

**GRZEGORZ CZEMIEL** 

 <https://orcid.org/0000-0002-1518-2834>  
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
grzegorz.czemiel@mail.umcs.pl

---

# „ZADANIE TŁUMACZA” W DOBIE ANTROPOCENU. DZISIEJSZA ROLA PRZEKŁADU W ŚWIETLE EKOPOETYKI I REALIZMU SPEKULATYWNEGO<sup>1</sup>

---

## Abstract

### **“The Task of the Translator” in the Anthropocene. Today’s Role of Translation in the Light of Eco-poetics and Speculative Realism**

According to the 2014 UCL report on communicating climate change, a new social contract is necessary to save the biosphere, challenging us not only to provide commentary on scientific data, but also to rethink the categories framing the relationship between humanity and the natural environment. The former is related to translation insofar as it regards the development of accounts that convey conclusions from natural sciences in rhetorically impactful ways. The latter defines “the task of the translator” in the Anthropocene – to draw from Walter Benjamin – as the effort to develop, in processes of translation, more self-conscious metaphors of inhabiting the Earth. A special role would be played in this area by literature, especially the kind that foregrounds environmentally-aware linguistic invention capable of overcoming the persisting dualism of nature and culture. The aim of this article is to sketch a theoretical framework for such an understanding of translation on the basis of ground-breaking research in the fields of translation studies (Michael Cronin, Kobus Marais), eco-poetics (Julia Fiedorczuk, Gerardo Beltrán), and philosophical criticisms of anthropocentrism formulated within the post-humanities and speculative realism (Bruno Latour, Catherine Malabou). To illustrate these claims, the article invokes poems by Alice Oswald, Sinéad Morrissey (translated by Magda Heydel)

---

<sup>1</sup> Artykuł ten nie nabrałby ostatecznego kształtu bez cennych uwag i pomocy redakcji „Przekładaniec”. W szczególności chciałem podziękować Magdzie Heydel, Ewie Rajewskiej i Zofii Zieman.

and Forrest Gander (translated by Julia Fiedorczuk). These translators are tasked with reconstructing – to borrow Benjamin’s idea – a “pure language” understood here as an expressive absolute that defies anthropocentric limitations. Accommodation of various languages, including non-human ones (as biosemiotics suggests), could thus streamline the development of a new social contract or “constitution” (as Latour terms it) that would redefine (or re-translate) the social and the natural.

**Keywords:** Anthropocene, ecopoetics, biosemiotics, speculative realism, plasticity, translation metaphors

**Słowa kluczowe:** antropocen, ekopoetyka, biosemiotyka, realizm spekulatywny, plastyczność, metafory przekładu

*Czy nie jest przypadkiem tak, że to nie porażki przekładowe  
sprawiają, że tłumaczenie jest tak niebezpiecznym, podejrzanym  
i wywrotowym zajęciem, ale fakt, że przekład widzi zbyt wiele?*

Carolyn Shread,  
*Catherine Malabou’s Plasticity in Translation*

*(...) jest taka głębia  
najgłębsza – ziemia,  
jedyna, która nas łączy, rzecz.*

Ursula K. Le Guin, *Na wyspie*  
(spolszczenie Justyna Bargielska i Jerzy Jarniewicz)

## Wstęp

Kiedy Jane Lubchenco obejmowała stanowisko Prezes Amerykańskiego Stowarzyszenia na Rzecz Rozwoju Nauki, postawiła tezę, że „palące i bezprecedensowe zmiany w środowisku i społeczeństwie stawiają przed ludźmi nauki wyzwanie, by nakreślić **nową umowę społeczną**” (Rapley et al.: 3; przekład i podkreślenie – G.C.). Choć charakter tej umowy określa ona w kategoriach zaangażowania środowiska naukowego w ratowanie biosfery i budowanie podstaw dla zrównoważonego rozwoju, wskazuje jednocześnie, że nowa sytuacja tworzy specjalne potrzeby związane z obiegiem informacji. Nie chodzi przy tym jedynie o dostęp do danych i opracowań, ale przede wszystkim o komunikację ułatwiającą powszechne rozumienie wagi problemów ekologicznych oraz wywieranie presji na władze celem

wdrożenia odpowiednich rozwiązań. Lubchenco uwypukla fakt, że w dobie rewolucji cyfrowej sposoby, w jakie przetwarzamy informacje i nadajemy im bieg, stają się kluczowe dla przyszłości planety. Z tej perspektywy jest jaśniejsze, że stworzenie „nowej umowy społecznej” wymaga wysiłków przede wszystkim w zakresie kształtowania opinii publicznej. To zadanie wiąże się z pracą na styku wielu języków i dyskursów, stąd jego podstawowe współrzędne wyznacza przekład.

Mowa tu nie tylko o komentowaniu danych i pomiarów, ale również o przemyśleniu kategorii symbolicznych, w jakich ujmuje się stosunek ludzkości do środowiska naturalnego. Pierwsze wyzwanie ma charakter przekładowy w tym sensie, że dotyczy wypracowania języków opisu, które przekładałyby wnioski płynące z nauk przyrodniczych na retorycznie bardziej nośny język humanistyki. Drugie zaś określić można – trawestując tytuł znanego eseju Waltera Benjamina (1923/2011) – jako „zadanie tłumacza” w dobie antropocenu, które pojmuję jako wysiłek, by w toku pracy tłumaczeniowej ujawnił się „czysty język” rozumiany jednak niekoniecznie teologicznie, jako język boski, ale jako więcej-niż-ludzki dyskurs planetarny, kładący podwaliny pod nową, mniej antropocentryczną relację ludzkości ze środowiskiem. To zadanie nie ograniczałoby się do zmiany świadomości samych tłumaczek i tłumaczy, ale wyznaczałoby znacznie ambitniejszy cel: przekształcenie podmiotowości w taki sposób, by wpisać ją w historię Ziemi.

Jeśli uznać za Lawrence’em Buellem, że kryzys ekologiczny to przede wszystkim kryzys wyobraźni (1995: 2), wszyscy musimy dziś podjąć zadanie tłumacza polegające na mozolnym rekonstruowaniu języka planetarnego. Nie chodziłoby jednak o zbudowanie uniwersalnego modelu skrojonego na miarę ludzkich kategorii poznawczych, ale o śledzenie przeblysków różnych dyskursów, w tym nie-ludzkich, pozwalających dostrzec, że tworzą większą całość. Nie wyrażałaby się ona w kategoriach geopolityki, lecz stanowiłaby gęstą sieć splotów naturo-kultur rozumianych w sposób materialistyczny, niedualistyczny i relacyjny (Haraway 2016). Choć ujęta w ten sposób całość nie jest w pełni poznawalna z perspektywy ludzkiej, wyznacza horyzont myślowy konieczny do zawiązania nowej „umowy społecznej” czy też „konstytucji”, jak określał ją Bruno Latour, w której to, co społeczne, i to, co środowiskowe, zostałyby „spiecione na nowo” (Latour 2010; 2011).

Pracę tego rodzaju można z powodzeniem ująć w kategoriach zaczerpniętych z refleksji nad przekładem. Jak twierdzi Jerzy Jarniewicz, każde tłumaczenie jest bowiem „przekładem częściowym, należącym do całości, której nigdy nie osiągniemy, nieroszczącym sobie pretensji do wyłączności”

(2018: 146). Ta ważna lekcja pokory skłania krytyka, by postrzegać przekład jako dziedzinę, gdzie ujawniają się „zmiany dotychczasowej optyki poznawczej i aksjologicznej” (146). Rozciągając tezę Jarniewicza na wskazany przez Latoura obszar, można sformułować wniosek, że przekład jest paradygmatem tych wysiłków, ponieważ uświadamia nam iluzoryczny charakter wiedzy i władzy opartych na zaledwie jednym przekładzie „natury” na „kulturę”, dokonanych z pozycji wyższości człowieka nad środowiskiem. Asymptotyczny charakter przekładu poucza nas, jak należałoby przystąpić do sformułowania ekologicznego paradygmatu wiedzy na miarę antropocenu. Człowiek nie jest bowiem jedynym bytem, który nadaje rzeczywistości sens, wykrawając dla siebie pewien świat. Inne istoty również kreują jego obrazy i ich „przekłady” należałoby uwzględnić w procesie splatania tego, co społeczne, i tego, co środowiskowe, jeśli nowa konstytucja ma być sprawiedliwa dla ogółu istot zamieszkujących Ziemię. W tej perspektywie samo pojęcie przekładu ulega znacznemu poszerzeniu, obejmując ostatecznie nie tylko aktywność poznawczą człowieka, lecz również działania sensotwórcze i światotwórcze podejmowane przez istoty nie-ludzkie.

Szczególną rolę do odegrania w tym procesie wydaje się mieć literatura, zwłaszcza tam, gdzie na pierwszy plan wysuwa się świadoma środowiska inwencja językowa, zdolna do przełamywania dualizmu natury i kultury. Uprzywilejowane miejsce literatury wiązałoby się z tym, że potrafi ona zarówno utrwalać pewne przekonania, jak i poddawać je krytyce. Zwłaszcza poezja pełni rolę laboratorium, gdzie materia językowa ulega transformacji, w wyniku czego wyłaniają się nowe formuły opisu świata. Wsłuchując się uważnie w wielość języków, jakimi przemawia rzeczywistość, poezja splata je tak, by myśleć świat w różnych skalach. Pomaga w ten sposób rozważać alternatywy do zastanego porządku społecznego i uwolnić się z błędnego koła autodeterminizmu, charakteryzującego rozpowszechnioną dziś wizję rzeczywistości, umożliwiając odzyskanie przyszłości zawierającej w sobie różne potencjały.

Celem niniejszego artykułu jest naszkicowanie ram teoretycznych dla rozumienia przekładu jako modelu etycznego zaangażowania w komponowanie świata oparte na innych kryteriach niż redukcjonistyczna logika dominacji. W tym celu przywołuję teorie Bruno Latoura i Catherine Malabou, które pozwalają mi odczytać na nowo zadanie tłumacza sformułowane przez Waltera Benjamina. Uzyskaną w ten sposób perspektywę wzbogacam o omówienie nowych ujęć przekładu w ekopoetyce, biosemiotyce, realizmie spekulatywnym i ekologicznie zorientowanych teoriach

przekładoznawczych. Jako przykład praktycznego działania w tym obszarze omawiam polskie tłumaczenia poezji Forresta Gandera i Alice Oswald, przygotowane przez Julię Fiedorczuk i Magdę Heydel, starając się pokazać, że dzieła te wytyczają kierunek myślenia wiążący ze sobą pracę w języku i kształtowanie więcej-niż-ludzkiego obrazu Ziemi.

## **Nowa konstytucja a problem translacji**

W książkach *Polityka natury* (2009) oraz *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* (2011) Bruno Latour rozwija pojęcie konstytucji, którą rozumie znacznie szerszej niż przywykliśmy zakładać w tradycji prawno-politycznej. Stawką konstytucji w pojemniejszym, wręcz metafizycznym ujęciu Latoura (Harman 2016) jest przemyślenie podziału na świat ludzi i nie-ludzi poprzez przypisanie tym poszczególnym „grupowaniom” należnych im praw i udzielenie im głosu w debacie. Wielkim paradoksem nowoczesności, jak argumentuje Latour, jest to, że tak zwana „nowoczesna konstytucja” ściśle oddziela nie-ludzką naturę od ludzkiej kultury na drodze „puryfikacji”, a zarazem pozwala – niejako „pod stołem” – wiązać je ze sobą w naturo-kulturowe „hybrydy”, o których zabrania sobie myśleć, by nie naruszyć dualistycznego obrazu świata (2011: 23). Tworzenie rozległych sieci hybryd odbywałoby się na drodze „translacji”, czyli mediacyjnej pracy wiążącej ze sobą rzesze „aktantów” – ludzi, zwierzęta, przedmioty, koncepcje itd. – w taki sposób, że byty te ujawniają się nam dyskursywnie i możliwe jest wprowadzenie ich delegatów do „parlamentu” określającego ramy kolektywnej egzystencji wszystkich aktantów. Z uwagi na dualizm swojej konstrukcji nowoczesna konstytucja nie jest jednak w stanie zagwarantować, że obecny parlament pozwoli na podejmowanie decyzji mających na celu budowanie sprawiedliwego i zrównoważonego świata. Dzieje się tak na przykład za sprawą antropogennych zmian klimatu, które stanowią świetny przykład niezwykle rozbudowanej sieci procesów wiążących ze sobą działania człowieka i środowisko, których nie da się dalej poddawać „puryfikacji”. Ten i inne kryzysy ekologiczne pozwalają wedle Latoura dokonać fundamentalnej rewizji „polityki natury” poprzez „stworzenie nowego rodzaju demokracji”, która byłaby „poszerzona o rzeczy” i uwzględniała istnienie hybrydowych kolektywów aktantów, domagających się należytej reprezentacji politycznej (2011: 24). Wedle francuskiego antropologa, jedynym sposobem, by „uregulować rozprzestrzenianie się [hybrydowych] monstrów”, jest „wytwarzanie

oficjalnych reprezentacji potwierdzających ich istnienie” (24). Potrzebna jest więc nowa konstytucja, która pozwoliłaby zrzeszyć wszystkie istoty w demokratyczne ciało polityczne, zdolne do podejmowania odpowiednich kroków, by ów kolektyw przetrwał.

Kluczowe dla wprowadzenia w życie nowej konstytucji jest znalezienie takich form „artykulacji”, które pozwalałyby niedualistycznym kolektywom uzyskać dyskursywną moc komponowania „kosmosu”. Ten ostatni, rozumiany przez Latoura w świetle pojemniejszej „polityki kosmicznej” (a nie tylko „kosmopolitycznej”) postulowanej przez Isabelle Stengers, stanowi synonim „dobrego wspólnego świata” (2009: 319). Określany jako cel polityczny, a nie zastana forma rzeczywistości, wspólny świat ludzi i nie-ludzi wymaga przede wszystkim należytej artykulacji, w której nie chodziłoby o wartości logiczne wypowiedzi bądź ich relację do rzeczywistości, ale o formę, w jakiej przejawia się kolektyw dążący do rekonstrukcji świata. Trudności artykulacyjne to dla Latoura sprawa kluczowa, albowiem wiążą się z translacją jako mechanizmem wyłaniania kolektywów w całej ich złożoności. Pisze on w tym kontekście o „nadmiarze mowy”, czyli o logocentrycznej i antropocentrycznej tendencji do wypowiedzania się w imieniu innych. *Logos* w tym ujęciu nie jest bowiem porządkującą zasadą, ale odzwierciedleniem fundamentalnych trudności ze znalezieniem słów, które wyodrębniłyby dyskursywnie kolektywy. „*Logos* – pisze Latour – nigdy nie mówi czystym głosem: brakuje mu słów, waha się, jąka się i powtarza” (252). Z tej perspektywy można przeprowadzić analogię z procesem przekładu, który również postępuje od jednej trudności do kolejnej, poszukując odpowiednich sformułowań i natykając się nieustannie na nierozwiązywalne aporie. Tłumacze i tłumaczki często „wahają się” i „jąkają”, kiedy dobierają z trudem słowa, dokładając starań, by dzieło mogło wyłonić się w nowej formie, a zarazem doświadczając niemożliwości pełnej ekwiwalencji i przemówienia „czystym głosem”.

W odniesieniu do artykulacji, Latour kieruje naszą uwagę nie ku idei przejrzystości komunikatu, lecz ku sposobom, w jakie „dyskurs napęłnia się światem” (2009: 314). Rzecznicy aktantów tworzących kolektywy nie mogą więc skrywać się za zasłoną prerogatyw nadanych im przez uniwersalny *logos*, ale muszą przyznać, że są uwikłani w gęstą sieć zależności w obrębie zrzeszeń ludzi i nie-ludzi, których istnienie i kompozycję starają się wyartykułować, co jest dodatkowo utrudnione przez fakt, że nie wszyscy „obywatele kolektywu przynależą do obszaru języka czy tego, co społeczne” (331). Zapośredniczenie, jakiego podejmują się ci rzecznicy, Latour wiąże

z pojęciami takimi jak „przekład, zdrada, falsyfikacja, inwencja, synteza, permutacja” (108), wskazując, że krnąbrna, nieredukowalna do niczego innego realność istot i rzeczy niewystępujących na forum we własnym imieniu nie pozwala na „przejrzystość przekazu”, ale wymusza „całą gamę” postaw, „od kompletnego zwątpienia (...) do pełnego zaufania” (108). Tak jak przekład uzmysławia nam istnienie różnic językowych i kulturowych, tak translacja jako mechanizm artykułowania kolektywów implikuje istnienie wysoce zróżnicowanego „pluriwersum” aktantów (322), których włączenie w obrady „parlamentu rzeczy” wymaga przekładu opierającego się pokusom redukcjonizmu oraz aktywnie poszukującego skutecznych artykulacyjnie środków wyrazu. Dopiero podjęcie tak rozumianej pracy translacji może wyłonić zrzeszenie zdolne do powołania republiki w pełnym znaczeniu „rzeczy publicznej”, czyli demokratycznej zbiorowości ludzi i nie-ludzi troszczącej się o dobrobyt całego kolektywu.

### **„Język czysty” w perspektywie nie-ludzkiej**

W powyższych rozważaniach poczesne miejsce zajmuje kwestia „translacji” rozumianej przez Latoura jako przekład, który występuje w cudzym imieniu po to, by ujawnić się mogła – choćby jako horyzont myśli – pewna całość, a jej wyartykułowanie miałoby zbawczy potencjał powołania nowej wspólnoty. Ujęta w ten sposób, ta figura myślowa zdradza powinowactwa z teorią języka i przekładu sformułowaną przez Waltera Benjamina. Całością, o jakiej pisze filozof – która wyłania się nie bezpośrednio, ale przeziera pomiędzy odsłoniętych przez przekład uskoków tektonicznych na granicy między językami – byłby źródłowy, „Adamowy” język czysty. By zilustrować tę myśl, autor *Pasaży* posługuje się metaforą potłuczonego naczynia. Ta kabalistyczna figura służy mu do pokazania, że zarówno oryginał, jak i przekład to ledwie „ułamki pewnego większego języka”, którego przebliski dostrzegamy na takiej samej zasadzie, „jak skorupy rozpoznajemy jako ułamki jakiegoś naczynia” (37). Postulowane przez niego „jądro języka czystego” obecne jest w poszczególnych językach ludzkich w sposób ukryty i fragmentaryczny. Stąd zadaniem tłumacza jest taka praca w języku, która pozwalałaby „język czysty w ukształtowanej postaci odzyskać dla językowego ruchu” (39), ożywiając tym samym moc języka przekładu tak, by uwolnić go z funkcji symbolizowania i wyzwolić w nim energię języka czystego, który nie wskazuje już na nic i niczego nie reprezentuje, ale stanowi sam

czysty językowy żywioł. Ruch ten wiąże się z poszerzaniem granic języka przekładu i przełamywaniem jego „zbutwiałych barier” konwencji, które petryfikują myśl i jej ekspresję. Walter Benjamin ujmuje to w zwięzłej formule: stawką przekładu jest, by „język uwięziony w dziele uwolnić w trawestacji” czy też „wybawić [go] we własnym [języku]” (39). Zadanie tłumacza jest w tym świetle etyczne ponieważ pomieszenie języków i wynikające z tego przeszkody w komunikacji dałoby się wedle jego teorii przekroczyć dzięki zbawczej sile języka czystego, który – jak wskazuje Adam Lipszyc – byłby w końcu „wolny od przymusu komunikacji” i „nakierowany na zbawienie tego, co istnieje” (2011: 88).

Trawestując myśl Benjaminą, można by rzec, że w perspektywie XXI wieku zbawienie świata zależy przede wszystkim od tego, czy Ziemia będzie zamieszkiwalna. Gdyby podążyć za sugestiami Latoura, przyszłość planety zasadzałaby się na stworzeniu takiej wspólnoty, która uwzględniałaby wszystkich jej mieszkańców, ludzkich i nie-ludzkich, gwarantując im prawo do istnienia i rozwoju. Rozpoznanie tego warunku wiąże się z uznaniem faktu, że Ziemia stanowi pewnego rodzaju całość, której poszczególne komponenty – jak np. klimat, kwasowość oceanów czy stan gleb – tworzą gęstą sieć współzależności, niemożliwą do wyrażenia w jakimkolwiek wyizolowanym idiolektie. Aby otworzyć dyskusję o przyszłości Ziemi, konieczne jest nie tyle opisanie planety w różnych językach, ale wyłonienie spośród ich uskoków całościowego obrazu Ziemi jako warunku możliwości życia w ogóle oraz złożonego systemu zależności, w obrębie którego ludzie są równorzędnym elementem, a nie ośrodkiem zarządzającym, administrującym zasobami wedle własnych, często krótkowzrocznych potrzeb.

Podążając śladem porównań cytowanych wyżej – jądro, skorupa, pęknięcie, uskok – można pokusić się o stwierdzenie, że tak jak ruchy tektoniczne pozwalają geologom dowiedzieć się więcej na temat budowy planety, tak i ścieranie się dyskursów o Ziemi może pomóc dojrzeć przeblęski jej „języka czystego” – jądra, które już nie wskazuje na żadne znaczenie, ale jest tym właśnie znaczeniem samym w sobie, czyli warunkiem możliwości istnienia człowieka i całej biosfery. Konsekwentne zastosowanie idei demokracji wyartykułowanej przez Latoura w kontekście ekologicznym kazałoby też uznać, że na ów „planetarny język czysty” składają się również języki nie-ludzkie: formy ekspresji flory i fauny, oraz formacji geologicznych, swoiście wyrażających swą egzystencję.

Kontekst antropocenu skłania do reinterpretacji fundamentalnych pojęć Benjaminą – czyli zbawienia i apokalipsy – które nabierają dziś konkretnych



wymiarów jako kategorie ekologiczne związane z przetrwaniem ekosystemów. Ciekawy w tym świetle wydać się może komentarz Adama Lipszyca, który upatruje logiki mesjanizmu Benjamina „w przejściu między dwoma metaforami, między metaforą organiczną i nieorganiczną”, czy też w napięciu między „wzrastaniem języków” (nakierowanym na przyszłość wyznaczoną przez mesjański horyzont) a „wyznaniem z raju” (markowanym przez potłuczone skorupy języka odniesieniem do utraconej przeszłości) (2011: 86–87). Trawestując język Benjamina z perspektywy ekologicznej, figury zaproponowane przez niego można ująć w taki sposób, że zbawienie jako zbawienie planety możliwe jest tylko poprzez ujawnienie czystego języka jako „żywołu poróżnienia” (87), czyli życiodajnej bioróżnorodności (metafora organiczna). Z kolei metafory upadku czy też apokaliptycznego cięcia umożliwiającego zbawienie powiązać należałoby z uznaniem, że mesjańskie wyjście poza immanencję zależy od poszerzenia tej „immanencji” o „transcendentalny” z perspektywy antropocentrycznej wymiar nie-ludzki, który warunkuje wszelkie życie na Ziemi i określa jego horyzont (metafora nieorganiczna).

Kluczowa byłaby tutaj konstatacja, że owo przejście między dwoma metaforami polega w istocie na rozpoznaniu faktu, że wygnanie z raju to ni mniej, ni więcej tylko figura odcięcia się człowieka od głębokiej historii planetarnej, która obejmowałaby w poszerzonej perspektywie zarówno świat organiczny, jak i nieorganiczny: to, co ludzkie (czy też dostępne ludzkości w jej skali pojmowania), i to, co nie-ludzkie (wykraczające poza naszą skalę porównawczą). Jak konkluduje Lipszyc, „to nie tylko akt mesjański domagałby się przełamania struktur językowych, lecz wymagałoby tego samo konkretne, językowe sformułowanie koncepcji mesjańskiej” (87–88). Ujmując tę myśl w proponowanych tu kategoriach, istotne byłoby nie tylko pieczołowite wydobywanie śladów czystego języka z języków rozproszonych – tutaj rozumiane w kategoriach odślaniania Ziemi jako organicznej całości – ale również uznanie, że ta wielka rodzina języków obejmuje języki nie-ludzkie, a horyzont mesjański wyznacza historia nie zawężona do historii człowieka, ale głęboka historia planety.

Docieramy tutaj do ważnego punktu, gdzie przełamana zostaje istotna dla Benjamina dychotomia życia jako tego, co ma historię, oraz natury, która historii miałaby nie mieć, co najwyżej będąc jej „areną” (2011: 29). Proponowana tu ekologiczna trawestacja myśli Benjamina wynikałaby z refleksji, jaka ma dziś miejsce w obrębie humanistyki nakierowanej na badanie tego, jak środowisko naturalne warunkuje myśl ludzką. Rozszerzenie pojęcia

historii tak, by obejmowało ono całość historii naturalnej i ludzkiej, traktowanych łącznie jako kontinuum globalnych przemian, ma dalekosiężne implikacje. Jak wskazuje Catherine Malabou, antropocen jest epoką, która ostatecznie zaciera różnice między naturą i kulturą, rozciągając kategorię historii na historię naturalną, tworząc jednolitą narrację, w której rolę mediatora odgrywa mózg. Pośredniczy on między tym, co geologiczne, biologiczne i historyczne, wiążąc te wymiary w jedną wiązkę doświadczenia czulego na uwarunkowania środowiskowe, genetyczne i kulturowe. Usytuowanie przez francuską filozofkę świadomości w kontekście szerszym niż kultura pozwala jej przesunąć zakres pojęcia historii, rozciągając je na wszelką materiężywioną i nieżywioną. „Historia umysłowości – pisze Malabou – obejmuje jako jeden ze swych fundamentalnych wymiarów materię nieorganiczną, glebę, skały, góry, rzeki, ziemię” (2017a: 51).

Umysłowość byłaby więc w tym ujęciu „hybrydą”, w której splatają się dotychczas skrzętnie rozdzielane wymiary: egzystencja psychiczna, życie społeczne oraz to, co myślicielka określa mianem wymiaru kopalnego, czyli prehistoria mózgu ukształtowanego w drodze ewolucji i przemian środowiska. Ośrodkiem umysłowości staje się w tej perspektywie mózg, a nie świadomość, która byłaby epifenomenem życia mózgu i jego plastycznych przygód. Postawienie sprawy w ten sposób czyni z mózgu aktora, który reaguje plastycznie zarówno na bodźce środowiskowe, jak i własne samopobudzenia. W tym geście Malabou dostrzega możliwość otwarcia nowego rozdziału w debacie o antropocenie. Historia umysłowości – ujęta w ząbające się kategorie geologii, biologii i kultury – może zastąpić tradycyjne rozumienie historii jako procesu, którego podmiotem jest jedynie człowiek. W świetle jej badań i refleksji, człowiek staje się istotą geologiczną, a historia ludzkości jawiłaby się ostatecznie jako „stawanie-się-ziemią”, jak określa to Rosi Braidotti (2014).

Kluczowym pojęciem w teorii Malabou jest „plastyczność”, która określa fundamentalną cechę mózgu, polegającą na tym, że z jednej strony kształtować go mogą czynniki zewnętrzne, a z drugiej – ma on potencjał do tego, by nadawać formę temu, co mu się przydarza (Malabou 2017b; Skalski 2017: 156). Mózg byłby więc instrumentem poznania podatnym zarówno na destrukcyjne czynniki środowiskowe, jak i własne moce kreatywne, konsekwencją czego jest jego otwartość na zmianę, czyli zasadniczo metamorficzny charakter. Nadejście antropocenu byłoby zaś tym czynnikiem, który uzmysławia nam, że przekształcenia środowiska naturalnego mają fundamentalny wpływ na nasze życie, potencjalnie grożąc ludzkości wyginięciem.

Zarazem jednak przypadki te (czy też „akcydensy”) poddają się w pewnej mierze wysiłkom obróbki intelektualnej i emocjonalnej. W pierwszym wymiarze istotne jest, by uświadomić sobie, że to, co przywykliśmy określać mianem podmiotowości, nie jest oderwane od materialnych i planetarnych warunków możliwości istnienia człowieka jako istoty uwikłanej w szerszy ekosystem obejmujący również mózg. Właśnie jako materialny i plastyczny byt, mózg wykreśla najintymniejszy krąg środowiska, w jakim funkcjonujemy – jego horyzont rozciąga się jednak daleko, obejmując biologiczne i geologiczne korzenie *homo sapiens*. W drugim wymiarze najważniejsze jest dla Malabou wyrwanie się z „narkolepsji” (2017a, 48), która sprawia, że ludzkość uzależniła się od dzisiejszego stylu życia, wpadając w błędne koło polegające na rosnącej obojętności na własną destrukcyjną rolę w przekształcaniu środowiska naturalnego, a w rezultacie samej siebie. Aby przezwyciężyć ten impas, którego symptomem jest wedle filozofki zubożenie oraz inercja (podstawowe problemy aktywizmu na rzecz walki ze zmianami klimatu), potrzebny jest wzmożony wysiłek nie tylko, by wyrwać się z tego odrętwienia, ale również, by kształtować zrównoważoną wizję środowiska.

Plastyczny paradygmat przekładu, jak określa go Carolyn Shread, tłumaczka Malabou na język angielski, uwydatnia też „regeneracyjną” funkcję tego rodzaju pracy, nakierowanej na to, by w procesie przekładu spomiędzy słów prześwitywała źródłowa wielojęzyczność uwalniająca to, co wyparte lub relegowane do podrzędnej rangi (2011: 139). Plastyczność przekładu oznacza w końcu, że przemianie podlega nie tylko to, co przekładane, ale również oryginał i sam podmiot podejmujący się przekładu, w toku którego uwalniane są kreatywne moce i potencjał zmiany (141–142).

## Ekopoetyka i biosemiotyka a przekład

Tego rodzaju praca zaczyna się w języku, którego fundamentalne znaczenie w wymiarze kształtowania form planetarnej koegzystencji podkreślają badaczki i badacze reprezentujący nurt ekopoetyki. Ta szkoła krytyczna, zakorzeniona w refleksji nad stosunkiem człowieka do środowiska, wypracowała pojęcia i narzędzia pozwalające rozpoznać szerszą rolę przekładu w dobie antropocenu (Fiedorczyk 2015). Termin „ekopoetyka” może przywodzić skojarzenia z poetyką jako dziedziną literaturoznawstwa zajmującą się technicznym opisem kompozycji. Jak wskazują jednak Julia Fiedorczyk i Gerardo Beltrán (2015), termin ten należy wywodzić z etymologicznie-

go źródła, czyli greckich słów *oikos* (dom) oraz *poiēsis* (tworzyć). Ekopoetyka nie sprowadza się bowiem do analiz obrazów natury, ale stawia sobie ambitniejszy cel, mianowicie badanie tego, jak literatura praktykuje „budowanie domu”, problematyzując „sposób tworzenia relacji z innymi istotami i bytami w oparciu o pogłębioną świadomość materialnych i kosmicznych wymiarów naszego bycia” (86). Antropocen niesie potencjał wyrwania ludzkości z letargu, o którym pisze Malabou, zachęcając, by uznać ów „dom” za synonim Ziemi, czyli jedyny habitat, jaki jest nam znany i dostępny. Ekopoetyka jest w tej perspektywie czymś więcej niż instrumentem analitycznym, zyskuje bowiem rangę dyskursu kształtującego wrażliwość na świat nie-ludzi, który poprzez rozwijanie wyobraźni ekologicznej dostarczyć może ogólnych modeli splatania ze sobą na nowo tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

W tak ujmowanym programie ekopoetyki kluczową rolę odgrywa przekład literacki, albowiem odkrywa przed nami ważny mechanizm: transfer lub przeniesienie znaczenia. Sięgając jeszcze raz po grecką etymologię, łatwo zauważyć, że chodzi o metaforę (dosłownie „przeniesienie”). Jeśli przyjąć, że transfer znaczenia stanowi podstawę komunikacji, metafora wysuwa się na pierwszy plan. Fiedorczyk i Beltrán odwołują się w tym kontekście do Brendy Hillman i Jonathana Bate’a, którzy wskazują odpowiednio na nieuchronne odkształcenie treści podczas każdego transferu semiotycznego oraz fakt, że wysiłek kształtowania trajektorii tych odkształceń stanowi „pracę ekologiczną” wykonywaną na poziomie języka (2015: 23). Uzmysłowienie sobie roli metafory jako środowiska, w którym zachodzi komunikacja, pozwala dostrzec doniosłość prób, by kształtować użycie metafor – ich ram czy domen znaczeniowych przezeń aktywowanych – na sposoby pozwalające rozszerzyć je na całe ekosystemy. Horyzontem jest tutaj stworzenie tak zwanej „trzeciej kultury”, która przekraczałaby dualizm natury-kultury (oraz nauk ścisłych i humanistyki) na rzecz ujęcia, „które nie podporządkowuje jednej strony niefortunnego podziału jego drugiej stronie, ale angażuje **obydwie** kultury w celu stworzenia nowych metafor i nowych form wiedzy (...) dostosowanej do współczesnych wyzwań” (33; podkreślenie zachowane). Jak wskazuje Latour, zawiązanie nowego parlamentu wymaga w pierwszej mierze zmiany języka, jakim posługujemy się w odniesieniu do jego potencjalnych członków. Nie jest to tylko kwestia etyki mówienia o „innych”, w tym o „nie-ludzkich innych”, ale również wsłuchiwanie się w ich głosy, przekładania ich na języki ludzkie oraz poświęcania im należytego miejsca przy kwestiach, które dotyczą całych ekosystemów.

Takie postawienie sprawy każe przemyśleć nie tylko szersze ujęcie historii, ale też samego języka, który biosemiotyka przypisuje również innym istotom niż ludzi. W oparciu o tezy rozwijane w jej obrębie, szczególnie przez Jespera Hoffmeyera (2010), badaczki i badacze związani z ekopoetyką argumentują, że język ludzki nie jest wyjątkowy. Musiał bowiem wyewoluować w toku długich przemian zainicjowanych, zanim człowiek opanował Ziemię. Z pewnością złożoność komunikacji międzyludzkiej jest unikalna, ale jej potencjał odnajdujemy w świecie zwierząt i roślin (Fiedorczyk, Beltrán 2015: 47). To kolejny argument przeciwko „różnicy antropologicznej”, która miałaby się rozciągać niczym przepaść między *homo sapiens* a resztą świata. Przypomnienie, że ludzkość jest częścią środowiska naturalnego, to nie tylko konieczność dziejowa narzucona nam przez pełzającą katastrofę ekologiczną, ale zarazem szansa na to, by podnieść świadomość faktu, że wraz z niezliczonymi innymi gatunkami przynależymy do bogatej, „otaczającej Ziemi żywej semiosfery” (60). Dzięki temu możliwe staje się rozpoznanie „połączeń między ludzkimi i nie-ludzkimi formami tworzenia (*poiēsis*), jak i potencjalnego wpływu naszych działań językowych na naturokulturową koewolucję ludzi oraz innych gatunków” (60). Ową semiosferę można rozumieć jako część biosfery: jej ekspresywną warstwę obejmującą nie tylko komunikację międzyludzką, ale również inne formy wymiany informacji, które zaobserwować można już na poziomie życia komórkowego.

Dzięki badaniom Thomasa Sebeoka, Jakoba von Uexküll'a i Jespera Hoffmeyera (2010), przekład można rozumieć jako sposób przekształcania szerszego środowiska (*Umwelt*) w środowisko działania konkretnego gatunku (*Merkwelt*) na drodze „światowania”. Biosemiotyka pozwala ujmować przekład jako nadawanie sensu spotkaniom tożsamości z różnicą. Ten mechanizm warunkowałby kreatywność ewolucji. Jak ujmuje to Wendy Wheeler w odniesieniu do życia drobnoustrojów, „przekład dokonywany w ramach semiosymbiogenezy nigdy nie polega na sprowadzaniu tego, co inne do tożsamości; to proces intersubiektywnego działania w świecie” (2006: 134). Przekład stanowiłby więc fundament, na którym opiera się każda relacja między istotą żywą a jej środowiskiem, stając się „znakiem rozpoznawczym życia, ewolucji oraz zmiany” (133). Rozszerzenie pojęcia semiozy na wszelkie życie desygnuje przekład jako model wszelkich kontaktów z innością, a otwartość tego spotkania i zaangażowanie w jego powodzenie stanowiłyby warunek „semiotycznej wolności” (termin Hoffmeyera), która wiąże się zarówno z rozpoznaniem procesualnego i metamorficznego charakteru istot żywych, jak i z twórczym poszukiwaniem przez nie własnej

drogi do samorealizacji i szczęścia (98). Tak rozumiana semiotyczna wolność zależy od ekologicznej świadomości współzależności oraz kłóci się z indywidualistycznym modelem funkcjonowania społecznego, jaki narzuca nam kapitalizm. Co więcej, postrzeganie natury jako zasobu, który podlega łatwej finansjalizacji, podważa wolność innych istot, prowadząc do pogłębiania nierówności i zaślepienia na degradację środowiska, co skutkuje zubożeniem bioróżnorodności i wolności przezeń gwarantowanej.

W tym świetle nie powinno dziwić, że korelacja danych pochodzących z badań etnolingwistycznych oraz biogeograficznych, jak raportuje UNESCO, wskazuje na fakt, że istnieje związek „między różnorodnością językową a różnorodnością gatunkową” (Fiedorczyk, Beltrán 2015: 61). W wymiarze praktycznym etnobotanika korzysta z ludowej, przekazywanej zazwyczaj ustnie wiedzy na temat roślin, często takich, którym grozi wyginięcie. Co więcej, podobnie jak monokultury upraw stanowią niebezpieczeństwo dla bioróżnorodności, w efekcie zwiększając ryzyko zapaści ekosystemów, tak i monokultura językowa nie sprzyja wyzwoleniu kreatywności poprzez zniesienie różnic, ale ją dławi. Jasne jest na przykład, że w XXI wieku dominacja języka angielskiego na rynkach wydawniczych, wynikająca z przewagi uzyskanej w toku ekspansji kolonialnej, faworyzuje ujednolicanie i spłaszczanie języka literackiego, dopasowywanego do uśrednionych oczekiwań masowego odbiorcy. Zjawisko to celnie podsumowała Gayatri Chakravorty Spivak, opisując „język przekładowy” (*translationese*) (Munday 2001: 133) wyprany z lokalnego kolorytu i sformatowany na modłę uniwersalistyczną w taki sposób, by jedynie sugerować powiew egzotyki, choć efektem jest zatarcie wszelkich śladów autentycznej inności i uniemożliwienie Bermanowskiego „doświadczenie obcości”.

## Ekologicznie zorientowane teorie przekładu

Związki między myślą ekologiczną i przekładoznawstwem za punkt wyjścia obierały najczęściej sytuację języków mniejszościowych, których asymetryczna relacja z językami dominującymi domaga się – jak chce Michael Cronin – „ekologii przekładu” (2016: 175). Miałyby ona polegać na monitorowaniu relacji między dwoma powyższymi oraz na sprawowaniu krytycznej kontroli nad nadużyciami ze strony kultur mających większą władzę. Cronin wskazuje też, że oprócz kwestii autonomii i autorytetu ważnym aspektem takiej ekologii jest „potencjalny wkład tłumaczeń w różnorod-

ność kulturową i językową” (175). Przekład mógłby funkcjonować w takim ujęciu jako obszar, w którym obejmuje się troską języki zagrożone wygięciem. Ich znikanie wiąże się z utratą nie tylko pewnych całościowych wizji świata, ale również wiedzy o naturze, w której zakłęta jest konkretna relacja człowieka do środowiska. Wbrew mitowi o uniwersalizacji języka i marzeniom o transparentności znaczeń, Cronin podkreśla, że to właśnie działanie na granicach między językami ma ową „emancypacyjną siłę”, zwłaszcza w kontekście zmagania z efektami globalizacji (100). Trawestując popularną metaforę przekładu jako mostu rzuconego między dwoma językami czy kulturami, Cronin argumentuje, że bardziej owocne może być „spojrzenie pod most, by zobaczyć, co takiego się tam kłębi” (101). Jako przykład cytuje on otwierający *Finneganów Tren* obraz rzeki (dokładnie: „rzekibrzeg” w przekładzie Krzysztofa Bartnickiego), który interpretuje jako przelewający się, niejednolity strumień języków i kultur. „Bez rzeki – pisze badacz – nie ma mowy o brzegach i mostach” (101). Cronin sytuuje się blisko stanowiska głoszącego, że kultura rozwija się, kiedy jest obmywana i rewitalizowana przez bogaty, wartki nurt, który „zbiera materiał” z licznych brzegów i poddaje go „wiecznej recyrkulacji” w procesie „ciągłego, nieustającego przekładu” (101).

Kolejną książkę o przekładzie Cronin poświęcił w całości relacji między przekładem a ekologią, podkreślając już na samym wstępie, że wyzwania współczesności wymagają, by dokonać fundamentalnej rewizji naszych założeń na temat tego, czym przekład jest w szerszej perspektywie środowiskowej i jaką rolę ma do odegrania w XXI wieku (2017: 3). Wychodząc z założenia o głębokim związku między różnorodnością językową i biologiczną, Cronin argumentuje, że podejście ekologiczne i impuls, by przekładać, dzielą ważny cel: wyświechtanie niewiarygodnego zróżnicowania świata ożywionego i nieożywionego (7).

W tym sensie, jak twierdzi autor, przekład jest kluczowy w procesie „ujawniania świata” (*disclosure of the world*). I choć perspektywa przyjęta na potrzeby tej tezy jest zawężona do języków ludzkich (Cronin dalej odnosi się do języków mniejszościowych), prowadzi go ona do konstatacji, że antropocen jest z konieczności „epoką przekładu” (7) właśnie ze względu na rolę, jaką odgrywa on w „przywracaniu zrozumiałości naszym głęboko zranionym ekosystemom” (7). To zadanie domagałoby się jednak sformułowania „post-humanistycznej ekologii przekładu” (15), opartej na trzech kategoriach: **miejsc**a jako nieredukowalnej lokalności zastępującej kategorie, takie jak etniczność, **oporu** rozumianego jako sprzeciw wobec

redukcjonizmu i usuwaniu różnic oraz **relacyjności** obejmującej nie tylko sferę kultury, ale również świat nie-ludzki (15–19). Ten ostatni aspekt wymaga przesunięcia środka ciężkości z człowieka na środowisko, w którym funkcjonuje obok innych istot.

W rozdziale o wieloznacznym tytule *Translating animals* (Tłumacząc zwierzęta / Zwierzęta tłumaczące), Cronin rozwija koncepcję „tradosfery” (*tradosphere*), którą można rozumieć jako wariant „semiosfery” rozpatrywanej wcześniej w kategoriach ogółu wysiłków przekładowych podejmowanych przez istoty zamieszkujące ziemię (71). W ten sposób autor wiąże cyrkulację informacji w obrębie ludzkich i nie-ludzkich systemów znaczeniowych z „głębką historią”, czy też „Wielką Opowieścią” (*Great Story*) rozwijaną w toku ewolucji wspólnie przez organizmy żywe oraz materię nieożywioną. Tego rodzaju rozciągnięcie pojęć historii, komunikacji i przekładu na nowe obszary to jednoznaczny gest zerwania z antropocentryzmem. Przywołana przez Cronina kategoria „przekładu jako pracy” – sformułowana zresztą pierwotnie przez Benjamina – wiązałaby się w tym sensie z mozolnym rozsupływaniem wątków owej „Wielkiej Opowieści” (72), tłumaczeniem ich i wplataniem w języki dla nas zrozumiałe, kształtując dyskurs o człowieku jako podmiocie geologicznym, który przekształca swoje otoczenie, implikujący przy tym wszystkie istoty. Przekład byłby więc jednym ze sposobów, by zapewnić przetrwanie zarówno ludzkości, jak i nie-ludziom poprzez „restytucję zerwanych ścieżek komunikacji z innymi bytami na tej planecie” (91).

Najistotniejszym i najbardziej rewolucyjnym aspektem tego rodzaju przeformułowań w obrębie przekładoznawstwa jest argument, że procesy tworzenia i kształtowania znaczenia nie ograniczają się do ludzi lub naczelnych, ale są wspólne wszystkim organizmom, które wchodzi w kontakt z otoczeniem i budują relacje ze środowiskiem. Ta teza przewartościowuje podstawowe założenia refleksji nad przekładem. Implikacjom tego rodzaju książkę poświęcił Kobus Marais (2019), której punktem wyjścia jest twierdzenie, że skoro semioza nie jest zawężona do wymiaru ludzkiego, przekład należałoby z konieczności rozciągnąć na całość ekosfery (115). Podążając za Hoffmeyerem, Marais wskazuje, że tworzenie „funkcjonalnych interpretacji” rzeczywistości – czyli subiektywnych światów powoływanych w toku kontaktów ze środowiskiem – jest koniecznym uzupełnieniem elementarnych procesów życiowych podtrzymujących egzystencję (116). To w wyniku tych sensotwórczych wysiłków możliwe jest funkcjonowanie w rzeczywistości i orientowanie się w niej poprzez tworzenie relacji wiążących organizm z tym, co wobec niego zewnętrzne.



W języku ekopoetyki tego rodzaju operacja byłaby tożsama z metaforą, która łącząc ze sobą wcześniej niepowiązane elementy, odkrywa znaczenia umożliwiające rozumienie i działanie w określonym habitacie. Odcięcie sporych połączy rzeczywistości dualistycznym skalpelem wiązałoby się w tym świetle z przecinaniem powiązań, jakie cały świat ożywiony nawiązuje w toku mrówczej pracy światotwórstwa. Branie w nawias lub usuwanie kolejnych segmentów rzeczywistości jako rzekomo niezwiązanych z życiem człowieka jest największym grzechem antropocentryzmu, prowadzącym w efekcie do monoglotyzacji wysiłków światotwórczych i uwiądnięcia mocy metaforycznych, pozwalających nawiązywać relacje i odpowiedzialnie je kształtować. Zamknięcie się człowieka w wieży wyjątkowości i indywidualizmu to zatem działanie ograniczające naszą sprawczość. Jak konkluduje Marais (185–186), być może tym, czego najbardziej potrzebuje dziś ludzkość, jest uwolnienie się spod jarzma indywidualizmu na rzecz uznania, że nie jesteśmy samorodnymi i samowystarczalnymi bytami, lecz takimi, które są uzależnione od swojego środowiska, a przetrwać mogą jedynie w obrębie większej całości, której choćby spekulatywne rozpoznanie jest dziś palącym problemem.

### **Egzotyzyacja i *weirding* jako tryb filozoficzny – realizm spekulatywny a przekład**

Antropocentryzm zdemaskowany w ten sposób przez przekładoznawstwo można z powodzeniem ująć w kategoriach dwóch biegunów strategii tłumaczeniowej zdefiniowanych przez Lawrence’a Venutiego za Friedrichem Schleiermacherem jako „udomowienie” i „wyobcowanie” (1995). Pierwszą tendencję określa on jako dążenie do tego, by sprowadzać to, co obce, do tego, co znajome. Ten wymiar przekładu można określić jako redukcjonistyczny, ponieważ nie oddawałby sprawiedliwości różnicy, która – jak wskazują omówione wyżej teorie – ma fundamentalne znaczenie dla żywotności języka i ekosfery. W myśl tego, co proponuje Cronin, egzotyzyzację cechuje potencjał do odpierania tendencji ujednocających. Poprzez podkreślanie nieredukowalnych różnic, egzotyzyzacja umożliwia nawiązywanie relacji z innymi istotami poprzez respektowanie ich odrębności i włączanie jej w horyzont człowieczy jako nieusuwalnego elementu konstytutywnego dla środowiska rozumianego jako całość. Venuti przeczuwał etyczny ciężar wyborów implikowanych przez decyzje przekładowe, ale odniesienie tych

kwestii do antropocenu i kryzysów ekologicznych staje się w pełni możliwe dopiero po uwzględnieniu kategorii „udziwnienia” (*weirding*), czyli koncepcji rozwijanej w obrębie realizmu spekulatywnego, którą można też ciekawie wiązać z literaturoznawczą kategorią „udziwnienia” czy „defamiliaryzacji” w opracowaniu Wiktora Szklowskiego.

Aby należycie ująć tę kwestię, należałoby odwołać się do koncepcji „korelacionizmu” ukutej przez francuskiego filozofa Quentina Meillassoux w pracy *Po skończoności* (2015). Korelacionizm polega na „dyskwalifikacji wszelkiego roszczenia do rozpatrywania sfer podmiotowości i przedmiotowości jako niezależnych” (17). Efektem działania „koła korelacyjnego” jest przeświadczenie, że myśl i byt nie dają się oddzielić, ponieważ drugi może ujawnić się tylko za pośrednictwem pierwszej. W rezultacie niemożliwa staje się do pomyślenia rzeczywistość bez człowieka. Ten antropocentryzm jest w ujęciu Meillassoux podstawowym mechanizmem, w wyniku którego „nowożytni mają niejasne poczucie nieodwracalnej utraty Wielkiego Zewnątrz (...), które myśl mogła przemierzać z uzasadnionym poczuciem bycia na obcym terytorium” (20). Owo zewnątrz można odczytać jako ni mniej, ni więcej tylko całość środowiska naturalnego, którego istnienie i sens nie są zależne od znaczenia przypisywanego mu przez człowieka. Meillassoux podważa antropocentryczną krótkowzroczność, która odpowiada za mylne przeświadczenie, że tylko istoty ludzkie zdolne są czynić świat sensownym. Wprawdzie sam filozof stoi na stanowisku, że świat „rozłączny z człowiekiem” odkrywa przed nami tylko zmatematyzowana nauka (165), to jednak trajektoria jego myśli otworzyła intrygujące pole spekulacji filozoficznej, dając pożywkę teoriom, które wskazują drogę, jak przełamywać bariery antropocentryzmu lub przynajmniej lepiej zdawać sobie sprawę z jego ograniczeń.

Stawką tej debaty jest pytanie o autonomię rzeczywistości, czyli rozstrzygnięcie kwestii, czy świat ma znaczenie sam w sobie, czy tylko dopiero wtedy, gdy nadaje mu je człowiek. Przedstawiciele realizmu spekulatywnego – mimo że różnią się w wielu kwestiach – zgadzają się, że konieczne jest podjęcie próby myślenia świata w sposób mniej antropocentryczny, czyli tak, by nie zakładać z góry, że świat ten istnieje właściwie tylko dla ludzkości i że nasze rozumienie wyczerpuje bogactwo jego znaczeń. Jednak żadne z dostępnych nam narzędzi poznawczych – nauka, religia, literatura, sztuka itd. – nie mogą wyczerpać znaczeń tego świata, dlatego jego istnienie należałoby określać w kategoriach specyficznego „absolutu” (Wielkiego Zewnątrz u Meillassoux): bytu, który nigdy nie będzie nam dostępny bezpośrednio.

Catherine Malabou pisze w odniesieniu do tej kwestii, że najważniejszym obecnie zadaniem etycznym i politycznym jest „otwarcie miejsca niedającego się ustalić w globalnym świecie, w którym miejsce wszystkiego jest już wyznaczone, nie ustanawiając go jednocześnie jako struktury transcendentalnej” (2018: 27). W tym zamierzeniu potencjalnym sojusznikiem może być realizm spekulatywny, który „w swoim poszukiwaniu niekorelacionistycznego sposobu myślenia rozważa pojęcie absolutu, który nie jest «nasz», który pozostaje na nas obojętny” (27). W naszkicowanej perspektywie poszukiwania te angażowałyby wysiłki translatoryczne wskazujące jednomyślnie na istnienie tego absolutu jako ekosfery, w tym semiosfery czy też tradosfery, które nie byłyby transcendentalne wobec człowieka, choć dostęp do nich prowadzi ścieżkami wymykającymi się ludzkim kategoriom.

Podobnie jak Quentin Meillassoux, amerykański filozof Graham Harman wychodzi z założenia, że musi istnieć świat zewnętrzny, w pełni autonomiczny wobec człowieka i jego roszczeń do prawdy. Odmawiając człowiekowi uprzywilejowanego dostępu do rzeczywistości (2012a: 36), argumentuje on, że każdy przedmiot – którym może być zarówno bakteria, wulkan, jak i galaktyka – jest w istocie niewyczerpywalny i nieredukowalny do swoich akcydensów, czyli cech zmysłowych, jakie wysuwają się na pierwszy plan w relacji związanej między danym przedmiotem a jakimkolwiek innym. „Zarówno postrzeganie, jak i teoria – pisze Harman – uprzedmiotawiają swoje obiekty, redukując je do płaskich karykatur owych niesamowicie przepastnych wnętrz kryjących się w ich środku” (33).

W ramach każdej relacji, jaką nawiązujemy z przedmiotami różnej wielkości, „zniekształcamy” i „karykaturyzujemy” je, czyli przekładamy w taki sposób, który odpowiada naszym potrzebom i dostępnej nam skali poznawczej. Co ważne, twierdzi Harman, „[t]o nie ludzka świadomość zniekształca byt rzeczy, lecz relacyjność *per se*” (34). W tym sensie, nieadekwatny i niemożliwy do zrealizowania w pełni przekład byłby ważną składową każdej formy relacyjności, a więc tkwiłby u samych podstaw ontologii. „Każda relacja – jak czytamy w *Traktacie o przedmiotach* – stanowi translację lub zniekształcenie swoich członów” (2013, 79). W tym ujęciu wszelkie przedmioty ostatecznie wycofują się w głąb samych siebie, nie wchodząc w żadne relacje; te ostatnie mogą zaistnieć tylko w sferze zmysłowej, gdzie funkcjonują jako „karykatury” właśnie, czyli odkształcone i częściowo odwzorowane „profile” (109) przełożone na język poznania przedmiotów, z którymi wchodzą w relację.

Z perspektywy literaturoznawczej Harman najprzystępniej formułuje swoje wnioski w książce *Weird Realism*, poświęconej twórczości H.P. Lovecrafta, którą obiera za literacki model własnej filozofii (2012b). Śledząc zagadkowy styl samotnika z Providence, charakterystycznie umykający przed nazywaniem rzeczy wprost, Harman uogólnia ten gest stylistyczny, argumentując, że „żadna rzeczywistość nie może być wprost przełożona w formie jakiegokolwiek reprezentacji” (51). Zwrot przeciw reprezentacjonizmowi oparty byłby na tezie, że rzeczywistość jest „dziwna” (*weird*), ponieważ opiera się jakimkolwiek próbom przedstawienia. W jednym ustępie Harman twierdzi wręcz, że „sens bycia można określić jako **nieprzekładalność**” (16; podkreślenie – G.C.). Postulując miłość mądrości zamiast obierania jej w posiadanie, filozof sugeruje, że do prawdy można się jedynie zbliżać asymptotycznie, posługując się aluzją lub metaforą, które pozwalają dokonywać przeskoków między konkretną cechą zmysłową a rzeczywistym przedmiotem wycofującym się nieuchronnie w cień. Żaden bezpośredni przekład nie byłby w takim razie możliwy. Fakt, że przedmioty uciekają przed naszymi wścibskimi próbami okiełznania ich, nie stanowi jednak przeszkody, by próbować pochwytować przynajmniej pewne ich aspekty w sposób metaforyczny. Tego rodzaju zabiegi Harman określa mianem „weird realism”, czyli „dziwnego realizmu”, który nie rości sobie prawa do uobecniania danego przedmiotu, ale jedynie go implikuje lub czyni widzialnym.

Odnosząc te kwestie do tez tego artykułu, można pokusić się o przeprowadzenie analogii, do której uprawnia nas sam Harman, argumentując, że przedmioty mogą mieć dowolną skalę, osiągając czasem – jak przekonuje Timothy Morton – rozmiary dalece wykraczające poza możliwości ludzkiego umysłu i wyobraźni, stając się „hiperobiektami” (2013). Jeśli potraktujemy znaną nam ekosferę właśnie jako hiperobiekt, którego nigdy w pełni nie pojmiemy, pozostaje nam jedynie sugerować czy domniemywać jego istnienie poprzez mnożenie metafor, które zniekształcając ów przedmiot na nieskończoną liczbę sposobów, mogą przynajmniej uzmysłwić nam jego autonomię. Wspomniane metafory i relacje zawiązywane między istotami a środowiskiem, w jakim funkcjonują, tworzone są jednak nie tylko przez ludzi, ale również przez rzesze innych bytów na tej planecie. Uzmysłwienie sobie, że uczestniczymy w ten sposób we współtworzeniu gęstej sieci relacji środowiskowych (Morton nazywa ją siecią lub splątaniem [*mesh*]; por. Morton 2016: 202), pozwala umieścić ludzkie starania przekładowe w szerszej perspektywie ogółu światotwórczych wysiłków podejmowanych

przez wszelkie organizmy. Ta sfera jest wysoce nieprzejrzysta – stąd Morton nazywa badanie jej mianem „ciemnej ekologii” (*dark ecology*), której ustalenia są niesamowite we Freudowskim sensie (*unheimlich*). Odkrywając swoją sprawczość przede wszystkim na drodze zniszczenia, ludzkość dostrzega, że uwikłana jest w sieć pętli przyczynowo-skutkowych, które są zarazem obce i znajome (2016: 26nn).

Ciemna ekologia nie pretenduje do oświetlenia praw natury, ale przyjmuje za aksjomat, że każde przedstawienie – jako przekład właśnie – jest nieuchronnie dziwne i zapętlone w umykającą naszej wyobraźni sieć powiązań, do czego musimy się przyzwyczaić i co może stać się z czasem źródłem „ciemnej radości” (27–28). Nie pretendując do miana jedyne go źródła sensu, człowiek może jednak paradoksalnie wyzwolić swoje siły kreatywne w zakresie budowania i kształtowania relacji ze środowiskiem poprzez mozolne poznawanie wielości ludzkich i nie-ludzkich języków układających się w mozaikę, na której powierzchni pojawiają się przebłyski więcej-niż-ludzkiego „Wielkiego Zewnątrz” i „Wielkiej Opowieści”.

W końcu udziwnienie czy też defamiliaryzacja – będące motorem ciemnej ekologii – to zarazem dobrze rozpoznana technika literacka opisana przez Szklowskiego, polegająca na przyjmowaniu zaskakujących punktów widzenia. Tego rodzaju uniezwyklenie również opiera się na mechanizmie metafory, która to – jako „przeñośnia” – czyni punkt widzenia mobilnym i manipuluje perspektywą w taki sposób, by zaprezentować dane zjawisko w nowym świetle. Jak argumentuje Szklowski (2006), technika ta pozwala nie tylko osiągnąć efekt świeżości w opisie literackim, ale również przeciwdziała rutynie. W ten sposób możliwe staje się wyrwanie z okowów automatyzmu poznawczego, który pomaga nam w codziennym funkcjonowaniu, ale może paraliżować wysiłki zmierzające ku sformułowaniu krytycznej wizji świata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek. Jak zauważył Mark Fisher (2009), kapitalizm w szczególnym stopniu wytwarza zamknięty system „realizmu kapitalistycznego”, w którym najbardziej niebezpieczne nie są nawet jego konkretne założenia, np. te dotyczące traktowania wszystkich sfer życia w kategoriach gospodarczych, ale fakt, że ugruntowuje się on jako jedyny możliwy racjonalny system organizacji życia społecznego, pozbawiony jakiegokolwiek alternatywy. Kapitalistyczny system odwzorowywania rzeczywistości domyka wszystkie wspomniane przez Malabou miejsca „niedające się ustalić w świecie”. Dlatego właśnie defamiliaryzacja – uotożsamiona z przekładowym wyobcowaniem i filozoficznym *weirding* – może pomóc otrząsnąć się z tego snu oraz uwolnić potencjał światotwórczy, potrzebny, by

odzyskać przyszłość i tym samym prawo do kształtowania jej wedle innych zasad niż logika kapitału. Technika ta została zdefiniowana w odniesieniu do literatury, dlatego w kolejnej części omawiam kilka przykładów takiego działania w poezji i przekładzie.

## Literackie przekłady z Wielkiego Zewnątrz

W posłowie do przekładu książki poetyckiej Forresta Gandera *Bądź blisko* Julia Fiedorczyk podkreśla, że gęstość języka amerykańskiego poety często nie pozwalała jej tłumaczyć wprost, wobec czego zmuszona była jego utwory „w jakimś sensie ponownie napisać, zrekonstruować w nowym języku” (2020: 95). Podążając za namową autora, by „napisać to po swojemu”, tłumaczka wpada w strefę graniczną między tradycyjnie pojmowanymi biegunami oryginału i przekładu. Konstatuje jednak z radością, że taka metoda pracy pozwoliła jej być może odzwierciedlić „nieredukowalną dialogiczność” cechującą poetykę Gandera. Jego twórczość wykreśla bowiem pewne pole językowe, w którym wybrzmiewają różne głosy, w tym też i nie-ludzkie, uzyskując w wierszu gościńcę. W tym kontekście niezwykle celna wydaje się metafora wieńcząca wiersz zatytułowany „Wychodząc ze światła”, która opisuje ludzkie ciało jako „splot / najróżniejszych zaczepów do świata, / repozytorium wszystkiego, / co nieświadomie / wzięłeś w siebie, ludzkiego / i nie” (23). Ciało to – które można rozumieć również jako ciało wiersza czy figurę materialnego zakorzenienia człowieka w środowisku – jest „podobne do / wiszącego nieruchomo dzwonu, który zbiera i skupia / wszystkie okoliczne / widmowe pogłosy” (24). Ten obraz ujmuje człowieczeństwo jako oparte na przekładzie w tym sensie, że stanowi „splot” języków ludzkich i nie-ludzkich, ukształtowany („skupiony”) w toku negocjacji granic między wnętrzem i zewnątrz, czyli interioryzacji i udomowienia pewnych elementów kosztem innych. W takiej perspektywie istoty ludzkie są z konieczności otwarte na poruszenia płynące z zewnątrz i przenikające ciało, które staje się membraną przewodzącą drgania świata – czułym instrumentem językowo-biologicznym zaświadczającym o przynależności do przyrody.

Ostatni utwór pomieszczony w tomie – wieńczący zarazem cykl *Strefa przybrzeżna*, na który składają się ekfrastyczne hybrydy poetycko-prozatorskie – wyraża wprost pragnienie autora, by „[n]a wulkanicznej skale otworzyć intymność. Tu przylgnąć” (87). Gander, który z wykształcenia

jest również geologiem, szuka poetyckich sposobów „stawania-się-ziemią”, czyli zawiązywania intymnej, zaangażowanej emocjonalnie relacji z kopalnym wymiarem człowieczeństwa. W tej części książki, gdzie punktem wyjścia są fotografie Michaela Flomena „wywołane” nie przez artystę, ale przez „naturalne źródła światła – na przykład gwiazdy” (94), Gander wskazuje pośrednio na ową „ciemną materię” wszechświata opisaną przez Malabou i Mortona: „przestrzeń, której nie da się umieścić na żadnej mapie, przyszpilić słowami, ująć w ramach dostępnej nam pojęciowości” (94). Ukochaną, której obecność sugerują w tym cyklu zwroty w drugiej osobie, może być nie tylko zmarła żona poety, ale też tłumaczka, a przynajmniej jej uogólniona postać, która wpisana jest już z góry w ten projekt poetycki, otwierający się na przepływy językowe i szukający swojego dopełnienia w innych językach – ludzkich i nie-ludzkich. „Ślady twojego bycia / gromadzą się w żywicy / mojego umysłu” (87) – pisze Gander, zapraszając do współuczestnictwa w przekładzie wiersza, który rozbrzmieć może różnymi echemi. Utwór i cały tom kończy pytanie: „Czy widzisz mnie teraz / z daleka, jak pochwycony / w ten chwilowy, urojony / impas, ujeżdżam / ogniste wiry bólu?” (87). Ciekawie oświetlając tytuł książki, poeta szkicuje tutaj kluczowe napięcie między prośbą, by być „blisko” a dystansem sugerowanym przez patrzeć „z daleka”. Aby pokonać ten dystans, potrzebna jest praca przekładu, intymnego zbliżenia, w którym ujawnia się „kruchość” naszych relacji, przekuwana jednak – jak argumentuje Fiedorczuk – w „impuls etyczny” pobudzający poczucie „solidarności z innymi istotami” (92).

Pokrewny impuls odsłonić można w poemacie *Dart* autorstwa Alice Oswald z 2002 roku. Poetka oddaje w nim głos rzecze, prezentując kolaż powstały dzięki badaniom i wędrówkom, podczas których słuchała istot zamieszkujących całe dorzecze. W efekcie powstał meandrujący wiersz, w którym wybrzmiewają na równi ludzie pracujący i żyjący przy rzece, jak i same jej wędrujące wody oraz krajobraz, przez który przepływa w drodze do ujścia. Całość układa się – mimo różnorodności głosów, rytmów i dźwięków – w pojemne solilokwium rzeki, która w ten sposób nabywa podmiotowości i sprawczości. Dzięki swemu proteuszowemu charakterowi, utwór swobodnie przekracza granice między naturą i kulturą, przypominając, jak sugeruje sama autorka, dźwiękową mapę, czy też kolaż lub „ścieżkę śpiewu” (*songline*), czyli wywodzącą się z aborygeńskiej tradycji technikę wędrowania łączącą poezję z geografiami.

Jak odnotowuje Jerzy Jarniewicz w posłowie do antologii *Poetki z wysp*, gdzie opublikowane zostały polskojęzyczne ustępy z *Dart* w przekładzie

Magdy Heydel, „poezja i przyroda łączą się tu w harmonijną, choć niepozabawioną dramatyzm całość, a bieg poematu, wyznaczony przez bieg rzeki, prowadzi do finałowej afirmacji bezosobowości, która obejmuje wszystko: «To ja, anonim, monolog wody, / wszystkie imiona, wszystkie głosy»” (2015a: 210). Owe głosy – jeśli rozumieć je, jak sugeruje autorka w słowie wstępnym, jako „poszum rzeki” (169) – zazębiają się i rezonują w nurcie, na który składają się liczne języki. W kilkustronicowym fragmencie zawartym we wspomnianej antologii poszczególne wątki i głosy przeplatają się w sposób, który nie sugeruje żadnej hierarchii ważności, a z pewnością nie uprzywilejowuje człowieka. Obok postaci takich jak przyrodniczka, pływak i kajakarz, Rex Nemorensis (król dębowych lasów) i Flamen Dialis (kapłan Zeusa), pojawiają się na równych prawach bobrek trójlistkowy, rosiczka, motyle modraszki, żaby, czaple, pająki, mszyce, węgorki, pluszcz i wydry. Nie bez znaczenia pozostaje wymiar ekologiczny poematu, gdzie człowiek ukazany jest jako czynnik kształtujący rzekę, często w niszczący sposób.

W poemacie *Dart* próżno jednak szukać antropocentrycznej pychy, albowiem rzeka i ludzie ukazani są w splocie niemożliwym do rozsupłania. Wiersz postuluje w rezultacie potrzebę zrozumienia, że świat jest współzależnym ekosystemem, w obrębie którego dochodzące do głosu jednostki wyrażają się dzięki uczestnictwu w większej całości. Oswald udowadnia, że wyartykułowanie tej całości jest możliwe dzięki poetyckiej kartografii, która kreśli wielowymiarowe mapy, odwzorowujące zarazem mniej i więcej niż kwantyfikowalne aspekty fizycznej rzeki. Poprzez odsłonięcie jej wymiarów mitycznych i afektywnych, biologicznych i geologicznych, Oswald buduje obraz środowiska, który nie jest redukowalny do geografii lub historii. Chcąc odczytać jej mapę, musimy użyć innej siatki, która na powrót otwiera rzekomo domknięty obraz planety. Na rzece *Dart* głosy i myśli ludzi oraz nie-ludzi przenikają się jako równouprawnione formy ekspresji życia płynącego jednym wartkim strumieniem (Heydel 2018).

W innym tomie Alice Oswald przełożonym przez Magdę Heydel, zatytułowanym *Zapadać w jawę* (2018), wątki te znajdują dalsze rozwinięcie. Oswald często sięga tu po wodę jako figurę komunikacji i łączności, które – choć efemeryczne – cyrkulują pod różnymi postaciami, wnikając często tam, dokąd nie sięga okularocentryczna wyobraźnia. Już pierwszy wiersz *Krótką historia o padaniu* szkicuje sytuację, kiedy woda staje się listkiem, wędrując po trawach i kwiatach, ostatecznie spływając „na mój język giętki” i zamieniając się – jak możemy domniemywać – w wiersz (5). Atencja Oswald dla świata przyrody jest tym bardziej doniosła, że autorka rejestruje



ulotne momenty i wyznacza poetyckie trajektorie idące w poprzek wszelkich podziałów: tych między naturą i kulturą, jak również tych porządkujących zjawiska podług ich skali. Kolejne peregrynacje wody pozwalają poetce przyjmować punkt widzenia charakteryzujący się skromnością i kruchością, pozbawiony pychy i odarty z roszczeń do panowania nad rzeczywistością. Przyjęta tu perspektywa zachęca do wsłuchiwania się w ciche głosy, które na co dzień umykają nam, choć stanowią istotne ogniwo w długich łańcuchach zależności regulujących ekosystemy.

W *Zawrocie głowy* poetka przyjmuje ponownie perspektywę wody: „ja która mieszkam w suterenie / piętro poniżej świata / mam oko na owady a ucho na korzonki i słucham” (53). Pisanie staje się tu wielojęzycznym „pisanem planety”, które (jak podkreśla Heydel w komentarzu) zakłète jest nie w górnolotnych poetyzmach, lecz w najzwyczajszym „plewieniu fasoli”, któremu towarzyszy znamienne „bazgranie po ziemi” (59). Jeśli przyjąć za tłumaczką, że „język jest glebą, którą tylko nasza skrupulatna bazgranina potrafi ocalić przed chwastami” (179), pisanie byłoby uważnym podążaniem za „tą szeleszczącą mową którą / zawsze słyszę w trawie” (135). Jak trafnie ujmuje to Heydel, Oswald „tworzy w języku miejsce dla głosu świata: odsuwa na bok znaczenia, do których użytkownicy języka przywykli, by zrobić miejsce dla tego, «co mówi, kiedy nikt nie mówi»”. „Udziela głosu temu, co nie mieści się w sferze znaczeń definiowanych z perspektywy antropocentrycznej – pisze dalej tłumaczką – przymuszając ludzki język do wypowiedzenia tego, czego dotąd nie miał w repertuarze” (2018: 311). Poezja Oswald – wyróżniająca się wedle Heydel „inherentnie przekładowym charakterem” (309) – ma mniej wspólnego z tradycyjną liryką, a więcej z uważnym wsłuchiowaniem się i przekładaniem na język ludzi tego, co można dosłyszeć w środowisku: subtelnego, lecz nieustępliwego wielogłosu natury. Jak autorka zapowiada w poemacie *Titonos*, opiewającym chwilę, gdy świt wyłania się z nocy, „trawy wypowiem wasze imiona / jak podróżny który gapi się / w gazetę sylabizuje nagłówki / a strona szepcze gdy ją czyta” (141). Niczym karty z wielkiej księgi przyrody, wiersze Oswald oraz Gandra otwarte są na przekład i żywią się nim, słuchając z uwagą i dzieląc się miejscem.

Gościnność tekstów poetyckich, które oferują sobie wzajem azyl, rozciągając sieci języka dzięki przekładowi, to temat, który rozpoznaje w twórczości Oswald i innych „poetek z wysp” Jarniewicz. W eseju *Antygoni wracają*, poświęconym emancypacji przekładu jako gatunku literackiego w paraleli do emancypacji kobiet, również jako tłumaczek, krytyk wskazuje liczne

przykłady interwencji poetyckich, które przełamują konwencje. Odnosząc się do „wersji” sonetów Rilkego pomieszczonych w tomie Jo Shapcott zatytułowanym *Tender Taxes*, Jarniewicz wskazuje, że tego rodzaju praktyki literackie – czyli różne formy twórczego „przepisywania się” przez dzieła innych autorów – ujawniają nie tylko „translatorskie, czyli obcojęzyczne, podłoże każdej literatury” (2012: 22), ale również tajemnicze „wspólne *incognito* obcego języka” (2018: 86). Ostatnie sformułowanie, zacytowane przez Jarniewicza z okładki tomu Shapcott, istotnie wskazuje na pewien zapomniany szerszy grunt inwencji językowej, leżący głębiej niż sięga powszedni ogład. Nie dziwi więc, że w tym kontekście Jarniewicz przywołuje Oswald, a dokładniej jej tom *Memorial*, przełożony na polski przez Magdę Heydel jako *Monument* (2020), który prezentuje efekty „wykopalisk” z *Iliady* Homera. W niecodziennym „przekładzie” Oswald ostał się „cmentarz z głosów” przechowujący „imiona i żywoty” poległych żołnierzy (2015b: 180). Jak zaznacza poetka, jej „wykopaliska” nie podążają za oryginałem w sposób konwencjonalnie „wierny”, lecz otwierają „prześwity, przez które można spojrzeć na to, na co patrzył Homer” (181).

Zastosowana tu metoda pokazuje, że przekład może pośrednio sygnalizować istnienie większych całości poprzez operowanie wspomnianymi „prześwitami” jako techniką, która pozwala wybrzmieć tym aspektom tekstu, które dotychczas pozostawały mało widoczne. Dzięki zastosowaniu tego zabiegu – odnotowuje Heydel – „poetka radykalnie przemieszcza istotę zadania tłumacza (...) w duchu myśli Waltera Benjamina. Mocny obraz «usunięcia dachu» oznacza otwarcie na nieznanne, nie-ludzkie, próbę zyskania bezpośredniego dostępu do nieba, u Oswald z pewnością rozumianego również dosłownie, przyrodniczo” (2018: 323–324). Ta diagnoza przenosi akcent w Benjaminowskim modelu przekładu na kwestię środowiska i naszych relacji z nim, budowanych metaforycznie, a więc literacko. Otwarcie się dzięki przekładowi na absolut lub czysty język to fundamentalnie ekologiczny gest oraz ważny wskaźnik gościnności, jaką „oferują sobie wzajem” teksty literackie, w tym przekłady, które – jak konkluduje Jarniewicz – „przenikają się, inspirują, wędrują ponad czasem i przestrzenią” (2018: 88). Paul Ricoeur, który wprowadził to pojęcie do badań nad przekładem, podkreśla wręcz, że gościnność językowa jest modelem dla wszelkich innych jej form (Ricoeur 2008). Odsłonięcie tego wymiaru przekładu sprawia, że system literacki jawi nam się również jako złożony ekosystem, w którego obrębie ewolucję i innowację napędza swoboda zawiązywania relacji i ich plastyczna wzajemność.

W innym tomie z serii Europejski Poeta Wolności (w której ukazała się książka *Zapadać w jawę*) autorstwa północnoirlandzkiej poetki Sinéad Morrissey pt. *O równowadze* (również w przekładzie Magdy Heydel), autorka podejmuje kwestię delikatności stanu równowagi w różnych jej znaczeniach. W charakterystycznie dopracowanych formalnie wierszach tej poetki przewijają się liczne obrazy i tematy związane z osiągnięciem równowagi i traceniem jej: wodowanie statku, cyrkowe akrobacje, oblatywanie prototypu samolotu, relacje rodzinne, równość płci, oraz szczególna równowaga między życiem a śmiercią. Kwestie te oczywiście nabierają większej wagi, gdy czytamy o nich w czasach naznaczonych strachem przed utratą równowagi biocenotycznej, zwłaszcza w odniesieniu do punktów zwrotnych (*tipping points*) definiowanych przez naukowców jako momenty, które zdecydują o nieodwracalności zmian klimatycznych. Istotne miejsce zajmuje w nim sześcioczęściowy wiersz *Bezbiel*, który odnosi te wątki do globalnego ocieplenia. Zainspirowany wyprawą na Grenlandię udokumentowaną w filmie Daniela Dencika z 2013 roku, utwór ten przedstawia punkty widzenia sześciu jej uczestników: geologa, fotografa, geografę, artystę, biologa morskiego oraz archeologa. Ich refleksje nie roszczą sobie prawa do absolutyzmu, a raczej uzupełniają się. We wszystkich wypowiedziach przewija się jednak mniej lub bardziej otwarcie kwestia znikającej pokrywy lodowej. Rozpisany na sześć głosów temat ukazuje perspektywy wynikające z profesji poszczególnych osób przemawiających w wierszu. Jeśli topniejące lodowce – wizytówka globalnego ocieplenia – mogą do nas przemówić w sposób zrozumiały, to poprzez udzielający im gościny wiersz, w którym swobodnie krzyżują się wymiary geologiczny, biologiczny i antropologiczny.

Dostrzeżenie antropogenicznego charakteru zmian obserwowanych w odległych rejonach to doświadczenie epifaniczne, splatające ze sobą odległe aspekty życia i prowadzące do zaskakujących konstatacji, które budują „ciemną” wrażliwość ekologiczną. Jak relacjonuje geolog (być może w monologu wewnętrznym, jak może sugerować zapis kursywą), „*Jeśli to życie / rządzi geologiczną maszyną / planety, a nie na odwrót, to nie ma / w nas nic nowego ani tragicznego*” (2019: 109). Ta myśl, rewidująca relację między człowiekiem i środowiskiem, odbiera ludzkości wyjątkową rolę, rzekomo wyznaczoną nam przez historię. Takie ujęcie potwierdza erozję paradygmatu, w którym człowiek jest panem Ziemi, podporządkowującym ją sobie wedle własnego kaprysu, bez poczucia odpowiedzialności za swoje decyzje. Doświadczenie to nabiera jednak przełomowego sensu dopiero, kiedy wyrazić je można z zaangażowaniem emocjonalnym towarzyszącym

bezpośredniej obserwacji i ująć w język o nośności wystarczającej, by – jak barwnie ujmuje to Morrissey – „setki maratończyków w moim mózgu / stanęły i ruszyły w przeciwnym kierunku” (109).

## Zakończenie

Jak celnie wskazuje Małgorzata Łukasiewicz, przekład „ujawnia i mobilizuje energie językowe”, być może nawet w większym stopniu niż twórczość oryginalna (2017: 20). Dzięki konieczności twórczej interwencji w język docelowy, przekład „rewitalizuje” go, poszerzając moc ekspresji oraz zwiększając rozdzielczość i czułość (26). Dzięki tłumaczeniu, język pomnaża się i niuansuje, a wraz z nim nasze zdolności poznawcze oraz krytyczne. Od jego „ugniatania” (określenie Piotra Sommera) mamy go nie tylko więcej, ale też staje się on bardziej elastyczny i adekwatny do naszych potrzeb. W dobie antropocenu – epoce ujawniającej zarówno głęboki kryzys ekologiczny, jak i kryzys wyobraźni potrzebnej, by go objąć – potrzebujemy zdwojonych wysiłków, by nasz język uczynić narzędziem rozpoznania i zmiany. Z jednej strony, konieczne jest nadawanie retorycznej nośności dyskursom naukowym. Z drugiej zaś – potrzebujemy nowych metafor i opowieści pozwalających celniej rozpoznawać kluczowe wyzwania oraz formułować alternatywy dla form organizacji życia społecznego, które nie odpowiadają na dzisiejsze potrzeby. To drugie zadanie może się powieść o tyle, o ile nasze wysiłki obejmować będą mozolną pracę restytuowania relacji między człowiekiem a środowiskiem (jak chce Cronin), które uległy zatarciu lub zostały zerwane w wyniku procesów puryfikacji. Jeśli rzeczywiście jest tak, jak twierdzi Jarniewicz, że tłumacze reprezentują dziś „zawód społecznego zaufania” (2018: 144) i ich praca staje się „warunkiem społeczeństwa uczestniczącego” (147), przekład może nabierać cech mesjańskich, jakie odkrył Benjamin, formułując w 1923 roku „zadanie tłumacza”. Bez mała sto lat później, wyzwania, przed jakim stawia nas antropocen, każą nam twórczo przeformułować to ujęcie, adaptując je do wyzwań współczesności, z tym zastrzeżeniem, że pracy nad językiem ludzkim musi towarzyszyć gest wycofania się, by słuchać i robić miejsce również nie-ludzkim głosom.

W eseju poświęconym przekładowi, zatytułowanemu znamienne *Prace Hermesa, czyli jak tłumacze codziennie ratują świat*, Olga Tokarczuk przyrównuje tłumaczki i tłumaczy do „elementów składowych czegoś w rodzaju przewodzącej tkanki nerwowej, sieci, która pomaga przenosić informacje

z jednego miejsca tego tworu w drugie” (2020). Polska noblistka podkreśla, że tak jak przekład potrafił na przestrzeni dziejów uratować dorobek starożytności przed zapomnieniem, tak i dziś na tej praktyce spoczywa ciężar odpowiedzialności za to, by odświeżać język opisu rzeczywistości. Bez tych działań język zbiorowy kostnieje i tworzy zamknięty system-pułapkę (por. Fisher 2009). Zawłaszczenie dyskursu publicznego przez języki utrwalające myślenie w kategoriach dualistycznych jest dziś szczególnie niebezpieczne. Aby zmiana stała się możliwa, potrzebujemy impulsów przekładowych, które działałyby wedle Tokarczuk jak szczepionka, infekując język w stopniu niezbędnym, by element obcy – głos „spoza systemu” – wprowadził do naszego słownika nowe pojęcia. Wedle pisarki, literatura i przekład miałyby tu do odegrania kluczową rolę, ponieważ pokazują nam, że istniały w przeszłości inne języki zbiorowe i że ich świadome i aktywne kształtowanie jest naszą wspólną odpowiedzialnością. Skoro przekład sugeruje, że prawda tekstu może przybierać wiele form (Jarniewicz 2018: 146), prawda świata, w którym przestaje obowiązywać dualistyczny podział, domaga się wyartykułowania w wielu językach możliwych do skoordynowania na drodze przekładu intersemiotycznego obejmującego całą semiosferę. Prawda o człowieku musi ujawnić się dookolną drogą, ponieważ – jak Magda Heydel pisze o poezji Alice Oswald – „[człowieka] nie da się zrozumieć bez próby zrozumienia tego, co nie-ludzkie” (2018: 314).

Podobną myśl wyraża też Phillip John Usher (2016), przekonując, że termin *anthropos* zawarty w słowie „antropocen” nie może być tłumaczony po prostu jako „człowiek”, ponieważ nie wiemy wciąż właściwie, kim jest człowiek w nowej epoce. W procesie ponawianego wciąż przekładu dopiero wykuwa się nowe rozumienie człowieczeństwa. Jak argumentuje Usher, celem środowiskowo zorientowanej humanistyki jest uniezwyklenie koncepcji *anthropos* (65), czyli skomunikowanie się z jej wypartą „ciemną stroną”, rozpoznaną w kategoriach Mortonowskiej „ciemnej ekologii” (61). Człowieczeństwo domaga się więc nowego przekładu, czyli przemiany świadomości wysuwającej na pierwszy plan jego związku ze środowiskiem.

Jak pokazuje powyższy przegląd koncepcji, coraz wyraźniej widać, że dokonuje się zmiana paradygmatu w myśleniu o człowieczeństwie. W obrębie zorientowanych środowiskowo badań w literaturoznawstwie, przekładoznawstwie i filozofii problematyka przekładu wysuwa się na pierwszy plan, dostarczając licznych metafor. Choć redukcja wielu zagadnień do jednej kwestii stoi w sprzeczności z wartościami, jakim hołdują te kierunki, przekład ewidentnie wyróżnia się jako temat szczególnie adekwatny do

refleksji w obszarze szeroko rozumianej, ekologicznie usposobionej humanistyki. Określa się go często jako dziedzinę, która wskazuje na sprawy znacznie szersze niż działanie na tekstach i ich kontekstach kulturowych. Ostatecznie kategoria przekładu traci swój antropocentryczny wymiar, pozwalając się rozciągać na świat istot innych niż ludzie, a nawet zyskując rangę pryncypium filozoficznego. W tym świetle szczególna rola przypada literaturze, a zwłaszcza przekładowi literackiemu – obszarowi, gdzie zbiegają się kwestie wielojęzyczności świata i odpowiedzialnych negocjacji między różnymi formami jego opisu. Tłumaczki takie jak Julia Fiedorczyk i Magda Heydel pokazują w swojej pracy przekładowej i krytycznej, że działanie na styku różnych języków i wrażliwości, wzbogacone o umiejętność uważnego słuchania, to praktyka łącząca wątki literackie, etyczne i środowiskowe. Kształtują tym samym model pojemniej rozumianej pracy przekładowej, która ujęta w ekologiczne ramy wyznacza kierunek zmiany świadomości na miarę antropocenu.

## Bibliografia

- Benjamin, Walter. 2011. *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 5–6(478–479), s. 27–41.
- Braidotti, Rosi. 2014. *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buell, Lawrence. 1995. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cronin, Michael. 2016. *Przekład w epoce cyfrowej*, przeł. M. Błaszowska, M. Heydel, E. Koziółkiewicz, M. Nawrocki, A. Pikul, Z. Ziemann, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- 2017. *Eco-Translation. Translation and Ecology in the Age of the Anthropocene*, London: Routledge.
- Fiedorczyk, Julia. 2015. *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk: Wydawnictwo Katedra.
- Fiedorczyk, Julia, Beltrán, Gerardo. 2015. *Ekopoetyka/Edopoética/Edopoetics*, Warszawa: Biblioteka Iberyjska.
- Fisher, Mark. 2009. *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Winchester: Zero Books.
- Gander, Forrest. 2020. *Bądź blisko*, przeł. J. Fiedorczyk, Kraków: Lokator.
- Haraway, Donna J. 2016. *Manifestly Haraway*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harman, Graham. 2012a. *O przyczynowości zastępczej*, przeł. M. Rychter, „Kronos” 20(1), s. 31–47.
- 2012b. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Winchester: Zero Books.

- 2013. *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- 2016. *Księżę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, przeł. G. Czemieli, M. Rychter, Warszawa: Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego.
- Heydel, Magda. 2018. *Co mówi, kiedy nikt nie mówi. Praktyka poetycka Alice Oswald jako przekład*, „Poznańskie Studia Polonistyczne Seria Literacka” 53(33), s. 309–326, <https://doi.org/10.14746/pspsl.2018.33.18>.
- Hoffmeyer, Jesper. 2010. *The Semiotics of Nature: Code-Duality*, w: D. Favareau (red.) *Essential Readings in Biosemiotics*, Dordrecht–Heidelberg– London–New York: Springer, s. 583–628.
- Jarniewicz, Jerzy. 2012. *Gościnność słowa. Szkice o przekładzie literackim*, Kraków: Znak.
- 2018. *Przekład między innymi. Szkice o przekładach, językach i literaturze*, Wrocław: Ossolineum.
- Joyce, James. 2012. *Finneganów tren*, przeł. K. Bartnicki, Kraków: Ha-art.
- Latour, Bruno. 2009. *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnačka, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków: Universitas.
- 2011. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Le Guin, Ursula K. 2019. *Dotąd dobrze*, przeł. J. Jarniewicz, J. Bargielska, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lipszyc, Adam. 2011. *O nieprzekładalności przekładu*, „Literatura na Świecie” 5–6(478–479), s. 69–89.
- Łukasiewicz, Małgorzata. 2017. *Pięć razy o przekładzie*, Warszawa–Gdańsk: Karakter, Instytut Kultury Miejskiej. Wydanie elektroniczne.
- Malabou, Catherine. 2017a. *The Brain of History, or, The Mentality of the Anthropocene*, „The South Atlantic Quarterly” 1(116), s. 39–53, <https://doi.org/10.1215/00382876-3749304>.
- 2017b. *Ontologia przypadłości. Esej o plastyczności destrukcyjnej*, przeł. P. Skalski, Warszawa: Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego.
- 2018. *Dokąd zmierza materializm? Althusser/Darwin*, przeł. E. Wojciechowska, „Praktyka Teoretyczna” 28(2), <https://doi.org/10.14746/prt.2018.2.1>.
- Marais, Kobus. 2019. *A (Bio)Semiotic Theory of Translation. The Emergence of Social-Cultural Reality*, London: Routledge.
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbich, Warszawa: Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego.
- Morrissey, Sinead. 2019. *O równowadze*, przeł. M. Heydel, Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.
- Morton, Timothy. 2013. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2016. *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, New York: Columbia University Press. Kindle edition.

- Munday, Jeremy. 2001. *Introducing Translation Studies*, London: Routledge.
- Oswald, Alice. 2015a. *Dart*, przeł. M. Heydel, w: *Poetki z Wysp*, przeł. J. Jarniewicz, M. Heydel, Wrocław–Gdańsk: Biuro Literackie, Instytut Kultury Miejskiej, s. 169–174.
- 2015b. *Pomnik*, przeł. M. Heydel, w: *Poetki z Wysp*, przeł. J. Jarniewicz, M. Heydel, Wrocław–Gdańsk: Biuro Literackie; Instytut Kultury Miejskiej, s. 180–200.
- 2018. *Zapadać w jawę*, przeł. M. Heydel, Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.
- 2020. *Monument: wykopaliska z Iliady*, przeł. M. Heydel, Sejny: Pogranicze.
- Rapley, Chris, de Meyer, Kris, Carney, James, Clarke, Richard, Howarth, Candice, Smith, Nick, Stilgoe, Jack, Youngs, Stuart, Brierley, Chris, Haugvaldstad, Anne, Lotto, Beau, Michie, Susan, Shipworth, Michelle, Tuckett, David. 2014. *Time for Change? Climate Science Reconsidered. Report of the UCL Policy Commission on Communicating Climate Science*, London: University College London.
- Ricoeur, Paul. 2008. *O tłumaczeniu*, przeł. T. Swoboda, S. Ułaszek, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Shread, Carolyn. 2011. *Catherine Malabou's Plasticity in Translation*, „On Systems in Translation: Critical Approaches” 24(1), s. 125–148, <https://doi.org/10.7202/1013257ar>.
- Skalski, Piotr. 2017. *Plastyczność istnienia*, w: C. Malabou, *Ontologia przypadłości*, Warszawa: Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego, s. 146–166.
- Szkłowski, Wiktor B. 2006. *Sztuka jako chwyt*, przeł. R. Łużny, w: A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Kraków: Znak, s. 95–111.
- Tokarczuk, Olga. 2020. *Prace Hermesa, czyli jak tłumacze codziennie ratują świat*, w: O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 800–1008 (wydanie cyfrowe).
- Usher, Philip J. 2016. *Untranslating the Anthropocene*, „Diacritics” 44(3), s. 56–77, <https://doi.org/10.1353/dia.2016.0014>.
- Venuti, Lawrence. 1995. *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, London: Routledge.
- Wheeler, Wendy. 2006. *The Whole Creature. Complexity, Biosemiotics and the Evolution of Culture*, London: Lawrence & Wishart.