub potrójne [...]. Każde pojęcie ma nieregularny kontur, określony przez liczbę jego składników”³². Pojmowanie wspólnoty, zamknięcie jej w pojęciu, to poddanie jej procesowi petryfikacji. Taka wspólnota nie może być żywa, odbiera się jej „składnikom” możliwość jej definiowania,

²⁹ W.M. Nowak, *Wprowadzenie. Filozofia wobec wspólnotowości*, [w:] *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, Rzeszów 2010, s. 7–8.

³⁰ Z. Bauman, *Wspólnota...*, s. 17.

³¹ Tamże, s. 154.

³² G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 22.

a nawet wypowiedania. Pojmowanie bowiem, tak jak pisze o nim Bauman w kontekście wspólnoty, musi być podskórne, nie może mieć świadomego charakteru:

Skoro „wspólnota” oznacza podzielane przez wszystkich jej członków „naturalne” i „milczące” pojmowanie, to nie przetrwa ona momentu, w którym pojmowanie owo stanie się świadome, a więc głośno deklarowane [...]. *Mówienie* o wspólnocie (dokładniej: wspólnota mówiąca o sobie jako o wspólnocie) to sprzeczność wewnętrzna³³.

Dlatego też wspólnotę stanowiącą projekt/dzieło, moglibyśmy postrzegać jako wspólnotę narzuconą. Wspólnotę, którą należy ustanowić, ponieważ – wbrew swojemu organicznemu charakterowi i twierdzeniom Tönniesa – nie jest prymarna wobec naszego życia. Zawiązywanie wspólnoty, zwłaszcza na niewypowiedzianych zasadach, okazuje się tym samym gestem władzy, gestem Człowieka. To władza, która zamyka nas do więzi-enia, przekonując nas, że to dla naszego własnego dobra, ponieważ poza granicami wspólnoty czai się niebezpieczeństwo. Tymczasem, kiedy tak, w postaci władczego gestu, próbujemy „ustanowić, stworzyć, zrealizować wspólnotę – każdorazowo zamieniamy ją w jej absolutne przeciwieństwo: we wspólnotę śmierci i w śmierć wspólnoty”³⁴.

Wspólnota (łac. *communitas*) okazuje się więc nie tyle niewypowiedziana, co wręcz niewypowiadalna. Tymczasem wydawać by się mogło, że skoro „język jawi się [...] jako *spoiwo* rozmaitych ludzkich zbiorowości”³⁵, to właśnie takim spoiwem dla wspólnoty powinna być komunikacja. Wywodzi się ona od łacińskiego *communicare*, ale również od *communio*, czyli tego, co wspólne. Co jednak ciekawe, *communicare* oznacza nie tylko dzielenie się z, ale dzielenie samo w sobie. Jak pisze Michał Krzykawski, także dla Nancy’ego „fundamentalne rozdzielenie pojedynczych bytów jest warunkiem [...] komunikacji jako przekazywania sobie tego, co między sobą dzielimy, przy czym nie chodzi tu o wspólną nam substancję, lecz o dzielenie samego faktu bycia z i w relacji do”³⁶. Komunikację – zwłaszcza tę w obrębie wspólnoty – należałoby więc postrzegać jako jednoczesny proces dzielenia i dzielenia się. Owo dzielenie (się) ujawnia tym samym niedostrzegany dotychczas aspekt wspólnoty, jako takiej, w której relacje podlegają nieustannemu rozwiązywaniu i zawiązywaniu. To proces nielinearny, oba jego aspekty dzieją się jednocześnie. Tymczasem w dotychczasowym myśleniu o wspólnocie owo przekroczenie dualizmów jest niedostrzegalne, filozofia wspólnoty

³³ Z. Bauman, *Wspólnota...*, s. 19.

³⁴ R. Esposito, *Prawo wspólnoty*, przeł. M. Surma-Gawłowska, [w:] tegoż, *Pojęcia polityczne...*, s. 19.

³⁵ P. Przywara, *Wspólnota i język*, [w:] *Wspólnota i wspólnotowość...*, s. 69.

³⁶ M. Krzykawski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, Warszawa 2017, s. 61.

skupia się na języku i komunikacji jako sferze podziałów. Okazuje się tym samym, że „nie-możliwość wspólnego bycia leży w matrycy naszego wspólnego języka i jego zaskakujących splotach, jak gdyby wspólnota była warunkiem nie-możliwości bycia”³⁷.

Wydaje się, że wspólnoty nie należałoby postrzegać poprzez aporie, które wyznaczają jej granice. O wiele ciekawsze wydaje się myślenie wspólnoty jako aporii. Z tą jednak różnicą, że aporia nie musi być przeszkodą, jeśli postrzegamy ją w kategoriach ontoepistemologicznych. Do kwestii tej powrócę w następnych rozdziałach. Tymczasem próby pojmowania wspólnoty sprawiają, że projekt ów musi ostatecznie upaść – nie spełnia bowiem własnych kryteriów zamkniętego dzieła. Dlatego też stwierdzenia takie jak to Roberta Esposito, że „wspólnota jednocześnie jest konieczna i niemożliwa. Nie tylko istnieje zawsze w sposób ułomny – nigdy nie dochodzi do jej spełnienia – ale jest wspólnotą tylko w swej ułomności”³⁸, muszą prowadzić do konstatacji, iż „wspólnota nie tylko nie została nigdy zrealizowana, ale [...] jest ona nierealizowalna. [...] Jest ona tym, co jednocześnie jest dla nas niezbędne i nieosiągalne. [...] Jesteśmy wspólnotą ludzi bez wspólnoty”³⁹.

14.2 Ku wspólnotcie-samej

Zygmunt Bauman postrzega poszukiwanie wspólnoty (a może pogoń za jej pojęciem?) jako Tantalowe męki. Stwierdza, że wspólnota zawsze wymyka się, gdy tylko ją dostrzegamy, że „wspólnoty [...] uparcie brak, wspólnoty wymykają się wyciągniętym dłoniom lub rozsypują w rękach”⁴⁰. Wywodzi to z, przywoływanej już, koncepcji Tönniesa, iż wzajemne zrozumienie, które stanowi fundament wspólnoty, jest milczące, niewidoczne, że jest jak powietrze, do którego jesteśmy tak przyzwyczajeni, iż nie zdajemy sobie sprawy, że go nieustannie używamy. Gdy ją zaś dostrzeżemy, rozpoczyna się proces rozpadu wspólnoty (stąd skojarzenie z mitologicznymi mękami Tantalą) i konieczność budowania nowej. To jednak wspólnota, która „zawsze jest byłą. [...] jest też zazwyczaj przyszłą. Wspólnota to obecnie inna nazwa raj utraconego – do którego mamy jednak nadzieję powrócić”⁴¹. To właśnie takiemu pojmowaniu wspólnoty sprzeciwia się Krzysztof Pacewicz, który źródła krytykowanego przez siebie komunegatywizmu doszukuje się w fakcie, iż „teoria społeczna zaczęła traktować wspólnotę jako coś abstrakcyjnego i negatywnego, oddalającego się od nas, albo wręcz

³⁷ Tamże, s. 43.

³⁸ R. Esposito, *Prawo wspólnoty...*, s. 23

³⁹ Tamże, s. 18–19.

⁴⁰ Z. Bauman, *Wspólnota...*, s. 192.

⁴¹ Tamże, s. 8.

utraconego”⁴². Pozwala to stwierdzić Robertowi Esposito, że „brak jest konstytutywnym elementem wspólnoty. To, że brakuje jej samej siebie, że brakuje jej tożsamości i jakiegokolwiek własności, ustanawia to pojęcie”⁴³.

Cały czas mowa tu jednak o projekcie wspólnoty, a nie o wspólnotcie-samej. Dostrzeżenie tego faktu pozwala wysnuć wniosek zbieżny ze słowami Nancy’ego:

Nic nie zostało [...] zagubione w przeszłości, a w konsekwencji również dzisiaj nic nie jest zagubione. To jedynie my sami jesteśmy zagubieni, my, nad którymi ciąży „więź społeczna” (relacje, komunikacja), rozciągająca się niczym sieci ekonomicznej, technicznej, politycznej i kulturowej pułapki. Zaplątani w jej oczka, stworzyliśmy sobie fantazmat utraconej wspólnoty⁴⁴.

Dlatego też, gdy francuski filozof pisze, że „trzeba przede wszystkim ponownie wprowadzić do gry kwestię wspólnoty”⁴⁵, proponuje spojrzeć na nią w perspektywie ontologicznej. Pojmowana w kategoriach społecznych doprowadza bowiem do wniosków, które brną w ślepy zaułek. Propozycja Nancy’ego jest w tym sensie niezwykle zbieżna z tym, w jaki sposób funkcjonuje wspólnota posthumanistyczna. Ma ona bowiem inny charakter – nie jest formą społeczną, a ontoepistemologiczną kategorią. Nie dostrzegamy jej, owszem, ale to efekt nowoczesnego kryzysu ekologicznego i związanej z nim immunizacji. Jak bowiem pisze Esposito: „immunizacja jest bliska instytucji, która [...] ma na celu nic innego jak zwolnienie człowieka z obowiązków wobec środowiska, pozwalając mu na osiągnięcie większej wydajności w porównaniu z wydajnością innych zwierząt”⁴⁶. Tym samym, „jeśli wspólnota jest naszym «zewnątrz», naszym «poza-nami», immunizacja jest tym, co sprowadza nas do naszego wnętrza, zrywając wszelki kontakt z zewnątrz”⁴⁷.

Posthumanistyczna wspólnota nie wymyka się – jest bez przerwy tu-i-teraz, ponieważ opiera się na życiu (*dzoē*) i jest z nim spleciona. Dostrzeżenie jej nie sprawia, że się rozpada – nie jest bowiem wspólnotą założoną czy wyobrażoną, a materialną. Wspólnota, o której pisze Bauman, wymyka się, ponieważ jest wspólnotą, której nie ma, jest jedynie projektem, wspólnotą z z a ł o ż e n i a. Jeśli jesteśmy za nią w pogoni, to znaczy, że ona jest zawsze przed nami, a nie z nami, nie jesteśmy więc jej częścią. To wspólnota nieokreślonej przyszłości bądź przeszłości. Tymczasem posthumanistyczna wspólnota działa transwersalnie, na wskroś czasu

⁴² K. Pacewicz, *Fluks...*, s. 62.

⁴³ Z. Bauman, R. Esposito, *Korespondencja: Wspólnota na odległość*, „Znak” 2015, nr 03, s. 8.

⁴⁴ J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 21.

⁴⁵ Tamże, s. 17.

⁴⁶ Z. Bauman, R. Esposito, *Korespondencja...*, s. 14.

⁴⁷ R. Esposito, *Demokracja immunitarna*, przeł. M. Wrana, [w:] tegoż, *Pojęcia polityczne...*, s. 72.

– przecina przeszłość, terażniejszość i przyszłość. To wspólnota, która była, jest i będzie, ponieważ Człowiek nie ma na samo jej istnienie wpływu. Na sposoby przejawiania się, owszem, na dostrzeganie jej (a i tak, tylko w ramach własnego gatunku), również – co próbowałem wskazać w poprzedniej części dysertacji – ale nie na jej istnienie, ponieważ jesteśmy jej uczestnikami i uczestniczkami równoprawnymi z pozostałymi, a założenie, że Człowiek (bądź człowiek) może mieć wpływ na istnienie tej wspólnoty opierałoby się na przekonaniu, że ludzka moc sprawcza jest większa niż pozostałych istnień, które są jej częścią. W posthumanistycznej wspólnocie nie ma więc władzy, w rozumieniu władzy ontoepistemologicznej, nie ma na nią miejsca. To nie wspólnota siły. Oparta jest raczej na słabości i niekompletności. „Nie wiemy, co stanie się z naszym światem i nie możemy już wierzyć, że będziemy to w stanie przewidzieć lub nad tym zapanować. Możemy jednak działać w taki sposób, aby ten świat był światem, który jest w stanie otworzyć się na własną niepewność”⁴⁸.

Otworzyć się na niepewność to przestać się jej lękać. Tymczasem, jak już zauważyliśmy, to właśnie lęk jest fundamentem murów, które budują wspólnoty. Otworzyć się na niepewność to poczuć się bezpiecznie bez względu na wszystko. A jak pisze Bauman, „bezpieczeństwo jest wrogiem otoczonej murem i ogrodzonej wspólnoty”⁴⁹. Otworzyć się na niepewność, to również pozwolić na niedomknięcie, na niedoskonałość. Posthumanistyczna „wspólnota nie może kształtować się w poczuciu kompletności własnej formy, nadającej wspólnotcie wrażenie doskonałości”⁵⁰. Odrzucenie tego fantazmatu pozwala dostrzec, że wspólnota jest faktem ontoepistemologicznym, leży u podstaw świata, nie jest możliwe, abyśmy ją utracili. Wszak opisywane w poprzedniej części dysertacji powiązania, uwikłania i relacje nie są dowodem na utratę wspólnoty, a wręcz przeciwnie. Gdyby jej nie było, nie istniałyby wskazywane przeze mnie sprzężenia. Posthumanistyczna wspólnota nie „splata na nowo” – by posłużyć się sformułowaniem Brunona Latoura – rozplecionej sieci tworzącej wspólnotę, ponieważ nikt jej nie rozplątał. Istniejące w niej relacje były nie-obecne, a nie nieobecne.

W obliczu posthumanistycznej wspólnoty jedyna dostępna forma doskonałości to „doskonałość ułomna, doskonałość zawsze niedoskonała”⁵¹. Taką wspólnotę należy myśleć „jako ryzyko, jako zagrożenie dla indywidualnej tożsamości podmiotu, właśnie dlatego, że

⁴⁸ J.-L. Nancy, *What Is To Be Done?*, [w:] P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Retreating the Political*, red. S. Sparks, London – New York 1997, s. 158.

⁴⁹ Z. Bauman, *Wspólnota...*, s. 190.

⁵⁰ T. Sławek, *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Katowice 2009, s. 211.

⁵¹ T. Sławek, *Nie bez reszty...*, s. 104.

rozluźnia lub niszczy granice, które zabezpieczają stabilność i samą egzystencję indywiduum”⁵². W kontekście ucieleśnionej, usytuowanej i umiejscowionej perspektywy postantropocentrycznego posthumanizmu, dostrzegamy jednak, że taki rodzaj stabilności jest niemożliwy. Relacyjne istnienia, którymi jesteśmy, nie podlegają petryfikacji. Życie-samo nie zatrzymuje się, a płynie, podlega nieustannym przemianom i wymianom. Tak rozumiane zagrożenie dla indywidualnej tożsamości może okazać się dobre – nie odbiera nam bowiem tego, kim jesteśmy, ale jednocześnie pozwala dostrzec jak jesteśmy, jako część wielości relacji. Dostrzec, że „wspólnota nie jest ani harmonią, ani jednością; jest różnorodnym i wielopoziomowym przeżywaniem różnicy”⁵³. Że „współbyć to różniebyć”⁵⁴. Jak natomiast zauważa Zbigniew Kadłubek – w kontekście pism Ernsta Jüngerera – niemieckie *Gemeinschaft*, a więc wspólnota, o której pisze Tönnies, „przygarnia w geście matczynym [...] całość otoczenia świata (cielesną i duchową), [...] to słowo niemieckie oznacza rdzeń wspólności wszystkich spraw, wszystkich ludzi, wszystkich zjawisk w głębokiej relacji, w powiązaniu z kosmosem [...], ponieważ wagą wszystkich poczynań jest życie”⁵⁵.

Posthumanistyczną wspólnotę, rozumianą jako kategorię ontoepistemologiczną, można więc (i należy!) rozumieć jako sposób na otwarcie – czy też „rozdzielenie” w rozumieniu Nancy’ego – dotychczasowej wspólnoty. Jako zburzenie jej granic. Także Helmuth Plessner zauważał, choć w duchu krytycznym, że „w ideale wspólnotowego rozpląnięcia się w poszerzającej się sieci organicznych więzi zagrożony zostaje sam człowiek”⁵⁶. Jeśli jednak spojrzymy na tę kwestię w perspektywie posthumanizmu, to wydaje się, że tak rozumiana wspólnota jest kategorią, która doskonale spełnia jego postulaty. Taka wspólnota ludzkiego i nie-ludzkiego to wspólnota otwarcia – zarówno samej siebie, jak i zamkniętego w dualizmach Człowieka czy wręcz całego świata pogrążonego w kryzysie ekologicznym. Bez perspektywy posthumanistycznej nie jest to możliwe, ponieważ wynikające z humanistycznego i nowoczesnego paradygmatu pojmowanie wspólnoty czy też „rozumność, która zapomniała o «reszcie» [...] niszczy wspólnotę, rozdrabniając ją”⁵⁷. Nie pozwala dostrzec sieci powiązań, która ją tworzy.

⁵² R. Esposito, *Wolność i immunizacja...*, s. 83.

⁵³ T. Sławek, *Ujmować...*, s. 182.

⁵⁴ M. Krzykawski, *Inne i wspólne...*, s. 37.

⁵⁵ Z. Kadłubek, *Odpowiedzialna mobilizacja. Szkic o Ernsta Jüngerera filozofii wspólnoty*, [w:] *Wizerunki wspólnoty. Studia i szkice z literatury i antropologii porównawczej*, red. Z. Kadłubek, T. Sławek, Katowice 2008, s. 200–201.

⁵⁶ H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2008, s. 27.

⁵⁷ T. Sławek, *Nie bez reszty...*, s. 159.

Tymczasem wspólnota jest „pewną całością, która nie jest zestawem części, ale czymś wobec części nadrzędnym, czymś co je uzależnia i warunkuje; ona sama przeto, jako całość, a zatem jako forma, jest rzeczywista i substancjalna”⁵⁸. By jednak to dostrzec, należy wspólnotę nie pojmować, a – powiedzielibyśmy za Nancym – pomyśleć. Nie chodzi bowiem o „tworzenie figur lub modeli wspólnotowej esencji, którą moglibyśmy sobie ukazywać i celebrować. Chodzi w zamian o to, by pomyśleć wspólnotę, to znaczy pomyśleć jej bezkompromisowy i być może też jeszcze niepojęty wymóg”⁵⁹. Posthumanistyczna wspólnota to doświadczenie, którego częścią jesteśmy. Jest wręcz stawaniem-się-wspólnotą. Dlatego też pojmowanie nie może jej objąć, ponieważ sugeruje możliwość spojrzenia z zewnątrz, a jak już wiemy „nie istnieje taki zewnętrzny punkt obserwacyjny”⁶⁰. Dlatego też myślenie wspólnoty nie jest myśleniem o wspólnocie. „Stwierdzenie, że wspólnota nie została jeszcze nigdy pomyślana oznacza, że doświadcza ona nasze myślenie i poddaje je próbie, a zarazem nie daje się zredukować do jego przedmiotu. I być może wcale nie musi się nim stać”⁶¹.

Myślenie wspólnoty jest więc

„filozofią” albo tym, co zostaje z niej u kresu, jeśli pozostaje wspólne, jest polityką, jest sztuką, tym, co z niej pozostaje, tym, co działa, co przekracza granice, jest świętem i żałobą, tym, co idzie na pierwszy ogień podczas przypadkowego spotkania, jest wiedzą o tym, jak kapitał kapitalizuje powszechność i rozpuszcza to, co w niej jest wspólnie, jest stałym domaganiem się tego, co oznacza „rewolucja”, żywotnością rewolucji, oporem i egzystencją⁶².

⁵⁸ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie...*, s. 25.

⁵⁹ J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 33–34.

⁶⁰ K. Barad, *Posthumanistyczna performatywność. Ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 357.

⁶¹ J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 38.

⁶² Tamże, s. 119–120.

Rozdział 15. Myśląc posthumanistyczną wspólnotę

W kontekście posthumanistycznej wspólnoty, myślenie jej stanowiłoby więc formę oporu wobec dotychczasowego ujmowania problemów wspólnoty, ale też wspólnoty *jako* problemu. Sam proces myślenia zamiast pojmowania wydaje się również o tyle istotny, że jak zauważa Aleksandra Kunce, „[m]yślenie jest przestrzenią, która nie daje się oswoić. Wymyka się granicom, ustanowionym przez nie samo, przekracza ramy strukturalne powołane w naszym ujarzmianiu materii. Jest bezładem”⁶³. Jeśli więc uznamy ontoepistemologiczny charakter posthumanistycznej wspólnoty, jej nieokiełznaną relacyjność, okaże się, iż myślenie to najbardziej adekwatny proces, jakiemu można ją poddać. Z tym jednak zastrzeżeniem, że nie będzie to *myślenie o* tejże wspólnocie, a *myślenie jej*. To pierwsze zbliża nas bowiem do pojmowania, próbuje ustanowić zdystansowany punkt obserwacyjny, z którego można by wyprowadzić myśl. Tymczasem wyprowadzanie owo następuje zawsze z wewnątrz – nie ma bowiem zewnątrz, poza które można by wykroczyć⁶⁴. Myśląc posthumanistyczną wspólnotę, nie tylko rozpoznajemy sposoby jej istnienia, ale przede wszystkim równocześnie używamy jej jako soczewki poznawczej, co oznacza, że jest to również myślenie posthumanistyczną wspólnotą – *myślenie jej* jest w perspektywie ontoepistemologicznej także *myśleniem nią*.

Doskonale zdaję sobie sprawę z trudności, jakich przysporzyć może proponowana zmiana sposobu myślenia. Wydaje się jednak, że wspomniana już nieuchwytność i nieokreśloność posthumanistycznej wspólnoty – której poświęcam niniejszy rozdział – potrzebuje narzędzia, które działać będzie w podobnym rytmie, równie nieschematycznie. Jak natomiast zauważa Tadeusz Sławek:

produktywność myślenia jest wprost proporcjonalna nie do regularności i przewidywalnego ładu jego marszruty, lecz do jego meandryczności, zdolności do dokonywania nieobliczalnych i nieprzewidywalnych zwrotów. Myślenie jest „ekstra-waganckie” – „krąży”, „błąka się, odstępując od tematu” (*vagor*), jest „niedokładne”, „zmiennie”, „zbłąkane” (*vagor*). Zawsze na zewnątrz (*extra*), [...] nigdy u siebie⁶⁵.

⁶³ A. Kunce, *Myśleć Śląsk*, [w:] tejże, Z. Kadłubek, *Myśleć Śląsk*, Katowice 2007, s. 231.

⁶⁴ Właściwie rzecz biorąc, istnieje oczywiście zewnątrz – wszystko posiada swoje zewnątrz. Ma ono jednak wciąż wewnętrzny, intra-aktywny, charakter. Możemy więc w takim wypadku mówić o wewnętrzności zewnątrz. Piszę o tym w dalszej części rozdziału.

⁶⁵ T. Sławek, *Ujmować...*, s. 275.

Ostatnie ze wspomnianych przez filozofa cech myślenia są o tyle ważne, że czynią ten proces aporetycznym, zwłaszcza w kontekście perspektywy ontoepistemologicznej. Jednocześnie zaś zwracają naszą uwagę na najważniejsze cechy posthumanistycznej wspólnoty. Warto więc w tym momencie podkreślić, że poznanie jej nigdy nie jest możliwe w pełni. Jak już wspomniałem, mamy tu bowiem do czynienia nie tyle ze skończonym i idealnym „dziełem”, a raczej ze stawaniem-się-wspólnotą. To nieustający proces, do którego można spróbować się zbliżyć, ale którego nie można objąć ani zatrzymać, by przyjrzeć mu się dokładniej. Owo poznawcze zbliżanie się do posthumanistycznej wspólnoty będzie więc miało charakter u-chodzenia:

u-chodząc, jestem performerem chodzenia, nad którego początkiem i końcem, a także kształtem i przebiegiem nie panuję. To ruch, którego gramatyczną figurą nie jest odpowiedź, lecz pytanie, a ściślej: „wątpliwość” [...]. U-chodząc dostrzegam własną wątpliwość. Jestem mniej „sobą” i dlatego jaśniej widzę „resztę siebie”⁶⁶.

15.1 Współ-życie

Być może dobrym pomysłem w tym miejscu byłoby przyjrzenie się temu, co charakteryzuje cząsteczkę wody. Otóż H₂O to:

cząsteczka zbudowana z dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu. Tlen leży pośrodku, a atomy wodoru doczepione są po obu stronach. Tego typu parametry [...] mogłyby sprawiać wrażenie, że cząsteczki wody są maleńkimi sztywnymi klockami, z których można zbudować stabilne, precyzyjnie zaplanowane konstrukcje. [...] W rzeczywistości H₂O, jak z resztą każda cząsteczka, nie jest bryłą sztywną i podlega najróżniejszym wibracjom, deformacjom, a także cyklicznemu rozpadaniu się i „składaniu”. Oglądana na symulacjach komputerowych cząsteczka wody wygląda więc raczej tak, jak gdyby atomy były ze sobą połączone dość miękkimi sprężynkami, a cała próbka wody prezentuje się tak, jak gdyby garść takich sprężynujących zabawek wrzucić do wiaderka stojącego na starej, dychawicznej pralce zmagającej się właśnie z bębniem pełnym mokrych ręczników. Cząsteczki wody kotłują się, ani na chwilę nie ustając w ruchu i przyjmując najróżniejsze kształty. Co więcej, atomy wodoru mają skłonność do odłączania się od H₂O po zderzeniu z taką sąsiednią cząsteczką [...]. Są to więc nie tylko zabawki elastyczne, ale w dodatku nietrwałe. [...] Ze względu na naturalną ruchliwość

⁶⁶ T. Sławek, *u-chodzić*, Katowice 2015, s. 14–15.

cząsteczek [...], wiązania wodorowe i sąsiedztwa cząsteczek wody zmieniają się jak w kalejdoskopie [...] jedna i ta sama cząsteczka nie ma stałego miejsca⁶⁷.

Owa ruchliwość cząsteczek w skali makroskopowej określana jest jako ciekłość wody⁶⁸. Można by więc rozpatrywać posthumanistyczną wspólnotę właśnie w podobieństwie do wody, przy czym każde z istnień, które się na nią składają, byłoby jedną cząsteczką. W tym kontekście niezwykle ważne jest, że pojedyncza cząsteczka, to nie pojedynczy atom, a raczej związek wielu – w tym wypadku trzech, nieidentycznych. Ciekłość zaś, czyli ruchliwość cząsteczek i niestabilność wiązań, to relacje, które są ważnym spoiwem posthumanistycznej wspólnoty. Z tą jednak różnicą, że tutaj poszczególne istnienia „nie poprzedzają swoich relacji”⁶⁹. Są raczej ze sobą splecione, istnieją razem.

Świadomie używam w kontekście posthumanistycznej wspólnoty pojęcia „istnienie” zamiast „byt”⁷⁰. Niezwykle ważnym jest bowiem dla mnie, że „istnienie” określa jednocześnie proces, jak i to, co mu podlega. Dlatego też „istnienie” należy tu rozumieć jako istniejące istnienie, które istnieje. Każde istnienie jest w takim wypadku częścią życiowego procesu istnienia, który dla konkretnego istnienia, w konkretnym tu-i-teraz, przybiera stałą formę, nie przestając jednak istnieć jako płynny i nieograniczony proces. Jak zauważa Krzysztof Pacewicz, „[w]spólnota nigdy nie jest po prostu [...] współbyciem, zawsze zakłada istnienie dodatkowego [...] spoiwa”⁷¹. Spoiwo to jest zaś jednocześnie konkretnie materialne, jak i nieuchwytnie, wymykające się. Jest nim życie-samo. To właśnie ono tworzy nas, jak i wszystkie pozostałe, nie-ludzkie, istnienia, a także wszelkie relacje pomiędzy nami.

Należy jednak pamiętać, że życie *dzoē* jest odmienne od życia *bíos*. Nie poddaje się ono szeregującym zasadom, jest niepoliczalne, ale i nieuchwytnie. Sposoby istnienia *dzoē* inaczej bowiem rozkładają się w czasie i przestrzeni. Przykładowo kartka, na której napisane są te słowa, z punktu widzenia *bíos* nie jest żywa. Powiedzielibyśmy wręcz, iż jest pozostałością po martwym drzewie. Z perspektywy *dzoē* natomiast, żyje ona życiem bakterii, które się na niej i w niej znajdują, jak również rozciągniętym w czasie rozpadem materii czy rozkładem, zależnym przecież zarówno od wspomnianych bakterii, jak i warunków otoczenia. Życie tej kartki to również cały proces jej produkcji (oraz jego ludzkie i nie-ludzkie uczestniczki oraz

⁶⁷ Ł. Lamża, *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze*, Wołowiec 2020, s. 143–144, podkreślenie moje.

⁶⁸ Por. R. Kumar, J.R. Schmidt, J.L. Skinner, *Hydrogen Bonding Definitions and Dynamics in Liquid Water*, „The Journal of Chemical Physics” 2007, vol. 126 (20).

⁶⁹ D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe...*, s. 245.

⁷⁰ Zwłaszcza że, jak pisał Emmanuel Levinas, „[b]yć to izolować się poprzez istnienie” [E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 24.

⁷¹ K. Pacewicz, *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*, Warszawa 2017, s. 36.

uczestnicy), jak i późniejszego obrotu kartką jako towarem, a w ostateczności sam fakt jej zadrukowywania na potrzeby niniejszej dysertacji. Dla istnienia tej kartki istotne jest więc wspólne istnienie tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Życie-samo wszak nie dzieli, a podział na *dzoē* i *bíos* jest podziałem dokonany przez Człowieka. Tymczasem oba te życia „powiązane są ze sobą nierozłącznie”⁷², istnieją wspólnie i poprzez to istnienie wpływają na siebie wzajemnie. W perspektywie posthumanistycznej wspólnoty każde istnienie istnieje właśnie w taki sposób – jako pełne splotów, powiązań i połączeń, które nie tyle zachodzą pomiędzy kolejnymi istnieniami, ale również je tworzą. Dla Pacewicza wspólnota ta jest dosłownie i materialnie płynna, określa on ją mianem miszmaszu, który jest:

płynnym złożeniem heterogenicznych elementów, które wiążą się ze sobą, ale nie integrują w zamknięty system, jest paradoksalną wspólnotą zróżnicowanych części, nie posiada stałej struktury, co nie znaczy, że jest całkowitym chaosem, wręcz przeciwnie, chaos to bowiem stan bezsensownego niezróżnicowania, a miszmasz – produktywnej różnorodności. Każdy miszmasz jest niestabilny i otwarty w czasie i przestrzeni⁷³.

Chociaż sposób, w jaki Pacewicz pisze o posthumanistycznej wspólnotcie, jest mi bliski, byłbym daleki od tak jednoznacznego wskazywania materialnego stanu skupienia tejże. Zwłaszcza, że autor *Fluksu* pisze o wspólnotcie płynów ustrojowych – skupia się przede wszystkim na zagadnieniach biopolitycznych, związanych z cielesnością. Niewątpliwie jednak perspektywa ta jest ważna, zwłaszcza iż jej horyzontem jest takie myślenie o materii i materialności, jakie cechuje nowy materializm⁷⁴.

Wydaje mi się, iż właściwsze niż „miszmasz” byłoby – w kontekście opisu posthumanistycznej wspólnoty – pojęcie w s p ó ł - ż y c i a . Jestem zdania, iż jego wieloznaczny charakter lepiej oddaje cechy interesującego nas tutaj sposobu wspólnego, wielowymiarowego i nieuchwytnego stawania-się-wspólnotą. Współ-życie, niestabilne z uwagi na elastyczność wiązań czy ruchliwość cząsteczek, jest poniekąd wspomnianą przez Pacewicza wymianą płynów – jest ciekłe i lepkie, zachodzi pomiędzy ciałami/istnieniami. Pod tym względem współ-życie jest w istocie współżyciem. Rzeczywiście więc w takiej perspektywie można by rozpatrywać ową wymianę, jaka nieustannie zachodzi we wspólnotowych relacjach, jako wymianę płynów ustrojowych. Co więcej, jest to współżycie, w wyniku którego może narodzić

⁷² A. Jelewska, *Ekotopie. Ekspansja technokultury*, Poznań 2013, s. 24.

⁷³ K. Pacewicz, *Fluks...*, s. 53–54.

⁷⁴ Pacewicz pisze: „*Fluks* jest w biologii nie wyjątkiem, lecz zasadą, a wspólnota płynów nie politycznym postulatem, lecz materialną rzeczywistością” [Tamże, s. 32].

się „nowe życie”, a więc kolejny splot, kolejne wiązanie, tworzące przypadkową (mikro)wspólnotę tu-i-teraz⁷⁵.

Jednocześnie zaś, współ-życie to jedno życie, życie-samo, które jest wspólne dla wszystkich istnień i które rozgałęzia się – niczym kłęczce – na poszczególne istnienia. Współ-życie jest więc życiem dzielonym z innymi, nierozzerwalną więzią stanowiącą fundament posthumanistycznej wspólnoty. Właściwie nawet bardziej relacją niż „tylko” więzią, ponieważ – jak zauważałem w poprzednim rozdziale – wspólnota to komunikacja, w tym zaś przypadku mówimy o komunikacji nieprzerwanej, o relacji prowadzącej do wymiany, ale też o wymianie samych relacji. Relacja niesie w sobie sugestię przepływu, ruchu, tak ważnego dla posthumanistycznej wspólnoty. Mówimy więc o współ-życiu, ponieważ życie-samo jest jedno, ale nigdy nie jest pojedyncze – tak jak w przywoływanym w Części I niniejszej dysertacji fragmencie *Tysiąc plateau*, który mówi, że wilk nigdy nie istnieje w sposób pojedynczy, a zawsze jest częścią watahy i tak też należy go postrzegać⁷⁶. Jak pisał Nancy, „[w]spólnota ani nie jest dziełem jednostkowych bytów, ani nie posiada ich samych jako swych dzieł [...]. Wspólnota jest po prostu ich byciem”⁷⁷. Pod tym względem myśliciele spod znaku filozofii wspólnoty są ze sobą zgodni. Agamben pisze wszak o wspólnocie „pojedynczości takimi, jakimi są”⁷⁸. Roberto Esposito twierdzi natomiast, że „nie możemy identyfikować wspólnoty z nią samą”⁷⁹. Należy bowiem myśleć wspólnotę jako zbiór, a nie całość.

Posthumanistyczna wspólnota nie jest więc jednością, ale nie jest też wielością. Jako postantropocentryczna kategoria ontoepistemologiczna wykracza poza ten dualizm – jest raczej jednością wielości i wielością jedności zarazem. Dostrzeżenie sposobu jej istnienia nie prowadzi jednak do jej rozpadu, jak w przywoływanej przez Baumaną koncepcji Tönniesa, o której pisałem w poprzednim rozdziale. Współ-życie tworzące posthumanistyczną wspólnotę rzeczywiście pozostaje niewidoczne i nieuchwytnie, nie jesteśmy go świadomi, również dlatego, iż jest ono w ciągłym ruchu. Dostrzeżenie go jednak nie może prowadzić do rozpadu, ponieważ sploty tworzące współ-życie są podstawą istnienia – poznanie wpływa na nie o tyle, o ile wpływa jednocześnie na nas samych, jako że istniejemy intra-aktywnie. Może zmienić charakter dotychczasowych relacji, w sensie naszego do nich stosunku, jednak na pewno nie zmienia ani nie niszczy samych relacji. Te bowiem mają wymiar ontoepistemologiczny.

⁷⁵ Więcej o tych relacjach piszę w następnym rozdziale.

⁷⁶ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, red. jęz. i meryt. J. Bednarek, Warszawa 2015, 34.

⁷⁷ J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota...*, s. 44.

⁷⁸ G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 95

⁷⁹ R. Esposito, *Melancholia i wspólnota*, przeł. M. Surma-Gawłowska [w:] tegoż, *Pojęcia polityczne...*, s. 40.

15.2 Ja, czyli Inni

Można by w takim wypadku zadać pytanie, czy posthumanistyczna wspólnota nie niesie ze sobą ryzyka i zagrożenia dla indywidualnych tożsamości. Na ile wspomniana jednostkowość pozwala zachować Ja, a na ile mamy tu do czynienia z narracją, której celem jest – znane z narracji postmodernistycznych⁸⁰ – rozchwianie, rozmontowanie i rozmycie tożsamości? W tym kontekście warto przywołać – bliskie posthumanistycznej wspólnocie – pojęcie chaosmosu Félix Guattariego. Dla francuskiego psychoterapeuty, twórcy schizoanalizy,

[w] samej konstytucji świata, w jego funkcjonowaniu i organizacji istnieje pewna odmiana chaotycznej ułomności. [...] A chaos nie jest czystym niezróżnicowaniem – posiada szczególną teksturę ontologiczną. Zamieszkują w nim jednostki wirtualne i modalności inności, które nie mają w sobie nic uniwersalnego⁸¹.

Chaosmos, jako pewien element podstawy istnienia świata, stanowi przekroczenie klasycznego dualizmu chaosu i kosmosu. W ten sposób Guattari próbuje zwrócić naszą uwagę na to, iż nie istnieją sposoby idealnego uprządkowania, że w nich również jest miejsce na przypadkowość. Z drugiej strony, również w chaosie odnajdziemy pewien rodzaj uporządkowania, którego owocem jest funkcja zwana entropią, a więc miara stopnia nieuporządkowania układu. Przede wszystkim zaś wskazuje Guattari na osmotyczny charakter chaosmosu – „porządki” kosmosu i chaosu, a także wszystkiego, co ich tworzy, przenikają się, przechodzą przez siebie, a tym samym żadne z nich nie istnieje oddzielnie, każde ma w sobie coś z drugiego. Dlatego też jednostki, które je „zamieszkują”, z których składa się posthumanistyczna wspólnota, są zawsze wirtualne, czyli potencjalne. Nie ma w nich uniwersalności, ponieważ każda jest osobna, tworzona – w sposób nieustanny, stąd brak trwałej stałości – przez rozmaite konteksty i sploty. „Subiektywność nie jest [...] tożsama z podmiotem, jednostką, jestestwem (w sensie Heideggera) czy osobą. Subiektywność jest tym, co tworzy się w sieci przedosobowych relacji społecznych (maszyna), politycznych, etycznych, ekologicznych i estetycznych”⁸².

Dlatego też Ja pozostaje indywidualnym Ja, ale nigdy nie jest osamotnione. „Na imię mi «Legion», bo nas jest wielu”⁸³. Moje Ja posiada wiele wymiarów, które podlegają nieustannym zmianom, gdyż dostosowują się do panujących aktualnie warunków. Tworzą mnie

⁸⁰ Por. A. Kunce, *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003.

⁸¹ F. Guattari, *Schizochaosmoza*, przeł. M. Gusin, „Kronos” 2015, nr 4 (35), s. 11.

⁸² M. Gusin, *Chaosmos Guattariego*, „Kronos” 2015, nr 4 (35), s. 7.

⁸³ Mk 5, 9.

Inni⁸⁴, a Ja tworzę Innych w takim sensie, że istniejemy wzajemnie w sobie. Przykładowo moja tożsamość (jak i każda Inna) zawsze jest obrazem, stanowiącym wypadkową spojrzeń pochodzących z zewnątrz, od Innych, ale również z wewnątrz – mojego własnego dyscyplinującego spojrzenia, poniekąd powtarzającego siatkę zewnętrznych spojrzeń⁸⁵. Podobnie rzecz ma się z odgrywaniem rozmaitych ról społecznych. Ludzcy Inni składają się więc na moje istnienie przede wszystkim w sposób dyskursywny czy też tożsamościowy, ale nie-ludzcy Inni również mają w moim istnieniu swój znaczący udział: cząsteczki powietrza, którym oddycham, promienie światła, które odżywiają moją skórę, bakterie, dzięki którym trawię pokarm, środowisko, w którym żyję, koty, z którymi mieszkam, ubrania, które noszę, narzędzia, które pozwalają mi wykonywać swoją pracę, instytucje, których jestem członkiem. Nie mówiąc już nawet o dalszych ludzkich oraz nie-ludzkich uczestnikach i uczestniczkach relacji, w których się znajduję – ludziach i maszynach, które wyprodukowały moje jedzenie, systemach produkcji oraz ich politycznych uwarunkowaniach itd.

Moje życie jest więc zawsze współ-życiem, w efekcie czego raczej mnie przybywa niż ubywa. Jean-Luc Nancy nie pisał oczywiście o ontoepistemologii współ-życia, jednak jego koncepcja bycia-z wydaje się niezwykle bliska myśleniu posthumanistycznej wspólnoty. Jak zauważał, „[o]ntologia bycia-z jest ontologią ciał, wszelkich ciał, ożywionych, nieożywionych, czujących, mówiących, myślących, ważących”⁸⁶. Każde z tych ciał – pomimo swojej ontoepistemologicznej wielości i materialnej sieci relacji z Innymi – pozostaje wciąż indywidualnym ciałem. I właśnie ten fakt pozwala na przyjęcie postantropocentrycznego horyzontu poznawczego. Myślenie posthumanistycznej wspólnoty pozwala mi dostrzec, że moje życie jest współ-życiem, a postantropocentryczny punkt widzenia pozwala mi wypowiadać się z własnego Ja. Zawsze przecież posługujemy się ludzką perspektywą, ponieważ do innej nie mamy dostępu, „jednak połączeni z otoczeniem w wymiarze ontologicznym tracimy odrębność wobec niego. Każdy organizm ewoluuje wraz z środowiskami, które go współtworzą i tym samym je współustanawia”⁸⁷. Dlatego też trudno zaprzeczyć podstawowej konstatacji dotyczącej antropogenicznych zmian klimatu. Zarówno na poziomie dyskursywnym, jak i materialnym, wpływam na istnienie świata wokół mnie – jak również i we mnie – ten zaś wpływa na moje istnienie. Myślenie posthumanistycznej wspólnoty

⁸⁴ Dla uproszczenia piszę po prostu o Innych, mając jednak zawsze na uwadze zarówno ich ludzkie, jak i nie-ludzkie oblicza.

⁸⁵ Por. M. Markiewicz, *Tożsamość zobrazowana, czyli o wartości zamykania oczu* [w:] *Pomiędzy tożsamością a obrazem*, red. M. Markiewicz, A. Stronciwilk, P. Ziegler, Katowice 2016.

⁸⁶ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 1996, s. 107 [za:] M. Krzykawski, *Inne i wspólne...*, s. 107.

⁸⁷ A. Jelewska, *Ekotopie...*, s. 20.

to wartościowa praktyka, jednak fakt ów nie jest od niej zależny. Istnieje on również bez naszej świadomości, z tą jednak różnicą, że pozostaje nie-obecny. „Wspólnota i jej świat są [...] wzajemnie z sobą związane, a co za tym idzie – jednostka związana jest ze wspólnotą, jeszcze zanim podejmie namysł nad jej charakterem”⁸⁸.

Na podobnej konstatacji Rosi Braidotti oparła również swoją koncepcję ontologii procesualnej i podmiotowości nomadycznej, dla której ważnym jest deleuzo-guattariańskie, przywoływane już przeze mnie, pojęcie stawania-się. Filozofka pisze, iż jest ono

procesem redefiniowania swojego poczucia przywiązania i połączenia ze współdzielonym światem, przestrzenią terytorialną. Wyraża wielorakie ekologie przynależności, jednocześnie transformując sensoryczne i percepcyjne koordynaty tak, by uznać kolektywność oraz do-zewnątrzność [*outward direction*] «siebie». Nomadyczny podmiot jest zanurzony w sieciach ludzkich i nieludzkich (zwierzęcych, roślinnych, wirusowych) relacji oraz immanentny wobec nich⁸⁹.

Posthumanistyczną wspólnotę należałoby więc postrzegać właśnie jako proces, który nieustannie się wydarza. Jako stawanie-się-wspólnotą, którego siłą napędową jest witalność współ-życia. Na to ostatnie składam się natomiast Ja i wszyscy moi Inni, a także ich Inni, którzy także mają swoich Innych – jednym z nich zapewne jestem również Ja.

15.3 Poza wspólnotą?

Także Jean-Luc Nancy zauważał, że „[w]spólnota zawsze wydarza się przez innego i dla innego. Nie jest przestrzenią wypełnioną mnogością indywidualnych ego [...], lecz przestrzenią wielości ja, które zawsze są innymi”⁹⁰. Można by więc powiedzieć, że nie ma posthumanistycznej wspólnoty bez Innych, ale też nie ma Innych bez posthumanistycznej wspólnoty. Mając na uwadze fakt ontoepistemologicznej nie-obecności tego, co Inne w dotychczasowych narracjach, należałoby się zastanowić właśnie nad kwestią wykluczenia ze wspólnoty albo też, nieco odwracając to zagadnienie, nad wspólnotą wykluczonych.

Czyż posthumanistyczna wspólnota nie jest przykładowo odpowiedzią na rzucone przez Georges’a Bataille’a wyzwanie „negatywnej wspólnoty”, a więc „wspólnoty tych, którzy nie mają wspólnoty”⁹¹? To wspólnota, „której jedyną więzią jest brak więzi. Można powiedzieć, iż

⁸⁸ T. Sławek, *Ujmować...*, s. 43–44.

⁸⁹ R. Braidotti, *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni*, przeł. M. Markiewicz, portal Machina Myśli, <http://machinamyśli.org/zwierzeta-anomalie-i-nieorganiczni-inni/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

⁹⁰ J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, s. 25.

⁹¹ G. Bataille, *Oeuvres complètes, V*, Paris 1973, s. 483 [za:] M. Krzykowski, *Inne i wspólne...*, s. 62.

jest to więź, która nie więzi i jako taka musi pozostać tajemnicą. Nie sposób więc wspólnoty wyznaczyć, uznać, rozpoznać ani jej wypowiedzieć⁹². Negatywna wspólnota byłaby w takim wypadku wspólnotą poza wspólnotą – tym, co łączy wykluczonych, nawet jeśli wyłącznie na nieuświadomionym poziomie ontoepistemologicznym. Owo wykluczenie było jednak możliwe wyłącznie na zasadach nowoczesnego humanizmu. Dlatego też Giorgio Agamben postulował wspólnotę bezwarunkową, która nie pyta i nie wyklucza. Jego „wspólnota, która nadchodzi” to wspólnota, w której swoje miejsce znajdują również „szachraje i próżniaki, pomocnicy i postaci z kreskówek”⁹³.

Co więcej, w ramach humanistycznej narracji to właśnie postantropocentryczna posthumanistyczna wspólnota dotychczas funkcjonowała jako nie-obecna. Była więc nie tylko wspólnotą tych, którzy nie mają wspólnoty, którzy zostali wykluczeni z dotychczasowych ram, ale również samym brakiem wspólnoty. W tym rozumieniu można by myśleć posthumanistyczną wspólnotę poniekąd jako negatywną wspólnotę Bataille’a – o tyle jednak, o ile nie będzie to jej jedyny wymiar. Fakt niewykluczającego współ-życia czyni bowiem z posthumanistycznej wspólnoty jednocześnie wspólnotę pozytywną czy wręcz afirmatywną. Nie jest ona więc oparta na zaledwie jednym z opozycyjnie ustawionych filarów, a raczej tworzy pomiędzy nimi pomost. Pozwala to również uniknąć niebezpieczeństw, jakie dostrzegał i przed którymi ostrzegał Zygmunt Bauman, gdy pisał, że „wspólnoty stygmatu i publicznego poniżenia nie czynią z cierpiących istot braci; jeśli już coś powodują, to wzajemną drwinę, pogardę, obrzydzenie”⁹⁴.

Wydaje się jednak, iż istnieje jeszcze jeden wymiar, o który należałoby zapytać w kontekście posthumanistycznej wspólnoty, zwłaszcza, gdy myślimy ją jako ontoepistemologiczną wspólnotę opartą na współ-życiu. Jak zauważał Nancy, „[ś]mierć jest nieodłączna od wspólnoty, gdyż wspólnota ujawnia się poprzez śmierć, a śmierć przez wspólnotę”⁹⁵. Skoro więc mamy do czynienia ze wspólnotą życia, zwłaszcza życia-samego, to czym będzie w jej perspektywie śmierć? Czy nie będzie ona wykluczać poza obręb wspólnoty, która miała nie posiadać zewnątrz?

Odpowiedź na tę wątpliwość wydaje się o wiele prostsza niż sugerowałoby to samo ujęcie problemu. U jej podstaw leży przede wszystkim dostrzeżenie, że śmierć jest częścią życia-samego. Raczej momentem transformacji niż końcem. Należy więc uświadomić sobie,

⁹² M. Krzykawski, *Inne i wspólne...*, s. 58.

⁹³ G. Agamben, *Wspólnota...*, s. 17.

⁹⁴ Z. Bauman, *Wspólnota...*, s. 163.

⁹⁵ J.-L. Nancy, *Rozdzielona...*, s. 23.

że życie i śmierć nie tworzą dychotomii, nie są swoimi przeciwieństwami⁹⁶. Śmierć, której boi się człowiek, którą na przestrzeni wieków próbował oswajać bądź ukrywać⁹⁷, to śmierć życia *bíos*. Natomiast w *dzoē* nie istnieje śmierć jako taka – a przynajmniej nie w swojej *bíos*-logicznej ostateczności. Śmierć w *dzoē* to zaledwie przemiana, przejście od jednego stanu do drugiego, raczej część cyklu niż jego zamknięcie. Dlatego też w myśleniu posthumanistycznej wspólnoty ważnym jest postrzeganie obu form życia razem – taka próba wykroczenia poza ustanawiające dotychczas świat dychotomie to kluczowy element siatki poznawczej, jaką jest posthumanistyczna wspólnota.

Owszem, śmierć *bíos* jest końcem dla mnie jako jednostki, jako indywidualności, jako osoby, jako Ja. I w takim też sensie mogłaby być postrzegana jako wykroczenie na zewnątrz wspólnoty życia. Posthumanistyczna wspólnota współ-życia jest jednak również wspólnotą śmierci. Przede wszystkim, śmierć ludzkiej jednostki nie jest śmiercią Ja, ale – zgodnie z tym, co pisałem chwilę wcześniej – śmiercią zaledwie części Ja. Każde Ja jest bowiem wielością Innych i w wielości Innych się zawiera. Dlatego Ja nigdy nie umiera. Pozostaje żywe chociażby w czyjejs pamięci, w śladzie biologiczno-chemicznym, w genach. Z drugiej strony, tylko ludzkie ciało umiera, a związani z nim nie-ludscy Inni wciąż żyją, żywią się nim, pomagają w rozkładzie. Jest więc wyłącznie wewnętrzność zewnątrz, która objawia się w fakcie, że śmierć można postrzegać również jako podstawę życia. Michał Krzykawski proponuje, by „uczynić z tej niemożliwości ontologiczną, a jednocześnie samoznoszącą się podstawę *wspólną* wszystkim pojedynczym bytom, które w ten sposób mogą doświadczać odtąd bezwzględnie wspólnego bycia również jako własnej pojedynczej niemożliwości”⁹⁸. Życie to śmierć, a śmierć to życie. Myślenie posthumanistycznej wspólnoty to myślenie aporiami, nieoczywistymi połączeniami i relacjami, które umykają dualizmom, nierzadko zaprzeczając racjonalnym zasadom. Zapewne również dlatego, że owe racjonalne zasady są zasadami Człowieka, a nie świata, którego częścią jesteśmy. Tymczasem „całość jest [...] jedynie częścią odmienianą przez przypadki, a więc nie tylko jest całością «częstkową», ale w dodatku musi uzgadniać swoją pozycję z innymi elementami, z którymi pozostaje w związku, by tak rzec – składniowym”⁹⁹.

⁹⁶ Por. E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017, s. 52.

⁹⁷ Por. P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 2011.

⁹⁸ M. Krzykawski, *Inne i wspólne...*, s. 55.

⁹⁹ T. Sławek, *Nie bez reszty...*, s. 121.

Rozdział 16. (Mikro)wspólnoty

Posthumanistyczna wspólnota ma więc nawet nie tyle charakter wielości istnień, co raczej wielości relacji, a nawet – mówiąc precyzyjniej – wielości wspólnot. Ta ontoepistemologiczna wspólnota składa się bowiem z niezliczonej ilości wspólnot o identycznej jak ona jakości. Dla ułatwienia, będę te wspólnoty składowe nazywał (mikro)wspólnotami. Muszę jednak od razu zaznaczyć, że (mikro)wspólnota to kategoria ontoepistemologiczna, którą stosuję na oznaczenie pewnego – dostrzeganego tu-i-teraz – wycinka czy też wyimka całości posthumanistycznej wspólnoty. Ta ostatnia przyjmuje bowiem charakter holistyczny, jest hiperobiektem, a więc wykracza daleko poza naszą wyobraźnię i ludzkie możliwości poznawcze. Jak pisze Timothy Morton, „hiperobiekt nie jest funkcją naszej wiedzy”¹⁰⁰. Wręcz przeciwnie – nigdy nie możemy go poznać, a jedynie zapoznać się pewnymi jego przejawami, aktualnie nas dotyczącymi. Hiperobiekty są rozciągnięte w czasie i przestrzeni, w wymiarach, które wymykają się ludzkiemu poznaniu. A jednak w takim właśnie hiperobiekcie, jakim jest posthumanistyczna wspólnota, obecnie się znajdujemy, jesteśmy jego częścią. Podstawowe cechy hiperobektów to: lepkość („przyklejają się” one do istnień, które są z nimi powiązane czy w nie zaangażowane), nielokalność (każda „lokalna manifestacja” hiperobektu nie jest bezpośrednio hiperobiektem), pozaludzka czasowość (dla Mortona hiperobektami są przykładowo całe planety, niektóre z nich zaś generują wiry czasoprzestrzenne, nieprzystające do ludzkiej skali czasu), wielowymiarowość zajmowanej przestrzeni (co powoduje, że są dla ludzi niewidzialne „w całości”) oraz interobiektywność („można je wykryć w przestrzeni, która składa się z wzajemnych powiązań między właściwościami estetycznymi przedmiotów”¹⁰¹).

Posthumanistyczna wspólnota jest więc hiperobiektem, a (mikro)wspólnota jej przejawem tu-i-teraz. Nie chodzi bowiem o rozdzielone od siebie „tutaj” i „teraz”, a o współtworzoną przez nie czasoprzestrzeń. Kategorie te nie istnieją oddzielnie – dla każdego „tu” istnieje jedyne i wyjątkowe „teraz”, które w każdej chwili ulega przemianie, nie można się do niego cofnąć ani wykroczyć naprzód. Każda terażniejszość jest zaś umiejscowiona i tylko w ten sposób możemy ją poznawać. Jednocześnie zaś, nie jesteśmy w stanie wskazać początku i końca tychże, nadać im ograniczeń, ująć w poznawcze ramy i narzucić ludzkie zasady.

¹⁰⁰ T. Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis – London 2013, s. 2.

¹⁰¹ Tamże.

Tu-i-teraz jest więc ontoepistemologią naszego życia-w-świecie. Stanowi też fundament przygodnych (mikro)wspólnot, które składają się na posthumanistyczną wspólnotę.

Należy tu jednak od razu zaznaczyć pułapkę skali, w jaką możemy wpaść, myśląc o (mikro)wspólnotach i wspólnocie „szerokiej”. Posthumanistyczna wspólnota wykracza bowiem poza dualizm tej skali, jest jednocześnie wspólnotą mikro i makro. Przypomina w tym dwie nieskończoności, pomiędzy którymi zamknięty jest człowiek, a o których pisał Blaise Pascal¹⁰². Nawet jeśli wyobrazimy sobie bowiem wspólnotę w skali makro, to wciąż będzie ona jedynie (mikro)wspólnotą wobec całości posthumanistycznej wspólnoty, której „szerokość” wymyka się naszemu poznaniu. Także (mikro)wspólnoty, które jesteśmy w stanie pomyśleć i dostrzec, ponieważ uczestniczymy w nich tu-i-teraz, są wspólnotami w skali makro wobec (mikro)wspólnot, które je tworzą. (Mikro)wspólnota jest więc kategorią ontoepistemologiczną, jedynym sposobem, w jaki możemy dostrzec i – w miarę możliwości – zrozumieć charakter posthumanistycznej wspólnoty, w którą sami jesteśmy uwikłani. Należy jednak zaznaczyć, że (mikro)wspólnota nie różni się od całości posthumanistycznej wspólnoty. Ta ostatnia jest bowiem niczym fraktal, a więc jest m.in. samopodobna. Każda z (mikro)wspólnot tworzących posthumanistyczną wspólnotę, ma takie same cechy jak ta ostatnia. Różnią się od siebie jedynie częściami składowymi. Dlatego też można by powiedzieć, iż posthumanistyczna wspólnota jest wspólnotą wspólnot czy też wspólnotą wielości wspólnot. Możemy więc mówić o wspólnocie jako podstawowej kategorii ontoepistemologicznej posthumanizmu.

(Mikro)wspólnoty mogą przywołać na myśl skojarzenia z – charakterystycznymi dla ANT – czarnymi skrzynkami¹⁰³. Nazwy tej używa się dla określenia ustabilizowanej sieci relacji. Czarne skrzynki są więc elementami sieci, które same składają się z sieci. Z tym jednak zastrzeżeniem, że „aktorzy zamknięci w czarnej skrzynce zamieniają się w jednego aktora, zaczynają działać jak jeden”¹⁰⁴. Czarna skrzynka staje się więc aktorem, a tworząca ją sieć relacji staje się przezroczysta, niewidoczna, nie poddaje się jej analizom, a jedynie używa. Jak

¹⁰² Por. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), ukł. J. Chevalier, Warszawa 1996, s. 51–62. Wydaje się, że gdy francuski filozof pisał, iż przeraża go „wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni” [Tamże, s. 62], to myślał świat właśnie jako hiperobiekt – wymykający się całościowemu poznaniu, istniejący poza ludzką skalą czasu i poza ludzkim rozumieniem przestrzenności.

¹⁰³ Zamykanie w czarnej skrzynce to „wyrażenie pochodzące z socjologii nauki, które ma wyjaśnić, w jaki sposób praca naukowa i techniczna stają się niewidzialne przez swój własny sukces. Gdy maszyna pracuje sprawnie oraz gdy stabilizuje się (*is settled*) materia faktów, przedmiotem zainteresowania staje się z konieczności jedynie wejście i wyjście, nie zaś wewnętrzna złożoność. Paradoksalnie zatem, z im większym sukcesem nauki i technologii mamy do czynienia, tym bardziej staje się ona nieprzezroczysta i niejasna” [B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. K. Abriszewski, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, M. Smoczyński, M. Wróblewski, M. Zuber, Toruń 2013, s. 379].

¹⁰⁴ K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008, s. 63.

pisze Krzysztof Abriszewski: „telewizor jest taką czarną skrzynką, bo stanowi ustabilizowaną całość relacji pomiędzy różnymi częściami. Jednakże zepsuty ponownie rozpadnie się na sieć elementów”¹⁰⁵. Moglibyśmy więc powiedzieć, że sieć relacji składających się na czarną skrzynkę jest nie-obecna – jej działanie, traktowane na potrzeby czarnej skrzynki jako oczywiste, ujawnia się bowiem dopiero w momencie utraty stabilności. To podstawowa różnica pomiędzy (mikro)wspólnotą a czarną skrzynką. Każda z nich jest bowiem pewną ustabilizowaną siecią relacji, stanowiącą część większego relacyjnego układu. W przypadku (mikro)wspólnoty mamy jednak świadomość tymczasowości i przygodności. (Mikro)wspólnota nie potrzebuje silnych powiązań, ponieważ jest płynna oraz zmienna, raczej nomadyczna niż osiadła. Dla Latoura tymczasem ważna jest siła wiązań łańcucha relacji – gdy jest zbyt słaba, pęka, co wiąże się z ustaniem relacji. Tymczasem neomaterialistyczna posthumanistyczna wspólnota, postrzegana z perspektywy (mikro)wspólnoty, ujawnia, że sieć nie kończy się wraz z rozpadem jakiegoś powiązania. (Mikro)wspólnoty są żywe, nieustannie rozwiązują się i zawiązują. Zachodzą również na siebie tak, że żaden z elementów (mikro)wspólnoty nigdy nie jest częścią wyłącznie jednej takiej relacji. Powinniśmy bowiem (mikro)wspólnotę traktować jako kategorię ontoepistemologiczną – dla danego tu-i-teraz dostrzegamy swoje uczestnictwo w takiej, a nie innej sieci relacji, jednak choćby drobna zmiana optyki bądź skupienie na poszczególnym elemencie danej (mikro)wspólnoty, ujawnia kolejne powiązania.

Na czym jednak miałyby polegać owo (mikro)wspólnotowe nastawienie optyki? Takie, które spełni warunki postantropocentryzmu, a więc nie będzie próbowało przemawiać w czyimś imieniu, przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na ludzkie ograniczenia, usytuowania i uwikłania. Przede wszystkim, spojrzenie takie musiałyby skupić się na tym, co z pozoru błahe i przezrocyste. To bowiem cechy, za którymi kryje się nie-obecność. Tymczasem, jak pisała Jolanta Brach-Czaina: „Skoro nasze istnienie przebiega głównie w doświadczeniu potocznym, pośród czynności zwykłych, to odmawiając im znaczenia, unieważniamy się sami”¹⁰⁶. Ukrywając nasze codzienne, zorientowane na tu-i-teraz (mikro)wspólnoty, zasłaniamy jednocześnie nasze własne uwikłanie w relacyjne sieci.

¹⁰⁵ K. Abriszewski, *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 121.

¹⁰⁶ J. Brach-Czaina, *Krzqactwo [w:] tejsze, Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018, s. 69.

16.1 W świecie rzeczy

Chciałbym więc zapytać o możliwe sposoby ludzkiego „zwracania się ku rzeczom”. Sposoby, które pozwolą na przekroczenie antropocentrycznej hierarchii i zamiast występować „w imieniu” rzeczy, oddadzą głos im samym. I już w tym miejscu powinienem się zatrzymać. Jak bowiem oddać głos rzeczom, unikając jednocześnie antropomorfizacji? Czy w ogóle potrafimy mówić o rzeczach, a więc przedmiotach wykonanych „przez człowieka za pomocą obiektów materialnych lub w ich kontekście”¹⁰⁷ w taki sposób, by nie projektować na nie swojego spojrzenia? Zdajemy sobie wszak sprawę z pewnej niemożliwości wykroczenia poza antropocentryczną perspektywę. Każda sugestia, iż potrafimy „myśleć jak...” rzecz/zwierzę/roślina wiąże się z wiarą w fałsz ludzkiej umiejętności transcendentnej migracji.

Próby refleksji nad rzeczami, jakie postaram się tu podjąć są jedynie próbą przekraczania Ludzkiego sposobu myślenia o rzeczach. Tak jak sugerował Władysław Strzemiński, należy w tej sytuacji zmienić sposób obserwacji – „ażeby w starych przedmiotach odszukać ich nowy kontekst”¹⁰⁸. Nie będę więc przekonywał, iż w sposób rzeczywisty oddają głos rzeczom. Że są one zainteresowane udzielaniem ludziom lekcji i pouczeniem w kontekście etyki współ-życia. Proponuję jedynie kilka pytań w kontekście sposobów istnienia rzeczy oraz ich relacji z ludźmi. Pytań oczywistych, choć przecież nie zadawanych na co dzień. Wspomniane przeze mnie „oddawanie głosu rzeczom” to więc nic innego, jak próba odrzucenia dotychczasowych sposobów współ-życia z rzeczami jako podległymi człowiekowi przedmiotami relacji, na rzecz krytycznej refleksji o sposobach ich istnienia i funkcjonowania w świecie, który współzamieszkujemy razem.

Jak zauważał Michał Herer, „gdy człowiek mówi o wszechświecie, siłą rzeczy jest to wszechświat ludzki, to zaś znaczy nie tylko: ukształtowany przez takie czy inne myślowe kategorie, ale także naznaczony przez sposób w jaki człowiek go zamieszkuje”¹⁰⁹. Dlatego też nie mam zamiaru przekonywać nikogo – a zwłaszcza fotela – o tym, że np. wiem, co jest dobre dla fotela, na którym siedzę pisząc ten tekst. Każdemu przynależne jest zarezerwowane dlań spojrzenie. To wychodzące poza antropocentryzm powinno więc być konkretnie umiejscowione, zakotwiczone w nas samych i praktykowane z pełną świadomością tego umiejscowienia. Oto wyzwanie, które stawia przed nami postantropocentryzm. Nie mamy stać się biurkiem, a zrozumieć, że perspektywa biurka jest równie ważna, co nasza. Nie powinniśmy

¹⁰⁷ M. Krajewski, *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*, Warszawa 2013, s. 27.

¹⁰⁸ W. Strzemiński, *Teoria widzenia*, Łódź 2016, s. 60.

¹⁰⁹ M. Herer, *Pochwała przyjaźni...*, s. 94.

próbować mówić w imieniu całego świata, ukrywając się tym samym za wypowiedzianymi słowami. W każdym momencie, w każdej myśli, w każdym działaniu i każdym wyrazie, powinniśmy posiadać umiejscowioną i usytuowaną świadomość siebie. Bo być świadomym siebie, to znać swoje miejsce w szeregu. To umieć pilnować się przed zbytnim uprzywilejowaniem swojej pozycji. Perspektywa, o której mówimy, to przecież post-, a nie nonantropocentryzm. Nie negujemy więc człowieka, nie odrzucamy go. Przyjmujemy go i akceptujemy w sobie, jednak z krytyczną świadomością. Potrafimy podjąć z nim dialog, a nie udajemy, że go nie ma. Jak proponuje Graham Harman, „zamiast rozdawać dusze ziarenkom piasku i kamieniom, spróbujmy znaleźć coś piaszczystego i kamienistego w ludzkiej duszy”¹¹⁰. Może warto więc – w ramach praktykowania postantropocentrycznego oddawania głosu rzeczom – przyjrzeć się (mikro)wspólnotom, które współtworzymy w codziennym życiu? Pozostawiając tym samym na horyzoncie świadomość swojego ucieleśnienia i towarzyszących mu barier. Nie chodzi wszak o ustanawianie resocentryzmu. Tym, co interesuje mnie przede wszystkim, jest odpowiedź na pytanie, czego możemy nauczyć się od rzeczy jako ludzie.

Slavoj Žižek nazwałby zapewne obroną tu perspektywę „spojrzeniami z ukosa”. Tak jak słoweński filozof stwierdzał, iż „bezpośrednie traktowanie przemocy służy ukryciu jej prawdziwego charakteru”¹¹¹, tak i mnie wydaje się, że zbytnie skupienie się na jednym aspekcie rzeczy, może doprowadzić do ich zniknięcia z naszego pola widzenia.

16.1.1 Lekcja znikania – lekcja milczenia

Jeśli postanowiłbym teraz oddać rzeczom głos w sposób dosłowny, spotkalibyśmy się z pewnym problemem. Jakim bowiem językiem przemawiają do nas rzeczy, a jakim powinniśmy je poprosić o głos? Czy potrafilibyśmy je zrozumieć, nawet jeśli wszystkie nasze intencje zostałyby skierowane na tę czynność? A jeśli rzeczywiście chcielibyśmy usłyszeć ich wypowiedź, to czego byśmy oczekiwali? Czego chcemy się w ten sposób dowiedzieć? Czy zadamy konkretne pytanie, czy pozwolimy płynąć strumieniowi świadomości? A jeśli wypowiedzą coś, co okaże się dla nas nieakceptowalne, jak miało to miejsce w przypadku Maszyny Liczącej Trurla?¹¹² Pozwólmy sobie więc na pewien eksperyment i na następnej stronie oddajmy głos rzeczy:

¹¹⁰ G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, Warszawa 2013, s. 68.

¹¹¹ S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa 2010, s. 8.

¹¹² Zob. S. Lem, *Maszyna Trurla*, w: tegoż, *Cyberiada*, Warszawa 2012.

Spróbujmy teraz zastanowić się nad znaczeniem tej wypowiedzi. By to zrobić, musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, czy pusta strona w rozprawie doktorskiej, w samym środku jednego z rozdziałów, oznacza brak komunikatu, czy też może jest rodzajem komunikatu. Śmiem twierdzić, że jest to sytuacja szczególna, łącząca obie odpowiedzi. Pusta strona, przerwa w ustalonym porządku narracji, pozostaje milcząca – wysyła tym samym czytelny komunikat, jakim jest materialna obecność czystej kartki. To coś, co zazwyczaj nam umyka, czego nie zauważamy podczas lektury jakiegokolwiek tekstu. Składamy litery, które tworzą wyrazy, układające się w zdania, uruchamiające naszą refleksję. Swoim namysłem nie zatrzymujemy się dłużej na temacie materialnego, organicznego podłoża, na którym przecież owe litery się znajdują. Przenosimy poszczególne znaki do porządku abstrakcyjnego, niczym uwiedzeni magią tajemniczych *signifié* i *signifiant*. Nie dostrzegamy, iż mamy do czynienia z barwną (zazwyczaj czarną) farbą, która pozostawiła trwałe ślady na czystej uprzednio kartce zbudowanej z celulozowych włókien. W ten sposób rzecz, jaką jest książka, ulega metaforycznej dematerializacji, przenosi się do abstrakcyjnej sfery ducha, uniewidaczniając tym samym to, co stanowi jej materialne podłoże.

Podstawową cechą używanych przez nas na co dzień przedmiotów jest ich nieprzejrzystość, interpretacyjna zamkniętość. Muszą one posiadać taki status, bo służą przede wszystkim reprodukcji porządku, w którym są umieszczone, a nie jego podważaniu. Zamrożenie ich znaczeń i zredukowanie do tych, które określają, jak ich używać, umożliwia trwanie intersubiektywnego, wspólnego, społecznego, ale też bezrefleksyjnego świata (...) ¹¹³.

Materialność rzeczy – a co za tym idzie, one same – zostaje przesunięta w obszar ślepej plamki. Nawet ich znaczenia ulegają redukcji, upraszczając tym samym istnienie rzeczy. Czysta kartka oznacza więc niemy krzyk, jest niczym manifestacja materialnej obecności rzeczy. Możemy ją odczytywać jako sprzeciw wobec codziennego niedostrzegania i bagatelizowania otaczających nas rzeczy, bez których przecież nie istniejemy. Jak bowiem zauważał Bruno Latour, „człowieka nie można pojąć i ocalić, jeśli nie zwróci mu się jego drugiej połowy, udziału w rzeczach” ¹¹⁴. Tymczasem, tym co charakterystyczne dla sposobu istnienia rzeczy w codziennych (mikro)wspólnotach byłaby zerowość estetyczna ¹¹⁵. Na co dzień umykają one naszej zmysłowej percepcji, ponieważ się do nich przyzwyczailiśmy. Nie zaskakują nas, nie

¹¹³ M. Krajewski, *Guma do żucia i papierosy. Dwa przedmioty, które lubię*, w: *W stronę socjologii przedmiotów*, red. M. Krajewski, Poznań 2005, s. 129.

¹¹⁴ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 193.

¹¹⁵ Zob. J. Kurowicki, *Zerowość estetyczna*, Warszawa 2008.

wytrącają ze stanu względnej równowagi. Na moich stopach znajdują się skarpetki, a jednak, dopóki o nich nie pomyślę, znikają one z mojej świadomości, zanurzają się w estetycznym punkcie o wartości zerowej. Stan ten ulega zmianie, gdy okazują się przykładowo zbyt ciasne bądź pojawi się w nich dziura, przez którą czuję wnętrze buta. Wtedy skarpetki będą o sobie nieustannie przypominać. Dopóki się to jednak nie wydarzy, milczą.

Taki sposób istnienia rzeczy moglibyśmy nazwać pokornym. Pomimo niezwyklej wagi, jaką odgrywają w otaczającej nas rzeczywistości, wyzbywają się ciężaru swojej materialności. Stają się niejako przezroczyste, nie wychylają się, nie próbują dominować czy szeregować hierarchii. Stoją w jednym milczącym rzędzie, ustawione pomiędzy innymi rzeczami, tworząc tym samym szczególny rodzaj demokracji – wszystkie bowiem istnieją tak samo, ale przecież nie w jednakowy sposób¹¹⁶. Nie są bowiem pozbawione swojego indywidualnego charakteru. To ważna lekcja, jaką moglibyśmy wyciągnąć od rzeczy. Tak jak one, tak i człowiek stoi przecież w jednym rzędzie z innymi istnieniami, nie różniąc się od nich i nie posiadając żadnych praw do sądzenia o swojej wyjątkowości. Rzeczy dają nam więc lekcję milczącej pokory, pozwalającej przypomnieć sobie o cielesnej materialności własnego istnienia. Przypominają także o konieczności krytycznego namysłu nad własną percepcją. Jak zauważał Wolfgang Welsch, żyjemy w „kulturze ślepej plamki”¹¹⁷ – uniewidaczniamy obecność tego, co niewygodne, czego istnienia nie chcemy dopuszczać do swojej świadomości. Dzieje się tak chociażby z osobami marginalizowanymi. Człowiek chętnie usuwa je z pola widzenia, choć nieustannie (w niektórych przypadkach chociażby zapachem) przypominają o swojej materialnej obecności. Lekcja, jaką możemy więc wyciągnąć z pokornego sposobu istnienia rzeczy, dotyczy nie tylko ich samych, ale także ludzkich wewnątrzgatunkowych relacji, opierających się na tej samej zasadzie tracenia materialności z pola widzenia.

Ta pusta¹¹⁸ kartka ujawnia jeszcze jedną kwestię – materialność (mikro)wspólnoty, jaka wiąże tu-i-teraz mnie z Tobą. Wiem, że to nietypowe, co właśnie zrobiłem, ale chciałem na chwilę wytrącić Cię ze stanu czytelniczej równowagi, która nie pozwala dostrzec tej relacji, na której się skupię. Pozwalam sobie jednak na ten gest, ponieważ – jak już pisałem – posthumanistyczna postantropocentryczna wspólnota to założenie egalitarnej relacji Ja–Ty. Nie ma ona jednak charakteru symbolicznego, a materialny. Nie chodzi o abstrakcyjną sytuację

¹¹⁶ L.R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor 2011, s. 20

¹¹⁷ W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 544.

¹¹⁸ W sensie zadruku literami, ponieważ sama w sobie nie jest pusta – prawdopodobnie znajduje się na niej kurz oraz bakterie, a także pozostałości Twojego śladu biologicznego po przerzuceniu kartki palcami. Możliwe też, że drukarka, przez którą przeszła w ramach procesu drukowania niniejszej dysertacji, pozostawiła na niej niewidoczne gołym okiem ślady oraz ładunki elektryczne pozostałe po procesie druku.

spotkania, a o sytuację, która rozgrywa się właśnie między mną i Tobą. W przyjętym modelu autorsko-czytelniczym czyni się tę relację nie-obecną, próbuje się udawać, że nie ma tu-i-teraz mnie ani Ciebie. Na przekór więc temu modelowi, na przekór gestom charakterystycznym dla kryzysu ekologicznego, kieruję te słowa nie do projektowanej czytelniczki czy czytelnika, ale do Ciebie. Zaufaj mi, że sytuacja, w jakiej się znaleźliśmy, jest dla mnie równie niewygodna, jak dla Ciebie. Obiecuję jednak, że za chwilę ją opuścimy¹¹⁹.

Nasza autorsko-czytelnicza (mikro)wspólnota jest żywa, porusza się w poprzek czasu. Przecież właśnie tu-i-teraz Ja piszę te słowa, a Ty je czytasz, choć jesteś dla mnie przyszłością, a ja dla Ciebie przeszłością. Spotykamy się jednak na płaszczyźnie terażniejszości, w tej chwili, a nasza relacja przybiera materialny charakter stron, które przerzucasz czytając ten tekst¹²⁰, a także ewentualnych notatek, które sporządzasz. To pozornie prosta i nieskomplikowana (mikro)wspólnota, w której udział bierze jednak wiele istnień, uwikłań i kontekstów, na których skupienie mogłoby pokazać, że (mikro)wspólnota jest jednocześnie wspólnotą w skali makro. Wystarczyłoby wziąć pod uwagę chociażby powietrze, przez które patrzysz w tej chwili na ten tekst, na stopień jego zanieczyszczenia czy temperaturę. Można by zapytać o rzecz, na której siedzisz w trakcie lektury – czy jest wygodna, w jaki sposób wpływa na odbiór tekstu. Na ile są one jedynie tłem dla Twojego czytania, a na ile mają materialny wpływ na Twój odbiór¹²¹. Można by też zwrócić uwagę na inne konteksty – przykładowo kapitalistyczne układy pracy, w ramach których powstało to, na czym siedzisz, na materiały, z jakich korzysta firma, która wyprodukowała papier, którego strony przerzucasz podczas lektury. Możemy tę wspólnotę dowolnie poszerzać do skali makro, a przecież wciąż znajdujemy się tu-i-teraz w naszej (mikro)wspólnocie, stanowiącej jedynie część wielości posthumanistycznej wspólnoty. Co więcej, zwracając szczegółową uwagę na kolejne jej elementy, odsłaniamy kolejne (mikro)wspólnoty i przyglądamy się sposobom, w jakie wzajemnie się zawierają oraz na siebie zachodzą. Na tym właśnie polega ontoepistemologiczny charakter kategorii (mikro)wspólnoty.

16.1.2 Lekcja dyscypliny

„Są dni, w które ojciec przestaje się dziać i cała narracja o nim przechodzi na rzeczy”¹²², czytamy w prozie poetyckiej Bronki Nowickiej. Znany nam wtedy porządek ulega odwróceniu

¹¹⁹ Przynajmniej pozornie.

¹²⁰ Nawet jeśli czytasz go elektronicznie, nie możemy zapominać o materialnym charakterze wirtualnego kodu oraz materialności urządzenia, na którym ten tekst wyświetlasz.

¹²¹ Przecież: „Tło jest podłożem, na którym może coś zaistnieć. Nieuprawnioną, gołą glebą zdarzeń”. (J. Brach-Czaina, *Świat jako tło*, [w:] *Szczeliny...*, s. 97.)

¹²² B. Nowicka, *Nakarmić kamień*, Stronie Śląskie 2016, s. 50.

– buty same wkładają się na stopy i przygniatają się piętami, grzebień zabiera się za czesanie włosów, a magnetofon uruchamia szpule z taśmą i puszcza muzykę. „Grzebień wie, jak zmusić rękę, żeby dała się opluć i przejechała ojcu po głowie”¹²³. Choć opowieść ta może początkowo wywoływać uśmiech, łatwo zdamy sobie sprawę, że narracja Nowickiej nie powinna nas zaskakiwać. To nasze postrzeganie porządku interakcji z rzeczami jest zaburzone. Pozostajemy przecież pewni co do podmiotowości samych siebie i przedmiotowości rzeczy¹²⁴. A jednak „opozycja podmiot/przedmiot musi (...) ulec osłabieniu, ponieważ człowiek jest podmiotem (a więc jest zdolny do działania) dzięki przedmiotom, a nasza podmiotowość bardzo często jest możliwa dzięki »przekazaniu« przedmiotom naszej zdolności działania”¹²⁵. Zachodząca tu relacja ma charakter symetryczny i polega na wzajemnym dyscyplinowaniu się.

Pozostając w kontekście nakreślonym przez Nowicką, weźmy na przykład ubrania – gdy kupuję koszulę, to ja decyduję, jak ma wyglądać, jaki powinna mieć krój, etc. W niektórych sklepach mogę nawet poprosić o dopasowanie konkretnego modelu do mojej sylwetki, co wiąże się z dyscyplinowaniem rzeczy przez moją cielesność. Gdy jednak zaczynam w rzeczonyj koszuli chodzić, role powoli się odwracają. To na mnie ciąży obowiązek dbania o sylwetkę, do której dopasowane zostało zakupione ubranie. W ten sposób rozpoczyna się proces dopasowywania zwrotnego – to już nie rzecz do mnie, a ja do niej muszę pozostać dopasowany. Raz skrojona koszula dyscyplinuje moje ciało, nie pozwalając mu na znaczące zmiany masy, które od razu uwydatniłyby się po założeniu ubrania. Gdy zaś kupuję fotel, najchętniej wybieram taki, w którym czuję się komfortowo i wygodnie. Dopasowuję go więc do swoich potrzeb. Podczas jego używania, to moje ciało jest jednak dyscyplinowane przez kształt fotela. Jeśli siądę na nim w sposób „niewłaściwy”, poczucie wygody i komfortu zniknie, a skończy się to dla mnie prawdopodobnym bólem pleców. Radosław Filip Muniak mówiłby w tym kontekście o obecności performatywnej rzeczy, a więc o sytuacji, gdy rzecz-która-się-działa staje się rzeczą-która-działa¹²⁶. Wydaje się jednak, że relacja człowieka z rzeczami jest symetryczna, a jej performatywność polega raczej na podleganiu nieustannym w z a j e m n y m przemianom. Lekcja, jaką możemy wyciągnąć z tej (mikro)wspólnoty, mówi nam o ułudzie panowania i niezaprzeczalnej dwustronności relacji. Nie da się całkowicie podporządkować rzeczy sobie, tak jak i nie da się bezwzględnie podporządkować się rzeczom. Postantropocentrycznie rozumiany świat nie może opierać się na relacjach podległości, a na

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Wystarczy wspomnieć, iż przedmiot i rzecz są dla siebie pojęciami synonimicznymi.

¹²⁵ M. Krajewski, *Są w życiu rzeczy...*, s. 28.

¹²⁶ R.F. Muniak, *Personages, czyli antropomorfizacja przedmiotu*, w: „Kultura współczesna” 2008, nr 3, s. 143–159.

egalitarnych sposobach współ-życia. Jak pisał Ferdinand Tönnies, współzależność to cecha fundamentalna dla wszelkich wspólnot – „żyjący we wspólnocie należą wzajemnie do siebie i czerpią korzyści oraz posiadają i użytkują wspólne dobra”¹²⁷. Tymi wspólnymi dobrami jesteśmy wszyscy dla siebie wzajemnie, przynależąc do siebie i biorąc w udział w performatywnych (mikro)wspólnotach. Relacje w jakie wchodzimy z rzeczami uczą nas więc sposobów współ-życia w nie-tylko-ludzkiej wspólnocie, ale także – pośrednio – wskazują na życie wśród pozostałych istnień. Życie zgodne z etyką opartą na zasadach współzależności i wspólności. To w jaki sposób współ-żyjemy z rzeczami, powinno przekładać się na naszą świadomość relacji ze wszelkimi innymi istnieniami. Człowiek przestaje tym samym odgrywać centralną rolę w znanym sobie świecie. Towarzyszy mu bowiem świadomość konieczności dopełnienia swojego istnienia przez realną i materialną obecność Innych. Dopiero wzajemna zależność wszelkich istnień pozwala im w pełni zaistnieć, odsłaniając to, co pozostawało do tej pory nie-obecne.

16.2 Rzeczy to więcej-niż-rzeczy

Jeśli uznamy za fakt istnienie w egalitarnym świecie istnień połączonych symetrycznymi relacjami, to będziemy musieli w końcu zapytać, czy nie wpadamy w pułapkę. Czy z takiej sytuacji da się uciec, czy można się wyrwać? Czy możliwym byłoby zerwanie naszych relacji? A jeśli tak, co się wtedy stanie? Jaka rzeczywistość znajduje się „pod nimi”? Według Grahama Harmana owo zerwanie byłoby wręcz pożądane, gdyż „możemy oddać sprawiedliwość przedmiotom tylko wtedy, gdy rozważymy ich rzeczywistość jako oderwaną od wszelkich relacji, głębszą niż wszelka wymiana”¹²⁸. Relacje, o których tu mowa, nie są jednak takimi, z których można po prostu intencjonalnie się wyłączyć. Nie panujemy przecież ani nad nimi, ani nad pozostałymi bytami, które się w nich znajdują. Zerwanie relacji musiałoby się więc wiązać z konkretnym końcem któregoś ze współ-żyjących istnień. Koniec taki nigdy nie jest przecież końcem ostatecznym.

Marcin Wicha pisał w kontekście tego, co zostawiamy po śmierci, że „rzeczy, których nikt nie dotyka, stają się matowe. Blakną”¹²⁹. Tak jakby również one zostały opuszczone przez życie. Tak jakby zerwanie relacji z jednej strony – podobnie do sytuacji opisywanych przez Latoura – doprowadzało do rozpadu (mikro)wspólnoty. Autor nie zauważa jednak, że ów zanik

¹²⁷ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie...*, s. 46.

¹²⁸ G. Harman, *Traktat...*, s. 70.

¹²⁹ M. Wicha, *Rzeczy, których nie wyrzuciłem*, Kraków 2016, wydanie elektroniczne (kindle), loc. 99.

ma jedynie pozorny charakter. (Mikro)wspólnoty nieustannie podlegają przemianom, nie są stabilne jak czarne skrzynki. Już sam fakt, że Wicha przygląda się rzeczom, o których pisze, oznacza dostrzeżenie kolejnej (mikro)wspólnoty, która tym razem zawiązała się pomiędzy nim a tym, co opisuje, natomiast w dalszej kolejności również pomiędzy tymi rzeczami a czytelnikami i czytelnikami. Rzeczy, których nie wyrzucił autor po śmierci matki, za pośrednictwem książki odnajdziemy więc w kolejnych (mikro)wspólnotach, do których również możemy zostać włączeni i włączone. Bardziej interesujące wydaje mi się jednak to, co stało się z rzeczami, które Wicha postanowił wyrzucić.

Tym, co dzieje się z odpadami, zajmowałem się już w poprzedniej części rozprawy, więc nie chciałbym tutaj wracać do tamtych rozterek. Chciałbym za to skupić się na aspekcie obiegu odpadów, któremu niewystarczająco przyjrzelśmy się wtedy. Jak zauważał Włodzimierz K. Pessel, wyrzucone rzeczy, gdy tylko przekroczą symboliczny próg śmietnika, stają się odpadami i rozpoczyna się ich „nowe życie”¹³⁰. Choć jesteśmy zobowiązani do segregacji, nie wszystkie odpady trafiają do właściwych koszy. Często, zapewne z powodu braku pewności co do odpowiedniej klasyfikacji, w ogóle nie trafiają do kontenerów. Widać to doskonale chociażby na terenie zamkniętych osiedli, gdzie „po jednej stronie muru wznosi się estetyczna, zapachowo neutralna altanka [z kontenerami – MM], pod drugiej – «ściele się» bezgraniczne wysypisko. Kiedy mieszkaniec zamkniętego osiedla przerzuca swoje śmieci na «niczyje», nie ponosi żadnych kosztów”¹³¹. Wszelkiego rodzaju „dzikie” wysypiska, znajdujące się bliżej lub dalej od ludzkich domostw, mieszczą w sobie rozmaite rzeczy:

Za chwilę trafiamy na składowisko zużytych opon samochodowych oraz zwojów izolacji elektrycznej. Do raz „wyrzuconych po prostu” odpadów, podobnie jak na Okęciu, dołączają następne śmieci. Ktoś wnosi w to miejsce worki pełne resztek gospodarczych, zaś ktoś inny nawet materiały pozbawione dalszego przeznaczenia w trakcie remontu, wśród nich tłuczoną terakotę. Nieprzypadkowo dokładnie w te same zarośla z widokiem na nowoczesny kompleks Komitetu Olimpijskiego trafiła na „kompost” niemała ilość nawozu końskiego¹³².

Takie wysypiska to również (mikro)wspólnoty, angażujące w relacyjne sieci nie tylko wyrzucone rzeczy, ale również glebę, lokalne (ludzkie i nie-ludzkie) zwierzęta, owady czy roślinność. Mogą one stać się miejscem schronienia, źródłem pożywienia bądź innych dóbr, a w miarę upływu czasu – w zależności od materiału – podlegają rozkładowi i rozpadowi, stając

¹³⁰ Por. W.K. Pessel, *Śmieciarze. Antyrecyklingowe studium z antropologii codzienności*, Łomża 2008.

¹³¹ Tamże, s. 46.

¹³² Tamże, s. 66.

się siedliskami oraz miejscami działania bakterii, podłożem dla mchu czy grzybów. Zdarza się, że tego typu (mikro)wspólnota zostanie dostrzeżona, jak miało to miejsce chociażby w przypadku pracy Diany Lelonek *Instytut dla żywych rzeczy* prezentowanej na wystawie *Bezludzka Ziemia* w CSW Zamek Ujazdowski w Warszawie¹³³. Artystka zaprezentowała w szklanych gablotach zarośnięte mchami buty, wykładziny czy inne przedmioty. Chciała w ten sposób pokazać poziom ludzkiej ingerencji w przyrodę. Jak jednak zauważyła Urszula Zajączkowska:

Wzbudzanie procesów fotosyntezy przez światło, przy jednoczesnym braku wody, to dla roślin naprawdę ciężka śmierć. [...] Na wystawie [...] tkwiły suche jak wiór mchy – to rośliny poikilohydryczne, czyli czerpiące wodę z atmosfery. Nie mają korzeni ani systemu transportu wody – są jak czuły naskórek runa lasu. Jeśli zrezygnujemy z myślenia botanicznego i wejdziemy w mikrobiologię, jest jeszcze gorzej i znacznie smutniej. W świecie powierzchni buta czy kawałka materiału ustanowił się przecież mikrokosmos bakterii, grzybów, śluzowców i owadów. Dla nich taki but to planeta i granica nie do przejścia przez całe życie. One też musiały zginąć. Gdzie tu podziela się idea współodczuwania i równości bytów?¹³⁴

Badaczka zwraca tym samym naszą uwagę na pułapkę (mikro)wspólnot. Lelonek zdaje się dostrzegać zaledwie jedną (mikro)wspólnotę, a kolejne uruchamia przenosząc swoje znalezisko do galerii sztuki. Tymczasem (mikro)wspólnoty nigdy nie istnieją pojedynczo. Jak już zauważyliśmy, zachodzą na siebie i zawierają się wzajemnie z kolejnymi (mikro)wspólnotami. Nie są jedynie kategorią poznawczą, sposobem patrzenia na świat, a kategorią ontoepistemologiczną – tej siatki poznawczej nie da się oddzielić od sposobu istnienia (mikro)wspólnot, których zawsze jest wielość i które współtworzą posthumanistyczną intra-aktywną wspólnotę. Dlatego też przykład (mikro)wspólnoty mchów wydaje się tu dobrze pasować, zwłaszcza, że – jak pisała Zajączkowska – „można je czytać jak pierwotne źródła wielkiego przeistoczenia zielonego świata, żywe pytania ontologiczne o metamorfozy roślin. Mchy, rośliny pierwotne, wspierające się, nawadniające, wrażliwe na środowisko. Ale tylko razem”¹³⁵. Mchy zawsze żyją „w grupie”, nigdy pojedynczo. Tworzą (mikro)wspólnotę z otaczającym środowiskiem, wodami gruntowymi oraz tymi pochodzącymi z powietrza, wspomagają jej późniejszy przepływ w okolicy. Przede wszystkim zaś, istnieją również w poprzek czasu, to jedne z najstarszych istnień na Ziemi. Wystarczy zaledwie odrobina wody,

¹³³ Wystawa miała miejsce od 15 marca do 22 września 2019 roku.

¹³⁴ U. Zajączkowska, *Marta natura*, „Dwutygodnik” 2019, nr 257, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/8299-martwa-natura.html> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹³⁵ U. Zajączkowska, *Mokre dywany*, [w:] *tejże, Patyki, badyle*, Warszawa 2019, s. 90.

jednego z elementów tej (mikro)wspólnoty, by „przywrócić je życiu” – rozprawdzą ją bowiem dalej. Pozostawione w lesie rzeczy stały się częścią ich relacyjnej sieci, wchodząc w nowe uwikłania. Tymczasem Lelonek nie dostrzegła złożoności kategorii (mikro)wspólnoty, potraktowała ją opartą na dualizmie, a ufundowaną na kryzysie ekologicznym, siatką poznawczą. Nie dostrzegła ontoepistemologicznej wielości. Uwidaczniając jedne relacje, inne uczyniła nie-obecnymi.

Istnieje jednak również inna droga, jaką mogły przejść wyrzucone rzeczy. Pessel w swoim studium opisuje badania terenowe, w których towarzyszy jednemu z warszawskich zbieraczy odpadów. Wspomina również o rozmaitych metodach osuszania odpadów, dzięki którym można je następnie poddać procesowi spalania, co miałyby stanowić tani i skuteczny sposób na zarządzanie odpadami. A jednak spalanie „obejmuje jedynie najbardziej drażliwe ślady materialne, artefakty bezprawnej działalności niektórych mieszkańców miasta”¹³⁶. Duża część odpadów spośród tych, które trafiają do spalarni, dostaje się tam dzięki zbieraczom, którzy dostarczają je tam w celach zarobkowych. To jednak nie koniec życia rzeczy, a jedynie przemiana (mikro)wspólnotowych relacji. W trakcie obiegu odpadów zmieniają się układy i uwikłania relacyjne, jednak nieustannie zawiązują się również nowe. Podobnie rzecz ma się ze zmianą stanu skupienia – spalanie odpadów nie jest bowiem ich unicestwieniem, a jedynie przeniesieniem do atmosfery, gdzie zawiązują się kolejne (mikro)wspólnoty.

„Pozbycie się problemu” odpadów za pomocą zmiany ich stanu skupienia jest jednak zaledwie kolejnym procesem produkcji nie-obecności, polegającym przecieŜ na odrzucaniu ontoepistemologicznej kategorii posthumanistycznej wspólnoty. Efekty tego działania są widoczne chociażby w badaniach prowadzonych w kroplach deszczu w Parku Narodowym Gór Skalistych¹³⁷ czy w śniegu zbieranym z Alp, Arktyki, Bawarii i Bremy¹³⁸. Zarówno w deszczu, jak i w śniegu, wykazano znaczące ilości mikroplastiku, który musi być w związku z tym obecny w atmosferze, jako że oba opady wymywają zanieczyszczenia z powietrza. To więc ewidentne pozostałości po wspomnianych systemach „zarządzania odpadami”. Należy pamiętać, że obecność mikroplastiku w deszczu czy śniegu to również nie koniec tych relacji. Trafia on bowiem dalej do szeroko rozumianego obiegu środowiskowego, stając się częścią rozmaitych organizmów, zarówno roślinnych, jak i zwierzęcych (ludzkich i nie-ludzkich).

¹³⁶ W.K. Pessel, *Śmieciarze...*, s. 48.

¹³⁷ Por. G. Wetherbee, A. Baldwin, J. Ranville, *It is raining plastic: U.S. Geological Survey Open-File Report 2019-1048*, <https://pubs.er.usgs.gov/publication/ofr20191048> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹³⁸ Por. M. Bergmann, S. Mützel, S. Primpke i inni, *White and wonderful? Microplastics prevail in snow from the Alps to the Arctic*, „Science Advances” 2019, t. 5, nr 8, <https://advances.sciencemag.org/content/5/8/eaax1157> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

Rzeczy po „śmierci” nie wymykają się więc ze wspólnoty czy (mikro)wspólnot. Nie da się ich rozpatrywać w oderwaniu od wszelkich relacji, jak chciałby tego Harman. Wręcz przeciwnie – pozostają w niekończącym się obiegu, będąc częścią intra-aktywnych wspólnotowych relacji. Możemy więc wysunąć wniosek, iż wszelkie istnienia same w sobie również są (mikro)wspólnotami. Zgodnie z ich intra-aktywną ontoepistemologią, a także złożoną relacją pomiędzy (mikro)wspólnotami a posthumanistyczną wspólnotą w skali makro, nie tylko je tworzymy jako aktorzy i aktorki czy uczestnicy oraz uczestniczki (mikro)wspólnot, ale sami także nimi jesteśmy. Ja i Ty nie tylko tworzymy (mikro)wspólnotę, ale również każde z nas jest osobną (mikro)wspólnotą powiązaną z i zawierającą się w innych. Dlatego też mówimy tu o wspólnocie wspólnot, pamiętając jednocześnie, że każda wspólnota (w rozumieniu skali makro) jest jednocześnie (mikro)wspólnotą. Mamy więc nie tylko do czynienia ze wspólnotą wspólnot, ale również ze wspólnotą (mikro)wspólnot czy (mikro)wspólnotą (mikro)wspólnot.

Wspólnota, w swej neomaterialistycznej i postantropocentrycznej intra-aktywności, okazuje się tym samym podstawową kategorią posthumanistycznego myślenia świata. Myślenie wspólnoty stanowi zaś fundującą kategorię ontoepistemologiczną posthumanizmu.

Rozdział 17. Eko-logika

Czy da się wyprowadzić z wcześniejszych konstatacji propozycję, która będzie czymś więcej aniżeli jedynie diagnozą? W jaki sposób żyć, będąc częścią posthumanistycznych (mikro)wspólnot? Chciałbym w tym miejscu zaproponować pewien rodzaj „aktywistycznego” uzupełnienia posthumanistycznej ontoepistemologii. Należy však pamiętać, że posthumanizm nie pozostaje obojętny, nie uznaje wiary w obiektywizujący dystans – trudno o taki, jeśli postrzegamy siebie i wszystko, co nas otacza, jako część intra-aktywnych relacji, które współtworzymy. Wydaje się więc, że posthumanistyczne myślenie wspólnoty potrzebuje formy aktywistycznego uzupełnienia czy też dopowiedzenia. Aktywizm, który tu proponuję jest raczej „miękki” niż walczący. Rzekłbym, że witalistyczno-afirmatywny. Działający jako wskazówka, a nie nakaz. Zgodnie z przywoływaną już myślą Solnit, jest on bowiem oparty na nadziei, która „tkwi w założeniu, że nie sposób przewidzieć, co się stanie w przyszłości, i że w tej szczelinie niepewności pojawia się przestrzeń do działania”¹³⁹. Owym działaniem jest w tym wypadku nieustanne aktualizowanie siatki poznawczej, postrzeganie świata jako (mikro)wspólnoty i próba ustalenia własnej relacji z pozostałymi jej uczestniczkami oraz uczestnikami.

Skoro natomiast nauką, a jednocześnie formą aktywizmu, która powinna skupiać się na wzajemnych oddziaływaniach pomiędzy organizmami a ich środowiskami, jest ekologia, proponuję raz jeszcze sięgnąć do tego pojęcia. Składa się ono ze słów *oikos* [*oikos*] (gr. dom) i *logia* [*logia*] (gr. prawo, nauka). Byłaby to więc nauka o domu, o jego prawach i zasadach funkcjonowania. Jest to zgodne z powszechnym rozumieniem tej dziedziny, jak i jej aktywistycznego wymiaru – zwłaszcza kwestia domu, a więc miejsca, w którym zamieszkujemy i o które powinniśmy dbać, w którym powinniśmy utrzymywać porządek. Jak już jednak zauważyliśmy, pojawia się tu pewien problem. Wbrew pozorom, ekologia nie służy bowiem domowi, a jego szczególnemu mieszkańcowi, jakim jest Człowiek. To właśnie on sprzęta i porządkuje dom, to on ustanawia prawa w nim rządzące. Ufundowana na Antropocenie ekologia czyni z Człowieka swoją centralną figurę, nie dostrzega jego relacyjności, a pozostałych mieszkańców i mieszkanki domu traktuje przedmiotowo. Być może dzieje się tak dlatego, że istnieje jeszcze jedna *logia*, zapisywana nieco inaczej – *λογία*. Ta drobna zmiana sprawia jednak, że nie mamy tu do czynienia z prawem czy nauką, ale

¹³⁹ R. Solnit, *Nadzieja w mroku*, przeł. A. Dzierzgowska, S. Królak, Kraków 2019, s. 10.

z fragmentem tekstu wyjętym z kontekstu. I właśnie owo skupienie na nieusytuowanym, abstrakcyjnym fragmencie (a więc Człowieku) w przypadku ekologii już sobie uświadomiliśmy. W miarę rozwoju tej dziedziny *λογία* uległo przemianie w *λόγια*. W przypadku ufundowanej na Antropocenie ekologii działamy tak, jakby wycinek rzeczywistości, jakim jest Człowiek, funkcjonował na zasadzie *pars pro toto*. Nie tylko nie znamy kontekstu naszego istnienia w świecie, ale także próbujemy działać tak, jakby jedyne znane nam zasady obowiązywały wszystko, co nas otacza. Tak jest chociażby z nadawaniem praw zwierzętom czy roślinom. Nie potrzebują naszych zasad, dopóki nie zaczynamy ingerować w ich życie. W tym kontekście należałoby zadać pytanie, dla kogo w istocie nadawane są owe prawa¹⁴⁰. Oczywiście trudno nie zauważyć, że nasze życia są sprzęgnięte i nieustannie „wchodzimy sobie w drogę”, jednak warto spróbować znaleźć dla siebie taki rodzaj współ-życia z otaczającym nas środowiskiem, który wszystkie istnienia, wszystkich domowników oraz domowniczkę (w tym i nas) traktowałby tak samo. W innym przypadku jesteśmy skazani na kryzys ekologiczny.

Dlatego proponuję, by – jako „aktywistyczne” uzupełnienie myślenia posthumanistycznej wspólnoty – miejsce ekologii zajęła eko-logika. Posiada ona podobne, choć jednak znacząco odmienne elementy składowe: *οἶκος* [*oikos*] (gr. dom) oraz *λόγος* [*logos*] (gr. rozum, słowo, myśl). Zamiast więc zasad domu, skupmy się na d o m u j a k o z a s a d z i e naszego myślenia. Na myśleniu domu, które jest jednocześnie myśleniem domem. Jak pisał Tadeusz Sławek, „«dom» nie jest domem człowieka, jednak tylko tak, tylko «myśląc dom» (a nie «myśląc o domu»), człowiek może przekroczyć ograniczenia tego, co domowe”¹⁴¹. Wydaje się to niezwykle ważne, zwłaszcza w kontekście tego, że posthumanizm – nawet jeśli zakłada zmianę optyki – jest przecież wciąż sposobem ludzkiego myślenia. Postantropocentryczne nastawienie posthumanizmu pozwala jednak nie wyciągać z tego faktu wniosków, które miałyby posłużyć budowaniu hierarchii. Ludzie nigdy nie będą myśleć inaczej

¹⁴⁰ Por. M.A. Warren, *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, przeł. S. Tokariew, Łódź 2019, w szczególności rozdział 4.5 *Zarzuty wobec koncepcji praw zwierząt Toma Regana*, a także rozdział 10.1 *Czy wszystkie zwierzęta są równe?*. Warto również w tym kontekście zastanowić się nad tym, czy ochrona praw innych-niż-ludzkie zwierząt nie stanowi formy rozgrzeszenia dla ludzkiej moralności. Doskonale widać to na przykładzie sytuacji, którą nazywam „paradoksem łośia”. Naturalnym środowiskiem dla tego zwierzęcia są tereny bagniste – co jednak zrobić, jeśli w lesie natkniemy się na osobnika, który utknął w bagnie i nie może się wydostać? Brak pomocy z naszej strony, to skazanie go na śmierć. Z drugiej jednak strony, ludzka pomoc sprawi, że uratowany zostanie słaby łoś, który nie przyswoił sobie podstawowych gatunkowych umiejętności – ratując go, wprowadzamy więc w ekosystem formę zaburzenia. Skąd jednak pewność, że ów napotkany osobnik rzeczywiście jest słaby, a nie został osłabiony np. wskutek ludzkich działań nieopodal? Czy w takim wypadku ratowanie go nie byłoby naszym moralnym obowiązkiem? Por. M. Gerwin, *Czy pomagać łośiowi, który utknął w bagnie?*, „Krytyka Polityczna”, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/czy-pomagac-losiowi-ktory-utknal-w-bagnie-niekoniecznie/> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹⁴¹ T. Sławek, *Ujmować...*, s. 174.

niż pozwalają im na to gatunkowe możliwości. Ważne jednak, by traktować swoją perspektywę jako jedną z możliwych, ustawić ją w jednej linii razem z tymi nie-ludzkimi.

„Dom jest mikroświatem, wiedzą o świecie”¹⁴². I właśnie tę wiedzę o świecie spróbujemy z domu wydobyć. Dom eko-logiki jest bowiem o wiele większy – to już nie mikroświat, a świat-sam-w-sobie. Precyzyjnie rzecz ujmując, jest to wręcz świat w skali mikro i makro jednocześnie, to świat (mikro)wspólnoty. Eko-logika pozwala uruchomić myślenie i działanie w perspektywie posthumanistycznej wspólnoty – rozumianej poprzez pojęcie „domu” – dla której jedyną zasadą jest współ-życie czy też istnienie razem w przestrzeni jednego życia. Jeśli więc rzeczywiście mielibyśmy współ-żyć z otaczającym nas środowiskiem, postrzegać siebie jako jego – równą innym – część, to u podstaw naszego funkcjonowania powinna stać post-Antropocen-tryczna koncepcja eko-logiki. Myśleć domem to porzucić wszelkie centryzmy¹⁴³. Jedynym możliwym centrum byłby tu dom, rozumiany jednak jako hiperobiekt, którego ścian i granic nie jesteśmy w stanie dostrzec ani pojąć. To dom, który poddany jest nieustającej samoorganizacji, stawaniu-się. Wszystko, co z nami w tym domu współ-żyje, ma tak samo centralny charakter jak człowiek. Myśleć domem to żyć ze sobą, w egalitarnej wspólnocie istnień, współpracować i współfunkcjonować.

Dom musi tu jednak być rozumiany jako „przestrzeń przynależności”, a nie „przestrzeń przynależna”¹⁴⁴. To dom, który nie posiada właściciela (czyt. Człowieka), a jedynie mieszkańców i mieszkanki. Przede wszystkim zaś, eko-logika ma stanowić rodzaj myśli wspólnotowej na miarę Antropocenu. Byłaby więc próbą przekreślenia metafory człowieka na bezludnej wyspie, owego romantycznego mitu ustanawiającego dialektykę Natury i Kultury. Eko-logiczna wspólnota wiązałaby się z jednością współ-życia i współzamieszkiwania, ale owa jedność nie funkcjonowałaby na zasadzie ksenofobicznej czystości, a raczej współistnienia oraz współpracy wszystkich domowników oraz domowniczek. To stawanie-się-wspólnotą, która staje-się-domem. Chodzi więc raczej o zadomowienie w życiu i współ-życiu, dla którego nadrzędna jest zasada egalitarności współmieszkańców i współmieszkanek, przy czym dla ich definiowania należy przyjąć perspektywę postantropocentryczną.

By uniknąć posądzeń o naiwność, postaram się na następnych stronach przybliżyć proponowaną przeze mnie perspektywę eko-logiczną.

¹⁴² D. Kulas, *Dom – to, co istotne*, „Anthropos?” 2011, nr 16–17, s. 59.

¹⁴³ Zdaję sobie oczywiście sprawę z niedoskonałości tego sformułowania. Skupienie się na „myśleniu” sugeruje zwrot ku racjonalności, jej centralizację, jednak w kontekście eko-logiki niezwykle ważne wydaje mi się wyjście poza dualizm umysłu i ciała, a więc zwrot w kierunku poznania ucieleśnionego, czy też „rozumienia estetycznego”, opisywanego w 4. rozdziale niniejszej rozprawy.

¹⁴⁴ D. Morley, *Przestrzeń domu. Media, mobilność i tożsamość*, przeł. J. Mach, Warszawa 2011, s. 33–34.

17.1 Dom a posthumanistyczna wspólnota

Ku pojęciu „domu” kieruje mnie również Ferdinand Tönnies, dla którego „stosunek wspólnoty [...] jest podtrzymywany i umacniany przez bliskie, trwałe i zamknięte w domowym kręgu współżycie”¹⁴⁵. To właśnie współzamieszkiwanie jest dla niego podstawowym wyrazem wspólnoty, gdyż zakłada ono bliskość, intymność oraz organiczność wewnątrzdomowych stosunków¹⁴⁶. To w domu dochodzi do najbliższych, również cielesnych, spotkań, to tutaj kształtują się podstawowe wspólnotowe relacje. Jeśli uznamy organiczny charakter wspólnoty, to należałoby zgodzić się z Tönniesem, że życie wspólnoty rozwija się w ścisłym powiązaniu z domem. By zrozumieć owo powiązanie, możemy posłużyć się pojęciem pokrewieństwa, czyli najbardziej podstawowym typem wspólnoty według niemieckiego socjologa:

Siedliskiem i niejako ciałem *pokrewieństwa* jest **dom**. Żyje się razem pod osłoną *jednego* opiekuńczego dachu; [...] spożywa się wspólne zapasy przy wspólnym stole; [...] współodczuwana bojaźń i szacunek – wszystko to sprzyja harmonijnemu współżyciu i współdziałaniu¹⁴⁷.

Pojęcie pokrewieństwa będzie też o tyle ważne w kontekście posthumanistycznej wspólnoty, iż pojawia się ono u Donny Haraway, autorki hasła „Make Kin Not Babies”¹⁴⁸. Filozofka zwraca uwagę na fakt, że wszyscy dzielimy wspólne ciało i wszyscy mamy wspólnych przodków. Ma ona oczywiście rację, jeśli przyjmie się neomaterialistyczny punkt widzenia – całe życie jest bowiem wynikiem Wielkiego Wybuchu, a wszyscy składamy się z atomów, które wtedy powstały¹⁴⁹. Dostrzeżenie takiego pokrewieństwa byłoby więc ważnym krokiem w kierunku myślenia eko-logicznego.

Jeśli natomiast przyjrzymy się dokładniej pojęciu *οἶκος*, okazuje się, iż oznacza ono nie tylko dom, ale również służy jako metonimia dla wszystkiego, co się w domu znajduje, jak np. artykuły gospodarstwa domowego. W istocie więc jesteśmy nie tylko w domu, ale również jesteśmy domem. *Οἶκος* posiada też swój wymiar planetarny – Elian Kladiusz, zwany

¹⁴⁵ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie...*, s. 34.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże, s. 35.

¹⁴⁸ Filozofka nawiązuje tu do słynnego sloganu „Make Love Not War”, który można by przetłumaczyć jako „Kochajmy się zamiast wojować” – w związku z tym hasło „Make Kin Not Babies” można tłumaczyć jako „Spokrewniajmy się zamiast rozmnażać”. Por. D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Cthulucene*. Durham – London 2016, s. 102.

¹⁴⁹ Tamże, s. 103.

Aelianem, używał tego sformułowania (oraz pokrewnego mu οἰκέω [oikeō], czyli zamieszkiwać), gdy pisał o zwierzętach zamieszkujących Ziemię w swoim monumentalnym *De Natura Animalium*¹⁵⁰.

Idąc więc tym tropem, należałoby zgodzić się z Agnieszką Jelewską, która zauważa, że οἶκος to nie tylko dom, ale również stosunki życiowe¹⁵¹. Pozwala jej to zwrócić się w kierunku „ekotopu”, który tłumaczy jako „pojęcie nazywające systemowe związki zachodzące między organizmem i bardzo konkretnym otoczeniem, przy jednoczesnym jego otwarciu na koegzystencję z większymi jednostkami”¹⁵². Autorka zwraca również uwagę na opisywaną przez Jakoba von Uexküllą koncepcję *Umwelt*. Ów niemiecki biolog „ujął świat jako spłot połączonych ze sobą mikrosfer, które tworzy każdy organizm zamieszkujący planetę. Między tymi sferami-bańkami zachodzi stała, dynamiczna wymiana danych i sygnałów”¹⁵³. Wszyscy zamieszkujemy swoje *Umwelty*, nasze mikrośrodowiska życia, które jednocześnie są częścią świata jako całości. Pod tym względem *Umwelt* jest więc niezwykle blisko (mikro)wspólnoty. Według Petera Sloterdijka pozostaje on jednak rozwinięciem i przetworzeniem greckiej idei οἶκος, którą należy rozumieć nie tylko jako dom, ale również zamieszkiwanie, związek czy relację¹⁵⁴.

Dlatego też postanowiłem skupić się właśnie na owym οἶκος, stanowiącym przecież punkt wyjścia dla dalszych koncepcji, a dla jego tłumaczenia – mając oczywiście na uwadze również pozostałe znaczenia – używał tu będę sformułowania „dom”. Jestem świadom pewnego antropocentrycznego spłaszczenia, jakie w tym momencie wprowadzam – wszak dom jest wytworem ludzkim – jednak traktuję to tłumaczenie jak *spolium*, czyli „ponownie użyty element budowlany pochodzący ze starszego budynku”¹⁵⁵. Pozwalam sobie na wprowadzenie owego drobnego antropocentrycznego elementu w przestrzeń posthumanistycznej myśli, ponieważ na tym właśnie polegają moje ludzkie ograniczenia, a także ograniczenia osób, które ten tekst będą czytać. Jako człowiek, nawet w swoim postludzkim myśleniu, kieruję swoje słowa do innych ludzi, więc używam sformułowań wywołujących konkretne skojarzenia i rozumianych w pewien określony sposób. Wydaje mi się, że na tym właśnie polega postantropocentryzm – nie pozbywam się człowieka z „układu”, ale mam samoświadomość

¹⁵⁰ Por. Aelian, *De Natura Animalium*, red. R. Hercher, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0590> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹⁵¹ A. Jelewska, *Ekotopie. Ekspansja technokultury*, Poznań 2013, s. 9.

¹⁵² Tamże, s. 11.

¹⁵³ Tamże, s. 22.

¹⁵⁴ Por. P. Sloterdijk, *Foreword to the Theory of Spheres*, [w:] *Cosmograms*, red. M. O’Hanian, J.-Ch. Royoux, Berlin 2005, s. 231.

¹⁵⁵ W. Koch, *Style w architekturze*, przeł. W. Baraniewski i in., Warszawa 2005, s. 481.

tego, że nim jestem i nie udaję, że mogę się swojej pozycji pozbyć. Użycie „domu” jako *spolium* pozwala mi również podkreślić związek posthumanizmu z humanizmem, jego przekroczenie czy też nadbudowywanie raczej niż negację.

W propozycji eko-logiki będzie mnie więc interesował przede wszystkim dom, który „jest sposobem doświadczania świata”¹⁵⁶.

17.1.1 Oikologia posthumanistycznej wspólnoty

Wymaga to jednak przede wszystkim ugruntowania sposobów myślenia domu. W tym celu należy sięgnąć po oikologię – naukę o domu, która eksplicytnie nie plasuje się w przestrzeni myśli posthumanistycznej (a nawet wręcz przeciwnie¹⁵⁷), jednak śmiem twierdzić, iż pozwala się odczytać w posthumanistycznym kluczu¹⁵⁸. Jak bowiem zauważa Tadeusz Sławek:

oikologia to refleksja o świecie pojmowanym nie jako ostro wyodrębniona przestrzeń domu z właściwymi jej społecznymi, ekonomicznymi i religijnymi rytuałami udzielającymi człowiekowi schronienia, a zatem od-wiązującymi nas od świata, lecz jako miejsce szczególnie gęstego splotu relacji jednostki ze światem¹⁵⁹.

Tak rozumiany dom byłby więc również domem posthumanistycznej wspólnoty, charakterystycznym dla eko-logiki – miejscem nie tyle może zawiązującym, co ujawniającym nasze relacje ze światem w jego rozmaitych formach. W ten sposób „[n]auka domu odsłaniałaby nasze pokorne bycie, [...] jest też poczuciem przynależenia do domu planetarnego, wspólnie dzielonego ze zwierzętami, roślinami, skałami”¹⁶⁰.

¹⁵⁶ T. Sławek, *Mapa domu*, [w:] tegoż, A. Kuncce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013, s. 139.

¹⁵⁷ Por. A. Kuncce, *Na uboczu. Powrót do oikologii*, [w:] T. Sławek, *tejże, Oikologia. Powrót*, Katowice 2020.

¹⁵⁸ Należy zwrócić uwagę na fakt, iż ważnym zapleczem dla myśli oikologicznej jest filozofia Martina Heideggera, która przez Petera Sloterdijka została zdiagnozowana jako antropocentryczna [Por. P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd kulturoznawczy” 2008, nr 1(4)]. Jednocześnie zaś – na co zwraca uwagę Magdalena Hoły-Łuczaj – „[u] Heideggera odnajdujemy cały korpus rozwiązań, które tworzą radykalnie nieantropocentryczny paradygmat postulowany przez ekologię głęboką” [M. Hoły-Łuczaj, *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Warszawa – Rzeszów 2018, s. 263]. Sęk w tym, że ekologia głęboka uwikłana jest w paradoks „człowieka na bezludnej wyspie”, opisywany przeze mnie w 7. rozdziale mojej dysertacji. Myśli Heideggera, tak jak i przedstawicielom oraz przedstawicielkom ekologii głębokiej, nie udaje się więc uniknąć pułapek Antropocen-tryzmu. Pomimo tego faktu jestem zdania – i postaram się dowieść tego w ramach rozważań z niniejszego rozdziału – iż w wielu miejscach oikologia pozostawia przestrzeń otwartą na jej relekturę w perspektywie posthumanistycznej.

¹⁵⁹ T. Sławek, *Adres i wędrówka. Szkic oikologiczny*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2014, nr 24, s. 66.

¹⁶⁰ A. Kuncce, *Źródło i dom. Przyczynki do oikologii*, [w:] T. Sławek, *tejże, Oikologia. Powrót...*, s. 190.

Wydaje się więc, że można by z tak rozumianej oikologii uczynić jedną z myśli fundujących posthumanistyczną eko-logikę. Zwłaszcza z otwartością tej pierwszej na ruch i zmianę („dom znajduje się zawsze w stanie przebudowy”¹⁶¹) czy na sprzeciw wobec zamykania w definicjach. Wszak oikologia to „nauka o domu sprzed («gotowej formy») domu”¹⁶². To również zaproszenie do myślenia domu poza dualizmem, jako że „nie ma tu miejsca na opozycje, bieguny sensu”¹⁶³. Zarówno w oikologii, jak i w eko-logice, dom byłby więc przestrzenią wielowymiarową, posiadającą zarówno swoją założoną hierarchiczność, jak i nie-obecną heterarchiczność. W ten sposób dom istnieje zawsze „w korespondencjach wertykalnych i horyzontalnych”¹⁶⁴. Nie można w nim bowiem odrzucić jednego porządku na rzecz drugiego, a jedynie uznać ich przenikalność oraz intra-aktywną relacyjność.

Co więcej, dom nie istnieje w sposób stały, „nie jest statyczną bryłą, a wiąże się z ruchem rzeczy, ludzi, zdarzeń, idei [...]. Dom to ruch form, tych już zaistniałych, ukształtowanych, i tych nie ukształtowanych, które nadejdą”¹⁶⁵. Jest więc (mikro)wspólnotą, która istnieje w czasowych splotach przeszłości, terażniejszości i przyszłości, ale również splata w sobie to, co abstrakcyjne, wirtualne i materialne. To jednocześnie idea, jak i konkretne miejsce, w którym zamieszkują konkretne istnienia, które go tworzą – bez których nie ma domu. Dom jest więc nie tylko zbiorem tego, co się w nim znajduje, ale również jego kształt jest zależny od tego, co go wytwarza. Możemy więc mówić o stawaniu-się-domem, z którym w istocie mamy do czynienia. Jak zauważa Zbigniew Kadłubek, „pole semantyczne *oikosu* [...] sugeruje *przechodność* i *przychodność* domu, ustawicznego procesu dochodzenia do sytuacji zamieszkania, zadomowienia się, ustalenia lokum bytu. Dom jest efektem dotarcia dokąds, przyjścia, ale nie da się absolutyzować owego stanu [...]. Nie ma w nim rdzenności, elementarnej pierwszeństwa zamieszkania”¹⁶⁶. U swych etymologicznych podstaw posiada więc dom tę niestabilność i otwartość, która pozwala rozpatrywać go w perspektywie stawania-się czy też jako „nie-miejsce wiecznego nadchodzenia”¹⁶⁷.

¹⁶¹ T. Sławek, *Gdzie?*, [w:] tegoż, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu...*, s. 26.

¹⁶² Tamże, s. 30.

¹⁶³ A. Kunce, *Na uboczu...*, s. 148.

¹⁶⁴ Tamże, s. 161.

¹⁶⁵ A. Kunce, *Źródło i dom...*, s. 184.

¹⁶⁶ Z. Kadłubek, *Oikologia (inkarnując wiarę)*, [w:] T. Sławek, A. Kunce, tegoż, *Oikologia. Nauka o domu...*, s. 170.

¹⁶⁷ Tamże, s. 169.

17.2 Myślenie posthumanistycznej wspólnoty jako myślenie domu

Wspomniane przez Kadłubka *przechodniość* i *przychodniość* to ważne aspekty myślenia domu w perspektywie eko-logiki. Nie wystarczy bowiem konstatacja, iż tworzymy dom, a on wytwarza nas w miriadach nieskończonych intra-aktywnych (mikro)wspólnot. Wszak „[m]yśleć dom, myśleć domem, doświadczać domu – zadania te przenikają nasze próby udomowienia świata i uświatowienia domu”¹⁶⁸. W owym podwójnym procesie niezwykle ważne jest umiejscowienie siebie w(obec) domu, a więc również w(obec) innych jego mieszkańek i mieszkańców czy też raczej współmieszkanek i współmieszkańców. Dom się zamieszkuje, nie inaczej jest z domem eko-logiki, jednak owo zamieszkiwanie ma charakter przygodny. Jak zauważa Sławek, „[w]róg, przyjaciel, inny, obcy, sąsiad, wędrowiec, przechodzień, jeździec, strażnik, żołnierz, misjonarz, administrator, kupiec – reprezentują nie tylko różne sposoby zmagania z przestrzenią, ale i zmagania z pojęciem domu”¹⁶⁹.

Udomowić świat i uświatowić dom, to zrozumieć, że dom jest światem, a świat jest domem. Choć myśl ta wydaje się rozmywać kierunek proponowanej refleksji, to należy zwrócić uwagę, że właśnie użycie perspektywy domu pozwala na pewne ukonkretnienie poznawcze. Pozwala bowiem zwrócić uwagę na najbliższych współdomowników i współdomowniczki oraz nasze z nimi relacje. Pozwala pamiętać, że jesteśmy tu-i-teraz, a jednocześnie nie tracić z horyzontu dalszych połączeń, które przechodzą do kolejnych pomieszczeń i na kolejnych mieszkańców oraz mieszkanki domu. Jesteśmy bowiem połączeni nie na zasadzie „wszyscy ze wszystkimi”, ale „ze sobą wzajemnie” – tworzymy interrelacje oparte na zasadach bliskości nie tylko symbolicznej, a również materialnej. Nie da się ich zresztą rozdzielić, skoro nawet symboliczny wymiar bliskości wychodzi z pewnego materialnego fundamentu i na nim się opiera. „Dom to sploty, więzadła i pętle”, jak zauważa Aleksandra Kunce¹⁷⁰. Współtworzymy świat relacji na zasadzie łańcucha połączonych ogniów. Dostrzegamy tym samym pokrewieństwo, dla którego ciałem – przestrzenią stawania-się – jest dom.

Tymczasem współzamieszkiwanie domu uświadamia, że „już nie ja jestem tu najważniejszy [...]. Teraz moja historia tworzy jedną z nitek ogromnej tkaniny i mogę powiedzieć, że «zamieszkuje» tylko o tyle, o ile wykonam wysiłek «przypomnienia» mnogości tych innych nici”¹⁷¹. Dom bowiem znajdował się tu przed moim przyjściem i zostanie po moim wyjściu, wypełniany nieustannie przez inne istnienia, które były tu przede mną, ale też przyszły

¹⁶⁸ A. Kunce, *Na uboczu...*, s. 147.

¹⁶⁹ A. Kunce, *Puste i domowe*, [w:] T. Sławek, tejsze, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu...*, s. 162.

¹⁷⁰ A. Kunce, *Źródło i dom...*, s. 181.

¹⁷¹ T. Sławek, *Gdzie?...*, s. 30.

wraz ze mną, jak i nadejdą po mnie. W tym kontekście Sławek pisze o dwóch modalnościach domu – wejściu i wyjściu – które pozwalają połączyć „usytuowanie z ukierunkowaniem”¹⁷². Podejmowane razem, a nie w oddzieleniu, pozwalają wydobyć z pytania „gdzie?” nie tylko miejsce, ale i ruch. Wchodzę bowiem gdzieś, a wychodzę zawsze dokądś. Postrzeganie domu jako miejsca uwarunkowanego przez te dwie modalności, sprawia, że staje się on miejscem „otwartym nie tylko dla mnie i dla tego, co moje, ale również i dla innych”¹⁷³. Wejście i wyjście pozwalają nam zrozumieć naszą przygodność w przestrzeni domu. Pozwalają postrzegać naszą w nim obecność w sposób przejściowy. Do domu zawsze przychodzimy, wracamy doń, ale i w pewnym momencie z niego wychodzimy (nawet jeśli po to, by znów powrócić). Tymczasem wyjście z domu nie musi być związane z porzuceniem – możemy traktować je jako szansę „aby zerwawszy dotychczasowe relacje z miejscem (wykorzenienie), odnaleźć świat na nowo, zakorzenić się w nim ponownie”¹⁷⁴.

A jednak dla każdego i każdej z nas dom żyje tu-i-teraz, a my współ-żyjemy z nim. Jest to więc również w jakiś sposób „mój dom”, który zamieszkuję, nawet jeśli jedynie tymczasowo i przygodnie. Jestem w nim więc gospodarzem, choć pamiętanie o niestałości domu, o jego stawaniu-się i *przechodniości*, czyni mnie jednocześnie gościem.

Nie jestem teraz wyłącznie gospodarzem, lecz przejęty losem gościa, przejęty przez gościa, sam staję się *gościodarzem* – darem, jaki świat czyni gospodarzowi, radykalnie modyfikując jego samego i jego dotychczasowe relacje z otoczeniem. Miały one do tej pory charakter generalnie „właścicielski”, teraz natomiast obudowują się wokół daru i związanej z nim wzajemności. Podkreślamy rolę wzajemności jako nieodzowną dla ocalającego fenomenu gościnności¹⁷⁵.

Tym samym gość czy gościni współtworzą przestrzeń gościnnego domu, wnoszą weń swój wkład, nadając mu nowy kształt, który pozostanie również po nich. W ten sposób, bez względu na ich przygodność oraz *przechodność*, pozostają w domu w czasowym splocie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Tak samo dzieje się ze mną – przychodzę jako gość, gdy jednak za progiem staję się gospodarzem, nie porzucam wcześniejszej roli. Co więcej, należy tu przekroczyć perspektywę linearnego czasu – rola gospodarza nie jest dla mnie wtórna wobec roli gościa. Jeśli wejście i wyjście to dwie modalności domu, które rozpatrujemy zawsze w połączeniu, to zarówno przychodząc, jak i będąc w domu, jestem zawsze gościodarzem. Nie

¹⁷² Tamże, s. 25–26.

¹⁷³ Tamże, s. 26.

¹⁷⁴ Tamże, s. 56.

¹⁷⁵ T. Sławek, *Nie bez reszty...*, s. 39–40.

istnieje dla mnie inna rola, a jedynie taka, które przekracza ów charakterystyczny dualizm. Jako gościodarz, uruchamiam innego rodzaju intra-aktywne relacje z tymi, którzy ze mną współ-żyją. Gościodarz to dar, ale również zobowiązanie w(obec) domu. Jak zauważał Roberto Esposito, „etymologia jest o tyle istotna, że w sposób precyzyjny określa to, co wiąże ze sobą członków wspólnoty”¹⁷⁶. Tym czymś jest *munus* (albo *munia*), a więc nie tylko „prawo”, ale również „dar”¹⁷⁷. Taki, który mamy obowiązek złożyć.

Jeśli więc potraktujemy eko-logikę, jako formę myślenia posthumanistycznej wspólnoty, to nie tylko jesteśmy połączeni sieciami intra-aktywnych relacji jako uczestnicy i uczestniczki (mikro)wspólnot, ale musimy skonstatować, że owo uczestnictwo ma charakter gościodarski. „Dom wypracowuje w nas postawę zobowiązania”¹⁷⁸, od której nie ma ucieczki. Którą należy podjąć, tak jak i my zostaliśmy podjęci.

Docieramy więc tym samym do zagadnienia gościnności, która w kontekście eko-logiki musi przybrać charakter gościnności bezwarunkowej, czyli „największej z możliwych”¹⁷⁹. Takiej, która ofiarowuje nadchodzącym w gościnę najlepsze uwarunkowania. Gościna taka nie wynika z zaproszenia – to oznaczałoby konieczność istnienia zapraszającego gospodarza, którego w posthumanistycznej wspólnotcie brak – a otwartości na nawiedzenie, które „łączy się bezpośrednio z gościnnością czystą, otwartą na nagłe przybycie nieznanego. Ta gościnność nie zadaje pytań, nie tworzy «struktur przyjęcia», nie zmusza obcego, by ten przyjął zasady panujące w naszym «domu, kulturze, języku»”¹⁸⁰. Jednocześnie jednak Jacques Derrida zwraca naszą uwagę na fakt, iż dom zawsze musi mieć drzwi i okna, w innym przypadku nie możemy mówić o domu gościnnym. Dlatego też gościnność bezwarunkowa jawi się jako wyzwanie i aporia, których rozwiązanie znajdujemy w domu eko-logiki.

Jeśli jestem w(obec) domu gościodarzem, to jedynie na takich samych zasadach, jak wszystkie inne istnienia, które się w tym domu pojawiają i które współ-żyją w nim ze mną w sposób gościodarski, które ze mną ów dom współtworzą. Przekroczenie opozycji, z jakim mamy do czynienia w figurze gościodarza, to właśnie zobowiązanie, które wypracowuje w nas dom eko-logiki. Jest ono oparte na wzajemności, będącej efektem intra-aktywnych relacji, w jakich współ-żyjemy. To gościnność bezwarunkowa w sercu gościnności warunkowej – nie jako negacja, a połączenie. Jeśli postrzegam siebie jako gospodarza i gościa jednocześnie, to

¹⁷⁶ R. Esposito, *Prawo wspólnoty...*, s. 17.

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ A. Kuncce, *Źródło i dom...*, s. 182.

¹⁷⁹ J. Derrida, *Gościnność nieskończona*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3 (9), s. 259.

¹⁸⁰ A. Pisarek, *Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa*, „Anthropos?” 2010, nr 14–15, s. 31.

moje zobowiązania w(obec) domu i w(obec) innych, którzy również spełniają te podwójne role, muszą fakt owej podwójności uwzględniać. Jestem więc o tyle współ-gospodarzem, o ile jestem współ-gościem, co w perspektywie posthumanistycznej wspólnoty oraz domu eko-logiki czyni mnie nie mniej i nie więcej, jak współ-gościodarzem.

Współ-życie w domu jest więc oparte o zasady wzajemności oraz odpowiedzialności. Jak pisał Bauman: „[j]eśli w świecie jednostek ma zaistnieć wspólnota, może to być (i musi) jedynie wspólnota utkana ze wspólnej i wzajemnej troski; wspólnota troski i odpowiedzialności”¹⁸¹. Donna Haraway proponuje, by zamiast pojęcia odpowiedzialności mówić raczej o odpowiedź-alności [*response-ability*]¹⁸². Nie usuwa to charakterystycznego dla tej pierwszej zobowiązania, jednak pozwala dojrzeć w nim coś więcej aniżeli narzucone prawo. Odpowiedź-alność to przede wszystkim umiejętność odpowiadania na pytanie czy też prośbę, na konkretne potrzeby, które wysuwane są w naszym kierunku¹⁸³. Nie biorę odpowiedzialności „ponieważ trzeba”, a tym bardziej nie próbuję przekonywać nikogo i niczego, że wiem lepiej, co będzie dlań dobre. Egalitarna intra-aktywna wzajemność jest dla mnie zobowiązaniem, by pytać o potrzebę, a następnie umieć na nią odpowiedzieć. Jednocześnie więc pytamy i odpowiadamy, tak jak i nas pytają, by nam odpowiedzieć. Odpowiedź-alność to fundamentalne wyzwanie domu eko-logiki. Jeśli natomiast pamiętamy, że ważnym elementem wspólnoty (*communitas*) jest komunikacja, porozumiewanie się (*communicare*), to możemy postrzegać posthumanistyczną wspólnotę właśnie jako wzajemne porozumienie, umiejętność odpowiadania na potrzeby Innych, współdzielących ze mną przestrzeń domu.

17.3 Miejsce domu

Jak zauważał Adam Pisarek, gościnność wiąże się ze sposobami podejmowania „u siebie”¹⁸⁴. Zakłada ona bowiem znajdowanie się w konkretnym miejscu – ulokowanie czy też umiejscowienie, z którego wynika nasza usytuowana oraz ucieleśniona pozycja. Także myślenie domu w modalnościach wejścia i wyjścia wymaga dostrzeżenia sprecyzowanego

¹⁸¹ Z. Bauman, *Wspólnota...*, s. 200.

¹⁸² D. Haraway, *Staying with...*

¹⁸³ Propozycja Haraway może przywoływać na myśl etykę odpowiedzialności Emanuela Lévinasa, który pisał o twarzy jako tej, która nie tylko nakazuje nam odpowiedzialność za Innego, ale również domaga się odpowiedzi w rozmowie – to od niej natomiast zależy pojawienie się przemocy w relacji Ja–Ty. Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002 oraz tegoż, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.

¹⁸⁴ Por. A. Pisarek, *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*, Katowice 2016.

miejsca, do którego dochodzimy, ale i które opuszczamy. Jak zauważa Kunce, „bez «tu» sam akt wykorzenia i prawdziwej radykalizacji miejsca nie miałyby powagi”¹⁸⁵. Jest to również myślenie zgodnie z, opisywanym przeze mnie w 2. rozdziale niniejszej dysertacji, przyjmowaniem perspektywy postantropocentrycznej. Nie istnieje ona bowiem bez uświadomienia sobie własnego usytuowania, własnej pozycji, a co za tym idzie – również własnego umiejscowienia w(obec) przestrzeni domu.

Skoro natomiast dom eko-logiki jest (mikro)wspólnotą, to znaczy, że nie ma jednego domu, ale istnieje wielość domów, które zachodzą na siebie w przestrzeni posthumanistycznej wspólnoty. Ów fraktalny, a więc samopodobny, charakter (mikro)wspólnot jest niezwykły, a jednocześnie niezwykle istotny w myśleniu o swoim miejscu, w którym współ-żyjemy. Dom w skali makro nie unieważnia domów w skali mikro – wręcz przeciwnie, to właśnie one tworzą jego kształt, przy czym każdy dom w skali makro jest jednocześnie domem w skali mikro. Ja sam, jako współ-gościodarz konkretnego domu, również jestem domem, tak samo jak „mój” dom jest wyłącznie częścią innego domu – niekoniecznie w rozumieniu wertykalnym, ale również i horyzontalnym. W miarę poszerzania perspektywy horyzont się oddala, a przestrzeń domu okazuje się coraz większa. „Aby wiedzieć, co znaczy «mieszkać», trzeba «przypomnieć» sobie to, co było «długo zapomniane», a dokładniej rzecz ujmując, nigdy nie było pamiętane świadomie. Trzeba «przypomnieć» sobie to-co-nie-ludzkie”¹⁸⁶. Ów gest przypomnienia, o którym pisze Sławek, można również rozumieć jako, opisywane tu przeze mnie, uwidocznianie nie-obecnego. Im większą przestrzeń domu dostrzegamy, tym łatwiej nam zrozumieć swoje umiejscowienie. Poszerzanie horyzontu jest jak wykorzeniająca podróż, która pozwala inaczej spojrzeć na dom. Dzięki niej możemy bardziej świadomie uczestniczyć we wspólnocie, czyli „tracić pewność «siebie» i «swojego» życia, którą odnajdujemy w życiu innego, z którym wiąże nas bez-wiedna nić przelotnego kontaktu”¹⁸⁷.

Nie zmienia to jednak faktu, że nasze pole działania może być ograniczone do miejsca najbliższego, a nasze współ-gościolarskie funkcjonowanie zależne od tego, na ile pewnie „u siebie” się czujemy – choć poczucie to może być oczywiście zwodnicze, jako że opiera się ono na przygodności owego „u siebie”. Jak jednak zauważa Kunce:

To nie dom planetarny jest po stronie nadziei, lecz najprawdziwsza lokalność, okolica, konkret czasoprzestrzeni. W idei lokalnej pomieszczone jest nasze przywiązanie do miejsca, krajobrazu, rzeczy,

¹⁸⁵ A. Kunce, *Dom – na szczytach lokalności*, [w:] T. Sławek, tejsze, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu...*, s. 64.

¹⁸⁶ T. Sławek, *Gdzie?...*, s. 31.

¹⁸⁷ Tamże, s. 42.

wspólnoty i osobności losu, osobliwości kultury i naszego metafizycznego zadomowienia w takim, a nie innym podjęciu czasu, przestrzeni, konieczności czy przypadku, natury rzeczy etc. Dom nie jest zanurzony w bezkształtnej magmie¹⁸⁸.

Dom jest zawsze w konkretnym tu-i-teraz, choć musimy pamiętać, że miejsce to „nie jest konstruktem raz danym, lecz zmienną i czasową konfiguracją sensów geograficznych i społecznych”¹⁸⁹. Wspominana już niestabilność *oikosu*, jego nieustanna przebudowa i ruch, nie unieważniają jego lokalności. Wręcz przeciwnie – perspektywa ta wydaje się niezwykle ważna w posthumanistycznej wizji postantropocentrycznej relacyjnej podmiotowości. Taki podmiot jest zawsze usytuowany i umiejscowiony, a więc również lokalny. Dom eko-logiki jest także domem lokalnym, przy czym lokalność to nasz najbliższy dom, jedna z (mikro)wspólnot, choć przecież nie jedyna. To właśnie w wielości rozmaitych lokalności oraz w ich intra-aktywnych relacjach możemy dostrzec ujawniającą się ontoepistemologię posthumanistycznej wspólnoty. Istnieją więc tylko lokalne perspektywy, które podlegają rozmaitym połączeniom.

Ważnym jest, aby pamiętać, że posthumanistyczna perspektywa to nie sprzeciw wobec podmiotu, a sprzeciw wobec dualizmu podmiot/przedmiot. Dostrzeżenie posthumanistycznej intra-aktywności, która jest udziałem nas wszystkich, to dla postantropocentrycznego relacyjnego podmiotu wzmocnienie – istnieje on bowiem w tych relacjach o tyle, o ile jest umiejscowiony. Dopiero wtedy bowiem może dostrzec swoje połączenia z Innymi. Nie chodzi jednak o „fizyczne włączenie innego/innej do «mojego» świata, lecz odwrotnie – odłączenie go/jej od tego, co «moje», tak aby mógł/mogła on/ona pozostać bytem odrębnym, osobnym i w tej odrębnej indywidualności mającym udział nienazwanego i nieokreślonego bliżej uczestniczenia w moim życiu”¹⁹⁰.

Posthumanistyczna wspólnota nie unieważnia więc etnosu – wskazuje nań, ale się na nim nie skupia, ponieważ jej charakter jest ontoepistemologiczny. Nie zmienia to jednak faktu, że etnos to umiejscowienie, a więc kategoria fundująca perspektywę postantropocentryczną. To ona „tworzy nas, lokalizuje gdzieś i wobec kogoś, dzieli świat, który jest trudny do ogarnięcia w nijakiej nieokreśloności”¹⁹¹. Świat jako hiperobiekt jest wszak dla nas całościowo niepoznawalny i tylko antropocentryczne zadufanie pozwala twierdzić inaczej. Dla dostrzeżenia naszego miejsca w posthumanistycznej wspólnocie konieczne jest konkretne

¹⁸⁸ A. Kunce, *Na uboczu...*, s. 141.

¹⁸⁹ K. Siewior, *Kompleks Anteusza. O starym i nowym regionalizmie*, „Teksty Drugie” 2019, nr 2, s. 120.

¹⁹⁰ T. Sławek, *Gdzie?...*, s. 44.

¹⁹¹ A. Kunce, *Dom – na szczytach...*, s. 59.

usytuowanie, na które pozwala – zwłaszcza w perspektywie eko-logiki – lokalność. To właśnie dzięki konkretnemu „tu” następuje bowiem „przyłgnięcie do życia”¹⁹². Współ-życie z Innymi w(obec) przestrzeni eko-logicznego domu możliwe jest tylko o tyle, o ile znamy swoje miejsce.

17.4 Powrót do domu

Jednocześnie zaś (mikro)wspólnotowy charakter eko-logiki pozwala nam patrzeć poza dualizmem lokalnego i globalnego, dlatego wydaje się, że idealnym pojęciem dla opisanie tej relacji jest *Heimat*, który zwraca nas jednocześnie w obu kierunkach. Wszak „*Heimat* to kosmos lokalny, ale też kosmos jako taki, to świat jako dom”¹⁹³. W tym kontekście imperatyw powrotu do domu, podkreślany przez Kuncę¹⁹⁴, ale również dostrzegany przez Kadłubka w samym semantycznym rdzeniu *oikosu*, można by odczytywać w perspektywie powrotu do ziemi (w rozumieniu ziemi lokalnej, małej ojczyzny), jak też powrotu na Ziemię. Jelewska pisze wręcz, że „[b]ycie w kosmosie dało nam poczucie możliwości zainstalowania się w nieogarnialnym *extensio*, ale też zgodnie z zasadą wzniosłości nakazywało powracać na Ziemię, na nowo spojrzeć na własne otoczenie”¹⁹⁵.

Ów powrót na Ziemię byłby więc jednocześnie powrotem do ziemi, do naszego konkretnego umiejscowienia – powrotem do domu. Bruno Latour pisze wprost o konieczności zejścia za Ziemię, ponieważ „skoro nie ma już planety, nie ma ziemi, nie ma gleby, nie ma terytorium, które dałoby dom [*to house*] Globowi globalizacji [...], to nie ma już żadnej pewnej «ziemi rodzinnej» [*homeland*], dla nikogo”¹⁹⁶. Słowa te stanowią komentarz do opartej na denializmie klimatycznym polityki Donalda Trumpa, która traci z oczu materialność kryzysu ekologicznego, przenosząc go wyłącznie na poziom dyskursywny. Gest „zejścia na Ziemię” jest więc dla Latoura sprzeciwem wobec unoszenia się w chmurze abstrakcji, dlatego też proponuje on postrzeganie Ziemi jako politycznej aktorki¹⁹⁷, co pozwoliłoby na uczynienie polityki bardziej „przyziemną” [*down-to-earth*]. Na konieczność uwzględnienia Ziemi

¹⁹² Tamże, s. 66.

¹⁹³ Tamże, s. 73.

¹⁹⁴ A. Kuncę, *Na uboczu...*, s. 135.

¹⁹⁵ A. Jelewska, *Ekotopie...*, s. 48.

¹⁹⁶ B. Latour, *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, przeł. C. Porter, Cambridge – Medford 2018, s. 5. Pozwalam sobie na przetłumaczenie słowa *homeland* jako „ziemia rodzinna” z uwagi na to, że w języku polskim nie jest mi znany synonim ojczyzny/macierzy, który podkreślałby jej domowość. W tym przypadku jest ona zaś dla mnie znacząca, stąd też próba przetłumaczenia tego sformułowania w taki sposób, by podkreślić pokrewieństwo, a więc istotną cechę domu.

¹⁹⁷ Czy też – jak powiedzielibyśmy za Deleuzem i Guattarim – postaci pojęciowej.

w postrzeganiu posthumanistycznej wspólnoty zwraca również uwagę Donna Haraway, która pisze, że wszystkie istnienia żyją w sposób synchtoniczny – a więc są jednocześnie połączone z Ziemią, z której wyrastają, i która je tworzy¹⁹⁸. Zarówno Latour, jak i Haraway dostrzegają również, że nie ma człowieka bez ziemi: „Łacina już dawno zwróciła na to uwagę, powiązawszy ze sobą *humus*, *humanus* i *humanitas* (gleba, człowiek i człowieczeństwo). My, Ziemianie, zrodziliśmy się z ziemi i prochu, w który się obrócimy”¹⁹⁹. Autorka *Manifestu cyborgów* twierdzi wręcz, że powinniśmy zaprzestać używania terminu *Homo* na rzecz *Humus*.

Takie postrzeganie domu i powrotu doń przywodzi na myśl skojarzenia z mityczną postacią Antajosa. Ów gigant, syn Gai i Posejdona, uchodził za niezwyciężonego, ponieważ każde dotknięcie Matki-Ziemi²⁰⁰ przywracało mu pełnię sił oraz leczyło rany. Herakles stanął z nim do walki podczas swojej jedenastej pracy i pokonał go poprzez uduszenie w powietrzu. Powrót do Ziemi, który przywraca sprawczą siłę to piękna i romantyczna wizja, którą jednak należy nieco złamać poprzez przypomnienie faktu, iż Antajos używał swojej mocy, by wyzywać przechodzących przez jego krainę wędrowców do walki, a następnie zabijać ich²⁰¹. Jest to więc jednocześnie opowieść o ziemi rodzinnej, którą charakteryzuje lęk przed obcością. Słusznie zwraca więc uwagę Homi K. Bhabha, że terytorium to „ziemia, która odstrasza”²⁰².

Dlatego też eko-logika nie skupia się wyłącznie na perspektywie lokalnej, a jedynie otwiera ją – wychodzi z niej, by pozwolić lepiej dostrzec szerszy horyzont, ale pozwala również do niej wrócić z „nowym spojrzeniem”. Opiera się więc na konieczności nieustannej

¹⁹⁸ Z tego też powodu filozofka proponuje zmianę nazewnictwa z Antropocenu na Cthulucen, podkreślając jednak, że nie tyle chodzi jej o przedwieczne bóstwo z książek H.P. Lovecrafta, co o podkreślenie i konieczność dostrzeżenia chthoniczności. Antropogeniczna przemiana planety wiąże się bowiem z przemianą wszystkich związanych z nią istnień – również człowieka. Por. D. Haraway, *Staying with...*

¹⁹⁹ B. Latour, *Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę*, przeł. A. Kowalczyk, [w:] *Ekologie*, red. A. Jach, P. Juskowiak, A. Kowalczyk, Łódź 2014, s. 169.

²⁰⁰ Warto zwrócić uwagę na fakt, iż inną postacią, chętnie przywoływaną w ramach myśli, którą możemy plasować w szeroko rozumianej przestrzeni posthumanistyki, jest właśnie Gaja, czyli Matka-Ziemia. Ma to związek z zaproponowaną przez Jamesa Lovelocka oraz Lynn Margulis „hipotezą Gai”, według której wszystkie żyjące na planecie istnienia są ze sobą połączone, tworząc superorganizm, którego celem jest zachowanie optymalnych warunków do życia Ziemi, czyli Gai. Oprócz daleko idącej antropomorfizacji planety i przypisywania jej cech takich, jak chociażby egoizm (Lovelock zastanawia się przykładowo, czy istnienie ludzkości nie jest nakierunkowane na ochronę planety przed zagrożeniem z kosmosu, jakim mogłby być chociażby meteoryt, przed którego upadkiem ludzka technologia mogłaby Ziemię uchronić), „rodzice” hipotezy Gai okazują się zwolennikami geoinżynierii, a więc technologicznego „ulepszania” ekosystemu planety w celu jego „naprawienia”. Hipoteza Gai okazuje się więc wyrastać z głębokiego Antropocen-tryzmu [Por. J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003; a także L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000]. Do hipotezy Gai sięgnął ostatnimi czasy Bruno Latour, przepisując ją nieco przez Teorię Aktora-Sieci. Nie traktuje jej tym samym jako superorganizmu o jednolitej sprawczości, ale jako tło dla szerokiej sieci powiązanych kolektywów. Jednocześnie zaś nie próbuje uciekać od kwestii antropomorfizacji planety [Por. B. Latour, *Czekając na Gaję...*; oraz tegoż, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, przeł. C. Porter, Cambridge – Medford 2017; jak również tegoż, *Down to Earth...*].

²⁰¹ Na fakt ów zwraca uwagę Kinga Siewior w przywołanym już tekście dotyczącym nowego regionalizmu. Por. K. Siewior, *Kompleks Anteusza...*

²⁰² H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2012, s. 97.

aktualizacji siatki poznawczej, która pozwala dostrzec nasze umiejscowienie w(obec) przestrzeni współ-życia. Afirmacja lokalnego domostwa, którą Roger Scruton nazywa ojkofilią²⁰³, potrzebuje uzupełnienia w postaci myślenia o domu globalnym, jakie proponuje chociażby papież Franciszek²⁰⁴. Praktyczny wymiar takiego połączenia – w efekcie którego powstaje przykładowo budownictwo mieszkalne, uwzględniające perspektywę planetarną, geologiczną, ale i meteorologiczną – można było oglądać na wystawie *Amplifikacja natury* prezentowanej w Polskim Pawilonie podczas 16. Biennale Architektury w Wenecji w 2018 roku. Jak czytamy w katalogu towarzyszącym wystawie:

architektura może odegrać rolę modulatora doświadczenia przyszłości, opierając się na siłach działających w przestrzeni Ziemi, a nie paradygmacie oddzielenia człowieka od przyrody. [...] amplifikowanie natury oznacza proces architekturotwórczy, w którym budowniczy okazuje się nie tylko twórcą czy użytkownikiem, ale też adresatem działania sił przyrody²⁰⁵.

Amplifikacja natury – w swoim podwójnym znaczeniu, a więc zarówno jako amplifikowanie samej przyrody poprzez ludzką architekturę, jak i w kontekście przyrody amplifikującej tę architekturę – byłaby w takim wypadku dosłowną propozycją budowania domostw według zasad eko-logiki, a więc z uwzględnieniem naszego umiejscowienia w(obec) przestrzeni współ-życia posthumanistycznej wspólnoty.

Dotknięcie ziemi przywracało siły Antajosa – może warto w perspektywie eko-logicznej zwrócić oczy również w tym kierunku, ku materialności gleby. Ziemia rozumiana jako hiperobiekt, implikująca brak możliwości objęcia jej okiem i rozumem jako całości, może sprawić, że stracimy z oczu nasze „tutaj”, ziemię rodzinną. Jeżeli Aleksandra Kunce mówi o imperatywie powrotu do domu po latach wykorzenienia i płynności, to wydaje się, że można by ów powrót rozumieć właśnie w ten sposób — jako dotknięcie gołą stopą Ziemi, a właściwie

²⁰³ Por. R. Scruton, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzczak, R.W. Wierzchosławski, Poznań 2017. Jak pisał brytyjski filozof konserwatyzmu: „Dom to nie tylko jakieś miejsce. To miejsce obejmujące tych, których kochasz i potrzebujesz; to miejsce, które dzielisz, miejsce, które bronisz, miejsce, dla którego obrony mógłbyś być powołany, walczyć o nie i zginąć. Ojkofilia jest źródłem wielu naszych hojnych i pełnych poświęcenia gestów. Pomaga żołnierzom w bitwie oddać życie za «ojczyznę»; ożywia przestrzeń, w której wychowują się dzieci, a rodzice czynią dar z tego, co sami otrzymali; pomaga sąsiadom pokonać różnice religijne i kulturowe dla dobra wspólnego domu” [Tamże, s. 228].

²⁰⁴ Por. Franciszek, *Laudato Si' . W trosce o wspólny dom*, Częstochowa 2015.

²⁰⁵ A. Ptak, *Wszechświat mówi do nas językiem architektury*, [w:] *Amplifikacja natury. Wyobrażenia planetarna architektury w epoce antropocenu*, red. A. Ptak, Warszawa 2018, s. 25–26.

ziemi, by poczuć jej materialność, fakturę i konkret. By poczuć kamienie wbijające się w naszą skórę, a tym samym uparcie przypominające, że współ-żyjemy razem tu-i-teraz. Ważne w tym geście jest jednak dostrzeżenie faktu, iż nie ma Ziemi i ziemi — jest jedynie z-Ziemia. Nasze współ-życie jest tak samo ziemskie, jak ziemne. Jesteśmy bowiem tak z Ziemi, jak i z ziemi — powłoka planety (Ziemi), po której stąpamy, to piach, błoto, grunt, kamienie (czyli ziemia). Jesteśmy z-Ziemi, bo tylko stojąc twardo na z-Ziemskim gruncie możemy zrobić pierwszy krok, nawet jeśli jest on początkiem drogi oddalającej nas od punktu wyjścia. A przecież zawsze jest też ostatecznie — już na brutalnie materialnym poziomie rozkładu naszych ciał — punktem dojścia. Jest więc domem eko-logiki, ontoepistemologiczną przestrzenią posthumanistycznej wspólnoty, którą może i straciliśmy z oczu, mimo jej ciężkiej nie-obecności, ale do której wracamy.

Zamiast zakończenia

Trudno znaleźć właściwą formę zakończenia dla narracji, która nieustająco pisze się w wielu kierunkach jednocześnie. Dla narracji, która wręcz zakończenia nie oczekuje, ponieważ jej istnienie toczy się wbrew twardym ograniczeniom czy zamknięciom. Bliższa jest mi propozycja Rebeci Solnit, która pisze, że absolutne zwycięstwo to zabójstwo wartości, w imię których prowadzona jest walka. Według niej, wiara w trwałość osiągniętego celu jest równoznaczna „ze stwierdzeniem, że zwycięstwo było i jest niemożliwe, i nigdy nie nadejdzie”¹. Posthumanistyczna zmiana jest więc raczej nieustającą podróżą niż wizją konkretnego dotarcia do celu. Również dlatego, że zmiany, o których pisze Solnit, ale też te, o które chodzi w propozycji przyjęcia posthumanistycznej perspektywy, są jak grzyby – wyrastają z niedostrzegalnej, ale rozległej podziemnej grzybni, która łączy je ze sobą, a jednocześnie zajmuje powierzchnię o wiele większą niż same jej owocniki².

Zarysowana przeze mnie w ostatnim rozdziale eko-logika, jako sposób myślenia posthumanistycznej wspólnoty, zasługuje niewątpliwie przynajmniej na kilka form rozwinięcia. Jedną z nich byłoby – zwłaszcza w kontekście dostrzeżenia możliwości uwzględnienia w tej myśli kontekstu z-Ziemi – umieszczenie tej refleksji w horyzoncie proponowanej przez Isabelle Stengers kosmopolityki³. Zwłaszcza, jeśli wzięlibyśmy pod uwagę następujący obecnie w posthumanistyce zwrot geologiczny, który „traktuje poważnie nie tylko nasze biologiczne (czy biopolityczne) życie, ale również życie geologiczne (czy geopolityczne) i formy jego różnicowania”⁴. Elizabeth A. Povinelli mówi wręcz o konieczności

¹ R. Solnit, *Nadzieja w mroku*, przeł. A. Dzierzowska, S. Królak, Kraków: Karakter 2019, s. 27.

² Metafora, której używa Solnit jest w tym kontekście o tyle ciekawa, że akurat grzyby stanowią jeden ze szczególnych obszarów zainteresowania posthumanistycznych myślicieli i myślicielek, spośród których najciekawsze są niewątpliwie propozycje Anny Tsing, które plasują się w niedalekiej odległości od rozważań autorki *Nadziei w mroku*. Por. A. Tsing, *Krąbne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące*, przeł. M. Rogowska-Stangret, [w:] *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018, a także A. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton – Oxford 2015.

³ Por. I. Stengers, *Cosmopolitics I*, przeł. R. Bononno, Minneapolis – London 2010; oraz te same *Cosmopolitics II*, przeł. R. Bononno, Minneapolis – London 2011; jak również te same, *Propozycja kosmopolityczna*, przeł. A. Kowalczyk, [w:] *Ekologie*, red. A. Jach, P. Juskowiak, A. Kowalczyk, Łódź 2014.

⁴ K. Yusoff, *Geologic Life: Prehistory, Climate Futures in the Anthropocene*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2013, t. 31, s. 779.

przepisania współczesnej filozofii przez pryzmat pojęć takich jak geontowładza i geontologia⁵, a Achille Mbembe zauważa, że – zwłaszcza w kontekście postępującego kryzysu ekologicznego – należy uznać władzę za kategorię geomorfologiczną i w tym kontekście ją rozpatrywać⁶. Propozycja ta wiąże się z próbą wyjścia poza dualizm nauk humanistycznych i „ścisłych”. Ze zwróceniem uwagi na fakt, iż geologia na dobre rozgościła się już w refleksji humanistycznej oraz społecznej i jest szeroko dyskutowana poza swoim dyscyplinarnym kontekstem, a wręcz, że powinniśmy ją postrzegać jako zjawisko kulturowe⁷. Jednocześnie zaś, stanowi próbę wzmocnienia i poszerzenia samych badań geologicznych o czynniki, które nie były do tej pory brane pod uwagę. Co ciekawe, sugestię takiego kierunku można znaleźć również u Tadeusza Sławka, według którego – omawiana w poprzednim rozdziale – niestabilność miejsca jest „niestabilnością o charakterze ontologiczno-geologicznym”⁸.

Propozycja Stengers pozwala również zadać pytanie o możliwość osadzenia sposobów myślenia posthumanistycznej wspólnoty, a zwłaszcza ich eko-logicznego wymiaru, w perspektywie, którą autorka nazywa eto-ekologiczną. „Podkreśla ona nierozłączność *ethosu*, formy zachowania właściwej dla danej istoty, oraz *oikosu*, środowiska tej istoty, jak i sposobu, w jaki realizuje ono lub przeciwdziała wymaganiom etosu czy też dopuszcza możliwość narażania jego wyjściowej formy”⁹. Owa nierozłączność obu perspektyw jest charakterystyczna dla etycznych propozycji posthumanizmu, w kontekście których należy rozpatrywać nie tylko propozycję eko-logiki, ale i całość myślenia posthumanistycznej wspólnoty jako kategorii ontoepistemologicznej. Patricia MacCormack pisze wręcz, że „myślenie nie-ludzkiego w posthumanistycznej etyce powinno zawsze rozpatrywać je w połączeniu z tym, co ludzkie w jego zdecentralizowaniu”¹⁰. Myślenie posthumanistycznej wspólnoty, czy to według propozycji eko-logiki, czy w inny sposób, powinno więc przede wszystkim uwzględniać ontoepistemologiczną kategorię nie-obecności. Posthumanistyczna

⁵ Por. E.A. Povinelli, *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Durham – London 2016.

⁶ Por. A. Mbembe, *Brutalisme*, Paris 2020. Oczywiście należy zaznaczyć, iż autor nie jest eksplicitnie przedstawicielem zwrotu geologicznego w posthumanistyce, jednak jego rozważania dobrze wpisują się w tę tendencję.

⁷ W kontekście humanistycznego zainteresowania geologią warto również zwrócić uwagę na takie publikacje, jak: M. Bakke, *Geologizing the Present. Making Kin with Mineral Species and Inhuman Forces*, [w:] *The Forces Behind the Forms. Geology, Matter, Process in Contemporary Art*, red. B. Ermacora, M. Hentschel, H. Hirsch, Berlin 2016; tejsze, *Art and Metabolic Force in Deep Time Environments*, „Environmental Philosophy” 2017, nr 14:1; K. Yusoff, *Anthropogenesis: Origins and Endings in the Anthropocene*, „Theory, Culture & Society” 2015, nr 0(0); M. Bjornerud, *Timefulness. How Thinking Like a Geologist Can Help Save the World*, Princeton–Oxford 2018.

⁸ T. Sławek, *Gdzie?*, [w:] tegoż, A. Kunce, Z. Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013, s. 17.

⁹ I. Stengers, *Propozycja kosmopolityczna...*, s. 143.

¹⁰ Por. P. MacCormack, *Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory*, Farnham 2012, s. 57.

etyka byłaby w takim wypadku nastawiona na uwidacznianie interrelacyjnych splotów, w których współ-żyjemy.

Należy jednak zauważyć, że w takim wypadku mamy już nie tyle do czynienia z etyką, co z (est)etyką. Opisywana przeze mnie kategoria nie-obecności ma bowiem charakter estetyczny, który należy również uwzględnić w ontoepistemologicznej perspektywie rozumienia estetycznego. Estetyka jest tu rozumiana jako forma poznania zmysłowego, podczas gdy zmysły i ich działanie są najlepszym połączeniem naszego ciała z otaczającym światem, którego wszak jesteśmy częścią – i którego te zmysły są częścią również. Tak rozumiana estetyka jest więc czymś więcej niż zaledwie rodzajem epistemologii, jest ontoepistemologią. Dystans, tak ważny w Kantowskiej estetyce, nie jest w tym wypadku możliwy, jako że zawsze jesteśmy częścią zjawisk, do których się odnosimy. To estetyka zaangażowana, posiadająca również swój wymiar etyczny. Ów etyczny wymiar estetyki oraz estetyczny fundament posthumanistycznej postantropocentrycznej etyki, nie mogą więc być rozpatrywane rozdzielnie. Tworzą wspólnie (est)etykę.

U swych podstaw posthumanistyczna (est)etyka byłaby propozycją bliską myśli Jacquesa Rancière'a, który opisał szczególne połączenie filozofii polityki, estetyki i sztuki – w jego ujęciu „nie są już oddzielnymi sposobami refleksji, które łączyć może jedynie wspólny ideologiczny cel, lecz stanowią określony przez konfiguracje czasu i przestrzeni zestaw praktyk, określający faktyczne możliwości podmiotu”¹¹. Francuski filozof zwraca naszą uwagę na ontologię politycznej postrzegalności, wskazując tym samym na szeroko rozumianą percepcję jako praktykę nie tylko charakterystyczną dla estetyki, ale również dla polityki, będącej wszak formą doświadczenia zmysłowego. Tworzy tym samym pojęcie „dzielenia postrzegalnego”, stanowiące system

odczuwalnych (*sensible*) pewników, które uwidaczniają istnienie zarazem tego, co wspólne, jak i podziałów, definiujących w jego obrębie poszczególne miejsca oraz części. Dzielenie postrzegalnego ustanawia jednocześnie to, co jest współdzielone, i odrębne części. Owo rozmieszczenie części i miejsc opiera się na takim dzieleniu przestrzeni, czasu i form aktywności, które określa, w jaki sposób możliwy jest udział w tym, co wspólne, i jak te wszystkie elementy uczestniczą w samym procesie dzielenia¹².

¹¹ Ł. Andrzejewski, *Zobaczyć to, co polityczne. Filozofia politycznej postrzegalności według Jacques'a Rancière'a*, Kraków 2019, s. 224.

¹² J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Kraków 2007, s. 69.

Ujawnia tym samym napięcie, jakie powstaje przy sposobach myślenia w kategoriach części i całości w inny niż intra-aktywny sposób. Inną – zbliżoną do myślenia posthumanistycznej wspólnoty – konstatacją Rancièrè’a jest fakt, iż przestrzeń i czas to kategorie polityczne, które służą do władania. Można by więc dopowiedzieć, że wyjście poza nie powinno nastąpić w kierunku tu-i-teraz.

Przede wszystkim jednak propozycja Rancièrè’a opiera się na dostrzeżeniu faktu, iż wszelkie działania polityczne oparte są na odmowie postrzegalności. Według niego, „[z]awsze odmowa traktowania niektórych kategorii ludzi jako istot politycznych zaczynała się od odmowy traktowania odgłosów wydobywających się z ich ust jako dyskursu”¹³. Gdyby odczytać te spostrzeżenia w kluczu posthumanistycznym i postantropocentrycznym, można zauważyć, że Rancièrè pisze *de facto* o głosie nie-ludzkim, a kategoria ta – jak wykazywałem w niniejszej dysertacji – obejmuje nie tylko zmarginalizowane głosy ludzkie, ale również wszelkich istnień (zwierzęcych, roślinnych, geologicznych, technologicznych, dyskursywnych itd.), które stają się w ramach kryzysu ekologicznego nie-obecne. Ich sprawczość staje się tym samym nie tyle zanegowana, co wyciszona, niewidoczna. Nastawione na optykę postantropocentryczną odzyskiwanie postrzegalności to ważny element praktyki myślenia posthumanistycznej wspólnoty, który – zwłaszcza w kontekście eko-logiki – nabiera charakteru (est)etycznego.

Ponieważ proces pisania niniejszego „zakończenia” przypadł na czas globalnej pandemii COVID-19 spowodowanej koronawirusem SARS-CoV-2, poczuwam się jeszcze do tych kilku słów, gdyż w moim odczuciu nic tak doskonale nie ujawnia naszego współ-życia w ramach posthumanistycznej wspólnoty, jak właśnie obecna sytuacja.

Andrzej W. Nowak twierdzi, że „grzechem posthumanistów jest naiwne «zakochanie» się w pozaludzkim, nawet kosztem samozniszczenia”¹⁴, co miałyby stawać się widoczne właśnie w kontekście pandemii. Zdaniem filozofa, posthumanistyczna etyka uniemożliwiłaby proces opracowywania szczepionek i „zaprzęgnięcia” wirusa do pracy w laboratorium, co miałyby świadczyć o kompromitacji tej perspektywy:

¹³ J. Rancièrè, *Estetyka jako polityka*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Warszawa 2007, s. 25.

¹⁴ A.W. Nowak, *Pasterze mikroabójców – pandemia, szczepienia, biopolityka*, [w:] *PANDEMIA. Nauka. Sztuka. Geopolityka*, red. M. Iwański, J. Lubiak, Szczecin – Poznań 2018, s. 35.

posthumanistyczne celebrowanie bytów pozaludzkich [...] podaje w wątpliwość nasze prawo do „wypasania mikrobów”, do manipulowania nimi w celu ich oswojenia, osłabienia i wytworzenia szczepionek. Strategie intelektualne, które sprawdzają się w salach seminaryjnych jako ciekawe intelektualnie propozycje, w dyskusji stają się wątpliwe, gdy upowszechnione zostają jako potencjalne strategie społeczne i polityczne¹⁵.

W istocie Nowak odmawia więc posthumanizmowi prawa do praktycznego działania, traktując tę optykę wyłącznie jako formę akademickiej działalności teoretycznej. Tymczasem – jak starałem się wykazać w swojej dysertacji – posthumanistyczna perspektywa, czy też (est)etyka, to przede wszystkim wołanie o uwzględnienie sprawczości i dostrzeżenie obecności czynników nie-ludzkich w tych wszystkich procesach, które opisuje filozof. Posthumanistyczna wspólnota ma bowiem charakter ontoepistemologiczny – jest przede wszystkim rodzajem perspektywy poznawczej, a nie zasad (te można jedynie z owej perspektywy wyprowadzić, jak to ma miejsce w przypadku propozycji eko-logiki). Współ-żyjemy w niej bez względu na to, czy ów fakt dostrzegamy i uznajemy. Intra-aktywne sploty tego, co ludzkie i nie-ludzkie mogą być nie-obecne, ale nie odbiera im to faktu sprawczości. Egalitarny charakter posthumanistycznej wspólnoty, przejawiający się w postantropocentrycznej optyce, opiera się raczej na równej postrzegalności istnień biotycznych i abiotycznych niż zakazie wchodzenia z nimi w relacje takie jak oswojanie czy wypasanie. Jak bowiem zauważa Stengers:

[r]ówność nie oznacza, że każde z nich ma tyle samo do powiedzenia w danej kwestii. Wiąże się raczej z tym, że wszystkie one muszą być obecne w taki sposób, aby jak najbardziej utrudnić podjęcie decyzji, wykluczyć jakiegokolwiek skróty czy uproszczenia, wszelkie aprioryczne różnicowanie między tym, co się liczy i tym, co nie ma znaczenia¹⁶.

Co więcej, zaszczepiony człowiek nie jest odizolowany od tego zewnątrz, przeciw któremu się szczepi, ponieważ wprowadza do swojego organizmu jego część. W ten sposób zachodzi kolejna (mikro)wspólnotowa relacja. Tym samym szczepienia podważają – zgodnie z propozycjami posthumanistycznego nowego materializmu – istnienie twardego podziału na wewnątrz i zewnątrz. Dzięki nim możemy również spróbować pomyśleć o otaczającym nas świecie w perspektywie eko-logicznej i gościodarskiej. Nie tylko wszak mieszkamy na z-Ziemi, ale również jesteśmy przez nią zamieszkiwani.

¹⁵ Tamże, s. 31.

¹⁶ I. Stengers, *Propozycja kosmopolityczna...*, s. 156.

Zarówno pandemia, jak i szczepienia, wykazują raczej bliskość z myśleniem wspólnoty niż z prosto pojmowaną immunizacją. Ta ostatnia związana jest bowiem z kategorią nie-obecności, z którą łączy się sugestia, że to Inny czy obcy przynoszą chorobę, zawsze z zewnątrz, podczas gdy w rzeczywistości nie-obecne wirusy współ-żyją z nami od zawsze właśnie w ramach posthumanistycznej wspólnoty – poszukiwanie „na zewnątrz” wszelakich winnych pandemii to próba negacji postantropocentrycznej neomaterialistycznej *communitas*. Oparte jest bowiem na myśleniu Człowieka jako hermetycznie zamkniętej, doskonałej istoty, dla której zagrożeniem jest to, co nie-ludzkie (w tym kontekście w dyskursie pandemii COVID-19 szczególnie widoczny jest podział na ludzkie i nie-ludzkie przebiegający wewnątrz samego gatunku człowieka, a także podkreślający eurocentryzm *Anthropos*, na co uwagę zwraca chociażby Achille Mbembe¹⁷).

Tymczasem, jak podkreśla Jean-Luc Nancy, który sugeruje, by zamiast o koronawirusie mówić o komunowirusie, „nie można być jedynym pośród wszystkich. To właśnie tworzy naszą najbardziej zażyłą wspólnotę: sens, który dzielimy i który nas dzieli poprzez nasze jedyności”¹⁸. Każde z nas musi zmierzyć się z wirusem samo, ale jesteśmy w tym wszyscy razem – „[w]irus nas komunizuje, uwspólnia, gdyż musimy stworzyć wspólny front, pomimo że jego tworzenie oznacza izolacją każdego z nas. Stanowi to okazję do prawdziwego doświadczania naszej wspólnoty”¹⁹. Dodatkowo zaś, im głębsza izolacja, tym bardziej dostrzegamy nasze relacje z rzeczami, innymi-niż-ludzkie zwierzętami czy szeroko rozumianą przyrodą. Dostrzegamy system splotów i uwikłań, w którym na co dzień współ-żyjemy, przestaje on być nie-obecny. Okazuje się bowiem, iż nie da się oddzielić zmian klimatycznych, bezlitosnego traktowania nie-ludzkich-zwierząt, przepływów globalnego kapitału, państwowych systemów opieki medycznej, mikrobów, dyskursów medialnych, technologicznych systemów nadzoru czy nawet faktury poszczególnych materiałów od pojedynczych ludzkich ciał. Jak zauważał Nowak:

Pandemia oraz lęk przed nią to jasny sygnał, że nasz świat jest stabilny tylko na chwilę i tylko dzięki mozolnym wysiłkom. To także przypomnienie, że wbrew naszym najbardziej wytężonym humanistycznym i ideologicznym zakłębom, rzeczywistość pozaludzka ma „coś do powiedzenia”.

¹⁷ A. Mbembe, *Powszechne prawo do oddychania*, przeł. O. Byrska, <https://ello.co/msnhomeoffice/post/ez6w7cz4zfniudo4qgp-sq> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

¹⁸ J.-L. Nancy, *Communovirus*, „Libération”, 24 marca 2020, https://www.liberation.fr/debats/2020/03/24/communovirus_1782922 [dostęp: 20 kwietnia 2020]; korzystam z przekładu Michała Krzykawskiego dostępnego na stronie pisma „Praktyka Teoretyczna” na portalu Facebook: <https://www.facebook.com/PraktykaTeoretyczna/posts/3142222082476427>

¹⁹ Tamże.

Wirusy, te zawieszane pomiędzy życiem i śmiercią drobiny, są wszędobylskie i bezczelnie ignorują nasze zabezpieczenia, przyczajone przypominają, że „bańka” naszego bezpieczeństwa nie jest ani oczywista, ani dana raz na zawsze. Wirusy i pandemic to też dobry asumpt do postawienia pytania o relacje pomiędzy tym co żywe i martwe, ludzkie i pozaludzkie oraz stabilne i niestabilne²⁰.

W tym kontekście słuszna wydaje się konstatacja Mbembego, że pandemia COVID-19 to „manifestacja polityki tego, co żyje”²¹. W trakcie pandemii, lepiej niż dotychczas, dostrzegalne staje się więc nasze współ-życie w posthumanistycznej wspólnocie.

Propozycja eko-logiki pozwala nam natomiast spojrzeć na tę kwestię w perspektywie wspólnego zamieszkiwania tu-i-teraz. Pozwala bowiem pomyśleć koronawirusa SARS-CoV-2 jako gościodarza tego samego domu, w którym i my współ-żyjemy – domu zarówno najbliższego, lokalnego, jak i tego o charakterze globalnym. Co więcej, pozwala pomyśleć go nie tylko w kontekście chwili obecnej, ale również uwzględnić go w przeszłości, a przede wszystkim w przyszłości, w której zawsze jesteśmy już razem²².

Dlatego też rację ma Achille Mbembe, gdy pisze o konieczności powszechnego prawa do oddychania – nie tylko z uwagi na ludzką chorobę płuc, jaką jest COVID-19, ale również z uwagi na chorobę płuc nie-ludzkich, której symptomy dostrzegalne są w wycinie czy pożarach lasów (nazywanych wszak płucami Ziemi). Proponowane przez niego powszechne prawo do oddychania należałoby odczytywać jako ufundowaną na eko-logicznym wymiarze posthumanistycznej wspólnoty propozycję (est)etyczną, gdyż jest ono „przyrodzonym prawem do zamieszkiwania na Ziemi, prawem specyficznym dla powszechnej społeczności mieszkańców Ziemi, ludzi i innych istnień”²³. Afrykański filozof zadaje w tym kontekście, na końcu swoich rozważań, pytanie, pod którym ja również – na zakończenie swojej dysertacji – chciałbym się podpisać: „Czy będziemy w stanie odkryć na nowo [...] nierozzerwalną więź ze wspólnotą żyjących? [*l'ensemble du vivant*]”²⁴.

²⁰ A.W. Nowak, *Pasterze mikrozbójców...*, s. 27.

²¹ A. Mbembe, *Powszechne prawo...*

²² Por. I. van der Tuin, *Past-Present-Future and the 2019-20 Coronavirus Pandemic*, „Identities: Journal for Politics, Gender and Culture” 2020, Lockdown Theory #14, <https://identitiesjournal.edu.mk/index.php/IJPGC/announcement/view/23> [dostęp: 20 kwietnia 2020]

²³ A. Mbembe, *Powszechne prawo...*

²⁴ Tamże, tłumaczenie zmienione. Należy w tym fragmencie zwrócić uwagę na słowo „redécouvrir”, które Olga Byrska trafnie przełożyła jako „odkryć na nowo”. Mamy tu bowiem do czynienia jednocześnie z odkrywaniem jako wynajdywaniem czy formą wypracowywania, jak i odkrywaniem tego, co zakryte, a więc uwidacznianiem.

Bibliografia

- Abriszewski K., *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008.
- Abriszewski K., *Teoria Aktora-Sieci Bruno Latoura*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15.
- Agamben G., *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Alexander R., *Framing Discourse on Environment. A Critical Discourse Approach*, New York–London 2009.
- Allgaier J., *Science and Environmental Communication on YouTube: Strategically Distorted Communications in Online Videos on Climate Change and Climate Engineering*, „Frontiers in Communication” 2019, nr 4.
- Amplifikacja natury. Wyobrażenia planetarna architektury w epoce antropocenu*, red. A. Ptak, Warszawa 2018.
- Andrzejewski Ł., *Zobaczyć to, co polityczne. Filozofia politycznej postrzegalności według Jacques’a Rancière’a*, Kraków 2019.
- Ariès P., *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 2011.
- Arystoteles, *O roślinach*, przeł. L. Regner, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa 2003.
- Bakan J., *Korporacja. Patologiczna pogoń za zyskiem i sławą*, przeł. J.P. Listwan, Warszawa 2006.
- Bakke M., *Geologizing the Present. Making Kin with Mineral Species and Inhuman Forces*, [w:] *The Forces Behind the Forms. Geology, Matter, Process in Contemporary Art*, red. B. Ermacora, M. Hentschel, H. Hirsch, Berlin 2016.
- Bakke M., *Art and Metabolic Force in Deep Time Environments*, “Environmental Philosophy” 2017, nr 14:1.
- Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2015.
- Bakke M., *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, [w:] *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010.

- Balibar É., *Nous ne sommes égaux ni devant le risque ni devant les mesures prises pour le conjurer*, „Le Monde”, 22.04.2020
- Balibar É., *Spinoza i polityka*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2009.
- Banasiak B., *Integralna potworność. Markiz de Sade – filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź–Wrocław 2006.
- Barad K., *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham–London 2007.
- Bardi U., *Wydobycie. Jak poszukiwanie bogactw mineralnych pustoszy naszą planetę*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2019.
- Baudrillard J., *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.
- Baudrillard J., *W cieniu milczącej większości*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006.
- Bauman Z., Esposito R., *Korespondencja: Wspólnota na odległość*, „Znak” 2015, nr 03.
- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margański, Kraków 2008.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004.
- Bednarek J., *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*, Warszawa 2017.
- Belting H., *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. M. Bryl, Kraków 2007.
- Bennett J., *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham–London 2012.
- Berleant A., *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, przeł. S. Stankiewicz, Kraków 2011
- Bhabha H.K., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2012.
- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.
- Bińczyk E., Rabij M., *Nie jesteśmy tu na stałe*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 29.
- Bińczyk E., *Uniesienia i potknięcia filozofii podmiotu. Projektowanie stanowisk feministycznych poza założeniami esencjalizmu* [w:] „Teksty drugie” 2011, nr 4.
- Birkenmajer K., *Antropocen – nowa epoka geologiczna?*, „Przegląd Geologiczny” 2012, nr 11.
- Bjornerud M., *Timefulness. How Thinking Like a Geologist Can Help Save the World*, Princeton – Oxford 2018.
- Böhme G., *Filozofia i estetyka przyrody*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2002.
- Bonneuil C., Fressoz J-B., *The Shock of The Anthropocene. The Earth, History and Us*, przeł. D. Fernbach, London – New York 2016.

- Borowski M., Sugiera M., *Sztuczne natury. Performanse technonauki i sztuki*, Kraków 2016.
- Bostrom N., *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, przeł. D. Konowrocka-Sawa, Gliwice 2016.
- Brach-Czaina J., *Błony umysłu*, Warszawa 2003.
- Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Warszawa 2018.
- Braidotti R., *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Cambridge–Oxford 2002.
- Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
- Braidotti R., *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009.
- Bryant L.R., *The Democracy of Objects*, Ann Arbor 2011.
- Butler J., *Ciała, które znaczą*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 32.
- Butler J., *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- Butler J., *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2016.
- Carrington D., *The Anthropocene Epoch: Scientists Declare Dawn of Human-influenced Age*, „The Guardian”, 29.08.16.
- Chakrabarty D., *Klimat historii. Cztery tezy*, przeł. M. Szczesniak, „Teksty Drugie” 2014, nr 5.
- Chamayou G., *Jak kapitał wmawia nam swoje winy*, „Le Monde diplomatique. Edycja polska” 2019, nr 2 (156).
- Chenoweth E., Stephan M.J., *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York 2011.
- Chrisidu-Budnik A., *Ewolucja uniwersytetu: od fordyzmu do postfordyzmu*, [w:] *Zarządzanie szkołą wyższą*, red. J. Blicharz, A. Chrisidu-Budnik, A. Sus, Wrocław 2014.
- Chwałczyk F., *Antropocen, kapitałocen – urban age, urbanocen? Czyli nie tylko „kto” oraz „jak”, ale i „gdzie”*, „Kultura i Historia” 2018, nr 34 (2).
- Chwałczyk F., *Around the Anthropocene in Eighty Names—Considering the Urbanocene Proposition*, “Sustainability” 2020, nr 12 (11), 4458.
- Colebrook C., *Death of the Posthuman. Essays on Extinction*, t. 1, Michigan 2014.

- Conley J.G., *Environmentalism Contained: A History of Corporate Responses to the New Environmentalism*, Princeton 2006.
- Cook J., Nuccitelli D., Green S.A. i inni, *Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in the scientific literature*, „Environmental Research Letters” 2013, nr 8.
- Critical Posthumanism and Planetary Futures*, red. D. Banerji, M.R. Paranjape, San Francisco – New Delhi 2016.
- Crouch C., *Osobliwa nie-śmierć neoliberalizmu*, przeł. Ł. Dominiak, Toruń 2015.
- Crutzen P.J., *Geology of Mankind*, „Nature” 2002, nr 415.
- Crutzen P.J., Stoermer E., *The “Anthropocene”*, „Global Change Newsletter” 2000.
- Cukiernik T., *Szaleństwo klimatyczne*, „Do Rzeczy” 2019, nr 29/331.
- Damasio A., *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2005.
- Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, przeł. M. Ilecki, Warszawa 2009.
- Darwin K., *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli O utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, przeł. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2009.
- Daszkiewicz W., *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2015, nr 3 (231).
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, red. jęz. i meryt. J. Bednarek, Warszawa 2015.
- Deleuze G., *Immanencja: życie*, przeł. K.M. Jaksender, Kraków 2017.
- Deleuze G., *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa 2014.
- Derrida J., *Gościnność nieskończona*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3 (9).
- Derrida J., *L'Animal que donc je suis*, Paris 2006.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1993.
- Dolphijn R., Tuin I. van der, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, red. meryt. i jęz. J. Bednarek, J. Maliński, Gdańsk – Poznań – Warszawa 2018.
- Domańska E., *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa 2017.
- Dunbar R., *Człowiek. Biografia*, przeł. Ł. Lamża, Kraków 2016.
- Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, przeł. B. Kucharzyk, Kraków 2014.

- Dunbar R., *Pchły, plotki a ewolucja języka. Dlaczego człowiek zaczął mówić?*, przeł. T. Pańkowski, Kraków 2017.
- Dziamski G., *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*, Poznań 1996.
- Dziewit J., *Aparaty i obrazy. W stronę kulturowej historii fotografii*, Katowice 2014.
- Eddo-Lodge R., *Dlaczego nie rozmawiam już z białymi o kolorze skóry*, przeł. A. Sak, Kraków 2018.
- Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Sutowski, J. Tokarz, Warszawa 2009.
- Ekologie*, red. A. Jach, P. Juszkowiak, A. Kowalczyk, Łódź 2014.
- Elmore B.J., *The American Beverage Industry and the Development of Curbside Recycling Programs: 1950–2000*, „Business History Review” 2012, nr 3.
- Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka, K. Nadana-Sokołowska, A. Mrozik i inne, Warszawa 2014.
- Esposito R., *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk, M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J.T. Ugniewska-Dobrzańska, M. Wrana, Kraków 2015.
- Feminist futures. Re-imagining women, culture and development*, red. K.-K. Bhavnani, J. Foran, P.A. Kurian, London–New York 2003.
- Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, red. O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret, Lublin 2018.
- Fiedorczuk J., *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk 2015.
- Foucault M., *Historia seksualności*, t. 2, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2009.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, T. Swoboda, Gdańsk 2006.
- Franciszek, *Laudato Si’. W trosce o wspólny dom*, Częstochowa 2015.
- Frank M. Roehrig, P., Pring B., *What To Do When Machines Do Everything. How to Get Ahead in a World of AI, Algorithms, Bots, and Big Data*, New Jersey 2017.
- Fücks R., *Zielona rewolucja*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2016.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Gabrys J., *Digital Rubbish. A Natural History of Electronics*, Ann Arbor 2016.

- Galloway S., *Wielka czwórka. Ukryte DNA: Amazon, Apple, Facebook i Google*, przeł. J. Kubiak, Poznań 2018.
- Gärdenfors P., *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa 2010.
- Geyer R., Jambeck J.R., Lavender Law K., *Production, use, and fate of all plastics ever made*, „Science Advances” 2017, t. 3, nr 7.
- Gillespie T., *Custodians of the Internet. Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media*, New Haven–London 2018.
- Gilligan C., *Innym głosem. Teoria psychologiczna i rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015.
- Grosz E., *Becoming undone. Darwinian reflections on life, politics, and life*, Durham–London 2011.
- Guattari F., *Schizochaosmoza*, przeł. M. Gusin, „Kronos” 2015, nr 4 (35).
- Gusin M., *Chaosmos Guattariego*, „Kronos” 2015, nr 4 (35).
- Gut P., *Spinoza o naturze ludzkiej*, Lublin 2011.
- Gzyra D., *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Warszawa 2018.
- Hage G., *Is Racism an Environmental Threat?*, Cambridge–Malden 2017.
- Hamilton C., *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge 2017.
- Harari Y.N., *21 lekcji na XX wiek*, przeł. M. Romanek, Kraków 2018.
- Harari Y.N., *Homo Deus. Krótka historia jutra*, przeł. M. Romanek, Kraków 2018.
- Harari Y.N., *Od zwierząt do bogów. Krótka historia ludzkości*, przeł. J. Hunia, Warszawa 2014.
- Haraway D.J., *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, „Environmental Humanities” 2015, nr 6.
- Haraway D.J., Keney M. *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. Donna Haraway in conversation with Martha Kenney*, [w:] *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. H. Davis, E. Turpin, London 2015
- Haraway D.J., *Manifest cyborgów. Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3).
- Haraway D.J., *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, New York–London 2018.

- Haraway D.J., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Cthulhucene*. Durham–Londyn 2016.
- Haraway D.J., *When species meet*, Minneapolis–London 2008.
- Haraway D.J., *Wiedza usytuowana: problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej, niepełnej perspektywy*, przeł. A. Derra, [w:] *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014.
- Harman G., *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, Warszawa 2013.
- Hayles N.K., *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago – London 1999.
- Hejmej A., *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Kraków 2008.
- Herbrechter S., Callus I., *What's Wrong with Posthumanism?*, „Rhizomes” 2003.
- Herer M., *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017.
- Hickey-Moody A., *The Thinking Body and Art as Force*, [w:] *Sensorium: Aesthetics, Art, Life*, red. B. Bolt, F. Colman, G. Jones, A. Woodward, Newcastle 2007.
- Hoły-Łuczaj M., *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Warszawa – Rzeszów 2018.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2005
- IPBES (2019): *Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, red. E.S. Brondizio, J. Settele, S. Díaz, H.T. Ngo, Bonn 2019.
- Jaeger A.B., *Forging Hegemony: How Recycling Became a Popular But Inadequate Response to Accumulating Waste*, „Social Problems” 2018, nr 3.
- Jelevska A., *Ekotopie. Ekspansja technokultury*, Poznań 2013.
- Jelevska A., *Sensorium. Eseje o sztuce i technologii*, Poznań 2013.
- Johnson M., *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*, przeł. J. Płuciennik, Łódź 2015.
- Kadłubek Z., *Mapa, czyli świat na wynos*, „Znak” 2018, nr 758–759.
- Kadłubek Z., *Odpowiedzialna mobilizacja. Szkic o Ernsta Jüngera filozofii wspólnoty*, [w:] *Wizerunki wspólnoty. Studia i szkice z literatury i antropologii porównawczej*, red. Z. Kadłubek, T. Sławek, Katowice 2008.

- Kanclerz A., *Etyka troski Carol Gilligan i Nel Noddings a moralny partykularyzm*, „Etyka” 2018, nr 57.
- Kapela J., *Polskie mięso, czyli jak zostałem weganinem i przestałem się bać*, Warszawa 2019.
- Kelleher J.D., Mac Namee B., D’Arcy A., *Fundamentals of Machine Learning for Predictive Data Analytics*, Cambridge–London 2015.
- Kerr C., *The Uses of the University*, Cambridge 1963.
- Klein N., *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowej i kryzysy społeczne*, przeł. H. Jankowska, T. Krzyżanowski, K. Makaruk, M. Penkala, Warszawa 2014.
- Klein N., *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, przeł. H. Jankowska, K. Makaruk, Warszawa 2016.
- Koch W., *Style w architekturze*, przeł. W. Baraniewski i in., Warszawa 2005.
- Koczanowicz L., *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencjonalne*, Wrocław 2005.
- Kolbert E., *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Warszawa 2016.
- Krajewski M., *Guma do żucia i papierosy. Dwa przedmioty, które lubię*, w: *W stronę socjologii przedmiotów*, red. M. Krajewski, Poznań 2005.
- Krajewski M., *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*, Warszawa 2013.
- Krzykawski M., *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii*, Warszawa 2017.
- Kulas D., *Dom – to, co istotne*, „Anthropos?” 2011, nr 16–17.
- Kumar R., Schmidt J.R., Skinner J.L., *Hydrogen Bonding Definitions and Dynamics in Liquid Water*, „The Journal of Chemical Physics” 2007, vol. 126 (20).
- Kunce A., *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*, Katowice 2008.
- Kunce A., Kadłubek Z., *Myśleć Śląsk*, Katowice 2007.
- Kunce A., *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003.
- Kurowicki J., *Zerowość estetyczna*, Warszawa 2008.
- Kurzweil R., *Nadchodzi Osobliwość*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2016.
- Lakoff G., *Zrozumieć Trumpa*, przeł. M. Burzyk, M. Jędrzejek, „ZNAK” 2019, nr 768.
- Lamża Ł., *Światy równoległe. Czego uczą nas płaskoziemcy, homeopaci i różdżkarze*, Wołowiec 2020.

- Latour B., *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, przeł. C. Porter, Cambridge – Medford 2018.
- Latour B., *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*, Gifford Lectures 2013.
- Latour B., *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, przeł. C. Porter, Cambridge – Medford 2017.
- Latour B., *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. K. Abriszewski, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, M. Smoczyński, M. Wróblewski, M. Zuber, Toruń 2013.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.
- Leggewie C., Welzer H., *Koniec świata, jaki znaliśmy. Klimat, przyszłość i szanse demokracji*, przeł. P. Buras, Warszawa 2012.
- Lem S., *Cyberiada*, Warszawa 2012.
- Lesman U., *Żyjemy na kredyt. Zasoby Ziemi już się wyczerpały*, „Rzeczpospolita” 29.07.2019
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Liberti S., *Władcy jedzenia. Jak przemysł spożywczy niszczy planetę*, przeł. E. Nicewicz-Staszowska, Warszawa 2019.
- Lidskog R., Waterton C., *The Anthropocene: The Narrative in the Making*, [w:] *Environment and Society. Concepts and Challenges*, red. M. Boström, D.J. Davidson, Palgrave Macmillan 2018.
- Lizinkiewicz J., *Globalne klimakterium*, „Gazeta Polska” 2019, nr 27 (1351).
- Lovelock J., *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003.
- MacCormack P., *After Life*, [w:] *The Animal Catalyst*, red. P. MacCormack, London–New Delhi – New York – Sydney 2014.
- MacCormack P., *Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory*, Farnham 2012.
- Mackenzie A., Ball A.S., Virdee S.R., *Ekologia*, przeł. M. Kozakiewicz, A. Kozakiewicz, K. Dmowski, Warszawa 2005.

- Malm A., Hornborg A., *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, „The Anthropocene Review” 2014, nr 1.
- Manovich L., *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypryański, Warszawa 2006.
- Margulis L., *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000.
- Margulis L., *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000.
- Markiewicz M., *Tożsamość zobrażowana, czyli o wartości zamykania oczu* [w:] *Pomiędzy tożsamością a obrazem*, red. M. Markiewicz, A. Stronciwilk, P. Ziegler, Katowice 2016.
- Maryniarczyk A. SDB, *Dlaczego stworzenie „ex nihilo”. Teoria metafizycznego kreacjonizmu*, Lublin 2018.
- Marzec A., „*Jesteśmy połączonym z sobą światem*” – Timothy Morton i widmo innej wspólnoty, „Teksty Drugie” 2018, nr 2.
- Mastalerz P., *Ekologiczne kłamstwa ekowojowników*, Wrocław 2012.
- Mbembe A., *Brutalisme*, Paris 2020.
- McLuhan M., *Wybór pism*, przeł. E. Różalska, J. Stokłosa, Poznań 1961.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004.
- McNeill J.R., *Can History Help Us with Global Warming?* [w:] *Climatic Cataclysm. The Foreign Policy and National Security Implications of Climate Change*, red. K.M. Campbell, Washington 2008.
- McNeill J.R., *Something New Under the Sun. An Environmental History of the Twentieth-Century World*, New York 2000.
- Mentz S., *Shipwreck Modernity. Ecologies of Globalization, 1550–1719*, Minneapolis 2015.
- Między empatią a okrucieństwem*, red. E. Łoch, D. Piechota, A. Trześniewska, Gdańsk 2018.
- Minter A., *Junkyard Planet*, New York–London–New Delhi–Sydney 2013.
- Mirzoeff N., *Jak zobaczyć świat*, przeł. Ł. Zaremba, Kraków–Warszawa 2016.
- Moore J.W., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the Crisis of Capitalism*, Oakland 2016.
- Moore J.W., *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, London–New York 2015.
- Moore J.W., *Capitalocene & Planetary Justice*, „Maize” 2019, nr 6.
- Moore J.W., *Kryzys: ekologiczny czy ekologicznie-światowy?*, przeł. A.W. Nowak, K. Abriszewski, „Praktyka teoretyczna” 2014, nr 4 (14).

- Morley D., *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*, przeł. J. Mach, Warszawa 2011.
- Morozov E., *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*, New York 2011.
- Morton T., *How I Learned to Stop Worrying and Love the Term Anthropocene*, „Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry” 2014, nr 1.
- Morton T., *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis 2013
- Morton T., *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty drugie” 2018, nr 2.
- Muniak R.F., *Personages, czyli antropomorfizacja przedmiotu*, w: „Kultura współczesna” 2008, nr 3.
- Nancy J-L., *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.
- Nancy J-L., *What Is To Be Done?*, [w:] P. Lacoue-Labarthe, J-L. Nancy, *Retreating the Political*, red. S. Sparks, London – New York 1997.
- Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris 1996.
- Napiórkowski M., *Kod kapitalizmu. Jak Gwiezdne wojny, Coca-Cola i Leo Messi kierują twoim życiem*, Warszawa 2019.
- New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Durham–London 2010.
- Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, red. Y. Tuncel, Cambridge 2017.
- Nietzsche F., *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków 2012.
- Noble S.U., *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, New York 2018.
- Noble S.U., *Missed Connections. What Search Engines Say about Women*, „Bitch magazine” 2012, nr 12:4.
- Noddings N., *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*, Berkeley – Los Angeles 1984
- Nowak A.W., Abriszewski K., Wróblewski M., *Czyje łęki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań 2016.
- Nowak A.W., *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27.
- Nowak A.W., *Pasterze mikrozabójców – pandemia, szczepienia, biopolityka*, [w:] *PANDEMIA. Nauka. Sztuka. Geopolityka*, red. M. Iwański, J. Lubiak, Szczecin – Poznań 2018

- Nowicka B., *Nakarmić kamień*, Stronie Śląskie 2016.
- Nussbaum M.C., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016.
- Nycz R., *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
- O jeden las za daleko. Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce*, red. P. Czaplński, J.B. Bednarek, D. Gostyński, Warszawa 2019.
- O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Tom II*, red. K. Michalski, Warszawa 1990.
- Ong W., *Osoba, świadomość, komunikacja*, przeł. i oprac. J. Japola, Warszawa 2009.
- Oreskes N., Conway E.M., *Merchants of Doubt*, Nowy Jork – Berlin – Londyn 2010.
- Oreskes N., Conway E.M., *Upadek cywilizacji zachodniej. Spojrzenie z przyszłości*, przeł. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski, Warszawa 2018
- Oreskes N., *The Scientific Consensus on Climate Change*, „Science” 2004, t. 306, nr 5702
- Orliński W., *Tak czy owak, dwadzieścia dwa*, „Pismo” 2019, nr 7 (19).
- Pacewicz K., *Fluks. Wspólnota płynów ustrojowych*, Warszawa 2017.
- Pariser E., *The Filter Bubble. What the Internet is Hiding from You*, New York 2011
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), ukł. J. Chevalier, Warszawa 1996.
- Pessel W.K., *Śmieciarze. Antyrecyklingowe studium z antropologii codzienności*, Łomża 2008.
- Piórczyński J., *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*. Warszawa–Toruń 2016.
- Pisarek A., *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*, Katowice 2016.
- Pisarek A., *Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa*, „Anthropos?” 2010, nr 14–15.
- Platon, *Parmenides. Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Kety 2002.
- Plessner H., *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2008.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988.
- Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, red. Z. Ładyga, J. Włodarczyk, Gdańsk 2015.
- Popkiewicz M., Kardaś A., Malinowski S., *Nauka o klimacie*, Warszawa 2018.
- Povinelli E.A., *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Durham – London 2016.

- Prigogine I. Stengers, I., *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, Warszawa 1990.
- Raffnsøe S., *Philosophy of the Anthropocene. The Human Turn*, New York 2016.
- Rancière J., *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Kraków 2007.
- Rancière J., *Estetyka jako polityka*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Warszawa 2007.
- Rathje W.L., Murphy C., *Rubbish! The Archaeology of Garbage*, New York 1992.
- Readings B., *Uniwersytet w ruinie*, przeł. S. Stecko, Warszawa 2017.
- Reisman G., *Ekologizm. Trucizna XXI wieku*, Warszawa 2015.
- Rich A., *Zapiski w sprawie polityki umiejscowienia*, przeł. W. Chańska [w:] „Przegląd filozoficzno-literacki” nr 1 (3) / 2003.
- Robinson F., *The Ethics of Care. A Feminist Approach to Human Security*, Philadelphia 2011.
- Roden D., *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*, New York 2015.
- Rousseau J-J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Rożek T., *Człowiek*, Warszawa 2015.
- Russell B., *Dzieje zachodniej filozofii i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dziś*, Warszawa 2012.
- Sabbaghi M., Cade W., Olson W., Behdad S., *The Global Flow of Hard Disk Drives: Quantifying the Concept of Value Leakage in E-waste Recovery Systems*, „Journal of Industrial Ecology” 2019, t. 23, nr 3.
- Sade D.A.F. de, *Julietta – powodzenie występku*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2006.
- Sade D.A.F. de, *Justyna, czyli nieszczęścia cnoty*, przeł. M. Bratuń, Łódź 1989.
- Sartre J-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Scruton R., *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzczak, R.W. Wierzchosławski, Poznań 2017.
- Sejnowski T. J., *The Deep Learning Revolution*, Cambridge – London 2018.
- Shakespeare W., *Tragedie II*, przeł. J. Paszkowski, Gdańsk 2000.
- Shilling C., *Socjologia ciała*, przeł. M. Skowrońska, Warszawa 2010.
- Shusterman R., *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Kraków 2010.
- Siewior K., *Kompleks Anteusza. O starym i nowym regionalizmie*, „Teksty Drugie” 2019, nr 2

- Skubała P., *Nowy environmentalizm – rewolucja w sposobie myślenia na temat ochrony przyrody*, „Zeszyty Naukowe Południowo-Wschodniego Oddziału Polskiego Towarzystwa Inżynierii Ekologicznej z siedzibą w Rzeszowie i Polskiego Towarzystwa Gleboznawczego Oddział w Rzeszowie” 2014, t. 1, nr 17.
- Sloterdijk P., *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przeгляд kulturoznawczy” 2008, nr 1(4).
- Sloterdijk P., *Cosmograms*, red. M. O’Hanian, J.-Ch. Royoux, Berlin 2005.
- Sławek T., *Adres i wędrówka. Szkic oikologiczny*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 2014, nr 24.
- Sławek T., *Antygona w świecie korporacji. Rozważania o uniwersytecie i czasach obecnych*, Katowice 2002.
- Sławek T., Kunce A., *Oikologia. Powrót*, Katowice 2020.
- Sławek T., Kunce A., Kadłubek Z., *Oikologia. Nauka o domu*, Katowice 2013.
- Sławek T., *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Mikołów 2018.
- Sławek T., *Śladem zwierząt. O dochodzeniu do siebie*, Gdańsk 2020.
- Sławek T., *u-chodzić*, Katowice 2015.
- Sławek T., *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Katowice 2009.
- Sokal A. Bricmont, J., *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, A. Lewańska, Warszawa 2004.
- Solnit R., *Nadzieja w mroku*, przeł. A. Dzierzgowska, S. Królak, Kraków 2019.
- Sorgner S.L., *Übermensch: Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*, Berlin 2019.
- Spinoza B., *Etyka*, przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 2010.
- Steciąg M., *Dyskurs ekologiczny w debacie publicznej*, Zielona Góra 2012.
- Steffen W., Crutzen P.J., McNeill J.R., *The Anthropocene. Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, „Ambio” 2007, nr 36 (8).
- Stengers I., *Cosmopolitics I*, przeł. R. Bononno, Minneapolis – London 2010.
- Stengers I., *Cosmopolitics II*, przeł. R. Bononno, Minneapolis – London 2011.
- Steyerl H., *W obronie nędznego obrazu*, przeł. Ł. Zaremba, „Konteksty. Polska sztuka ludowa” 2013, nr 3, tom 302.
- Stiegler B., *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykowski, Warszawa 2017.

- Stronciwilk A., *Estetyka wobec problemu smaku*, [w:] *Kultura jedzenia – Jedzenie w kulturze*, red. M. Błaszowska, K. Kleczkowska, A. Kuchta i inni, Kraków 2014.
- Strzemiński W., *Teoria widzenia*, Łódź 2016.
- Sundberg J., *Decolonizing posthumanist geographies*, „cultural geographies” 2014, vol. 21 (1)
- Swyngedouw E., Kaika M., *The environment of the city... or the urbanization of nature*, [w:] *A Companion to the City*, red. G. Bridge, S. Watson, Oxford – Malden 2000.
- Szerszynski B., *Monument antropocenu, czyli o splocie czasu geologicznego z ludzkim*, przeł. K. Dix, „Prace Kulturoznawcze XXII” 2018, nr 1–2.
- T. Davies, *Humanism*, London 1997.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii. Tom drugi: Filozofia nowożytna do roku 1830*. Warszawa 1988.
- Teilhard de Chardin P., *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i F. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984.
- Teoria i estetyka fotografii cyfrowej*, red. P. Zawojski, przeł. J. Kucharska, K. Stanis, Warszawa 2017.
- Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.
- the Pace of Life in Organisms, Cities, Economies, and Companies*, New York 2017.
- There Is No Such Thing as A Natural Disaster. Race, Class, and Hurricane Katrina*, red. C. Hartman, G. D. Squires, Nowy Jork – Londyn 2006.
- Thunberg G., *No One Is Too Small to Make a Difference*, bm 2019.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, prze. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
- Trzecia kultura*, red. J. Brockman, przeł. P. Amsterdamski i inni, Warszawa 1996.
- Tsing A., *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton – Oxford 2015.
- Uexküll J. von, Kriszat G., *Pasaże ku światom zwierząt i ludzi*, przeł. K. Bobrowicz, Warszawa 2016.
- Vaidhyathan S., *Antisocial Media*, przeł. W. Mincer, K. Sosnowska, Warszawa 2018.
- Vernadsky V.I., *The Biosphere*, przeł. D.B. Langmuir, Nowy Jork 1998.
- W trosce o ziemię i ludzi*, „ACADEMIA – Magazyn Polskiej Akademii Nauk” 2019, nr 1 (6).
- Wallerstein I., *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.

- Warren M.A., *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, przeł. S. Tokariew, Łódź 2019.
- Washington H., Cook J., *Climate Change Denial. Heads in the Sand*, London–New York 2011.
- Wawrzyniak J., *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań 2000.
- Welsch W., *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Lukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996.
- West G., *Scale: The Universal Laws of Growth, Innovation, Sustainability, and the Pace of Life in Organisms, Cities, Economies, and Companies*, New York 2017.
- Wicha M., *Rzeczy, których nie wyrzuciłem*, Kraków 2016.
- Wiesing L., *Sztuczna obecność. Studia z filozofii obrazu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012.
- Wilson E.O., *Przyszłość życia*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 2003.
- Wilson E.O., *Znaczenie ludzkiego istnienia*, przeł. B. Baran, Warszawa 2016.
- Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1999.
- Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wojnowski K., *Pożyteczne katastrofy*, Kraków 2016.
- Wolfe C., *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, przeł. K. Krasuska, „Teksty drugie” 2013, nr 1/2.
- Wolfe C., *What is posthumanism?*, Minneapolis–London 2010.
- Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, red. M. Żardecka-Nowak, P. Paczkowski, Rzeszów 2010.
- Yusoff K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis 2018.
- Yusoff K., *Anthropogenesis: Origins and Endings in the Anthropocene*, „Theory, Culture & Society” 2015, nr 0(0).
- Yusoff K., *Geologic Life: Prehistory, Climate Futures in the Anthropocene*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2013, t. 31.
- Zajączkowska U., *Patyki, badyle*, Warszawa 2019.
- Zalasiewicz J., *Ludzki ślad na Ziemi*, „Scientific American” 2016.
- Zalasiewicz J., Waters C., Williams M., *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*, „Quaternary International” 2015, nr 383.

- Zalasiewicz J., Waters C.N., Barnosky A.D. i inni, *Colonization of the Americas, 'Little Ice Age' climate, and bomb-produced carbon: Their role in defining the Anthropocene*, "The Anthropocene Review" 2015, nr 2.
- Zawojski P., *Sztuka obrazu i obrazowania w epoce nowych mediów*, Warszawa 2012
- Ziemkiewicz R.A., *Nowa religia – klimatyzm*, „Do Rzeczy” 2019, nr 29/331.
- Ziętek A., *Jean Baudrillard wobec współczesności. Polityka, media, społeczeństwo*, Kraków 2013.
- Žižek S., *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa 2010.
- Zuboff S., *Pokemon go – wrota do kapitalizmu nadzoru*, „Le Monde diplomatique. Edycja polska” 2019, nr 1 (155).
- Zuboff S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York 2019.
- Zwierzęta i ich ludzie. *Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*, red. A. Barcz, D. Łagodźka, Warszawa 2015.
- Żelazna J., *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Toruń 1995.
- Żelazna J., *Spinozjańska teoria afektów*, Toruń 2010.
- Żuk P., *Witruwiusz – Le Corbusier*, „Czasopismo techniczne z.7. Architektura” 2009, z. 1-A2.
- Żyła M., *Bogaci żyją dłużej*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 27 (3652).

Źródła internetowe:

- Aelian, *De Natura Animalium*, red. R. Hercher,
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0590>
- AMK, *COP24. Antynagroda "Skamielina Dnia" dla Polski*, „Rzeczpospolita”,
<https://www.rp.pl/Ekologia/181209738-COP24-Antynagroda-Skamielina-Dnia-dla-Polski.html>
- Anderson M., *For Earth Day, here's how Americans view environmental issues*,
<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/20/for-earth-day-heres-how-americans-view-environmental-issues/>
- Bendell J., *Deep Adaptation: A Map for Navigating Climate Tragedy*, IFLAS Occasional Paper, <http://www.lifeworth.com/deepadaptation.pdf>
- Bendyk E., *Nowy raport ONZ: Wkroczyliśmy na ścieżkę biologicznej zagłady*, „Polityka”,
<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/nauka/1791656,1,nowy-raport-onz-wkroczyliśmy-na-ścieżke-biologicznej-zagłady.read>

- Bensinger G., *Google redraws the borders on maps depending on who's looking*, „Washington Post”, <https://www.washingtonpost.com/technology/2020/02/14/google-maps-political-borders/>
- Bergmann M., Mützel S., Primpke S. i inni, *White and wonderful? Microplastics prevail in snow from the Alps to the Arctic*, „Science Advances” 2019, t. 5, nr 8, <https://advances.sciencemag.org/content/5/8/eaax1157>
- Braidotti R., *Ku posthumanistyce*, przeł. M. Markiewicz, portal Machina Myśli, <http://machinamysli.org/2968-2/>
- Braidotti R., *Zwierzęta, anomalie i nieorganiczni inni*, przeł. M. Markiewicz, portal Machina Myśli, <http://machinamysli.org/zwierzeta-anomalie-i-nieorganiczni-inni/>
- Carrington D., ‘Climate apartheid’: UN expert says human rights may not survive, <https://www.theguardian.com/environment/2019/jun/25/climate-apartheid-united-nations-expert-says-human-rights-may-not-survive-crisis>
- Chadwick P., *The urgency of climate crisis needed robust new language to describe it*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jun/16/urgency-climate-crisis-robust-new-language-guardian-katharine-viner>
- Chen A., *Inside Facebook's Outsourced Anti-Porn and Gore Brigade, where 'Camel Toes' are More Offensive than 'Crushed Heads'*, „Gawker” 16 lutego 2012, <https://gawker.com/5885714/inside-facebooks-outsourced-anti-porn-and-gore-brigade-where-camel-toes-are-more-offensive-than-crushed-heads>
- Gerwin M., *Czy pomagać losiowi, który utknął w bagnie?*, „Krytyka Polityczna”, <https://krytykapolityczna.pl/kraj/czy-pomagac-losiowi-ktory-utknal-w-bagnie-niekoniecznie/>
- Griffin A., *Google Apologises for Racist 'N*gga House' Search That Takes Users to White House*, „Independent” z 21 maja 2015, <https://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/news/nigga-house-racist-search-term-forces-google-to-apologise-for-taking-users-to-white-house-10266388.html>
- Guégan M., Schilis-Gallego C., *Gina dziennikarze piszący o niszczeniu środowiska. Ich teksty szkodzą miliarderom i grupom interesów*, przeł. nn, „Gazeta Wyborcza”, <http://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,24968927,gina-dziennikarze-piszacy-o-niszczeniu-srodowiska-ich.html>
- <http://resistancereport.com/news/trump-tweets-presidential/>
- <http://tv.wirtualnemedi.pl/film/bgz-bnp-paribas-z-logo-i-haslem-bank-zmieniajacego-swiata>

- <http://www.newsweek.pl/polska/polityka/saryusz-wolski-tusk,artykuly,406399,1.html>
- <https://corporate.mcdonalds.com/content/corpmcd/scale-for-good/climate-action.html/>
- https://en.wikipedia.org/wiki/Trump–Tsai_call
- <https://forbiddenstories.org/case/green-blood/>
- <https://sjp.pwn.pl/sjp/dbac;2451306.html>
- <https://sjp.pwn.pl/szukaj/ekologia.html>
- <https://spolecznosc.ingbank.pl/-/Blog/ING-Bank-Śląski-walkę-o-czyste-powietrze-zaczęliśmy-od-siebie/ba-p/12826>
- <https://twitter.com/JSaryuszWolski/status/839057109308293120>
- <https://twitter.com/PiotrGlinski/status/1020601359534522369>
- <https://twitter.com/PiotrGlinski/status/1021496490097893378>
- <https://twitter.com/realdonaldtrump/status/804848711599882240>
- <https://web.archive.org/web/20170203135200/https://oko.press/misiewicz-degraduje-general-a-skazony-genetycznie-choc-ojciec-byl-kurierem-ak-a-dziadek-oficerem-ii-rp/>
- https://www.banktrack.org/download/banking_on_climate_change_2019_fossil_fuel_finance_report_card/banking_on_climate_change_2019.pdf
- <https://www.energetyka24.com/pozegnanie-ze-slomkami-pe-przeglosowal-zakaz-sprzedazy-plastikow>
- <https://www.energetyka24.com/pozegnanie-ze-slomkami-pe-przeglosowal-zakaz-sprzedazy-plastikow>
- <https://www.nytimes.com/2017/07/26/us/politics/trump-transgender-military.html>
- <https://www.overshootday.org/newsroom/past-earth-overshoot-days/>
- <https://www.pmi.com/markets/poland/pl/about-us/our-vision>
- <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2017/03/trump-android-tweets/520869/>
- <https://www.theguardian.com/us-news/2018/mar/23/donald-trump-transgender-military-ban-white-house-memo>
- <https://www.theguardian.com/world/2016/dec/03/china-donald-trumps-taiwan-phone-call-complaint-us>
- <https://www.wirtualnemedi.pl/artykul/oko-press-skrytykowal-bartlomieja-misiewicza-za-wpis-facebookowy-misiewicz-wpis-jest-falszywka-skarzynski-widzialem-tylko-screen>
- Kaplan S., *By 2050, there will be more plastic than fish in the world's oceans, study says*,
<https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2016/01/20/by-2050-there-will-be-more-plastic-than-fish-in-the-worlds-oceans-study-says/>

- Lakoff G., *A Modest Proposal: #ProtectTheTruth*, „Medium”,
<https://medium.com/@GeorgeLakoff/a-modest-proposal-protectthetruth-c7c32713f827>
- Lebreton L., Slat B., Ferrari F., Sainte-Rose B. i inni, *Evidence that the Great Pacific Garbage Patch is rapidly accumulating plastic*, „Scientific Reports”,
<https://www.nature.com/articles/s41598-018-22939-w>
- Lesik M., *Zakaz słomek utrudni walkę ze wstydlwym plastikowym problemem świata*,
<https://www.energetyka24.com/zakaz-słomek-utrudni-walkeze-wstydlwym-plastikowym-problemem-swiata-komentarz>
- Łomanowski A., *G7: Szczyt niezgody Zachodu*, „Rzeczpospolita”,
<https://www.rp.pl/Polityka/306109942-G7-Szczyt-niezgody-Zachodu.html>
- Ma A., *Facebook banned a user from posting a photo of a 30,000-year-old statue of a naked woman — and people are furious*, „Business Insider”, 1 marca 2018,
<https://www.businessinsider.com/facebook-bans-venus-of-willendorf-photos-over-nudity-policy-2018-3?IR=T>
- Mbembe A., *Powszechne prawo do oddychania*, przeł. O. Byrska,
<https://ello.co/msnhomeoffice/post/ez6w7cz4zfniodo4qgp-sq>
- Nadchodzi katastrofa klimatyczna. Dlatego będziemy nazywać rzeczy po imieniu. DEKLARACJA TOK FM*, <http://www.tokfm.pl/Tokfm/7,103454,25028333,nadchodzi-katastrofa-klimatyczna-dlatego-bedziemy-nazywac-rzeczy.html>
- Nancy J.-L., *Communovirus*, „Libération”, 24 marca 2020,
https://www.liberation.fr/debats/2020/03/24/communovirus_1782922
- natsz0, *Netflix przyznaje się do autocenzury. Usunął dziewięć programów na życzenie instytucji rządowych*, „Gazeta Wyborcza”,
<https://wyborcza.pl/7,75410,25710687,netflix-przyznaje-sie-do-cenzury-usunal-9-programow-na-zyczenie.html>
- Nowak A.W., *Ontologia oikeios – w stronę globalnej ekologii i ekonomii politycznej*, „Praktyka Teoretyczna”, <http://www.praktykateoretyczna.pl/andrzej-w-nowak-ontologia-oikeios-w-strone-globalnej-ekologii-i-ekonomii-politycznej/#more-7476>
- Orliński W., *Samotność polityka, czyli roztopiony Jacek Saryusz-Wolski*, „Duży Format”, 13 marca 2017, <http://wyborcza.pl/duzyformat/7,127290,21477751,samotnosc-polityka-czyli-roztopiony-jacek-saryusz-wolski.html>
- PAP, *Co dalej z Puszcą Białowieską?*, <http://www.national-geographic.pl/aktualnosci/co-dalej-z-puszcza-bialowieska-minister-zapowiada-eksperyment-ekolodzy-sa-przeciw>

- PAP, *Facebook usuwa obrazy Rubensa z powodu odsłoniętych piersi. Muzea protestują*, <https://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/2170631,Facebook-usuwa-obrazy-Rubensa-z-powodu-odslonietych-piersi-Muzea-protestuja>
- Parker L., *We Made Plastic. We Depend on It. Now We're Drowning In It*, <https://www.nationalgeographic.com/magazine/2018/06/plastic-planet-waste-pollution-trash-crisis/>
- Rient R., Zawiasa T., *Extinction Rebellion, czyli bunt przeciwko wymieraniu*, „Przekrój” 2019, nr 3566, <https://przekroj.pl/spoleczenstwo/extinction-rebellion-czyli-bunt-przeciwko-wymieraniu-robort>
- Roszkowska M., *Czyszciciele internetu kontrolują to, co trafia do sieci. „Oglądają wszelkiego rodzaju przemoc”*, Gazeta.pl, <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,23538263,czyszciciele-internetu-kontroluja-to-co-trafia-do-sieci-ogladaja.html>
- Savage C., *Trump Can't Block Critics From His Twitter Account, Appeals Court Rules*, „The New York Times”, <https://www.nytimes.com/2019/07/09/us/politics/trump-twitter-first-amendment.html>
- Sterling G., *Calculating The Carbon Footprint Of A Google Search*, <https://searchengineland.com/calculating-the-carbon-footprint-of-a-google-search-16105>
- Szczygieł M., *Moje pudełko wylądowało w oceanie czy reinkarnuje się jako doniczki?*, „Duży Format. Magazyn reporterów”, <http://wyborcza.pl/magazyn/7,170496,24967434,moje-pudelko-wyladuja-w-oceanie-czy-reinkarnuja-sie-jako.html>
- Szysko J., Terlecki R., Klafka Z., *Sprawozdanie z przebiegu wraz z wnioskami Konferencji naukowej na temat: „Puszcza Białowieża – mity, fakty i przyszłość”*, 2016 https://www.mos.gov.pl/fileadmin/user_upload/mos/Aktualnosci/marzec_2016/Sprawozdanie_Bialowieza_PDF.pdf
- The Story Behind the 'Napalm Girl' Photo Censored by Facebook*, <http://time.com/4485344/napalm-girl-war-photo-facebook/>
- Tobgay T., *This country isn't just carbon neutral – it's carbon negative*, https://www.ted.com/talks/tshering_tobgay_this_country_isn_t_just_carbon_neutral_it_s_carbon_negative
- Tuin I. van der, *Past-Present-Future and the 2019-20 Coronavirus Pandemic*, „Identities: Journal for Politics, Gender and Culture” 2020, Lockdown Theory #14, <https://identitiesjournal.edu.mk/index.php/IJPGC/announcement/view/23>

- Watts J., *'No doubt left' about scientific consensus on global warming, say experts*, „The Guardian”, <https://www.theguardian.com/science/2019/jul/24/scientific-consensus-on-humans-causing-global-warming-passes-99>
- Wetherbee G., Baldwin A., Ranville J., *It is raining plastic: U.S. Geological Survey Open-File Report 2019–1048*, <https://pubs.er.usgs.gov/publication/ofr20191048>
- Widła B., *Denializm ponad podziałami*, „Magazyn Kontakt” 2018, nr 241, <http://magazynkontakt.pl/denializm-ponad-podzialami.html>
- Wilkins M., *More Recycling Won't Solve Plastic Pollution*, „Scientific American”, <https://blogs.scientificamerican.com/observations/more-recycling-wont-solve-plastic-pollution/>
- Zajączkowska U., *Marta natura*, „Dwutygodnik” 2019, nr 257, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/8299-martwa-natura.html>

Streszczenie

Eko-logika. Pojmowanie wspólnoty w perspektywie posthumanizmu

Celem rozprawy jest analiza kategorii wspólnoty w obrębie myśli posthumanistycznej. W ramach swoich rozważań podejmuję zagadnienie wspólnoty jako kategorii ontoepistemologicznej, która funduje całość posthumanistycznej optyki, w szczególności skupiając się na przekraczaniu rozmaitych dualizmów sankcjonowanych przez cechującą kryzys ekologiczny kategorię nie-obecności. W moim rozumieniu humanizm potrzebuje uzupełnienia w postaci posthumanizmu, jeśli mamy efektywnie przeciwdziałać skutkom kryzysu ekologicznego. To jeden z najważniejszych współczesnych problemów filozoficznych. Nie da się go podjąć bez pomyślenia posthumanistycznej wspólnoty. W pierwszej części rozprawy podejmuję próbę naszkicowania subiektywnej kartografii posthumanizmu. Skupiam się przede wszystkim na tych zagadnieniach, które stanowiąc będą podłoże moich dalszych rozważań – na postaci pojęciowej Człowieka oraz posthumanistycznych sposobach na jej rozmontowanie, staram się też opisać zagadnienie perspektywy postantropocentrycznej i pytam o możliwości poznawczego wyjścia poza kartezjański dualizm. W drugiej części wskazuję, że kryzys ekologiczny spowodowany jest rodzajem ontoepistemologicznego zaślepienia (opisywanego przeze mnie kategorią nie-obecności), które ufundowało humanizm i nowoczesność. Piszę o zjawiskach, które pozornie mają różną proveniencję, jednak wszystkie okazują się połączone w ramach intra-aktywnych relacji. Celem tej części jest więc swoista diagnoza rzeczywistości, która ma stanowić punkt wyjścia dla opisu posthumanistycznej wspólnoty, opartej właśnie o tego typu usieciowane relacje. Przykłady, które przywołuję, niejednokrotnie dotyczą polskiego kontekstu, gdyż z jednej strony jest on mi najlepiej znany, z drugiej zaś wydaje mi się to współgrać z koncepcją feministycznej polityki umiejscowienia, która jest w moim odczuciu kluczowa dla zrozumienia perspektywy postantropocentrycznej. W trzeciej części dysertacji skupiam się na posthumanistycznej kategorii wspólnoty. Za punkt wyjścia przyjmuję dotychczasowe koncepcje wspólnoty oraz towarzyszącą im niemoc – twierdzę bowiem, że charakterystyczne dla dotychczasowej filozofii wspólnoty aporie wiążą się również z opisanym wcześniej kryzysem ekologicznym. Wskazuję, że pomost pomiędzy dotychczasowymi koncepcjami wspólnoty a propozycją posthumanistyczną, można odnaleźć w myśli Jean-Luca Nancy’ego i jego koncepcji wspólnoty ontologicznej. Dopiero ta diagnoza pozwala mi szerzej opisać *novum*, jakie wprowadza myślenie wspólnoty w perspektywie postantropocentrycznego posthumanizmu. Omawiam więc, na czym polega ontoepistemologiczny charakter interesującej mnie *communitas*, a następnie proponuję uzupełnienie jej o aktywistyczny, afirmatywny wymiar, który nazywam eko-logiką. Stanowi ona próbę posthumanistycznego ujęcia oikologii – nauki o domu zaproponowanej przez Tadeusza Sławka, Aleksandrę Kunce i Zbigniewa Kadłubka.

Summary

Eco-logic. Understanding Community in the Perspective of Posthumanism

The proposed thesis aims to analyze the category of community within posthuman thought. As part of my considerations, I address the issue of the community as an onto-epistemological category, which funds the posthuman optics, in particular focusing on crossing various dualisms sanctioned by the category of non-presence that characterizes the ecological crisis. In my understanding, humanism needs supplementation in the form of posthumanism, if we are to counteract the effects of the ecological crisis effectively. It is one of the most important contemporary philosophical issues. It cannot be undertaken without thinking of a posthuman community. In the first part of my thesis, I attempt to sketch the subjective cartography of posthumanism. I focus primarily on those issues that will underlie my further considerations – on the conceptual personae of Man and posthumanist ways of dismantling it. I also try to describe the issue of post-anthropocentric point of view and ask about the possibility of cognitive departure from Cartesian dualism. In the second part, I indicate that the ecological crisis is caused by onto-epistemological blindness (described by me in the category of non-presence), which funded humanism and modernity. I point to phenomena that seemingly have a variety of provenance, but they all turn out to be assembled within the intra-active relationships. The aim of this part is, therefore, a particular diagnosis of reality, which is to be the starting point for the description of a posthuman community based precisely on this type of networked relationships. The examples I rise often relate to the Polish context, because on the one hand it is best known to me, and on the other hand it seems to harmonize with the idea of feminist politics of location and the standpoint theory, which in my opinion are crucial for understanding the post-anthropocentric point of view. In the third part of the thesis, I focus on the posthuman approach to the community category. As a starting point, I take the existing concepts of the community and the helplessness accompanying them. I claim that the aporias, which are characteristic of the current philosophy of the community, are also associated with the ecological crisis described in earlier parts of the thesis. I point out that the bridge between existing community concepts and the posthumanist proposal can be found in the thoughts of Jean-Luc Nancy and his notion of the ontological community. It is only this diagnosis that allows me to describe more broadly the novelty that community thinking introduces in the post-anthropocentric posthumanism. I then describe the onto-epistemological dimension of the posthuman community, and then I propose supporting it with an activist, affirmative dimension, which I call eco-logic. It is an attempt to re-lecture in a posthuman manner the oikology – the philosophy of home proposed by Polish philosophers: Tadeusz Ślawek, Aleksandra Kunce, and Zbigniew Kadłubek.