

Miłosz Markiewicz

Humanities/Art/Technology Research Center

Katedra Teatru i Sztuki Mediów

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

 <https://orcid.org/0000-0002-7350-4301>

*Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura*

*Er(r)go. Theory–Literature–Culture*

Nr / No. 47 (2/2023)

*humanistyka/humanistyka/humanistyka*

*humanities/humanities/humanities*

ISSN 2544-3186

<https://doi.org/10.31261/errgo.14800>



## Ku humanistyce eko-logicznej, czyli przebudowa na czas kryzysu

Towards Eco-logical Humanities:  
Or Rebuilding Knowledge for the Crisis

**Abstract:** The aim of this article is to present a proposal for supplementing the humanities with the posthuman activist onto-epistemological tools. The author, taking the concept of the posthuman community as a starting point, performs the process of rethinking the oikology – a philosophy of the home that grew out of Silesia. Posthuman oikology is intended to transcend the limitations encountered by ecological thought towards the author’s concept of eco-logic. Eco-logical humanities are intended as an affirmative response to the cognitive crisis associated with, among other things, climate change and the predicted catastrophe.

**Keywords:** eco-logic, posthumanism, community, living-with, oikology, ecology

Francuski matematyk, laureat Medalu Fieldsa, twórca teorii katastrof René Thom twierdził, że kryzys często w pewien sposób zapowiada katastrofę, ponieważ nie tyle ją poprzedza, co wręcz prowokuje. Miał jednak na myśli szczególnie sposób pojmowania katastrofy jako tej, która polega na jakościowych zmianach zachowania systemu. Jeśli przyjąć jego perspektywę, można by stwierdzić, że współczesny kryzys ekologiczny jest takim właśnie zjawiskiem – które nie tylko poprzedza nadchodzącą katastrofę, ale wręcz do niej doprowadza. Thom tłumaczy to zjawisko na przykładzie przejść fazowych w fizyko-chemii:

Gdy substancja znajduje się w stanie metastabilnym, który poprzedza zmianę fazy (jak woda przegrzana powyżej 100° pod ciśnieniem atmosferycznym), ta metastabilność objawia się w zjawisku zwanym “nukleacją”: w ośrodku tworzą się w sposób przypadkowy liczne “wysepki” nowej fazy (w naszym przypadku pęcherzyki pary wodnej), lecz jeśli nie przekraczają pewnej krytycznej wielkości, znikają zaabsorbowane przez starą

fazę. Jeżeli jedna z nich przekroczy tę wielkość krytyczną, zaczyna rosnać z piorunującą szybkością, co powoduje katastrofę zmiany fazy (tutaj: wrzenie)<sup>1</sup>.

W obliczu kryzysu ekologicznego katastrofa-która-nadchodzi jawi się więc jako konieczność “zmiany fazy”. Jeżeli uznamy, iż ma ona charakter systemowy, to wspomniane przemiany jakościowe dotyczyć będą nie tylko sposobów życia i funkcjonowania, lecz także przemyślenia, co musi wpłynąć na przyszły kształt humanistyki. Za dotychczas pojawiające się narracje, które ową katastrofę zapowiadały, można by uznać chociażby takie nurty ideowe, jak postmodernizm, antyhumanizm, postkolonializm czy feminizm. Wszak “wstępem do rewolucji są coraz większe trudności z obowiązującym paradygmatem – doświadczenie kryzysu”<sup>2</sup>. Wszystkie wspomniane nurty wywołały pewne wstrząsy w nowoczesności, ale dotychczasowy system myślenia “poradził sobie” z nimi poprzez wchłonięcie i wprężenie w struktury humanistyki. Częstkowa zaledwie krytyka tegoż systemu, która owe nurty charakteryzowała, okazała się niewystarczająca, co sugerować może konieczność szerszego spojrzenia na kwestię kryzysu. Za takowe należałoby uznać posthumanizm, który wydaje się przekraczać opisaną przez Thoma “wielkość krytyczną”, chociażby z uwagi na fakt, iż udało się w jego ramach połączyć wspomniane perspektywy teorii krytycznej, jak również wypracować nowe. Dlatego też wydaje mi się, że możliwość zmiany przychodzi właśnie z tego kierunku. Posthumanizm jest afirmatywny, a w jego polu znajdują się narzędzia, których można użyć nie tyle do rozmontowania dotychczasowego systemu, ile do jego przebudowy. Tak rozumiany posthumanizm byłby więc konieczną i realną propozycją przemiany paradygmatu humanistyki, jako dotychczas niewydolnej, w obliczu kryzysu ekologicznego.

Trudno nie zgodzić się bowiem z Timothy Mortonem, zauważającym, że “globalne ocieplenie nie jest tylko zagrożeniem politycznym, ale także ontologicznym. [...] Podobnie jak koszmar, który niesie treści realnego przeżycia, cień hiperobiektu obwieszcza swoje istnienie”<sup>3</sup>. Jeżeli zaś globalne ocieplenie, stanowiące jeden ze skutków kryzysu ekologicznego, stanowi zagrożenie ontologiczne, to w celu odpowiedniego przemyślenia i przepracowania go, również należy spróbować uczynić to w porządku ontologii czy też – co będzie właściwsze w przypadku posthumanizmu – ontoepistemologii<sup>4</sup>. Należy jednak w tym

---

1. René Thom, “Kryzys i katastrofa”, przeł. Stanisław Zakrzewski, w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Tom II*, red. Krzysztof Michalski (Warszawa: Res Publica, 1990), 29–30.

2. Carl Friedrich von Weizsäcker, “O kryzysie”, przeł. Anna Wołkowicz, w: *O kryzysie...*, 12.

3. Timothy Morton, “Lepkość”, przeł. Anna Barcz, *Teksty Drugie 2* (2018): 290.

4. Jak zauważa Karen Barad: “Praktyki poznawania i bycia nie są od siebie odizolowane, ale raczej splecione. Nie zdobywamy wiedzy, stając na zewnątrz świata; wiemy, ponieważ znajdujemy się wewnątrz niego. Jesteśmy częścią różnicującego stawiania się świata. [...] Ontoepistemologia –

momencie skonstatować, że kryzys ekologiczny jest rodzajem wspólnoty powiązań i relacji, w której siły rozłożone są nierówno i która niesie ze sobą wykluczenia. To wspólnota, która nie dostrzega egalitarnego statusu wszystkich tworzących ją istnień i relacji. Jak zauważał Jean-Luc Nancy: “byt jest wspólnie. [...] Cóż jednak bardziej pomijanego przez dotychczasową ontologię?”<sup>5</sup>. Tę ostatnią, w jej dotychczasowym paradygmacie, charakteryzuje bowiem ontoepistemologiczne zaślepienie. W takim wypadku kryzys będzie wszak “niczym innym, jak tylko upominaniem się rzeczy o własny kształt”<sup>6</sup>.

Kryzys, o którym tutaj mowa, tworzy wiele elementów i relacyjnych sieci, które zachodzą na siebie w nieoczekiwanych miejscach. Człowiek – stanowiący wszak jego istotny element – nigdy nie istnieje sam, nieustannie uczestniczy w wielu przecinających się inraaktywnych relacjach. Jak przecież stwierdzała N. Katherine Hayles, “zawsze byliśmy postludźmi”<sup>7</sup>. Dotychczasowa humanistyka czyni jednak owe relacje nieobecnymi. Oznacza to, iż jest ufundowana na ich niewidoczności, ale nie wygaszeniu – pozostają one aktywne i obecne, nieustająco podkopując tym samym fundament, który je przysłania. W efekcie siła oddziaływania owych relacji oraz ich charakteru przybiera niespodziewane rozmiary, które znamy pod nazwą kryzysu ekologicznego, będącego w takiej perspektywie nie tylko problemem biologicznym czy etycznym, lecz także poznawczym. Jeśli więc dotychczasowy system pracował całościowo na nie-obecność relacji, z których składa się rzeczywistość, to pojawia się potrzeba nowego spojrzenia – spoza zasad tego systemu, a właściwie owe zasady przekraczającego. Spojrzenia dostrzegającego to, czego do tej pory nie było widać. Jak słusznie zauważa Ewa Bińczyk, “skoro dotychczasowe myślenie przywiodło nas do planetarnego kryzysu epoki antropocenu, to raczej nie pomoże nam ono z niego wybrnąć”<sup>8</sup>.

---

badanie praktyk poznawczych w obrębie bytu – jest prawdopodobnie lepszym sposobem myślenia o zdobywaniu znaczenia/materializacjach poszczególnych inra-akcji”. To ostatnie pojęcie będzie również charakterystyczne dla posthumanistycznej metodologii, oznacza bowiem wzajemne oddziaływanie na siebie zachodzące wewnątrz wspomnianego splątania. Takie wykraczanie poza klasyczne dualizmy stanowi ważny element propozycji posthumanizmu. Karen Barad, “Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, przeł. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012), 358.

5. Jean-Luc Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. Michał Gusin, Tomasz Załuski (Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2010), 107.

6. Tadeusz Ślawek, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności* (Mikołów: Instytut Mikołowski, 2018), 112.

7. Neil Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1999), 291.

8. Ewa Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu* (Warszawa: PWN, 2018), 16.

Nie sposób poradzić sobie z kryzysem systemu, będąc jego częścią. “Kryzys może bowiem ustąpić, rozpląnąć się, nie pozostawiając żadnego śladu, nie powodując żadnych widocznych zmian”<sup>9</sup>. Potrzeba więc katastrofy w rozumieniu Thoma – nie tyle więc destrukcji struktur czy eksplozji systemu, ile doprowadzenia do “zmiany fazy”. Jak bowiem zauważał Jason W. Moore, “bardziej twórcze może okazać się myślenie o kryzysach jako procesach, poprzez które nabierają kształtu nowe sposoby porządkowania relacji pomiędzy ludźmi i pozostałą częścią natury”<sup>10</sup>. Taką możliwość daje właśnie posthumanistyczna przebudowa humanistyki, która w niniejszej propozycji odbywa się w duchu oikologii, by ostatecznie przybrać postać eko-logiczną.

\* \* \*

Posthumanistycznie ujmowane relacje tworzą *communitas*, która ma egalitarny charakter zarówno na poziomie istnień, które uczestniczą w sieci relacji, jak i wobec samych relacji czy tworzących je intra-akcji. Ową składającą się na kryzys ekologiczny sieć połączeń Moore nazywa, za Teofrastem, *oikeios*. Według badacza “dzięki *oikeios* pojawiają się nowe historyczne połączenia, możliwe dzięki przekroczeniu przemocy symbolicznej kartezjańskiego dualizmu”<sup>11</sup>. Wydaje się jednak, że połączenia owe nie tyle się pojawiają, ile ujawniają. Stają się raczej na powrót widoczne, ponieważ zawsze znajdowały się tam, gdzie nagle zaczynamy je dostrzegać.

Pomocnym narzędziem jest tu myślenie w kategoriach posthumanistycznej wspólnoty, mającej charakter ontoepistemologiczny – to wspólnota, w której nie tylko się jest/żyje, ale również taka, którą się jest/żyje. Owo myślenie stanowiłoby więc formę oporu wobec dotychczasowego ujmowania problemów wspólnoty, ale też wobec wspólnoty jako problemu. Jak zauważała Aleksandra Kunce, “[m]yślenie jest przestrzenią, która nie daje się oswoić. Wymyka się granicom, ustanowionym przez nie samo, przekracza ramy strukturalne powołane w naszym ujarzmianiu materii. Jest bezładem”<sup>12</sup>. Jeśli więc uznać ontoepistemologiczny charakter posthumanistycznej wspólnoty, jej nieokiełznaną relacyjność, okaże się, iż myślenie to najbardziej adekwatny proces, jakiemu można ją poddać. Z tym jednak zastrzeżeniem, że nie będzie to *myślenie o* tejże wspólnocie, a *myślenie jej*. To pierwsze próbuje bowiem ustanowić zdystansowany punkt obserwacyjny, z którego można

---

9. Thom, “Kryzys”..., 30.

10. Jason W. Moore, “Kryzys: ekologiczny czy ekologicznie-światowy?”, przeł. Andrzej Wojciech Nowak, Krzysztof Abriszewski, *Praktyka Teoretyczna* 4, no. 14 (2014): 264.

11. Moore, “Kryzys...”, 261.

12. Aleksandra Kunce, “Myśleć Śląsk”, w: Aleksandra Kunce, Zbigniew Kadłubek, *Myśleć Śląsk* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007), 231.

by wyprowadzić myśl. Tymczasem wyprowadzanie owo następuje zawsze z wewnątrz – nie ma bowiem zewnątrz, poza które można by wykroczyć<sup>13</sup>. Myśląc posthumanistyczną wspólnotę, nie tylko rozpoznajemy sposoby jej istnienia, lecz przede wszystkim równocześnie używamy jej jako soczewki poznawczej, co oznacza, że jest to również myślenie posthumanistyczną wspólnotą – *myślenie jej* jest w perspektywie ontoepistemologicznej także *myśleniem nią*.

Nietrudno wyobrazić sobie trudności, jakich przysporzyć może proponowana zmiana sposobu myślenia. Wydaje się jednak, że nieuchwytność i nieokreśloność posthumanistycznej wspólnoty potrzebuje narzędzia, które działać będzie w podobnym rytmie, równie nieschematycznie. Jak natomiast zauważa Tadeusz Sławek:

produktywność myślenia jest wprost proporcjonalna nie do regularności i przewidywalnego ładu jego marszruty, lecz do jego meandryczności, zdolności do dokonywania nieobliczalnych i nieprzewidywalnych zwrotów. Myślenie jest “ekstra-waganckie” – “krążyć”, “błąka się, odstępując od tematu” (*vagor*), jest “niedokładne”, “zmiennie”, “zbląkanę” (*vagor*). Zawsze na zewnątrz (*extra*), [...] nigdy u siebie<sup>14</sup>.

Przestrzeń do tego rodzaju eksperymentów daje właśnie humanistyka, jednak wyłącznie wtedy, gdy gotowa jest na przekroczenie dotychczasowych zasad i ograniczeń, które nierzadko czynią z niej narzędzie opresji.

\* \* \*

Czy jednak da się wyprowadzić z takich konstatacji propozycję, która będzie czymś więcej aniżeli jedynie spekulatywną diagnozą? Chciałbym w tym miejscu zaproponować pewien rodzaj “aktywistycznego” uzupełnienia posthumanistycznej ontoepistemologii. Należy však pamiętać, że wywodząca się z posthumanizmu postawa nie powinna pozostawać obojętna. Wręcz przeciwnie, powinna poniekąd odrzucać wiarę w obiektywizujący dystans – trudno však o taki, jeśli postrzegamy siebie i wszystko, co nas otacza, jako część intraaktywnych relacji, które współtworzymy. Wydaje się więc, że posthumanistyczne myślenie wspólnoty potrzebuje formy aktywistycznego uzupełnienia czy też dopowiedzenia. Aktywizm, który tu proponuję, jest raczej “miękki” niż walczący. Rzekłbym, że witalistyczno-afirmatywny. Działający jako wskazówka, a nie nakaz. Zgodnie z myślą Rebekki

---

13. Właściwie rzecz biorąc, istnieje oczywiście zewnątrz – wszystko posiada swoje zewnątrz. Ma ono jednak wciąż wewnętrzny, intraaktywny, charakter. Możemy więc w takim wypadku mówić o wewnętrzności zewnątrz.

14. Tadeusz Sławek, *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009), 275.

Solnit, jest on bowiem oparty na nadziei, która “tkwi w założeniu, że nie sposób przewidzieć, co się stanie w przyszłości, i że w tej szczelinie niepewności pojawia się przestrzeń do działania”<sup>15</sup>. Owym działaniem jest w tym wypadku nieustanne aktualizowanie siatki poznawczej, postrzeganie świata jako wspólnoty i próba ustalenia własnej relacji z pozostałymi jej uczestniczkami oraz uczestnikami.

Nauką, a jednocześnie formą aktywizmu, która skupia się na wzajemnych oddziaływaniach pomiędzy organizmami a ich środowiskami, jest ekologia. Jeśli sięgniemy do jej etymologii, łatwo zauważymy, że pojęcie to składa się ze słów *οἶκος* [*oikos*] (gr. dom) i *λογία* [*logia*] (gr. prawo, nauka). Ekologia byłaby więc nauką o domu, o jego prawach i zasadach funkcjonowania. Wbrew pozorom, ekologia nie służy jednak domowi, a jego szczególnemu mieszkańcowi, jakim jest Człowiek, który sprząta i porządkuje dom, a także ustanawia prawa w nim rządzące<sup>16</sup>. Zgodnie z posthumanistycznymi zasadami, zakładającymi egalitarny charakter kształtujących świat relacji, warto spróbować znaleźć taki rodzaj współ-życia<sup>17</sup> z otaczającym człowieka środowiskiem, który wszystkie istnienia, wszystkich domowników oraz domowniczkę (w tym i nas) traktowałby tak samo. W przeciwnym przypadku nie uda się bowiem przekroczyć ograniczeń kryzysu ekologicznego.

Dlatego też proponuję, by – jako “aktywistyczne” uzupełnienie myślenia posthumanistycznej wspólnoty – miejsce ekologii zajęła eko-logika. Posiada ona podobne, choć jednak znacząco odmienne elementy składowe: *οἶκος* [*oikos*] (gr. dom) oraz *λόγος* [*logos*] (gr. rozum, słowo, myśl). Zamiast na zasadach domu, proponuję skupić się na *domu jako zasadzie* myślenia. Na myśleniu domu, które jest jednocześnie myśleniem domem. Jak pisał Tadeusz Sławek, “‘dom’ nie jest domem człowieka, jednak tylko tak, tylko ‘myśląc dom’ (a nie ‘myśląc o domu’),

---

15. Rebecca Solnit, *Nadzieja w mroku*, przeł. Anna Dzierzgowska, Sławomir Królak (Kraków: Karakter, 2019), 10.

16. Temat krytyki ekologicznego antropocentryzmu i konieczności zwrócenia się ku eko-logice podejmuję szerzej w artykule: Miłosz Markiewicz, “Nowa wspólnota dla antropocenu? Eko-logika, czyli myślenie domem. Zarys problematyki”, *Studia Europaea Gnesnensia* 18 (2018): 163–177.

17. Współ-życie to charakteryzująca posthumanistyczną wspólnotę jakość, która z jednej strony zwraca uwagę na pewną elastyczność wiązań czy ruchliwość cząsteczek, “wymianę płynów” zachodzącą pomiędzy ciałami/istnieniami. Pod tym względem współ-życie jest w istocie współżyciem. Co więcej, w jego wyniku może narodzić się “nowe życie”, a więc kolejny splot, kolejne wiązanie, tworzące jeszcze jedno istnienie, które także ma przecież wspólnotowy charakter. Z drugiej zaś strony, współ-życie to jedno życie, które jest wspólne dla wszystkich istnień i które rozgałęzia się – niczym kłaczce – na poszczególne istnienia. Współ-życie jest więc życiem dzielonym z innymi, nierozzerwalną więzią stanowiącą fundament wspólnoty świata. Zob. Miłosz Markiewicz, “Wszyscy jesteśmy kochankami” w: *Basia Bańda. Najbardziej na świecie*, red. Marta Lisok (Zielona Góra: BWA Zielona Góra, 2022).

człowiek może przekroczyć ograniczenia tego, co domowe<sup>18</sup>. Wydaje się to niezwykle ważne, zwłaszcza w kontekście faktu, że posthumanizm – nawet jeśli zakłada zmianę optyki – jest przecież wciąż sposobem ludzkiego myślenia. Ludzie nigdy nie będą myśleć inaczej niż pozwalają im na to gatunkowe możliwości, chociażby dlatego, iż nie jesteśmy w stanie precyzyjnie określić ich granic<sup>19</sup>. Ważne jednak, by traktować tę perspektywę jako zaledwie jedną z możliwych – oto właściwe przekroczenie humanizmu w kierunku posthumanizmu.

\* \* \*

“Dom jest mikroświatem, wiedzą o świecie”<sup>20</sup>. I właśnie tę wiedzę o świecie warto spróbować z domu wydobyć. Dom eko-logiki jest o wiele większy – to już nie mikroświat, a świat-sam-w-sobie. Precyzyjnie rzecz ujmując, jest to świat w skali mikro i makro jednocześnie. Myśleć domem to porzucić wszelkie centryzmy<sup>21</sup>. Jedyne możliwe centrum byłby tu dom, rozumiany jednak jako hiperobiekt, którego ścian i granic nie jesteśmy w stanie dostrzec ani pojąć. To dom, który poddany jest nieustającej samoorganizacji, stawaniu-się. Paradoksalnie – wszystko, co z nami w tym domu współ-żyje, ma tak samo centralny charakter jak człowiek. Brak tu więc miejsca na klasycznie rozumiane peryferia. Myśleć domem to żyć ze sobą, w egalitarnej wspólnocie istnień, współpracować i współzamieszkiwać. Choć brzmi to idyllicznie i jest oparte na sprzeczności, dom należy w tej propozycji traktować raczej jako myślowy pryzmat czy też postać pojęciową, która pozwala spojrzeć w nowy sposób na podejmowane dotychczas zagadnienia kryzysu.

Dom musi być w takim wypadku rozumiany jako “przestrzeń przynależności”, a nie “przestrzeń przynależna”<sup>22</sup>. To dom, który nie posiada właściciela

---

18. Sławek, *Ujmować...*, 174.

19. Wzmacnianie tych możliwości za pomocą technologii (w tym sztucznej inteligencji) okazuje się jedynie pozorne, jako że możliwości jej wykorzystania ograniczone są stworzonym przez człowieka kodem. Ten zaś dopuszcza jedynie takie opcje, które jesteśmy sobie w stanie wyobrazić. Jakakolwiek maszyna wykraczająca swoim działaniem poza rzeczony wyobrażenia, została by prawdopodobnie uznana za działającą błędnie. Miłosz Markiewicz, “Maszyna poetycka według Wojciecha Bruszewskiego i Stanisława Lema. Refleksja posthumanistyczna”, *Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy MASKA* 31 (2016): 159–169.

20. Dariusz Kulas, “Dom – to, co istotne”, *Anthropos?* 16–17 (2011): 59.

21. Zdaję sobie oczywiście sprawę z niedoskonałości tego sformułowania. Skupienie się na “myśleniu” sugeruje zwrot ku racjonalności, jej centralizację, jednak w kontekście ekologii niezwykle ważne wydaje mi się wyjście poza dualizm umysłu i ciała, a więc zwrot w kierunku poznania ucieleśnionego i tak należy owo pojęcie odczytywać.

22. David Morley, *Przestrzeń domu. Media, mobilność i tożsamość*, przeł. Jolanta Mach (Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2011), 33–34.



(czyt. Człowieka), a jedynie mieszkańców i mieszkanki. Przede wszystkim zaś, eko-logika ma stanowić rodzaj myśli wspólnotowej na miarę antropocenu. Związana z nią jedność współżycia i współzamieszkiwania nie funkcjonowałyby na zasadzie ksenofobicznej czystości, a raczej współistnienia oraz współpracy wszystkich domowników oraz domowniczek. To stawanie-się-wspólnotą, która staje-się-domem. Chodzi więc raczej o zadomowienie w życiu i współżyciu, dla którego nadrzędna jest zasada egalitarności współmieszkańców i współmieszkanek, przy czym dla ich definiowania należy przyjąć perspektywę postantropocentryczną.

By uniknąć posądzeń o naiwność, spróbujmy dokonać posthumanistycznego odczytania pojęcia “domu” tak, by uczynić je fundamentem myśli eko-logicznej.

\* \* \*

Ku pojęciu “domu” kieruje nas Ferdinand Tönnies, dla którego “stosunek wspólnoty [...] jest podtrzymywany i umacniany przez bliskie, trwałe i zamknięte w domowym kręgu współżycie”<sup>23</sup>. To właśnie współzamieszkiwanie jest dla niego podstawowym wyrazem wspólnoty, gdyż zakłada ono bliskość, intymność oraz organiczność wewnątrzdomowych stosunków<sup>24</sup>. To w domu dochodzi do najbliższych, również cielesnych, spotkań. To tutaj kształtują się podstawowe wspólnotowe relacje. Jeśli uznać organiczny charakter wspólnoty, to należałoby zgodzić się z Tönniesem, że życie wspólnoty rozwija się w ścisłym powiązaniu z domem. By zrozumieć owo powiązanie, można posłużyć się zjawiskiem pokrewieństwa, czyli najbardziej podstawowym typem wspólnoty według niemieckiego socjologa:

Siedliskiem i niejako ciałem *pokrewieństwa* jest dom. Żyje się razem pod osłoną *jednego* opiekuńczego dachu; [...] spożywa się wspólne zapasy przy wspólnym stole; [...] współodczuwana bojaźń i szacunek – wszystko to sprzyja harmonijnemu współżyciu i współdziałaniu<sup>25</sup>.

Pojęcie pokrewieństwa będzie też o tyle ważne w kontekście posthumanistycznej wspólnoty, iż pojawia się ono u Donny Haraway, autorki hasła “Make Kin Not

---

23. Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988), 34. Przywoływane w cytacie “zamknięte w domowym kręgu współżycie” należy tutaj odczytywać jako formę intra-aktywną. Nie chodzi więc o sposób wydzielenia z zewnątrz, a o nieunikniony charakter naszego splątania ze światem.

24. Tönnies, *Wspólnota...*

25. Tönnies, *Wspólnota...*, 35.



Babies”<sup>26</sup>. Filozofka zwraca uwagę na fakt, że wszyscy dzielimy wspólne ciało i wszyscy mamy wspólnych przodków. Ma ona oczywiście rację, jeśli przyjmie się neomaterialistyczny punkt widzenia – w tej perspektywie całe życie jest wynikiem Wielkiego Wybuchu, a wszystkie ciała składają się z atomów, które wtedy powstały<sup>27</sup>. Dostrzeżenie takiego pokrewieństwa byłoby więc ważnym krokiem w kierunku myślenia eko-logicznego.

Jeśli natomiast przyjrzeć się dokładniej pojęciu *oīkos*, okazuje się, iż nie tylko oznacza ono dom, lecz także służy jako metonimia dla wszystkiego, co się w domu znajduje, jak na przykład artykuły gospodarstwa domowego. W istocie więc jesteśmy nie tylko w domu, ale również jesteśmy domem. *Oīkos* posiada też swój wymiar planetarny – Elian Klaudiusz używał tego sformułowania (oraz pokrewnego mu *oikéw* [*oikeō*], czyli zamieszkiwać), gdy pisał o zwierzętach zamieszkujących Ziemię w swoim monumentalnym *De Natura Animalium*<sup>28</sup>.

Idąc tym tropem, należałoby zgodzić się z Agnieszką Jelewską, która zauważa, że *oīkos* to nie tylko dom, lecz także stosunki życiowe<sup>29</sup>. Pozwala jej to zwrócić się w kierunku “ekotopu”, który tłumaczy jako “pojęcie nazywające systemowe związki zachodzące między organizmem i bardzo konkretnym otoczeniem, przy jednoczesnym jego otwarciu na koegzystencję z większymi jednostkami”<sup>30</sup>. Autorka zwraca również uwagę na opisywaną przez Jakoba von Uexküllą koncepcję *Umwelt*. Ów niemiecki biolog “ujął świat jako spłot połączonych ze sobą mikrosfer, które tworzy każdy organizm zamieszkujący planetę. Między tymi sferami-bańkami zachodzi stała, dynamiczna wymiana danych i sygnałów”<sup>31</sup>. Wszyscy zamieszkujemy swoje *Umwelty*, nasze mikrośrodowiska życia, które jednocześnie są częścią świata jako całości. Według Petera Sloterdijka jest to rozwinięcie i przetworzenie greckiej idei *oīkos*, którą należy rozumieć nie tylko jako dom, ale również zamieszkiwanie, związek czy relację<sup>32</sup>.

---

26. Filozofka nawiązuje tu do słynnego sloganu “Make Love Not War”, który można by przetłumaczyć jako “Kochajmy się zamiast wojować” – w związku z tym hasło “Make Kin Not Babies” można tłumaczyć jako “Spokrewniajmy się zamiast rozmnażać”. Zob. Donna Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (Durham–London: Duke University Press, 2016), 102.

27. Donna Haraway, *Staying...*, 103.

28. Zob. Aelian, *De Natura Animalium*, red. Rudolf Hercher, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0590> (3.10.2022).

29. Agnieszka Jelewska, *Ekotopie. Ekspansja technokultury* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2013), 9.

30. Jelewska, *Ekotopie...*, 11.

31. Jelewska, *Ekotopie...*, 22.

32. Zob. Peter Sloterdijk, “Foreword to the Theory of Spheres”, w: *Cosmograms*, red. Melik O’Hanian, Jean-Christophe Royoux (Nowy Jork: Lukas and Sternberg, 2005), 231.

Dlatego też postanowiłem skupić się właśnie na owym *oikos*, a dla jego tłumaczenia – mając oczywiście na uwadze również pozostałe znaczenia – używał tu będą sformułowania “dom”. Jestem świadom pewnego antropocentrycznego spłaszczenia, jakie w tym momencie wprowadzam – wszak dom jest wytworem ludzkim – jednak traktuję to słowo jak (post)humanistyczne *spolium*, czyli “ponownie użyty element budowlany pochodzący ze starszego budynku”<sup>33</sup>. Pozwalam sobie na wprowadzenie owego drobnego antropocentrycznego elementu w przestrzeń posthumanistycznej myśli, ponieważ na tym właśnie polegają moje ludzkie ograniczenia, a także ograniczenia osób, które ten tekst będą czytać. Jako człowiek, nawet w swoim postludzkim myśleniu, kieruję swoje słowa do innych ludzi – używam więc sformułowań wywołujących konkretne skojarzenia i rozumianych w pewien określony sposób. Użycie “domu” jako *spolium* pozwala również podkreślić nierozłączność posthumanistyki z humanistyką. Należy bowiem pamiętać, że mowa tutaj o przebudowie raczej niż rozbiórce.

\* \* \*

W propozycji eko-logiki będzie nas więc interesował przede wszystkim dom, który “jest sposobem doświadczania świata”<sup>34</sup>. Wymaga to jednak ugruntowania sposobów myślenia domu. W tym celu należy sięgnąć po oikologię – naukę o domu, która eksplicytnie nie plasuje się w przestrzeni myśli posthumanistycznej (a nawet wręcz przeciwnie<sup>35</sup>), jednak śmiem twierdzić, iż pozwala się odczytać w posthumanistycznym kluczu. Jak bowiem zauważa Tadeusz Sławek:

oikologia to refleksja o świecie pojmowanym nie jako ostro wyodrębniona przestrzeń domu z właściwymi jej społecznymi, ekonomicznymi i religijnymi rytuałami udzielającymi człowiekowi schronienia, a zatem od-wiązującymi nas od świata, lecz jako miejsce szczególnie gęstego splotu relacji jednostki ze światem<sup>36</sup>.

---

33. Wilfried Koch, *Style w architekturze*, przeł. Waldemar Baraniewski i in. (Warszawa: Świat Książki, 2005), 481.

34. Tadeusz Sławek, “Mapa domu”, w: Tadeusz Sławek, Aleksandra Kunce, Zbigniew Kadłubek, *Oikologia. Nauka o domu* (Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, 2013), 139.

35. Zob. Aleksandra Kunce, “Na uboczu. Powrót do oikologii”, w: Tadeusz Sławek, Aleksandra Kunce, *Oikologia. Powrót* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020). Choć autorka sugeruje rozbieżność pomiędzy perspektywami oikologiczną i posthumanistyczną, w dalszej części artykułu staram się wykazać, iż podstawowe kategorie tej pierwszej są również kluczowe dla drugiej.

36. Tadeusz Sławek, “Adres i wędrówka. Szkic oikologiczny”, *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego* 24 (2014): 66.

Tak rozumiany dom byłby więc właściwie wprost domem posthumanistycznej wspólnoty, charakterystycznym dla eko-logiki – miejscem nie tyle zawiązującym, ile ujawniającym nasze relacje ze światem w jego rozmaitych formach. W ten sposób “[n]auka domu odsłaniałaby nasze pokorne bycie, [...] jest też poczuciem przynależenia do domu planetarnego, wspólnie dzielonego ze zwierzętami, roślinami, skałami”<sup>37</sup>.

Wydaje się, że można z tak rozumianej oikologii uczynić jedną z myśli fundujących posthumanistyczną eko-logikę. Zwłaszcza z otwartością tej pierwszej na ruch i zmianę (“dom znajduje się zawsze w stanie przebudowy”<sup>38</sup>) czy na sprzeciw wobec zamykania w definicjach. Wszak oikologia to “nauka o domu sprzed (‘gotowej formy’) domu”<sup>39</sup>. To również zaproszenie do myślenia domu poza dualizmem, jako że “nie ma tu miejsca na opozycje, bieguny sensu”<sup>40</sup>. Zarówno w oikologii, jak i w eko-logice, dom jest przestrzenią wielowymiarową, posiadającą zarówno swoją założoną hierarchiczność, jak i nie-obecną heterarchiczność. W ten sposób dom istnieje zawsze “w korespondencjach wertykalnych i horyzontalnych”<sup>41</sup>. Nie można w nim bowiem odrzucić jednego porządku na rzecz drugiego, a jedynie uznać ich przenikalność oraz intra-aktywną relacyjność.

Co więcej, dom nie istnieje w sposób stały, “nie jest statyczną bryłą, a wiąże się z ruchem rzeczy, ludzi, zdarzeń, idei [...]. Dom to ruch form, tych już zaistniałych, ukształtowanych, i tych nie ukształtowanych, które nadejdą”<sup>42</sup>. Jest więc wspólnotą, która istnieje w czasowych splotach przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, ale również spleta w sobie to, co abstrakcyjne, wirtualne i materialne. To jednocześnie idea, jak i konkretne miejsce, w którym zamieszkują konkretne istnienia, które go tworzą – bez których nie ma domu. Jest więc nie tylko zbiorem tego, co się w nim znajduje, ale jego kształt jest zależny od tego, co go wytwarza. Należałoby więc mówić o stawaniu-się-domem. Jak zauważa Zbigniew Kadłubek, “pole semantyczne *oikosu* [...] sugeruje *przechodniość* i *przychodniość* domu, ustawicznego procesu dochodzenia do sytuacji zamieszkania, zadomowienia się, ustalenia lokum bytu. Dom jest efektem dotarcia dokądś, przyjścia, ale nie da się absolutyzować owego stanu [...]. Nie ma w nim rdzenności, elementarnego pierwszeństwa zamieszkania”<sup>43</sup>. U swych etymologicznych podstaw posiada więc

---

37. Aleksandra Kunce, “Źródło i dom. Przyczynki do oikologii”, w: Sławek, Kunce, *Oikologia. Powrót...*, 190.

38. Tadeusz Sławek, “Gdzie?”, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia...*, 26.

39. Sławek, “Gdzie?”..., 30.

40. Kunce, “Na uboczu”..., 148.

41. Kunce, “Na uboczu”..., 161.

42. Kunce, “Źródło i dom”..., 184.

43. Zbigniew Kadłubek, “Oikologia (inkarnując wiarę)”, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia...*, 170.

dom tę niestabilność i otwartość, która pozwala rozpatrywać go w perspektywie stawania-się czy też jako “niemiejsce wiecznego nadchodzenia”<sup>44</sup>.

Wspomniane przez Kadłubka *przechodniość* i *przychodniość* to ważne aspekty myślenia domu w perspektywie eko-logiki. Nie wystarczy bowiem konstatacja, iż tworzymy dom, a on wytwarza nas w miriadach nieskończonych intra-aktywnych samopodobnych wspólnot. Wszak “[m]yśleć dom, myśleć domem, doświadczać domu – zadania te przenikają nasze próby udomowienia świata i uświatowienia domu”<sup>45</sup>. W owym podwójnym procesie niezwykle ważne jest umiejscowienie siebie w(obec) domu, a więc również w(obec) innych jego mieszkańek i mieszkańców czy też raczej współmieszkanek i współmieszkańców. Dom się zamieszkuje, jednak owo zamieszkiwanie ma charakter przygodny. Jak zauważa Kunce, “[w]róg, przyjaciel, inny, obcy, sąsiad, wędrowiec, przechodzień, jeździec, strażnik, żołnierz, misjonarz, administrator, kupiec – reprezentują nie tylko różne sposoby zmagania z przestrzenią, ale i zmagania z pojęciem domu”<sup>46</sup>.

Udomowić świat i uświatowić dom, to zrozumieć, że dom jest światem, a świat jest domem. Choć myśl ta wydaje się rozmywać kierunek proponowanej refleksji, to należy zwrócić uwagę, że właśnie użycie perspektywy domu pozwala na pewne ukonkretnienie poznawcze. Pozwala bowiem zwrócić uwagę na najbliższych współdomowników i współdomowniczki oraz nasze z nimi relacje. Jesteśmy połączeni nie na zasadzie “wszyscy ze wszystkimi”, ale “ze sobą wzajemnie” – tworzymy interrelacje oparte na zasadach bliskości nie tylko symbolicznej, lecz także materialnej. “Dom to sploty, więzadła i pętle”, jak zauważa Kunce<sup>47</sup>. Współtworzymy świat relacji na zasadzie łańcucha połączonych ogniwi. Oto pokrewieństwo, dla którego ciałem – przestrzenią stawania-się – jest dom.

Tymczasem współzamieszkiwanie domu uświadamia, że “już nie ja jestem tu najważniejszy [...]. Teraz moja historia tworzy jedną z nitek ogromnej tkaniny i mogę powiedzieć, że ‘zamieszkuje’ tylko o tyle, o ile wykonam wysiłek ‘przypomnienia’ mnogości tych innych nici”<sup>48</sup>. Dom bowiem znajdował się tu przed moim przyjściem i zostanie po moim wyjściu, wypełniany nieustannie przez inne istnienia, które były tu przede mną, ale też przyszły wraz ze mną, jak i nadejdą po mnie. W tym kontekście Sławek pisze o dwóch modalnościach domu – wejściu i wyjściu – które pozwalają połączyć “usytuowanie z ukierunkowaniem”<sup>49</sup>. Podejmowane razem, a nie w oddzieleniu, pozwalają wydobyć z pytania “gdzie?” nie tylko miejsce, ale i ruch. Wchodzę bowiem gdzieś, a wychodzę zawsze dokądś. Postrzeżenie domu

---

44. Kadłubek, “Oikologia”..., 169.

45. Kunce, “Na uboczu”..., 147.

46. Aleksandra Kunce, “Puste i domowe”, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia...*, 162.

47. Kunce, “Źródło i dom”..., 181.

48. Sławek, “Gdzie?”..., 30.

49. Sławek, “Gdzie?”..., 25–26.

jako miejsca uwarunkowanego przez te dwie modalności, sprawia, że staje się on miejscem “otwartym nie tylko dla mnie i dla tego, co moje, ale również i dla innych”<sup>50</sup>. Wejście i wyjście pozwalają nam zrozumieć naszą przygodność w przestrzeni domu. Pozwalają postrzegać naszą w nim obecność w sposób przejściowy. Do domu zawsze przychodzimy, wracamy doń, ale i w pewnym momencie z niego wychodzimy (nawet jeśli po to, by znów powrócić). Tymczasem wyjście z domu nie musi być związane z porzuceniem – możemy traktować je jako szansę “aby zerwawszy dotychczasowe relacje z miejscem (wykorzenienie), odnaleźć świat na nowo, zakorzenić się w nim ponownie”<sup>51</sup>.

A jednak dla każdego i każdej z nas dom żyje tu-i-teraz, a my współ-żyjemy z nim. Jest to więc również w jakiś sposób “mój dom”, który zamieszkuję, nawet jeśli jedynie tymczasowo i przygodnie. Jestem w nim więc gospodarzem, choć wspomniana już niestałość domu, jego stawanie-się i *przechodność*, czynią mnie jednocześnie gościem.

Nie jestem teraz wyłącznie gospodarzem, lecz przejęty losem gościa, przejęty przez gościa, sam staję się *gościodarzem* – darem, jaki świat czyni gospodarzowi, radykalnie modyfikując jego samego i jego dotychczasowe relacje z otoczeniem. Miały one do tej pory charakter generalnie “właścicielski”, teraz natomiast obudowują się wokół daru i związanej z nim wzajemności. Podkreślamy rolę wzajemności jako nieodzowną dla ocalającego fenomenu gościnności<sup>52</sup>.

Tym samym gość czy gościni współtworzą przestrzeń gościnnego domu, wnoszą weń swój wkład, nadając mu nowy kształt, który pozostanie również po nich. W ten sposób, bez względu na ich przygodność oraz *przechodność*, pozostają w domu w czasowym splocie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Tak samo dzieje się ze mną – przychodzę jako gość, gdy jednak za progiem staję się gospodarzem, nie porzucam wcześniejszej roli. Co więcej, należy tu przekroczyć perspektywę linearnego czasu – rola gospodarza nie jest dla mnie wtórna wobec roli gościa. Jeśli wejście i wyjście to dwie modalności domu, które rozpatrujemy zawsze w połączeniu, to zarówno przychodząc, jak i będąc w domu, jestem zawsze

---

50. Sławek, “Gdzie?”..., 26.

51. Sławek, “Gdzie?”..., 56. Autor zwraca tutaj uwagę na pewien paradoks charakterystyczny również dla posthumanistycznego postantropocentryzmu. Zakorzenienie czy umiejscowienie nie są przeciwieństwem opisywanego chociażby przez Rosi Braidotti nomadyzmu, a jego koniecznym uzupełnieniem. Oba te zjawiska nie istnieją bez siebie nawzajem. Chociaż posthumanistyczna tożsamość jest nomadyczna, to jednocześnie zawsze konkretnie ucieleśniona i umiejscowiona. Zob. Miłosz Markiewicz, “Przekroczyć człowieka. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia”, *Anthropos?* 24 (2015): 110–120.

52. Sławek, *Nie bez reszty...*, 39–40.

gościodarzem. Nie istnieje dla mnie inna rola, a jedynie taka, które przekracza ów charakterystyczny dualizm. Jako gościodarz, uruchamiam innego rodzaju intra-aktywne relacje z tymi, którzy ze mną współ-żyją. Gościodarz to dar, ale również zobowiązanie w(obec) domu. Jak zauważał Roberto Esposito, “etymologia jest o tyle istotna, że w sposób precyzyjny określa to, co wiąże ze sobą członków wspólnoty”<sup>53</sup>. Tym czymś jest *munus* (albo *munia*), a więc nie tylko “prawo”, ale również “dar”<sup>54</sup>. Taki, który mamy obowiązek złożyć. “Dom wypracowuje w nas postawę zobowiązania”<sup>55</sup>, od którego nie ma ucieczki. Które należy podjąć, tak jak i my zostaliśmy podjęci.

Docieramy więc tym samym do zagadnienia gościnności, która w kontekście eko-logiki musi przybrać charakter gościnności bezwarunkowej, czyli “największej z możliwych”<sup>56</sup>. Takiej, która ofiarowuje nadchodzącym w gościnę najlepsze warunki. Gościna taka nie wynika z zaproszenia – to oznaczałoby konieczność istnienia zapraszającego gospodarza, którego w posthumanistycznej wspólnotie brak – a otwartości na nawiedzenie, które “łączy się bezpośrednio z gościnnością czystą, otwartą na nagłe przybycie nieznanego. Ta gościnność nie zadaje pytań, nie tworzy ‘struktur przyjęcia’, nie zmusza obcego, by ten przyjął zasady panujące w naszym ‘domu, kulturze, języku’”<sup>57</sup>. Jeśli jestem w(obec) domu gościodarzem, to jedynie na takich samych zasadach, jak wszystkie inne istnienia, które się w tym domu pojawiają i które współ-żyją w nim ze mną w sposób gościolarski – które ze mną ów dom współtworzą. Przekroczenie opozycji, z jakim mamy do czynienia w figurze gościodarza, to właśnie zobowiązanie, które wypracowuje w nas dom eko-logiki. Jest ono oparte na wzajemności, będącej efektem intra-aktywnych relacji, w jakich współ-żyjemy. To gościnność bezwarunkowa w sercu gościnności warunkowej – nie jako negacja, a połączenie. Jeśli postrzegam siebie jako gospodarza i gościa jednocześnie, to moje zobowiązania w(obec) domu i w(obec) innych, którzy również spełniają te podwójne role, muszą fakt owej podwójności uwzględniać. Jestem więc o tyle współ-gospodarzem, o ile jestem współ-gościem, co w perspektywie posthumanistycznej wspólnoty oraz domu eko-logiki czyni mnie nie mniej i nie więcej, jak współ-gościodarzem.

Współ-życie w domu jest więc oparte na zasadach wzajemności oraz odpowiedzialności. Jak pisał Zygmunt Bauman: “[j]eśli w świecie jednostek ma zaistnieć

---

53. Roberto Esposito, “Prawo wspólnoty”, przeł. Monika Surma-Gawłowska, w: Roberto Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka* (Kraków: TAIWPN Universitas, 2015), 17.

54. Esposito, “Prawo”...

55. Kuncce, “Źródło i dom”..., 182.

56. Jacques Derrida, “Gościnność nieskończona”, przeł. P. Mościcki, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3, no. 9 (2004): 259.

57. Adam Pisarek, “Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa”, *Anthropos?* 14–15 (2010): 31.

wspólnota, może to być (i musi) jedynie wspólnota utkana ze wspólnej i wzajemnej troski; wspólnota troski i odpowiedzialności”<sup>58</sup>. Haraway proponuje, by zamiast pojęcia odpowiedzialności mówić raczej o odpowiedź-alności [*responseability*]<sup>59</sup>. Nie usuwa to charakterystycznego dla tej pierwszej zobowiązania, jednak pozwala dojrzeć w nim coś więcej aniżeli narzucone prawo. Odpowiedź-alność to przede wszystkim umiejętność odpowiadania na pytanie czy też prośbę, na konkretne potrzeby, które wysuwane są w naszym kierunku. Nie biorę odpowiedzialności “ponieważ trzeba”, a tym bardziej nie próbuję przekonywać nikogo i niczego, że wiem lepiej, co będzie dlań dobre. Egalitarna intra-aktywna wzajemność jest dla mnie zobowiązaniem, by pytać o potrzebę, a następnie umieć na nią odpowiedzieć. Jednocześnie więc pytamy i odpowiadamy, tak jak i nas pytają, by nam odpowiedzieć. Odpowiedź-alność to fundamentalne wyzwanie domu eko-logiki.

\* \* \*

Jak zauważał Adam Pisarek, gościnność wiąże się ze sposobami podejmowania “u siebie”<sup>60</sup>. Zakłada ona bowiem znajdowanie się w konkretnym miejscu – ulokowanie czy też umiejscowienie, z którego wynika nasza usytuowana oraz ucieleśniona pozycja. Także myślenie domu w modalnościach wejścia i wyjścia wymaga dostrzeżenia sprecyzowanego miejsca, do którego dochodzimy, ale i które opuszczamy. Jako współ-gościodarz konkretnego domu, również jestem domem, tak samo jak “mój” dom jest wyłącznie częścią innego, większego domu – niekoniecznie w rozumieniu wertykalnym, ale również i horyzontalnym. “Aby wiedzieć, co znaczy ‘mieszkać’, trzeba ‘przypomnieć’ sobie to, co było ‘długo zapomniane’, a dokładniej rzecz ujmując, nigdy nie było pamiętane świadomie. Trzeba ‘przypomnieć’ sobie to-co-nie-ludzkie”<sup>61</sup>. Ów gest przypomnienia, o którym pisze Sławek, należy tu rozumieć jako przywracanie czy też uwidacznianie nie-obecnego. Owa zmiana paradygmatu myślenia jest jak wykorzeniająca podróż, która pozwala inaczej spojrzeć na dom. Dzięki niej możemy bardziej świadomie uczestniczyć we wspólnocie, czyli “tracić pewność ‘siebie’ i ‘swojego’ życia, którą odnajdujemy w życiu innego, z którym wiąże nas bez-wiedna nić przelotnego kontaktu”<sup>62</sup>.

Nie zmienia to jednak faktu, że nasze pole działania może być ograniczone do miejsca najbliższego, a nasze współ-gościolarskie funkcjonowanie zależne od

---

58. Zygmunt Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. Janusz Margański (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008), 200.

59. Haraway, *Staying with...*

60. Zob. Adam Pisarek, *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei* (Katowice: grupakulturalna.pl, Uniwersytet Śląski, 2016).

61. Sławek, “Gdzie?”..., 31.

62. Sławek, “Gdzie?”..., 42.



tego, na ile pewnie “u siebie” się czujemy – choć poczucie to może być oczywiście zwodnicze, jako że opiera się ono na przygodności owego “u siebie”. Jak jednak zauważa Kunce:

To nie dom planetarny jest po stronie nadziei, lecz najprawdziwsza lokalność, okolica, konkret czasoprzestrzeni. W idei lokalnej pomieszczone jest nasze przywiązanie do miejsca, krajobrazu, rzeczy, wspólnoty i osobności losu, osobliwości kultury i naszego metafizycznego zadomowienia w takim, a nie innym podjęciu czasu, przestrzeni, konieczności czy przypadku, natury rzeczy etc. Dom nie jest zanurzony w bezkształtnej magmie<sup>63</sup>.

Dom jest zawsze w konkretnym tu-i-teraz, choć musimy pamiętać, że miejsce to “nie jest konstruktem raz danym, lecz zmienną i czasową konfiguracją sensów geograficznych i społecznych”<sup>64</sup>. Wspominana już niestabilność *oikosu*, jego nieustanna przebudowa i ruch, nie unieważniają jego lokalności. Posthumanistyczny podmiot jest zawsze usytuowany i umiejscowiony, a więc również lokalny. To właśnie w wielości rozmaitych lokalności oraz w ich intra-aktywnych relacjach możemy dostrzec ujawniającą się ontoepistemologię posthumanistycznej wspólnoty. Istnieją więc tylko lokalne perspektywy, które podlegają różnym połączeniom.

Ważnym jest, aby pamiętać, że posthumanistyczna perspektywa to nie sprzeciw wobec podmiotu, a sprzeciw wobec dualizmu podmiot/przedmiot. Dostrzeżenie posthumanistycznej intra-aktywności, która jest udziałem nas wszystkich, to dla postantropocentrycznego relacyjnego podmiotu wzmocnienie – istnieje on bowiem w tych relacjach o tyle, o ile jest umiejscowiony. Dopiero wtedy bowiem może dostrzec swoje połączenia z Innymi. Nie chodzi jednak o “fizyczne włączenie innego/innej do ‘mojego’ świata, lecz odwrotnie – odłączenie go/jej od tego, co ‘moje’, tak aby mógł/mogła on/ona pozostać bytem odrębnym, osobnym i w tej odrębnej indywidualności mającym udział nienazwanego i nieokreślonego bliżej uczestniczenia w moim życiu”<sup>65</sup>.

Posthumanistyczna wspólnota nie unieważnia więc etnosu – wskazuje nań, ale się na nim nie skupia, ponieważ jej charakter jest ontoepistemologiczny. Nie zmienia to jednak faktu, że etnos to umiejscowienie, które “tworzy nas, lokalizuje gdzieś i wobec kogoś, dzieli świat, który jest trudny do ogarnięcia w nijakiej nieokreśloność”<sup>66</sup>. Świat jako hiperobiekt jest wszak dla nas całościowo niepoznawalny i tylko antropocentryczne zadufanie pozwala twierdzić inaczej. Dla dostrzeżenia

---

63. Kunce, “Na uboczu”..., 141.

64. Kinga Siewior, “Kompleks Anteusza. O starym i nowym regionalizmie”, *Teksty Drugie* 2 (2019): 120.

65. Sławek, „Gdzie?”..., 44.

66. Kunce, “Dom – na szczytach lokalności”, w: Sławek, Kunce, Kadłubek, *Oikologia...*, 59.

naszego miejsca w posthumanistycznej wspólnocie konieczne jest konkretne usytuowanie, na które pozwala – zwłaszcza w perspektywie eko-logiki – lokalność. To właśnie dzięki konkretnemu “tu” następuje bowiem “przyłgnięcie do życia”<sup>67</sup>. Współ-życie z Innymi w(obec) przestrzeni eko-logicznego domu możliwe jest tylko o tyle, o ile znamy swoje miejsce.

\* \* \*

Posthumanistyczny charakter eko-logiki pozwala nam patrzeć poza dualizmem lokalnego i globalnego, dlatego wydaje się, że idealnym pojęciem dla opisanie tej relacji jest *Heimat*, który zwraca nas jednocześnie w obu kierunkach. Wszak “*Heimat* to kosmos lokalny, ale też kosmos jako taki, to świat jako dom”<sup>68</sup>. W tym kontekście imperatyw powrotu do domu, podkreślany przez Kunce<sup>69</sup>, ale również dostrzegany przez Kadłubka w samym semantycznym rdzeniu *oikosu*, można by odczytywać w perspektywie powrotu do ziemi (w rozumieniu ziemi lokalnej, małej ojczyzny), jak też powrotu na Ziemię. Jelewska pisze wręcz, że “[b]ycie w kosmosie dało nam poczucie możliwości zainstalowania się w nieogarnialnym *extensio*, ale też zgodnie z zasadą wzniosłości nakazywało powracać na Ziemię, na nowo spojrzeć na własne otoczenie”<sup>70</sup>.

Ów powrót na Ziemię byłby więc jednocześnie powrotem do ziemi, do naszego konkretnego umiejscowienia – powrotem do domu. Bruno Latour pisze wprost o konieczności zejścia za Ziemię, ponieważ “skoro nie ma już planety, nie ma ziemi, nie ma gleby, nie ma terytorium, które dałoby dom [*to house*] Globowi globalizacji [...], to nie ma już żadnej pewnej ‘ziemi rodzinnej’ [*homeland*], dla nikogo”<sup>71</sup>. Słowa te stanowią komentarz do opartej na denializmie klimatycznym polityki byłego prezydenta USA Donalda Trumpa, niedostrzegającego materialnego wymiaru kryzysu ekologicznego i przenoszącego to zagadnienie wyłącznie na poziom dyskursywny. Gest “zejścia na Ziemię” jest więc dla Latoura sprzeciwem wobec unoszenia się w chmurze abstrakcji, dlatego też proponuje on postrzeganie

---

67. Kunce, “Dom – na szczytach”..., 66.

68. Kunce, “Dom – na szczytach”..., 73.

69. Kunce, “Na uboczu”..., 135.

70. Jelewska, *Ekotopie*..., 48.

71. Bruno Latour, *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, przeł. Catherine Porter (Cambridge–Medford: Wiley, 2018), 5. Pozwalam sobie na przetłumaczenie słowa *homeland* jako “ziemia rodzinna” z uwagi na to, że w języku polskim nie jest mi znany synonim ojczyzny/macierzy, który podkreślałby jej domowość. W tym przypadku jest ona zaś dla mnie znacząca, stąd też moja próba przetłumaczenia tego sformułowania w taki sposób, by podkreślić pokrewieństwo, a więc istotną cechę domu.

Ziemi jako politycznej aktorki<sup>72</sup>, co pozwoliłoby na uczynienie polityki bardziej „przyziemną” [*downtoearth*]. Na konieczność uwzględnienia Ziemi w postrzeganiu posthumanistycznej wspólnoty zwraca również uwagę Donna Haraway, która pisze, że wszystkie istnienia żyją w sposób synchtoniczny – a więc są jednocześnie połączone z Ziemią, z której wyrastają, i która je tworzy<sup>73</sup>. Zarówno Latour, jak i Haraway dostrzegają również, że nie ma człowieka bez ziemi: „Łacina już dawno zwróciła na to uwagę, powiązawszy ze sobą *humus*, *humanus* i *humanitas* (gleba, człowiek i człowieczeństwo). My, Ziemianie, zrodziliśmy się z ziemi i prochu, w który się obrócimy”<sup>74</sup>. Autorka *Manifestu cyborgów* twierdzi wręcz, że powinniśmy zaprzestać używania terminu *Homo* na rzecz *Humus*.

Takie postrzeganie domu i powrotu doń przywodzi na myśl skojarzenia z mityczną postacią Antajosa. Ów gigant, syn Gai i Posejdona, uchodził za niezwyciężonego, ponieważ każde dotknięcie Matki Ziemi przywracało mu pełnię sił oraz leczyło rany. Herakles stanął z nim do walki podczas swojej jedenastej pracy i pokonał go poprzez uduszenie w powietrzu. Powrót do Ziemi, który przywraca sprawczą siłę, to piękna i romantyczna wizja, którą jednak należy nieco złamać poprzez przypomnienie faktu, iż Antajos używał swojej mocy, by wyzywać przechodzących przez jego krainę wędrowców do walki, a następnie ich zabijać<sup>75</sup>. Jest to więc jednocześnie opowieść o ziemi rodzinnej, którą charakteryzuje lęk przed obcością. Słusznie zwraca więc uwagę Homi K. Bhabha, że terytorium to „ziemia, która odstrasza”<sup>76</sup>.

Dlatego też eko-logika nie skupia się wyłącznie na perspektywie lokalnej, a jedynie otwiera ją – wychodzi z niej, by pozwolić lepiej dostrzec szerszy horyzont, ale pozwala również do niej wrócić z „nowym spojrzeniem”. Opiera się więc na konieczności nieustannej aktualizacji siatki poznawczej, która pozwala dostrzec nasze umiejscowienie w (obec) przestrzeni współ-życia. Praktyczny wymiar takiego myślenia – w efekcie którego powstaje przykładowo budownictwo mieszkalne, uwzględniające perspektywę planetarną, geologiczną, ale i meteorologiczną – można

---

72. Czy też – jak powiedzielibyśmy za Deleuze’em i Guattarim – postaci pojęciowej.

73. Z tego też powodu filozofka proponuje zmianę nazewnictwa z antropocenu na chthulucen, podkreślając jednak, że nie tyle chodzi jej o przedwieczne bóstwo z ksiąg H.P. Lovecrafta, ile o podkreślenie i konieczność dostrzeżenia chthoniczności. Antropogeniczna przemiana planety wiąże się bowiem z przemianą wszystkich związanych z nią istnień – również człowieka. Zob. Haraway, *Staying with...*

74. Bruno Latour, „Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę”, przeł. Agnieszka Kowalczyk, w: *Ekologie*, red. Aleksandra Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk (Łódź: Muzeum Sztuki, 2014), 169.

75. Na fakt ów zwraca uwagę Kinga Siewior w przywoływanym już tekście dotyczącym nowego regionalizmu. Zob. Siewior, „Kompleks”...

76. Homi K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. Tomasz Dobrogoszcz (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), 97.

było oglądać na wystawie *Amplifikacja natury* prezentowanej w Polskim Pawilonie podczas 16. Biennale Architektury w Wenecji w 2018 roku. Jak można przeczytać w katalogu towarzyszącym wystawie:

architektura może odegrać rolę modulatora doświadczenia przyszłości, opierając się na siłach działających w przestrzeni Ziemi, a nie paradygmacie oddzielenia człowieka od przyrody. [...] amplifikowanie natury oznacza proces architekturotwórczy, w którym budowniczy okazuje się nie tylko twórcą czy użytkownikiem, ale też adresatem działania sił przyrody<sup>77</sup>.

Amplifikacja natury – w swoim podwójnym znaczeniu, a więc zarówno jako amplifikowanie samej przyrody poprzez ludzką architekturę, jak i w kontekście przyrody amplifikującej tę architekturę – byłaby w takim wypadku dosłowną propozycją budowania domostw według zasad eko-logiki, a więc z uwzględnieniem naszego umiejscowienia w (obec) przestrzeni współ-życia posthumanistycznej wspólnoty.

\* \* \*

W obliczu kryzysu ekologicznego trudno nie przywołać słów Rosi Braidotti, która twierdzi, iż “humanistyka musi ulec mutacji i stać się postludzka lub zaakceptować swoją rosnącą nieadekwatność”<sup>78</sup>. To drugie rozwiązanie wydaje się jednak mało przydatne w sytuacji, która w momencie nadejścia katastrofy i tak wymusi jakościową zmianę systemu naszego myślenia. By ją uprzędzić, ale przede wszystkim się w niej odnaleźć, humanistyka potrzebuje posthumanistycznych narzędzi. Tylko wtedy możliwa będzie bowiem przebudowa, która z jednej strony odsłoni słabe strony jej fundamentów, ale z drugiej pozwoli je wzmocnić i przygotować na czas kryzysu. Jeśli bowiem zgodzimy się, iż ten ostatni ma charakter poznawczy, to jakiegokolwiek mierzenie się z nim powinno odbyć się na polu rozważań z zakresu humanistyki. Ta zaś, by poradzić sobie z kryzysem ekologicznym, musi stać się eko-logiczna.

---

77. Anna Ptak, “Wszechświat mówi do nas językiem architektury”, w: *Amplifikacja natury. Wyobraźnia planetarna architektury w epoce antropocenu*, red. Anna Ptak (Warszawa: Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki, 2018), 25–26.

78. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: PWN, 2014), 280.

## Bibliography

- Barad, Karen. "Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie, przeł. Joanna Bednarek. W: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008.
- Bhabha, Homi K. *Miejsca kultury*, przeł. Tomasz Dobrogoszcz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Bińczyk, Ewa. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm Antropocenu*. Warszawa: PWN, 2018.
- Braidotti, Rosi. *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: PWN, 2014.
- Derrida, Jacques. "Gościnność nieskończona", przeł. Paweł Mościcki. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 3, no. 9 (2004): 257–261.
- Esposito, Roberto. *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. Katarzyna Burzyk, Mateusz Burzyk, Monika Surma-Gawłowska, Joanna Ugniewska, Magdalena Wrana. Kraków: TAIWPN Universitas, 2015.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham–London: Duke University Press, 2016.
- Hayles, Neil Katherine. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1999.
- Jelevska, Agnieszka. *Ekotopie. Ekspansja technokultury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2013.
- Koch, Wilfried. *Style w architekturze*, przeł. Waldemar Baraniewski i in. Warszawa: Świat Książki, 2005.
- Kulas, Dariusz. "Dom – to, co istotne", *Anthropos?* 16–17 (2011): 59–66.
- Kunce, Aleksandra, Zbigniew Kadłubek. *Mysleć Śląsk*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007.
- Latour, Bruno. "Czekając na Gaję. Komponowanie wspólnego świata poprzez sztukę i politykę", przeł. Agnieszka Kowalczyk. W: *Ekologie*, red. Aleksandra Jach, Piotr Juskowiak, Agnieszka Kowalczyk. Łódź: Muzeum Sztuki, 2014.
- Latour, Bruno. *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*, przeł. Catherine Porter. Cambridge–Medford: Wiley, 2018.
- Markiewicz, Miłosz. "Maszyna poetycka według Wojciecha Bruszewskiego i Stanisława Lema. Refleksja posthumanistyczna". *Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy MASKA*, 31 (2016): 159–169.
- Markiewicz, Miłosz. "Nowa wspólnota dla antropocenu? Eko-logika, czyli myślenie domem. Zarys problematyki". *Studia Europaea Gnesnensia* 18 (2018): 163–177.
- Markiewicz, Miłosz. "Przekroczyć człowieka. Uwagi o postantropocentrycznym problemie umiejscowienia". *Anthropos?* 24 (2015): 110–120.

- Markiewicz, Miłosz. “Wszyscy jesteśmy kochankami”. W: *Basia Bańda. Najbardziej na świecie*, red. Marta Lisok. Zielona Góra: BWA Zielona Góra, 2022.
- Moore, Jason W. “Kryzys: ekologiczny czy ekologicznieświatowy?”, przeł. Andrzej Wojciech Nowak, Krzysztof Abriszewski. *Praktyka Teoretyczna* 4, no. 14 (2014): 259–267.
- Morley, David. *Przestrzenie domu. Media, mobilność i tożsamość*, przeł. Jolanta Mach. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2011.
- Morton, Timothy. “Lepkość”, przeł. Anna Barcz. *Teksty Drugie* 2 (2018): 284–295.
- Nancy, Jean-Luc. *Rozdzielona wspólnota*, przeł. Michał Gusin, Tomasz Załuski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2010.
- O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Tom II*, red. Krzysztof Michalski. Warszawa: Res Publica, 1990.
- Pisarek, Adam. “Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa”. *Anthropos?* 14–15 (2010): 27–33.
- Pisarek, Adam. *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*. Katowice: grupa-kulturalna.pl, Uniwersytet Śląski, 2016.
- Ptak, Anna, “Wszechświat mówi do nas językiem architektury”. W: *Amplifikacja natury. Wyobrażenia planetarna architektury w epoce antropocenu*, red. Anna Ptak. Warszawa: Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki, 2018.
- Siewior, Kinga. “Kompleks Anteusza. O starym i nowym regionalizmie”. *Teksty Drugie* 2 (2019): 117–131.
- Sloterdijk, Peter. “Foreword to the Theory of Spheres”. W: *Cosmograms*, red. Melik O’Hanian, Jean-Christophe Royoux. Nowy Jork: Lukas and Sternberg, 2005.
- Sławek, Tadeusz. “Adres i wędrówka. Szkic oikologiczny”. *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego* 24 (2014): 65–76.
- Sławek, Tadeusz, Aleksandra Kunce, Zbigniew Kadłubek. *Oikologia. Nauka o domu*. Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, 2013.
- Sławek, Tadeusz, Aleksandra Kunce. *Oikologia. Powrót*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.
- Sławek, Tadeusz. *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*. Mikołów: Instytut Mikołowski, 2018.
- Sławek, Tadeusz. *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009.
- Solnit, Rebecca. *Nadzieja w mroku*, przeł. Anna Dzierzgowska, Sławomir Królak. Kraków: Karakter, 2019.
- Tönnies, Ferdinand. *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.

