

Martyna Dziadek  <https://orcid.org/0000-0003-4943-4590>

Uniwersytet Jagielloński
e-mail: martyna.dziadek@doctoral.uj.edu.pl

(POST)HUMANISTYKA ANTROPOCENTRYCZNEGO EXODUSU – W STRONĘ ROŚLINNEGO *SOCIETAS*

(Post)humanities of the Anthropocentric Exodus: Towards plant *societas*

Abstract: The main aim of this article is an attempt at mapping the preventive strategy in the epoch of climate and ecology crisis through the lens of (post)humanities. Drawing upon posthuman perspectives, as well as methodologies and research tools, I will try to grasp the complexity of reality through relational ontologies, which linked *Anthropos* with the plant kingdom. As Małgorzata Praczyk pointed out, posthumanism is still not so investigated in humanities (especially in the historic field), and even when it finally appears, ended up at counterproductive reductionism. Trying to avoid this impasse, the author of this text is using the method of morphing history which allows changing the perspectives from anthropocentric one to the plants, thus polyphonic assemblages (A. Tsing) enables to re(present) the other and multispecies agency. Finally, I will map the possible perspectives in an epoch of Anthropocene according to the statement: “the environmental crisis brings a crisis of imagination” (L. Buell). In that sense, rethinking humanities with indigenous knowledge(s) is strongly needed as well as “deep adaptation” (J. Bendell) in order to understand that “humans interact not only with each other, but in all times, places and context of ecosystems, and are affected by them” (R.C. Foltz).

Keywords: Anthropocene, Posthumanities, Environmental Humanities, Critical Plant Studies, Botany of Colonization, Deep Adaptation, Indigenous Knowledge(s), Relational Ontology

Tradycyjna metaforyka roślinnego zakorzenia w ziemi jest mało trafna, a sytuację chyba celniej opisuje inny rodzaj botanicznej metaforyki – metafory rozsiewania i rozpleniwania, dyspersji i dysseminacji.

E. Rybicka¹

Od bez mała pięćdziesięciu lat mamy do czynienia z ciągle na nowo kształtującymi się zwrotami we współczesnej humanistyce. To zdanie brzmi jak truizm, a typologię reakcji na owo permanentnie konstytuujące się i efemeryczne zjawisko można podzielić na równie tendencyjną dialektykę afirmacji i odrzucenia. Dla jednych bowiem wszelkie przedimki „post-” staną się kluczem do poznania współczesnych dominant i mechanizmów świata, dla innych z kolei stanowić będą niemalże *locus horridus*, którego odmętów lepiej nie zagłębiać². Jakkolwiek silne byłoby uprzedzenie tych ostatnich, nie da się jednocześnie zaprzeczyć, iż mamy obecnie do czynienia z szóstą katastrofą wymierania gatunków, a geologiczne pojęcie antropocenu na stałe zakorzeniło się w debatach nad współczesną ekologią, dotykając kwestii społeczno-politycznych. Wprowadzenie terminu antropocenu niesie ze sobą szereg konsekwencji, jedną z nich (i w gruncie rzeczy zasadniczą) byłoby immanentne w samej nazwie oskarżenie *antropos* jako całego gatunku, podczas gdy za większość emisji gazów cieplarnianych odpowiada 20% najbogatszych ludzi na świecie³. Aby uniknąć tego typu generalizacji, niektóre badaczki wprowadziły pojęcie kapitałocenu, którego używała w swych wykładach chociażby Donna Haraway, datowanego i zakorzonego w epoce handlu transatlantyckiego, podczas którego grabież oraz akumulacja dóbr odbywały się na niespotykaną dotąd skalę. Jak wskazują badacze sztandarowej pozycji poświęconej szokowi antropocenu – Christophe Bonneuil i Jean-Baptiste Fressoz – kapitałocen to przede wszystkim ściśle powiązanie zarówno historii środowiska, jak i samego kapitalistycznego systemu jako naczyń połączonych⁴. To oczywiście tylko jeden z alternatywnych konceptów dla geologicznego terminu epoki człowieka. Można powiedzieć, że od kiedy dwóch przyrodoznawców – Eugene F. Stoermer oraz Paul J. Crutzen – zaproponowało w 2000 roku pojęcie antropocenu, w nauce nastąpił istny *boom* semantyczny. Obok akcentowanego wpływu człowieka na planetę

¹ E. Rybicka, *Biopamięć (pomiędzy etnobotaniką a bioregionalizmem)*, [w:] E. Rybicka, Z. Chojnowski (red.), *Regionalizm literacki – historia i pamięć*, Universitas, Kraków 2017.

² Przykładem bezwzględnej krytyki wymierzonej w posthumanizm jest felieton Agaty Bielik-Robson, opublikowany na łamach „Krytyki Politycznej”: „Posthumanizm zatem to szczyt obłudnego konformizmu, który tylko przebiera się w rewolucyjno-campusowe szatki”. A. Bielik-Robson, *Wylewanie dziecka z kąpielą*, „Krytyka Polityczna” 2014. Na ów esej błyskawicznie odpowiedział Maciej Gdula w tekście *Nie wylewać posthumanizmu z kąpielą*, „Krytyka Polityczna” 2014, gdzie podkreślił zarówno redukcyjne pojmowanie posthumanizmu przez Robson, jak i niedorzeczność utrzymywania konceptu romantycznej proweniencji o nienaruszalności czystej natury.

³ E. Bińczyk, *Pandemia i rozszczelnianie zdrowego rozsądku. Szansa na demontaż ‘business as usual’?*, Biennale, Warszawa 2020.

⁴ Ch. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*, Verso, London–New York 2016.

pojawiały się próby nieco precyzyjniejszego określenia zarówno samej przyczyny, jak i temporalnej klasyfikacji – od kiedy bowiem datować ową epokę? Od opatentowania silnika parowego Jamesa Watta (1784) czy też już od 1492 roku, kiedy to statek Santa Maria zacumował u wybrzeży rzekomo „nowego ładu”? *Plantationocene* (A. Lowenhaupt Tsing), *Chthulucene* (D. Haraway), *Homogocene* (M. Samways), *Symbiocene* (G. Albrecht) i wiele innych ekwiwalentów – choć opakowane w ciekawe poznawczo narracje, natrafiają na tkwiący u podstawy owych rozważań impas, związany z opisywanym przez Ewę Bińczyk „antropocentryzmem poznawczym”⁵. Wszak mnogość koncepcji dotyczących samej terminologii obnaża ich umowność, wskazując tym samym nie tylko na swoistą nieskończoność w semantycznych kombinacjach sufiksów „cen”, ale także umowność na poziomie samego aktu klasyfikacji w nadawaniu nazw epok geologicznych. Ten ostatni argument służy bowiem socjologom nauki (i nie tylko) do kontestowania rzekomej różnicy między naukami ścisłymi a humanistycznymi, bowiem zarówno jedne, jak i drugie ustanawiają i instytucjonalnie uprawomocniają pewne procedury, metody, klasyfikacje, podając tym samym naukową obiektywność w wątpliwość: wszak wiele zależy od arbitralnego stwierdzenia grupy naukowców. Nie chodzi tutaj zatem o kontestowanie aksjomatu samego kryzysu klimatycznego, lecz przede wszystkim o pewną paradoksalność i bezradność nauki, której przedstawiciele od dwudziestu lat starają się za pomocą precyzyjnych i rzekomo „obiektywnych” wykładników ustalić sferę stratygraficzną.

Sprzeciw wobec tak zimnych kalkulacji z charakterystycznym dla siebie zaangażowaniem wyraziła w 2015 roku Donna Haraway na łamach „*Environmental Humanities*”. Zdaniem amerykańskiej badaczki dyskusja nad antropocenem powinna zogniskować uwagę nie na poprawnej naukowo klasyfikacji, lecz przede wszystkim na przyczynach nieodwracalnych zmian w ekosystemie oraz wzajemnych połączeniach, gdyż: „historia to wytwór asamblaży organicznych gatunków i abiotycznych aktorów, połączonych tyleż sankcjonowanymi przez ewolucję więzami krwi, ile innymi związkami”⁶. W imię owych splotów nadaje epoce człowieka nazwę *Chthulucenu* – odwołującą do chtonicznych mocy Gai, symbolizujących „symbiotyczną współpracę”, gdyż w jej eseju-manifeście chodzi przede wszystkim „o to, żeby wreszcie zauważyć i docenić te siły i związki, które zawsze dążyły ku symbiozie i współbyciu”⁷. Podobnie ujmuje sprawę Joanna Żylińska:

Minimalna etyka antropocenu nie jest jedynie zaktualizowaną wersją etyki środowiskowej: nie obraca się wokół żadnego spójnego pojęcia „środowiska” jako rozpoznawalnego bytu, lecz zajmuje się raczej dynamicznymi relacjami pomiędzy bytami na przestrzeni różnorodnych skal,

⁵ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

⁶ D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, „*Environmental Humanities*” 2015, nr 6, s. 159, tłum. M. Sugiera, *Wiedze sytuowane* [w:] E. Bał, D. Kosiński (red.), *Performatyka: terytoria*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.

⁷ M. Borowski, M. Sugiera, *Sztuczne natury. Performanse technonauki i sztuki*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.

takich jak komórki macierzyste, kwiaty, psy, ludzie, rzeki, słupy wysokiego napięcia, sieci komputerowe i planety oraz wiele innych⁸.

Immanentną cechą dyskusji nad antropoceniem jest bowiem przełamanie dość naiwnego i krótkowzrocznego przekonania o oddzieleniu sfery człowieka i natury, ułatwiającego neoliberalnemu porządkowi korzystać z obiektywizowanych „zasobów naturalnych”, których rewersem jest niemalże całkowite zatarcie granicy między naturalnym a wytworzonym. W rezultacie nie tylko problematyczne, ale także zdroworoządkowo niestosowne zdaje się dziś utrzymywanie archaicznego podziału natury/kultury jako odrębnych, dialektycznych sfer, mających ze sobą styczność wyłącznie jako światy równoległe. Warto także zaznaczyć, że niezwykle trudno dziś mówić o dualizmie natury – kultury także z tego względu, że jest to przede wszystkim pojęcie europejskie, dlatego niepasujące do wymiaru globalnego, co dobitnie ukazał Philippe Descola w swej sztandarowej książce *Beyond Nature and Culture*⁹. Zamieszkujący Amerykę Łacińską Achuarowie nie zakładali podobnych (dualistycznych) konstruktów myślowych, opierających się na dość smutnym ontologicznym solipsyzmie wyobcowania: wszak na antropocentrycznym piedestale mogliby odczuwać wyłącznie wyalienowanie z otaczającego ich świata – zwłaszcza zaś wtedy, gdy okazałoby się, że poddane im „zasoby” w końcu się wyczerpują, a to wiemy już na pewno w obliczu nadchodzącego kryzysu klimatycznego. Do plemion Ameryki Łacińskiej przyjdzie mi jeszcze powrócić na końcu danego szkicu, gdyż to właśnie dzięki nim możliwe jest dzisiaj pomyślenie innego świata, zrywającego z neoliberalnym porządkiem rozwoju.

Nieludzka obecność – o sprawczości roślin synantropijnych (ruderalnych)

Od dłuższego czasu obserwuje się wyraźny zwrot w stronę niehumanistycznego aktanta w obrębie dyskursów badań posthumanistycznych, które w swym założeniu przenoszą punkt ciężkości z *antropos* na inne podmioty sprawcze. Owa dominanta zdaje się szczególnie widoczna w licznych projektach artystycznych skupionych na wizualnej formie wyrazu jako medium, czego eksplcytnym dowodem byłaby chociażby stosunkowo nowo ukonstytuowana, odrębna dziedzina bioartu, uważana za „sztukę

⁸ J. Zylinska, *Minimal Ethics for the Anthropocene*, Open Humanities Press, London 2014, s. 20.

⁹ P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago University Press, Chicago 2013. Descola rozpoczyna swą rozprawę od tradycji greckiej, skupiając się na arystotelesowskiej kategoryzacji, według której byty dzielą się na „poziomy organizacji życia”, nobilitujące *antropos* jako istotę rozumną. W owej perspektywie to rzekomo „dusza rozumna” zarezerwowana jest wyłącznie dla ludzkich istot – owo podejście w istocie rzutuje na resztę nowożytnej tradycji. Renesans rozwija z kolei wynalazek perspektywy linearnej oraz geometrycznej, która umożliwia pomiar przedmiotów niejako z zewnątrz oraz wyjmuje konkretny przedmiot z całego spłotu diegezy.

XXI wieku¹⁰. Podejścia nieantropocentryczne, posthumanistyczne, ekologiczne¹¹ (traktowane nieraz synonimicznie), choć niemożliwe do jednoznacznej klasyfikacji, wymykające się klarownym teoretycznym opisom oraz ściśle wyznaczonym narzędziom metodologicznym, stanowią niewątpliwie świadectwo konstytuowania się nowego paradygmatu¹². W latach 90. XX wieku narodziły się posthumanistyki czy humanistyki nieantropocentryczne, która krytykuje i podaje w wątpliwość centralne miejsce człowieka w świecie, ukonstytuowane głównie przez religie monoteistyczne¹³ oraz eksploatacyjny charakter kapitalizmu, wyznaczyły kierunek wielu projektom artystycznym, obierającym sobie za cel rewizję dotychczasowego myślenia.

Niniejszy esej skupiać się będzie na jednym z możliwych wariantów posthumanistycznej myśli: sprawczości roślin oraz ich wzajemnych, asamblażowych splotów ze środowiskiem, które postaram się ukazać na przykładzie projektu artystycznego Marii Therezy Alves. Jednak celem szkicu nie będzie li tylko studium przypadku, lecz także zarysowanie sposobów zarządzania w antropocenie, które przedstawiam w części końcowej. Roboczo wyznaczyłabym dwa kierunki działań w obrębie dyskursów posthumanistycznych: 1) **spekulatywny**, posiłkujący się przede wszystkim science fiction jako przestrzenią tworzenia potencjalnych narracji oraz 2) **egzemplaryczno-gatunkowy**, odnoszący się do narracji na temat poszczególnych (grup) aktantów: studia nad roślinami (*plant studies*), studia nad zwierzętami (*animal studies*), studia nad rzeczami (*thing theory*) itd. Oba kierunki, rzecz jasna, mogą między sobą interferować oraz tworzyć część wspólną: spekulatywna fikcja może odnosić się do świata roślinnego (*casus* Ursuli K. Le Guin), lecz nie jest do tego zobligowana – wszak partykularna odsłona nie musi posiłkować się alternatywnymi historiami, które pod płaszczykiem wywrotowości kryją założenie o istnieniu tej prawdziwej; może za to korzystać z całego bogactwa materialnych splotów i organicznych asamblaży.

Dany szkic zakwalifikowałabym jako egzemplaryczno-gatunkową odsłonę posthumanizmu z ukierunkowaniem na wciąż niedostatecznie docenione w polskich badaniach kulturoznawczych studia nad roślinami¹⁴, łączące ze sobą metody etnobotaniki, ekopoetyki czy historii środowiskowej. Ta ostatnia, będąca odłamem historiografii, choć pokrewna humanistyce nieantropocentrycznej, za przedmiot badań obiera relacje między działalnością człowieka a środowiskiem. Niedawno ukazała

¹⁰ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012.

¹¹ S. Nowak, M. Gulik, *Co nam zostało po studiach kulturowych? Teoria zaangażowania wobec materializmu i posthumanizmu*, „Kultura Popularna” 2014, nr 39.

¹² E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.

¹³ L. White, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, „Science” 1967, t. 155, nr 3767.

¹⁴ W anglojęzycznej tradycji *plant studies* mają już prominentne stanowisko – świadczą o tym chociażby wciąż powstające monografie o sugestywnych tytułach tematycznych. Por. M. Gagiliano, J.C. Ryan, P. Vieira, *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*, University of Minnesota Press, London–Minneapolis 2017.

się pionierska praca Małgorzaty Praczyk¹⁵, wprowadzająca polskiego czytelnika w studia nad pamięcią środowiskową (*environmental memory*). Poznańska badaczka zapożycza owo pojęcie od Lawrence’a Buella – literaturoznawcy zajmującego się ekopoetyką, co eksplicytnie uwydatnia fakt krzyżowania się wyżej wymienionych nurtów. Głównym założeniem pracy, jak zaznacza sama autorka, jest odczytanie pamiętników spisywanych przez osadników na Ziemiach Odzyskanych w kontekście relacji memoratywnych z przyrodą. Innymi słowy – ogniskuje uwagę na tym, w jaki sposób osadnicy pamiętają o środowisku. Na tym etapie chciałabym dokonać symptomatycznego, chiazmatycznego przesunięcia, polegającego na odwróceniu kolejności (układ chiazmu): to **pamięć roślin** o działalności człowieka (kolonizacji i wymieszania ekosystemów) stanie się lejtmotywem niniejszej pracy. Życie roślin zwykło być bowiem postrzegane w kategoriach użyteczności i funkcjonalności (rośliny przemysłowe, dekoracyjne, energetyczne) jako zasób, którym należy zarządzać tak, aby przyniósł możliwie jak najwyższy profit ekonomiczny. Problemem badawczym stanie się zatem nie tylko podkreślenie sprawczości roślin oraz ich nierozzerwalnej relacji z człowiekiem, ale także próba politycznego rozpoznania roślinnego *socjetas*. Nomadyczna dyspersja i dysseminacja bez względu na granice państw (natywne/obce) może – jeśli nie zarządzać myśleniem człowieka, to z pewnością stanowić przykład inkluzywnych wspólnot kincentrycznych. Metodologicznie zamierzam korzystać z praktyki teoretycznej morfowania historii, wszak pobrzmiewającą hipotezą szkicu stanie się założenie, że ukierunkowana aksjologicznie przestrzeń dla budowania opowieści, opartych na planetarianizmie, wpływa na kształt rzeczywistości. Wizje realnego lepszego jutra, polegające na odnalezieniu zjednoczonych ontologii relacyjnych z roślinnym *socjetas*, mogą okazać się próbą przemysłenia organizacji życia społecznego z innego niż ludzki punktu widzenia.

To przesunięcie akcentów zdaje się symptomatyczne, jeśli spojrzymy na królestwo roślin jako żywe, pulsujące i zielone mikropolis, przyczyniające się do współtworzenia historii dzięki sprawczym splotom gatunków stowarzyszonych. Przestrzeń ruderalna oraz nie-miejsca, którymi byłyby z pozoru niezauważalne szczeliny betonowych i kamiennych płyt zurbanizowanych miast, stanowią bowiem przykłady organicznego archiwum.

(Re)prezentacje nieludzkiego w historii środowiskowej

Jedną z aktywności zapobiegawczo-naprawczych w optyce humanistyki może się okazać morfowanie historii – metoda zakorzeniona na gruncie polskim dzięki Małgorzacie Sugierze oraz Mateuszowi Borowskiemu. Jak sami zaznaczają, czasownik „morfować” wciąż brzmi nieco egzotycznie dla polskiego ucha, nawet jeśli odnosi się do zakorzenionych już w rodzimej mowie słów (morfologia, morfizm), wywodzi

¹⁵ M. Praczyk, *Pamięć środowiskowa we wspomnieniach osadników na „Ziemiach Odzyskanych”*, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, Poznań 2018.

się przecież z tego samego rdzenia: greckiego słowa *morphē*, desygnującego kształt, postać. Morfowanie byłoby zatem nierozzerwalnie związane z procesem kształtowania, formowania – innymi słowy – z świadomym aktem tworzenia z tą istotną różnicą, iż nie będzie to demiurgiczne tworzenie *ex nihilo* ani wynajdywanie luk w historii poprzez odkrywanie nowych faktów czy zagubionych gdzieś w odmętach przeszłości archiwów, lecz:

W przypadku morfowania historii chodzi zaś o odmienne narracje historyczne, odnoszące się do tego samego fragmentu przeszłości, o (nie tylko) historycznie i geograficznie zmienne przedstawienia, których powstanie motywuje nie tyle odkrycie nowych faktów czy dokumentów (...). Morfowanie to raczej efekt wykorzystania przez autora odmiennych materiałów, perspektyw, konwencji i środków wyrazu¹⁶.

Morfowanie historii byłoby zatem re(prezentowaniem) przeszłości przez odmienne narracje historyczne, odnoszące się do już istniejących faktów, jednak przy zastosowaniu odmiennych konwencji, metodologii oraz perspektyw (w tym nieludzkich). Podobna praktyka ma w sobie coś z opisywanego przez Waltera Benjamina kronikarza, który odnotowuje całe konstelacje faktów, aby później nadać z pozoru marginalnym zdarzeniom wielkie znaczenie¹⁷. Historia nigdy nie stanowi bowiem zbioru chronologicznie ukonstytuowanych faktów – w ten sposób mogą się jedynie układać narracje o niej. Nie chodzi jednak w tym przypadku o powrót do spuścizny postmodernizmu, lecz o próbę spojrzenia na ten sam fragment przeszłości, który przy odpowiednim naświetleniu i zmianie perspektywy może powiedzieć coś nowego o terażniejszości. W przypadku morfowania historii odrzucić należy także wszelkie spekulatywne alternatywy oraz narracje kontrfaktualne, które po cichu zakładają istnienie „prawdziwej historii”. Innymi słowy – są jej reakcyjnymi podporami, kryjącymi się pod płaszczem progresywnej wywrotowości.

Migracje ludzi, migracje roślin – botanika kolonizacji

W wyniku badań biologów nad inteligencją roślin oraz dzięki nowym technologiom, pozwalającym prowadzić obserwacje mikroskopijnych drgań, ruch roślin stał się dla nas niemalże oczywistością. Wbrew klasyfikacji starożytnych filozofów oraz Hegla¹⁸, który postrzegał rośliny jako organizmy pozbawione możliwości ruchu, posiadają one naturalnie zdolność poruszania się. Jednym z najbardziej symptomatycznych ruchów jest chociażby ten skierowany w stronę światła, nazywany fototropizmem

¹⁶ M. Sugiera, M. Borowski, *Morfowanie historii*, „Dialog” 2017, <http://www.dialog-pismo.pl/w-numerach/morfowanie-historii> (dostęp: 6.06.2020).

¹⁷ W. Benjamin, *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskova*, przeł. K. Krzemieniowa [w:] idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przekł. i wstęp Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 369. O ludzkim strachu przed życiem wegetatywnym zob. M. Bakke, *Bio-transfiguracje...*, op. cit.

(z gr. *phós*, światło + *trépeintai*, poruszać się)¹⁹. Choć wzrost w kierunku światła dzięki fotoreceptorom jest powszechnie znanym faktem, jednocześnie wydaje się bagatelizowany w prozie codzienności. Niewątpliwie jedną z przyczyn danego stanu rzeczy może być temporalna niewspółmierność ruchów ludzi i królestwa roślin, dlatego też już pod koniec XIX wieku Wilhelm Pfeffer zrealizował pierwszy film poklatkowy (tuż po braciach Lumière), który pozwolił mu uchwycić tropiczne zachowanie roślin. Jego tropem podąża także Urszula Zajączkowska, nagrodzona na Festiwalu Scinema, która stworzyła audiowizualny obraz *Metamorphosis of Plants*, będący poklatkową impresją rejestrującą mikroskopijne odkształcenia i drgania ciała roślinnego, przeplatane go z tańcem solisty baletu. Technika poklatkowa w dobitny sposób ukazuje bowiem następujące po sobie sekwencje ruchów w przyspieszonym tempie, aby to, co zbyt powolne dla ludzkiej percepcji, uczynić widzialnym. Jednak ruch roślin może być także spowodowany przez innego, w tym również nieludzkiego aktanta, wzorem teorii aktora-sieci Brunona Latoura, na podstawie której inne podmioty sprawcze, takie jak wiatr, ptaki czy też sam *antropos*, mogą współdziałać, przenosząc nasiona roślin w różne miejsca świata. Egzemplifikacją podobnej migracji oraz jej asambłażowych połączeń układu aktor-sieć jest niewątpliwie seria wystaw *Seeds of Change*, której analiza pozwoli mi, mam nadzieję, na uwypuklenie sprawczości roślin.

Brazylijska artystka i aktywistka środowiskowa Maria Thereza Alves przeprowadziła pewien niezwykle interesujący i wciąż trwający projekt zatytułowany *Seeds of Change*. Rozwijany w Marsylii (1999–2000), Reposaari (2001), Liverpoolu (2004), Exeter i Topsham (2004), Dunkirk (2005), Bristolu (2007) oraz, jako chronologicznie ostatni etap, w Antwerpii (2009/2019)²⁰ – opowiada o wieloaspektowej historii migracji roślin opartej na ich współistnieniu z ludzkim życiem. Niektóre z projektów miały okazję wyjść poza ramy muzeum, tworząc przestrzeń outdoorową, jak *A Floating Ballast Seed Garden* – Alves otrzymała zgodę od Bristol City Council, aby utworzyć ogród wraz z udziałem naukowców, artystów muzyków i performerów, a także lokalnej społeczności, lecz o tym później. Czym jest owa balastowa flora i dlaczego zdaje się tak istotna?

Otóż już w XIX wieku botaników spacerujących wzdłuż brzegów oraz portowych doków zdumiewały egzotyczne okazy roślin, porastające swobodnie teren nie do końca dla nich natywny. Jak bowiem wytłumaczyć obecność azjatyckich czy afrykańskich roślin na terenie brytyjskiego imperium? Ukuto dla nich odrębną klasyfikację, którą nazwano florą balastową (*ballast flora*). Balast, jak powszechnie wiadomo, używany jest do dziś jako ładunek statków, aby zapewnić im lepszą stateczność podczas podróży.

W wyniku rozpoczęcia przez Europę barbarzyńskiej kolonizacji oraz trwających przez lata nagannych moralnie transakcji w ramach transatlantyckiego handlu

¹⁹ Fototropizm jest jednym z najbardziej powszechnych tropizmów (gdyż najłatwiej dostrzegalnym przez ludzkie oko). Oprócz niego wyróżnia się chociażby grawitropizm, hydrotropizm, chemotropizm, geotropizm itd. Zob. także S. Mancuso, *Błyskotliwa zieleni*, Wydawnictwo Bukowy Las, Wrocław 2017.

²⁰ Zob. <http://www.mariatherezaalves.org/works/seeds-of-change?c=47> (dostęp: 6.06.2020).

niewolnikami – tzw. *cargo ships*²¹, aby wypłynąć na nieznane wody, musiały mieć odpowiednią wagę. W konsekwencji, aby wypełnić je możliwie największą ilością łupów, wypływały w drodze po zdobycz wypełnione bezwartościowym balastem – jakimkolwiek ciężkim materiałem ładowanym na pokład. Od XVII do XIX wieku używano do tego zazwyczaj porzuconych wokół doków zużytych metalowych materiałów, kamieni, cegieł, drewna, a nawet piasku czy kawałków ziemi, które wrzucane były na statek, aby nadać mu stabilności i ciężaru. Balast ów nierzadko pokryty był z kolei warstwą natywnych roślin, nasion, chwastów. Po zacumowaniu w docelowym porcie zazwyczaj porzucano go w miejscu poboru bardziej wartościowych dóbr, takich jak kość słoniowa czy złoto. W ten sposób niemalże nieintencjonalnie transportowano rodzime rośliny w inne miejsca globu, a obecność egzotycznych odmian flory w portowych europejskich miastach jest tego bezpośrednim skutkiem.

Studiowanie owych roślin, jak zaznacza Maria Thereza Alves, odkrywa przed badaczem ślady kolonializmu, migracji oraz wymian handlowych. Rośliny są w tym przypadku niejako niewolnicjonalnymi imigrantami, transportowanymi w nieznane im kraje. Co więcej, mimo bezwolności wykazują one daleko idące przystosowanie oraz elastyczność, a nowe podłoże, na którym muszą się osiedlić, zdaje się dla nich żyzne, pomocne i otwarte, w wyniku czego pojęcie natywności oraz „naturalnego” położenia zostaje podane w wątpliwość.

Projekt brazylijskiej aktywistki, oprócz walorów poznawczych, odkrywających nierozpoznane dotąd obszary zmarginalizowane, posiada także potencjał performatywny, sprawczy, odnoszący się, rzecz jasna, do założeń nowej muzeologii²². W przywoływanym wyżej kazusie ogrodu w Bristolu, gdzie miały miejsce różnego rodzaju działania aktywizujące: spotkania, warsztaty, rozmowy, głównym celem miała być integracja środowisk imigranckich, polegająca na tworzeniu wspólnoty w publicznym miejscu²³. Oprócz pochylenia się nad poszczególnymi gatunkami roślin oraz ich historią współuczestników połączyła także szczególna więź z roślinnym bioświadczeniem kolonizacji oraz wspólne wzięcie za niego odpowiedzialności i codzienna troska o pielęgnację ogrodu. Jest to zatem jeden z tych projektów, które nie tylko zamykają rośliny w przestrzeni muzealnego *white cube* 'a, tworząc tzw. martwą naturę²⁴, lecz współtworzą, oddziałują, zapraszają do zmieniania rzeczywistości na rzecz wspólnoty. Przystosowanie balastowej flory jest także dowodem na to, że ziarna oraz chwasty, mimo „wyrwania” ich z naturalnego położenia, rozwinęły się, nie tworząc przy tym inwazyjnej sfery dla gatunków rodzimych. Projekt Alves to zatem projekt o budowaniu wielokulturowej inkluzywności, a także opowieść o roślinach, które – choć pomijane i wówczas niezauważalne – zyskują dziś niebagatelne znaczenie. A takie

²¹ Naturalnie balast używany był do wszelkich rodzajów żaglowców, aby utrzymać ich stosowny ciężar.

²² T. Bennett, *The Birth of Museum: History, Theory, Politics*, Routledge, London 1995; N. Simon, *Participatory Museum*, Museum 2.0, Santa Cruz 2010.

²³ Zob. <http://www.bris.ac.uk/public-engagement/media/seeds-of-change/resources/3interpretation-board.pdf> (dostęp: 8.06.2020).

²⁴ Zob. <https://www.dwutygodnik.com/artykul/8299-martwa-natura.html> (dostęp: 8.06.2020).

głosy wydają się dzisiaj szczególnie potrzebne w erze antyimigranckich polityk oraz ksenofobicznych uprzedzeń. Ktoś oczywiście mógłby zapytać, czy angażowanie roślin do polityki nie jest rażącym nadużyciem – rośliny w tym przypadku są jednak wyłącznie świadkami wydarzeń, które miały przecież miejsce; nie są uzupełnieniem historii, lecz jej współzałożycielem. Co więcej, przez podanie pojęcia „naturalności” w wątpliwość zaświadcza, iż współbycie możliwe jest na wielu płaszczyznach. Czego moglibyśmy się zatem nauczyć od roślin? Inkluzywności oraz kolektywnego bycia razem.

Imperialność taksonomiczna – kilka uwag krytycznych

Choć projekt Alves wydaje się zawierać w sobie istotny potencjał sprawczy w świetle praktyki morfowania historii, nakierowanej na nieludzkiego aktanta oraz zmianę perspektyw, ujawnia jednocześnie zasadniczą problematyczność dotyczącą „fałszywej świadomości” dyskursu sztuki. W towarzyszących projektowi opisach kuratorskich niejednokrotnie natrafiamy na sformułowania typu „egzotyczne rośliny”, pojawiające się – niejako magicznie – na terenach portów europejskich, co tym samym nadaje całej narracji o czasach kolonizacji niemalże baśniowy wyraz, w konsekwencji legitymizując kolonialny dyskurs swojskiego – europejskiego oraz obcego – nieeuropejskiego, wymagającego niemalże kartezjańskiego oglądu oraz klasyfikacji:

W dziewiętnastym wieku botanicy przechadzający się wzdłuż doków byli podekscytowani dziwnymi roślinami, które nie widniały w katalogach angielskiej flory, lecz były natywnymi gatunkami dla Azji, Afryki Północnej, Morza Śródziemnego i obu Ameryk: dlatego stworzyli dla nich nową kategorię flory balastowej²⁵.

Ten narracyjny impas, zwalczany w dużej mierze przez dyskurs dekolonialny, można rozmontować przez zastosowanie rozpoznań dokonanych przez Annę L. Tsing. Amerykańska antropolożka, badająca „etnografię globalnych połączeń”²⁶, wskazała na swoistą dominantę, zgodnie z którą europejscy uczeni wypierali się lokalnych informatorów oraz wszelkiej pozaeuropejskiej wiedzy na rzecz uniwersalnego opisu²⁷. Z kolei Małgorzata Sugiera intuicyjnie odnajduje powinowactwa teorii

²⁵ Zob. stronę internetową artystki: <http://www.mariatherezaalves.org/works/seeds-of-change?c=47> [tłum. własne – M.D.].

²⁶ Oksymoron zawarty w określeniu etnografii globalnych połączeń wynika u antropolożki z badawczego założenia, iż lokalne połączone jest z siecią globalną i odwrotnie: „The term ‘global’ here is not a claim to explain everything in the world at once. Instead, it introduces a way of thinking about the history of social projects”. Zob. A. Lowenhaupt Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2005, s. 9.

²⁷ Boaventura de Sousa Santos także podejmował problem tzw. kognitywnej niesprawiedliwości, polegającej na niemożności rozpoznania innych form poznania, odczuwania i opisu świata niż dominująca. Badacz wskazuje, iż sprawiedliwość nie zaistnieje dopóki, dopóty kognitywna sprawiedliwość nie zyska nobilitacji. Opisywany przez badacza epistemocyd to koherentna z założeniami

Tsing w konstatacjach Latoura zamieszczonych w *Krążącej referencji*. Francuski badacz, korzystając z łacińskiego czasownika *referre* (odnosić, odsyłać), wskazuje dwie istotne kwestie, a mianowicie: przy założeniu, iż dyskurs naukowy odbija świat, musimy jednocześnie pamiętać o istotnym rewersie, że to świat „oddaje mu [dyskursowi – przyp. M.D.] obraz, który wcześniej od niego otrzymał, tym samym go potwierdzając”²⁸. Ta wzajemna korelacja krążącej referencji jest o tyle istotna, o ile botanicy wraz z ich taksonomiczną klasyfikacją oraz etykietowaniem pragną stworzyć uniwersalistyczną wiedzę. Już w 1636 roku pierwszy katalog paryskiego ogrodu Jardin du Roi rejestruje ponad 1800 różnych roślin²⁹, w konsekwencji coraz bardziej obligatoryjne staje się ukonstytuowanie nowego rejestru, uwzględniającego weryfikację europejskiego dziedzictwa. System ten, rzecz jasna, jako źródło wiedzy działał na zasadzie zbioru systematyzacji, opartej na już znanych gatunkach, i „uwzględnił nowe okazy tylko w takim zakresie, w jakim potwierdzały jego podstawowe założenia”. Tsing przywołuje cytata z pism Linneusza:

System jest dla botaniki nicią Ariadny, bez której rządziłby w niej jedynie chaos. Weźmy, na przykład, nieznaną roślinę z Indii i niech jakiś botanik amator przeszukuje stopy opisów, rysunków i indeksów; na pewno nie znajdzie jej inaczej niż przez czysty przypadek. Za to systematyk oznaczy ją od razu, niezależnie od tego, czy będzie już znana, czy nowa. (...) System wskazuje rośliny, nawet takie, których sam nie wymienia, a tego nie są w stanie zagwarantować wykazy w żadnym katalogu³⁰.

Cytat ten służy Sugierze jako niepodważalna egzemplifikacja, wskazująca na imperialność spojrzenia europejskich botaników, zakłada on bowiem, że „roślina nie mogła uchodzić za naukowy okaz, póki nie odebrano jej lokalnej nazwy i nie wyjęto jej z lokalnego systemu wiedzy”³¹.

Projekt Alves zyskałby zatem przede wszystkim po wyrugowaniu z kuratorskiego opisu sformułowań dotyczących „egzotyczności” owych roślin, legitymizując tym samym znany już z badań Edwarda W. Saida dyskurs orientalizacji, jak i wyczulenie na kwestie związane z taksonomicznym systemem europejskim, którego prolegomena widoczne były już w próbie ukonstytuowania odrębnej kategorii, zwanej przez nich „balastową florą”. Nic innego jak właśnie nazwy pomagają usystematyzować to, co nieznanne, w uniwersalne systemy racjonalizacji: jak podaje bowiem Sugiera za Peterem Dearem: „nazwy dają się przecież łatwiej niż okazy uporządkować w uniwersalne i wszędzie obowiązujące systemy taksonomiczne”³².

Tsing kognitywna taktyka zacierania śladów o innych źródłach wiedzy. Zob. idem, *Epistemologies of the South*, Routledge, London–New York 2014. Santos podejmuje w danej książce także kwestię powrotu do idei „dobrego życia”, którą zajmuję się pod koniec rozprawy.

²⁸ M. Sugiera, *Ekologie roślin i wiedzy*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 45.

²⁹ Ibidem, s. 47.

³⁰ A. Lowenhaupt Tsing, *Friction...*, op. cit., s. 93–94. Tłum. za: M. Sugiera, *Ekologie roślin...*, op. cit.

³¹ M. Sugiera, *Ekologie roślin...*, op. cit.

³² Ibidem, s. 47.

W projekcie brazylijskiej artystki mamy do czynienia z chiazmatycznym przesunięciem: to już nie pamięć człowieka o środowisku, lecz roślinny zapis współtworzonej historii nomadyzmu. Możemy patrzeć na nią z perspektywy *antropos*: wówczas jawi się ona jako kolejny wyraz sprawczości człowieka, który nieświadomie rozsiewa nasiona, przy okazji plądrując, eksploatując tzw. *cheap nature* oraz rozszerzając zakres komodyfikacji na człowieka (niewolnictwo); można również spojrzeć inaczej: na niebywałą siłę roślin, ich nieinwazyjność, słowem: współbycie w zielonym mikropolis. Morfowanie historii z nakierowaniem na inną, roślinną perspektywę byłoby bowiem narracją bez hierarchii i przemocy, polegającą na symbiotycznym współtworzeniu kolektywnej wspólnoty bez nacjonalnego podziału na natywne/obce. To szczególny rodzaj żywej historii, ukrytej, leżącej w niezauważalnych szczelinach portowych doków – gdzieś poza narracją o wielkich ludziach i wielkich czynach, które nie byłyby przecież możliwe, gdyby nie holistyczny spłot wielu czynników, innych aktantów, niezauważalnych aktorów. W gruncie rzeczy to od nas zależy, którą perspektywę wybierzemy, gdyż w pewnym stopniu: „historia jest formą, jaką nadajemy przeszłości w akcie materializacji, sposoby jej figuracji zaś w znacznej mierze przesądzają o tym, jak miniony czas nam się przedstawia oraz jakie niesie ze sobą znaczenia”³³.

Zamiast zakończenia

„Przeszłość maluje się ciemno, co ostatecznie, jak uważam, jest na tę przyszłość pespektywą najlepszą” – tymi słowami Virginii Woolf Rebecca Solnit rozpoczyna pierwszy rozdział swojej książki poświęconej nadziei³⁴. Dla amerykańskiej aktywistki ciemność jawi się przede wszystkim jako niepewność, jednak ów mrok, jak podkreśla, niekoniecznie musi być przerażający. Odrzucenie aksjomatu zakładającego zagrożenie i klęskę, czyhającego gdzieś za rogiem nieprzeniknionego horyzontu, wprowadza bowiem istotną zmianę potencjalności perspektywy, która pozwala na zbudowanie odmiennego niż katastroficzny sposobu widzenia. To prawda, że w obliczu kryzysu klimatycznego oraz szóstego wymierania gatunków – wspomnianych przeze mnie na wstępie – przyszłość zdaje się niepewna, jednak „z jakichś powodów opowieści o chyleniu się ku upadkowi i klęsce mają większą moc przekonywania niż opowieści przesycone nadzieją”³⁵. Dla Solnit nadzieja związana jest z szeroką perspektywą spojrzenia, która uwzględnia możliwości i „nowe otwarcia” – jest zatem zbudowana na krytycznym myśleniu, odmiennym jednak od lewicującego (i nie tylko) skrzydła myślicieli skupiających się na melancholijnym lamencie, katastroficznym nihilizmie, „refleksyjnej impotencji” (A. Badiou) czy fetyszyzacji braku.

³³ M. Sugiera, M. Borowski, *Morfowanie...*, op. cit.

³⁴ R. Solnit, *Nadzieja w mroku*, przeł. A. Dzierżgowska, S. Królak, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2018, s. 31.

³⁵ Ibidem, s. 65.

Można zatem powiedzieć, że znane thatcherowskie TINA zostało inkorporowane także w obszar nauk humanistycznych, których przedstawiciele mają trudność z pomyśleniem alternatyw dla współczesnego świata – dlatego diagnoza Lawrence’a Buella o „kryzysie ekologicznym jako kryzysie wyobraźni”³⁶ zdaje się tak trafna. Na tę samą problematyczność związaną z kryzysem wyobraźni zwraca uwagę także inny literaturoznawca – Marek Oziewicz, który – podobnie jak Solnit – wskazuje na post-apokaliptyczny kod kulturowy. Katastroficzość popkulturowych przedstawień rodem z *Mad Maxa* zdaje się wskazywać bowiem na swoistą nieuchronność apokalipsy, sytuując tym samym podmiot w sferze bezradności i niemocy. Jak zatem sprzeciwić się owemu inkorporowaniu „podświadomego programowania” w kulturze nastrojów wiążących się z nieuchronnością zapaści cywilizacyjnej? Przez odmienne opowieści i morfowanie historii. Zarówno Solnit, jak i Oziewicz próbują spojrzeć na rzeczywistość z odmiennego punktu widzenia, wyzbytego przemocy i apokaliptyczności, a skupiającego się na alternatywie, jaką jest planetarianizm, czyli „wizja realnego lepszego jutra dla całej Ziemi”³⁷. Jak zaznacza Oziewicz – powołując się na Ursulę K. Le Guin – „opowieści o zabijaniu” (*the killer story*) winny zostać zastąpione „opowieściami o życiu” (*the life story*).

Na początku dokonałam roboczego odróżnienia dwóch kategorii myśli humanistycznej: **spekulatywnej**, opartej głównie na tworzeniu narracji kontrfaktualnych, oraz **egzemplaryczno-gatunkowej**, odnoszącej się do opowieści na temat poszczególnych grup aktantów, sytuując tym samym własny projekt w obrębie tej ostatniej. I chociaż owo zwrócenie się w kierunku partykularnej odłogi badań związanych ze studiami roślin oddzieliło niniejszy projekt od nobilitowanej przez Oziewicza spekulatywnej fikcji, ma ono jednak to samo **ukierunkowanie aksjologiczne**, jakim jest budowanie przestrzeni dla inkluzywnych opowieści. Nadzieja jest tym samym wyborem pewnej wartości oraz projektowaniem afirmatywnego „horyzontu oczekiwań”, rozumianych jako aktywności, które przybliżają realizację potencjalnego „dobrego scenariusza”. Owo kształtowanie wyobraźni nie posiłkuje się „alternatywnymi historiami”, które po cichu zakładają równoległe istnienie tej „prawdziwej” – skupia się na bogactwie materialnych asamblaży i symbiotycznych splotów, które także, jak postulowała Le Guin, nakierowują na opowieści o życiu. Zjednoczenie ze światem roślin może być bowiem rozpatrywane nie tylko jako partykularna mikroopowieść o naszym wspólnym współbyciu, lecz także opowieść w skali makro o zjednoczonych ontologiach relacyjnych, łączących nas ze światem przyrody. Podobne kincentryczne spojrzenie konstituowało się już w latach 70. XX wieku, kiedy Erich Fromm ukuł pojęcie „biofilii” – a zatem przejścia z orientacji nekrofilijnej w stronę miłości życia i witalistycznej potencjalności łączącej człowieka ze środowiskiem³⁸. W podobną stronę zdaje się podążać Rosi Braidotti, której posthumanistyczny projekt skupia się

³⁶ L. Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Harvard University Press, Cambridge 1995, s. 2.

³⁷ M. Oziewicz, *Opowieści na nowe czasy*, „Magazyn Kontakt”, 21.08.2019.

³⁸ E. Fromm, *The Heart of Man*, Harper & Row, New York 1964.

na „afirmatywnej etyce”, skierowanej w stronę witalistycznego materializmu z całym bogactwem asamblażowych spłotów. Owa egzemplaryczno-gatunkowa narracja bliska wydaje się także Tsing, która opisując mikoryzę roślin i grzybów, wskazuje na narrację o „gatunkach stowarzyszonych”, opartych na wspólnocie kincentrycznej³⁹.

W posthumanistyce antropocentrycznego exodusu chodziłoby o optowanie za takim widzeniem świata, które opiera się na myśleniu relacyjnym, a więc podkreślającym „wzajemne związki, współzależność człowieka i środowiska, bytów ludzkich i nieludzkich”⁴⁰. Wyżej nakreślone przeze mnie splątanie świata roślinnego ze światem człowieka, trwające, rzecz jasna, od początków istnienia *homo sapiens*, miało swój punkt kulminacyjny w czasach handlu transatlantyckiego, gdzie ponowne spoiwo Pangei umożliwiło zintensyfikowanie owych wzajemnych interferencji. Z jednej strony wolicjonalne, z drugiej niezamierzone rozpowszechnianie poszczególnych gatunków roślin poskutkowało wielogatunkowością w zglobalizowanym świecie przepływów. Zogniskowanie uwagi na owych materialnych związkach, polegających na nieinwazyjnym współbyciu w zielonym mikropolis, to jeden z wariantów pozwalających na konstytuowanie odmiennych opowieści o świecie, krążących wokół współzależności i kolektywnym byciu razem. Wszak do tej pory akcentowano wyłącznie prawo silniejszego, opierające się na determinizmie, podczas gdy natura to także trwałe, symbiotyczne związki, dzięki którym życie na Ziemi jest możliwe.

W niwelowaniu przepaści spowodowanej zwrotem antynaturalistycznym⁴¹ bezprecedensowym głosem filozofii kontynentalnej okazuje się Luce Irigaray, która stara się zaakcentować kincentryczne związki roślin i ludzi: „To przez tlen, jakiego dostarczają nam rośliny, przychodzimy na świat i możemy żyć dzięki oddychaniu”⁴². Podobną trajektorię obiera także Anna Lowenhaupt Tsing, która postuluje zwrot „ku sztuce uważności”, polegającej na dostrzeżeniu tych związków, które pozwalają nam na przeformułowanie dotychczasowego porządku w imię „wyobrażeń o kolaboratywnym przetrwaniu” organicznego *socjetas* na ruinach kapitalistycznej produkcji⁴³. W owej perspektywie ów zwrot w stronę biologii molekularnej oraz inteligencji roślin staje się zrozumiałym remedium na neoliberalny dyskurs indywidualnego reżimu sukcesu oraz próbą wyjścia z dość przygnębiającego gatunkowego solipsyzmu w stronę roślinnego *socjetas*. Owo poszukiwanie splątań oraz interferencji służyć może bowiem próbie przemyslenia zasad organizacji społeczeństwa, a także

³⁹ E. Salmon, *Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human Nature Relationship*, „Ecological Applications” 2000, t. 10, nr 5, s. 1328.

⁴⁰ E. Domańska, *Humanistyka...*, op. cit., s. 13–32.

⁴¹ B. Kotowa, *Humanistyka i przyrodznawstwo. Konflikt czy dialog* [w:] J. Płazowski, M. Suwara (red.), *Człowiek, kultura, przemiany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 129.

⁴² L. Irigaray, C. Davis, *Rozmowa z legendarną filozofką i aktywistką Luce Irigaray*, „Nowa Orgia Myśli” 2017.

⁴³ A. Lowenhaupt Tsing, *Arts of Noticing* [w:] eadem, *Mushroom at the End of the World*, Princeton University Press, Princeton 2015, s. 18.

pozwoić naukom humanistycznym na wyjście z tradycyjnej triady rasy – klasy – płci w stronę środowiska, w którym żyjemy, a które dualizm natury – kultury oddzielił linią demarkacyjną od badań związanych z kulturą. Wysłunięcie na plan pierwszy związków między człowiekiem a nieludzkimi aktantami oraz śledzenie ich wzajemnych wpływów odbywa się nierzadko przez komplementarność wiedzy, a nie nauki. Jak zaznacza Ewa Domańska, krytyka europocentrycznego scjentystycznego „mitu nauki” jako doskonałego sposobu organizacji świata została już przeprowadzona przez szkołę frankfurcką, a na gruncie polskim przez Henryka Skolimowskiego⁴⁴, który podawał w wątpliwość linearność oraz rzekomo pewną progresywność zmian, opierających się na mechanicystycznym rozumieniu środowiska. Skolimowski zresztą – podobnie jak Le Guin – także postulował konieczność zwrotu w stronę nauk o życiu, które służyłyby jego ochronie, nie zaś ślepeму oddaniu reżimowi racjonalności i obiektywnej nauki⁴⁵. Alternatywnym sposobem ujmowania świata staje się zatem komplementarna „natywna” wiedza tubylcza, włączająca głosy „uprzednio ignorowane” lub „traktowane jako mistycyzm”⁴⁶.

Jem Bendell w swym głośnym eseju na temat głębokiej adaptacji wyróżnił trzy filary, na których powinno opierać się postępowanie w obliczu kryzysu klimatycznego: **rezyliencję**, **rezygnację** i **rewitalizację**. Ta ostatnia związana jest z wyżej wspomnianym zwrotem ku głosom rdzennych społeczności⁴⁷ oraz zapomnianych tradycji, a zatem wiąże się z „uznaniem naszej absolutnej zależności od ziemi, wody, drzew, grzybów i innych ludzi”⁴⁸. Ekwadorska konstytucja z jej legislacyjną implementacją idei *buen vivir* może stanowić przykład zmiany neoliberalnych polityk, opartych na mechanicystycznym podejściu do natury jako zasobu, i przejścia w stronę idei postwzrostu – wszak w „kosmogonii andyjskiej nie istnieje koncepcja rozwoju, rozumiana jako wzrost gospodarczy”⁴⁹.

Być może Bruno Latour miał rację, kiedy postulując „politykę natury”, odżegnywał się od uniwersalnej „definicji wspólnego dobra dla natury w ogóle”⁵⁰, zmieniając trajektorię polityki środowiskowej na poszukiwanie ontologicznych powiązań między splotem rozmaitych relacji: od inwestorów, grzybów, bakterii i roślin po rdzenną ludność, a także interes samorządów miast. To dość skomplikowana opowieść,

⁴⁴ H. Skolimowski, *Zmierzch światopoglądu naukowego*, Odnova, Londyn 1974.

⁴⁵ Idem, *Problemy racjonalności w biologii*, przeł. H. Chmielecki, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 219.

⁴⁶ R. Pierotti, D. Wildcat, *Traditional Ecological Knowledge*, „Ecological Applications” 2000, t. 10, nr 5, s. 1339.

⁴⁷ Natywne społeczności oraz ich podejście do natury cechują się, rzecz jasna, różnorodnością, a samo sprowadzanie tychże różnic nie jest celem niniejszego szkicu. Idea *sumak kawsay* pochodzi z tradycji plemienia Keczua i to ona stanowi oś rozważań nad zmianą naszego sposobu współistnienia z ekosystemem.

⁴⁸ R. Rient, *Głęboka adaptacja do kryzysu klimatycznego*, „Przekrój”, 1.01.2020.

⁴⁹ M. Szkwarek, *O co chodzi w buen vivir?*, „Ameryka Łacińska. Kwartalnik Analityczno-Informacyjny” 2012, t. 20, wyd. 2(76), s. 92.

⁵⁰ E. Bińczyk, *Epoka człowieka...*, op. cit., s. 191.

skrojona na równie skomplikowane czasy. Jakie powinno być zatem stanowisko humanistyki wobec tak znaczącego przewartościowania naszych dotychczasowych przyzwyczajzeń? Ewa Bińczyk proponuje środek zaradczy, którym miałyby zostać „ekologizowanie humanistyki”. Owo remedium, polegające na korekcie nauk humanistycznych oraz ich połączeniu z naukami o życiu, ma wskazywać na wzajemne zależności człowieka i środowiska, gdyż badania te: „dokonują analiz form percepcji, sposobów wartościowania, wyobrażeń, a także postaw emocjonalnych dotyczących relacji ludzie – to, co pozaludzkie”⁵¹. Chodziłoby zatem o próbę przemyślenia (a także morfowania) historii oraz organizacji życia społecznego z punktu widzenia innego niż ludzki, z wyraźnym nakierowaniem na wyżej już wspomnianą wspólnotę kincentryczną oraz strefy kontaktu, oparte na odpowiedzialności w rozumieniu Donny Haraway, a więc *response-ability*, tłumaczone jako „zdolność do odpowiedzi” na zaistniały kryzys przez sympojetyczne (z gr. *sun* – razem, *poiesis* – tworzyć) relacje. Odpowiedzialność ta wiąże się także z „głęboką adaptacją do kryzysu klimatycznego” Bendella, z trzema wyróżnionymi przezeń filarami: rezyliencji, rezygnacji i rewitalizacji. Tak rozumiana (post)humanistyka antropocentrycznego exodusu optuje za poszukiwaniem ontologii relacyjnych, rewizją humanistycznego myślenia inkorporującego i rozszerzającego zakres etyki oraz empatii na inne podmioty sprawcze, a także przyjęciem odpowiedzialności za dokonane zmiany. *Homo empathicus* to także *homo respondericus*.

Bibliografia

- Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012.
- Benjamin W., *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskova*, przeł. K. Krzemienio-wa, oprac. H. Orłowski, [w:] idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.
- Bennett T., *The Birth of Museum: History, Theory, Politics*, Routledge, London 1995.
- Bielik-Robson A., *Wylewanie dziecka z kąpielą*, „Krytyka Polityczna” 2014.
- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Bińczyk E., *Pandemia i rozszczelnianie zdrowego rozsądku. Szansa na demontaż 'business as usual'?*, Biennale, Warszawa 2020.
- Bonneuil Ch., *The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene* [w:] C. Hamilton, F. Gemmenne, Ch. Bonneuil (red.), *The Anthropocene and the Global Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge, London 2015.
- Bonneuil Ch., Fressoz J.-B., *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*, Verso, London–New York 2016.
- Borowski M., Sugiera M., *Morfowanie historii*, „Dialog” 2017, <http://www.dialog-pismo.pl/w-numerach/morfowanie-historii> (dostęp: 6.06.2020).

⁵¹ Ibidem, s. 186.

- Borowski M., Sugiera M., *Sztuczne natury. Performanse technonauki i sztuki*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.
- Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Buell L., *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Harvard University Press, Cambridge 1995.
- Calzadilla P.V., Kotzé L.J., *Living in Harmony with Nature? A Critical Appraisal of the Rights of Mother Earth in Bolivia*, „Transnational Environmental Law” 2018, t. 7, nr 3.
- Crosby W.A., *Imperializm ekologiczny. Biologiczna ekspansja Europy 900–1900*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1999.
- Descola P., *Beyond Nature and Culture*, przeł. J. Lloyd, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2.
- Fromm E., *The Heart of Man*, Harper & Row, New York 1964.
- Gagliano M., Ryan J.C., Vieira P., *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature*, University of Minnesota Press, London–Minneapolis 2017.
- Haraway D., *Antropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, „Environmental Humanities” 2015, nr 6.
- Irigaray L., Davis C., *Rozmowa z legendarną filozofką i aktywistką Luce Irigaray*, „Nowa Orgia Myśli” 2017.
- Kotowa B., *Humanistyka i przyrodoznawstwo. Konflikt czy dialog* [w:] J. Płazowski, M. Suwara (red.), *Człowiek, kultura, przemiany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
- Lowenhaupt Tsing A., *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2005.
- Lowenhaupt Tsing A., *The Mushroom at the End of the World*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Mancuso S., Viola A., *Błyskotliwa zieleń*, przeł. A. Wziątek, Wydawnictwo Bukowy Las, Wrocław 2017.
- Nowak S., Gulik M., *Co nam zostało po studiach kulturowych? Teoria zaangażowania wobec materializmu i posthumanizmu*, „Kultura Popularna” 2014, nr 39.
- Oziewicz M., *Opowieści na nowe czasy*, „Magazyn Kontakt”, 21.08.2019.
- Pierotti R., Wildcat D., *Traditional Ecological Knowledge*, „Ecological Applications” 2000, t. 10, nr 5.
- Praczyk M., *Pamięć środowiskowa we wspomnieniach osadników na „Ziemiach Odzyskanych”*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2018.
- Rient R., *Głęboka adaptacja do kryzysu klimatycznego*, „Przekrój”, 1.01.2020.
- Salmon E., *Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human Nature Relationship*, „Ecological Applications” 2000, t. 10, nr 5.
- Skolimowski H., *Problemy racjonalności w biologii*, przeł. H. Chmielecki, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 219.
- Skolimowski H., *Zmierzch światopoglądu naukowego*, Odnova, Londyn 1974.
- Solnit R., *Nadzieja w mroku*, przeł. A. Dzierzgowska, S. Królak, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2018.
- Sousa Santos B., *Epistemologies of the South*, Routledge, New York 2014.
- Sugiera M., *Ekologie roślin i wiedzy*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2.

Szkwarek M., *O co chodzi w buen vivir?*, „Ameryka Łacińska. Kwartalnik Analityczno-Informacyjny” 2012, t. 20, wyd. 2(76), s. 89–98.

White L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science” 1967, t. 155, nr 3767.

Zylinska J., *Minimal Ethics for the Anthropocene*, Open Humanities Press, London 2014.