

HYBRIS

ISSN 1689-4286

56

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 1/2022



INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: imf.hybris@uni.lodz.pl

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarz:

Olena Dubchak

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Michał Zawadzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Redaktorzy językowi:

Elżbieta Jakubowska

Wojciech Szymański

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université

ParisDauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet
Wrocławski)

†Prof. James E. McGuire (University of
Pittsburgh, USA)

James Hughes (University of
Massachusetts Boston, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w
Białymstoku)

Prof. Michał Krzykawski (Uniwersytet
Śląski)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British
Columbia, Kanada)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino,
Włochy) — członek honorowy

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

Dr Ewa Wyrębska-Đermanović
(Uniwersytet w Bonn, Niemcy)

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Lewandowski

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2022



HYBRIS NR 56 (2022)

AKSJOLOGIE NIEANTROPOCENTRYZMÓW

POD REDAKCJĄ ZOFII HAŁĘZY I MARCINA M. BOGUSŁAWSKIEGO

CONTENTS

ZOFIA HAŁĘZA, MARCIN BOGUSŁAWSKI

OD OSÓB REDAGUJĄCYCH [I-VIII]

MONIKA ROGOWSKA-STANGRET

NIEANTROPOCENTRYCZNE PRZEWARTOŚCIOWANIE WARTOŚCI. SZKIC
O AKSJOLOGICZNYCH PODSTAWACH NIEANTROPOCENTRYZMÓW NA
PRZYKŁADZIE WYBRANYCH NURTÓW WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII
FEMINISTYCZNEJ [01-27]

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ

SŁOWO KOMENTARZA DO WYWIADU Z PIERSEM H.G. STEPHENSEM:
*MUSIMY BYĆ KIMŚ W RODZAJU TŁUMACZA. FILOZOFIA ŚRODOWISKOWA,
POLITYKI REDYSTRYBUCJI I KRYZYS EKOLOGICZNY* [28-30]

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ, PIERS H. G. STEPHENS

*MUSIMY BYĆ KIMŚ W RODZAJU TŁUMACZA. FILOZOFIA ŚRODOWISKOWA,
POLITYKI REDYSTRYBUCJI I KRYZYS EKOLOGICZNY / WE NEED TO ACT AS A
SORT OF TRANSLATOR. ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY, POLITICS OF
REDISTRIBUTION, AND THE ECOLOGICAL CRISIS* [31-62]

IWONA GRODŹ

„HIEROGLIFY ANTROPOCENU”. *CASUS* TWÓRCZOŚCI LECHA MAJEWSKIEGO
[63-79]


HYBRIS nr 56 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.56.01>


ZOFIA HAŁĘZA

 0000-0003-3623-4776

Uniwersytet Łódzki

zofia.haleza@edu.uni.lodz.pl

MARCIN M. BOGUSŁAWSKI

 0000-0001-6319-2431

Uniwersytet Łódzki

marcin.boguslawski@uni.lodz.pl

OD OSÓB REDAGUJĄCYCH

„Kwestia antropocentryzmu” i jego przekraczania nurtuje nas od dawna. Zanim sformułowaliśmy pomysł tematycznego numeru „Hybris” poświęconego splotowi aksjologii i (nie)antropocentryzmów, prowadziłyśmy rozmowy dotyczące tej problematyki i przygotowywaliśmy się na posiedzenie seminarium wymyślonego przez Maksymiliana Chutorańskiego, które było grupą roboczą przed I Niekongresem Pedagogiki Online (czerwiec 2021 roku). W *call for papers* daliśmy wyraz przekonaniu, że różnice między

nieantropocentryzmem, antyantropocentryzmem i antyhumanizmem nie zawsze są uchwytne. Problematiczne pozostaje jednak również pojęcie antropocentryzmu, którym często posługujemy się intuicyjnie¹. Dlatego w ramach bardzo krótkiego wprowadzenia do finalnie dwóch, a nie jednego tomu „Hybris” (o czym dalej), chciałobyśmy hasłowo przyjrzeć się pojęciu antropocentryzmu i kontekstom związanym z jego krytyką.

Czym jest antropocentryzm?

Termin antropocentryzm jest zbitką dwóch słów: *anthropos* (człowiek) oraz *kentron* (środkowy punkt koła). Używany jest na oznaczenie poglądu (bądź postawy), który uznaje człowieka „za centralny punkt całej rzeczywistości lub przypisujący świadomości ludzkiej autonomiczną rolę w poznaniu” (Łukaszyk, 1973, kol. 673). Na gruncie filozofii oznaczać ma taki typ refleksji, w którym problemy podejmowane i rozwiązywane są w związku z człowiekiem (Łukaszyk, 1973, kol. 673). Wyróżnia się szereg jego odmian, w tym antropocentryzm ontologiczny, poznawczy i aksjologiczny (zob. np. Łukaszyk 1973; Piątek, 1986; Bińczyk, 2018).

¹ Doskonale uchwyciły tę kwestię osoby organizujące sesję panelową *Antropocentryzm po posthumanizmie. Kierunki i perspektywy* w ramach 4 Zjazdu Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego (15-17 września 2022 roku we Wrocławiu), czyli prof. Ewa Domańska, dr Gabriela Jarzębowska, dr Monika Stobiecka i dr Mikołaj Smykowski: „Krytyka antropocentryzmu i jego przekroczenie stało się hasłem stale obecnym w tekstach reprezentujących progresywne kierunki współczesnej humanistyki. Humanistyka środowiskowa, studia nad rzeczami, studia nad zwierzętami i patronujące im różne wcielenia posthumanizmu – to tylko kilka obszarów badań, które rzucają wyzwanie centralnej roli człowieka w refleksji humanistycznej. Co jednak znamienne, a zarazem problematyczne, zazwyczaj w rozważaniach tych trudno jest znaleźć definicję antropocentryzmu. W efekcie debaty krytykujące antropocentryzm lub/i postulujące jego przekroczenie czy nawet odrzucenie, dryfują w intelektualnej próżni, zakładając oczywistość znaczenia tego pojęcia, a jego krytykę jako niedomagającą się uzasadnienia” (Domańska, Jarzębowska, Stobiecka, Smykowski, 2022, s. 32).

Pierwsze stanowisko uznaje, że człowiek zajmuje wyjątkowe, wyróżnione miejsce pośród innych bytów i tylko on egzystuje autentycznie: „jedynie ludzie zdolni są do posługiwania się rozumem, do refleksji, do samoświadomości, jedynie ludzi cechuje moralność” (Chutorański, 2020, s. 26).

Drugie stanowisko uznaje, że człowiek w nieunikniony sposób poznaje z ludzkiej perspektywy, strukturowanej przez idole (by użyć terminu Francisa Bacona) czy przedsady (jak mówi hermeneutyka).

Trzecie stanowisko uznaje nadrzędność ludzkich wartości, powiązanych z naszymi potrzebami i interesami (zob. tamże).

Krytyka antropocentryzmu

Krytyka antropocentryzmu w jego różnych odmianach ma długą i różnorodną tradycję. Nie będziemy jej szczegółowo charakteryzować, chcielibyśmy tylko wskazać kilka punktów orientacyjnych. A zatem, antropocentryzm krytykowano z pozycji teocentrycznych. Swoisty wyraz podejście to znalazło w projekcie humanizmu integralnego Jacques’a Maritaina, który pokazywał, że antropocentryzm stanowi dla humanizmu raczej zagrożenie, niż szansę. Dalej, pokazywano, że stanowi on zagrożenie dla obiektywności nauk przyrodniczych (zob. Piątek, 1968), których sednem jest, jak twierdzi przywoływany przez Zdzisławę Piątek Hoimar von Dithfurt, stosowanie doświadczalnych metod obiektywizujących, wyzwalających człowieka z „«antropocentrycznego poglądu na świat»” (cyt. za: Piątek, 1986, s. 29). Radykalna krytyka antropocentryzmu stanowi też istotną część francuskiego antyhumanizmu, a jej echa słuchać u przedstawicielek i przedstawicieli posthumanizmu, na przykład u Rosi Braidotti (2014), dla której antyhumanizm stanowi etap intelektualnej biografii. *Last but not least* krytyka antropocentryzmu prowadzona jest także z perspektyw

feministycznych, które zwracają uwagę na obecne w kulturze zrównywanie człowieka i mężczyzny (zob. Panourgiá, 2018, s. 53-55). Część z tych podejść krzyżuje się ze sobą, co należy odnotować. Ich celem na ogół nie jest też krytyka dla niej samej; stanowi ona konieczny etap myślenia o tym, jaka może być przyszłość.

Z antropocentryzmem można mierzyć się na inne jeszcze sposoby. Można zatem próbować go wyminąć, jak czyni Maksymilian Chutorański (2020) w swym projekcie pedagogiki nie-, a nie anty-antropocentrycznej. Można wskazywać, co w kontekście krytycznych studiów nad niepełnosprawnościami robi Jan Stasieńko², na wagę procesów antropodecentryzujących, które nie muszą wiązać się z całkowitym odrzuceniem spuścizny antropocentryzmu. W końcu można bronić osłabionych wersji antropocentryzmu. W tym nurcie klasyczny wydaje się tekst Bryana G. Nortona (1984) *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, którego autor skupia się potencjale słabego antropocentryzmu w kontekście etyki odpowiedzialnej za środowisko. Należy też do niego koncepcja antropocentryzmu pokornego, o którym mówi Ewa Bińczyk (2018).

Dlaczego myśleć o aksjologiach?

Zmiany klimatyczne, szóste wymieranie gatunków, antropocen, kapitałocen, pandemia covid, wojny, głód — każde z tych słów-kluczy wywołuje kwestie, które dyskusję nad (nie)antropocentrycznymi aksjologiami czynią istotną. Przygotowując ten numer chcieliśmy pozostać maksymalnie otwarte na zgłaszane tematy, dlatego nie

² Odwołujemy się tutaj do referatu, który Stasieńko przedstawił w ramach wspomnianego panelu *Antropocentryzm po posthumanizmie. Kierunki i perspektywy*. Marcin dziękuje osobom organizującym panel za przyjęcie jego referatu, co umożliwiło mu krystalizację idei związanych z antropocentryzmem usytuowanym. Osobne podziękowania kieruje za twórczą dyskusję.

ujawnialiśmy naszych stanowisk. Marcin jest rzecznikiem pewnej formy słabego antropocentryzmu, który nazywa antropocentryzmem usytuowanym w analogii do koncepcji wiedzy usytuowanych Donny Haraway (2008). Wyklucza antropocentryzm ontologiczny i przyjmuje, że sposobem bycia wszystkich bytów, nie tylko człowieka, są relacje i interakcje. W nawiązaniu do Gilberta Simondona zachowuje jednak przekonanie, że w procesie indywiduacji człowiek uzyskuje pewną stabilność, co powoduje, że poznaje i wartościuje na ludzki sposób, z wnętrza konkretnej sytuacji, w której się znajduje. Jest to jednak pewna stabilność: sytuacje są dynamiczne, przekształcenia w relacjach i interakcjach przekształcają (także) człowieka. A zatem, wiedza i wartościowanie noszą na sobie ślad człowieka i konkretnej sytuacji, z wnętrza której poznaje i wartościuje. Nie oznacza to jednak, że pozycja człowieka jest wyróżniona, choćby dlatego, że ontologicznie spleciony jest z innymi aktorami, nie tylko ludzkimi. Dostrzeżenie, że człowiek zarazem jest i się staje wiąże antropocentryzm usytuowany z koncepcją stawania-się-zwierzęciem (sforą/wielością) Gilles'a Deleuze'a i Felixa Guattariego (2015). Nie chodzi w niej ani o zachowywanie się jak zwierzę, ani o naśladowanie go czy stanie nim, ale o sam proces stawania się innym. W kontekście antropocentryzmu usytuowanego można powiedzieć, że chodziłoby o wysiłek deantropocentryzacji, który obok ewidentnych różnic pozwala osłaniać płaszczyznę wspólną dla człowieka i nie-ludzi, a tym samym oznaczać granice tego, co ludzkie w widzeniu i wartościowaniu (zob. Deleuze, Guattari, 2015, s. 281 i nn.).

Zofia, jako zwolenniczka historycznego orientowania pojęć, zdaje sobie sprawę z ogromnej roli jaką odegrał antropocentryzm w kształtowaniu się ludzkiej nauki i kultury. Podejścia anty-antropocentryczne mogą niesłusznie umniejszać twórcze działania ludzi, które są również nakierowane na człowieka. Jako podmioty poznające, nie możemy wyjść

poza naszą, ludzką świadomość. Dlatego krytyka antropocentryzmu może prowadzić do irracjonalnych postulatów, które nie będą w żaden sposób wzbogacające dla nauki (Dąbbska, 1937). Każda próba przewyższenia antropocentryzmu podejmowana przez naukowczynie i artystów jest działaniem człowieka – a tej biologicznej etykiety pozbyć się nie możemy. Jednakże rewolucje kierują się swoistą logiką, o której należy pamiętać. A przecież próba stworzenia nowej narracji – pozbawionej antropocentryzmu, jest swojego rodzaju rewolucją, która dzieje się na naszych oczach. Pozostaje również pytanie, w jakim stopniu antropocentryzm jest winny kryzysom, z jakimi się zmagamy. Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa i z pewnością wymaga obszernych i interdyscyplinarnych badań. Pewne antropocentryczne założenia przesiąkają szowinizmem gatunkowym, przedmiotowym traktowaniem natury i konserwatyzmem. Antropocentryzm możemy również łączyć z problematyką *gender* i wykluczenia ze względu na płeć i orientację seksualną (Löwy, 2012). Dlatego czytelnik będzie mógł w tym numerze przyjrzeć się różnorodnym spojrzeniom na fenomen antropocentryzmu. Stronniczość oraz narzucanie i forsowanie określonych stanowisk są nam obce, a może nawet stanowią niechlubną pozostałość po prymacie antropocentryzmu. Jednak należy z odwagą i otwartością krytykować wszelkie przejawy dyskryminacji, niezależnie czy dotyczą człowieka, czy nie.

Oddajemy w ręce osób czytających dwa numery „Hybris” poświęcone związkom aksjologii i (nie)antropocentryzmów. Na pierwszy składają się artykuły przygotowane bezpośrednio z myślą o piśmie. Drugi numer — za sprawą pomysłu Dawida Górasa, wówczas sekretarza „Hybris” — oddaliśmy najmłodszym członkiniom i członkom społeczności

akademickiej, podejmującym problemy związane z wyzwaniami antropocenu na konferencji studenckiej zatytułowanej *Nie-ludzki obraz świata. Interdyscyplinarne spojrzenie na problem antropocenu* (Łódź, maj 2022). W kontekście zagrożeń przed którymi stoimy, głos młodego pokolenia wydaje się nam szczególnie istotny.

Bibliografia:

Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: WN PWN.

Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. J. Bednarek (przeł.). Warszawa: WN PWN.

Chutorański, M. (2020). *Nie(tylko)ludzkie wymiary edukacji. W stronę pedagogiki nieantropocentrycznej*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.

Dąmbaska I. (1937). *Irracjonalizm a poznanie naukowe*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Deleuze, G., Guattari F. (2015). *Tysiąc plateau*. J. Bednarek (red.). Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.

Domańska E., Jarzębowska G., Stobiecka M, Smykowski M. (2022). Antropocentryzm po posthumanizmie. Kierunki i perspektywy. W: *IV Zjazd Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Wrocław 15-17 IX 2022. Przyszłości kultury. Genealogie, imaginaria, działania*. (32-33). Książka abstraktów – IV Zjazd Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego (uni.wroc.pl) (dostęp: 29.09.2022)

Haraway, D. (2008). *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*. Agata Czarnacka (przeł.). Donna Haraway (ekologiasztuka.pl) (dostęp: 27/09/2022).

Löwy-Zelmanowicz I. (2012). *Okowy rodzaju. Męskość kobiecość nierówność*. M. Solarska i K. Polasik-Wrzosek (przeł). Bydgoszcz: Epigram.

Łukaszyk, R. (1973). Antropocentryzm. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. *Encyklopedia katolicka*. T I (kol. 673-677). Lublin: TN KUL.

Panourgiá, N. (2018). Anthrōpos. W: R. Braidotti, M. Hlavajova (red.). *Posthuman Glossary* (53-55). London-Oxford-New York-New Dehli-Sydney: Bloomsbery Acaemic.

Piątek, Z. (1986). *Aspekty antropocentryzmu*. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.

HYBRIS nr 56 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.56.02>

MONIKA ROGOWSKA-STANGRET

 0000-0002-8317-8562

Uniwersytet w Białymstoku

monika.rogowska@gmail.com

**NIEANTROPOCENTRYCZNE
PRZEWARTOŚCIOWANIE WARTOŚCI. SZKIC
O AKSJOLOGICZNYCH PODSTAWACH
NIEANTROPOCENTRYZMÓW NA PRZYKŁADZIE
WYBRANYCH NURTÓW WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII
FEMINISTYCZNEJ**

Cele niniejszego tekstu są skromne. Korzystając z dorobku feministycznych nowych materializmów i krytycznego posthumanizmu – dwóch trendów silnie obecnych we współczesnej filozofii feministycznej – zamierzam szkicowo zarysować aksjologiczną podstawę zwrotu ku nieantropocentryzmowi. Warto podkreślić, że nurty te nie są tożsame, choć w wielu kwestiach bliskie, a filozofki i teoretycy,

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2022-07-29 | Verified: 2022-08-22 | Accepted: 2022-09-19 Lodz, Poland
First published online: 2022-09-29

których skłonna byłabym uznać za przedstawicielki jednego z nich często świetnie odnajdują się jako reprezentanci także drugiego. Na potrzeby tego artykułu, którego tematem zasadniczym jest zwrot ku nieantropocentryzmom, będę tych podejść używała wymiennie, w mniejszym stopniu akcentując różnice między nimi czy nawet punkty sporne. Wreszcie, okrajam swoje zainteresowania w tym tekście i z wielu różnych kontekstów, w jakich współcześnie dokonuje się zwrot ku nieantropocentryzmowi, wybieram te – już wspomniane przeze mnie – dwa nurty filozofii feministycznej. Osadzenie rozważań w ramach filozofii feministycznej jest dla mnie ważne, ponieważ zrywa z myśleniem wyabstrahowanym od usytuowania, ucieleśnienia, materialnych warunków czy relacji władzy. Jak pisała amerykańska fenomenolożka Bonnie Mann charakteryzując twórczość Simone de Beauvoir: „[...] praktyka de Beauvoir wymaga pewnego rodzaju ruchu, który nazwę *oscyłowaniem*. [...] Owo oscyłowanie przebiega od najbardziej konkretnych, szczegółowych, umiejscowionych wydarzeń i perspektyw do ogólnych właściwości ludzkiego doświadczenia – i z powrotem” (Mann, 2020, s. 19). Nie wnikając tu w niuanse tego, jak owo oscyłowanie w przypadku de Beauvoir konkretnie się przejawia, chcę zaznaczyć, że podobny ruch ciągłego balansowania między konkretem a ogółem widzę także w teoretycznych praktykach feministycznych nowych materialistek i krytycznych posthumanistek¹. Być może właśnie dlatego

¹ Ich rozważania są z jednej strony głęboko osadzone w tradycji filozoficznej, czerpią one na przykład z pism Barucha Spinozy, Friedricha Nietzschego, Karola Darwina, Zygmunta Freuda, Henriego Bergsona, Michela Foucaulta, Gillesa Deleuze’a, Felixa Guattariego, Jacques’a Derridy. A z drugiej osadzają rozważania w konkretnej sytuacji analizując między innymi kulturę popularną, wydarzenia polityczne, praktyki społeczno-ekonomiczne, procedury badawcze w ramach nauk przyrodniczych, socjologiczne ustalenia czy sztukę. Owe usytuowane, historycznie i geograficznie konkretne wydarzenia, zjawiska czy procesy mogą w konsekwencji zmienić samą filozoficzną metodę. Fenomen – znów inspirując się słowami Mann – nie dostosowuje się do filozoficznej formy czy metody, lecz raczej „przenika ją, sprawdza jej granice” (2020, s. 35) i niekiedy powoduje jej rozpad.

często to wartości są motorem napędowym teoretycznych rozstrzygnięć czy pojęciowych konfiguracji, a etyka staje się kamieniem węgielnym teorii².

Antropocentryzm na cenzurowanym

Krytyczne przyglądanie się antropocentryzmowi ma swoją historię³. Jednak dziś dochodzi do głosu w wielu różnych nurtach filozofii współczesnej szczególnie wyraźnie⁴. Niektóre z nich – takie jak krytyczny posthumanizm czy feministyczne nowe materializmy – wprost czynią z nieantropocentryzmów jeden ze swoich postulatów czy cech wyróżniających. Rosi Braidotti tworząc definicję posthumanistycznej teorii krytycznej pisze, że powstaje ona na „skrzyżowaniu post-humanizmu z jednej i post-antropocentryzmu z drugiej strony” (2018, s. 339). Krytyczny namysł nad humanizmem⁵ i związanym z nim

² Więcej o ugruntowaniu teorii posthumanistycznej w etyce na przykładzie dorobku Karen Barad piszę w książce poświęconej etyce posthumanistycznej, przede wszystkim w rozdziale *Przeskalowywanie traumy*. Zob. Rogowska-Stangret, 2021, s. 51-89.

³ Warto tu wspomnieć choćby słynne ciosy zadane ludzkiemu narcyzmowi przez naukę, o których pisał Zygmunt Freud (Freud, 1982, s. 289). Były to: cios kopernikański, który podkopał centralną pozycję człowieka we wszechświecie, darwinowski, który zadał kłam przekonaniu o ludzkiej wyjątkowości na tle innych organizmów żywych (przepaść nie do pokonania między ludźmi a zwierzętami stała się różnicą stopnia, a nie rodzaju), i wreszcie cios freudowski, który pokazał, że nawet samych siebie w pełni nie znamy i nie kontrolujemy.

⁴ Oddzielną analizą z pewnością należałoby objąć krytyczne ujmowanie antropocentryzmu obecne między innymi w takich podejściach jak ontologia zorientowana na obiekt [*object-oriented ontology*], realizm spekulatywny, różne formuły ekologii głębokiej, zoo-, zoe-, bio-, eko- czy terracentryzmu.

⁵ Warto tu przypomnieć, że „krytyczny namysł nad humanizmem” nie oznacza dostrzegania wyłącznie jego ciemnych stron. Braidotti – tworząc teoretyczną mapę współczesnej myśli posthumanistycznej – podkreśla ważkość humanizmu dla tradycji dekolonialnej czy postkolonialnej, uznaje jednocześnie, że jednym z korzeni krytycznego posthumanizmu – najbliższego jej samej stanowiska – jest antykolonialna fenomenologia Franza Fanona (zob. 2014, s. 115). Zdaniem filozofki jednak to nie reanimowany humanizm, a „kondycja postludzka może ułatwić nam zadanie określenia na nowo roli Europy w epoce, która doświadcza triumfu globalnego kapitalizmu, a także skutków jego niezdolności do zapewnienia dobrego życia i sprawiedliwości społecznej”

antropocentryzmem jest zatem siłą napędową krytycznego posthumanizmu. Podobny punkt zaczepienia obecny jest w feministycznych nowych materializmach. Przykładowo Diana Coole (2015) podczas *Sister-Six Conference on the New Materialisms. New Materialist Politics and Economies of Knowledge* w Mariborze w 2015 roku wskazała na uchwytywanie ludzko-nie-ludzkich relacji jako jedną z cech charakterystycznych nowych materializmów⁶. W tekście chciałabym naszkicować aksjologiczne podstawy zwrotu nieantropocentrycznego odwołując się do dwóch nurtów współczesnej filozofii feministycznej: krytycznego posthumanizmu oraz feministycznych nowych materializmów. Twierdzę, że – przynajmniej w ich ramach – wartości stanowią sedno nieantropocentrycznego zwrotu i to swoiste „przewartościowanie wartości” doprowadziło do konieczności poszukiwania nieantropocentrycznych sposobów myślenia i przedefiniowania na nowo tego, kim jest człowiek i to, co ludzkie. Owo „przewartościowanie wartości” odbywa się – jak będę starała się szkicowo pokazać – poprzez zmianę relacji między podmiotem a przedmiotem wiedzy, między tym, jak myślimy o tym, co ludzkie i o tym, co nie-ludzkie, poza-ludzkie, więcej niż ludzkie, między tym, jak opowiadamy sobie siebie i świat. Dlatego zanim spojrzę na przykłady ze współczesnej filozofii feministycznej zwrócę się ku dwóm historycznym momentom: temu, jak ujmowana była relacja między podmiotem a przedmiotem wiedzy w filozofii starożytnej i jakie zmiany przyniosła perspektywa nowożytna.

(2014, s. 126). Propozycją Braidotti jest projekt nomadycznej Europy bądź też jej stawanie-się-mniejszością (zob. 2014, s. 127).

⁶ Innymi cechami wyróżniającymi feministyczne nowe materializmy są wedle Coole: powrót do/ zwrot ku materialności, płaska ontologia, nowa definicja sprawczości oraz aspekt krytyczny.

Aksjologia produkcji wiedzy

Ugruntowanie w wartościach nie charakteryzuje wyłącznie dzisiejszych teoretycznych zwrotów. Wartości były osią, wokół której zmieniały się teoretyczne paradygmaty, a teorie aksjologiczne stanowiły podstawę dla rozstrzygnięć o charakterze naukowym. W filozofii starożytnej na przykład relacja podmiotu wobec siebie samego wyznaczała jednocześnie jego związki z prawdą, ćwiczenie duchowe poprzedzało jej dojrzenie, poznawanie i kształtowanie siebie były nieodłącznym etapem poznawania świata (zob. Hadot, 1992). Filozof musiał najpierw zapanować nad samym sobą, by przygotować się do wypracowania filozoficznych prawideł świata. Michel Foucault ujął to następującymi słowami: „Prawda zawsze ma swoją cenę, nie ma do niej dostępu bez ascezy. W kulturze Zachodu aż do XVI wieku ascetyzm i dostęp do prawdy były zawsze mniej lub bardziej zawile połączone” (1983, s. 251-252). Kartezjusz zerwał ten związek. Jak pisze Foucault ojcowi nowożytności udało się „zamienić podmiot jako założyciela praktyk wiedzy na podmiot konstytuowany przez praktyki siebie” (1983, s. 251). Nie muszę już wchodzić na wyżyny ascezy, by dojrzeć prawdę, wystarczy, że będę podążała zgodnie z zasadami „jasn[y]mi i oczywist[y]mi, żeby umysł ludzki nie mógł wątpić o ich prawdziwości” (Descartes, 2001, s. 11-12). A zatem, jak podsumowuje rzecz Foucault, „mogę być niemoralny i znać prawdę” (1983, s. 252). W jego ocenie wyłania się tu możliwość nieascetycznego podmiotu wiedzy (może nim być każdy), która otworzyła drogę do instytucjonalizacji nowożytnej nauki. Znaczenie tego przełomu jest ogromne: pozwoliło na wyłonienie się wartości, które odróżniały naukę od nie-nauki i nie były już ugruntowane w praktykach ascetycznych podmiotu wiedzy, oddelegowanego na bezpieczną pozycję zdystansowanego obserwatora,

dzięki której jego partykularne interesy, preferencje, szczególne ucieleśnienie czy usytuowanie, skryły się za zasłoną niewiedzy. Były to: uniwersalność, obiektywność, bezstronność, neutralność aksjologiczna i racjonalność. Oddzielenie to wpisuje się w szereg innych podziałów, które charakteryzują „nowoczesną konstytucję” (Latour, 2011, s. 25-28), by użyć sformułowania Brunona Latoura. Zasadza się ona na binarnym podziale na naturę i kulturę. Natura to świat nie-ludzi, rzeczy, obiektów, organizmów żywych, które są pozbawione głosu, relacje między nimi są nienegocjowalne, konieczne i zdeterminowane przez prawa przyrody. Natura to świat, którego badanie jest źródłem wiedzy i faktów formułowanych przez naukowców (przedstawiciele nauk przyrodniczych) jako swoistych rzeczników tego świata. Kultura z kolei to królestwo człowieka, humanistyki, historii i wolności, świat negocjacji i mowy, w którym ścierają się różne interesy i wartości. Filozofia współczesna na wiele różnych sposobów – między innymi piórem bohaterek i bohaterów niniejszego tekstu – pokazuje, że te podziały są nie do utrzymania, mimo to jednak charakteryzują się one długim trwaniem i, jak ujmuje rzecz Olga Cielemecka: „ta binarna opozycja nie do końca daje się wyegzorczyć z naszego myślenia” (2020, b.n.s.). Jest to spowodowane przede wszystkim ich polityczną nośnością, co uchwytuje na przykład Ewa Bińczyk w debacie dotyczącej antropogenicznych zmian klimatycznych. Toruńska filozofka nawiązując do rozpoznań Latoura pisze

[...] w błąd wprowadza nas wizja nauki odseparowanej od polityki. Dopóki zakładamy, że nauka po prostu prezentuje obiektywne, jednoznaczne fakty, a praktyki polityczne automatycznie podążają za ekspercką wiedzą naukową, pozostajemy bezradni [...] wobec kampanii dezinformacyjnych i lobbingu, które szerokim strumieniem finansowane są przez przemysł paliwowy i motoryzacyjny (2018, s. 217).

Odwołanie do obiektywności (nauka odseparowana od polityki) pozwala bowiem ukryć wszystkie partykularyzmy i interesy. Tym samym stanowiska odsłaniające własne usytuowanie są automatycznie uznane za stronnice, politycznie uwikłane czy nawet moralnie podejrzane. Ta sytuacja powoduje pozorny brak równowagi – z jednej strony na szali jest „obiektywność”, to znaczy rzekomy brak usytuowania (co z tego, że to tylko pozór niezbyt skutecznie skrywający uwarunkowania), z drugiej postawa otwarcie usytuowana. Ta złudna nierównowaga może – w dobie zalewu informacjami, bodźcami i danymi, a także *fake newsami* – wydawać się jak najbardziej realna, czego przykładem jest skuteczność „retoryki dezinformacji”, „produkcji sceptycyzmu” czy „produkcji wątpliwości” (zob. Bińczyk, 2018, s. 193-220). Kwestie związane z troską o środowisko naturalne, prawami reprodukcyjnymi, prawami osób LGBTQIA czy z niepełnosprawnością są oznaczone niewygodną etykietą zideologizowanych, natomiast stanowiska sprzeciwiające się ich uznaniu są od ideologii rzekomo wolne. Niech mi będzie wolno zilustrować absurdalność tej sytuacji dialogiem, który przytacza reportażystka Urszula Jabłońska w książce *Światy wzniesimy nowe*, w której między innymi opisuje postać Rossa Jacksona, biznesmena działającego na rzecz ekologii, który

[w] latach dziewięćdziesiątych podczas podróży po USA rozmawiał z bogatym Teksaszczykiem, którego zapytał, czy nie chciałby zainwestować w jego firmę kilku milionów dolarów.

– Czy za pieniądze, które zarobisz na mojej inwestycji, będziesz ratował wieloryby? – spytał Teksaszczyk.

– Tak się może zdarzyć – przyznał Ross.

– Nie przeszkadzałoby mi, gdybyś kupił sobie ferrari – usłyszał. – Ale nie będę się angażować w politykę (Jabłońska, 2021, s. 223-224).

Kupno ferrari wydaje się tu czymś całkowicie zrozumiałym i niewikłanym (choćby w promocję pewnej wizji sukcesu, tego, co pożądane), „ratowanie wielorybów” zaś jest „angażowaniem się w politykę”, a zatem jest jakiegoś rodzaju uwikłaniem, od którego próbujemy (a przynajmniej niektórzy z nas) uciec zachowując upragnioną „neutralną aksjologicznie” pozycję.

Dziedziny badawcze takie jak studia nad nauką i technologią, w szczególności feministyczna filozofia nauki pokazały, że wspomniane wyżej nowożytnie wartości kształtujące naukę „pochodzą z określonej tradycji myślenia i przyjmuje się w nich określone nieoczywiste założenia filozoficzne” (Derra, 2013, s. 21). Zatem same one nie są uniwersalne, obiektywne, bezstronne, neutralne aksjologicznie i racjonalne. Mimo to jednak wciąż „nauka – zarówno w myśleniu potocznym, jak i w przeważającej liczbie stanowisk w filozofii nauki – jest traktowana jako neutralna (nieideologiczna) i obiektywna” (Derra, 2013, s. 58). Nawet jeśli, jak pokazuje między innymi Bruno Latour, podział ten (nauka aksjologicznie neutralna *contra* nie-nauka aksjologicznie zaangażowana) trąci myszką i nie odpowiada wyzwaniom współczesnego świata (choćby tym związanym z katastrofą klimatyczną, o których pisze Bińczyk), to trzyma się dobrze: „W oczach naszych krytyków dziura ozonowa nad nami, prawo moralne w nas czy autonomiczny tekst mogą być interesujące, ale tylko osobno. Gdy jednak próbujemy powiązać niebo, przemysł, duszę i prawo moralne, wydaje się to nieczyste, nie do pomyślenia, jakieś niestosowne” (Latour, 2011, s. 15). Warto zaznaczyć, że Latour pokazuje, że takie powiązania są nie tylko „nie do pomyślenia”, nie tylko intelektualnie nie do ogarnięcia, lecz wzbudzają także wątpliwości natury moralnej – są „nieczyste” i „niestosowne”.

Nowożytnie podziały i to, że ponoszą fiasko w mierzeniu się z wyzwaniem współczesnego świata (chyba, że chodzi o polityczne cele utrzymania *status quo*) powoduje konieczność postawienia (co najmniej) trzech, powiązanych ze sobą, pytań: o to, jakie są relacje między humanistyką a naukami przyrodniczymi? (Jest to wariacja pytania o relacje między naturą a kulturą). Jaka jest relacja między faktami a wartościami? Oraz o to, kto produkuje wiedzę i w jakim celu?

Dialog między naukami przyrodniczymi a humanistyką jest przedsięwzięciem wymagającym i niepozbawionym pułapek, zgrzytów, nieporadności czy ślepych zaułków. Mimo tych trudności jednak widzimy, że inicjatywy, które dostrzegają potrzebę „przewartościowania wartości” nauki w myśl krytycznego spojrzenia na to, jak w praktyce badawczej splecione są wartości i fakty oraz połączenia zaangażowania aksjologicznego i poznawczego, są współcześnie podejmowane – świadczy o tym choćby *Science & Justice Working Group* [Grupa badawcza „Nauka i sprawiedliwość”] na Uniwersytecie Kalifornijskim w Santa Cruz, o której piszę niżej⁷. Jedną z inicjatorek tej grupy – amerykańska fizyczka-filozofka Karen Barad jest autorką koncepcji „etyko-onto-epistemologii, wedle której byt i wiedza (oraz dobro) stają się nierozróżnialne” (Dolphijn, van der Tuin, 2018, s. 90). W praktyce produkcji wiedzy oznacza to, że „[e]tyczne rozważania nie mogą odbywać się *po* tym, jak ustali się fakty, przeprowadzi badania. To niewłaściwe ujęcie czasowości. Wartości i fakty gotują się razem jako część *jednego* wywaru” (Juelskjær, Schwennesen, 2012, s. 15-16, podkreślenia moje). Barad zaznacza, że takie podejście jest efektem

⁷ Oczywiście to tylko jeden z przykładów, może on zostać uzupełniony wskazaniem na trajektorię rozwoju teoretyczek, które zainicjowały działalność tej konkretnie grupy badawczej – czyli m.in. Donny Haraway i Karen Barad. Por. Haraway, 2014, Juelskjær, Schwennesen, 2012. Ich kariera naukowa bowiem zaczęła się od zgłębiania – odpowiednio – biologii i fizyki.

jej doświadczeń jako badaczki i dydaktyczki. Z jednej strony studiując filozofię w pewnym momencie odkryła, że teksty i pojęcia proponowane przez Michela Foucaulta, Judith Butler czy Jacques'a Derridę pomagają jej lepiej zrozumieć to, co dzieje się na polu fizyki kwantowej, choć jednocześnie jasne było, że jej wycieczki na teren humanistyki są raczej *faux pas* niż normą na wydziale fizyki Uniwersytetu Columbia, gdzie wówczas pracowała (zob. Juelskjær, Schwennesen, 2012, s. 11). Z drugiej strony zaś zauważyła pewną lukę w edukacji naukowej. Amerykańskie powojenne uniwersytety przedstawiały naukę jako zbawcę, przyciągały w ten sposób ludzi, którzy chcieli pracować na rzecz uczynienia świata lepszym. Jednocześnie jednak nie dawały narzędzi, by uchwycić pełnię problematyki „lepszego świata” (Juelskjær, Schwennesen, 2012, s. 15). Stąd inicjatywy takie jak *Science & Justice Working Group*, gdzie „osoby studiujące [uczą się jak] myśleć i pracować razem, by brać pod uwagę kwestie związane ze społeczną sprawiedliwością jako integralną częścią uprawiania dobrej nauki” (Juelskjær, Schwennesen, 2012, s. 11). Etyka nie ma tu roli instrumentalnej, nie jest sprowadzona do tabelki w Excelu, którą należy uzupełnić po zaplanowaniu badań (czy po ich przeprowadzeniu), nie dotyczy wydzielonych dylematów moralnych⁸, lecz przenika każdy projekt badawczy we wszystkich jego szczegółach. Przejawia się w wyborze metodologii badawczej, w tym, jak przebiega proces ustalania faktów, konkludowania wyników, doboru naukowego języka. Stanowi swego rodzaju kulisy wytwarzania naukowych faktów, chodzi

⁸ Na przykład we wnioskach Narodowego Centrum Nauki wyróżnione są następujące obszary jako „kwestie etyczne”: badania na ludzkich zarodkach oraz materiale pozyskanym z ludzkich zarodków i płodów; badania z udziałem ludzi; ludzkie komórki/tkanki; dane osobowe; zwierzęta; współpraca naukowa z krajami spoza UE; środowisko, zdrowie i bezpieczeństwo (w tym badania na materiale genetycznie zmodyfikowanym); dziedzictwo kulturowe; nadużycia i podwójne zastosowanie. Zob. NCN, 2021.

o to, by te kulisy odsłonić. W przeciwnym bowiem razie mamy do czynienia z wytwarzaniem iluzji, która utrzymuje przekonanie o tym, że nauka jest uniwersalna, obiektywna, bezstronna, neutralna aksjologicznie i racjonalna. Obrazowo owo produkowanie iluzji opisuje Vicki Kirby. Australijska myślicielka zwraca uwagę na fakt, że jednym z kryteriów naukowego dowodu jest możliwość powtórzenia eksperymentu, które potwierdzi dany wynik, jeśli tak się stanie, to „pośrednicząca rola badawczego aparatu jest wymazywana [z procesu dowodzenia i eksperymentowania] i [w konsekwencji] rzeczywistość wyłania się jako oczywista” (2017, s. 3).

Jak dotąd aksjologiczne spory wokół nauki i prawdy, które szkicuję wyżej, pomijały kwestię podmiotu wiedzy. Widzieliśmy, że podmiot wiedzy zmienił się, gdy doszło do przejścia od starożytności do nowoczesności. Czy ostatnim sporom oraz postulatami podkreślającym wzajemne konstytuowanie się faktów i wartości towarzyszą także zmiany podmiotu wiedzy?

Potyczki z podmiotem

W klasycznym eseju *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy* z 1988 roku Donna Haraway bada ograniczenia oświeceniowego ideału nauki (obiektywność) oraz jego dualistycznego brata – relatywizmu. Jednym z ważnych punktów zaczepienia tej krytyki jest właśnie kwestia podmiotu wiedzy. Zarówno obiektywność jak i relatywizm w ujęciu amerykańskiej filozofki obiecują znacznie więcej niż faktycznie realizują, są „boskimi trickami” (Haraway, 2008a, s. 11), które zapowiadają, że ogarną całą rzeczywistość, że na ich skrzydłach będziemy mogli oglądać świat jakim on faktycznie jest, z lotu ptaka. Obietnica ta jest

w istocie obietnicą zajęcia miejsca podmiotu uniwersalnego (boskiego), który byłby wypłukany z partykularnych interesów i specyficznych cech. Byłby on kartezjańskim *każdym* niewpływającym na badany obiekt, nieuwikłanym w świat, który bada, patrzącym z dystansu. Jak ujmuje rzecz Haraway chodzi o to, by „widzieć, nie będąc widzianym i reprezentować, samemu unikając przedstawienia” (2008a, s. 9). Model ten jednak skrywa bardzo konkretną konfigurację podmiotowości, „nieoznaczoną pozycję Mężczyzny i Białego” (Haraway, 2008a, s. 9-10), uciekając od ucieleśnienia, ucieleśnia na sposób milcząco zakładany⁹. Haraway jako remedium dla aporii obiektywizmu i relatywizmu proponuje pojęcie „wiedz usytuowanych”, które z jednej strony nie zaciemniałoby perspektywy czy pozycji, z której formułuje się wiedzę, a z drugiej strony umożliwiłoby formułowanie faktów o świecie. Taka wiedza zakłada podmiot ucieleśniony, patrzący na świat z bardzo konkretnej perspektywy, siłą rzeczy częściowej i wchodzący ze światem w rozmaite relacje poprzez specyfikę własnego ucieleśnienia. Wiedza usytuowana jest zdaniem Haraway propozycją wysuwaną z pobudek etycznych. Chodzi przede wszystkim o wiedzę, która byłaby „odpowiedzialna, możliwa do rozliczenia” (Haraway, 2008a, s. 18).

Przyjrzyjmy się temu ucieleśnionemu podmiotowi – co tu oznacza ucieleśnienie? Oczywiście możemy wskazać na pewne kategorie społeczne, które klasyfikują ludzi, na przykład – padające w tekście – płeć, rasa, narodowość czy klasa. Umyka nam tu jednak kluczowe założenie – mianowicie o tym, że podmiot może być tylko ludzki. Odróżnienie na ludzi i nie-ludzi jest zaś istotnym fundamentem „nowoczesnej konstytucji”, tej samej, która oddzielała także fakty

⁹ Konkretnych przykładów na to, że jeśli pojęcie „człowiek” nie jest płciowo doprecyzowane, to zakłada się płęć męską jako uniwersalną dostarcza książka Criado-Perez, 2020.

od wartości, politykę od nauki czy właśnie naturę (sferę tego, co nie-ludzkie) od kultury (domeny ludzkiego). Możemy się tu zatem przyglądać temu, jak z refleksji nad nauką wyłania się ucieleśniony podmiot wiedzy, który zacznie destabilizować i problematyzować antropocentryczny punkt oglądu świata czy – przypominając język Freuda – zada „człowiekowi” „dotkliwe obrazy [jego] naiwnej miłości własnej” (1982, s. 289). W eseju Haraway poświęconym wiedzom usytuowanym odbywa się to na poziomie analizy pojęcia sprawstwa: „Świat nie mówi sam z siebie ani nie znika na życzenie dekodującego Pana. Kody świata nie stoją w miejscu w oczekiwaniu na odczytanie. Świat nie jest surowcem dla humanizacji [...] świat, jaki napotykamy w projektach naukowych, jest bytem aktywnym” (2008a, s. 25). I dalej: „[p]rawdopodobnie to ekofeministki należały najdobitniej na ujmowanie świata jako aktywnego podmiotu, a nie jako zasobu do rozpoznania i przywłaszczenia” (2008a, s. 25). I wreszcie sam koniec eseju: „Być może nasze nadzieje na przypisywanie odpowiedzialności, politykę i ekofeminizm zapoczątkowały rewizualizację świata jako produkującego kody lisa przecherę, z którym musimy nauczyć się konwersować” (2008a, s. 28). Sprawczość jest tu kluczowym elementem, który pozwala zdestabilizować dualistyczne myślenie oparte na opozycji: podmiot (zdobywający wiedzę, kontrolujący proces jej produkcji i w tym sensie sprawczy) oraz przedmiot (ulegający manipulacjom podmiotu i w tym sensie pozbawiony sprawstwa). Okazuje się, że mamy do czynienia ze współdziałaniem i wzajemnym oddziaływaniem na siebie tego, co bada i tego, co jest badane. Kwestia sprawczości rozproszonej, nieprzypisanej tylko i wyłącznie do pozycji „człowiek” w dziele Haraway toruje drogę do nieantropocentrycznego myślenia i pociąga za sobą inne ważne aksjologicznie rozpoznania: postawienie na nowo pytania o to, czym jest odpowiedzialność,

podkreślanie kwestii współ-zależności jako alternatywy dla koncepcji autonomicznego i jednostkowego podmiotu ludzkiego oraz kwestię troski. Te trzy obszary ujmowane razem to, w moim przekonaniu, podstawa dla uchwycenia aksjologii zwrotu nieantropocentrycznego. Pozwalają one także rozpoznać etyczny wymiar krytyki humanizmu, do czego wrócę w podsumowaniu niniejszego tekstu.

Odpowiedź-alność, współzależność, troska¹⁰

Haraway – inspirując się rozpoznaniem Derridy z eseju *L'Animal que donc je suis* – przeformułowuje znaczenie odpowiedzialności. Odpowiedzialność to, jej zdaniem, możliwość odpowiedzi¹¹:

[...] ludzie nie są jedynymi istotami zobowiązanymi i zdolnymi do odpowiedzialności. [...] odpowiedzialność jest [...] relacją wytworzoną w intraakcji, przez którą istoty – będące przedmiotami i podmiotami – uzyskują istnienie. W laboratorium ludzie i zwierzęta są dla siebie nawzajem podmiotami i przedmiotami w zachodzącej intraakcji. Jeśli ta struktura materialno-semiotycznego wiązania załamuje się lub jeśli nie pozwala się jej powstać, pozostaje tylko uprzedmiotowienie i opresja (Haraway, 2008b, s. 103).

Kresem odpowiedzialności jest zatem całkowita instrumentalizacja (Haraway jednak nie przekreśla pewnego stopnia instrumentalizacji, dlatego widzi relację między ludźmi i nie-ludźmi w laboratorium w kategoriach relacji (współ)pracy), która nieodwołalnie zamyka zdolność do odpowiedzi. Jedyne, co pozostaje w takiej sytuacji to odpowiedź radykalna: śmierć bądź apatia. Dlatego Haraway zachęca

¹⁰ Te trzy pojęcia szerzej omawiam w książce: Rogowska-Stangret, 2021.

¹¹ Mamy tu do czynienia z grą słów odpowiedzialność (ang. *responsibility*) staje się możliwością odpowiedzi, odpowiedź-alnością (ang. *response-ability*).

do „kultywowania zdolności do odpowiedzi” (Haraway, 2016, s. 78), co w dużej mierze zasadza się na krytycznym przypatrywaniu się linii podziału na ludzkie i nie-ludzkie (w eseju Haraway poświęconym zwierzętom laboratoryjnym owo „nie-ludzkie” będzie miało zwierzęcą twarz, ale nie musi się do niej ograniczać). Owa linia podziału często przebiega następująco: ludzie to ci, którzy odpowiadają, mają twarz „żądadającą uznania, troski i współdzielenia bólu” (Haraway, 2008b, s. 104), nie-ludzie są tego wszystkiego pozbawieni, nie mogą odpowiadać, a jedynie mechanicznie reagować. Kategoria odpowiedzialności jako możliwości odpowiedzi nieprzypisanej wyłącznie do człowieka zaburza ten podział. Jak pisze Vinciane Despret rozwijająca interesujące nas tu pojęcie w kontekście badań z udziałem zwierząt:

zwierzęta aktywnie biorą pod uwagę i odpowiadają na skierowaną do nich propozycję, a to z kolei wymaga innego rodzaju zaangażowania od badaczki. *Odpowiedź* zakłada możliwość rozgałęzienia, a tymczasem *reakcja* sprawia, że sposób, w jaki postawiono problem przesądza o tym, co stanie się dalej i jakie to będzie miało znaczenie. Dla badacza, który zgadza się wysłuchać odpowiadającego zwierzęcia oznacza to inną dystrybucję kontroli nad sytuacją. [...] naukowczynie będzie *zobowiązana* odpowiedzią, będzie musiała na nią odpowiedzieć (2016, s. 141).

Świadczy to o tym, że u źródeł produkcji wiedzy tkwi relacja między stronami tworząca sieć zależności, odpowiedzi i zobowiązań. Nauka staje się w tym ujęciu wspólnym przedsięwzięciem. W jego ramach musi być przestrzeń dla sprzeciwu, który wedle Despret, jest realny, gdy zwierzę może „poprowadzić osobę przeprowadzającą eksperyment tak, by przekształciła ona swoje pytanie badawcze w nowe, właściwsze dla tej konkretnej jednostki” (2004, s. 124), gdy zatem zwierzę nie jest

oznaczone jako wyłącznie reagujące, jedynie uległe. To warunek *sine qua non* możliwości odpowiedź-alności. Odpowiedzialność jako możliwość odpowiedzi nie ma jednak wpływu wyłącznie na nie-ludzkiego partnera relacji. Jako pojęcie relacyjne musi odciskać swoje piętno także na partnerze ludzkim. Ten wymiar dobrze uchwytuje Hanna Meißner podkreślając, że „[o]dpowiedzialność jest wyobrażona na nowo jako etyczne napomnienie, by pracować nad możliwością odpowiedzi ‘innym’, nad zatroszczeniem się o splątania naszych relacyjności, a z tego wynika, że odpowiedź-alność jest związana z procesem *stawania się innym* poprzez odpowiedź” (2014, s. 39). Odpowiedź-alność zatem to nie tylko troska o stworzenie warunków możliwości odpowiedzi dla *innego*, to także zgoda na to, że nasze zobowiązanie odpowiedzią innego lub sama jego odpowiedź zmienia także *nas*.

Podmiot, który wyłania się z tych rozważań jest zatem radykalnie współzależny. To odtrutka na autonomiczny, sprawczy, oddzielony od świata, samowystarczalny i jednostkowy ludzki byt. Współ-zależność podkreśla zależność różnych istot od siebie nawzajem (jak w przypadku powyższego przykładu związanego z produkcją wiedzy) i jednocześnie ich współkonstyтуowanie. Ten ostatni aspekt dobrze uchwytuje koncepcja sympojezy proponowana przez Haraway w kontraście do autopojezy (zob. np. Haraway, 2016). Sympojeza zakłada stawanie się wspólnie z innymi, oparta jest na modelu symbiogenezy Lynn Margulis (zob. Margulis, 2000; Clarke 2018), w którym długotrwałe relacje symbiotyczne, relacje współpracy przynoszące korzyść co najmniej jednej stronie (i co najmniej nieprzynoszące strat drugiej) prowadzą do powstania nowych tkanek, narządów czy organizmów. Oddajmy ponownie głos Haraway, która obrazowo ilustruje tę prawidłowość:

[...] ludzki genotyp można znaleźć jedynie w około 10 procentach wszystkich komórek, zajmujących tę przyziemną przestrzeń, którą nazywam swoim ciałem. Pozostałe 90 procent komórek wypełniają genotypy bakterii, grzybów, protistów i tym podobnych [...] Moi malutcy współtowarzysze znacznie przeważają mnie liczebnie [...] Stają się dorosłą istotą ludzką w asyście tych malutkich towarzyszy stołu. Być jedną to zawsze *stawać się z wieloma*" (2008c, s. 3-4).

Podkreślanie współ-zależności to jednocześnie stwierdzenie aksjologiczne (promujące wagę współdziałania, współpracy, sprzeciwiające się pozytywnemu wartościowaniu oddzielenia czy autonomii), wyzwanie rzucone przekonaniu o ludzkiej wyjątkowości (zagubionej w uwikłaniu tego, co ludzkie i tego, co nie-ludzkie) oraz podstawa nieantropocentrycznego zwrotu (rozsadza bowiem centralną pozycję człowieka od środka, okazuje się, że to, co ludzkie staje się sobą tylko *wraz-z* nie-ludzkim).

Projekt aksjologiczny, który wyłania się z tak daleko posuniętego uwikłania może wzbudzać „dezorientację etyczną” (Rogowska-Stangret, 2021, s. 124) wynikającą z tego, że pozbawieni zostaliśmy „zwykłych punktów odniesienia takich jak centrum, hierarchia, pozycja zewnętrzna (zdystansowana, niewikłana, niewinna), [gdzie] zarówno sprawczość, jak i kruchość są współdzielone i rozproszone” (Rogowska-Stangret, 2021, s. 124). Dlatego, pisze Barad,

[e]tyka nie polega [...] na właściwym odpowiadaniu radykalnie uzewnętrznionemu *Innemu*, ale na odpowiedzialności za żywe relacyjności stawania się, których jesteśmy częścią. Etyka polega [...] na wzięciu pod uwagę splątanych materializacji, których jesteśmy częścią, w tym także nowych konfiguracji, nowych podmiotowości, nowych możliwości. [...]. Ten sposób łącznego myślenia ontologii, epistemologii i etyki tworzy świat, który już zawsze jest materią etyczną (Dolphijn, van der Tuin, 2018, s. 57).

Współzależność i etyka splątania czy uwikłania kieruje nas ku trosce. Jak pisze posthumanistyczna myślicielka troski, María Puig de la Bellacasa: „Troska jest wszędobylska, nawet jeśli tylko poprzez skutki jej braku” (2017, s. 1). Będąc raczej zanurzonymi w świecie niż od świata oddzielonymi, z konieczności wikłamy się w relacje, które składają się na *nas*, w które wchodzimy ze światem. Żadne życie nie istnieje bez troski. Oczywiście o pewne relacje troszczymy się kosztem innych, niektóre uznajemy za ważniejsze od innych, jeszcze inne z kolei spychamy na dalszy plan. Troska jest wartością związaną ze stanem uwikłania, wskazuje na niemożliwość zajęcia zewnętrznej pozycji względem relacji. Brak zewnętrznej pozycji względem relacji z kolei powoduje, że troska nie jest pojęciem niewinnym czy czystym moralnie. „[D]ryfuje[my] w morzu niepewności” (Bauman, 2012, s. 344), znajdujemy się w polu negocjacji interesów i możemy stawiać pytanie o to, które interesy, potrzeby, wartości weźmiemy pod uwagę, a które nie, o jakie sieci współzależności i współodpowiedzialności zadbamy, a o które nie i dlaczego? W jaki sposób? Łatwo zatem można wskazać sytuacje, w których troska (czy miłość) są wykorzystywane, by przy ich pomocy przepisać rasizm – nie jako wypływający z nienawiści czy agresji ku nie-białym *innym*, ale jako motywowany miłością dla białych podmiotów (zob. Ahmed, 2004, s. 122-143) czy w których troska o nienarodzone (białe) dzieci idzie w parze z radykalnym brakiem troski o narodzone dzieci nie-białe (zob. np. Graff, 2022). Wydaje mi się, że nie sposób definitywnie zabezpieczyć troskę przed takimi jej nadużyciami, ale jej występowanie w triadzie wartości wraz z odpowiedzialnością, jako możliwością odpowiedzi, i współzależnością może otworzyć pytanie o to, ku czemu skierowana jest nasza troska i jakie są jej motywacje. Troska jest tu bardziej wciąż zadawanym pytaniem niż stanowiskiem, które raz obrane daje nam komfort moralnej

słuszności. Takiego komfortu już nie osiągniemy. Dobitnie pokazują to badania australijskiego filozofa Thoma van Doorena, który śledzi sploty troski i przemocy analizując praktyki ochrony gatunków zagrożonych wymarciem. Pisząc o wysiłkach utrzymania przy życiu żurawia krzykliwego pokazuje, w jaki sposób praktyki troski o ten konkretny gatunek łączą się z przemocą wobec innych gatunków żurawi i szerzej ptaków, których życie i wolność poświęcane są dla życia zagrożonego gatunku (zob. van Dooren, 2014, s. 87-122). Ponownie, brakuje tu komfortu, który płynie z czarno-białych rozstrzygnięć, nie ma takiego usprawiedliwienia działań, które byłoby satysfakcjonujące i wymazywało etyczną odpowiedzialność za przemoc nieodłącznie związaną z przejawami i praktykami troski. Van Dooren sprzeciwia się wymazywaniu ambiwalentnej troski, pokazywaniu jedynie jej dobrego oblicza, ale jednocześnie nie potępia i nie odradza wysiłków ochrony zagrożonych gatunków. Jego celem jest odsłanianie tego, czym faktycznie jest troska (w kontekście wymierania gatunków) i „bycie uważnym na konkretne sposoby, na jakie produkowana jest nadzieja” (van Dooren, 2014, s. 122) na przyszłość. Odczytuję to jako wcielenie w życie postulatu Haraway, która pisała: „nie wolno nam odrzucać naszego świata w imię świata idealnego” (2008b, s. 114), nie wolno nam żyć złudzeniami komfortu moralnej słuszności i zaprowadzenia porządku, osiągnięcia pewności, jednoznacznych definicji i ostatecznych rozstrzygnięć dylematów moralnych. Miał rację Bauman pisząc, że

[n]iepewność była zawsze naturalnym i ojczystym żywiołem moralnego wyboru (choć nowoczesna filozofia moralności i praktyka adiaforyzacji czyniły wszystko, co w ich mocy, by temu zaprzeczyć w teorii i w praktyce). Pod tym względem ponowoczesna sytuacja moralności nie jest niczym nowym. Nowy jest tylko ogrom spraw, z jakimi moralności wypada się zmagać. Jeśli ten właśnie fakt perspektywa ponowoczesna pozwoliła nam sobie uświadomić,

to dobrodziejstwa wynikające z nowej świadomości stanu rzeczy mogą w znacznym stopniu (być może nawet z nawiązką) zrekompensować śmiertelny cios zadany naszym przytulnym i bezchmurnym pewnikom (2012, s. 344).

Van Dooren także zachęca nas, byśmy „zadomowili się w tej złożoności odmawiając uznania ostatecznych usprawiedliwień” (2014, s. 122). W tym widzę sens i wyzwanie etyki splątania, uwikłania i relacji, która próbuje nas nie/oswoić z niepewnością i może pomóc wytrwać w niekomfortowym otwarciu.

Refleksje końcowe

Myślenie relacjami, splątaniem i uwikłaniem jest wątkiem łączącym trzy wyróżnione przeze mnie wartości: odpowiedzialność jako możliwość odpowiedzi, współzależność i troskę. Wyznaczenie relacji jako punktu wyjścia do myślenia o wartościach i etyce sprawia, że rozbijamy antropocentryzm (w istocie każdy centryzm). Relacje rozsadzają centrum od wewnątrz.

Refleksja nad sprawczością, odpowiedzialnością, współzależnością i troską jest też krytyczną dyskusją ze spuścizną humanizmu. Krytyką, której kluczową motywacją jest etyka. Rosi Braidotti wyraźnie pokazuje uwikłanie humanizmu w europocentryczną, imperialistyczną i pejoratywnie wartościującą różnicę logikę humanizmu (2014, s. 64), co pozwala jej jednoznacznie stwierdzić: „feminizm to *nie* humanizm” (2019, s. 1). Zdaniem Braidotti bowiem „[h]umanistyczne ograniczenie kategorii ‘człowieka’ to jeden z kluczy zrozumienia, jak w ogóle doszło do zwrotu posthumanistycznego” (2014, s. 65). Z drugiej strony Braidotti zauważa istotny emancypacyjny potencjał tkwiący w humanizmie i krytykuje antyhumanizm ogłaszający

śmierć podmiotu akurat wtedy, gdy do głosu dochodzą emancypacyjne dążenia kobiet i kolonialnie oznaczonych innych do uznania ich podmiotowości. W nieantropocentrycznych zwrotach bowiem chodzi przede wszystkim o rozpakowanie niesprawiedliwości i nierówności związanych z wykluczającą kategorią *anthropos*, a nie o starcie w proch wartości, które z antropocentryzmem są także związane. Chodzi o rozpoczęcie „konwersacji[i]’ wrażliwej na relacje władzy” (Haraway, 2008a, s. 20) z „człowiekiem”. To jest sednem nieantropocentrycznego przewartościowania wartości.

Bibliografia:

Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

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

Braidotti, R. (2019). Cztery tezy na temat feminizmu po człowieku, przeł. A. Derra. *Avant. Trends in Interdisciplinary Studies*, 10, 3, 1-25.

<https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.03>

Braidotti, R. (2018). Posthuman Critical Theory. W: R. Braidotti, M. Hlavajova (red.), *Posthuman Glossary* (339-342). London, New York: Bloomsbury Academic.

Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Cielemęcka, O. (2020). Myślenie planetarne i nowa humanistyka. Rozmowa Olgi Cielemeńskiej z Cecilią Åsberg. *Czas Kultury*, 2,

<https://czaskultury.pl/czytanki/myslenie-planetarne-i-nowa-humanistyka/> (data dostępu: 14.09.2022).

Clarke, B. (2018). Symbiogenesis. W: R. Braidotti, M. Hlavajova (red.), *Posthuman Glossary* (416-419). London, New York: Bloomsbury Academic.

Coole, D. (2015). *Dirt Matters, But How Does it Matter? A New Materialist Perspective*, wykład plenarny, *Sister-Six Conference on the New Materialisms. New Materialist Politics and Economies of Knowledge*, 2-4.10, Maribor, Słowenia.

Criado-Perez, C. (2020). *Niewidzialne kobiety. Jak dane tworzą świat skrojony pod mężczyzn*, przeł. Anna Sak. Kraków: Karakter.

Derra, A. (2013). *Kobiety (w) nauce: problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Descartes, R. (2001). *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbmska. Kety: Wydawnictwo ANTYK.

Despret, V. (2016). *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?*, przeł. B. Buchanan. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816692378.001.0001>

Despret, V. (2004). The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, 10, 2-3, 111-134.

<https://doi.org/10.1177/1357034X04042938>

Dolphijn, R., van der Tuin, I. (2018). *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Czajka, A. Handke, J. Maliński, A. Marcisz, C. Rudnicki, T. Wiśniewski. Gdańsk, Poznań, Warszawa: Fundacja Machina Myśli.

Foucault, M. (1983). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. W: H.L. Dreyfus, P. Rabinow (red.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (229-264). Chicago: The University of Chicago Press.

Freud, S. (1982). Związanie z urazem. Nieświadome, wykład XVIII. W: S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki. Warszawa: PWN.

Graff, A. (2022). Cała Polska szuka dzieci, które się nie urodziły, bo zostały zabite przez „cywilizację śmierci”. *Wysokie obcasy*, 13.08.2022, <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,100865,28769015,cala-polska-szuka-dzieci-ktore-sie-nie-urodzily-bo-zostaly.html> (data dostępu: 14.09.2022).

Hadot, P. (1992). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Haraway, D. (2008a). *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/ częściowej perspektywy*, przeł. A. Czarnacka. <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0062haraway1988.pdf> (data dostępu: 23.07.2018).

Haraway, D. (2008b). Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie, przeł. A. Ostolski. *Krytyka Polityczna*, 15, 102-116.

Haraway, D. (2008c). *When Species Meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2014). Co możemy zrobić, jeżeli nigdy nie byliśmy ludźmi? Wywiad z Donna Haraway, przeł. A. Jach, A. Kowalczyk. W: A. Jach, P. Juskowiak, A. Kowalczyk (red.), *Ekologie* (102-135). Łódź: Muzeum Sztuki.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press.

<https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>

Jabłońska, U. (2021). *Światy wzniesiemy nowe*. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie.

Juelskjær, M., Schwennesen, N. (2012). Intra-active entanglements – An interview with Karen Barad. *Kvinder, Køn & Forskning*, 1-2, 10-23.

<https://doi.org/10.7146/kkf.v0i1-2.28068>

Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kirby, V. (2017). Matter out of Place: 'New Materialism' in Review. W: V. Kirby (red), *What if Culture was Nature all Along?* (1-25). Edinburgh: Edinburgh University Press.

<https://doi.org/10.1515/9781474419307-003>

Mann, B. (2020). Specyfika feministycznej fenomenologii. Przypadek wstydu, przeł. M. Rogowska-Stangret. *Avant. Trends in Interdisciplinary Studies*, 11, 3, 1-37.

<https://doi.org/10.26913/avant.2020.03.17>

Margulis, L. (2000). *Symbiotyczna planeta*, przeł. M. Ryszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo CiS.

Meißner, H. (2014). Politics as Encounter and Response-ability. Learning to Converse with Enigmatic Others. *Artnodes*, 14, 35-41.

<https://doi.org/10.7238/a.v0i14.2411>

Narodowe Centrum Nauki. (2021). Wytyczne dla wnioskodawców do uzupełnienia formularza dotyczącego KWESTII ETYCZNYCH

w projekcie badawczym.
https://ncn.gov.pl/sites/default/files/pliki/regulaminy/2021_12_wytyczne_dla_wnioskodawcow_kwestie_etyczne.pdf (data dostępu: 14.09.2022).

Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

<https://doi.org/10.1017/S2753906700002096>

Rogowska-Stangret, M. (2021). *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*. Gdańsk: słowo/ obraz terytoria.

Van Dooren, T. (2014). *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*. New York: Columbia University Press.

<https://doi.org/10.7312/columbia/9780231166188.001.0001>

NONANTHROPOCENTRIC TRANSVALUATION OF ALL VALUES. ON AXIOLOGICAL GROUNDS OF NONANTHROPOCENTRISMS IN THE SELECTED TRENDS OF CONTEMPORARY FEMINIST PHILOSOPHY

Abstract:

Nonanthropocentric approaches are one of the predominant features of contemporary feminist philosophy, especially in critical posthumanities (e.g. Rosi Braidotti) and feminist new materialisms (e.g. Diana Coole). The author aims at outlining the axiological grounds of the turn to nonanthropocentrism. It is done in two steps. First, the author points to recent debates around the impossibility to separate values from facts in the mentioned contemporary trends (illustrated with reference to Bruno Latour, Donna Haraway and Karen Barad). Second, the author presents

how the subject of knowledge changes together with the need to uncover the entanglement of values and facts (using the example of Haraway). The author presents responsibility (as response-ability), interdependence and care as an axiological foundation of nonanthropocentrism. The posthumanistic and nonanthropocentric critique of humanism is here presented as motivated by ethics above all other aspects.

Key words:

new materialism, critical posthumanism, nonanthropocentrism, agency, responsibility, interdependence, care

Abstrakt:

Próby nieantropocentrycznego myślenia charakteryzują wiele współczesnych myślowych trendów, na pierwszy plan wysuwają się też we współczesnej filozofii feministycznej. Na przykład w takich nurtach jak krytyczny posthumanizm (*vide* Rosi Braidotti) czy feministyczne nowe materializmy (*vide* Diana Coole). Na tym teoretycznym tle autorka kreśli aksjologiczne podstawy zwrotu ku nieantropocentryzmowi. Czyni to w dwóch krokach. Po pierwsze, wskazuje na ostatnie debaty o niemożności oddzielenia wartości od faktów (odwołując się do takich myślicieli i filozofek jak Bruno Latour, Donna Haraway czy Karen Barad). Po drugie, powołując się na koncepcję wiedzy usytuowanych Haraway, autorka pokazuje, w jaki sposób podmiot wiedzy zmienia się wraz z koniecznością uchwycenia splątania faktów i wartości. Autorka wyróżnia trzy wartości będące podstawą nieantropocentryzmu w krytycznym posthumanizmie i feministycznych nowych materializmach. Są to: odpowiedzialność jako możliwość odpowiedzi, współzależność i troska. Posthumanistyczna i nieantropocentryczna krytyka humanizmu jest tu zaprezentowana jako ugruntowana przede wszystkim w etyce.

Słowa kluczowe:

nowy materializm, krytyczny posthumanizm, nieantropocentryzm,
sprawstwo, odpowiedzialność, współzależność, troska


HYBRIS nr 56 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.56.03>

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ

 0000-0001-5860-3638

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie

mholy@wsiz.edu.pl

SŁOWO KOMENTARZA DO WYWIADU Z PIERSEM

H.G. STEPHENSEM:

MUSIMY BYĆ KIMŚ W RODZAJU TŁUMACZA.

FILOZOFIA ŚRODOWISKOWA, POLITYKI

REDYSTRYBUCJI I KRYZYS EKOLOGICZNY

Zagadnienie nonantropocentryzmu ściśle wiąże się z filozofią środowiskową, a właściwie z niej wyrasta. Postulat, aby zrewidować wyobrażenia dotyczące relacji łączących człowieka z otaczającym go światem pojawił się już we wczesnych latach siedemdziesiątych XX wieku. Filozofowie środowiskowi, zwłaszcza ci zorientowani

radykalnie, przekonywali, że bez odrzucenia paradygmatu, w którym człowiek jest uprawniony do podboju i władania przyrodą, czeka nas katastrofa ekologiczna. Dziś ten apel wyszedł już dalece poza sale akademickie, stając się ważnym tematem debaty publicznej. Nie znaczy to jednak, że filozofia środowiskowa nie ma już żadnej roli do spełnienia. Wręcz przeciwnie, ciągle jej potrzebujemy, by móc przepracować postulowaną zmianę.

Temu problemowi jest poświęcony wywiad z Profesorem Piersem H.G. Stephensem z University of Georgia (in Athens), który sprawuje funkcję redaktora naczelnego *Ethics & the Environment* – jednego z czołowych czasopism z zakresu filozofii środowiskowej. Miałam przyjemność gościć pod jego opieką na wydziale UGA w ramach stypendium Komisji Fulbrighta. Pod koniec mojego pobytu przeprowadziłam wywiad z Piersem, wierząc, że będzie to dobry sposób na zaprezentowanie sposobu myślenia o problemach ekologicznych przez osobę, która jest możliwie najbardziej na bieżąco z najnowszym stanem badań w filozofii środowiskowej.

W wywiadzie nie chcieliśmy jednak skupiać się na kwestiach bardzo specjalistycznych, ale staraliśmy się podjąć tematy możliwie przystępne i interesujące dla szerszej filozoficznej publiczności. Dlatego w prezentowanym wywiadzie rozmawiamy o: winie i nadziei jako dwóch filarach, na których ludzie muszą budować swój stosunek do przyrody,

o potrzebie znalezienia odpowiedniego języka, aby wyrazić intuicje dotyczące dobrego życia, oraz redystrybucji ekonomicznej i polityce – podkreślając nierozłączność tych kwestii jako fundamentu nowego sposobu myślenia i postępowania społeczeństw mierzących się z kryzysem ekologicznym. Mam nadzieję, że lektura tego wywiadu będzie równie ciekawa dla czytających go osób, jak dla mnie było jego przeprowadzanie.


HYBRIS nr 56 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.56.04>


PIERS H. G. STEPHENS

 0000-0003-0499-579X

University of Georgia (Athens)

piers@uga.edu

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ

 0000-0001-5860-3638

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie

mholy@wsiz.edu.pl

***MUSIMY BYĆ KIMŚ W RODZAJU TŁUMACZA.
FILOZOFIA ŚRODOWISKOWA, POLITYKI
REDYSTRYBUCJI I KRYZYS EKOLOGICZNY¹***

¹ Wywiad w języku polskim mógł się ukazać dzięki środkom z projektu finansowanego przez grant DIALOG nr 0023/DLG/2019/10.

The Polish translation of the interview was supported by the DIALOG grant no. 0023/DLG/2019/10.

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press

Received: 2022-05-20 | Verified: 14-06-2022 | Accepted: 2022-06-23 Lodz, Poland

First published online: 2022-09-29

Wywiad z dr. Piersem H.G. Stephensem (University of Georgia) przeprowadzony przez dr Magdalenę Hoły-Łuczaj (Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania/Fulbright Scholar w University of Georgia) 18 stycznia 2022 r. w Athens (GA, USA).

This interview with Dr. Piers Stephens (University of Georgia in Athens) was conducted by Dr. Magdalena Holy-Luczaj (University of Information Technology/Fulbright Scholar at UGA) on January 18th, 2022 in Athens (GA, USA).²

Piers, jesteś światowej klasy filozofem środowiskowym, ukierunkowanym na zagadnienia filozofii politycznej i historii idei. Jesteś także redaktorem naczelnym *Ethics and the Environment* – jednego z wiodących czasopism z dziedziny etyki środowiskowej. Na pewno masz zatem odpowiedź na następujące pytanie: jakie są, z politycznego punktu widzenia, najpilniejsze kroki, które należy podjąć, aby walczyć z kryzysem ekologicznym?

Stephens: Cóż, myślę, że jest ich kilka. Po pierwsze, są to działania demokratyczne, polegające na wprowadzeniu polityk, które ograniczą emisję zanieczyszczeń i pozwolą przejść na czystą energię. Zmiana klimatu nie jest najlepszym punktem wyjścia do przedstawiania ekokryzysu, ale stała się kryzysem, w ramach którego ujmuje się większość innych problemów, takich jak bioróżnorodność czy produkcja śmieci. Wszystko to pogarsza kryzys ekologiczny, a zatem jego skutki stają się zróżnicowane. Dlatego myślę, że jest kilka kroków, które musimy przedsięwziąć. Jedne dotyczą problemów politycznych o charakterze

² The interview in English starts on page 48.

technokratycznym, które z pewnością są pilne. Jednak jest też inny wymiar polityki, który wymaga pilnych działań. W jego przypadku musimy przyrzeć się dwóm innym, połączonym ze sobą, kryzysom.

Jeden to kryzys demokracji, a drugi to kryzys redystrybucji ekonomicznej. Te dwie rzeczy są ze sobą ściśle powiązane. To, co chciałbym opowiedzieć – lub sposób, w jaki odczytuję tę obecną sytuację – dotyczy tego, że wzrost autorytaryzmu w ostatnich latach nastąpił z kilku powodów. Jednym z nich było to, że wraz z krachem ekonomicznym 2008 roku i szeregiem innych, powiązanych ze sobą czynników, nastąpił upadek wiary w wygodny konsensus lat 90. Pod pewnymi względami to załamanie jest zrozumiałe. Byłem jednym z tych, którzy – mimo że sytuuję siebie na liberalnej lewicy – był poza tym konsensusem... Byłem poza nim, bo uważam, że Partia Zielonych lat 80. i 90. miała rację, że nie można mieć ciągłego wzrostu gospodarczego przy zmniejszaniu równości w skończonym świecie bez generowania kryzysu społecznego i ekologicznego. Coś takiego musiało się wydarzyć i od początku myślałem, że Blairowie i Clintonowie mylili się, ignorując to zagrożenie. Skutkiem tego był upadek wyobraźni lewicy i zarazem szerszy upadek wiary w liberalną demokrację.

Czy wierzysz, że możemy z niego wyjść? Jeśli tak, jak mamy to zrobić?

Tak, myślę, że możemy z niego wyjść i myślę, że jest na to kilka sposobów. Jedną z możliwych dróg są lokalne organizacje, które próbują odzyskać przynajmniej samorządowe instytucje demokratyczne, aby zacząć od przywrócenia ludziom poczucia sprawczości. Po drugie, jak sądzę, powinniśmy ponownie poważniej przyrzeć się staromodnej redystrybucji ekonomicznej. To, o czym ludzie zapomnieli od lat 90.,

to fakt, że istnieje bardzo silny argument wolnościowy przemawiający za większą równością dochodów. Stwarzając ludziom możliwości, pozwalamy im patrzeć w przyszłość. Potrzebne są interwencje na poziomie fundamentów społecznych, aby ludzie mogli w pełni wykorzystać potencjał człowieczej wolności i uważam, że musimy do tego wrócić. Lewica zapomniała, a przynajmniej bagatelizowała te argumenty, a po wspomnianym krachu nastąpił wzrost populistycznej autorytarnej prawicy. Twierdzono, że „Są ludzie, którzy są temu winni, wiemy, kto jest winien, prawda? To imigranci, to intelektualiści, to liberałowie”... I znaleźli publiczność gotową w to uwierzyć. Nic w tym dziwnego, bo wielu z tych ludzi, których zwerbowali, to ludzie, których lewicowe partie brały za swój żelazny elektorat, myśląc, że nie ma on żadnych alternatyw. Cóż, polityka tak nie działa. Ludzie nigdy nie muszą długo czekać, zawsze będą mieli dokąd pójść. I to jest problem, że jeśli zostawisz gdzieś swoje porozrzucane ubrania, to ktoś przyjdzie je zabrać – dlatego autorytarnej prawicy udało się przejąć tak wiele tradycyjnych okręgów lewicy....

Myślę więc, że musimy wrócić do idei redystrybucji ekonomicznej, łącząc ją z polityką ekologiczną, pokazując, że nierówności będą się pogłębiać i coraz trudniej będzie z tym walczyć: im więcej naszych zasobów zostanie zużytych, tym więcej mamy zanieczyszczeń, i tym samym bardziej zagrażamy planecie. Sądzę więc, że mamy tu splot dotyczący nierówności: kryzys demokracji jest rodzajem kryzysu nierówności i jest to kryzys ekologicznego zubożenia.

Dokładnie te same procesy obserwujemy w Polsce. Toczy się aktualnie debata dotycząca redystrybucji ekonomicznej, ponieważ obecny (prawicowy) rząd wprowadził jej nowy rodzaj, któremu sprzeciwiają się klasy uprzywilejowane, mimo że ich

przedstawiciele często identyfikują się jako liberalna lewica. Ekologiczny wymiar projektu forsowanego przez rząd jest jednak w najlepszym razie przez sam rząd umniejszany, w gorszym wskazywany jako jeden z powodów, dla których ceny (w tym energii) wzrosły tak drastycznie, co oczywiście dotkliwiej odczuli mniej zamożni.

Jest taki dobry cytat w eseju Oscara Wilde'a *Dusza człowieka w socjalizmie*. Mówi on, że w społeczeństwie jest tylko jedna klasa, która myśli więcej o pieniądzach niż bogaci, i są to biedni; ich nieszczęście polega na tym, że muszą mieć jeszcze większą obsesję na punkcie zarabiania pieniędzy niż bogaci, ponieważ nie mają wyboru.

O to chodzi.

I myślę, że jesteśmy w takiej sytuacji. Mamy duże międzynarodowe korporacje, które forsują destrukcyjną ekologicznie politykę, i nie zapominajmy, że to one są głównymi kreatorami kryzysu klimatycznego: myślę, że około 70% emisji można przypisać stosunkowo niewielkiej liczbie ogromnych globalnych korporacji, które faktycznie je produkują. Można więc pogratulować sobie zmniejszania śladu ekologicznego przez kupno samochodu hybrydowego, ale nacisk powinien być położony gdzie indziej. Mamy sytuację, w której coraz bardziej rosną nierówności, ignorancie, chciwe i skorumpowane interesy w bogatym świecie są stale wzmacniane, podczas gdy bardziej stabilne, mądrzejsze, bardziej doświadczone i bardziej marginalizowane głosy na globalnym Południu są stale uciszane.

Problemem są więc nie tylko, powiedzmy, nierówności wewnętrzne, ale też te globalne.

I to jest katastrofalne, ponieważ oznacza to, że właśnie ci, których zasadniczo najmniej interesuje zmiana naszego postępowania (konsumowania), to ci, których najdonioślej słyhać. Z kolei ci, którzy mają najwięcej wiedzy o tym, co nas czeka, a więc w najgorszym wypadku ekologicznej destrukcji, są coraz bardziej uciszani. Ta strukturalna nierówność znacznie pogarsza sytuację. Są rzeczy, które można zrobić, ale myślę, że zachodnie ruchy ekologiczne miały w przeszłości pewne problemy. Z pewnością, gdy patrzę wstecz na moje własne czasy w Wielkiej Brytanii w latach 80. i 90. i na to, co się od tamtego czasu wydarzyło, myślę, że wielu z nas w zachodnich ruchach ekologicznych było, no cóż, w najlepszym razie bardzo naiwnymi, jeśli chodzi o niezrozumienie rzeczywistej sytuacji w biedniejszych krajach. W najgorszym przypadku pojawiła się postawa fetyszystyczna, przykro mi to mówić, rodzaj kultu ludzi, którzy po prostu tam żyją... Więc myślę, że to nastawienie z pewnością musi się zmienić. Pamiętam, jak kilka lat temu byłem na krótko w Indiach na wymianie naukowej i jedną z uderzających rzeczy był stosunek, jaki ludzie w Indiach mieli do ludzi Zachodu. Ci drudzy mieli poczucie winy i mówili: „W porządku, zamierzamy zmienić nasze postępowanie, będziemy postmaterialistami, będziemy to robić” – ci pierwsi wszystko słyszeli to już wcześniej. I chcieli, abyśmy faktycznie podjęli jakieś działania: niech zacznie być widać zadośćuczynienie za imperializm, otrzymajmy wreszcie czyste technologie, zacznijmy widzieć, że faktycznie wspieracie swoje szlachetne słowa konkretnymi czynami. I mają rację. To znaczy wszyscy powinniśmy to robić. Sądzę więc, że nierówności pogłębiają problemy środowiskowe i naprawdę ten związek między ubóstwem a kryzysem

ekologicznym jest niezwykle ważny, a jednocześnie niezwykle złożony. Omawiane problemy różnią się znacznie w zależności od miejsca. I znowu trzeba naprawdę demokratycznie słuchać ludzi z Południa, ich własnych głosów oraz ich wymagań i potrzeb. Z jednej strony było dużo naiwności, ale zarazem wśród niektórych ludzi na zachodniej lewicy pojawiła się tendencja do pewnego rodzaju postimperialnego kompleksu białego zbawiciela. Niestety, zarówno zachodnia lewica, jak i prawica uznały, że jakoś my wiemy najlepiej i pójdziemy i załatwimy to za nich, a w rzeczywistości niekoniecznie wiemy, właściwie nie wiemy co robić, i poza tym nie byłoby to zbyt demokratyczne, nawet gdybyśmy wiedzieli i próbowali działać bez odpowiedniego wkładu [ze strony tych, którym chcemy pomóc].

Więc z tego, co mówisz, wydaje się, że znowu, są czasy, kiedy nie tyle trzeba świat interpretować, ale go zmieniać.

Tak.

Jak więc w tych okolicznościach postrzegasz rolę filozofii środowiskowej? Czy jest jeszcze dla nas miejsce, czy wszystko jest w rękach polityków?

Myślę, że możemy zrobić naprawdę wiele. Wskazałbym na kilka aspektów tego, czym moim zdaniem filozofia jest dla dzisiejszych pilnych celów. Jedną z rzeczy, jaką filozofia może zrobić, to pomóc z problemem demokracji i informacji poprzez zintegrowanie idei i praktyk filozoficznych z niektórymi systemami edukacyjnymi. Myślę, że przykład Finlandii jest tutaj szczególnie interesujący. Ostatnio sondaże pokazały Finów jako naród, którego populacja jest najmniej podatna na fałszywe

wiadomości, a ich system edukacji obejmuje filozoficzne, demokratyczne rozwiązywanie problemów w klasie. Tak jak przewidywał John Dewey, w ten sposób tworzy się lepszych, bardziej krytycznie rozumujących uczniów, którzy są lepsi w rozwiązywaniu problemów. Myślę więc, że filozofia może się do tego przyczynić. Ale myślę też, że filozofia przyczynia się jeszcze do czegoś innego, co często jest niedoceniane i do czego naprawdę trzeba wrócić, a jest tym *bycie kimś w rodzaju tłumacza*. Żyjemy w epoce, w której wiedza jest bardzo specjalistyczna i za każdym razem, gdy ta specjalizacja się pogłębia, to co się dzieje? Jej żargon jeszcze bardziej się rozwija i idzie za tym jeszcze więcej specjalizacji, a tym samym także więcej podziałów – i za każdym razem, gdy tak się dzieje, ludziom trudniej jest komunikować się z osobami spoza ich specjalizacji. Myślę, że jedną z rzeczy, które filozofia może zrobić, to wykorzystanie jej historycznej roli jako tego, co nazwano pniem w drzewie wiedzy, z którego wyrastają jej różne gałęzie. Jeśli przejdzie się do podstawowych pytań jakiegokolwiek dyscypliny, można przekonać się, że bardzo szybko dochodzi się do filozofii, więc filozofowie, jak sądzę, mają do odegrania rolę w rozwiązywaniu problemów, zajmując się różnymi problemami wiedzy w systemie akademii. Szerzej zaś, w społeczeństwie, jest, jak sądzę, dalszych kilka rzeczy, które możemy zrobić i które mogą być bardzo cenne. Jednym z nich jest udzielanie intelektualnego wsparcia i pomocy w wyrażaniu intuicji, które wielu ludzi czuje i to czuje dość mocno, ale które trudno jest poważnie potraktować. Na przykład, gdy spaceruję wśród mieszkańców miast w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, często słyszę uwagi typu: „Chciałbym, żeby było więcej parków” lub „Chciałbym, żeby było więcej lokalnej przyrody, to sprawia, że czuję się lepiej”. Nie wydaje się to strasznie racjonalne, więc ludzie nie lubią, a nawet wolą nie mówić o tym w kategoriach politycznych, wiedząc, że nie jest to coś, co można określić

ilościowo, ale to z kolei oznacza, że trudno to wyrazić w języku... Myślę, że jedną z rzeczy, w których historycznie filozofowie byli dobrzy, jest zajmowanie się tymi intuicjami i artykułowanie ich poprzez pojęcia, które możemy przełożyć na politykę, nadając im pewną intelektualną rangę, wywalczając tym samym nową przestrzeń dla tych intuicji. Wydaje mi się, że jedną z głównych – być może główną – polityczną piętą achillesową dominującej współczesnej idei ekonomii i obecnych znaczących nierówności, co dziwne, nie jest coraz bardziej oczywisty i wstydlivy fakt, że niszczymy planetę, ale to, że nawet w bogatych krajach ten sposób życia czyni szczęśliwymi niewielu ludzi. I, co także jest dość dziwne, to przecież mogłoby być coś, co może skłonić ludzi do głosowania, prawda? Ale można nakłonić ich do głosowania w tym temacie tylko wtedy, gdy wyartykułuje się go w inteligentny sposób, który można następnie przełożyć na określone działania...

Brzmi to jak doskonale zastosowanie tradycji pragmatycznej....

Nic dziwnego. Jednym z powodów, dla których myślę tak, jak robię to w mojej własnej filozofii, jest to, że pochodzi ona z pragmatyzmu środowiskowego. Jedną z rzeczy, które lubię w pragmatyzmie, jest właśnie to, że patrzy na ucieleśnioną naturę ludzkiego doświadczenia i ludzkiej wiedzy, i zaczyna się od stwierdzenia, że każda żywa istota działa w środowisku i stąd pochodzą wszelkie wartości. I kiedy rzeczywiście idzie się i rozmawia z lokalnymi mieszkańcami, którzy chcą parków, rozmawia się z rolnikami, pyta się ludzi, co naprawdę poprawiłoby ich życie, to za każdym razem odkrywa się, że wiele z rzeczy, które musimy zrobić, aby rozwiązać problemy ekologiczne i polityczne, to są to, co zabawne, rzeczy które i tak wielu ludzi chciałoby zrobić – pomimo że naprawdę źle nam poszło dotarcie do opinii publicznej,

gdy próbowaliśmy przekazać te sprawy w kategoriach politycznych. Ale są problemy, które pojawiają się wielokrotnie. Wracając do tego, o czym wspomniałem wcześniej, do tego, co mówiliśmy o lokalności, mówiłem przede wszystkim o biedniejszych krajach, ale myślę, że jest tu też coś do powiedzenia o niektórych bogatszych krajach. Na przykład jeden z moich przyjaciół w Północnej Karolinie jest częścią ekospołeczności. Napisali w jej ramach swój własny rodzaj mini-konstytucji i prowadzą ten społeczny eksperyment, a on spoglądając wstecz, dostrzegł, że istnieje naprawdę inspirująca tradycja wielu eksperymentalnych społeczności w takich sprawach. Cofnął się do XIX wieku w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych, Francji i kilku innych krajach: społeczeństw utopijnych, niemarksistowskich utopijnych tradycji socjalistycznych, które robiły to samo. Oczywiście niektóre z nich zawiodły, w rzeczywistości większość z nich w końcu zawiodła, ale sprawiły, że te społeczności wygenerowały bogactwo i stworzyły rzeczy, z których warto czerpać. Myślę, że jest to również możliwa droga dla filozofa, aby faktycznie zaangażować się w tego rodzaju eksperymentalne społeczności i przekazywać informacje o nich na zewnątrz. Ale jest jeszcze jedna rzecz, która wydaje się być kluczowa.

Jaka?

Istnieje potrzeba walki z mylącym językiem „użyteczności”, który przenika nasze społeczeństwo. Mówiąc o „mylącym języku użyteczności”, mam na myśli to, że istnieje tendencja do mówienia – i można to dostrzec wszędzie, szczególnie w polityce edukacyjnej, ale i we wszystkich innych sferach, które zasadniczo nie przynoszą zysku – że to jest „niepraktyczne”. Kiedy niektórzy mówią o „praktyczności”, tak naprawdę nie mają na myśli niczego „praktycznego”. Mają na myśli

„komercyjne” i traktują to jako esencję praktyczności. Ale czy w tym sensie praktyczne jest małżeństwo, czy praktyczne jest posiadanie dzieci, czy praktyczne jest wstawanie w środku nocy i pomaganie przyjacielowi, ponieważ został skrzywdzony? Istnieje mnóstwo rzeczy, które są niezwykle praktyczne, ale nie są komercyjne. Myślę więc, że to, co musimy zrobić, a filozofowie są w tym bardzo dobrzy, to zacząć podważać to ekonomiczne pojęcie użyteczności. I wielu ludzi, myślę, że szczególnie w bogatym świecie, naprawdę chce, aby tak się stało, ale nie czują, że mają do tego odpowiedni język, intuicyjnie czują, że coś jest nie tak, ale nie mogą całkiem pojąć ani wyrazić, co to jest. Myślę więc, że to również ma znaczenie. Myślę, że jest tu kilka interesujących paradoksów: wiele rzeczy, które są najbardziej istotne dla uczynienia życia satysfakcjonującym, wypełnionym rozwojem i wartościowym, to rzeczy, których nie można z góry zdefiniować w kategoriach użytkowych. Są to krótkotrwałe, szczególne doświadczenia, takie jak pierwsze kroki dziecka. Są takie chwile, które mogą całkowicie zmienić się bez oczekiwania – są nieplanowane, jak niespodzianki lub prezenty. Ale życie musi mieć w sobie przestrzeń i czas, aby te rzeczy mogły się wydarzyć. Im bardziej otaczamy się przedmiotami i planami, które są z góry ustalone, technologią lub reklamą, które zasadniczo konkretyzują formalną racjonalność instrumentalną, tym bardziej zamykamy się w coraz węższym zakresie opcji doświadczeń i oczekiwań. I myślę, że wiele osób intuicyjnie czuje, że coś w ten sposób poszło bardzo nie tak, ale po prostu nie mają języka, aby to wyrazić. Myślę, że w tym pomogą filozofowie. I znowu, istnieje długa tradycja filozofów, którzy robili takie rzeczy.

Jest jeszcze jedno napięcie, z którym trudno sobie poradzić. Mianowicie, w jaki sposób filozofia ekologiczna może pośredniczyć

między przedstawianiem ludzi jako „zwykłych obywateli” Ziemi i równoczesnym uzasadnieniem ogromnej odpowiedzialności, jaką mamy wobec niej?

W porządku. Cóż, myślę, że na pewno jest takie napięcie. Ale myślę, że dobrze zrobiłaś, wybierając termin „obywatel”, ponieważ obywatele są w pewnym sensie sobie równi. Jest jeszcze jeden ważny punkt bycia obywatelami, a nie poddanymi, czyli to, że zbierają się razem, by stanowić prawo. Obywatele decydują, co teraz zrobić dla kolektywu, jakie prawa uchwalić i jakie polityki przyjąć. Ostatnie dwa stulecia widziały, to fakt dobrze znany, stałą erozję pięknych złudzeń, którymi zachodni ludzie zawsze sobie schlebiali. Teraz wiemy, że nie jesteśmy jedynymi stworzeniami, które mają język, nie jesteśmy jedynymi stworzeniami, które używają narzędzi, nie jesteśmy jedynymi stworzeniami, które są zdolne do abstrakcji, nie jesteśmy jedynymi stworzeniami, które przekazują kultury, i tak i tak dalej. Chciałbym jednak zwrócić uwagę, że istnieje coś w zakresie stopnia, w jakim się różnimy, a jest to zasadniczo forma instrumentalnej racjonalności, zdolności do planowania i kształtowania rzeczy. Nie jesteśmy w tym wyjątkowi, wiemy na przykład, że wrony potrafią planować, podobnie jak różne inne zwierzęta. Ale poziom abstrakcji, dzięki któremu my, ludzie, możemy to zrobić, i wpływ, jaki możemy dzięki temu wyrzeć, są znacznie większe. Myślę więc, że musimy być świadomi tego, że dzięki temu, że mamy te uprawnienia, staliśmy się *de facto* ustawodawcami tego, co będzie dziać się w przyszłości. Myślę jednak, że musimy przyznać, że prawodawcy nie są monarchami absolutnymi. Prawa można odwrócić, prawa mogą zawieść. Im bardziej radykalny jest środek, tym trudniej będzie go cofnąć, jeśli okaże się nieprzemysłany. Co dziwne – mam na myśli to, że mówię tutaj to jako człowiek lewicy – co dziwne,

pod pewnymi względami jest to w rzeczywistości coś, co nie będzie mylące dla ludzi o konserwatywnym nastawieniu. Na przykład Edmund Burke ciągle powtarzał, że nie można tak po prostu napisać świata od podstaw, życie tak nie działa. I myślę, że to, co jest naprawdę potrzebne, to przekonanie, że z jednej strony, ponieważ zdobyliśmy te uprawnienia, czy nam się to podoba, czy nie, będziemy *de facto* ustawodawcami – ale to nie to samo, co posiadanie uprawnień do władzy absolutnej. Tego rodzaju twierdzenie, które słyszy się od pewnych technokratycznych ugrupowań ekologicznych, ludzi takich jak *The Breakthrough Institute* i tak dalej, gdzie mówią rzeczy takie jak: „Teraz jesteśmy bogami, więc lepiej, żebyśmy byli w tym dobrzy”. Ale nie jesteśmy bogami, o to właśnie chodzi. Zdobyliśmy te moce, ale nie zdobyliśmy jeszcze mądrości, by dobrze z nich korzystać. Jako ludzie jesteśmy znacznie bliżej bycia uczniem czarnoksiężnika niż bycia bogami. To wszystko pokazuje, że skoro w rzeczywistości nasze polityki – pod względem tego, gdzie polityki są zaangażowane, w co my się angażujemy, jaki wpływ mogą mieć – silnie wiążą się z wysokim ryzykiem, powinniśmy być skromni, powinniśmy być ostrożni, a już na pewno nie powinniśmy być zbyt radykalnie eksperymentalni. Jak na ironię, gdybyśmy mogli podjąć skromne środki, za którymi opowiadało się tak wielu naukowców i za którymi opowiadali się aktywiści w latach 80. i 90., nie znaleźlibyśmy się w takim stanie, w jakim się teraz znajdujemy. Jest tak wiele problemów ekologicznych, zwłaszcza kryzysu związanego ze zmianami klimatu i różnorodnością biologiczną, których można było uniknąć, gdyby po prostu rozwiązano je w prostszy, bardziej humanitarny i demokratyczny sposób na wcześniejszym etapie. Myślę więc, że sposób, w jaki to robimy, polega na tym, że mówimy „Tak, jesteśmy prawodawcami, ale jesteśmy prawodawcami odpowiedzialnymi”. Powinniśmy myśleć o sobie jako o prawodawcach,

ale powiedzmy, że jesteśmy związani konstytucjami. I być może dobrym sposobem myślenia o tym byłoby stwierdzenie, że tak, jesteśmy prawodawcami jako biotyczni obywatele – biotyczni obywatele posiadający głosy i legislaturę. Ale jesteśmy związani konstytucją dynamiki Ziemi i jeśli wykroczymy poza nią, to pogwałcimy honory urzędu, zrzekniemy się prawa do kontroli, a bardzo możliwe, że w najgorszym przypadku zrzekniemy się prawa do kontynuacji. Wydaje mi się, tak to można ująć.

Tej złożonej sytuacji niejako towarzyszy kolejne napięcie: jesteśmy w potrzasku między poczuciem winy a nadzieją. Ludzie nie lubią czuć się winni, ale z drugiej strony nie możemy udawać, że wszystko jest w porządku. Czy my jako filozofowie środowiskowi powinniśmy skupić się bardziej na nadziei czy na winie? A może da się wyjść poza te dwa przeciwieństwa?

Myślę, że w pewnym sensie potrzebujemy czegoś *ponad* i *poza* tym wyborem. Musimy zadać sobie pytanie, dlaczego jesteśmy tak winni, aby budować nadzieję, że możemy zrobić coś lepszego. Jest piękny moment w *On a Monument to the Pigeon* [esej o wymarłym gołębiu wędrownym] Aldo Leopolda, w którym zauważa, że gdybyśmy przegrali i wyginęli, gołąb by nas nie opłakiwał. Nasza zdolność do rozpoznawania i żałowania naszych błędów jest w rzeczywistości jedną z rzeczy, które są w nas szlachetne, a jeśli ma być nadzieja, musi być ona zasadniczo oparta na uznaniu, że faktycznie możemy uczyć się na naszych błędach. Powiedziałbym więc w pewnym sensie, że wina i nadzieja są przeciwne, ale są przeciwne w taki sam sposób, w jaki strony monety są przeciwieństwami, są wbudowane w siebie. Wina lub strata są konieczne, aby zrozumieć, co zrobiliśmy źle, a zrozumienie tego,

co zrobiliśmy źle, będzie konieczne, aby stworzyć lepszą politykę i nadzieje na przyszłość. Powiedziałbym, że zdolność uczenia się i zdolność czynienia lepiej jest tym, na czym powinna opierać się nasza ekologiczna nadzieja. Myślę, że nadzieja, która nie jest ukształtowana przez poczucie winy, jest głupią nadzieją, ponieważ będzie to ignorancka nadzieja, jeśli nie zostanie przez to ukształtowana. Bez tego poczucia winy będzie to głupia nadzieja – taki przypadek, o którym ludzie żartują, że jest dowodem szaleństwa, w którym nadal robi się to samo, ale jest się zaskoczonym, gdy osiąga się te same wyniki.

Ale wydaje się, że my ciągle robimy cały czas to samo...

Dokładnie tak! Kiedy spogląda się na przeszłość na całym świecie, znajduje się kultury, które zniszczyły własną bazę zasobów lub przynajmniej spowodowały znaczne szkody ekologiczne, ale w ogromnej większości tych przypadków stało się tak, ponieważ te społeczności nie wiedziały, co robiły – nie miały nauki, nie miały zrozumienia tego wpływu... Dziwne w obecnej sytuacji jest to, że wiemy, co robimy źle, i dalej to robimy! To mocno zracjonalizowane niszczenie ekosystemu planety. I to ostatecznie musi być – powinno być – problematyczne i jest to kolejna rola, jaką widzę dla filozofów środowiskowych, coś, w czym możemy pomóc. Coś jest nie tak z tą strukturą społeczną, coś jest źle realizowane w mechanizmach wartościowania i działania, prawda? I musimy się temu dobrze przyjrzeć, musimy znaleźć sposób na usunięcie źródła problemu... Ale rozpoznanie, że coś idzie nie tak, jest zasadniczo tym miejscem, gdzie pojawia się poczucie winy, a nadzieja może pochodzić z możliwości, że możemy to zmienić. Wydaje mi się, że jasnym, oczywistym powodem tego jest logika nieskończonego wzrostu w skończonym środowisku, a niektórzy

intelektualiści, tacy, jak John Stuart Mill, dostrzegli ten problem już w XIX wieku. Jednak nie byliśmy w stanie sobie z tym poradzić przynajmniej od końca XIX wieku, a może nawet wcześniej. Nastąpiła ogólna niemożność polityczna, odmowa wzięcia pod uwagę pojęcia granic lub ich uznania – bo Ty przecież wiesz, jako ktoś z Polski, że ta ekologiczna nieodpowiedzialność nie była zarezerwowana wyłącznie dla kapitalizmu. Chodzi mi o to, że w czasach komunizmu również doszło do dość potwornych zniszczeń środowiska. Więc tym, co te rzeczy mają ze sobą wspólnego, cóż, jest to, że podzieliły się wiarą w jakąś formę niekończącego się wzrostu, którego natura nie powstrzyma. Oczywiście wiem, że w dzisiejszych czasach marksiści powiedzieliby „no cóż, nie o to Marksowi naprawdę chodziło”; cóż, może nie, nie jestem badaczem myśli Marksa, ale myśl Marksa była tak *rozumiana* i wynikały z tego określone konsekwencje. Myślę więc, że to główna przeszkoda. I myślę, że liczy się tu coś jeszcze: ukierunkowanie naszego myślenia poprzez pojęcie „użycia” sprawia, że tracimy pewną bezpośredniość i żywiołowość doświadczenia. A ponieważ ludzie spędzają coraz więcej czasu przy ekranach, nie widzą tego, czego im brakuje – co z kolei oznacza, że im bardziej niszczą planetę, widzą mniej i mniej się tym przejmują. To jest prawdziwy problem i myślę, że jest to wymiar fenomenologiczny, który idzie w parze z krytyką użyteczności, o której wspomniałem wcześniej: musimy wrócić do bardziej bezpośredniego doświadczenia. To kolejny powód, dla którego uważam, że takie rzeczy jak inicjatywy społeczności lokalnych i bezpośrednie spotkania twarzą w twarz mogą być częścią rozwiązania, ponieważ pomagają przełamać tę formę abstrakcyjnej separacji. W tej chwili oczywiście jesteśmy w środku pandemii [styczeń 2022 roku] – oboje rozmawiamy teraz ze sobą w maskach – więc oczywiście trzeba to najpierw rozwiązać. Ale podstawowym punktem, do którego dochodzę, jest to, że mimo

wszystko założenie, że bardziej złożony technologicznie sposób robienia czegoś jest z konieczności lepszy niż technologicznie prostszy sposób, jest również zakorzenione w sposobie, w jaki myślimy o problemach na Ziemi. Myślę, że trzeba to odkłamać, bo to po prostu nie zawsze jest prawdą. Na przykład tutaj, latem w Ameryce [a ściślej w stanie Georgia], w ciągu dnia robi się bardzo gorąco i wilgotno. I często mówię przyjacielom z Wielkiej Brytanii, kiedy pytają: „Jaka była pierwsza rzecz, której dowiedziałeś się o kulturze amerykańskiej, której się nie spodziewałeś?”, mówię: „Cóż, pierwsza rzecz, której dowiedziałem się o kulturze amerykańskiej, której się nie spodziewałem, jest to, dlaczego Amerykanie kochają klimatyzację, bo nie spodziewałam się, że latem będzie tak wilgotno!”. Ale oczywiście jest to technologiczne rozwiązanie odczuwanego problemu. Są na to inne rozwiązania: w Hiszpanii ludzie robią sobie sjestę. Ten sam problem, ale po prostu inne rozwiązanie – to rozwiązanie społeczne, a nie technologiczne. Podobnie w Indiach, wiele osób po prostu pracuje w różnych godzinach, w tym wieczorem, więc nadal mają 8- lub 10-godzinny dzień pracy, ale ucinają sobie drzemkę na, powiedzmy, 3-4 godziny w środku dnia, a następnie pracują po zmroku. Przypuszczam więc, że są też takie punkty widzenia, alternatywne rozwiązania, które pojawiają się, ponieważ ludzie wierzą, że sam problem można postrzegać inaczej.

Bez dwóch zdań, musimy te problemy przemyśleć. Dziękuję za wywiad!

przeł. Magdalena Hoły-Łuczaj

WE NEED TO ACT AS A SORT OF TRANSLATOR.
**ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY, POLITICS OF
REDISTRIBUTION, AND THE ECOLOGICAL CRISIS**

Piers, you are a world-class environmental philosopher with a background in political philosophy and the history of ideas. You're also the editor-in-chief of *Ethics and the Environment* – one of the leading journals in the field of environmental ethics. You definitely have then the opinion on the following question: What are in terms of politics the most urgent steps to be taken to fight the ecological crisis?

Stephens: Well, I think there are several steps here. There are, shall we say, on one side the urgent democratic steps of instituting policies that will reduce emissions and move to clean energy. Climate change is not the best starting point to envision the eco-crisis, but it has become the crisis under which most of the other problems, such as biodiversity and waste, have tended to cluster. It makes all of them worse, and therefore its impacts become diverse. So there are a few steps, I think: there are the technocratic sort of policy problems, and those clearly are urgent. But in terms of other senses of political urgency I think we have to look at two interlinked crises. The one is a crisis of democracy and the other is a crisis of economic distribution. The two are interlinked. The sort of story I would tell, or the way that I read this present situation, is essentially that the rise of authoritarianism in recent years has come about through several causes. One was that with the avalanche of the 2008 crash and a range of connected factors, there was a collapse of belief in the cozy consensus of the 1990s and in some respects that collapsed belief

is understandable. I was one of the people who, although I was on the liberal left, was outside that consensus.... I was outside it because I think the Green Party of the 1990s and 80s was right, you cannot continuously have economic growth but decreasing equality in a finite world without generating social and ecological crisis. Something like that was always going to happen and I thought from the start that the Blairs and the Clintons were wrong in their refusal to recognize this. But the result of this failure has been the collapse of imagination on the left, and there has been a collapse of faith in liberal democracy more broadly.

Do you believe we can get back from that? If so, how are we to do it?

Yes, I think we can get back from it, and I think there are several ways to do it. One path is that there are local organizations trying to restore at least local democratic institutions to get people the sense of power back to begin with. And a second, I think, is to look more seriously again at old fashioned economic redistribution. What people have tended to forget since the 1990s is that there is a very powerful liberty argument for greater equality of income. It creates opportunities for people, it enables people to look forward. Interventions in social basics are needed so people could fully manifest liberties of human potential, and I believe we need to get back to that. I think what's happened has been that the left has forgotten, or has tended at the very least to downplay those arguments, and in the wake of the crash, what then happened was the rise of the populist authoritarian right. They claimed: "There are people to blame for this, we know who's to blame, right? It's the immigrants, it's the intellectuals, it's the liberals"... And they found a ready audience, not surprisingly, because many of these people whom they recruited were people whom the left parties have been taking

for granted, thinking that they have nowhere else to go. Well, that doesn't work in politics. People never wait for long, people will always have somewhere else to go. And this is the problem, is that, you know, if you leave your clothes lying around, someone is going to pick them up - that is why the authoritarian right has managed to seize many of the left's traditional constituencies.... So I think we need to get back to some economic redistribution and I think we need to infuse that with ecological politics to recognize that inequalities are going to be made worse and less defensible, the more of our resource base is used up, the more pollution we have, the more we endanger the planet. So I think you have intertwined connections that I think of as revolving around inequality: the crisis of democracy is a sort of crisis of inequality and it is a crisis of ecological impoverishment.

We observe exactly the same processes in Poland. There is a huge debate because the current (right-wing) government introduced a new kind of redistribution, which is opposed by privileged classes despite their representatives often identifying themselves as liberal left. The ecological angle of the project introduced by the government, however, is, at best, missing, at worse, is pointed as one of the reasons why prices (let alone of energy) raised so dramatically, which impacted, obviously, more severely those less affluent.

There is one of Oscar Wilde's many nice quotes in his essay "The Soul of Man Under Socialism." He said that there is only one class in the community who think more about money than the rich and that is the poor; their misery is that they have to be even more obsessed with making money than the rich because they have no choice.

That's the point.

And I think that we are in this situation. We have large multinational corporations who push these destructive policies, and let's not forget they are the major creators of the climate crisis: I think it's something like 70% of emissions can be tracked to a relatively small number of enormous global corporations that actually produce them. So I might compliment myself on saving on my impact by buying a hybrid car, but the pressure should be somewhere else. We have a situation increasingly in which we grow inequality, the ignorant and greedy and corrupt interests in the wealthy world are steadily amplified while steadier and wiser and more experienced and more marginalized voices in the global South are steadily silenced.

The problem are not only, let's say, domestic inequalities, but those global ones.

And that is catastrophic, because it means that precisely those who basically have least interest in changing our ways are those whose words are amplified. And those who have most knowledge at the sharp end, at the worst end of the ecological destruction, are increasingly silenced. So inequality makes these things a lot worse. There are things that can be done, but I think there have been problems in the past in Western environmental movements. Certainly when I look back at my own time in Britain in the 80s and 90s and what's happened since, I think that many of us in the Western ecological movements have been, well, at best very naïve in terms of failing to understand the reality of the situation in the poorer countries. At the worst there has been a sort of fetishistic attitude, I'm sorry to say, a sort of cult about people who live simply there...

So I think that attitude certainly needs to change. I remember when I was briefly in India some years ago on a research exchange and one of the striking things there was the attitude that people in India had towards Westerners feeling guilty and saying "Alright, we're going to change our ways, we're going to be post-materialist, we're going to do that" - they had heard this all before. And they wanted to see us *actually* take some action: let's start seeing reparations for imperialism, let's start seeing and receiving clean technologies, let's start seeing you actually back up your noble words with some actions. And they are right. I mean, that's what we should all be doing. So I think inequality makes the problems worse and really, this interconnection between poverty and ecological crisis is enormously important and at the same time extremely complex. The problems in question vary greatly from place to place. And once again you need to have real democratic listening to those people, to their own voices and about their requirements and needs. On one hand there's been a lot of naivety but at the same time there's also been a tendency towards a sort of post-imperial white savior complex amongst some people on the Western left. Unfortunately, both Western left and right have thought that somehow we know best and we will go and sort it out for them, and in reality we don't know, not necessarily, and it wouldn't be very democratic even if we did know and tried to act on that without proper input.

So from what you say it seems like again, these are times when there's no longer a need to interpret the world but to change it.

Yes.

So how, in these circumstances, do you see the role of environmental philosophy? Is there still room for us, or everything is in the hands of politics?

I think there's a lot we can do actually. I'd point to several aspects of what I think philosophy is for today's urgent purposes. One thing philosophy can do is to help us with the democracy issue and the information issue by integrating philosophical ideas and practices into some educational systems. I think the example of Finland here in particular is an interesting one. Recently they were shown in surveys as being the nation whose population is least likely to be taken in by fake news, and their education system incorporates doing philosophical, democratic problem-solving in the classroom. Much as John Dewey would predict, that way you generate better, more critically reasoning pupils who are better at problem-solving. So I think philosophy can contribute in that way. But I also think that philosophy contributes to something else, which has often been underrated and really needs getting back to, and that is to *act as a sort of translator*. We live in an era in which knowledge is hugely specialized and every time this specialization develops further, what does it do? It spawns a huge new array of jargon and more specialization, and more subdivision - and every time that happens, it becomes more difficult for those people to actually communicate with people outside their specialism. Now I think one thing that philosophy can do is to take advantage of its historical role as what I have called the trunk on the tree of knowledge, to which the various branches go back. If you go to the root questions of any discipline, you'll find that you're doing philosophy very quickly, and philosophers there I think have a role to play in problem-solving, engaging with different problems of knowledge within the systems of the academy. More broadly in society, I think there are also

a couple more things we can do that could be very valuable. One is to give intellectual support and assistance in articulating intuitions that many people feel, and feel quite strongly about, but where they have difficulty in being taken seriously. So for instance I go amongst urban dwellers in both Britain and United States, and hear certain things often: people say “I wish there were more parks” or “I wish there were more nature locally, it makes me feel better”. It doesn’t feel like a terribly rational thing, so they don’t like to talk about it in policy terms, they know and even prefer that it’s not something you can quantify, but that in turn means that it’s hard to translate into that language.... I think one of the things philosophers historically have been good at is actually taking these intuitions and articulating them into terms that we can translate into policy, giving them levels of intellectual respectability, fighting the corners for these intuitions. It seems to me that one of the major - perhaps *the* major - political Achilles’ heel of the predominant contemporary idea of economics and the sort of the high inequalities that we have, oddly enough, is not the now increasingly obvious and embarrassing fact that we’re devastating the planet by doing it, but that even in the rich countries, this way of living is not actually making very many people all that happy. And oddly enough that’s actually something that you can get people to vote about, right? But you could only get them to vote about it if you articulate it in an intelligent way, and if you can then translate that across...

This sounds like the finest application of pragmatist tradition....

No wonder. One of the reasons why I think as I do in my own philosophy is that it comes from environmental pragmatism. One of the things I like about pragmatism is precisely that it looks at the embodied nature

of human experience and human knowledge, it starts off by saying that every living thing is operating in an environment, and that is where values come from. And when you actually go and talk to local people who want parks, talk to farmers, ask people what would truly make their lives better, what you will find time and time again is that many of the things that we actually need to do to resolve ecological and political problems are, funnily enough, things that many people would like to have done anyway - though we've done a really awful job of connecting with the public and of politically messaging these things. But there are issues that come up repeatedly. Going back to what I mentioned earlier, to what we were saying about locality, I was talking primarily about the poorer countries, but I also think there's something to be said for it in some of the wealthier countries. So, for example, one of my friends just up the road in North Carolina is part of an eco-community. They've written their own sort of mini-constitution and they have this social experiment, and he looked back: there is a really inspiring tradition of lots of experimental communities in things like this. It goes back into the 19th century in Britain and the United States and France and several other countries: utopian societies, non-Marxist utopian socialist traditions, they would do these things. Of course some of them failed, indeed most of them failed eventually, but they did generate wealth with these communities, and create things to be learnt from. And I think this also is a possible road for a philosopher, to actually get involved in these sort of experimental communities, and transmit information outwards. But there is another thing which appears to be crucial.

That is?

There is a need to fight some of the misleading language of “usefulness” that pervades our society. What I mean by the misleading language of usefulness is there is a tendency to say - and you find it all the time, particularly you find it in education policy, and in all other things that don’t make a profit basically - “this isn’t practical”. When they say practical, they don’t really mean “practical”. They mean “commercial”, and dress that up as being the essence of practicality. But is it in this sense practical to be married, is it practical to have children, is it practical to get up in the middle of the night to go and help out your friend because they’ve been wronged? There are myriad things that are eminently practical, but are not commercial. So I think what we need to do, and philosophers are very good at doing this thing, is to start undermining this economic notion of usefulness. And many people out there, I think particularly in the wealthy world, actually want that to happen but they don’t feel they have the language for it, they intuitively feel that there’s something wrong but they can’t quite grasp or articulate what it is. And so I think that’s significant as well. I think that there are some interesting paradoxes here: many of the things that are actually most significant to making a life fulfilling, growth-filled and worthwhile are things that you cannot define in terms of use-values ahead of time. They’re short-term particular experiences, things like a child’s first steps. There are moments like this, moments that could be completely transformative without you expecting it at all – they are unplanned, like surprises or gifts. But life has to have space in it and time in it in order for those things to happen. The more we surround ourselves with items and plans that are pre-set, with technology or advertising that are basically concretizing formal instrumental rationality, the more locked in we become to an

ever-narrower range of options of experience and of expectations. And I think many people intuitively feel that something has gone badly wrong in that way but they just don't have a language to articulate it. I think that's something that philosophers are going to help do. And again, there's a long tradition of philosophers who do things like this.

There is another tension that seems to be quite difficult to deal with. Namely, how environmental philosophy can mediate between presenting human beings as “plain citizens” of the Earth and arguing for the enormous responsibility we have towards it?

Alright. Well, I think that there's a tension, certainly. But I think you did well by choosing term “citizen”, because citizens are in a sense co-equals, and there's another important point of being citizens rather than subjects, which is that they come together to legislate. You know, citizens decide what to do now for the collective, what laws to pass and policies to adopt. The last two centuries have seen, nothing new to observe, a steady erosion of the flattering delusions with which Western human beings used to always flatter themselves. We now know that we're not the only creatures that have language, we're not the only creatures that use tools, we're not the only creatures that have abstractions, we're not the only creatures that transmit cultures, and so on and so forth. But I would point out that there is something in terms of the *extent* to which we differ, and that is essentially in forms of instrumental rationality, the capacity to plan and form things. Now, we're not unique in this, we know now for example that crows can do remarkable plans and planning, as can various other animals. But the levels of abstraction by which we humans can do this and the amount of impact that we can have by it are significantly greater. And so I think what we need to be aware of is that

by virtue of the fact that we have these powers, we have become *de facto* legislators of what goes on for the future. But what we need to recognize I think is that legislators are not absolute monarchs. The laws can be reversed, the laws can fail. The more radical a measure is, the more difficult it will be to undo if it turns out to be ill-conceived. Now oddly enough - I mean, I'm talking very much as a man of the left here - oddly enough in some respects this is actually something that won't be confusing to people of a conservative mindset. Because you know, if you look at somebody like Edmund Burke, he was constantly saying that you can't just rewrite the world from the ground up, life doesn't work like that. And I think that what's really needed here is a notion that while on the one hand, because we have acquired these powers, whether we like it or not we're going to be the *de facto* legislators - but that's not the same as having a legitimate absolute power. The sort of claim that you hear from certain sorts of technocratic environmental groupings, people like the Breakthrough Institute and so forth, where they say things like, "We're now gods so we'd better get good at it". But we're not gods, that's precisely the point. We've acquired these powers, but we haven't yet acquired the wisdom to use them well. As humans, we're much closer to being the sorcerer's apprentice than we are to being gods. And so what it all illustrates is that since in fact our policies - in terms of where the policies are engaging, what we're engaging in by them, what size impact they may have - can easily be high risk, then we should be modest in this, we shouldn't be too radically experimental, we should be careful. Ironically enough, if we could have taken the modest measures that so many scientists advocated, which activists were arguing for back in the 1980s and 1990s, we wouldn't be in the mess we're in now. There's so much, especially of the climate change crisis and of the biodiversity crisis, which was avoidable if it had simply been tackled in a more

straightforward and humane and democratic way at the earliest stage. So I think that the way we do it is to say “Yes, we are legislators, but we are legislators with responsibility”. We should think of ourselves as being legislators, but let’s say, we are bound by constitutions. And perhaps the strong way to think about it would be to say that yes, we’re the legislators as biotic citizens, the biotic citizens with votes and legislatures. But we are bound by the constitution of the Earth’s dynamics and if we go beyond that, then we violate the honors of the office, we abdicate the right of control, and very possibly in the worst-case scenario we might abdicate the right to continue. So I suppose that would do as the way to put it.

This complex situation is somehow accompanied by another tension: being trapped between guilt and hope. People do not like to feel guilty but on the other hand we cannot pretend that everything is fine. Should we as environmental philosophers focus then more on hope or on guilt? Or maybe we can go beyond these two opposites?

I think that in certain sense we need something above and beyond the choice. We need to ask ourselves why we are guilty of so much in order to build hope that we can do something better. There’s a beautiful moment in Aldo Leopold’s “On a Monument to the Pigeon” [about the extinct passenger pigeon] where he observes that if we had failed and become extinct, the pigeon would not mourn us. Our capacity to recognize and regret our mistakes is actually one of the things that is noble in us, and if there is to be hope, it has to be essentially based upon the recognition that we can actually learn from our mistakes. So I would say in a certain sense they’re opposite but they’re opposite in the same

way that sides of a coin are opposites, they're built into each other. And the guilt or the loss is going to be necessary in order to understand what we've done wrong, and understanding what we've done wrong is going to be necessary to make better policies and hopes for the future. I would say that the ability to learn and the ability to do better is what our environmental hope should be based upon. I think hope that is not informed by the guilt is a foolish hope, because it's going to be an ignorant hope if it is not informed by that. Without that guilt it's going to be foolish hope - the sort of case that people joke about as being the proof of madness, where you continue to do the same thing but are surprised to get the same results.

But it seems like we are still keeping doing the same thing...

Exactly! When you can look at the past all around the world and you'll find cultures that destroyed their own base of resources or at least created significant ecological damage, but in the vast majority of these cases, it happened because they didn't know what they were doing - they didn't have the science, they didn't have the understanding, the influence... What's bizarre about the present situation is that we know what we're doing wrong and we keep right on doing it! There is this heavily rationalized destruction going on of the planetary ecosystem. And that ultimately needs to be - should be - made problematic and this again is another role I see for environmental philosophers, something we can help with. Something is going wrong with this social structure, there is something being badly executed in the mechanisms of valuing and action there, right? And we need to get a good look, we need to find a way of removing the source of the problem... But recognizing that something is going wrong is essentially where the guilt comes in and the hope can

come from the possibility that we can change it. It seems to me that the clear, obvious reason behind this is the logic of infinite growth in a finite environment, and some intellectuals, such as John Stuart Mill, spotted this problem way back in the 19th century. But we haven't been able to tackle it since at least the tail end of the 19th century, possibly earlier. There's been a general political inability, a refusal to take into account the notion of limits or to recognize them - because as I'm sure you know, as someone coming from Poland, that ecological irresponsibility was not reserved solely to capitalism. I mean, there was some pretty atrocious environmental destruction during the communist era too. So you know, if you asked what those things shared, well what they shared was a belief basically in some form of endless growth that nature would not keep back. And of course, I know that these days Marxists would say "well, that's not what Marx really meant"; well maybe it wasn't, I'm not a Marx scholar, but nonetheless it was what Marx's thought was *taken* as meaning, and the consequences followed from that. So I think that's a major stumbling block. And I also think something else matters here: the problem that we have in our times, as we shape our minds via the notion of "use", is that we're losing a certain directness and vibrancy of experience. And as people spend more and more of their time engaging through screens, they don't see what they're missing - which in turn means that the more and more they ecologically destroy, they see less and care less. That's a real problem and I think that it's a phenomenological dimension that goes hand-in-hand with the critique of usefulness I mentioned earlier, that we need to get back more to direct experience. It's another reason why I think that things like local community initiatives and direct face-to-face engagements can be part of the solution because they help break that form of abstract separation down. At the moment of course, we're in the middle of a pandemic - here are the pair

of us talking through masks - so of course that needs to be resolved first. But the basic point that I'm getting at is that, nonetheless, the assumption that a more technologically complex way of doing something is necessarily better than a technologically simpler way is something that is also embedded in the way we think about the problems on Earth. And I think it needs to be disentangled, because it just isn't always true. For example here in the American summer, it gets pretty hot and sweaty in the day. And I often tell friends back in Britain, when they say "What was the first thing you learnt about American culture that you hadn't expected", I say "Well, the first thing I learnt about American culture that I hadn't expected is why Americans love air conditioning, because I hadn't expected it to be so humid in the summers!". But of course, that's a technological solution to a felt problem. There are other solutions to it: in Spain people take siestas. The same problem but just a different solution - it's a social solution instead of a technological one. In India, similarly, many people simply work different hours and they'll work in the evening so they still have, you know, an 8- or 10-hour working day but they take a nap for, say, 3-4 hours in the middle and then work past dark. So I suppose that there are those angles as well, alternative solutions that come about because people recognize that a problem can itself be reconceived.

And we need to rethink them. Thank you for the interview!


HYBRIS nr 56 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.56.05>

IWONA GRODŹ

 0000-0003-0151-6909

Badaczka niezależna

„HIEROGLIFY ANTROPOCENU”. CASUS TWÓRCZOŚCI LECHA MAJEWSKIEGO¹

WSTĘP

*Dla siebie jesteś światem, dla świata nikim.
Dlatego gdy świat cię zapyta, kim jesteś, odpowiedz: nikim.
A gdy sam zapytasz siebie, kim jesteś odpowiedz: światem.*

Mit Polifema (Majewski, 2020: 15)

¹ Niniejsze rozważania mają charakter eseistyczny. Są więc rodzajem uwertury do dalszych badań czy o rekonesansu dotyczącego utrwalonych w sztuce filmowej Lecha Majewskiego różnych aspektów ludzkiej bytności w świecie. Mam nadzieję, że okażą się inspiracją do pogłębionych analiz, korzystających z narzędzi antropologii kultury czy analizy filmoznawczej. Na ten temat — w przyszłości. W tekście wykorzystuję fragmenty pracy (Grodź 2020). Tekst stanowi fragment większej, niepublikowanej całości.

Zadanie sztuki to nie tylko odtwarzanie rzeczywistości, ale również opatrywanie jej komentarzem. W ten sposób sztuka odpowiada na pytanie: kim był bądź kim jest człowiek w konkretnej czasoprzestrzeni? I bynajmniej nie jest to pytanie banalne, ale takie, które nie tylko zmusza do myślenia, ale może być czasem „niewygodne”. W tym sensie sztuka staje się rodzajem „hieroglifu antropocenu”². W stosunku do tej roli sztuki można pytać, czy ów hieroglificzny szyfr oznacza odchodzenie od optyki antropocentrycznej, czy chodzi raczej o utrwalone w sztuce różne aspekty ludzkiej bytności na Ziemi? Skłaniam się ku drugiej perspektywie. Umożliwia ona szersze spojrzenie na relację człowieka z otoczeniem, zarówno naturalnym, jak technologicznym. Ponadto pozwala na otwarcie własnych analiz na dyskursy teoretyczne specjalistów różnych dziedzin oraz świadomość wielości podejść do tego tematu.

Sukces medialny pojęcia *antropocen* jest niezaprzeczalny³, a wielość dyskursów na jego temat ogromna. Jego źródeł trzeba jednak szukać w naukach ścisłych, gdyż to one — niejako „w darze”

² Nie chodzi jednak o wywyższenie „czasu człowieka” (por. odwołanie do greckiej etymologii pojęcia *hieroglif*: „święte znaki”), ale konieczność zadania pytania o wartość sensów, które pozostawi po sobie epoka *homo sapiens*. Zapisy starożytnych Egipcjan czy Indian odnajdywano wszak w miejscach wyjątkowych, przede wszystkim związanych z kultem (świątynie) i pożegnaniem zmarłych (grobowce). Jak pokazała historia, pismo piktograficzne to najbardziej uniwersalny środek komunikacji. W tym przypadku — z uwagi na refleksje nad filmowymi reprezentacjami „epoki antropocenu” — ważne jest myślenie o hieroglifach przede wszystkim jako obrazach służących do określenia całych słów (znaki ideograficzne). Dopiero tak pojęte znaki-obrazy kultury (także film) mogą w ciekawy sposób włączyć się w najważniejsze dyskursy antropocenu, o których pisała Ewa Bińczyk, a więc: „naturalistyczny dyskurs przyrodoznawczy, dyskurs naturalistyczny w nurcie postnaturalizmu, dyskurs ekomarksistowski, dyskurs ekokatastroficzny, dyskurs ekomodernistyczny, dyskurs zwolenników badań w obszarze geoinżynierii, dyskurs krytyczny wobec geoinżynierii” (Bińczyk, 2018: 281-282).

³ Zdaniem Ewy Bińczyk „(...) idea antropocenu doskonale ucieleśnia wyzwania teoretyczne, dylematy filozoficzne, napięcia aksjologiczne oraz obawy niestabilnego XXI stulecia”. Hipoteza wskazanej autorki głosi, „iż wyjątkowość dyskursu antropocenu polega na tym, że równocześnie podważa się tu antropocentryzm i problematyzuje pojęcie natury” (Bińczyk, 2018:15).

ofiarowanym humanistyce — zwróciły uwagę na sprawczość człowieka⁴ oraz konieczność redefinicji kluczowych dla humanistów pojęć, takich jak: wolność, odpowiedzialność, równość czy sens sztuki. Dodatkowo, jak pisała Ewa Bińczyk, „Idea antropocenu prowokuje pytania o naturze filozoficznej” oraz stanowi „wyzwanie metodologiczne dla wielu dyscyplin (...)” (2018:20-21)⁵, w tym dla historii sztuki czy filmoznawstwa.

Inspirując się pomysłem odnajdywania powiązań między teorią antropocenu, a jej reprezentacją w filmach, skupiam się na śladach, które antropocen po sobie zostawi (Ubertowska, 2018: 83). Warto przy tej okazji zaznaczyć, że choć koncepcje antropocenu łączone są z różnymi rodzajami antropocentryzmu, jak poznawczy, ontologiczny, aksjologiczny i metodologiczny⁶, to mnie interesuje próba pokazania „języka epoki człowieka” w kontekście określenia (hierarchii) wartości, priorytetów i celów, ku którym zmierzała ludzkość w konkretnym czasie i miejscu. Zdaję sobie sprawę, że podejmując grę z antropoceniem wchodzę w przestrzeń zarazem inspirującą do stawiania pytań, jak i związaną z „teoretycznymi ograniczeniami, blokując[y]mi pewne rodzaje refleksji” (Bińczyk, 2018: 20). W każdym razie dyskusja tocząca się wokół tej koncepcji sprzyja odchodzeniu od myślenia antropocentrycznego. Ową zmianę, w zależności od przyjętej perspektywy i rozłożenie akcentów, zwykle określa się „zwrotem

⁴ „Sugestia ustalenia ery człowieka ma swoje źródło w naukach ścisłych. W tym samym czasie humaniści odchodzili od antropocentryzmu” (Bińczyk, 2018:12).

⁵ W centrum uwagi znajdują się m.in.: zestawienie historia człowieka z historią geologiczną, synergia nauki ze sztuką i uwikłanie ich w dyskurs polityczny, kwestie etyczne dotyczące odpowiedzialności i nieodwracalności strat, przeświadczenie o przełomowości czasu, w którym żyjemy, wskazanie edukacyjnego znaczenia antropocenu itp. (Bińczyk, 2018: 268-270).

⁶ Jeżeli chodzi o ten ostatni, to „występuje w tych teoriach, które w spektrum swoich wyjaśnień i narracji koncentrują się na sprawczości i roli człowieka, ignorując wpływ i sprawczość czynników pozaludzkich” (Bińczyk, 2018:12).

ekokrtycznym”⁷ lub „postludzkiem” (Twardoch-Raś, 2021) w myśleniu o kulturze.

Ciągle otwartym pozostaje też pytanie o to, co jest „hieroglifem antropocenu” i na ile jest on szyfrem antropocentrycznym? Problem ten był, jest i zapewne będzie tematyzowany w wielu działaniach twórczych. Sceptycy twierdzą, że poznanie pozaludzkiej perspektywy nie jest w ogóle możliwe, gdyż próby jej uchwycenia, opisanie i zinterpretowania dokonują się w ludzkich kategoriach opisu. Warto jednak nieustannie przypominać o istnieniu innego (niż ludzki) punktu widzenia i świadomie poszukiwać z nim konstruktywnego dialogu (por. Bogusławski 2020). Z drugiej strony przypomina się także, że to, co naturalne i to, co ludzkie, bierze początek z jednego źródła, z jednego korzenia. Nie powinno się zatem traktować natury w opozycji do kultury. Wszelkie dychotomiczne podziały wydają się nazbyt radykalne czy upraszczające. Cenną pracę w tym zakresie dokonuje „humanistka środowiskowa”, skupiona — jak pisała Rosi Braidotti, filozofka feministyczna zajmująca się między innymi wpływem przemian technologicznych na współczesne społeczeństwa — na epoce, „w której ludzka aktywność posiada wpływ na geologię” (Braidotti 2014: 302).

Ocena antropocenu oraz jego krytyki to temat ważny choć kłopotliwy. Jest tak między innymi dlatego, że człowiek musi zmierzyć się z własnym „szowinizmem gatunkowym”⁸ (względnie z ludzkim

⁷ Ekokrytyka – to „środowiskowa krytyka literacka”, bada relacje literatury i środowiska, percepcję przyrody dzikiej „oraz literackie sposoby wyrażania postaw człowieka wobec otoczenia naturalnego” (Bińczyk, 2018:19).

Ekolingwistyka – to analiza „roli języka w interakcjach człowiek z innymi gatunkami czy ekosystemami” (Bińczyk, 2018:19).

⁸ Zob. przypis tłumacza w kwestii wskazania w języku polskim odpowiednika słowa *speciesism*. W grę wchodzi dwie możliwości: „egoizm gatunkowy” lub „szowinizm gatunkowy”. Tłumacze zdecydowali się na „szowinizm gatunkowy”, ponieważ, jak czytamy, „istotą tej postawy jest dyskryminacja, ta zaś z reguły bywa bezinteresowna” (Ryder, 1980: 39-40).

egoizmem), który podporządkowuje świat ludzkim interesom. Świadectwem tej trudności może być Polifem, który w ujęciu Lecha Majewskiego (2020: 15), utożsamia siebie ze światem. Wobec tak silnie antropocentrycznych (egoistycznych) podejść wysunięto kontrdyskursy antyhumanistyczne i antyanthropocentryczne (por. Braidotti 2014; Bogusławski 2020). W swoich rozważaniach chcę pójść nieco inną drogą, nie tyle dokonując wartościowania antropocenu i krytyki humanizmu oraz antropocentryzmu⁹, ile przypominając o znaczeniu synergii człowieka z jego otoczeniem naturalnym i technologicznym. Moją intencją nie jest wywyższenie człowieka, ale zwiększenie naszej uważności i odpowiedzialności (Ryder, 1980:46), czemu służy oscylacja między powiązaniem ze sobą, także na zasadzie (krytycznej) odpowiedzi, wartościami, dyskursami, sposobami widzenia i wartościowania¹⁰. To wyraz uznania ich obu powiązany z próbą niuansowania zagadnienia, które zdaniem Rosi Braidotti wynika ze zmian niesionych na fali posthumanizmu, a także zaproszenie do dialogu.

Przechodząc na grunt filmoznawstwa warto zauważyć, że perspektywę nieantropocentryczną i posthumanistyczną oraz koncepcję antropocenu coraz częściej wykorzystuje się do analizy

⁹ Przypomnę, że „język wartości” oraz „wartościowanie ujawnione w dziele sztuki” to narzędzie służące opisaniu świata i określenia właściwości tego, co go stanowi z tylko jednej perspektywy. Nie dość, że ludzkiej, to jeszcze w ramach *homo sapiens* — subiektywnej (zob. R. Tokarski, *Światy za słowami. Wykłady z semantyki leksykalnej*, Lublin 2013, s. 143–144; J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 152–168).

¹⁰ Braidotti twierdzi, że przemieszczenie granic między dyskursami czy odmienne poprowadzenie „różnic kategorialnych”, jest efektem „eksplozji humanizmu i implozji antropocentryzmu” i prowadzi do kryzysu tradycyjnej humanistyki (Braidotti, 2014: 273). W kwestii wartościowania dokonuje się przesunięcie z tzw. wartościowania kategorialnego, które odnosi się do cech konstytutywnych, istoty sensu przedmiotu oceny, w kierunku wartościowania mierzącego się z antropocentrycznym punktem widzenia. Zob. m.in. Ingarden R. (1958). *Studia z estetyki*, Warszawa: PWN, t. 2; Bourdieu P. (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Przeł. Piotr Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.

filmów, choćby takich, jak *Milczenie owiec* w reżyserii Jonathana Demme'a z 1991 roku, *Pokój saren* (1997) Lecha Majewskiego, *Dzikie róże* Anny Jadowskiej, *Wieżę. Jasny dzień* Jagody Szelc czy *Pokot* Agnieszki Holland, wszystkie z 2017 roku (Podsiadło, 2019), a ostatnio także *IO* (2022) Jerzego Skolimowskiego¹¹. Mnie interesować będzie twórczość Lecha Majewskiego. Pytania analityczne, które sobie stawiam, brzmią: jakie zagadnienia stają się głównym punktem odniesienia w twórczości autora *Pokoju saren. Opera autobiograficzna* (1997)? Co one mówią o jego podejściu do epoki antropocenu? Czy w kontekście jego twórczości można mówić o wartościowaniu widzenia z ludzkiej perspektywy? Jakie wartości i priorytety legitymizują? Jaką nauką płynie z tej twórczości dla jej odbiorców? Czy niesie nadzieję na lepsze zrozumienie czasoprzestrzeni, w której żyjemy? Nie na wszystkie pytania uda mi się w tych rozważaniach odpowiedzieć, ale zostają one postawione jako inspiracja dla Czytelniczek i Czytelników, a dla mnie jako problematyka dla przyszłej refleksji. Wszystkie razem pozwalają jednak wyeksponować znaczenie podmiotowości człowieka i jej transformacji, które Braidotti opisuje jako „stawanie się zwierzęciem” (Braidotti 2014: 150nn); „stawanie się ziemią” (Braidotti 2014: 172nn), „stawanie się maszyną” (Braidotti 2014: 185nn), a które ukazane są także w filmach Majewskiego. Dla ich uchwycenia ważna okazuje się perspektywa holistyczna, planetarna, której elementem jest także uchwycenie roli technologii jako tego, co stabilizuje społeczeństwo społeczeństwa (Latour 2013; Latour 2014).

ANTROPOCEN WEDŁUG LECHA MAJEWSKIEGO

¹¹ Trzeba jednak pamiętać, jak podkreśliła Justyna Tabaszewska, że zbyt schematyczne odnoszenie idei antropocenu do tekstów literackich może spowodować utratę ich „autonomii na rzecz próby zbadania, w jaki sposób przedstawia naturę, a z drugiej, choć to obraz natury pozostaje najważniejszy, tekst traktuje się jako integralną całość, której — podobnie jak naturze — przysługuje autonomia i którego nie należy traktować jako czegoś, co ma wyłącznie jeden aspekt i przedstawia określoną tezę” (2011: 219-220).

Tematy związane z epoką antropocenu w dużej mierze obecne są w twórczości Lecha Majewskiego za sprawą odbywanych przez niego podróży i bogatych doświadczeń reżysera. Swoje przemyślenia artysta przedstawiał zarówno w twórczości literackiej, jak i filmowej. W moim tekście skupię się na tej ostatniej aktywności twórczej, bo to w niej znajdziemy najwięcej oryginalnych nawiązań do archetypów i metanarracji na tematy człowiek a świat fauny i flory, człowiek a planeta czy człowiek a technologia. Poniżej skupiam się na tych filmach, w których wątki te są szczególnie wyeksponowane.

Filmem, który pozwala na namysł nad relacją człowiek-natura, jest *Pokój saren. Opera autobiograficzna* Lecha Majewskiego z 1997¹². Wpisuje się on w nurt *slow cinema*, który zakłada i jednocześnie wymaga większej uważności odbiorcy. Wielokrotnie podkreślano, że sztuka naśladuje naturę. Jest to fakt niezaprzeczalny. Dawniej obrazy malarskie zawieszane w mieszkaniach były jak okna na świat. Uczyły uważności i dostrzegania, a nie tylko widzenia utożsamianego z „omiataniem” przestrzeni zniecierpliwionym czy znudzonym wzrokiem (Majewski, 2017: 144). Uważność przeciwdziała też obojętności na to, co zwykle nam umyka, a może być po czasie niezwykle istotne, tak, jak niedostrzeżony upadek Ikara czy samotność Chrystusa w chwili śmierci. Uważność stwarza szansę, że „cienie naszych przodków”

¹² Tytuł wskazanego filmu można stać się pewnym drogowskazem interpretacyjnym. Przede wszystkim jest on określeniem miejsca, które stereotypowo kojarzy nam się z przestrzenią „zarezerwowaną” dla ludzi, a nie dla zwierząt (tytułowych „saren”). Dodatkowo rzeczownik rodzaju męskiego „pokój” jest homonimem, a więc bez zmiany brzmienia i zapisu może mieć przynajmniej dwa różne, ważne dla tych rozważań znaczenia. Co ciekawe w słownikach języka polskiego wskazane wcześniej znaczenie tego słowa — część mieszkania, izba, pomieszczenie — jest zwykle umieszczone jako drugie. Na pierwszym miejscu podawane jest jego inne znaczenie, nie tak oczywiste od razu w kontekście filmu, ale znaczące w związku z tematem relacji: człowiek-natura. Chodzi nie tyle o „przestrzeń” co „stan” bez walk czy „czas”, który pomyślnie kończy wcześniejszy konflikt i oznacza powrót do spokoju, przestrzeni wnętrza, schronienia. W ten sposób punkt ciężkości zostaje przesunięty z kategorii przestrzennych na temporalne.

pozwolą nam zrozumieć samych siebie, a dzięki temu uda się odnaleźć „jaskinię zapomnianych snów”. Dlatego tak ważna jest „perspektywa organiczna”, *resp.* „fizjologiczna”, a więc „oko ruchome”, „czujne”, „przyczajone”, badające teren i ostrzegające nas przed niebezpieczeństwem. Powinna cechować ją też „dalekowzroczność”, którą symbolizuje filmowy zabieg „głębi ostrości” — domena oka artysty, który dostrzega palimpsestowość nie tylko obrazów, ale też natury. To dzięki niej sztuka przestaje być pustym mechanicznym echem, a staje się rytmicznym pulsem i energią „pochłoniętego” życia. Majewski wykorzystuje głębię ostrości kilka razy. Zawsze na pierwszym planie jest twarz lub popiersie Syna. Raz *en face*, innym razem z profilu. Bohater jest zawsze widziany w największym zbliżeniu, w detalu, np. widzimy jego oko, usta, nos, nagie ciało. Na drugim planie znajdują się obrazy malarskie na ścianach, telewizor, rodzinne fotografie¹³, a najdalej ojciec — siedzący, czytający gazetę. Bliskie i nagie ciało człowieka jest tym fragmentem przyrody, który z nią dzielimy. W ciele jesteśmy i ludzcy, i zwierzęcy jednocześnie. W ciele rozumiemy ból, własny i cudzy.

W *Pokoju saren* Majewski odpowiada przede wszystkim na pytanie, skąd przychodzimy jako ludzie. Odpowiedzi udziela nam wiosna jako ta pora roku, w której natura budzi się do życia. Nie jest to jednak początek dla wszystkich, gdyż dla bohaterów filmu Majewskiego jest to raczej początek zapowiadający proces odchodzenia, a więc — paradoksalnie — koniec. Pęd czy pnącze, które widzi Matka w lustrze w czasie wieczornej toalety w mieszkaniu rozsadza przecież mur, niszczy bezpieczne wnętrza. Zdaniem Majewskiego mury,

¹³ Fotografia jako praktyka społeczno-kulturowa jest obecna w wielu filmach Majewskiego. W związku z tym rodzi się pytanie, co przetrwa? Czy to co przepływa przed obiektywem (ekranem)? Czy sam ekran, na którym przepływające tworzy znikomy obraz. Co jest istotniejsze? Takie pytania zadawali artyści przez lata, m.in. Stanisław I. Witkiewicz w dramacie z 1919 roku *Pragmatyści*.

ściany mają sens czysto ludzki, ich istota wyraża się w dążności człowieka do zaprowadzenia ładu w czymś, co budzi w nim niepokój zagubienia. Reżyser napisał:

Człowiek buduje prostą, równą ścianę, maluje ją jednym kolorem, żeby odgrodzić się od natury. Ale natura drwi z geometryzującego strachu człowieka i nie pozwala mu na abstrakcyjną perfekcję. Fascynuje mnie, jak wszelkie pęknięcia i rośliny z upływem czasu „zjadają” ścianę. Człowiek dąży do geometrii euklidesowej, uważa, że może ogarnąć świat, w momencie kiedy uprości, usystematyzuje, wyszpachluje równą powierzchnię, lecz natura, krok po kroku, odzyskuje swoją prawdziwą własność — ściana najpierw pęka tu i tam, i wystarczy zostawić ją na jakiś czas, a stanie się kartką, którą metaforycznie, zapisze ręka Boga. Patyna, kurz i pęknięcie stanowią „charakter pisma Pana Boga” lub pisma Natury, jak kto woli. (...) przestrzenie wolą zarastać chwastami, (...) uporządkowany kwadrat człowieka powraca do fraktalnej natury...”, roślina przedrze ścianę, mur, oplecie metal. Ostatecznie natura zanegowała uproszczony porządek człowieka, by wprowadzić tam swoje komplikacje (...) rośliny-pnącza nie unoszą się w prostej linii, lecz okręcają się wokół własnej osi. Nic nie zmierza linią prostą. Jesteśmy w stanie rozszyfrować owe detale, ale nie zmieni to faktu, że ogólna zasada pozostanie tajemnicą (Majewski, 2017: 114).

Na pytanie o to, kim jesteśmy?, Majewski odpowiada przede wszystkim w *Ogrodzie rozkoszy ziemskich* (2003). W przypadku przestrzeni ogrodu, chodzi zazwyczaj o świadomość okiełznania natury przez kulturę. Z tego punktu widzenia szczególnie ważna jest organizacja ogrodu na kształt „ziemskiego raju”, który jest nie tylko miejscem utraconym, ale też drogą do prawdy i szczęścia. Ogród to miejsce harmonii, ale i tajemnicy. W swoim kształcie ukrywa kod obrazu, który jest śladem trwalszym od cielesnej ludzkiej egzystencji. Bywa więc metaforą nauki, sztuki, pamięci, wyobraźni czy myślenia. Ogród-Eden (hebr. *Gan-edhen* – ‘ogród rozkoszy’) jest więc przestrzenią świata uporządkowanego, łącznikiem ziemi z niebem oraz symbolem

skrywającym wiele różnych treści kulturowych. Inspiracją dla twórcy były bardzo znany obraz Hieronima Boscha¹⁴ oraz historia tragicznej miłości, którą przerywa śmiertelna choroba (pierwowzorem literackim jest książka Majewskiego *Metafizyka*). Bohaterami filmu są Claudia, znawczyni sztuki, i Chris — konstruktor statków, zafascynowany filmowaniem ręczną kamerą otaczającej rzeczywistości. Kobieta próbuje rozszyfrować ukryte w obrazie tajemnice. Natomiast *porte-parole* Majewskiego zdaje się główny bohater o ścisłym umyśle i racjonalnym podejściu do życia. Mężczyzna — podobnie jak reżyser — jest „poszukiwaczem ukrytego kodu”, który wyjaśnia „jak postępować, by odnaleźć raj na ziemi”. Pomocą w osiągnięciu tego celu ma być mała cyfrowa kamera. Twórca *Wojaczka* wielokrotnie podkreślał, że daje ona reżyserom wolność i poczucie większej intymności w obcowaniu z aktorem. Umożliwiła ona także wprowadzenie do filmu wielu fragmentów, w których bohaterowie „kręcą się sami”. W ten sposób kamera stawiała się częścią ich ciała, a obraz przez nią utrwalony przemieniał życie w dzieło sztuki. Majewski stworzył więc rodzaj filmowego dziennika, który pozwalał zbliżyć się, dzięki „malowaniu czy pisaniu przy pomocy kamery”, do niezwykle lekkości i swobody opowiadania o intymności czy przemijalności ciała.

W filmie *Claudine* jest ciężko chora (rak krtani) i niebawem umiera. Główny bohater, podobnie jak Majewski, zadaje sobie pytanie: co to znaczy, że ktoś istnieje? Nie udziela na odpowiedzi (my możemy

¹⁴ Warto przypomnieć, że obraz Hieronima Boscha to niezwykle tryptyk, na którym — w części centralnej — artysta namalował wyobrażenie ziemskiego raju. Najczęściej interpretowano to przedstawienie jako potępienie wad i słabości skazujących ludzi na piekielne męki. Z drugiej strony pojawiły się też interpretacje inne, które głosiły pochwałę natury ludzkiej, także w aspekcie cielesnym. Broniły więc ziemskich rozkoszy, które dają — choć w minimalnym stopniu — gwarancję przeżycia namiastki raju, doświadczenie ziemskiego szczęścia, a nie tylko oczekiwanie na raj niebiański, który wszak nie jest pewny.

odpowiedzieć na nie sami). Pytanie to jednak stwarza kontekst, w którym zrozumiałe staje się jego gorączkowe poszukiwanie możliwości utrwalenia własnej egzystencji na taśmie, bez czynienia różnicy między tym, co duchowe i materialne. Wszystko jest wszak element natury. Film paradoksalnie utrwała to, co uznawane jest za ulotne i marne — materię, ziemskość, doświadczenie zmysłowe. To sensualny raj jest prawzorem ludzkiego bytowania w ziemskim ogrodzie. W ten sposób reżyser w bezkompromisowy sposób opowiedział o cielesnym aspekcie bytu człowieka, które pokazane jest zarówno w wymiarze fizycznego piękna, jak i w chwili rozpadu ludzkiego ciała na pierwiastki chemiczne (por. instalację Lecha Majewskiego z 1998 roku *Wypadek*). Podkreślił dobitnie, że śmierć jest obecna wszędzie, nawet w raj. To ważna perspektywa w deszyfrowaniu hieroglify ogrodu-raju ziemskiego. Jednocześnie jednak filmowy „ogród myśli” Majewskiego jest iluzją, podatną na transformację w różnych jej możliwych wariantach, za które trzeba wziąć odpowiedzialność, a więc otwartą, wolną.

ZAKOŃCZENIE

Ewa Domańska pisała, „że jednym z największych wyzwań, przed którym stoją dziś badacze jest de-antropocentryzacja humanistyki. Nie chodzi rzecz jasna o wyrugowanie człowieka z badań, lecz raczej o odejście od humanistycznej wizji człowieka jako miary wszechrzeczy i centrum zainteresowań badawczych i stworzenie projektu humanistyki nie-antropocentrycznej” (2008: 11). Obecne sposoby myślenia o świecie nie odpowiadają wszak zachodzącym w nim zmianom (Domańska, 2008: 12). Poszukiwanie takiego właśnie „przedmiotu opornego — wobec języka, przedstawiania, opisanego, konceptualizacji” (Domańska, 2008: 21) jest też jednym z tematów filmów Lecha Majewskiego. Zastanawiając

się nad sposobami przedstawiania człowieka i jego otoczenia przez tego reżysera na podstawie wybranych filmów, dość łatwo wskazać kierunek zmian, tj. przejście od myślenia centralistycznego do rozproszenia i polifonii. Ponadto dokonuje się także przejście od autorytarnego panowania nadawcy nad komunikacją ku „przejmowaniu” przestrzeni przez odbiorców, co dokonuje się w ramach zjawiska wymienności perspektywy. To zmiany, które „grają” z tradycyjnymi sposobami komunikacji. Stare strategie wyzwolenia z przestrzeni okazują się coraz trudniejsze do zrealizowania. Tym bardziej, że według Majewskiego współczesny świat to „czasoprzestrzeń, która »kultywuje« ucieczkę od siebie, brak świadomości, powierzchowność, zanikanie znaczenia, (...)” (2017: 182).

Powracając do zagadnień wskazanych na początku tych rozważań i poszukiwań „hieroglifów antropocenu” przez Majewskiego i w jego twórczości, warto pamiętać, że każdorazowo odsyła to do odpowiedzi na dwa pytania. Pierwsze odnosi się do wymienienia słów-pojęć, które w „słowniku antropocenu” tego reżysera dominują nad innymi. Może chodzić zarówno o ich status ilościowy (wielość powtórzeń określonego słowa) jak i jakościowy (waga przypisywanego sensu poszczególnym słowom, umożliwiającą zrozumienie myśli przewodniej reżysera). Takimi słowami-symbolami są m.in. słowa tytułowe kluczowych dla tych rozważań filmów: *pokój*, *ogród*. Drugie pytanie dotyczy już nie repertuaru słów-pojęć, z których składa się „hieroglif antropocenu”, co reguł ich łączenia, a więc mechanizmów: *symetrii-harmonii* (synteza) i *rozpadu* (analiza). Prawa symetrii pojawiają się też w wykładzie głównej bohaterki filmu Majewskiego, która opowiadała o różnicy wizji Dantego i Boscha tak:

Patrzymy na *Tysiącletnie królestwo*, w którego nadejście Bosch, będący milenarystą, wierzył; a ja myślę, że jest rok 2000, Dante wchodził do raju 700 lat temu, a Bosch — 500 i że raj Dantego był odległy, po drugiej stronie świata, na szczycie góry czyścicowej, a ziemski raj Boscha jest dany tu i teraz. Tobie i mnie. W alchemii wiecznej symbiozy kobiety i mężczyzny, w której obce substancje wymieniają się i stapiają, tak jak na obrazie odrodzonej ludzkości, gdzie głowa może być poziomką, liście ręką lub skrzydłem ptaka, w którym ludzie-rośliny i ludzie-zwierzęta ocierają się o siebie zmysłowo i czule. Panuje zapach słodki i ostry¹⁵.

Kobieta staje się medium reprezentującym nie tylko sztukę czy naukę, ale też „artyzm życia”. Uczy mężczyznę innego widzenia świata, ludzi, siebie. Bohaterka werbalizuje ideę harmonijności świata i symbiozy (synteza) między wszystkimi organizmami na ziemi. Cykl się dokonuje, ogród-życia i śmierci reżysera, bohaterów i widzów materializuje się niejako na ekranie.

Podsumowując, czy istotnie jest tak, jak pisała Monika Nahlik, że „kiedyś artysta służył Bogu, dziś co najwyżej rozrywce, a więc nie ma możliwości ocalenia człowieka przed śmiercią i rozpadem” (2009: 266)? Zapewne częściowo tak, ale tylko częściowo. *Ogród rozkoszy ziemskich* Majewskiego kończy obraz migających na taśmie filmowej pikseli. Czy można jednak uznać, że to wizja końca nie tylko ciała, ale i obrazu, który go utrwał? Szerszy horyzont poznawczy, większy dystans czasowy pozwala dostrzec, że „po ciele” nie zawsze zostaje jego obraz, gdyż cyfrowy wariant zapisu tego ostatniego zrównuje go często ze znaczącą, materialną, „nieobecnością”, dziurą wirtualną, niebytem, znikaniem, jak w „dolinie śmierci”. Możliwe, że to właśnie

¹⁵ Fragment ścieżki dźwiękowej filmu Lecha Majewskiego, *Ogród rozkoszy ziemskich* (2003).

w tej konstatacji ukryta jest tajemnica odczytania „hieroglify”, który jest wszak ludzkim znakiem.

Bibliografia:

- Bińczyk E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa: PWN.
- Bogusławski M. M. (2020). *Wariacje (post)humanistyczne*, Łódź: Wydawnictwo UŁ. <https://doi.org/10.18778/8142-653-4>
- Braidotti R. (2014). *Po człowieku*. Przekł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Domańska E. (2008). Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami, *Kultura Współczesna*, 3, 9-21.
- Domańska E., Olsen B. (2008). Wszyscy jesteśmy konstruktywistami. W: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*. J. Kowalewski, W. Piasek (red.). Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Domańska E. (2017). Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej, *Teksty Drugie*, 1, 41-59. <https://doi.org/10.18318/td.2017.1.3>
- Fiedorczyk J. (2015). *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe „Katedra”.
- Grodź I. (2020). Człowiek i natura. Kilka uwag o *Pokoju saren* Lecha Majewskiego (1997), *Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego*, 12, 89-111.
- Latour B. (2013). Technologia jako utrwalone społeczeństwo. Przekł. Łukasz Afeltowicz, *Avant*, 1, 17-48.
- Latour B. (2014). Anthropology at the Time of the Anthropocene – a Personal View of What is to Be Studied, <http://www.bruno->

- latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf (dostęp: 06.05.2022).
- Lebecka M. (2007). Szklane usta (rec.). *Kino*, 4, 72.
- Lee L. L. (2020). *Diné Identity in a Twenty-First-Century World*. Arizona: The University of Arizona Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11sn6g4>
- Majewski L. (1998), *Oficjalne centrum świata*, Gdańsk: Wydawnictwo „Słowo/ Obraz/Terytoria”.
- Majewski L. (2017). *Pejzaż intymny. Rozmowy autobiograficzne o świecie i o sztuce*, Poznań: Wydawnictwo „Rebis”.
- Majewski L. (2020), *Ukryty język symboli*, Poznań: Wydawnictwo „Rebis”.
- Meza E. (2019). Lech Majewski o „Dolinie Bogów”. *Variety*, <https://variety.com/2019/film/festivals/camerimage-lech-majewski-valley-of-the-gods-josh-hartnett-keir-dullea-1203407095/> (dostęp: 06.05.2022).
- Muzeum antropocenu. 2021. *Kultura Współczesna*, 1 (cały numer poświęcony tej tematyce).
- Nahlik M. (2009). Archetypy, instynkty, atawizmy i uczucia. W: *Ciało i seksualność w polskim kinie*. S. Jagielski, A. Morstin-Popławska (red.), Kraków; Wydawnictwo „Universitas”.
- Nowakowski J. (2012). *W stronę raję. O literackiej i filmowej twórczości Lecha Majewskiego*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Podsiadło M. (2019). Ekokrytyczny trójgłos w kinie polskich reżyserek filmowych. *Pleograf. Kwartalnik Akademii Polskiego Filmu*”, 3, <http://akademiapolskiegofilmu.pl/pl/historia-polskiego-filmu/pleograf/polskie-kino-kobiet/18/ekokrytyczny-trojglos-w-kinie-polskich-rezyserek-filmowych/691> (dostęp: 06.05.2022).
- Read H. (1982). *Sens sztuki*. Przeł. Krystyna Tarnowska-Konarek, Warszawa: Wydawnictwo PWN.

- Ryder R. D. (1980). Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji. Przeł. Zbigniew Szawarski, *Etyka*, 18, 39-47. <https://doi.org/10.14394/etyka.712>
- Singer P. (2009 [1975]). *Animal liberation, Reissue*, New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Tabaszewska J. (2011), Zagrożenia czy możliwości? Ekokrytyka – rekonesans. *Teksty Drugie*, 3, 205-220.
- Tabaszewska J. (2018). Realizm ekologiczny vs. polska literatura. *Teksty Drugie*, 2, 156–165. <https://doi.org/10.18318/td.2018.2.10>
- Twardoch-Raś E. (2021). *Sztuka biometryczna w perspektywie filozofii post- i transhumanizmu. W stronę estetyki postafektywnej*. Kraków: Wydawnictwo UJ. <https://doi.org/10.4467/K7212.209/20.20.15566>
- Ubertowska A. (2018). Antropocen/strategie oporu. Geomorficzny projekt Renza Piano. *Prace Kulturoznawcze*, 22 (1-2), 83-96. <https://doi.org/10.19195/0860-6668.22.1-2.6>
- Zawojski P. (2020). *Poezja kamerą (za)pisana. Od „Wojaczka” do „KrwiPoety” (i „Szklanych ust”)*, <http://www.zawojski.com/category/film/> (dostęp: 06.05.2022).

**“Hieroglifes of the Anthropocene”. Casus of the Work of Lech
Majewski**

Abstract

The subject of the text is the analysis of the anthropocene valuation in cultural texts (film), both literally and metaphorically, and its representation on the example of selected films by Lech Majewski (born 1953).

The main purpose of the considerations is to show the synergy of man with his environment (see environmental humanities), in the indicated creativity, in the semiotic and cultural aspect. This allows us to better understand the attitude of the author of *Valley of the Gods* (2019) towards the transformation of the 21st century.

Methodology: film studies, cultural anthropology

Keywords: anthropocentrism, human *versus* nature, film, Lech Majewski

Abstrakt

Tematem eseju jest analiza wartościowania antropocenu w tekstach kultury (film), ujmowana zarówno w znaczeniu dosłownym, jak i metaforycznym oraz jego reprezentacja na przykładzie wybranych dzieł Lecha Majewskiego (ur. 1953).

Głównym celem rozważań jest wskazanie synergii człowieka z jego otoczeniem (zob. humanistyka środowiskowa), we wskazanej twórczości, w aspekcie semiotycznym i kulturowym. Pozwala to lepiej zrozumieć postawę autora *Doliny Bogów* (2019) wobec transformacji XXI wieku.

Metodologia: analiza dyskursu teoretycznego i filmoznawczego.

Słowa kluczowe: antropocentryzm, człowiek *versus* otoczenie, film, Lech Majewski